

Contemporary Religion 2018

現代宗教 2018

特集

宗教と排除・差別

目次

特 集	宗教と排除・差別	
緒 言	……………『現代宗教 2018』編集委員会	3
対談 現代宗教と排除・差別	…………… 白杵 陽／三浦まり 司会：近藤光博	7
理念の共和国はどこへ —トランプ大統領が示唆するもの—	…………… 平井康大	47
サバルタンと宗教 —被差別部落の経験から—	…………… 友常 勉	67
日本会議と葦津珍彦	…………… 藤生 明	91
水俣病事件と「もうひとつのこの世」	…………… 萩原修子	111

「我々は移民の国にはなりたくない」

—ハンガリー基本法体制から見た欧州難民・移民危機—

..... 倉金 佳 133

サラフィ・ジハード主義の歴史と「イスラム国」

..... 佐原徹哉 173

学術動向

ジェンダーと宗教

—そのかわりを問う問いに着目して—

..... 猪瀬優理 201

現代宗教動向

伝統宗教集団のライフ・シフト

—社会減から自然減へ向けた対応—

..... 川又俊則 227

特集 宗教と排除・差別

宗教と排除・差別

『現代宗教 2018』編集委員会

東西冷戦の終結と相前後して新自由主義が台頭、今や世界を席捲している。「自由」の名のもとに、富める者はますます富み、貧しき者は経済的に奪われるのみならず、その尊厳をも傷つけられる状況が、あちらこちらで出来している。力を持たない者や少数者は、社会的格差の一方に追いやられ、もう一方にいる者たちは、この構図を固定化すべく、弱い者たちを巧みに分断し、憎悪を煽り、偏見を植え付け、高みの見物を決め込んでいる。

宗教は特定の階層・性別・職種や病んだ人々などを呪われた者とみなし、こうした分断・憎悪・偏見を助長することもあった。しかし同時に宗教は、呪われた者にこそ救いの手を差し伸べ、時に貴賤の価値観をも転換させ、信仰と希望と愛を説いてもきた。何も悪い宗教と良い宗教があるのではない。宗教は弱い者たちを排除し、差別する格好の舞台装置となるとともに、排除・差別の壁を打ち砕く大いなる力をも有しているのだ。

私たち『現代宗教』編集委員会は、一昨年「対立と融和」という特集を組んだ。この路線を継承するならば、今回の特集は「排除・差別と受容・和解」となったのかもしれない。しかしこの2年間で社会のさまざまな場面で分断は深まり、衝突は激しさを増している。私たちの身の回り、特にインターネットには、ヘイトの言説や弱者へのあからさまな差別があふれ、自国中心主義的心情・思想が、むき出しの排外主義運動や

素朴な霊性文化（スピリチュアリティ）と結びつきつつある。少数派が苦しむ姿を見て、自分たちこそが「普通」「あたりまえ」だと安堵する心性は、「人それぞれ」の価値相対主義と冷笑主義を得て、病んだ日本教ともいえよう。こうした認識から、私たちは「宗教と排除・差別」にこそ焦点を当てるべきだという判断に達した。

世界的に見ても、信仰やそれに基づく文化的相違に起因する暴力の連鎖、米国のトランプ政権による特定国民の入国制限やエルサレムのイスラエル首都認定、欧州における極右政党の存在感など、容易に受け入れがたいニュースが連日のように駆け巡っている。本特集では、臼杵陽と三浦まりとの対談「宗教と差別」で、女性差別、イスラム・フェミニスト、ISなどを議論の俎上にあげつつ、宗教が排除・差別を産み出し、棹さすのか、あるいはその風潮に抗うのかという根源的な議論を展開している。また佐原徹哉「サラフィ・ジハード主義の歴史と「イスラム国」」は、一般に「過激思想」と喧伝されるサラフィ・ジハード主義を、19世紀後半から連綿と続く「イスラム復興」の流れに根ざした、反近代、反西欧文明の思想運動としてとらえようとする。そして平井康大「理念の共和国はどこへ」は、宗教右派の退潮の要因を、経済的リバタリアニズムの蔓延に求め、社会規範が薄れ、新たな格差が進行する中での宗教勢力の模索を追う。さらに倉金佳「我々は移民の国にはなりたくない」は、2015年の欧州難民・移民危機以降のハンガリーの移民政策を取り上げ、同国のキリスト教の伝統や国外の同胞への配慮とからめて論じる。

宗教が差別・排除とからんだり、そこからの解放の後ろ盾となったりするのは、先にも触れたように海外のことだけではない。本特集でも、友常勉「サバルタンと宗教」は、仏教教団と被差別部落との救済と排除のアンビヴァレントな関係を、遠田良善という宗教者であり芸能者が追求した救済の在り方に見ようとする。また萩原修子「水俣病事件と「もうひとつのこの世」」は、水俣病をめぐる差別と排除の中で、被害者らの運動が、宗教に救いを求めないものの、それが宗教的装いを持っていたことを明らかにする。そして藤生明「日本会議と葦津珍彦」は、憲法

改正をにらむ日本会議の理論的・精神的支柱に葦津珍彦を見出し、彼の幅広い交友関係に日本会議の伸長を重ねつつ、一抹の危惧を吐露する。

私たちは今、排除・差別の緊張の高まりの中に生きている。もしかすると解決の糸口の一つに宗教があるのかもしれない。あるいは排除され、差別されてきた者の救いは必然的に宗教的な装いをとるとも考えられよう。しかしそのような希望的観測の前に、いやそれをも視野に入れつつ、「泣く子を起こすな」「のど元すぎれば」とやり過ぎされがちな「宗教と排除・差別」の問題に、ここで今一度じっくり取り組んでみたい。

(文責：弓山達也)

特集 宗教と排除・差別

対談 現代宗教と排除・差別

白杵 陽¹

三浦まり²

司会 近藤光博³

2017年1月に「アメリカファースト」を掲げるトランプ政権が誕生して以降、アメリカではメキシコ国境における「壁」建設に象徴されるように、多様な背景を持つ人々を分断しようとする政策がとられている。一方、ヨーロッパ各地では、相次ぐテロ事件によってムスリムへの反感が強まり、その溝はますます深まっているように見える。このような差別や排除の問題に宗教はどう関わり、またどのようにそれを乗り越えていくことができるのか。今回の対談では、それぞれ豊富なフィールドの知見を持つ専門家たちが、アメリカ・ヨーロッパ・中東・日本と様々な国や地域を横断しながら、排除や差別のメカニズムとその背後に潜む宗教の影を明らかにする。



2017年7月28日(金)実施

¹うすきあきら：日本女子大学教授(写真左)

²みうらまり：上智大学教授(写真中央)

³こんどうみつひろ：日本女子大学准教授(写真右)

近藤 本日の対談のタイトルは「宗教と差別」でございます。これは日本の宗教論関係でもあまり主題化されて論じられることのないテーマではないかと思います。

まず対談される先生方のご紹介をすると、三浦先生は政治学の立場から女性問題、福祉国家、労働問題などを取り上げていらっしゃる、地域的には日本およびアメリカ、ヨーロッパ、そして台湾、韓国などの先進諸国がご専門です。臼杵先生は中東政治史をご専門にされています。私自身はインド研究で、近現代におけるヒन्दゥーやその過激派などによる宗教紛争を中心にしています。今回はこの3人で、宗教と排除、差別の話をしていきたいと思います。

では最初に三浦先生から、世界全体を見回しながら、女性の問題、差別、排除の問題を少し語っていただきたいと思います。よろしく申し上げます。

日米における性差別の現状 ——日常に潜む差別——

三浦 女性の差別、排除ということに関して言えば、それが政治の大きな争点になっているのが今の現状だと思っています。アメリカでは今年の1月にトランプ大統領が誕生しましたが、ご存知のように、彼はその就任前から女性差別や人種差別的な発言をしていました。一方、対抗馬であったヒラリー・クリントンは女性の権利に関して長らく闘ってきた女性で、初の女性アメリカ大統領になるのではないかと期待され、勝利がほぼ確実と思われていたにも関わらず、女性差別・女性蔑視・人種差別発言をしていたトランプが勝ってしまったことで、大きな激震が世界中に走ったわけです。やはり女性に関しては「ガラスの天井」があって、それを打ち破ることができなかつたのではないかという大きな失望が、アメリカや日本においても広がりました。

トランプ政権誕生以降もこの争点はずっと燻っています。なぜならアメリカはそもそも、女性の性的自己決定権や中絶の問題が、かなり先鋭

化した一大争点になっているからです。様々な論点がありますが、その一つがプロ・ライフかプロ・チョイスか¹⁾、女性の性的自己決定を認めるのか、認めないのかという問題です。たとえばアメリカには「プランド・ペアレントフッド (Planned Parenthood)」という、日本では「家族計画連盟」と紹介されている病院が各地にあって、そこで中絶や避妊の教育、女性の健康と権利に関わるサービスを提供しています。地域によってはここでしか中絶をすることができないのですが、そこへの補助金をトランプ大統領が削除するのかもしれないのかということが、大きな争点となっています。

私は今年の5月、女性議員養成のプログラムについて調査するためアメリカへ行きましたが、ラジオでヘルスケアという言葉を聞かない日はなく、“Health Care is Human Right”と掲げている教会もよく見かけました。日本だと健康への権利はあまり政治争点になっていないですし、健康への権利という言い方も耳慣れないと思うのですが、アメリカにおいては人権の根源的なものの一つとして意識されています。日本のような医療保険が整備されていないこともあり、ヘルスケアの権利を勝ち取らないといけない状況があるからです。そのような政治的文脈の中でトランプ大統領が誕生したことで、フェミニズムが再興しているわけです。

日本でも報道されたかと思いますが、トランプ大統領就任式の翌日1月21日に「ウィメンズ・マーチをやるう」という呼びかけがあり、ワシントンD.C.で約50万人近い人が集まりました。日本も含めた世界各国で呼びかけに応じてマーチが企画され、300万人から500万人の人が集結したと言われています。そのウィメンズ・マーチでは、参加者たちがピンクの「プッシーハット」を被っていました。「プッシー」というのは俗語で女性の性器を意味しますが、トランプ大統領がそういった卑猥な言葉を使って、権力を持ったら女性はいくらでも寄ってくる、女性のアソコを掴んでやると言ったという報道があり、女性は皆怒ったわけです。「プッシー」は「子猫ちゃん」という意味もあるので、女性たちは猫の耳の形をしたピンクの帽子を自分で編み、女性の性的自己決定権を守



るシンボルとしてそれを被りパレードを行ないました。さらには第二弾のウィメンズ・マーチが3月8日の女性国際デーにアメリカや日本や世界各地で行なわれました。女性の性的自己決定への攻撃に対する抗議活動が世界的に続いているのです。

ここでの特色としては、「インターセクショナリティ (intersectionality)」を挙げることができると思います。フェミニズムの運動がミドルクラスの白人女性のものではないということがとても重要です。トランプ大統領自体がイスラム教徒の入国制限に言及するなどイスラム教徒に対して攻撃をしていますから、フェミニストもそれに対して、星条旗をムスリムのスカーフとして巻いたり、いろんな肌の色の女性を表象したプラカードを掲げるなど、人種も宗教も超えて私たちは連帯をしていくのだというメッセージを強調しています。

翻って日本ではどうかというと、性差別への問題意識がそもそも低いのですよね。アメリカでは性差別発言を避けようとする「ポリティカル・コレクトネス (Political Correctness)」²⁾ が長く意識されてきたことから、あえて本音トークするところでトランプがウケるという現象があるのですが、そもそも日本では本音トークが最初から許されています。トランプ大統領が言っていることに近い内容が、日常的にメディアで流されている状況なのが日本の非常に残念な点だと思います。

今問題になっているのは、行政が作るCMが次々と炎上していることです。直近の例ですと、宮城県観光の檀蜜さんが出たものです³⁾。その

動画に関して知事自体は開き直っていて、まだ問題は収束していない状況です。その前には志布志市の「うな子」のCM、ご存知でしょうか。あるいは「碧志摩メグ」とか、行政のキャンペーンCMが女性を性的な対象として使い、それが炎上して、そのたびに謝罪し、あるいは謝罪ではなくて開き直るという事態が散見されます。行政がやっている点が事態をより深刻にしています。また大企業のCMとしては、サントリーの「頂^{いただき}」やムーニーの「ワンオペ育児」⁴⁾が問題になりました。

もう少しマイルドな形ではありますが、女性を性的対象として扱うことだけではなくて、「女子力」という形で女性をある種の型にはめていく事態も続いています。資生堂「インテグレート」のCMも、「25歳を過ぎたら女の子じゃない」という台詞があったことでセクシスト（性差別）との批判を受け、CMを撤回したことがあります。また、電通で働いていた高橋まつりさんが過労自死に追い込まれたときの痛ましいツイートが公開されていましたが、そこにも自死の5日前に男性上司から「女子力がない」と言われて、もう我慢の限界だという文章が残っていました。若い女性に「女子力」という呪いの言葉をかけ、女性は男性を楽しませる性的な存在であることを認識させ、働く場合にもきちんと化粧をして、髪を振り乱さないで女として魅力的でなければいけないという社会的な圧力が女性たちにかけてられているのです。だから日本の場合、アメリカでの議論とはまた違うレベルで女性への攻撃があり、女性への抑圧がある意味日常の風景となってしまっているという意味でより辛い状況にあるのではないかと思います。

日本の場合は、そういう抑圧に関して政治がほとんど対応しないことがさらに深刻な問題です。ヘイトに対しては、公人がそれはよくないことであるという明確なメッセージを出すことが抑制力になるのですが、日本の政治家はしない。しないどころか、かつてあった「産む機械」とか、あるいは集団レイプ事件の際には「レイプする人は元気がいい」という発言が飛び出すレベルです。公人が、社会による女性の抑圧、排除、差別を抑制する力になっていないどころか、むしろ助長しているというのは、日本の性差別が深刻な状況にある証拠だと思います。

近藤 今のお話について、臼杵先生から何かありますか。

臼杵 そうですね。今のお話を聞きながら、主に日本の女性の置かれている「女性力」という名の下における抑圧が問題だと思いました。これは非常に重要な問題提起だと思うんですね。つまり、いわゆる「女性力」という言葉を使う側はむしろプラス、エンパワーメントする意図がありながら、結果的にはそれが抑圧のメカニズムへと転化してしまう現状がある。それを考えると問題はむしろ深刻で、明示化されないだけに、かえって女性の味方と言いながら女性差別そのものであったということは十分にあり得る。これは差別全体の問題とつながってくると思うんですよ。少なくともハラスメントというのは受けた側の問題であって、する側がハラスメントを自覚しているか、あるいはしていないかにかかわらず、そういうふう感じた以上は女性における抑圧は存在しているとしか考えられないわけですよ。

近藤 専門家であられる三浦先生のご研究の範囲内で、臼杵先生がおっしゃってくださったような、あるいは構造的な暴力というものに対しては、どういう対応がとられうるのでしょうか。

三浦 女性差別も人種差別も障がい者差別も皆一緒ですが、社会の中には常に差別がありますから、そのなかでヘイトスピーチや攻撃などの事件が起きたときに、公人がどういう対応をとるかがとても重要だと思います。

日本の場合には以前「土人」発言という事件がありました。これは沖縄の警備をしていた若い機動隊員が、現地の人に「土人」という言葉を投げかけ威圧したというのですが、それに対して当時の鶴保沖縄担当大臣は「差別と断定できない」という発言をし、またさらに訂正・謝罪は不要であるとの閣議決定まで行っています。「土人」とは明らかに差別を意図する言葉であって、沖縄の長い歴史における差別用語を若い現場の人が使うということも問題ですが、それ以上に、それを公人が認め

て、かつ閣議決定までして謝罪しなくていいと言うのは、差別に対し公的なお墨付きを与えているわけです。こうなると、社会の中には差別はたくさん存在しますから、さらに差別をしていいというシグナルになるわけです。そして差別されている人たちには家を貸さないとか、結婚しないとかいう行動がエスカレートしていくと、殺人やジェノサイドにまで発展しかねないわけです。今の日本ではそこまでいっていないかもしれませんが、関東大震災のときのデマで朝鮮人に対する殺人が起きたことを考えると……。

近藤 一年前の2016年、相模原の事件⁵⁾もありましたね。

三浦 はい。なので、こういったことはいちいち目くじらを立てないといけないんですね。小さいうちに芽を摘まないといけない。人びとの中で、あの人たちなら殺していいというように意識化される前の段階の、小さな偏見のところから一つ一つ否定していかないと、エスカレートした後に止めるには大きな和解の努力がないとできない。ヘイトスピーチが蔓延していますが、これ以上エスカレートさせないために、現在は重要な局面にあると思います。

中東におけるフェミニズム運動 ——イスラムのなかでフェミニズムを考える——

近藤 このことだけでも5時間くらい話すことがありそうですが(笑)。宗教の問題もありますし、一応世界各地に目配りをするということで、女性問題に限らず、白杵先生、中近東ではいかがですか。

白杵 そうですね。まず、せっかく女性の差別の問題が提起されたので、あまり語られないイスラム・フェミニストの立場を若干紹介しておくことにしたいと思います。

英語ではイスラミック・フェミニストやイスラミック・フェミニズム

と言いますが、普通の「イスラミスト」という形で使われるイスラム主義者とは少し違う。もちろんイスラム主義者の女性もいますが、むしろイスラムという枠の中でフェミニズムを考えていく国際的な組織を持った運動です。そのなかで一番大きな問題はやはり政治参加です。イスラム・フェミニストたちは、西洋的なフェミニズムの前提とは異なり、人権に基づく男女平等ではなく、『クルアーン』や『ハディース』に基づくアッラーの下での男女同権を主張します。人権では人間が主体になってしまい、アッラーの神権と抵触することになってしまうからです。また、イスラム・フェミニストはこれまでのイスラム法学者、つまり男性のウラマーたちによって、シャリーアの解釈が男性中心主義で行われてきたと主張し、イスラムは基本的にすべて解釈の問題なので、イスラム法の解釈の仕方によって女性が解放されるという議論をするのです。

イスラムにおける男女に関する基本的な認識として一番よく言われるのが、いわゆる「ジェンダー・セグリゲーション (gender segregation)」、男女隔離です。これが原則となりベールの問題につながっていきます。つまり身体を隠すことによって、邪悪な心を抑制するために、男と女を分けていくということです。家の中でもお客さんが来たら男女は一緒にならないとかですね。ただ、この男女隔離は『クルアーン』からは証明できないので、あまり関係ないというのが今のイスラム・フェミニストたちの議論のようです。同様に、ベールの問題も実は両義的な議論になります。先ほど三浦先生は、アメリカのフェミニズム運動を行なう女性たちの間では、ベールをむしろプラスのものとして捉える、つまり女性の主体性の表現としてベールを自ら着ける、という言い方をしていたと思います。たとえば、フランスのような共和制の国では、公的な空間に宗教的なシンボルを持ち込んではならないのですが、イスラム的に言えば、ベールというのは別にイスラムのシンボルでも何でもないという解釈も可能なのです。それを、女性がベールを着けるということ自体がイスラム的と言われてしまい、ベールをキリスト教の十字架と同じように扱ってしまう。果たしてそれでいいのかという問題が一方であるわけです。結局、イスラム法学者たちの理屈は、ベールは「伝統的にはこの

ように解釈されてきた」という言い方でベールを身に着けることがイスラム的に正当化されていってしまう。しかし、実態としては、ヒジャーブのように髪の毛だけを隠すのか、あるいはニカブのように眼だけを出して、さらに他の部分は隠すのかは、国や地域、都市部か農村かによって、違いがあるかとは思いますが。『クルアーン』では「外部^{おもて}に出ている部分はしかたがないが、そのほかの美しいところは人に見せぬよう。胸には蔽いをかぶせるよう」(井筒俊彦訳『コーラン』中、岩波文庫、第24章31節)としか書いていないので、あとは解釈の問題ということになる。

実はこのベールの問題は非常に大きくて、たとえばイスラムの名の下において男が女性にベールの着用を強制するというようなかたちをとると、男性による女性の抑圧の問題が露呈してしまうことになるわけです。ベール着用はイスラムが規定しているとして家父長制の存在を正当化してしまう。ところが、女性が自らの信仰という主体性の表現としてベールを積極的に身につけるとなると、ベールは女性の自立性の表現にもなる。ベール着用も両義的な意味をもつことになるわけです。

このようなベールのもつ両義性とは別に、家父長制の暴力的な例として一番典型的なのは女子割礼ですね。これはイスラム法とは全然関係ないのに、イスラムの名の下で語られることで、いかにもイスラムが規定しているようにみられてしまう。あるいは別の例として、イスラム世界全体にいえませんが、「復讐」もそうですね。たとえば自分の集団、つまり敵対関係にある集団の女性が陵辱されてしまうと、それに対して復讐をする。これはイスラム以前からの慣習ですが、イスラム法の名の下で語られることによってそのような復讐が正当化されてしまう。やっぱりこれはおかしいのではないか、というのがフェミニストたちの議論になってくるわけですね。現実存在する実態とイスラム法的解釈というのは、実はかなり乖離しているところがある。

近藤 イスラム・フェミニズムの、センターのようなところはあるんですか。

臼杵 ええ、いくつか。たとえばエジプト、アフガニスタン、あるいはチュニジアなどにもありますし、当然のことながらイランにも、トルコにもあります。詳しい情報はもっていませんが、そう考えると結構広まっているということになりますね。

ジェンダー研究というのはイスラム世界でも最近かなり盛んで、イスラムとジェンダーは重要な問題として提起されている。今まではあまりにも現実の状況を補強するためのイスラムという使われ方をしていたので、むしろそれを逆転していく議論がされているのです。そこにはいわゆる「人権」という、括弧付きの欧米的な意味で「普遍」的概念は持ち込まれないんですね。イスラムという場だけで十分に議論できると考えられているのだと思いますね。



臼杵 陽(うすき あきら)氏

1988年、東京大学大学院総合文化研究科博士課程単位取得満期退学。博士(地域研究)。佐賀大学教養部講師、同大学助教授、国立民族学博物館地域研究企画交流センター助教授、同センター教授などを経て、2005年より日本女子大学文学部・同大学大学院文学研究科教授。専攻は中東現代史。

[主な著書]

『見えざるユダヤ人—イスラエルの〈東洋〉』1998年、平凡社。

『イスラムの近代を読みなおす』2001年、毎日新聞社。

『世界化するパレスチナ／イスラエル紛争』2004年、岩波書店。

近藤 それだけ色々な場所で活動が行なわれているということですが、やはり議論はアラビア語で行なわれるのですか？

臼杵 いや、基本的には英語ですよ。欧米に移民したムスリマ（女性ムスリム）なども参加していますので。言語的には、悲しいかな、イスラム世界ではアラビア語、ペルシャ語、トルコ語、ウルドゥー語などが母語になるので、当然のことながら共通の言葉はないわけですからね。やはりコーランの言葉であるアラビア語は信仰の上では重要ではあるが、昔と違って共通の言葉になりえない。ただ、アラブ世界だとマグレブの方だとフランス語になってくるということはあるですね。しかし、イスラム法的にはあくまでアッラーが中心ですから、アッラー中心の議論において一体何ができるかが重要で、そのうえで欧米で行なわれている議論を持ち込むことはあるかと思います。

近藤 三浦先生も色々ご質問されたいこともあるかと思いますが、私も一つだけ事件を述べたいと思います。一昨日の7月26日、パキスタンでまさに「復讐」の事件がありました。30代の男が12歳の女の子をレイプしたことで、パキスタンの憲法上は禁止されているんですが、実効的に村の老人衆が集まって「パンチャヤト」という村落議会を開き、犯人の16歳の妹を集団でレイプするよう指示したんです。おっしゃっていたのはこれですね。

臼杵 そうですね。アッラーとは関係なく慣習法（「アーダート」）がどうなのかという問題です。つまり、実はそれはイスラムそのものとは関係なく、実態として慣習法を認めてしまっているのです。だからもう少し、イスラムと伝統的な意味での慣習法がどう関係しているのかをきちんと把握しておかないといけない。全てをイスラム的な世界観によるものだと考えるのは違うのです。地域によってかなり差異もありますが。

非西洋における反差別運動 ——西洋的な人権思想と何が違うのか——

三浦 そうやってイスラムの女性たちの主体性を取り戻しながら、イスラム法を新たなフェミニストの視点で解釈していくのは非常に勇気づけられる話だったと思います。宗教というのは、そもそも抑圧や差別をされている人たちに救いを与え解放していくという大きな役割を果たしていると思いますから、そのなかで女性たちが主体的に新たな解釈を立てるというのは、イスラム教であれ、キリスト教であれ、仏教であれ、あるのだと思います。

むしろ興味深かったのは、いわゆる括弧付きの普遍的人権ではないというのは、どこまで本当に西洋的な意味での「人権」ではないのか、ということです。それほどまでに人権というのは西洋的な概念なのでしょうか。

臼杵 おそらく非ヨーロッパの世界は全てそうだと思いますが、彼らにとって近代というのはイコールヨーロッパとなるので、それに対する一種の対抗関係のなかで自らの価値を立ち上げていくときに、必然的に出てくる議論ですよ。だからこれは、いわゆる「ファンダメンタリスト」と言われているような人たちが、実はオリエンタリストと共犯関係にあるのと同じ議論だと思います。

たとえば「ファンダメンタリスト」たちが、7世紀のムハンマドの時代をそのまま再現するといったときに、『クルアーン（コーラン）』や『ハディース』に依拠するだけでは絶対できないわけですよ。それよりも、考古学的、あるいは色々な文献学的情報を全部重ね合わせながら、それを元にして預言者の時代を再現せざるをえない。つまり、ヨーロッパの研究者であるオリエンタリストたちが築き上げてきた学問的蓄積を、情報として取り入れるなかでファンダメンタリストたちも無意識に受け入れているのです。そこにオリエンタリストと「ファンダメンタリスト」との共犯関係ができてしまっている。だから人権を否定しながら、実は

人権という枠組みは受け入れてしまっているという、分離できない問題もあります。これは遅れてきた近代の問題として、イスラム世界だけでなく他のアジア、日本でも同じ状況だと思えますね。

近藤 私はインドの、そういったヒンドゥーのいわゆる原理主義者の研究をやっていますが、彼らは英語で「ヒューマン・ライト」という言葉を比較的抵抗なく使いますね。自分たちはヒューマニタリアン、ヒューマニストであり、ヒンドゥー教こそヒューマン・ライトを大事にするんだという言い方をします。そういう意味では、やはりイスラムははっきりと、西洋的なものに対しての差別化というのを前に出さないといけないのかな、という印象はありますね。

白杵 おそらくインドの場合は、英語の言語を通して表現しているところに問題があると思います。アラビア語の場合は基本的に翻訳語を使わないので。もちろん、ヒューマン・ライツという言い方はありますよ。「フクーク・インサーニーア」という言い方をするんですけども、まさに直訳ですよ。直訳なんだけども、それに対してやはり今ひとつピンと来ないところがある。

三浦 フェミニストたちが英語を使うということは、イスラム法の読み直しも英語でやっているということですか。

白杵 いや、もともとはアラビア語を原点としながら、議論をするときには英語になりますね。

三浦 そうするとやはり、ヒューマン・ライツという概念がなかった言葉を話す人たちが、それが言葉としてある人と対話するときに、英語の方に引っ張られていくでしょうね。

白杵 もちろんそういうことはあるかと思いますが、啓蒙主義的な意

味でのヒューマン・ライツという人間の方が優先されてしまいますが、イスラム・フェミニストたちの場合は絶対にそこまではいかず、非常に相対的に使っていきますね。

しかし、いわゆる18世紀の啓蒙思想を経た現代ですから、そこの関係をどうしていくかという議論は当然出てくるわけで、天賦人權論と同じように、その権利をアッラーから委譲されているという理屈はつけられるわけですね。ですから人間が主体にならず、語るときにはあくまで人間を客体として語っていくんだけど、論理構造は同じであって、実態としてはかなり似てきているということは言えるかと思います。

三浦 権利を与えた主体が神だとすると、人間間の関係は水平的なものになりうるんですね。

白杵 そうですね。基本的にイスラムにおける縦と横の関係は、ユダヤ教も同じですけども、いわゆる宗教法的にはきちんと区別されてありますので、議論としては必ず出てくる話です。

近藤 白杵先生がご覧になっている範囲で、イスラム・フェミニズムの広がりとか力強さとかはどうでしょう。ものすごくマイナーなもので終わりそうなのか、もうちょっと広がりそうなのかという。

白杵 どうなんでしょう。私はイラン専門ではないので実態はわかりませんが、ただ、イラン革命以降、宗教警察のような国家権力が宗教法を上から押し付けるということが問題になっています。イスラムは基本的には社会規範として機能しているので、元々の国家はどちらかというと、非常に脆弱だったというか、あまり規範とは関係がなかった。もちろん統治論はありますが、基本的には社会、つまり家族法を重視してきた。したがって、国家権力の問題はイスラムが近代以降直面したものです。

たとえば今のイランやかつてのスーダンが、上から「こうあるべきである」としてチャドルをつけるよう強制すると、これはフェミニズムの

な方向とはまったく異なっている。しかしながら、そのなかでも、イラン革命以降、皆がチャドルを被ってデモに出るということが起こる。つまり女性の社会参加、政治参加というのが、チャドルを被ることによって可能になるのです。あるいはチャドルを被ることによって、つまり男女を隔離することによってバスの中に入れる。すなわち、女性は見られる客体ではなく行動する主体となり、属性で判断されるのではなく、同じ「人間」として扱われることが可能になるのです。これはその意味で革命的だったとよく言われているので、その効果もやはり評価すべきことなのかな。自分がチャドルを被ることによって空間的に分離され、主体性が担保されるという理屈ですね。これがいいとか悪いとかいう問題ではなく、それで政治参加が可能になっていくということがあるわけですね。もちろん、内と外の使い分けもあって、飛行機ではテヘランを出たら皆パッとチャドルを脱いじゃうとか(笑)、あるいは、外側は真っ黒だけど、内側は華美な、いろんなデザインや色を使っているとかもありますけど。

近藤 そうすると、国家の動きがどのようにイスラム圏のなかで機能していくかというのまだ安定していないので、予断を許さない状況ですね。

もう一つ思ったのは、その人権思想とすごく参照関係にあるけれども、あまり急ごしらえで変に連帯をつくることはせず、イスラムはイスラムの中でそういったものをしっかり育てるという、そのようなステップがまず必要なのかもしれないですね。

臼杵 そうですね。まだやっぱり、ユーロ・セントリズムとの関係で、たとえば解放を訴える欧米の黒人女性がアラブの女性、つまりイスラム教徒の女性に対して自らの規範に基づいて「あなたがた女性是这样すべきだ」と言ったら皆反発しますね。そのような欧米中心的な構図もまだありますから、そこをどうしていけばいいのかというのは今後の課題として残っていますね。

IS 誕生の背景

——暴力的な宗派对立を生み出す政治情勢——

近藤 フランスの話も出ましたし、地域をもう少し広げて、ヨーロッパとかアジアで排除とか差別について気になるところを、宗教に関わろうと関わるまいと何かございますか。

臼杵 じゃあ、私が続けて。今回の宗教と差別・排除というテーマを聞いたときに、これはまさにISの問題だと感じて、喋るべきだと思ひまして(笑)。別に準備するというよりいつも考えていることなんですけれども。

どういうことかと言いますと、いわゆる宗派对立というのは、まさに排除から生まれてくる。なので、IS、つまり「イスラム国」の問題というのは、実は決して宗教的な問題ではなくて政治の問題であり、結論的には、2003年のアメリカのイラク戦争が生み出したものであるとはっきり言えるわけです。これは多くの宗教学者、欧米の学者、ジャーナリストの研究者も含めてそう言っているのですが、その背景は次のようになります。

イラク戦争が行なわれたのは2003年の3月末ですが、このときにサダム・フセイン政権が崩壊しました。その後、連合国暫定当局という形でアメリカ軍とブレマー代表がイラクに入ってきて、その半年間イラクの情勢は安定していたのです。ところが、サダム・フセインが拘束されていなかったこともあり、この暫定当局は旧バース党政権関係の軍人や官僚たちを全て排除してしまった。こうしてそれまで政権を担っていた旧バース党員が追放されると、今度は国家が機能なくなり、日常生活が動かなくなった。そのなかで、アメリカによる上からの選挙で新しい暫定政権を作り、新たな出発をしていこうとして首相になったのが、ヌーリー・マーリキーというシーア派の人物です。前のサダム政権はスンナ派でしたが、選挙においてスンナ派がボイコットしたために、シーア派が権力を握ることになったのです。こうしてスンナ派が排除されて

いき、宗派間の対立が起こる構造ができてしまった。イラクではそれまで宗派間の対立というのはあまり意識されてきませんでした。実はサダム・フセインは世俗的な政権ではあったもののスンナ派を優先していたので、フセイン時代に多数派を占めていたシーア派からすれば、自分たちは排除されているという意識がありました。そして今回のことでその逆転現象が起こったのです。ただ、それ自体はほとんど問題ではなく、実はスンナ派とシーア派の対立というのはマーリキー首相のシーア派優遇政策で始まったと言えます。

そして、宗派対立を利用し、より一層増幅する形で出てきたのが、ISの元になる勢力です。すなわち、イラク・ジハード・アル・カーイダ組織。この組織は、今のバグダーディーという指導者の前には、ヨルダン人のザルカーウィーという人物を指導者としていました。ザルカーウィーはイスラム戦線の感化を受けてイスラム的な武装をし始めたのですが、このとき、彼がそれまでのアル・カーイダの論理とはまったく違うものを使い始めたのが重要な点です。それは何かと言うと、カール・シュミットじゃないですが、「友敵理論」。敵か味方かという理論を援用する形で、「近い敵」というのを言い出したんですね。「近い敵」とは、要するにスンナ派から見たシーア派のことを指しています。その前の段階のアル・カーイダやビン・ラーディンの議論は、対象は十字軍、つまりアメリカを含めたイスラエルなどを「遠い敵」と言っていた。「敵」はアラビア語で「アドゥー」と言いますが、「アドゥー・バイード」という言葉をそのまま使って、彼らをジハードの対象にしていた。言い換えれば「異教徒」という意味でそれを使っていたのですが、ISにつながっていくザルカーウィーの組織は、「近い敵」、すなわち同じイスラムのシーア派を対象にしていた。シーア派ということは、要するにマーリキー政権をターゲットにしているのです。アメリカの民主主義的な制度の下で選挙を行なって成立したシーア派政権に対抗するために、そういう理屈を持ってきたのです。この組織は、このようにあえてイスラム内部の宗派間の対立を煽ることによってイラクを混乱に陥れ、自らのパルチザン的な動きのなかで組織を拡大していった。そして米占領当局から排除

されていた旧サダム・フセイン政権の軍人や官僚たちも IS に協力し始め、IS がその後もどんどん伸びていく構図が出来上がったのです。それと同じ状況が、シリアの内戦を利用して現在も拡大しているわけです。

したがって、これは宗教の問題ではなく政治の問題で、アメリカが 2003 年に、いわゆるネオ・コンサーヴァティブ（ネオコン）と言われる人たちの計画の下で、戦後の青写真がないままにイラク攻撃をしてしまったことが原因となっていると言えます。ブレマー代表も、日本のような戦後占領体制を前提にして、サダム・フセインの独裁を外から倒せば何とかなるだろうと非常に楽観的に考えていた。ただイラクには残念ながら天皇がいなかったので、うまくいかなかった（笑）。天皇の代わりになるようなものがアッラーくらいしかないんだけど、どのアッラーなのかよくわからない状況にあったことで混乱してしまった。その混乱に乗じて出て来たのが IS なので、これはアメリカの占領政策の失敗から生まれたとも言えます。IS の残虐性ばかりが前面に押し出されていますが、その生まれをみれば、宗教が問題になっているわけではなく、新しい政治的秩序を作り出せなかったアメリカのイラク占領に問題があるのです。その無秩序を利用した IS は、これはサイクス・ピコ体制だ、ヨーロッパが引いた国境だという大義名分の下に、新しい組織を拡大していった。

もう一つ、IS がアル・カーイダと何が違っていたかということ、アル・カーイダは最後まで領域としての国家を作らず、ネットワークとして動いていた点も指摘できます。だからカリフ制の復興も掲げはしたが、現実にはやらなかったわけですね。アル・カーイダを庇護したと言われるアフガニスタンのターリバーン政権も、アミール国、つまり首長国という言い方をしましたが、カリフ制とは言わなかった。ところが IS はあえてカリフ制復興を謳い、領域を確保し実効支配を行なった。さらに先ほど言ったように、サダム・フセイン政権下の旧バース党、あるいは軍人や部族を利用しながら勢力を広げていった。

また、もう一つ話は戻りますが、このとき「敵」とした人たちを排除していく理屈が、サイイド・クトゥブ⁶⁾という 1960 年代のイスラムの

思想家の理論を用いて語られてきました。クトゥブは相手を断罪するとき、「不信心者」、つまり「カーフィル」という烙印を勝手に押すわけですね。すると、「不信心者」は同じムスリムであってもジハードの対象になります。たとえば以前のナセル時代、ナセルはムスリムでありながら世俗的な社会主義を唱えているので「不信心者」だと理屈を付けられました。このような理屈は1981年のサダト大統領の暗殺において実際に実行されました。サダト大統領はイスラエルと平和条約を結んだので不信心者である、だから殺していいという理屈が付けられたのです。つまり、これは指導者を殺す論理として使われていたわけです。アル・カーイダもそういうところがありました。ISの特徴はシーア派を対象にしたことです。さらには、非ムスリムのヤズィーデー教徒という、あらゆる宗教を合わせたようなシンクレティズムの集団に対し、彼らはユダヤ教、キリスト教、ゾロアスター教などの啓典の民ではないとして、ヤズィーデー教徒の女性を奴隷にしたり、男性を大量虐殺するなどした。そして不信心者は全て死に値するというメッセージをSNSで発信して世界にばらまいた。まさに先ほどの、日本の場合には身体障がい者を個人のレベルで攻撃しているけれども、それを集団化したらああいうことになってしまうという典型ですよね。

またそれを支持することで問題なのが、ヨーロッパに住んでいるムスリム移民ですね。移民のムスリムたちが現状の生活に対する絶望感を持っているなかで、イスラム的な意味でのユートピアを提示したのがISだったため、志願兵が集まったのです。まさに排除と差別から出てきた、イスラム版の帰結だと思います。

三浦 排除が暴力支配を生み、暴力支配が新たな排除を生み出す。連鎖しているということですね。日本はそこまでの恐怖支配には至っていませんが、パラレルなところもあるなと思って伺っていました。

どのように境界線が「作られる」のか

三浦 友敵関係で政治を捉えるように傾向が、ここ何年か強まっています。その敵とみなす相手はかなりアドホックに認定されますが、政治的に作られると言えます。なので、最近では日本でも、反日認定されると攻撃していい「敵」になります。そのときの反日というのは在日の人であったり、外国人であったり、あるいは完全に日本人であっても、反日認定や在日認定されていくことがある。一つの記号として「反日」が使われています。ネット社会の匿名性の陰に隠れ、何を攻撃をしても構わないという空間が出現しています。ある種の恐怖によって支配が進んで



三浦 まり(みうら まり)氏

2002年、カリフォルニア大学バークレー校政治学研究科修了。博士(政治学)。東京大学社会科学研究所研究機関研究員、カリフォルニア大学バークレー校国際経済研究所客員研究員、上智大学法学部助教授などを経て、2010年より同大学法学部教授。専攻はジェンダー研究、政治学。

[主な著書]

Welfare Through Work: Conservative Ideas, Partisan Dynamics, and Social Protection in Japan, 2012, Cornell University Press.

『ジェンダー・クォータ：世界の女性議員はなぜ増えたのか』共編著、2014年、明石書店。

『私たちの声を議会へ：代表制民主主義の再生』2015年、岩波書店。

いく。イスラムほどの残虐性という形では出ていないにしても、似たロジックが日本でも見出されるように思います。

近藤 排除と差別は、紛争の問題と言った方がいいのかもしれませんが、ちょっと宗教のことに関わるので、その友敵論理のところにこだわらせていただきます。

日本ではたとえば、朝鮮人、中国人、日本人という民族単位で友敵の構築がなされる。これはおそらく誰かが先導したということではなくて、上からと下から、先導と自発的な常識がぶつかり合うところで一気に膨らむものだと思うんですね。他方、先ほどのISおよびシリア、イラクの場合には、マーリキー政権のときにシーア派かスンナ派かという言い方で友敵が出来上がるわけですね。

なぜ日本では民族になって、シリアやイラクでは、それが宗派になるのか。ちなみにインドではヒन्दゥーとイスラム教徒という宗教の別で友敵ができますが、三つの地域を比べると、友敵のできる単位がそれぞれ違ってくると思うんです。

ちょっと、順番に聞いてよろしいですか。三浦先生、なぜ日本だと、民族の違いによって友敵ができるのでしょうか。

三浦 それは沖縄でも起きるし、被差別部落でも起こりますので、どこに境界線を設けるかというのは歴史的、かつ恣意的に決まるところです。仏教の宗派による違いなど、日本で宗教対立がもっとあれば、そういった対立もおそらくあっておかしくないと思います。しかしそのような宗教対立の記憶は継承されていないですし、排除を作り出したい側が境界線を引きますから、現状においては在日の方々や外国にルーツを持つ方をターゲットにしたい勢力の影響力が強く作用しているのだと思います。

近藤 なるほど。そういう意味では、歴史ということになりますね。臼杵先生、シーア派とスンナ派の場合はどうですか。

臼杵 やはりこれはイラクやシリア国内の問題ではなく、ある種の代理戦争的な構図だと思います。シーア派の大国であるイランと、スンナ派の大国であるサウジアラビアというペルシャ湾をめぐる歴史的な対立が長くあり、それぞれがシリアやイラクの代理戦争に関与している。つまりイラクの中のシーア派をイランが支援し、それに対してスンナ派をサウジが支援している。シリアも同じ構造です。地域内の対立というのが、それぞれの国境線の枠内の問題に反映していく形になっています。イエメンも同じです。要するに入れ子構造になっているんですね。さらにそこに今度はアサド政権やロシアが重なってきて、国際的な対立、中東の地域内における対立、そして国内という三重構造のなかで、紛争の解決がなかなか難しくなっている。

近藤 マーリキー政権のときもおそらくそのように言えるということですね。

私からインドの場合を申し上げますと、ヒンドゥーとムスリムが対立紛争のラインになるのは19世紀の植民地時代が始まりとなっていて、オックスフォードやケンブリッジの学者たち、まさにオリエンタリストによってヒンドゥーかムスリムどちらになるかが決められたわけです。それから200年かけて、全ての制度や言説において、ヒンドゥーとムスリムは違うと語ったために、200年経って蓋を開けたら、南アジアの人にとってヒンドゥーとムスリムはまったく違うというふうにしかなえられなくなった。日本が仮に植民地問題から100年くらいの歴史だとすると、インドは倍くらいの時間をかけて、当時の世界最先端国の最高の知性と言われた人たちによって定められたインドの「正しい姿」を受け入れた。こうなるともう、人間を何種類に分けているかという文明論のようなグループ分けのレベルに宗教が入ってくる。これがインドの例です。

臼杵 ちょっと付け加えると、近藤さんの言った議論というのは、アラブ・イスラエル紛争、つまりアラブとユダヤの対立と同じ時期にありま

した。つまりパキスタンとインドの分離独立と同じ時期にイスラエル国家が建設され、今までなかったアラブとユダヤの対立が出てくる。それまでアラビア語を喋りアラブ人意識を持っていたユダヤ教徒が、アラブ諸国とイスラエルの国際的対立の中でイスラエルに移住して「ユダヤ人」になっていくプロセスの歴史的な起源は、1917年のバルフォア宣言であり、1948年のイスラエル国家が成立したときです。アラブ人が「非ユダヤ人諸コミュニティ」という言い方をされたために、アラブ人の中からアラブのユダヤ教徒が排除された。アラブとアラブのユダヤ教徒の対立と同じ構造が、アラブ諸国とイスラエルとの国家間の対立であるアラブ・イスラエル紛争の場合にも出てきたのです。

近藤 これは当時、人種理論とも重なってきて非常に悪化していくわけですね。18世紀だったらまだのんびりとした文明理論なんですけど、19世紀になると、白人たちが殺し合いの理論としてそういうものを世界に落としていく。日本は、おそらくその意味ではちょっと違ったリズムなのかな、という気はしますね。

白杵 もう一点だけ。第一次世界大戦のときに、ギリシアとトルコの間でギリシア正教徒を「ギリシア人」とみなし、ムスリムを「トルコ人」とみなして住民交換が行なわれ、この民族集団と宗教集団を互換する問題を国際連盟がそのまま承認してしまっただけで前例となった。さらに、応用編としてインドとパキスタンの独立も住民交換という形で国際組織の場で承認された。民族的な排除の理論が国際的な場で承認されたわけで、これは非常に、民族紛争における国際社会の責任が大きいと思いますね。

近藤 またそういったものが、排除や差別の線を作っていく。歴史の中で、それぞれの地域でそれぞれの力学が働きますが、それはなぜかあまり宗教の話にならなくて、政治とか経済、そして階級問題も入ってきますね。経済とか宗教の話で宗教のあり方そのものが規定されていくという歴史が、世界各地で描けるのかなという気はいたします。

三浦 国家建設のときにどういうナショナル・アイデンティティを持つのかということですね。アイデンティティの問題となると宗教の役割が大きいですから。そこで宗教が政治利用されたときに、対立が作られたり、あるいは国民統合が行なわれたりと、色んな形があるんだろうと思います。

経済と差別、排除の関係

三浦 日本の場合、やはり経済的な疲弊が今のヘイトの問題の背景にはあると思います。20年くらい前のもう少し余裕のある時代には、多文化共生などをもっと真剣にやっていました。今の余裕のなさからはけ口を求め、排除し支配する相手をどこかに見出そうとしたとき、一番身近で、かつ歴史的にも差別してきた在日に目がいくんだと思うんですね。国内における経済的な格差や国際的な日本の没落感が、新たなヘイトを生み出している背景にあると思います。

近藤 経済のところでお話しますと、中東で有名なのはエジプトのコプト教徒⁷⁾です。彼らはゴミ拾いなどをして生活することで都市の低層を形成しているため、宗教と民族単位と経済階層がとても近い。なので、コプト教徒として抑圧されているのか下層民として抑圧されているのか、よくわからないんですね。

臼杵 そうですね。ただ、そういう話の前提として、宗教というのが個の問題ではなくて集団の共同体の問題として機能しているところに問題があります。つまり国家を建設する場合には、国民は個人ではなく集団として組み込まれていくことになるので、どうしても共同体の問題として宗教が機能し、簡単に政治化してしまう構造があると思います。ですから個人と集団は区別していかないといけない。

よく学生たちに話しているときに、宗教を個人内面の信仰だけに限定した問題だと思っているものだから、宗教が簡単にイスラム的な政治運

動になってしまうということに対して、ちょっと首をかしげるところがある。イスラムは、政治と宗教を個人の信仰のレベルにおいてのみ区別するのではなくて、ムスリムを集団としても問題にし、社会規範として機能しているんです。そのために、宗教共同体にムスリムとしてのアイデンティティを重ねてしまう。そこに問題があるのです。

近藤 インドもまったく一緒ですね。

それから、三浦先生が先ほど、経済的な停滞による不満や不安が攻撃性へと転化し、それが政治的な表現として対決主義的に現れやすい、とおっしゃられたと思いますが、アメリカや日本ではどうですか。

三浦 アメリカや日本においても、やはり国力や地位が低下しているため、今まで特権的あるいは優越的な立場にあると思っていた人たちが地位降下を経験したときに、女性や他民族、他宗教を攻撃するなど、いわゆる下の者を作り出すことによって自分の惨めさから逃れようとする心理的なものが働くと思います。アジアのなかで日本が相対的に低迷していて、だからこそライバルとなる中国、あるいは韓国がより意識されるようになっていると思います。これまで日本は圧倒的な経済的優越がありましたから、その意味では上から目線での寛容というものがあり得たのが、そうではなくなってしまったが故に、より直接的な攻撃に転化している。

また、攻撃をしている人たちは同時にレイシストやセクシストと重なっていると思います。やはり男性の地位が相対的に低下していく一方、女性が経済的な力を付け、女性の権利がより強調されていくなかで、それに対する男性の恐怖心というものがフェミニズムやジェンダーをバッシングしていくことにつながっています。排除することによって今の地位をなんとか守ろうとする防衛メカニズムですね。国際的にも、日本のような経済大国が相対的に地位低下していることが差別の背景になっていると思います。

近藤 社会学でいうスケープゴート理論のようなものでしょうか。つまり、弱いものいじめ理論というか。

三浦 そうですね。加えて、もともと優生思想的なものがあると思います。国際社会には序列があって、アメリカが一番、日本が二番、といった秩序感です。男女という意味では男性が上で女性が下、あるいは、民族的に序列があるという優生思想的なヒエラルキーの世界観を持つ人たちは、自分のポジションが落ちることに耐えられないのだと思いますね。

近藤 これはイラン、イラクの、そもそも秩序がなくなったところとはまた違いますね。

臼杵 経済的な話でアラブ世界に限定して言いますと、一番大きいのはネオ・リベラリズムの問題ですね。80年代以降急速に進む世界銀行やIMFによる構造調整がアルジェリアやエジプトから始まり、チュニジアなど革命が起こった国も構造調整を受け入れ、貧富の格差が非常に大きくなっていきました。しばしば日本のメディアでは貧困をなくせば宗教的対立がなくなると言われますが、実は宗教的対立を引き起こしているのはネオ・リベラリズムなんです。

今の議論で言うと、中間層が没落していくプロセスのなかで、自らの名誉、誇りを失っていくという経済的な問題よりは、むしろ心理的な問題で、その没落を救ってくれるのがイスラムだと考えられるようになる。たとえばエジプトでは没落した人たちがコプト教の人びとを狙うなどして、コプト教とムスリムの対立が激しくなる。それは経済的格差の文脈と言うより、むしろ落ちていく人たちがどこで自分たちの救いを求めるかという問題です。自分の置かれている状況がディストピアだったら、やはりイスラム的な意味でのユートピアを提供してくれるイスラム主義に飛びついていくというのが実態としてはありますね。

三浦 日本において没落する中間層が生活保護をバッシングするのと同

じですね。日本の場合そこに宗教は入って来ないけれども、経済的なロジック、つまり没落して相対的に剥奪される人たちのはけ口として、より強い暴力的な支配や排除が起きているのは共通しているところですね。

近藤 インドの場合もやはり、カースト秩序が崩れ低カーストがどんどん金持ちになり、低カーストが政治家として成功する、ましてやアウトカーストの人たちが自分たちの上司になるということが植民地の社会経済構造の変化のなかで起こり、独立インドではさらにそれが加速する。そうして秩序の感覚が崩壊していくと、それを埋め合わせるためにヒンドゥーの偉大さ、つまりサンスクリット語や、ブラフマー、バラモンや



近藤 光博(こんどう みつひろ)氏

2001年、東京大学大学院人文社会系研究科博士課程単位取得退学。博士(文学)。東京大学東洋文化研究所非常勤講師などを経て、現在日本女子大学文学部准教授。専攻は現代宗教論、南アジア近現代史。

[主な論文]

「インド政治文化の展開—ヒンドゥー・ナショナリズムと中間層」堀本武功・広瀬崇子編『現代南アジア3 民主主義へのとりくみ』2002年、東京大学出版会。

「宗教とナショナリズム—現代インドのヒンドゥー・ナショナリズムの事例から」池上良正ほか編『岩波講座 宗教9 宗教の挑戦』2004年、岩波書店。

「ヒンドゥー・ナショナリズムとは何か」『世界』2004年12月号。

『ヴェーダ』をトップに抱いた偉大なるアーリアの伝統にしがみついて、ムスリムだけではなくて低カーストも一緒に叩くということが行なわれていく。そもそもムスリムは階層的に低いですし、しかも友敵理論で言う隣国の、戦争もやったパキスタンの内通者とみなせる。もちろん大事な女性もそうですね。要するに自分たちよりも低いとみえるものたちを、踏みにじることで自分たちがなんとか立ち上がっていくような気になっている、ということなんですね。その上に排外主義的なヒンドゥー・ナショナリズムが立ち上がる。この点はイスラムも似ているのでしょうか。

臼杵 おそらく、ヒンドゥーやカーストと同じような文脈でも機能が違うのは、「部族」の問題です。これを「トライブ」と訳してしまうと誤解を招いてしまいますが、これは「イエ」に近いネットワークで、人間の絆、つまりつながりを示しているものです。それが今まさにバラバラになりつつあるなかで、その部族的なものを強固にするためにイスラムという価値が改めて再評価されていくところもあるんじゃないかと思えますね。つまり、いわゆる「部族」と言われる、アラビア語的に言えば「アシーラ ('ashira)」とか「カビーラ (qabila)」とかもう少し広い意味での表現があるんですが、これがさっき言った「復讐」のように、国家権力を排除するような動きになる。この文脈でイエの名誉という問題とイスラムが重なってしまうところに、イスラム主義者が入り込む余地が出てくるのだと思います。

境界線、あるいは連帯を生み出すものは何か

——ヨーロッパから東アジアまで——

近藤 さて、大体、各国や各地域で似ているところや違うところが出てきましたが、もう一つ言った方がいいだろうと思うのは、いわゆる先進国と、私たちが研究しているような、いわゆる発展途上国という場所の違いが何かあるのということですね。移民の問題やヨーロッパにおける

話もまだ出ていないようですが、近いところをやっていらっしゃる臼杵先生、いかがですか。

臼杵 これは極めて雑感的な話ですが、近年イスラムフォビア、イスラム嫌悪症とも言われている状況が生まれていて、とりわけ2001年の9.11以降激しくなっています。このイスラムフォビアは、19世紀の末から20世紀初頭にかけて起こったいわゆるアンチ・セミティズム（反ユダヤ主義）の問題と質的に何が違うのかということがよく議論されています。違いとしては、ユダヤ人解放の問題が国家の枠の中で出てくる一方、イスラム嫌いの問題はそうではないということが挙げられます。たとえば今のイスラムフォビアの問題は、フランスはフランス共和制というなかで、ドイツはトルコのいわゆるガスト・アルバイターとして戦後登場してくる移民の問題として、またイギリスの場合はインドなどの南アジア、ムスリムの問題として、それぞれ違った形態をとって生じていますが、排除の構造としては、イスラムはやはり「非ヨーロッパ的」なものだという考えが共通してあります。そこにジユデオ・クリスチャン（Judeo-Christian）のような、ユダヤとキリスト教的伝統が妙な形で融合しながらイスラムを排除すると、かつてはあまり表面に出なかったイスラムのなかの反ユダヤ主義がその文脈のなかでパッと現れてくるのです。シャルリー・エブドの事件⁸⁾にしても、まさにこの反ユダヤ主義的な文脈で、イスラム主義者たちが攻撃的になっていくという現象が起こっています。

だからこれは先ほど出てきた議論で言えば、どこが境界かという断層線の作られ方が、かつてとは違っているということです。ヨーロッパではムスリムと非ムスリムという区別でその境界が語られていると思います。アメリカの状況は、似ているようでちょっと違っているという気はしますが、ただ少なくともヨーロッパでは、完全にそのような文脈で動いている気がしますね。

近藤 今の話には出ませんでした。そこにはイスラエル・パレスチナ

紛争の影も当然あるわけですね。

臼杵 その問題もあります。だから1948年にイスラエルが建国されて以降、いわゆる反シオニズムというのが簡単に反ユダヤ主義につながる構図ができてしまった。

イスラエルの話をして思い出しましたが、アメリカの場合だと、イスラエル・ロビーが国内で大きな力を持っているために世界のムスリムの中に反米的感情が生じている。つまり反イスラエル=反米という文脈がムスリムの間で広がっていく構図が出てきてしまっている部分もあります。とりわけ今回出てきたトランプ大統領は何を考えているのかよくわからない(笑)。最初に訪問した中東では、パレスチナ、イスラエルに行き、その後バチカンと、三宗教の聖地をめぐるたけれども、じゃあ具体的に和平案が出たかということ、娘婿のクシュナーというシオニストのユダヤ人が彼の政権を支えていますから、解決は難しいかなと思います。

三浦 ヨーロッパでは福祉国家が発達していて、日本からすると非常に先進的なモデルであるわけですが、福祉国家の論理はシチズンシップを与える人には福祉の権利を保障する一方、シチズンシップを持たない人には保障しないという線引きを行なうわけです。するとシチズンではない不法移民にはもちろん福祉の恩恵がいかない。さらに、福祉国家は連帯がないと支えられないので、不法移民や移民、すなわちイスラムのような異質な存在を、シチズンシップの枠外であるとみなし、排除していきます。素晴らしいヨーロッパの福祉国家の価値観にイスラムの人たちは相容れないから、我々の福祉国家を守るために、移民を排斥してもいいのだというロジック、福祉ショービニズムと言いますが、を福祉国家が展開しているわけです。

日本は自画自賛できるほどの福祉国家がないので、我々の福祉を外国人から守れという雰囲気にはなりません。実際には連帯をすべき国民の間の格差がヨーロッパ以上に大きく、日本人の間で分断が進み、最低限の労働法も守られないブラックな働き方が同じ日本人の間でも認めら

れてしまっています。ヨーロッパではそのブラックな働き方は不法移民の人たちがやるわけですが、日本では日本人がやるので、シチズン対不法移民という対立は起きない。つまり、福祉国家を成り立たせるためにはどこかで連帯の範囲を決めなくてはならないので、それが通常は国民国家でありナショナリズムということになるわけですが、ヨーロッパでは移民が入ってくることによってナショナリストが境界線をより明確にしようとするのですが、日本では福祉の機能が弱く、格差はそのまま放置されている。そうすると、日本では政治的に格差や階級の問題がなかなか顕在化しないまま、一人一人が自己責任として問題を抱え込まざるをえないような状況になっています。

近藤 日本では、底辺労働を支える人びととそれ以外の人びとの間で、ヨーロッパとは異なり明確な対立構造が出ないわけですね。わかりやすく言えばテロリズムとか、テロまでいかななくても、道で車を燃やすとかならない。それはなぜでしょうか。なぜ日本では、そんなに皆我慢ができてしまうのでしょうか。

三浦 自己責任論があまりに強くて、対抗するだけの言説や対抗する人びとをつなぐ基盤がないからです。カウンターカルチャーなり、アンダークラスの文化的な同質性であったり、あるいはそれを支える組織であったり、そういうものが一切ないですから。

日本の場合は階級意識も弱くそれを支える労働組合もないに等しいので、負担はバラバラの個人に分担されている。横の連帯を支えるための文化的資源も社会的な資源もない状態にあることが問題をみえなくしているために、実はより深刻になっている気がします。そこで心を病んだり、あるいは自死に至ったり、自分を傷つける方向になっている。なので、どうしてここで宗教が出て来ないのか、ということはお伺いしたいことですけど。

島園⁹⁾ 日本の場合、「横の連帯のための宗教」に話が落ち着かないとい

う点ですが、三浦先生は韓国や台湾にも関心を持っているとおっしゃいましたね。やはり東アジア、韓国とか台湾の場合は国家や民族が神聖で、日本だと国家神道がそうなるという話になりますが、そこに救いを求めるというか、韓国とか台湾でも民族主義的なものが運動の基盤になるということはあるんですか。

三浦 そこはわからないですが、韓国・台湾が私からみて面白いと思うのは、やはりキリスト教の強さですね。アメリカ的でエヴァンジェリカルなキリスト教が強く、そこがジェンダー平等やセクシャル・マイノリティを攻撃している。つまりフェミニズムとかセクシャル・マイノリティに対する攻撃の拠点として、キリスト教勢力が非常に大きいのです。台湾もそうですし、韓国もそうです。一方で日本ではそういうことがほほない。キリスト教徒ではなく、むしろ神道であったり、元生長の家だったり、統一教会などがやっている。

島藺 韓国で朴槿恵を倒す運動は非常に盛り上がって、日本からみるとうらやましいなと思いましたが(笑)、しかし、その中のテーマである南北統一とか、朝鮮人の歴史的な問題、分断国家などは、日本の神聖国家の理念に対応するようなものだという見立てはできないですか。つまり、日本は国家神道的な美しい国だ、天皇中心な国だとするのが神聖国家だと考えると、中国は共産主義が神聖だと考える。その意味では台湾は違いますが、それぞれ国家や民族というものに非常に強くアイデンティティの根拠を置く。近代のナショナリズムを超えて、文明的にそういう民族神聖国家というものがあるのではというのが私の意見ですが、いかがでしょうか。

近藤 民族や国家というものが神聖理念として出てくるとなると、いわゆる宗教が出る幕はないということになるんでしょうか。

島藺 文明を統合するアイデンティティの根拠になるようなものが、中

国の場合は帝國的秩序、日本の場合はミニ帝国、そして帝国に挟まれた韓国として、宗教よりは前面に出てくるのではないのでしょうか。近代国家の国民的ナショナリズムの背後にある伝統は、近代の国民国家の理念を相変わらず生きているかもしれないけれど、それを超えてイスラムが出てきたり、ヒンドゥー文明が出て来たりするのと同じような意味では、やはりアジアでは民族、国家、もしかするとそれは儒教帝國的なものがベースにあるのかなと思います。

近藤 日本の場合それは天皇であって神道であって、そう考えると、かなり宗教的な色合いがグッと出てくるということでしょうかね。

宗教は排除・差別の問題にどう向き合えるのか

近藤 最後のトピックになりますが、排除とか差別という問題に関して、端的に言うと宗教はその解消に役立つのかどうかという問題を議論していきたいと思います。まず、三浦先生は今まで自分は宗教をあまり追ってこなかったのですが、むしろ期待感がありますね、と先ほど対談の前におっしゃられていましたが、そのあたりお聞かせ願えますか。

三浦 そうですね。イスラム・フェミニストの話にも重なるところがありますが、もともと宗教には、抑圧や差別をしている、あるいはされている人びとを解放して救うという大きな役割があったと思います。宗教が国家権力と結びつく形で排除や支配の道具になることもあれば、一方で解放のために大きな役割を果たすこともありえる。私は宗教そのものが何かすごく良かったり悪かったりとは思っていないので、宗教が良い役割を果たすことは十分にありえると思っています。今まで抑圧されていた女性たちが主体性を取り戻せるような宗教のあり方というのは、それぞれの宗派のなかで探求・実践をされているわけですから、それがもっと発展していくことが重要ではないかと思います。

私は世俗的なことをやっておりますので、その点では法的な規制が重

要だと思っています。今のところ日本は野放しの状況で、性差別や人種差別にも差別規制はないですから、非常にベーシックなことではあります。が、包括的な差別禁止法を日本でも早急に立てる必要があると思います。

近藤 制度的な後押しですね。

三浦 そうです。法規範を立てるということは、社会における新たな規範的秩序を立てるベースになりますから、非常に重要であると思います。

近藤 宗教が差別や排除の根源だという人が、かつて、あるいは今でもいると思いますが、ある意味では宗教も平等主義や博愛への傾きを十分に持ちうるから、そういったプロジェクトに参加することで、その国や地域の人たちのより良い生活を実現する一助になりうるんじゃないかということですね。

三浦 宗教が理由となって今の排除や抑圧が起きているとはあまり思っていないからですね。その意味では、政治権力闘争や経済的な闘争の方が要因としては強いと思っています。そのなかで、そういう政治闘争、経済闘争のなかに宗教があることによって、より暴力が正当化されてしまうことが問題だと思っています。

近藤 今日三人ともおそらく同じ意見ですね(笑)。おそらく、別の司会者が立てば「ちょっと待ってください！」という話になったかもしれませんが、私もそういう方向は強いので、どうしてもそっちになってしまうんですけども。三浦先生、ありがとうございます。臼杵先生はどうですか。

臼杵 宗教と言えば、最近イスラム墓地の問題、つまり土葬の問題を学生たちから聞いたのですが、土葬や火葬を、普通の学生も日本人一般も

単なる風俗・習慣としてしかみなさず、宗教行為とはみなさないのです。その辺りの問題、つまり宗教概念というも問題も含めて議論しなければいけないと思います。

たとえばアラビア語で宗教は「ディーン」と言いますが、ディーンというのは最後の審判のことです。イスラム教徒にとっては最後の審判を受けて、天国に行けるか地獄に落ちるかというのが非常に重要な問題なのです。だからこそ、常にISの中でも、ハルマゲドンと呼ばれるマゲド山の上空で、イエス・キリストとサタンが闘うという終末論が重要になってきて、ハルマゲドンのイスラム版だとダービックというシリア北部にある町の上でビザンツのキリスト教徒とイスラムが最終的に闘うというISによる終末論が出てくる。

ところが日本の場合、終末論がカルト的な方向で氾濫をしています。たとえばゲームなどを通じて、本来的には極めて宗教的なものが若い人の間で広まる一方、彼らはそれを宗教とは認識しない。しかし実態として彼らはカルト的なもののなかに入り込んでいる。

私はこれを悪いとは思っていませんが、少なくとも日本のなかでは制度としての宗教はあまり実態としてないと言ってもいいわけですから、宗教が冠婚葬祭に限定されてしまうなかで、宗教をどうやって位置づけるかを先に問題にしないとイケない。これからの問題解決に宗教が果たす役割は何だろうか、ではその宗教とは何だろうか、ということですね。

近藤 中東に関してはいかがですか。

白杵 中東についてISの関連で言うと、彼らはもう完全に見放されて壊滅されたと考えていい。ヨルダン軍の兵士が捕まって、ISによって火を付けられて焼き殺された事件がありました。一般のムスリムにとって、同じムスリムを焼き殺すことは絶対にしないので、彼らはムスリムじゃないと多くの人が感じた。やはり最後の審判の条件として肉体はないといけなから、それを燃やしまうのはまずいわけです。ムスリ

ムが見放すような行為を行っても完全にISの命運は尽きたというか、そこで終わったというのが大体的見方ですね。この点からしても、中東では宗教が共同体としてまだ生きているわけだから、決して欧米のように宗教が個人の信仰の問題にならない。そういう個人と集団という関係のレベルにおいては、中東ではまず宗教が利用されながら政治化していき、暴走を引き起こしていく可能性が大きいというのはありますね。

近藤 しかし、差別・排除を抑えるような宗教かどうかは別にしても、イスラム・フェミニズムのような動きがなくはないということですね。

三浦 日本では主体的に政治行動をとる文化がまったくないなかで、あえて主体性を持って責任をとる形で発言したSEALDsのような若者たちのほとんどが、キリスト教の学校に行っているという共通項があるんですね。上智大学もその一つですが、明治学院やICU、あるいはミッション系の高校などです。彼ら自身は、クリスチャンもいればそうでない人もいますが、神父さんや牧師さんたちの教育のなかで感化や影響を受けたりして、社会の問題を自分の問題として引き受け、自分で結論を出し、自分で責任をもって行動している。主体性というのは日本の教育のなかではあまり培ってこなかったことだと思います。その点ではやはり宗教の存在は大きいのではないかと思いますね。宗教が色々な形で影響することはあり得るわけですが、日本のような個が弱い社会では、宗教が個人としての強さを支えるということはあると思います。

近藤 私も言わせていただくと、私はもともとガンディーの研究から入りましたが、ガンディーはいわばヒンドゥー教の新宗教の教祖のような人で、完全な宗教者です。私は彼が完璧な聖人だったとはまったく思っていませんし、彼に対する反対者や批判の多くは正当だったと思っていますが、それでもやはり、差別や排除をなんとかしようとして、何かを為した個人としての宗教者の一つの例だと思っています。彼だけではなくて、これまでも多くの人が宗教の力を得て差別や排除と闘おうとして

きたわけですが、私の感覚からするとそれはどうしても個人になるのかなと思います。臼杵先生が仰ってくださった言い方の区別でいきますと、個人の信仰としての宗教、そこに力が集中したときには、とんでもない反差別者、反排除者というのが生まれることがある。

しかしガンディーの研究をやってきた者として申し上げますと、ではなぜガンディーは生まれたのかというのが問題になります。ガンディーはヒンドゥー教を学び、新約聖書を読んでその影響を受け、ライトオブエイジア、理想化された仏陀のハギオグラフィーや、諸々のインドの聖者伝を読むなど、宗教に非常に大きな影響を受けています。しかし、宗教に影響を受けている人はガンディーと同じ時代に何万人もいただろうに、なぜガンディーだけがそこで非常に突出したのか、ということ在必死に勉強した私の結論は、“偶然”（笑）。どう考えても決定項がないんですね。そうなってくると、宗教に希望をかけるにはちょっと弱いですね。

一年前に臼杵先生と、ガンディー研究を中東紛争と摺り合わせるといふ研究会に呼んでいただいたのですが、臼杵先生が「こんな話をしてもしょうがない」と、はっきり私の前でおっしゃったくらいです（笑）。でもやはり、個人が異常なくらい力を発揮することがたまたまある。SEALDsの子たちもそうであったと思うし、ガンディーみたいな人もそうだった。SEALDsの子たちはガンディーもすごく尊敬していました。しかし繰り返しますが、そこに法則性や、こういうふうにすればよいというのが一切出なかったというのが、私の数年間にわたるガンディー研究の結論です。

三浦 それはおもしろい結論ですね。

臼杵 思い出しましたが、私は今、日本女子大学の創設者である成瀬仁蔵の研究をしています。成瀬という人は、帰一協会という世界の宗教を一つにしようという団体で姉崎正治さんと一緒に活動をしていて、ちょうどロンドンに行ったときにアブドゥル・バハー¹⁰⁾というバハーイー教の指導者の一人に会っているんですね。つまり彼は、いわゆる万

教帰一の世界にある種の期待を持っていたのだと思います。それを、今の21世紀の文脈でどういうふうに活かせるのか、というのは諸刃の剣です。バハーイー教はイランでは徹底的に弾圧されていますが、世界にはものすごく広がっている。そういう問題も含めて、新しい、新宗教や新新宗教というのが、バハーイー教みたいな可能性があるのかどうかということも議論できるのではないかと思います。

近藤 私の研究からいくと、宗教の可能性というのはすごく個人的でしかも偶然という結論なので(笑)、伝統レベル、文化レベル、教団レベルでなかなかそれを定式化することが難しいのが現状かな、という気はしています。これを対談の結論に持ってきていいのかどうかという問題はありますけれど(笑)。では、これで本日の対談は終わります。本日はありがとうございました。

注

- 1) 胎児の生命を重視し人工妊娠中絶に反対する立場をプロ・ライフ、妊婦が中絶の是非について自己決定権を持つとする立場をプロ・チョイスと呼ぶ。プロ・ライフの考えを支持する人々は一般的に聖書に書かれた言葉を重視するエヴァンジェリカル(福音派)の立場をとっており、そのなかでも急進的な人々は人工妊娠中絶を行った病院を襲撃するなど、過激な行動に出ることで問題になっている。
- 2) PCとも表記される。人種、文化、性別、年齢、障害の有無に基づく排除や差別の表現を避けようとする運動で、多民族国家であるアメリカにおいて提唱された。
- 3) 仙台・宮城観光キャンペーン推進協議会は2017年7月4日、タレントの壇蜜氏を起用して竜宮城をモチーフにした2分半程度の観光PR動画を作成した。動画内には性的と思われる表現が繰り返し現れることから批判が巻き起こり、仙台市議らが動画の即時配信停止を奥山恵美子市長に申し入れるなどの騒動となった。批判に対し村井嘉浩知事は7月10日の記者会見において、「賛否両論はあるが、可もなく不可もなくでは関心と呼ばない。」と評し動画の配信を続ける意向を示した。
- 4) 「ワンオペ」とは、牛丼チェーン店などにおいて従業員が一人で店舗を切り盛りする

状態の「ワンオペレーション」を語源とする言葉。これを用いて、父親がほとんど育児に関わらず一人で子育てする母親の状態を「ワンオペ育児」と表現することが2016年頃より広まった。そのなかで日用品メーカーのユニ・チャームは、自社の紙オムツ商品「ムーニー」のCMとして2分程度の宣伝動画を2016年12月に公開した。その動画内容は、母親が一人で子育てに悪戦苦闘する様子を描いた後、「その時間が、いつか宝物になる。」というメッセージを流したもので、「母親が一人で育児をこなしている現状を美化している」として批判を浴びた。

- 5) 2016年7月26日未明、神奈川県相模原市緑区の障がい者施設「津久井やまゆり園」において、以前この施設の職員として働いていた男が建物に侵入し、ナイフを使って入居者19人を殺害、26人に重軽傷を負わせた事件。平成元年（1989年）以降死者数としては史上最悪の事件と言われ、容疑者の男は「障がい者なんかいなくなればいい」と供述していたとされる。
- 6) エジプトのイスラム思想家（1906～1966年）。米国スタンフォード大学で修士号を取得するなど当初は近代主義的であったが、次第にイスラムに傾斜し1953年にはムスリム同胞団に加入する。ナセル政権下での弾圧期において、ムスリムがイスラムに忠実であることを求め、イスラムに背く現代のムスリム社会を「ジャーヒリーヤ（無名時代）」として糾弾するなど急進的な思想で国内外での影響力を高めた。彼の思想は後に「クトゥブ主義」と呼ばれ過激主義者たちの精神的支柱となったが、彼自身は1966年に死刑判決を受け処刑されている。
- 7) カルケドン公会議（451年）にて、イエス・キリストに神性と人性のどちらも認める両性説を否定したことでローマ教会から分離し、エジプトの民衆教会として成立したキリスト教の一派。イスラムが国教として定められているエジプトにおいて人口の約1割程度を占める宗教的少数派。
- 8) 2015年1月7日、フランス・パリにある週刊新聞「シャルリー・エブド」の事務所が自動小銃を持った男らに襲撃され、12人が死亡、数名が重体となった事件。この新聞社は風刺画を売り物にしており、過去にはイスラムの預言者ムハンマドを風刺した画像を掲載して国内のイスラム教徒から訴えられていたが、「表現の自由の範囲を出ない」として無罪判決を受けていた。3人の襲撃者のうち2人はパリに住むアルジェリア系の兄弟で、過去にイスラム過激派組織で戦闘訓練を受けていたことなどが事件後明らかになった。
- 9) この日の対談には、編集長として島蘭進理事長（上智大学特任教授）も同席していた。
- 10) 1844～1921年、バハイー教の教祖バハーウッラーの長男としてテヘランに生まれ、後にオスマン朝下のハイファに教団の拠点を置いた。男女平等、一夫一婦制、あらゆる偏見の排除、禁酒などの教義の下で、信者は少数ながら全世界に広がっていった。

特集 宗教と排除・差別

理念の共和国はどこへ

—トランプ大統領が示唆するもの—

平井康大¹

アメリカで宗教右派の退潮が著しい。その原因は、経済的リバタリアニズムが蔓延するアメリカで国民が共通の社会規範を喪失し、国家としての枠組みが崩れつつあるからではないか。社会の変革を諦めた宗教右派は、社会からの離脱を模索している。

¹ ひらいやすひろ：成城大学社会イノベーション学部教授

2016年のアメリカ大統領選挙では、初の女性大統領候補か、それとも長年にわたってトリックスターの一種としてメディアを泳いできた候補か、という対立が目を奪い、一つの勢力がすっかり影を潜めてしまっていたことに言及していた記事はあまり多くない。その勢力とは宗教右派である。ここ半世紀近くにわたって人工妊娠中絶やポルノグラフィ、同性愛・同性婚など、家族や性のあり方に関わる価値観 family values は大統領選挙の争点の一つであり続けてきたし、そうであるがゆえに価値観で投票行動を決定する人々 values voters の動向は大統領選挙で注目すべき点だった。政治の世界に宗教的倫理観を持ち込もうとする宗教右派はまさにこの values voters の代表的な存在であり続けてきたわけだが、2016年の報道に関していえば奇妙なくらい宗教右派という単語が聞かれなかった。1980年の選挙でロナルド・レーガン大統領誕生の立役者とされてから約40年、アメリカ政治において、宗教右派、あるいは宗教そのものの存在感が低下してきているのだろうか。

1. トランプ大統領出現を歓迎したのは

宗教右派を一言で説明することは難しいが、後述するような宗教右派の活動家たちの年齢をみると、一つのパターンが浮かび上がってくる。活動家としてマスメディアを騒がした時期には多少異なるものの、多くの活動家が1930年代に生まれているのだ。第2次世界大戦に軍人として参加するには若すぎたが、1940年代後半から1960年代近くまで、すなわち多感な少年期および青年期に軍拡競争や赤狩りといった形で共産主義への嫌悪を刷り込まれている。無神論の共産主義に対してアメリカはキリスト教国であることにも自らの正統性を置いていた。毎週一回は国民の半数近くが教会やシナゴグなどに行くと答え、家庭の主たる夫は外で働き、家庭の守り人たる妻は専業主婦として家事・育児にいそしむ。神を否定し、長幼の序も性差も人種の別も認めないと思われた共産主義者とは正反対の振る舞いをするのがよいキリスト教徒、よいアメリカ市民である、と思われた時代に彼らは大人となった。

ところが1960年代になって彼らの思い込みは次々と覆されてしまう。神をも恐れぬ若者たちは女性解放を説き、男が女のように髪を伸ばし、黒人はストレート・パーマをしなくなった。人工妊娠中絶が合法化され、共産主義者相手の戦争にけちをつけるようになった。ドラッグを吸ったり、ヒッピーと称して家族という制度そのものを否定したりし始めた。教会に通う人の率が減少したのもののこの時期である。こうした価値観の大変動にもかかわらず、あるいは大変動を経験したが故に、自分が子どもだった頃によく知っていた倫理観や生活スタイルを取り戻すことが宗教右派の目的だ、と考えると彼らの行動を理解しやすい。

宗教右派に参加する人々はしばしば保守的なキリスト教徒であることが多い。聖書の記述を字義通りに解釈し、ダーウィンの進化論は認めない人々である。さらに彼らは回心体験を告白したことがある熱心なキリスト教徒、すなわちエヴァンジェリカルであることが多い。カーター元大統領のごとく、エヴァンジェリカルを自称する人でも社会的には左派の運動に身を投じる人もいるが、宗教右派にエヴァンジェリカルが多いのは事実である¹⁾。宗教右派は政治的分類にすぎないので「宗教右派の教派」というものは存在しないが、南部バプティスト連合所属の諸教会のように、エヴァンジェリカルを自称する信者が多い教会には宗教右派として行動する信者が多いと考えられる。

レーガン登場以降、大統領選挙の結果に良くも悪くも宗教右派が影響を与えてきた。たとえばバラク・オバマ大統領が続投を決めた2012年の選挙では、対立候補のミット・ロムニー（共和党）が宗教右派の支持をどれだけ集められるか、ということが一つの焦点となっていた。なぜならロムニーが末日聖徒イエス・キリスト教会（通称モルモン教会）の信徒であり、新約聖書と旧約聖書に加えて彼らの独自の聖典『モルモン書』も奉じる同教会は、しばしば伝統的なキリスト教徒からは異端であるとみなされているからである。とりわけキリスト教の正統を自負することが多いエヴァンジェリカルが多くを占める宗教右派が、そうした教会に属する人物を大統領として仰ぐことができるのか疑問視されていたのである。ロムニーももちろん宗教右派、あるいはその中核たるエヴァ

ンジェリカルの動向は気にして、選挙期間中に保守的なキリスト教徒の大物、ビリー・グラーム（1918-）と会見し、彼から大統領候補としてのお墨付きを得たことを宣伝している²⁾。マサチューセッツ州知事時代には同性婚容認を表明していたロムニーが、大統領選挙の際には同性婚反対に立場を翻すなど、自身の政治的定見のなさもあって彼は僅差でオバマに敗れた。だが、ロムニーがなぜ政治的立場を変えたかといえ、それはリベラルな東部の州ではなく、全国区で戦うとなったら宗教右派の票が不可欠だという認識があったからだ³⁾。

宗教右派が宗教的な価値観を政治の世界に持ち込もうとしている勢力だとするならば、2016年の選挙で彼らに代わって注目されたのは人種、あるいは経済格差によって描かれるラインを挟んだ対立ということになるだろう。まだ大統領選挙の行方がわからなかった2016年の7月、『ヒルビリー・エレジー』という本がベストセラーの一角を占めた。マスメディアの予想を裏切ってドナルド・トランプが当選した後は、この『ヒルビリー・エレジー』に描かれているような白人貧困層がトランプの支持基盤だったのではないかと、という推測によって再び話題になった。

この本の著者、J. D. ヴァンスの半生の物語は、あえていうなら言葉を一旦失った人物が言葉を取り戻していく過程を描くような感動をもたらす。かつては鉄鋼業で栄えたが、今やすっかり寂れてしまったオハイオ南部地域に生まれた彼は、アパラチア周辺地域の白人貧困層、いわゆる「ヒルビリー文化」の中で育つのだが、このヒルビリー文化の描写がすさまじい。勤労精神は希薄、福祉にすがって生活する人々が多く、ドラッグやアルコール依存症が蔓延する世界である。日常の言葉遣いもかなり特殊である。ヴァンス自身の両親も離婚し、母はドラッグ中毒である。母が次々と家に連れてくる新しい「父」たちともうまくいかず、ヴァンス自身も一時はドラッグにおぼれかける。しかし皮肉なことにヒルビリーの権化のような祖父母の庇護のもと、彼はオハイオ大学に進学し、海兵隊で人生を一変させる。イエール大学ロースクールで法曹資格を取った彼が自分の生い立ちを振り返って、現在の彼の言語、現在の彼の知見をもって過去を再構成したのが本書である。ヒルビリーの子どもと

して暮らしていたときの事件やそのときの自分の気持ちなど、事細かに再現する彼の記憶力には驚くしかないが、その当時の彼には複雑なことを表現する語彙もなかったであろうことを考えるとその驚きは増すばかりである⁴⁾。

ヴァンス自身が自らを変革しようとした努力、自ら努力する者をサポートする軍や大学、本書がもたらす驚きは数多くあるのだが、ヴァンスは自分がヒルビリー文化から抜け出られた理由を幸運だったからだ、としか説明しない。そして、ヒルビリーの暮らし方はそれ自体がすでに文化であるために、オバマ・ケアに代表されるような制度の改革によっては改められない、と示唆している。奨学金で通った大学を卒業したあと、海兵隊に入隊したヴァンスは日常生活のマナーに始まって、自動車の選択やローンの組み方に至るまで細かく指導・教育されて一般市民としての常識を身につけていく。その様子を見てみると、「制度では人を変えられない」とはとても思えないのだが、公共の福祉に懐疑的なコメントは、確かにトランプの主張する政策との整合性が高いように思われる。そして、一般的に中流とされるようなアメリカ人とはまったく異なる経済状態、教育水準、そして倫理観を持つヒルビリーの世界は、アメリカ合衆国の中に別の国がある趣を呈している。そしてこうした世界は密かに、そしてマスメディアが把握する以上に広く、広がっているのだろう。昨年の大統領選挙でマスメディアが結果の予測を外した理由がここにあるのかもしれない⁵⁾。

ヴァンスの物語の特徴として、宗教や教会の話があまり出てこない——まったく出てこないわけではないが、ヴァンスにあまり影響を与えていないことも挙げられる。この本によれば、ヒルビリーの暮らしには、保守的なエヴァンジェリカルにありがちな教条主義はあまりみられないという。たとえば同性愛についても頭から否定するのではなく、周りの迷惑にならない限りは放っておけ、という態度を祖母から教えられる。ヴァンスの実父は再婚後に保守的なキリスト教を受け入れ、ヴァンスも一時は実父とその新しい家族と暮らす（その時彼が初めて「家族は怒鳴りあわずに会話ができる」ことに気付かされたというエピソードは

痛ましい)ののだが、しばらくすると落ち着かなくなってきた、自ら元の暮らしに戻っていく⁶⁾。

ヴァンス一人の証言をヒルビリー全体に敷衍して考えることはできないにしても、彼の描く世界は従来の宗教社会学の知見とは大きく異なる。宗教右派の中核である保守的なキリスト教徒は比較的低学歴、低収入で、専業主婦や高齢者で、南部地域により多くみられるとされてきたからである。この知見に従うならヒルビリーの多くが保守的なキリスト教徒に分類されるはずだ。だがヴァンスの周囲の人びとは、宗教に対して決して冷淡ではないが、キリスト教の倫理観にまつわる問題に心を煩わせるようなタイプではない⁷⁾。

では逆に、宗教右派に数えられる人物や教会は、トランプ大統領にどのような態度をとっているのだろうか。もちろんトランプも宗教右派の支持は欲しがっている。早くも2015年にはアイオワ州で保守的なキリスト教徒が開催した集會に聖書を手にして参加している⁸⁾。しかし、現代の政治の世界に伝統的なキリスト教の倫理を生かしたいと思っている人々の目に、ドナルド・トランプという人物はあまりに下品で道徳心に欠ける人物と映っている⁹⁾。だが、前述のビリー・グラームの息子、フランクリン・グラーム(1952-)は選挙結果が決定した2016年の11月下旬、トランプ次期大統領に寄せる期待を語っている。トランプの道徳性を疑わせる事件として何度か彼のハラスメント発言が伝えられているが、その時と比べると今のトランプは「変えられた人」だというのだ。また、ヒラリー・クリントンの陣営にはひとりもエヴァンジェリカルがないが、それに引き替えトランプは人工妊娠中絶に否定的な最高裁判事を指名することを約束した、とグラームは述べて、トランプは神に選ばれた大統領であるとしている¹⁰⁾。以前からグラームはイスラム教に対して繰り返し否定的な発言をしていることでも知られており、その点、イスラム諸国からのアメリカへの入国を禁じようとするトランプとは親和性が高い¹¹⁾。

1980年代にエヴァンジェリカルのロビー団体モラル・マジョリティ

(道徳的多数派)を率いて大統領選挙の行方に大きな影響を与えたとされるジェリー・フォルウェルの息子、リバティ大学学長のジェリー・フォルウェル Jr. (1962-) も熱心なトランプ支持派として有名である。2017年8月12日、ヴァージニア州シャーロッツヴィルでロバート・E・リー将軍の銅像を巡って対立が生じ、白人至上主義者の男性が自動車を暴走させた結果、反対派の女性がひとり死亡し、30数名が負傷するという暴力事件が発生した。これに関してトランプ大統領は対立の双方、すなわち白人至上主義者側にも、彼らに反対する側にも責めがあった、という発言をして非難されている。8月20日にABCのニュース番組“**This Week**”に登場したフォルウェル Jr. は、トランプには我々が知らない内部情報があるのではないかと述べ、トランプが白人至上主義のことを「純粋な悪」と呼んだ点を強調して彼を弁護した¹²⁾。

宗教右派に限らず、保守系の知識人と呼ばれる人々のなかでも、トランプを支持するかどうかについて分裂がみられる。ビル・クリストルはトランプを「自由ではなく富の信者」と批判しているが、クリストルと同じレオ・シュトラウスの弟子筋に当たるハリー・V・ジャファはトランプ擁護に回っている¹³⁾。

2. 宗教右派とリバタリアニズム

宗教右派と保守系知識人、そしてトランプを結ぶ線はリバタリアニズムである。個人の自由を最大限に尊重するべきだとするこの思想は、経済界に根強い支持者を持つ。資本家の自由な経済活動も当然尊重されるべきと考え、政府による規制や法人税、社会福祉、あるいは環境保護政策といったものは最小限にとどめるべきだ、という考えとぴったり符合するからである。市場原理主義とも表現できるこの考え方は、優勝劣敗、成功も失敗も自己責任ということで、社会的弱者にとっては冷酷な思想であるとも言える。

この冷酷さはキリスト教の慈愛の精神と矛盾するようだが、自らもエヴァンジェリカルである政治学者、マーク・アムスタッツによれば、個

人の道徳的行動を通してのみ公正な政策や組織が実現する、という考えがエヴァンジェリカルの根幹であり、それは信仰においても日常の活動においても同じだという¹⁴⁾。元来アメリカ史の中で「エヴァンジェリカル」という名称が出てきたのは19世紀前半の社会改良運動の頃からだが、社会改良家たちもキリスト教国アメリカを完成させるためには個人の回心から始めねばならないと考えていた。19世紀の末には社会システム全体を改良することによって個人の幸福を増進しようとする逆方向のアプローチ、すなわち社会的福音という運動も生み出したエヴァンジェリカルだが、アムスタッツの主張が正しいならば、現代のエヴァンジェリカルは19世紀前半以来の個人主義の伝統を守っていることになる。彼らは飢えや病気、あるいは教育機関の欠如に苦しむ人々がいれば、それが外国であってもヴォランティアを派遣し、食料を運び、病院や学校を建設する。しかし、決してその国の政治制度を変えようとすることはない。制度に欠陥があったとしても、それを正すのは自分たちの力の及ぶ範囲ではないと考える。あるいは、個人を救済すればいずれは制度が正されるだろうと考える。またあるいは、たとえ正しい政治が行われたとしても、それが国民生活に幅広く影響を与えることは好ましくないと考える。エヴァンジェリカルの政治倫理の特徴として小さな政府への志向を挙げるアムスタッツは、リバタリアニズムとの親和性が高い。

宗教右派とリバタリアニズムの親和性は、最初期の宗教右派の運動にすでにみとれる。宗教右派がアメリカ政治の舞台上で注目されるようになったのは先述のロビー団体モラル・マジョリティが登場した1979年のことである。ヴァージニアのメガ・チャーチ、トーマス・ロード・バプテイスト教会の創立者であり、モラル・マジョリティの主催者だったジェリー・フォルウェル(1933-2007)は、宗教右派(当時は新キリスト教右派と呼ばれていた)が政治綱領として掲げる項目を世に示した。そこには中絶反対、公立学校での祈りと聖書講読、政府による「伝統的家族」推進、教会の税金免除、キリスト教系学校への不介入など、保守的なキリスト教徒としての要求が現れているが、綱領はこれにとどまら

ない。保守的な社会的価値観、すなわち軍事費増大、世界各地での反共活動の支援、デフレ政策、路上犯罪防止、均一税率、連邦の均衡予算なども書き込まれていた。まだ米ソ対立が続いていた時代なので、キリスト教徒として反共活動を支援することは理解しやすいが、均一税率や均衡予算の推奨はリバタリアニズムとの関連を知らないと理解できないところである。さらには女性の家族への回帰、つまり専業主婦をよしとする宗教右派の主張は福祉や社会保障費を削減しようとするリバタリアニズムの主張と相性がよい。福祉の担い手として家庭の主婦に負担をしわ寄せできるからである。このように、宗教右派の運動は単にキリスト教的価値観の推進のみならず、経済活動の自由を特に重んじるリバタリアンの運動でもあったのだ¹⁵⁾。

だが、共和党のリバタリアニズムと宗教右派のリバタリアニズムは重大な相違を抱えている。モラル・マジョリティの後押しもあって、1981年から1993年まで共和党政権が続く。この間に共和党はその綱領に、中絶の制限を憲法に盛り込むこと、公立学校での祈りや宗教的集会を合法化すること、ERA(男女の平等を憲法で明示する修正条項)への反対などを盛り込んだ。このために今ではすっかり共和党は保守的な党として認識されているが、実はこれらの方針は共和党の伝統から出てきたものではない。そもそも資本家の政党として南北戦争直前に誕生したこの党は、経済的リバタリアニズムを唱えるとともに、社会的リバタリアニズムも容認してきた。つまり、女性の社会進出も個人の経済行為として当たり前ものと考えていたし、そのために人工妊娠中絶や保育園の拡充も致し方なし、というのが共和党本流の考え方だった。同性愛、ポルノグラフィについても同様である。性的嗜好や何を娯楽にするか、といったことは一切個人の裁量に任せられるべきことであって、国が何らかの規制や禁止を行うものではない。利己的な自由競争こそが社会の活力を生む、というのが共和党のリバタリアニズムだ¹⁶⁾。

2008年の大統領選をオバマと争ったジョン・マケインはこの伝統的共和党員である。彼はずっと宗教右派に対する嫌悪感を表明しており、大統領選に出馬する際にはそのことが彼の足を引っ張ることがわかっ

た。そこでマケイン陣営が画策した案が、全国的には無名のアラスカ州知事、サラ・ペイリンを副大統領候補に据えることだった。政治的才覚ばかりか地理感覚も怪しい彼女が選ばれたのは、ひとえに彼女自身が宗教右派だったからである。

これに対して宗教右派のリバタリアニズムは経済的リバタリアニズムではあるものの、社会的、文化的事柄に関しては保守派になってしまうのである。人は教会、神、家族といった権威に従い、本能や利己心を抑制しなければならない。伝統的な女性の役割を支持する。国家権力を使って人工妊娠中絶やポルノグラフィ、あるいは同性婚などを禁じようとする。すなわち、自分たちがよしとする倫理観の普及のためには大きな政府の力を用いようとするところに特徴がある。宗教右派側に経済的リバタリアニズムとの親和性があるとは言え、伝統的共和党員からすればかなり異質な価値観が持ち込まれてきたのが1980年代だったといえる。

3. 宗教右派の退潮

共和党の綱領の書き換えには成功したものの、宗教右派にとって実質的な成果に乏しいまま1980年代が過ぎ、90年代に宗教右派の中心に立ったのがパット・ロバートソン(1930-)のクリスチャン・コアリション(キリスト者連合)だった。バプティストの牧師であるロバートソンは1988年の大統領選挙で自ら立候補し、ジョージ・ブッシュと共和党指名候補の座を争った。ブッシュに敗北したものの、このときに形成された支援組織をロビー団体として発展させたのがクリスチャン・コアリションである。ラルフ・リード(1961-)という若くて優秀な補佐役を得て、95年までに160万人の会員、1,600以上の支部、6万もの教会のネットワーク、2,500万ドルの資金を手に入れた。80年代の宗教右派がキリスト教的価値観を強調したのに対し、キリスト教の枠を超えて右派の力を糾合しようとした90年代の宗教右派は、家族の価値 family values という言葉で伝統的価値観に沿う家族——離婚をせず、外で働く夫と専業主

婦の妻、そして彼ら自身の子ども——を称揚した。80年代の宗教右派が大統領選挙に注力したのに対し、90年代の宗教右派は地方自治体や教育委員会、あるいは州議会の選挙を主戦場と考えた。公立の学校で進化論をはじめとする世俗的な考えを吹き込まれないようにホーム・スクーリングやスクール・ヴァウチャー制度を推進したのも彼らである¹⁷⁾。

戦略は変わったものの、1990年代に入っても宗教右派の掲げる綱領は中絶やポルノ、下品な芸術の禁止、キリスト教系の学校を州の規制から守ること、学校での祈りや宗教教育に州の予算を使うことなどであり、減税や福祉の切り下げといった経済的リバタリアニズムの要求も相変わらずだった。しかし96年の大統領選挙で民主党のビル・クリントンが再選されるとクリスチャン・コアリションは求心力を失い始め、翌年にはリードも脱退してしまう。

1990年代の宗教右派の活動にとどめを刺したのが、クリントンと司法修習生だったモニカ・ルウィンスキーとのスキャンダルだった。不倫関係について大統領の偽証があったかどうかを巡って独立検察官が任命され、弾劾の可能性までささやかれる事態となったのだが、大統領の支持率は落ちるどころか、8年にわたったクリントン政権で最高の支持率を記録したのである。98年当時、長期にわたっていたアメリカ経済の好況がクリントンの支持率を支えたのではという分析もあるが、いずれにせよ国民の大半が倫理の問題に無関心であるという事実は、自分たちが道徳的多数派だと信じていた宗教右派にとっては大打撃だった。

この事態に直面して、1999年2月16日にある宗教右派が事実上の敗北宣言とされる書簡を公表した。「保守主義者への手紙」と題されたこの書簡を書いたポール・ワイリック(1942-2008)は共和党系のシンクタンク、ヘリテージ財団創設者としても知られるが、彼がそもそも宗教右派を政治運動として組織した人物と言っている。1960年代のアメリカに反権威主義と文化の多元主義を暴力的なまでに浸透させたカウンター・カルチャーはアメリカの文化的光景を一変させた。我々が「自由なアメリカ」と聞いて想像するアメリカは60年代に誕生したと言っても過言ではないが、それは同時に、伝統的なアメリカ文化、伝統的なキ

リスト教徒にとっては苦痛を伴う変化でもあった。カウンター・カルチャーの混乱が一段落した70年代、散発的に反進化論や、反同性愛を目的とした住民運動や法案提出がみられるようになった。1942年生まれのワイリックは保守的なリスト教徒が抱えている鬱積の大きさを感取り、これを政治運動として組織したら大きな力になるのではないかと考えた。そこで彼はリチャード・ヴィゲリー（1933-）らと協力してフォルウェルをモラル・マジョリティの代表として担いだのである¹⁸⁾。

この書簡の中で、ワイリックは自分たち宗教右派が何に敗れたのかを述べているのだが、まず強調したことは自分たちが実は少数派であったこと、文化がすでに退廃しているため、政治を通じて文化を変えようとする試み自体が無駄だった、という認識である。

……我々が多年にわたって行ってきた多くのことは、いくつかの前提に基づいていた。第1に、アメリカ人の大多数は我々の意見に賛同すると考えていた。その前提に立って、我々は多くの組織を作り、戦略を練り上げてきた。J.フォルウェルに「道徳的多数派」の名前を提案したのは私である。2番目の前提は、我々が十分な数の保守派を当選させれば、そして我々寄りの人々を議会に送り込めば、彼らは我々の主張を実現させるために戦ってくれるだろうということだ。

……しかし実際に我々の主張が通ることはなかった。私が思うに、政治自体が機能しなくなっている。政治が機能しないのは文化そのものが崩壊しているからである。我々は現在、巨大なドブのようになった文化の中で暮らしている……。

ワイリックは政治的な手段でこの流れに抵抗すること自体は諦めきっているわけではない。しかし、現在のアメリカが思想的な国家になっていることを警告する。その思想とは、PC、すなわち「政治的正しさ Political Correctness」である。彼によれば、PCは本来アメリカにはなかった考え方であり、PCにそぐわない発言を許さない、非常に独善的

な思想である。

しかし、合衆国が思想的な国 an ideological state になりつつある事実は無視できない。我々の伝統的な文化をあからさまに破壊しようとする PC の思想は、今や政治、文化、教会までもその影響下においている。研究者の世界はいうまでもない。娯楽産業まで飲み込んだ PC の思想は、今や文字通り我々の生活全体を牛耳ろうとしている。

……合衆国は今や外来の思想に、西欧文化に敵対的な思想に乗っ取られようとしている。今も我々の人生で初めて、人々は自分の口から出る言葉を恐れるようになってきている。かつてこの国でそんなことはなかった。しかし今日我々が「誤ったこと」を口にすると、すぐに政治的、法的問題に巻き込まれる。悪くすると仕事を失い、大学から追放されるかもしれない。いくつかの特定の話題は口にすることも禁止される。……その禁を破ると、あなたはすぐさま「人種差別主義者」「性差別主義者」「同性愛嫌悪」「無神経」「独断的」などとレッテル貼りをされる。

この PC を文化的マルクシズムであると断罪するワイリックは、やはり冷戦時代を生き抜いてきた人間らしい。

文化的マルクシズムが我々の文化に対して戦争を仕掛けている。今や問題は、我々がもし我々の社会をむしばんでいる文化的分裂を乗り越えられなかったら、我々に残された希望は一体何か、ということだ。率直に言わせて欲しい。もしも道徳的多数派などというものが存在するなら、ビル・クリントンは何ヶ月も前にホワイトハウスから追い出されていたことだろう。共和党にやる気が不足していたのは問題の一部だが、もっと重大だったのは、数年前のアメリカ人なら耐えられなかったようなことでさえ、今のアメリカ人は受容するようになり、嘸し立てるようにならなっているということだ……。

最後の手段としてワイリックが提唱するのはPCや文化的マルクシズムによって近代化を続けるアメリカ社会から距離を置くこと、つまり自分たちがよしとする文化圏を作り上げて、そこに引きこもる生き方である。

最後に、我々はこの文化から脱出する必要がある。我々が物理的に存在する場所であっても、我々が神の道に従い、正しく、まじめに生きられる、そんな場所を見つけるべきである¹⁹⁾。

この敗北宣言後、2000年代も宗教右派は確固たる成果を政治の世界で得られないままだった。たしかに宗教右派と近いG.W.ブッシュ大統領が登場し、大統領と宗教右派をつなぐ人物としてジェームズ・ドブソン(1936-)が注目を浴び、共和党のキング・メーカーと呼ばれることもあった²⁰⁾。エヴァンジェリカルのキリスト教系学校は様々な教育上の規制から免除され、人工妊娠中絶は禁止されこそしなかったものの、今や連邦からの補助は打ち切られ、多くの州では中絶手術を受けにくくなっている。ERAは廃案にされ、「上品さ」を欠いた芸術作品への補助金も打ち切られた。だが、それでアメリカ社会が1950年代に戻りつつあると考える宗教右派はひとりもないだろう。

G.W.ブッシュ政権時に政権との近さを誇示したドブソンだが、彼の権勢はまたブッシュによって断ち切られてしまった。2005年10月、空きができた最高裁判所判事の座に、ブッシュは家族ぐるみでつきあいのあった弁護士ハリエット・マイヤーズを指名し、宗教右派の支持のとりまとめをドブソンに依頼した。ところがその後になってマイヤーズが人工妊娠中絶賛成の発言を過去にしていたことが判明し、彼女の指名は取り消され、ドブソンがメンツをつぶされる事件が起きたのだ²¹⁾。2007年にはフォルウェルが、そしてその翌年にはワイリックが亡くなり、宗教右派の運動は低調になっていく。イスラム教徒を敵視し、白人至上主義者の肩を持ち、女性を見下す発言を繰り返すトランプは、PCを敵視するという点では理想の大統領である。しかし彼がキリスト教的価値観

の体現者かといえば、ワイリックたちも否定的だったろう。

4. 新しい社会運動？

2017の春、『ベネディクト・オプション』という本が上梓された。著者のロッド・ドレーア（1967-）は「アメリカン・コンサヴァティヴ」という保守系ブログサイトの編集長だが、彼の議論の出発点は宗教右派の退潮の先にある。伝統的な価値観に従おうとする人々が現代のメイン・ストリーム文化の中で生き続けるのはもはや不可能だとドレーアは断じ、ローマ帝国の崩壊を前に修道院のコミュニティを作った聖ベネディクトゥスに倣うべきだと主張する。つまり、政治活動を通じてこの世界に伝統的なキリスト教的価値観を再び浸透させることはあきらめて、道徳的信念を共有できるもの同士でコミュニティを作り、ほかの世界との連絡をできるだけ絶ってしまおうというのだ。そして彼はこの俗世間からの戦略的撤退のことを「ベネディクト・オプション」と呼ぶ²²⁾。

ドレーアにとっても2016年の大統領選挙は特別な意味を持ったらしい。そこではもはや同性婚とか人工妊娠中絶といった事柄が争点になっていなかったからである。そのブログに宗教右派のような発言を繰り返し書いている彼は、元より民主党のヒラリー・クリントンや彼女が推進しようとしていたグローバリズムやオバマ・ケアの拡充には反対である。かといって、トランプにアメリカ人の道徳心を取り戻してもらおうとも考えていない。ワイリックが指摘したごとく、ドレーアのような価値観で投票行動を決定する人々はホームレスになってしまったのだ²³⁾。それならば自分たちで自分のホームを作ろうという提案である。

現代社会に修道院のようなコミュニティを作ろう、というドレーアの提案は一見突拍子もないものに見えるが、実際にはすでに進行している現象だともいえる。2014年4月22日にNHKが放送した「“独立”する富裕層 ～アメリカ 深まる社会の分断～」によると、2005年にアメリカ南部のジョージア州フルトン郡において、サンディ・スプリングという新しい市が誕生した。日本円換算で平均年収1,000万円だというこ

この市民は、自分たちの税金が貧困に基づく犯罪や福祉に使われすぎていることに業を煮やし、富裕層の、富裕層による、富裕層のためのコミュニティを作ったというのである。市の業務は、警察と消防を除きほとんど民間業者に委託され、運営費用は見積もりよりも半減された。逆に、富裕層に取り残された、フルトン郡の他の地域ではゴミの収集すらままならぬ状況に陥り、医療・教育・高齢者福祉など、公共サービスが次々削減・縮小されている²⁴⁾。

経済的な階層によって住む場所を変えようという動きは、1990年代からすでにゲートキッド・コミュニティ gated communities という形で現れている。特定の住宅地域をすっぽりフェンスで囲んでしまい、その住民、あるいは住民の招待を受けた者しか入れないようにした町である。2012年の調査では、低収入の家族は低収入の人が多い地域に、逆に高収入の家族は高級住宅街へと別れていく様子が報告されている。1980年から2010年にかけて、特に高収入の家族の移動が明らかである。また、こうした両極化の傾向は、ニューヨーク、フィラデルフィア、ヒューストン、そしてダラスなどの都市部でより著しい²⁵⁾。

富裕層が一般社会から離脱したいという動き、自分たちの税金を貧困者の救済などに使われるのはごめんだ、という傾向はアメリカだけのものではない。EUに自分たちの利益を吸い上げられてしまっていると唱えて2016年にイギリスのEU離脱を主導したイギリス人、スペインからの独立を求めて住民投票を行ったカタルーニャ自治区、自己責任という言葉を旗頭に社会保障費を削ろうとする日本でも同様の傾向が目立つ。スペインのバスク、スーダンのダルフル、中東のクルド民族のように、エスニック・ラインと国境線を一致させようとする運動は昔から数多くあったが、経済格差によって線を引こうとする運動は冷戦が終わった20世紀末から急激に増えてきているようだ。

貧富の差によって社会が分断されていったとしたらどうなるか。社会学者ロバート・パットナムが唱えた社会関係資本は市民相互の扶助や信頼を基礎としているというが、社会資本がずたずたにされてしまった社会は安定性を失い、人々は健康を害し、平均寿命は縮まる²⁶⁾。いや、も

はや国全体の平均を取っても意味がない、富裕層だけで成り立つ「国」にはさらに素晴らしい健康とより長い平均寿命が待っている、という考え方もできるかもしれない。しかし、すでにアメリカでは1997年までに2万を超えるゲーティッド・コミュニティが出現し、300万人以上がゲートの向こう側に居住していたそうだ²⁷⁾。さらにこの先富裕層の地方自治体、ひょっとすると富裕層の国家が島宇宙のように出現したとして、それ以外の地域の住民とどのように共存していくのだろうか。富裕層対貧困層の恒常的な戦争状態になることまで想像するのは極端かもしれないが、国家や国境線といったものの存在意義が低下して、アメリカ社会が部族社会へと溶けつつあるように思える。

このような「富裕層の国」に比べれば、ドレーアの、教会を中心に市民が収斂する共同体、という提案ははるかに穏健に聞こえる。宗教右派の運動が浸透しなかったアメリカで、ついに若者の間で信仰心そのものが衰えているかもしれないという研究結果が発表された。2012年6月4日に公表された調査結果によると、「神の存在を疑ったことがない」という文に対して「疑わない」と答えたのは65歳以上では87%、50～64歳では86%であるのに対し、18～29歳では67%にとどまる。同様に、「祈りは私の日常生活の中で重要な位置を占める」という文に対して「その通り」と答えたのは65歳以上で85%だが、18～29歳だと61%にとどまる²⁸⁾。信仰心の薄まるアメリカの中で、大海の孤島のように修道院的共同体が散在するようになるのだろうか。それとも従来のキリスト教とは異なる宗教性を身につけたアメリカ人たちに宣教活動を続けるのだろうか。いずれにせよ、従来の宗教右派のアプローチではもはや何の実効性もないところまで来ているのは確かなようである。

かつて宗教社会学者のロバート・N・ベラーはプロテスタンティズムを一つの大きな柱とする市民宗教がアメリカ市民を緩やかにつないでいる、と主張した。しかしそのベラーが1985年に出版した『心の習慣』の中で、アメリカ人から公共性を志向するメンタリティが失われていることに警告を発していた²⁹⁾。ワイリックは宗教右派の運動が文化的マル

クシズム、すなわち PC に敗北したと書簡に書いていたが、果たしてそうだったのか？

PC は確かにキリスト教から直接生まれてきたものではないだろうし、一部はただの言葉狩りに堕している部分もある。しかし、PC が提唱した平等の精神——性別に関するもの、人種に関するもの、社会的弱者に関するもの等など——は一種の社会規範として機能していたはずである。もちろんそうした社会的規範ができたからといって実際の差別がなくなるわけではない。PC はただの建前にすぎないかもしれないが、それは市民宗教やキリスト教とても同じ事である。それぞれ社会がこうであったらいい、という理念を建前として掲げる。法的な強制力はないにしても、社会の構成員が一つの建前が共有することで、個人が自分の本音やら欲望やらをむき出しにすることを抑制する効果があるはずである。

しかし今のアメリカで、社会的規範としての PC はワイリックが嘆いたように強力なのだろうか。白人警官が黒人を射殺し、それに対する報復が起きる。白人至上主義者が自分たちの存在を守るために、と人種差別的な言動を弄する。大統領は女性を侮蔑する発言をし、移民社会であったはずのアメリカから移民を排斥しようとしている。キリスト教の理念だけではなくて、PC も薄れつつある状態である。宗教右派が敗れたとしたら、それは社会的規範そのものが消滅しつつあるアメリカ社会に対して敗れたと考えるのが妥当だろう。トランプ大統領が出現した今後は、理念ではなく、経済格差や人種間格差などを軸に抗争が行われていくようである。

注

- 1) 宗教右派運動の多様な側面については、飯山雅史『アメリカの宗教右派』中公新書ラクレ、2008年、に詳しい。
- 2) Dan Gilgoff, "Romney meets with evangelist Billy Graham," CNN.com Blogs

- (October 11, 2012). <http://religion.blogs.cnn.com/2012/10/11/romney-meets-with-evangelist-billy-graham/> [2012/10/17 8:15:48]
- 3) Michael Kranish, and Scott Helman, *The Real Romney*, Revised Ed., Harper Paperbacks, 2012.
 - 4) J. D. ヴァンス『ヒルビリー・エレジー：アメリカの繁栄から取り残された白人たち』光文社、2017年。J. D. Vance, *Hillbilly Elegy: a Memoir of a Family and Culture in Crisis*, Harper, 2016.
 - 5) チャールズ・マレー『階級断絶社会アメリカ：新上流と新下流の出現』草思社、2013年。Charles Murray, *Coming Apart: The State of White America, 1960–2010*, Crown Forum, 2012.
 - 6) ヴァンス、153–154頁。
 - 7) Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, 4th Ed., Rowman & Littlefield, 2003, p. 226.
 - 8) Jill Colvin (AP), “‘I believe in the Bible’: Trump courts Christian right,” *Chicago Tribune*, Sept. 26, 2015).
 - 9) 「米フルー神学校学長らが声明、大統領選中の福音派による「憎しみに満ちた言動」を非難」(翻訳：岡本告) クリスマントゥデイ、2016年11月18日。 <http://www.christiantoday.co.jp/articles/22611/20161118/fuller-theological-seminary-president-state-ment-us-presidential-election.htm> [2016/11/22 13:08:14]
 - 10) 「フランクリン・グラハム氏『トランプ氏は変えられた人、彼を信頼する』」(翻訳：岡本告) クリスマントゥデイ、2016年11月21日。 <http://www.christiantoday.co.jp/articles/22628/20161121/franklin-graham-donald-trump-changed-man.htm> [2016/11/22 13:11:32]
 - 11) 最近では、“Franklin Graham: ‘Politicians Should Stop Saying Islam Is a Religion of Peace,’” *Breitbart*, Aug. 20, 2017. <http://www.breitbart.com/big-government/2017/08/20/franklin-graham-politicians-should-stop-saying-islam-religion-peace/>
 - 12) Alicia Cohn, “Jerry Falwell Jr: Trump ‘left door open’ to calling Charlottesville attack terrorism,” *The Hill*, Aug. 20, 2017. <http://thehill.com/homenews/sunday-talk-shows/347251-jerry-falwell-jr-trump-left-door-open-to-calling-charlottesville>
 - 13) 井上弘貴「トランプを巡るアメリカ保守主義の現在：旗幟を鮮明にする西海岸シュトラウス学派」『法學新報』第124巻第1・2号、中央大学法学会、2017年。
 - 14) マーク・R・アムスタッツ『エヴァンジェリカルズ：アメリカ外交を動かすキリスト教福音主義』太田出版、2014年、122–123頁。
 - 15) Wald, pp. 209–210.

- 16) セオドア・オルソン「保守本流の弁護士たる私が同性婚の権利を守るために戦う理由」ニューズウィーク、2010年2月3日。
- 17) Wald, pp. 212–216.
- 18) “Letter to Conservatives by Paul M. Weyrich,” Feb. 16, 1999. <https://www.nationalcenter.org/Weyrich299.html>
- 19) “Letter to Conservatives by Paul M. Weyrich.”
- 20) Michael Crowley, “James Dobson: the Religious Right’s New Kingmaker,” *Slate*, Nov. 12, 2004.
- 21) 西村陽一「福音派キリスト教徒の広がる政治的ウイング」朝日新聞、2005年11月3日。
- 22) Rod Dreher, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, Sentinel, 2017, p. 2.
- 23) Dreher, pp. 79–81.
- 24) 「“独立”する富裕層 ～アメリカ 深まる社会の分断～」『クローズアップ現代プラス』NHK、2014年4月22日放送。
- 25) Richard Fry, and Paul Taylor, “The Rise of Residential Segregation by Income,” Pew Research Center, Aug. 01, 2012. <http://www.pewsocialtrends.org/2012/08/01/the-rise-of-residential-segregation-by-income/>
- 26) たとえばリチャード・ウィルキンソン、ケイト・ピケット『平等社会』東洋経済新報社、2010年。
- 27) Edward J. Blakely, and Mary Gail Snyder, *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Brookings Institution P, 1997.
- 28) “Partisan Polarization Surges in Bush, Obama Years,” Pew Research Center, June 04, 2012. <http://www.people-press.org/2012/06/04/section-1-understanding-the-partisan-divide-over-american-values/>
- 29) Robert N. Bellah, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, U of California P, 1985.

特集 宗教と排除・差別

サバルタンと宗教

—被差別部落の経験から—

友常 勉¹

本稿は、被差別部落と仏教教団とのあいだの、救済と排除というアンビヴァレントな関係を素描しながら、それを自律的な自己救済の契機にした部落民の主体の実践を記述しようとするものである。それを通して、サバルタン階級と宗教との関係についての論点を提起したいと考える。

¹ ともつねつとむ：東京外国語大学大学院国際日本学研究院教授

はじめに

宗教による部落差別のありようを提起する論点として、「差別戒名」にかかわる一連の問題系がある¹⁾。被差別部落民（以下、部落民）の葬送における仏教各宗派による戒名の手引書は、真言の「貞観政要格式目」（1539年・天文8）をはじめとして、全体で六種のテキストが知られている。すなわち、「諸回向清規」（臨済宗、1566年・永禄8）、「無縁慈悲集」（浄土宗、1626年・寛永3）、「泥洹之道」（浄土宗、1634年・寛永11）、「貞観政要格式目僧官」（禅宗、1648年・慶安元年刊行）、「真言引導要集便蒙」（真言宗、1684年・貞享元年刊行）、である。このうち「無縁慈悲集」が示すところは、『観無量寿経』の「仏心とは大慈悲これなり、無縁の慈をもって諸の衆生を摂し給う」に従い、被差別部落（以下、部落）に対し慈悲をもって葬儀を行うというものである²⁾。慈悲に従って位牌の置字を位階化し差別化するこの作法には、同時にその根拠として仏教教団が有していたケガレ観念がその由緒とともに記されている。それは真言宗系が伝承していた御札の文言にも共通するものである³⁾。

仏教教団が部落民を身分差別の体系のうちに位階化する思想的根拠は、こうして仏の慈悲という大義によって担保されていたが、同時にまたこの大義は部落民の救済の根拠でもあった。差別と救済、いわば位階化による排除と包摂を同時に遂行する仏教教団と部落とのアンビヴァレントなこの関係は、部落民が近世の「平人社会」に包摂される根拠を与えるものでもあった。そしてこの関係は近代以降の部落と宗教との関係においても基本的に継続して現代にいたっていると考える。仏教教団による部落の位階化による排除と包摂、そのもとでの救済という契機は制度化され慣習化することで、地域社会における部落の在り方を規定している。現代につながるこうした論点は、近年研究が進展している真宗教団内および在地社会における部落寺院についての研究の関心とも重なっているだろう⁴⁾。

本稿では、こうしたアンビヴァレントな部落と仏教教団との関係を素

描しながら、それを自律的な自己救済の契機へと転換していった部落民の主体の実践を記述しようとするものである。それを通して、サバルタン研究上の議論を参照しながら、より広義のサバルタン階級と宗教との関係についての論点を提起したいと考える⁵⁾。

1. 「慈悲」の諸相

畿内および西日本の部落の檀那寺には浄土真宗が集中しているが、東日本では事情が異なる。次に示すのは、近世常総地域（茨城県）の部落と寺院の事例である。常総地域では、古河・結城・真壁などの部落において大半が時宗の檀家である。こうした傾向は下野の部落でも該当する。

ところで部落と寺院との関係において、興味深い慣例が結城町（現・茨城県結城市）で記録されている。

結城町山下の部落の檀那寺は、白銀町の時宗常光寺の末寺・常照寺であり、年中行事で小作の直納や年始の年礼の習慣があった。結城町白銀町の時宗・常光寺の年中行事記録である「常光寺年中行事早弁録」（1863年・文久3年成立）によれば、大晦日までに、末寺の山川・常照寺の小作人より年貢が直納されていた。そして、正月3日には「藪下穢多且中共台所迄参り、銘々四十八文ツゝ包ミ、年礼ニ参候間、納所罷出返答致し遣候」とある⁶⁾。ここで「藪下穢多」とは結城町に位置するえた部落であるが、年始の挨拶に訪れた部落の檀家に対して、末寺の常照寺は宗門改帳に「極楽」という印形を捺す習慣があった。

下寺山川常照寺穢多且中宗判印形願来候ハ、常光寺之寺印用頭え名々印形致し、申事尚又実名之下え同ク印形致し候、右印形之義ハ皆常照寺印ニテ極楽と申候印形也⁷⁾

末寺・常照寺の且中である山川の穢多の人々の宗門改の実名の下の部分に「極楽」と印形していたというのである。ただし、この「極楽」印形

の慣例に対して、1865年（慶応元年）に壬生の寺社奉行からの指示によって、今後は本寺の常光寺による印形に切り換えるという措置が下された。

是迄は極楽ノ印用來候得共、慶応元乙丑年宗判ヨリ常光寺印致呉候様申來候故、相用遣候、後年為見合記置候例年同寺且中宗門改之節頭形仕候控

常光寺且極楽誰

同 々

同 々

右之者拙寺且中ニ――

常光寺

実 名 極 楽

如此頭印同様常照寺印形ヲ拙寺実名え押候、是ハ先年右様仕來候事也、為念相印置是迄常照寺印形ニテ差出來候由候事、前後記置候、後日代印ニ候間常光寺印形ニテ差出候様、寺社奉行所より沙汰之由來候、尤之事ニ候、兼帶中ハ常光寺印也、慶応元乙丑五月記之⁸⁾

常光寺の過去帳と戒名を詳細に検討している『結城市史』第五卷「第四編 宗教と文化」（1983年）によれば、1681年から1700年ごろに四字戒名が一般民衆にまで普及する。寺院経営の観点からいえば、常光寺は「聖」「座頭」「下女」などの下層の人々まで過去帳に記しており、幅広い檀家を抱えることで寺院経営が成り立っていた。ところで末寺である常照寺には、幕末から明治初頭にかけて次の差別戒名が確認できる。「春隣革門」（1866年・慶応2年）、「源瑞革女」（1869年・明治2年）である。

ここで常光寺による、部落の人々の宗門改に対する「極楽」印形という行為は、部落民に対する特別の計らいであることは疑いない。本寺である常光寺の意思によって慣例化していったものと考えられるこの行為は、位牌と墓石に「差別戒名」を刻むこととは正反対の振る舞いである。

ここには広義の意味での「慈悲」を部落民に施そうとする寺院側の対応が見て取れるだろう。だが、「極楽」の印形を押す行為も部落の差別化のための慣行と解釈すれば、両極端ともみえる「差別戒名」と「極楽」印形は、いずれも「慈悲」が有する位階化による排除と包摂の範囲のなかに位置づけられる。このことは、常照寺において差別戒名が見つかったことを踏まえればなお明らかであろう。また、幕末の慶応元年に変更されたのは、「極楽」印形を押すのが末寺の常照寺から常光寺に切り替わったことであり、「極楽」印形の慣行そのものが見直されたわけではない。印象深い「極楽」という印形について、何らかの積極性を認めたいとは思いますが、それが部落の人々の要求にもとづいて始まったのか、それとも寺院側から出た行為であったのかは特定できない。また末寺から本寺に印形の責任主体が変わったことで何が変わったのか、それが幕末・明治初頭の日付を有する差別戒名と関係があるのか、詳細は不明である。ともあれここには、前述した、部落に対する仏教各宗派による戒名の手引書とは異なる作法が、時宗教団にあったことが確認できるのみである。

他方、部落民が救済を求めて教団に強い期待を示した事例が、浄土真宗の門徒集団において確認することができる。これは『甲子夜話』が書き留めているよく知られた事例である。次に参照しよう。

林曰。この十一月十五日、京東本願寺自火にて焼亡す。近頃かの地より来し人の話を聞に、本堂に火移りしとき、宗旨の穢多ども二百人余馳集りて消防せしが、火勢盛んにして防留がたく、其辺往来も協がたく成ると。半の人数は門外へ逃出たりしに、残る百人計は本堂とともに灰塵と成て失ける。その後を生残りし穢多、又その間に合ざりし者等打こぞりて後悔し、本堂とともに焼死せし者は真に成仏して、来世は穢多を離れて平人に生れ出べしと、皆羨しとなり。

又曰。その火は夜半に起り、暁方に熄しが、京の市中その宗旨の者、半夜の内に集會して、各金銀を持寄り、夜の明る比二千金に満

しかば、先当用の料とて、門跡へ持出て納めしとなり。かく人心の傾くは、此宗門に限りたることにて、不思議と云べし⁹⁾。

著者松浦静山が林述齋から伝えられたというこの事件は、1823年(文政6)の火災を指す。このとき両堂と諸伝が焼失した。なお東本願寺の火災は1788年(天明8)の京都大火の焼失も有名であり、静山は先の記述のなかで、一時期林家の家来であった山井藤九郎の談として、天明の大火で東本願寺が焼け、西本願寺にも類焼の恐れがあったとき、「穢多ども多数馳集て、各所持の獣皮を出し、屋根の破風或いは庇窓など、凡そ火の入べき処々を包みて防留たりしとなん」と、被差別部落のひとつひとつの東西本願寺への献身的な活動が、事件後四半世紀を経ても、すでにひとつひとつの記憶に残るほどに印象的であったことを紹介している¹⁰⁾。

静山が伝えているエピソードは、自力による努力を尽くして他力の救済による浄土への往生を待つという信徒たちの信心をよく表している。「来世は穢多を離れて平人に生れ出べし」と願った部落のひとつひとつが実際にどれほどいたのか定かではない。しかし静山の記述は、被差別部落のひとつひとつの浄土真宗に対する篤信を象徴的に伝えている。また同時に、その自己犠牲的で過剰な篤信の根拠を身分制と差別に結びつけて理解してきた、部落外のひとつひとつの部落に対する認識についてもよく伝えている。

ところでこの東西本願寺の火災に駆け付けた部落のひとつひとつには、18世紀前半の開発移転で地域を形成し、現在の東海道線京都駅の東側に展開している旧柳原庄(現・崇仁地区)の住民たちも多く含まれていたであろう。東本願寺から直線距離にして1キロ足らずのところ位置する柳原庄の部落は、開発移転がおこなわれる以前の六条村の時代から、天部村とならんで京都府下有数の部落として、刑吏役や二条城の掃除役を担い、近世中期以降は雪駄業の拡大を背景として、皮革業の隆盛を実現してきた。そうした経済的社会的実力を自認していた部落のひとつひとつと、阿弥陀如来への帰依によって、来世で「平人」に生まれ変わることを期待したという部落のひとつひとつとは、簡単には重ならない。経済

的社会的活動にもとづく階級的な集団としての部落と、自己犠牲的な信徒集団としての部落との間には距離があるのである。

ここで、宗教的な帰属の表明が、支配的文化と対抗するサバルタン階級の戦略として理解できることを指摘しておこう。ここで参照したいのは、南アジア研究者のジェームズ・C. スコットが、サバルタンをめぐる言説のポリティクスを解説しようとした議論である。

2. 〈伝統〉をめぐるサバルタンのポリティクス

近代的な知から疎外されている「サバルタン」(=従属的被抑圧階級)は、知的体系的に自らを語る術を有していない。サバルタン、あるいは下層民衆は、その代わりに統計的なデータや、人類学者、歴史学者のモノグラフのなかで、エリート知識人たちによって代理表象されてきた。それがたとえ良心的な知識人の行為であるとしても、否むしろ良心的に当事者に「寄り添おうとする」知識人こそが、自らの認識論的な暴力に無自覚なまま、サバルタンの代理表象を繰り返してきた。それは、1980年代半ばに最初のドラフトが発表されたガヤトリ・C. スピヴァークのエッセイ「サバルタンは語るができるか」で問題化された¹¹⁾。

これに対して、ジェームズ・C. スコットは、「サバルタンは語るができるか」というアポリアに対して、まず主体のアイデンティティを登録しようとする近代のプロジェクトの歴史の新しさを指摘することから始める。そしてサバルタンの自己表出には異種習合的な多様性と重層性があることから、むしろそこに支配的な規範との抗争を見いだしている。

個人の正確な同一人証明について、その由来を単独でとりあげるのは、歴史的にいうならばきわめて新しい現象である。理解可能で基準をもった住民登記を欠いていた近代初頭のヨーロッパ国家でも、麦の収穫を取り立て、家畜と兵士を徴発するための指針として、なんとか許容できる程度に正確な人口調査と住民登記調査をお

こなうのが関の山だった。個人の証明とは本来的に地方レベルに限定されており、そこでは国家はローカルな協力者のいいなりであった。たとえ恒常的な父称が確立されていても、その記録、基準、複製、さまざまな表記において、人口移動は言うまでもなく、住民たちの正確で特別に土着的な存在証明というのはきわめて疑わしいものであった¹²⁾。

そもそも前近代社会において——そしてローカルな関係性が存続している現代の地域社会においても——、自立した個人の登録という制度や習慣は確立されていなかった。そこにおいて、あえて人々が自己表象するのは、常に支配的制度やライバルの共同体に対抗する必要があるからである。そうした自己表象の作法は、ローカルで下層階級の農民たちの〈小さな伝統〉とスコットが呼んでいるものの一部である。〈小さな伝統〉について、スコットは次のように特徴づけている。

“(メキシコ革命におけるサパタの軍隊の兵士の証言——引用者注) そもそもおれは普通のサコレロ＝農夫さ。共有地の農地でトウモロコシを育てている。でも農林局が邪魔をして俺たちから仕事を奪った。やつらは、農林は国定公園でおれたちが開拓しちやいけないというんだ。しかしおれたちには先祖がそうしたようにする権利がある。(強調は本文ママ)”

この例においては、村のほうでは自分たちの法を守るために戦う用意があったが、農林局の役人はうまく賄賂をもらって農業を続けることを許した。ここに農民の地域主義のポリティクスの究極のポイントがある。小さな伝統的権利は、ほとんど変わることなくローカルで、それらはほかの村々や、国家、地主から守られるべきものである。この伝統の特異性には次の二つの意味がある。第一に、村は大きく強大な伝統と直接対決するだけの制度的な手段を有していない。農民たちはローカルな社会を構成し、あるいはせいぜい最小の行政区を構成する。他方で政治的経済的上位者は広域で国家的な

レベルで相互にネットワークを結んでいる。衝突が発生したとき、小さな伝統の歴史的な強さは分散的で跛行的、そして受動的で非従順な態度において存在している。第二に、それゆえ農民は、より大きな目的のための国家的な闘争を維持するためには、知識と利害関心において十分な準備がない。したがって、サパタの軍隊がそうであったように、農民運動や農民の軍隊は、ローカルな集団の集合で、ローカルに行動し、ローカルな利害で勝利するが、相対的に国家的な問題には、それがローカルな戦いに影響を与えることがないかぎり無関心である。スペイン市民戦争における地方のアナキストの集団は同様の精神を示している。彼らのローカルな行動が印象的だったのは、前線の兵士たちのために、寛大に食べ物とお金を分け合おうとしないことはいうまでもなく、ほかの村々を助けるように説得することがとても困難であったことである。小さな伝統のモラルの境界がローカルにその場を守る力を与える一方で、それは大きな伝統とは戦略的に一致しない¹³⁾。

ローカルな共同体の〈小さな伝統〉による〈大きな伝統〉に対する闘いは直接的ではなく、自己の利害に規定されて限定的である。加えて、このローカルな共同体の信仰形態は、口承的伝統にもとづく^{シンクレティズム}習合性に特徴がある。ベトナムの村落では「仏教、アニミズム、先祖崇拜、ほかのより明確な分類は、村人にとっては大した意味がない。[...] さらに新たな宗教実践が外からやってきては、それ以前の実践を変えることなく適用されていく」¹⁴⁾。一つの教義や信条体系に回収することができるようにみえても、口承的伝統にもとづくサバルタンの宗教実践は本来的に習合的＝シンクレティックで柔軟な構造を有している。そこでは既成宗教だけでなく民間信仰や慣習が融通無碍にからみあっている。そして共有地や資源、慣行に対する共同体の使用権などの〈小さな伝統〉はこうした柔構造のうえに発現するモラル・エコノミーとなる。

植民地主義的統治や国民国家を前提とした主体の登録＝レジスターという制度および制度的な言説のもとでは、上位の権力的存在に代理表象

されるサバルタンは、しかしまた、〈小さな伝統〉としての口承的な宗教実践や共同体的慣行を通して、自己を表出している。いわばサバルタンは自ら語り、多様に自己を表現している。近代的主体性を前提とした枠組みを回避しながら、スコットはこの考察を通して、サバルタンの代理表象をめぐるアポリアを解きほぐしているのである。

ところでサバルタンの代理表象のアポリアを問題提起したのはガヤトリ・C. スピヴァクだが、スピヴァク自身も、南アジアのサバルタンの女性たちの口承定型詩という表出行為のうちに、グローバリゼーション化されず、ナショナリズムに回収もされずに行われている、差異や他者を価値等価的に受けとめる開かれた等価性 (equivalence) を見出している¹⁵⁾。スピヴァクは、コルカタのサバルタンの女性たちの口承定型詩のなかで歌われている、コルカタの土地の記憶や王の名前が、実は他の土地の名前や記号に代替可能な記号表象として用いられていることに気づき、驚く。祝祭行事や遠来からの客人の歓待の必要性に応じて融通無碍に変容するそのマナーにおいては、土地や王の名前は絶対的な帰属性を有していない。つまり、近代的なナショナリティから自由なのである。スピヴァクのいう等価性とは、この融通無碍なマナーのことである。そして、スコットの〈小さな伝統〉についても、閉鎖的で局所的だが、その柔構造においては、スピヴァクが見出した等価性の方向で理解しなおすことができる。なぜなら、共同体構成員のアイデンティティは、〈小さな伝統〉の範囲内であるが、そしてなるほど宗教は絶対的な優位性を有しているように見えるが、習俗や慣習もまた同様に重要なのである。そうした文化的な諸価値は、〈大きな伝統〉との対抗関係のなかで、あくまで相対的に恣意的に選び取られるのであり、共同体のなかで常に唯一の絶対的な価値が存在しているわけではない。

スコットとスピヴァクの議論を踏まえて、部落と仏教寺院との関係についての議論を次のように展開してみたい。部落民にとって、〈大きな伝統〉のひとつである仏教寺院は、部落民たちの〈小さな伝統〉が、身分制社会の〈大きな伝統〉にアクセスする回路である。〈小さな伝統〉としての慣行や既得権益、身分意識はこの〈大きな伝統〉に担保されてい

る。だがそれでもなお、寺檀関係とともに、身分に規定された斃牛馬の処理や取得の権能、その職能に深くかかわる習俗や慣行が、融通無碍に存在している。もちろんこの二つの〈伝統〉をつなぐ回路と、それを担保する構造が、常総・結城町の部落民に対する「極楽」印形のように、常にアンビヴァレントで緊張をはらんでいることは忘れてはならない。だが寺檀関係に規定されたその緊張関係は、宗教の側からの一方的な支配関係ばかりではない。それは、部落の真宗門徒たちの振る舞いのように、身分的主体的な実践に、宗教的な強度を付け加えるものでもある。その宗教的な強度はまた、部落民に対して、身分制社会でのなかでの対抗的なプレゼンスを保証する。東本願寺の火災の際に残した部落民の強烈なイメージは、彼らを侮ってはならないという認識を部落外に与えているのである。

仏教寺院に信徒として、あるいは檀家として登録＝レジスターされるということは、〈大きな伝統〉への回収であり、部落民をきわめて受動的で保守的な主体に限定することになる。宗教と部落・部落民という問題系において、部落民が紋切り型の受動的な存在に切り縮められるのはそのせいである。だが果たして部落民の宗教実践が〈大きな伝統〉の、支配的な価値体系のうちにぴったりと納まるものなのかについては、検証が必要である。ここでの争点は、スコットのいう習合性、あるいはスピヴァクが見出した等価性をどのように理解するかにかかっている。サバルタンとしての部落民の宗教実践を、単一の宗派の観点から把握するのではなく、「分散的で跛行的、そして受動的で非従順な」実践の諸相のうちに理解する必要がある。このことを、部落の宗教者・芸能者である達田良善の宗教活動を記述することで示してみよう。

3. 〈信徒〉としての主体形成 —「仏教講談浪曲蓮華節」達田良善の場合—

達田良善は1890年(明治23)旧大阪府泉北郡南王子村に生まれ、1963年(昭和38)に没した。『達田良善日記』(部落解放・人権研究所編、

2001年)の年譜によれば、生後七日にして病のため右目は失明、左目は近視となった。尋常小学校を四年で退学、1901年(明治24)に阿呆陀羅經の門付芸人宮川由(善)丸の弟子となり、翌1902年には浪曲師宮川安丸に弟子入りし、1903年から宮川光登と名乗り、師匠について全国を巡業した。この巡業については良善が残した『浪花節興行日記』が高座順、開演場所、開演地、場主・座主氏名、口演者を詳細に記録している。

浪曲師としての達田良善は1911年に宮川安丸を襲名し、座長として一座を率いていたが、1912年からは他の座に加入あるいは一人の巡業をこなすようになった。1913年(大正2)から書き始められた『日記』は、日々の巡業、収入を詳細に記録し、収支簿としての性格も備えている。さらに1919年から浄土真宗の説教師としての活動を始めた。最初は祖母の永代経の法師を、生家近くの本願寺派寺院である西教寺で務めたことが始まりであった。

在家の信者から説教師となった達田良善の活動の特異性は、彼が阿呆陀羅經の門付芸人として出発し、そして浪曲師に転じ、その生活を続けながら布教活動を、その芸能を通して展開した点にある。

1919年(大正8)から記録に残る達田良善の演目には、早くも1920年から「親鸞上人箱根別れ」が加えられ、さらに「蓮如上人」「石山合戦」などの聖人たちの一代記が得意の演目として演じられるようになった。篤信の信者としての活動に加えて、良善の活動は、「葛の葉の子別れ」で知られる説経節「信太妻」の発祥の地である南王子村の出身であることを抜きにしては語れない。良善は日々の門付や勤行とともに、「信太妻」の伝承を伝える聖神社への参拝を怠らなかった。

[1920年・大正9]十月五日 今日氏は神聖神社の大祭故村内共同浴場は早朝より沸き居る事にて一同相揃ひ朝湯に入り和歌山の父母や妹と相揃ひ親しく酒宴朝飯終りし後何分来る七日永代経の御供養の饅頭を信太村の饅頭屋にて誂へ其より氏神聖神社に参詣尚本年は我村にては九ヶ年目一廻の当番故村内の人達と相揃ひ御興かつぎ

に楽しく日を暮し夜継父宅にて遊び床につきしは九時なり¹⁶⁾

聖神社は南王子村の部落の形成そのものにかかわる縁起を有している。そもそも南王子村はもともと聖神社の社地に居住しており、1698年(元禄11)に現在の位置に移転した経緯がある。南王子村の地区内文書である『南王子村文書』では、毎年2月10日には神社に牛皮でつくられた弓射的を奉納してきたこと、遷座の際に供奉してきた者の子孫「箭取株七軒」が奉仕してきたこと、毎年7月28日の角力の神前奉納の際には「箭取之者共」らが土俵づくりで奉仕していることが記されている¹⁷⁾。聖神社が位置する「信太の森」は、安倍晴明の生い立ちを題材にした説経節「信太妻」の成立の地として知られているが、その祭礼に奉仕してきた南王子村の部落は、穢村であるという理由で近代にいたるまでは御輿を担ぐこともできず、氏神とすることが許されなかった。その代わりに八坂神社を氏神として祀ってきた経緯があった¹⁸⁾。先の引用の文中で良善が「氏神聖神社」と記していることには、上記のような前史と、それを踏まえた南王子村の部落の自負がうかがえる。

さらに良善の『日記』で祭礼への配慮とともに留意しておきたいのは、肉親縁者への言及である。『日記』は門付け先およびその合間に縁者をまめに訪う良善の日常を記しているが、継父や継母と良善との関係は、おって参照するように、必ずしも良好なものではなかった。だが良善は親類縁者への目配りを怠ることはなかった。そうした小さなエピソードを反復する『日記』の記述は、祭礼、勤行、親類縁者との関係を、常に等価に扱っている良善の態度を伝えている。それは多くの挿話や縁起が、原型をそこなわずに蓄積されている説経節のような記述スタイルである。しかも良善は当時勃興した水平社の集会にも参加していた。良善が水平運動に共感を有していたのかどうかは不明であるが、それもまた聖神社の祭礼や、縁者や隣人たちの消息とほぼ同じ扱いである。良善の日記では、こうして、位相の異なる事項が、均等に距離を置きながら記述されている。その結果、位相の異なるさまざまな出来事が等価の事実となって反復されている。そうした均等に距離が置かれた事実の積み

重ねによって、良善の生活は出来上がっていた。

4. 宗教的転回

良善の日常に非凡な性格を与えたのが、真宗の宗教者としての活動であった。演目としての蓮如の一代記では、「下賤の出自」が伝えられる蓮如の母のことや、蓮如自身の不遇の生い立ちに、良善自身の幼少期の苦労が重ねられて口演されていた。同時に、良善が布教者となるにあたっては、1919年に巡業先で彼が経験した生命の危険とそれを救った奇瑞も大きくかかわっている。これが良善における宗教的転回を意味した。

前述のように、1919年2月23日に達田良善は祖母の永代経の法事を開催した。その後、同月27日に泉北郡長から「善行者」として表彰される。こうした公私にわたる充実の余勢を得てか、3月の巡業は1日から連日続き、兵庫県神崎、須磨、相生、上郡町を経て岡山県三ツ石町、和気町、瀬戸町を廻り、岡山市に宿泊した。良善の巡業では門付の流しおよび投宿先の講演が行われていた。3月半ばの『日記』は毎夜の疲労を記している。「三月十四日 夕方より八時三十分まで村内を廻り金一円十九銭稼ぎし処折柄烈しく降り出す雨に殊に毎夜の勞れにて音声も大いに痛みし事なれば早々も帰宿し当家の人々と雑話後床につきしは九時三十分なり」¹⁹⁾。

そして体の異変を感じたのは3月22日であった。

三月二十二日 当日は何分去る一日以来連日連夜の道中歩行の上一日たりとも休業を致さぬせいか身体は何となくだるく又は胸の動気も高くして心地常ならねども当地に足留めしても見込無く依りて今日は岡山迄行かんものとして前八時〇五分瀬戸町上手町三好屋方を出発し身体の勞れをこらへ〜つゝ、約四里歩行なし本県第一の都会地と聞ゑし彼第十七師団の本營地たる岡山市に來り市内小橋町安宿備中屋方へ投宿せしは十一時五十五分にして²⁰⁾

この時は深い疲弊を感じたにとどまっていたが、翌々日の24日、体調が急激に悪化する。

三月二十四日 当日は早朝より烈しく降り出す雨されど当地に逗留して見込み無し依て今日は「にはせ」と云ふ町迄行かんものとして前七時二十分岡山市小橋町備中屋方を出発し〔…〕后一時四十五分岡山市大供梶原〇〇方を出発し未だしとく降る雨を洋傘にて凌ぎつゝ、約一里程進みしと思ふ折柄俄に目がかすみ身体の様子は急に変わりとても一歩たり共進まれず道に道端の草の上にとつかりとへたりし処益々身体に変状をきたし其苦しき事如何共筆紙に尽し難し今にも落命なす折りの苦しみは斯くやと思ふ有様尚も烈しく降る雨にて身体はぬれ鼠の如く相成るも我身は苦しくして如何共詮方無く嗚呼情なき事かな最早此所に於て死なねば不成事なるや何地にて死ぬるも是前生よりの定まりし因縁事とは云ひ乍我今此場んで死なば何人様は故郷の祖母や両親に知らせ下さる事ならん殊に幼き時より十二才の春迄も永の年月其間海より深き山より高き御厚恩受けし祖母且又両親の野辺の見おくり致する迄は死にたくない嗚呼願わくば南無阿弥陀仏日本八十五国津々浦々に鎮座座ます神々様何卒此急死一生の身の上御救ひなされて給へかしと

息も絶え絶えになったこのさなか、良善は岡山市内の公園で売薬屋から熊の胃を押し売りされて買ったことを思い出した。そこでそれを服用して休息をとると、心地がよくなった。そのあとまた動こうとすると、今度は前に進むことができなくなる。しかし後ろに帰ろうとすれば別に変わりがない、という奇妙な経験をする。そこでこれは「神仏の御知らせ」に違いないと考えたのである。

苦しき中より諸仏諸神に御願ひの折しも心づきしにはほんに昨日岡山の公演に於て売薬屋に勧められていや〜乍も買ひ求めし熊の胃の効能書きんは胃病流行病又は目まひ等に効を有すと記したり依

て携帯せし熊の胃なりと服用せんとて其小貝に入れし熊の胃を残らずなめ其場にて約一時間余も休み居りし処諸仏諸神諸菩薩衆の御利益なるや心地もよろしく相成りし故忝なしとて此場を出発して向ふへ進まんとすれば不思議にも何となく進まれず然るに後ろへ帰らんとすれば何事も別に変わりし事もなし実に不思議の次第なり我思ふ様此より前へ進まば天災は有るや又は故郷には何か変りし事は生ぜしやさもなくば一度故郷に帰りゆる〜と養生致さねば一命にも抱はる事や三つに一つ何か間違ひ有るはしつじょうなり神仏様の御知らせ下さるに相違なし

この奇瑞の経験のあともなお心臓の発作に見舞われたため、4月4日には天理教の「御きとう」に預かり、同月7日には祖母の知人で和歌山県太地町出身の奥野某が、四国巡礼のときに弘法大師のお告げで得た薬を服用して心臓病がなおったという話を聞いて、同じ薬を和歌山の実父に送ってもらうように依頼した。本職の方では、善行者として表彰された良善は、14日には泉北郡横山町の教員住宅落成祝賀会の余興として講演会を依頼され、「宮川安丸」名で「五郎孝子伝柳生の誉れ」などの「講演」を行っている。日記では「講演」と記述されているこの演芸は、芸名で行っていることから、講談だったと思われる。同時に3月24日の奇瑞のあと、西教寺に毎日参詣（5月23日付）、「真宗正信念仏偈けいこ和讃」の本を貰い受け、毎朝西教寺で「御僧侶の御勤行を聞き、和讃を続けた。その結果、6月14日には和讃の勤行もできるようになった。そして10月14日には、和歌山県楠見村で仏の霊前での供養のために読経をすることを依頼されるようになる。良善は「僧侶にあらねども〔…〕尊き弥陀の御慈悲共々喜ばせて頂かん」と断りながらもこれを引き受ける。さらにそこでは読誦のあとに浪花節の披露も求められている²¹⁾。日記のなかで明記しているわけではないが、「仏教講談浪曲蓮華節」の誕生であった。

1919年、良善は泉北郡で「善行者」として表彰され、重篤と奇瑞を経験し、神仏の加護のもとでの宗教的転回を経験した。そして芸能者であ

りながら浄土真宗の布教者となるという自己形成を遂げた。僧侶にかわって読経を依頼されて、「尊き弥陀の御慈悲共々喜ばせて頂かん」と記しているように、良善の宗教者としての自己形成は弥陀の慈悲を衆生とともに享受しようとする姿勢の獲得である。しかもここで良善が依頼によって読経や講演をおこなった衆生は、彼の知己の部落であった。すなわち、良善の宗教活動とは部落の衆生に向かって、阿弥陀如来の慈悲を施す役割に限定されていた。とはいえ良善は得度を得たこともない、一信者に過ぎない。したがって良善に読経を依頼することも、それを受諾することも真宗教団の組織原則からすれば横紙破りの振る舞いに他ならなかっただろう。こののち1924年(大正13)4月10日、良善は西教寺において、本願寺門跡の善智くきから剃刀を施され、母とともに帰敬式をおこなっている。

良善が僧侶としての資格を持たないまま宗教活動を実践していたことについて、教団とのあいだに緊張関係がまったくなかったとは思わない。広域の巡業のネットワークを有している良善の行動は、厳格な教団の規律に規定されつつ、在地社会に根を張っていた個々の寺院の動きを超越していたからである。良善が生まれた南王子村の部落の檀那寺である西教寺は部落寺院である。その歴史は、本願寺教団のなかでの差別に抗しながら、西教寺を自立した寺として成立させ、運営してきた部落の人々の努力の積み重ねであった²²⁾。しかしそうした歴史を有する西教寺のような部落寺院の活動を超えて、良善のような民間宗教者が創出され、必要とされたことの意味を考えなければならない。本稿の趣旨からいえば、そこに等価性を発揮したサバルタンの宗教的实践がある。そのような含意をこめながら、1910年代後半から20年代にかけて際立った良善の活動を、思想史的に位置づけるという課題があることをここでは確認しておきたい。

5. 「蓮如上人御実伝見聞集」第一巻

「真宗正信念仏偈けいこ和讃」を貰い受け、和讃の稽古を実践してい

た良善は、法然・親鸞・蓮如らのテキストの理解を、講談・講演として表現しながら深化させていった。聖典テキストの理解としては異質であるが、しかしまたそれは法話によって教義をひもといていく真宗のスタイルに合致していた。そうした講談によって獲得されたスタイルにもとづいて書かれたテキストとして「蓮如上人御実伝見聞集」第一巻（以下、「見聞集」）がある。最晩年に作成されたこの「見聞集」は蓮如の生涯を講談説教浪華節として語るための台本としての体裁をとって、吉野金峰山寺への奉納を企図していたものと想定されている²³⁾。

蓮如の生涯に自らの人生を重ねて語られるこのスタイルは、良善の講談説教のようすをよく伝えている。同時にこれは、聖典テキストと聖人たちの説話と対話しながら思想形成をはかろうとする、良善の思索を知る手がかりである。それは阿弥陀如来による慈悲についてのひとつの理解の姿である。

「見聞集」は蓮如の一代記であるが、良善がパフォーマンスに自分語りを挿入するのは、蓮如の困苦の場面である。それはテキストによって促されるような語り方である。まずは本願寺教団が青蓮院の末寺として衰退の極みにあった時代である。

本願寺に於せられては御拂底も御拂底真に御零落御困難の最中に御出現遊バ被拵したハ御本山第八代中興大師即ち蓮如上人にて被在父御ハ申上る迄も無く本願寺第七代御相続の存如上人にて在され母御ハ其当時御名も聞こえし大江大納言信高公の御息女蓮ハス前妃と被申て此御方ハ勿体無くも江州石山寺の御本尊救世観世音菩薩の御代身に被在との御伝況今猶石山寺御本前様が本願寺より持帰られし布袋丸君六つの折に別て居られしといふ²⁴⁾

蓮如の母は信太の部落の出身という説がある。これにかかわっては、蓮如に近侍していた法専坊空善の記録「空善聞書」が1746年（延享3）に「蓮池堂釈法沢」によって出版され現在に伝わっているが、刊行時に蓮池堂が書き込んだと思われる「見返し」に、蓮如上人御母公御歌とそ

の由来が記されている。すなわち、「恋しくは たづ子てもこよ からさきの 石立つ山の 救世の誓ひを／此の御母儀は藤原の信高公石山観音に申し子也。御名を蓮の前と申す〔以下略〕」とある²⁵⁾。この歌が説経節「信太妻」の歌「恋しくば尋ね来て見よ和泉なる信太の森のうらみ葛の葉」に擬えて作成されていることは明らかであるが、良善の語りはこの後世に書き込まれた伝承に依拠している。それが後世の語りであっても、実際に南王子村の部落の形成に重ねられていることにこそ意味がある。そして良善はまさにこの伝承を参照しながら講談説教を仕立てあげている。

蓮如の生母は、幼名布袋丸と称した蓮如が6歳の折に本願寺を去ったとされる。その後、蓮如は継母如円尼との確執に苛まれることになる。ここで良善は、「御幼年の御時より愚僧如きが申上るさへ勿体無く乍事今日手前如き生活に比べ枘でさへ比較に成らぬ程の御難を被遊すと」と、「愚僧」とへりくだりながら自らの発話を添える。そして、継母の苛責に耐える布袋丸の幼少時の苦難の語りのあとに、困苦をきわめた半生を経て、その終わりを迎えつつある良善自身の境涯を語るために、蓮如の「御文章」から「三首詠歌章 四帖目 第四通」を引き写す。

何事も自身其在が体験せなければ真実理解ハ出来兼升が今此御願発心布袋丸様御幼年時代なさぬ中にての御苦勞を伺升に連れ思ひ出すハ自分が幼年時代の状況で有升 抑私生国ハ元大阪府和泉郡南王子村今日の和泉市王子町父ハ理髮師土田国吉の倅として明治廿三年五月十六日生れ昭和廿八年の今日数え年七十四歳を迎へ升たが蓮如上人御著述御文章第四帖に「それ、秋も去り春も去りて、年月を送ること、昨日も過ぎ今日も過ぐ。いつのまにかは年老のつもるらんともおぼえずしらざりき。しかるにそのうちには、さりとも、あるいは花鳥風月のあそびにもまじはりつらん。また歡樂苦痛の悲喜にもあひはんべりつらんなれども、いまにそれともおもひいだすこととてはひとつもなし。ただいたづらに明かし、いたづらに暮らして、老いの白髪となりはてぬる身のありさまこそかなしけれ。されども

今日までは無常のはげしき風にもさそはれずして、わが身ありがほの体をつらつら案ずるに、ただ夢のごとし、幻のごとし。いまにおいては生死出離の一道ならでは、ねがふべきかたとはひとつもなく、またふたつもなし。これによりて、ここに未来悪世のわれらごときの衆生をたやすくたすけたまふ阿弥陀如来の本願のましますときけば、まことにたのもしく、ありがたくおもひはんべるなり。この本願をただ一念無疑に至心帰命したてまつれば、わづらひもなく、そのとき臨終せば往生治定すべし。もしそのいのち延びなば、一期のあひだは仏恩報謝のために念仏して畢命を期とすべし。これすなはち平生業成のころなるべしと、たしかに聴聞せしむるあひだ、その決定の信心のとほり、いまに耳の底に退転せしむることなし。ありがたしといふもなほおろかなるものなり」²⁶⁾

何事も自らが体験しなければ理解はできかねる。そのように述べて、自力修行が至らなくても、阿弥陀如来の本願が必ずあり、往生がすでにさだまっているという「御文章」の言葉がそのまま語られる。これによって、蓮如＝布袋丸の生涯を引き写し、それを自分の身の丈の高さで感得しているとき、良善にとって蓮如は自らの分身か、あるいは同伴者のような存在となる。このように阿弥陀の本願に身を任せた境地を述べ、蓮如＝布袋丸を参照しながら自身の半生を語るのである。しかし「見聞記」はしばしばそうした悟りの境地に安住していない。「御文章」における弥陀の慈悲に感謝した言葉を引き写したすぐあとで、再びその生涯に渡って悩まされた生活苦と、その理由の一つであった養父母によるいじめが想起される。先の引用に続けてこう語られる。

此御文章を執読の度毎に中興上人布袋丸と被申御幼年以来のよりの御苦勞の程をしみじみと偲ばせていただくとそこに此身の幼年時代より中年に至りての困難の程を思ひやられ〔…〕私生れ出て僅に一ト七日より目を煩らひ遂に右眼ハ盲左眼ハ近視となり翌年に至り家庭の事情に心致母親は離縁と成り父は後妻を迎へ母は再嫁其で私漸

く二才の頃より祖母に依りて養れ八ツの年より入学十二才尋常卒業前生活の事情是非なく退学祖母の許を離れ自活の道を求めものと種々思案の結果芸道に入りて生る事最も近道とて其頃阿ほだら経の軒づけ芸人宮川由丸の弟子と成りて約半年十三才の明治廿五年十月廿八日に至り今日の浪曲其当時今かれ節宮川安丸に従つて拾年間浮代の荒波に厳々もまれて漸く今日に至り升たが恐らく明治時代の人ハ兎も角大正昭和時代の今日の人と致し升てハ私程の生活難に出会されし御人は皆無と申ても過言でハ無ことかと存じ升右の次第故継父継母の許にて養育ハされませぬが幼年頃にハ随分いぢめられし居而し同じ成さぬ中でも継父と継母とハ安程隔たりが在升〔…〕継母の悪口に於てハ隅から隅へ心を配り三度の食事に至るまで箸に当り茶碗に当りていぢめられるのでそれは中々辛ひ事〔以下略〕²⁷⁾

蓮如が継母に冷遇されたことを引き写す「愚僧」としての良善は、ここで再び自分自身が継母に厳しく当たられたことを思い出し、語らずにはいられなくなるのである。興味深いのは、赦しと憤怒が交互に去来しているこうした自分語りを良善は解決しようとはしていないことである。そこには煩惱を抑制したり禁欲したりする心の作法とは異なる自己肯定の作法があるといつていいだろう。自分自身のことであっても、感情のしこりや喜怒哀楽に対して、それぞれに等しい距離を置いて扱うという作法である。ここには心をコントロールする技術がある。

終わりに

本稿では、習合的な宗教的実践と、自他に対する等価な心配りと関係形成という作法を通して、サバルタンの宗教的自己表出を確認した。そしてその一事例として、達田良善という宗教者＝芸能者の宗教的転回とその後の実践を素描した。部落の経験において確認される宗教との関係は、宗教教団とサバルタンとが示すアンビヴァレントな関係として一般化できるだろう。同時に、「平人社会」あるいは近代社会という〈大きな

伝統)に登録され包摂されるサバルタンが、〈小さな伝統〉を守り抜く作法に注目した。遠田良善に従えば、それは抵抗というよりも、自分たちにふさわしい救済の在り方を追求した結果、パフォーマンスに実践されていった作法であるといったほうが適切である。

良善の生を可能にしたのは、阿弥陀如来による本願が保証されていることからくる安心ではあっただろう。だがその作法は、受動的な生の態度を意味しなかった。逆に位相の異なるさまざまな出来事に対して、進んで等距離に向き合うという作法であった。矛盾に満ちた生のありようは、それによって主体的に肯定することが可能になる。それゆえ良善にとっては、被差別の芸能民であることや、聖神社の神人としての系譜は、そこに教団の秩序を融通無碍に踏み越える部分が含まれていたとしても、いずれも等価な、欠かすことのできない思想的な根拠であったと考える。

だが本稿はまだ、サバルタンがその習合的で等価的な生の作法を実践するにあたって、どれほどの緊張や犠牲が強いられるのかについては論じつくしていない。それ以上に、まだまだ多くの方法論や視点が、サバルタンの経験を記述可能にするために必要である。それは私にとって、今後の、しかし喫緊の課題である。

注

-
- 1) 仲尾俊博『宗教と部落差別——旋陀羅の考察』(柏書房、1982年)。先駆的には柴田道子『被差別部落の伝承と生活——信州の部落・古老聞き書き』(三一書房、1972年)が長野県内の差別戒名を紹介し、さらに小林大二による調査報告である長野県小県郡九子町公民館内部解放墓碑研究会『小県郡依田窪 被差別部落の墓標——調査報告書』(1979年)がある。
 - 2) 藤井正雄『戒名のはなし』(吉川弘文館、2006年)、163–167頁。
 - 3) 門馬幸夫「「穢れ」と差別」、赤坂憲雄他編『いくつもの日本Ⅴ 排除の時空を超えて』(岩波書店、2003年)、所収。
 - 4) 安達五男『被差別部落の史的研究』(明石書店、1980年)以来の近世政治起源説の粹

組みのもとでの部落寺院研究に問題提起をおこない、真宗教団内における部落寺院の研究を大きく進展させたものとして、山本尚友『被差別部落史の研究——移行期を中心に——』（岩田書院、1999年）、また山本の研究を批判的に継承しながら大和国をフィールドに研究を進めているものとして、奥本武裕による「『部落寺院』の本末・寺檀争論をめぐって」（奈良県同和問題関係資料センター「研究紀要」第5号、1998年）など一連の論考がある。

- 5) 「サバルタン (subaltern)」とは、イタリアのマルクス主義者、アントニオ・グラムシの用法にもとづく。もともとは軍隊の「下士官」を意味する「サバルタン」を、グラムシは、農民を含む下層民衆など、南アジアの非エリートの従属的被抑圧集団を指すものとして用いた。この語をキーワードにして、1980年代初頭にインド出身の歴史学者、ラナジット・グハ、パルタ・チャタジーらを中心として、「サバルタン・スタディーズ」という研究グループが創設された。植民地主義の歴史を、植民地化された被抑圧階級の側から記述することをめざしたこの研究グループの活動は、国際的な影響を与え、各地域のサバルタン研究の展開を促し、ポストコロニアル研究の発展に貢献した。こうしたサバルタン・スタディーズの理論史・研究史において大きな結節点となったのは、ガヤトリ・C.スピヴァクのエッセイ「サバルタンは語ることができるか」である。1980年代半ばに最初のドラフトが発表されたこのエッセイで、スピヴァクは、主に西洋知識人たちによってサバルタンの歴史が記述され、語られることの認識論的な暴力を問題化した。ガヤトリ・C.スピヴァク『サバルタンは語ることができるか』、上村忠男訳、みすず書房、1998年、また、ラナジット・グハ他『サバルタンの歴史 インド史の脱構築』、竹中千春訳、岩波書店、1998年。
- 6) 結城市史編さん委員会『結城市史』資料編第二巻、1979年、663、667頁。
- 7) 同前、664頁。
- 8) 同前、670頁。
- 9) 松浦静山『甲子夜話』〔巻42〕、第3巻（編さん・中村幸彦、平凡社東洋文庫、1977年）、145頁。
- 10) 同前。
- 11) 前掲、ガヤトリ・C.スピヴァク『サバルタンは語ることができるか』。
- 12) James. C. Scott, *Decoding Subaltern Politics: Ideology, disguise, and resistance in agrarian politics* (Routledge, 2013), p. 130.
- 13) Ibid, p. 41.
- 14) Ibid, p. 28.
- 15) ガヤトリ・C.スピヴァク『ナショナリズムと想像力』（鈴木英明訳、青土社、2011年）、23-30頁。

- 16) 部落解放・人権研究所編『達田良善日記』（解放出版社、2001年）、97頁。なお引用にあたっては、和泉市人権文化センター所蔵の達田良善日記にもとづいて、適宜、誤字・欠落を補った。なお同『日記』からの引用は、以下に日記と略記する。
- 17) 「聖明神旧格並びに神式仕来り口上」、南王子村文書刊行会編『大阪府南王子村文書』第5巻（解放出版社、1980年）、296頁、「聖大明神供奉者・村由緒書上」、同上、542頁。また、盛田嘉徳他『ある被差別部落の歴史—和泉国南王子村—』、岩波新書、1979年も参照。
- 18) 同前、『ある被差別部落の歴史』、194-205頁。
- 19) 『日記』、83-84頁。
- 20) 同前。
- 21) 同前、98-99頁。
- 22) 前掲、盛田『ある被差別部落の歴史』、185-194頁を参照。
- 23) 『日記』、「解説」、338頁。
- 24) 同前、342-343頁。
- 25) 『蓮如上人・空善聞書』（大谷暢順校訂、講談社学術文庫、2005年）、311頁。
- 26) 『日記』、350-355頁。
- 27) 同前、354-355頁。

日本会議と葦津珍彦

藤生 明¹

改憲団体「日本会議」。事務総局をあずかる人々の活動は、新宗教の学生運動から始まった。彼らはなぜ政権中枢にまでたどり着けたのか。カギは神道思想家、葦津珍彦氏（1909-92）が握っていた。

¹ ふじうあきら：朝日新聞編集委員

2017年5月末、日本会議は結成20周年を迎えた。機関誌『日本の息吹』（2017年4月号）によると、同団体は全47都道府県に地方本部をおき、市区町村レベルの支部組織は約250。役員数約3,500、会員数約40,000を数える。また、安倍晋三首相、麻生太郎元首相が特別顧問を務める超党派議連「日本会議国会議員懇談会」には衆参約290人が所属。草の根保守運動を支える「日本会議地方議員連盟」にも約1,800人が加盟し、憲法、教育、国防などの各テーマで、地方議会決議をまとめる牽引役を果たしているという。

「結成の引き金は1990年代における自民党勢力の分裂、創価学会を母体とする公明党の政権入りだった」。そう話すのは日本会議設立に大きく関わった村上正邦・元自民党参院議員会長だが、この運動体を事務方から支えているのが、梶島有三・日本会議事務総長が率いる「日本協議会・日本青年協議会（日青協）」だ。

新宗教「生長の家」の信徒だった梶島氏らは60年代後半、長崎大学で「学園正常化」「全学連打倒」を訴えて活動。選挙で学生自治会を掌握して、保守・右派の大学関係者、学生、文化人から注目を集めた。その成功モデルは「生長の家学生会全国総連合」（生学連）のネットワークを通じて瞬間に全国へ波及し、69年には「全国学生自治体連絡協議会」（全国学協）を発足させるなど、梶島氏らが始めた民族派学生運動は版図を急拡大させた。

当時、民族派を名乗る学生全国組織はほかに、早稲田大拠点の日本学生同盟（日学同）などがあった。全国学協と日学同の覇権争いは全国学協初代委員長を務めた評論家、鈴木邦男・一水会元代表の著作『新右翼：民族派の歴史と現在』（彩流社、1988年）、日学同の活動家だったノンフィクション作家、山平重樹氏の『果てなき夢：ドキュメント新右翼』（二十一世紀書院、1989年）に詳しい。

「対左翼」で共闘していた両団体だったが、東大安田講堂陥落（1969年1月）前後を境に左翼勢力が急速に退潮。従来の大敵（左翼）を失った民族派は、「陣営内」での覇権争いに明け暮れるほど、迷走した時期があった。詳細は割愛するとして、両グループの決定的な違いは上部団体のな

い日学同に対し、全国学協・生学連には強烈な個性の教祖をいただく生長の家教団が上部組織としてあったことだ。

生長の家創始者の谷口雅春氏（1893～1985）は1960年代、「普段の平和な時は、宗教者は神の話をし、肉体や精神を治していればいい。しかし、今は日本そのものが危篤なのだ。日本が危ない。だから宗教家も立ち上がれ！」「60年の危機は去った。しかし、70年は日米安保が改定される年だ。それを機に左翼は再び日本に革命を起こそうとしている。その危機からこの日本を守れ！」と鼓吹し、呼応したのが、信徒の家庭で育った鈴木氏や梶島氏だった。

以前、朝日新聞社系週刊誌『AERA』（2011年8月8日号）に『『出東京』三代目の決断 『生長の家』が山梨県の森の中に本部移転へ』という見出しの記事を書いた。自然回帰、環境保全を重視する現在の生長の家教団が東京・原宿から八ヶ岳山麓に本部機能を移転させる、との内容だが、谷口雅宣・現総裁の祖父、雅春氏が健在だった時代は現在と大違いで、開教年が同じ創価学会に対抗心を燃やす一方、公称300万信徒の右派教団といったイメージで語られることが多かった。

何より、谷口雅春氏の持論は占領憲法破棄・帝国憲法復元。「現行憲法は占領行政臨時措置法にすぎない。憲法改正などではなく、現行憲法の無効・破棄を宣言し、明治憲法に戻したあと、現代にあうよう若干改正を加えればいい」と主張し、信徒たちもキャンパスや街頭で「諸悪の根源は占領憲法だ！」と人々に訴えていた。

その主張は信徒だけでなく、各地に信奉者の輪を広げていった。岡山県北東部の奈義町議会では1969年、「大日本帝国憲法復元決議」が可決され、全国的な話題になった。奈義町には戦後、右翼活動家が集団入植、開拓した農場があり、井上哲次郎・東大教授（哲学）の流れをくむ右翼指導者、松永材・国学院大学教授（哲学）が「直毘塾」を同地で開講するなど、谷口雅春氏の思想と共振する土壌があった。

町議会に残る提案理由書によると、「1952年の独立回復時、大日本帝国憲法を卸し復活すべきものを、24年間放置し、今日に至ったがために、大学騒動をはじめ、いまや国内は収拾しがたい無法状態になった。

木に竹を接いだような国体が出現し、個人の権利のみ優先し、国権の衰退は眼を覆うものがある」として、道義国家再建には帝国憲法復元以外に方策がないと主張した。

岡山市ではしばらくして、谷口雅春氏が出席した「正統憲法復元改正全国大会」が開かれ、大会には3,000人が出席したという。だが、全国的にみれば明治憲法復元の訴えは大きな潮流にはならなかった。

教団が設立にかかわった「自主憲法制定国民会議」という団体がある。岸信介元首相が会長を務めた改憲団体の老舗だ。『生長の家四十年史』（日本教文社、1969年）によると、日本武道館での結成大会（1969年）には約18,000人が集まり、うち12,000人を教団が動員したという。

2016年の憲法記念日、東京・新宿であった同団体（現在は「新しい憲法をつくる国民会議」の名称を併用）の集会に赴くと、壇上には国会議員数人と、世界平和統一家庭連合（旧統一教会）の関連団体、国際勝共連合幹部の顔があった。主催者発表は参加者400人だったが、数えてみると200人ほど。同時刻、日本会議系「美しい日本の憲法をつくる国民の会」「民間憲法臨調」の憲法集会在国会近くであり、約1,200人（主催者発表）を集めたのと比べると差は歴然。なぜ、これほどの差が生じたのか。

後日、清原淳平・自主憲法制定国民会議議長を事務所に訪ねると、『岸信介元総理の志 憲法改正』（善本社、2015年）を手渡された。読み進めていくと、1970年代末、同会議の事務局長に就任したばかりの清原氏が、大会参加者激減の理由を岸氏に質す場面が描かれている。そこには谷口雅春氏とおぼしき人物も登場していた。

岸氏は「1972年ごろ、国民大会に最も動員している団体の長と会談した。その時、『自分は現行憲法無効・明治憲法復元を信念としているが、これまで岸先生からそうしたご発言はない。次はぜひ明言していただきたい』と言われた」と語り、こう続けたという。

「私は『日本が独立して10年ぐらいの間ならば可能だが、20年以上たった現在ではそれはできませんよ』と答えた。理由を問うので、『現

憲法無効・明治憲法復元となると、20年間に執行された政治判断、各種法律政令、裁判の結果は、その元の憲法が無効になるのだから再審請求を起こされてもやむをえない。社会は大混乱になるよ』と「『独立直後ならともかく、今になってそれをやれば、それは合法的改憲ではなく、革命となってしまふ。そうすると、国民は果たしてついてくるかね』と答えたんだよ」と岸氏は当時のやりとりを清原氏に話したという。そのとき、岸氏は団体の長の理解をえられたと思ったが、それから、団体は参加しなくなり、同調する団体も多くあつて参加者が激減したという。

谷口雅春氏の信念は終生揺るがなかったが、教団育ちの多い日青協ではこの時期、「教祖の言う明治憲法復元論は果たして現実的な考え方なのか」という疑問が芽生え始めていた。

三島事件（1970年）を受けた裁判闘争では、事件に連座した生長の家信徒の楯の会会員2人を擁護する運動が大展開されたが、雅春氏の持論を踏まえた明治憲法復元論は世論を動かすには遠く及ばなかった。「三島さんほどの人が体当たりしても憲法は変えられないのか」。裁判闘争をテコに自主憲法制定の世論醸成をもくろんだ活動家の間で、失望と無力感が広がっていったのである。

1976年5月3日、自民党本部ビル8階ベランダから幅1メートル・長さ約20メートルの垂れ幕が投げ落とされた。「5.3 政府主催憲法記念式典を糾弾する」。糾弾の二文字は朱色に染め抜かれていた。

その日、三木武夫内閣は24年ぶりとなる政府主催の憲法記念式典を憲政記念館で開催。日青協や生学連の約1,500人が抗議のため、自民党本部に詰め掛けた。大ホールでは日青協委員長の樫島有三氏は開会あいさつでこう訴えている。「かつて三島由紀夫氏は、自民党が護憲政党に化してしまったことを嘆かれた。あれから6年の歳月が流れた。三島氏の憂えた自民党の危機はますます深まり、今においては完全に立党の精神を失い、腐敗の極地に達していることをわれわれは認識しなければならない」

その模様を伝える日青協の機関誌『祖国と青年』（1976年7月号）や『生学連新聞』（76年5月1日付）などには「糾弾」「粉碎」「シュプレヒコール」といった抗議集会の熱気を伝える言葉が並ぶが、「明治憲法復元」はまったく見当たらない。それどころか、特集面の座談会で、西田広義・神社新報編集長に教えを請うかたちで、日青協の面々が自己批判しているのではないか。こんなやり取りが活字になっている。

編集部「戦後の改憲運動は現憲法解体だとか、占領憲法打倒だとか。非常に勇ましいことを言ってきたが、情況に適合した新たな改憲運動を創出しないと、改憲勢力は今後永久に葦津珍彦さんが言われるような『力学無視の悲歌慷慨』で終わらざるをえないと思うわけです」

西田氏「と言うよりね。例えばヒトラーですが、政権奪取の運動をしているときは現憲法体制擁護だと言って、むしろ現憲法の権威を肩に背負った運動を展開していた。そして政権をとった後で、憲法を変えたり、体制変革をしたりしたわけなんですね。つまり、これから政権をとろうとする時には、現憲法体制の基本を崩すような勇ましいスローガンなり構想なりを出したわけではない。そんなことを言ったのでは大衆をつかむことなど、できるはずがなかったわけです」

編集部「ということは、従来までの、いわゆる占領憲法打倒・占領憲法解体というだけの単調な改憲運動ではダメだということですね」

西田氏「ええ。やっぱり現実の政治条件がどうかという判断を捨てるわけにはいかない。国民の大多数に刃向かうといった形の運動では絶対に成功しない」

座談会のやりとりに登場する葦津珍彦氏は『神社新報』で論陣をはり、戦後の神社界の立て直しに尽力した人物だ。「ひととなり」は後述するとして、同氏が日青協にいかに関与したかは谷口雅春、三島由紀夫、小田村寅二郎（吉田松陰の縁戚で、「国民文化研究会」主宰）の三氏と並び「四先生」と崇められていることからもうかがいしれる。

そんな葦津氏の論考「維新か革命か」が『祖国と青年』に載ったのは1974年11月だった。同年7月、生長の家大学生合宿で講演した内容に

加筆したもので、葦津氏は生長の家教団が現行憲法の欠陥を精力的に訴えていることを是としながらも、非常に厄介でデリケートな条件問題についての解説が十分でないという指摘、次のように説いている。

「怪しからぬ憲法だから無効を宣言せよ、廃棄せよ、こう迫っていったほうが論理的にははっきりしていいという云う人がある。憲法が改正されるまで何もできないという立場のほうがはっきりしていいという。これは青年の議論として、非常に直截簡明であって観念的議論としては甚だ明快だとも思うが、私は決して同感いたしませぬ」

「たとえ同感したとしても、現実の政治はそんな議論では動かない。実際政治をそういう議論で放任しておいたら日に日に悪くなるに決まっておる。憲法解釈は反日本的な左翼論のみが無抵抗で横行し、立法では悪法が増え、裁判はいよいよ反日本的判決のみが下り、国民精神は混乱の度を増し、良識的国民の自信と意気を喪失させるだけになってしまう」

そして、「紀元節廃止」の時点から抗議に立ち上がったという「建国記念の日」制定に関わる自らの取り組みや、皇位と伊勢神宮の不可分の関係を明確にしたという神宮真姿顕現運動をあげて、こう続けた。

「憲法の解釈であっても、ギリギリの線まで日本の国体の線に一致するように要求するべきだ。紀元節も、伊勢神宮の法性格の問題も申しました。努力すれば、よい解釈をさせるようにもっていくこともできるのです。今の憲法じゃどうにもならぬと言っておるだけではならぬと思う」

「曖昧愚劣な憲法は、結局において改めねばならないという大目標を、国民の前に絶えず示す啓蒙運動は続けるがいい。しかし、現憲法下でも、国体精神に基づく現実整理を一步一步と前進し、強化して、その力を十分に強め固めていかねばならない」「私は諸君が観念的な過激論理をもてあそぶのでなく、あくまでも着実な日常活動を通じて国体精神を固められることを切望します」

講話の場所は生長の家大学生合宿だ。教祖から「占領憲法破棄」を叩き込まれてきた若者たちにとって、どれほどの衝撃だっただろう。

1970年代、同誌や生学連新聞には葦津氏の論文、言説が繰り返し登場している。

『祖国と青年』（1976年10月号）には、「特集一天皇陛下御在位五十年を奉祝する」の中で、葦津氏の論考「天皇—象徴の憲法理論 神道人の立場として」が掲載された。

葦津氏は「現皇室典範では、天皇が御位をおつぎになるときに『祖宗の神器を承く』という条文と、『大嘗祭を行う』との条文は削除させてしまった。皇室の大法の法文存続が許されないため、皇室経済法に『皇位とともに伝わるべき由緒あるものは、皇位とともに皇嗣が、これを受ける』という条文をつくった。『祖宗の神器』はこの『由緒あるもの』の第一であるとの解釈をして、ともかくも神器相承の法を残すことにしている」

「天皇の伝統は最後の一線において悲壮にも守られていると云うべきであろう。こう云えば、日本の精神的文化伝統主義者の中にはただ慨歎し悲観する人もあるだろうが、私は必ずしも同感しない。努力によって伝統回復の道はなお存するのである」とし、先述の神宮真姿顕現運動のほか、「皇位は神器と共に在り」との運動の末、昭和天皇が1974年に伊勢神宮に参拝した際、「劍璽御動座」（行幸に劍璽を伴う古儀）が復活したことを挙げ、現憲法の枠内でできる努力の重要性を訴えている。

「一つ一つの石を積み上げていく努力をせず、一つの法令を改正する能力もなく、ただ、『憲法の全面改正』のみを絶叫しているのはまったくの空語で、不拔の堅城に空砲を放っているようなものではないか。国史上かつてない屈辱の憲法に私は満足せぬ、日本精神による復古改正が当然に最終の目標でなくてはならない。それには日本的体質を強化し、連合国的病質を克服していく努力が必要だ。その道は根気を要する。怠りは許されない。平素不断の努力が大切である。憲法の復古改正の大業は一時一場の空理空論ではできない」

元一水会代表の鈴木邦男氏によると、民族派活動家の間では「俺は天皇陛下のためにいつでも死ぬる！ お前はどうか！」「国のことを考えない人間は許せない！」と愛国心をぶつ人物が尊敬される傾向がある。

裏方の仕事をコツコツこなす人々はたとえ優秀であっても「事務屋」と呼ばれ、軽視されるがちだという。その気質の世界にあって、地道な事務作業を厭わない日青協のスタイルは異質だった。行軍の全行程を匍匐前進するような、気が遠くなりそうな努力の積み重ねの大切さを説いた葦津氏の訴えは、生長の家育ちの几帳面な人々の体質にうまく「はまった」のだろう。

その前後、元号に法的裏づけのないことが政治問題化した。昭和天皇は70歳代。代わりと、「元号消滅」が現実味を帯び始めた。

1975年の衆院内閣委員会で角田礼次郎・内閣法制局第一部長（後の内閣法制局長官、最高裁判事）は「昭和という元号は法律上の基礎はなく、慣習として用いられている」と答弁し、元号問題は政治課題へと浮上した。旧皇室典範にあった元号の規定は戦後、皇室典範が法律の一つとなった際に引き継がれなかったからである。日本会議の梶島事務総長は後年、「元号は新帝陛下の御代になっても存続するだろうという認識だった。答弁で強い衝撃をうけた」（『祖国と青年』2011年6月号）と振り返っている。

当時の梶島氏の念頭にあったのは、革新勢力の次のような主張だ。

「元号法制化は日本人民を天皇という存在につなぎ止めるための『思想画一化装置の歯車』を作り出すことになる。人民を一つにまとめ上げ、戦争に駆り立てていった過ちを再び繰り返す。主権在民の憲法理念に著しく反する」と。機関誌での論考で、梶島氏は「法制局の答弁はまさに左翼の論理がそのまま現実化することを示すものだった」と危機感を語っている。

そんな彼の時代認識では、当時の日本は「有史以来最大」の国難に直面していた。国政は保革伯仲に突入し、左翼政権の誕生が現実味を帯び、左翼・極左勢力による「戦犯天皇論」がエスカレート。天皇の「Xデー」を狙った天皇制解体論が世に横行し、天皇と国民の紐帯である元号が空白になりかねない事態が生じている——。彼らの切迫感は相当なものだったようだ。梶島氏が率いる日青協は従来の運動論を捨てる決断

をする。それこそが、神道界の理論的指導者、葦津珍彦氏の考え方に沿った大転換だった。

梶島氏はその論考でこう続けた。「国難の状況の一つ一つ逆転し、そこに日本の国体精神を甦らせ、憲法改正の道を一步一步と前進させる葦津先生の憲法理念に学び、探求し、『反憲的解釈改憲路線』と名づけて推進していくことになった」

複数の活動家に分かりやすく解説してもらおうと、「現憲法は無効だ、破棄せよと叫んで回るのではなく、現憲法の解釈・運用に重点をおき、有利な状況の一つずつ勝ちとっていくことが何より重要だ。昭和天皇在位五十年奉祝運動や、元号法制化運動などを積み上げ、憲法改正に向けた状況をつくる。これこそが日本精神回復への早道だ」。急がば回れ、そうした戦略への転換だった。

日青協結成10周年を特集した『祖国と青年』（1980年10月号）には、路線転換をめぐる内部の葛藤がつづられている。「元号法制化に踏み切る時、私どもは憲法運動について、『解釈改憲路線』方式の選択をしました。これまで占領憲法解体という、直接的な明文改憲しか考えてこなかった私どもにとってはたいへんな選択で、改憲運動の後退になるのではないかというジレンマがありました」

この転換期、『祖国と青年』には「柳田恵三」なる人物がたびたび登場し、解釈改憲路線選択の重要性を熱弁している。柳田とはだれか。「あれは伊藤哲夫・日本政策研究センター代表のペンネームなんですよ」とは氏に近い文化人の証言だが、伊藤氏は安倍晋三首相の政策ブレーンとして知る人ぞ知る存在で、現在、日本会議政策委員を務める。その論客ぶりは新潟大学在学中から生学連内部で知れ渡っていた。組織づくりに長けた梶島氏に対し、学究肌の伊藤氏は生学連本部理論強化部の担当役員などを歴任し、思想面で組織を引っ張った人物という。

2017年の憲法記念日、安倍首相が提唱した「9条自衛隊明記」が大きなニュースとなった。誰の入れ知恵なのか。しばらくして、永田町界限で一気に広がったのが「伊藤哲夫説」だった。日本政策研究センターの

機関誌『明日への選択』（16年9月号）で、伊藤氏が「『三分の二』獲得後の改憲戦略」とする論考を発表。その中で、「憲法9条に3項を加え、『但し前項の規定は確立された国際法に基づく自衛のための実力の保持を否定するものではない』といった規定をいれる」ことなどを主張していたからだ。

なぜ、加憲かと言えば、伊藤氏は「護憲派が常に掲げるのは、改憲は憲法が謳う平和、人権、民主主義という普遍的価値を否定するもので、戦後日本の歩みそのものを否定するものにほかならないとの主張だ。我々としては簡単には引き下がれない主張でもあるが、むしろ今はこの反論にエネルギーを費やすことをやめ、こうした議論を無意味なものにさせるところから始める、という提案である」と謎解きし、こう言って発想の転換を求める。

「現在の憲法が根本からダメだという話になれば、やはり反対勢力としては感情的にも後には引けなくなり、世論を真っ二つにするイデオロギー的な正面对決となるほかない。ならば、この憲法の平和、人権、民主主義そのものには当面問題はないとし、その上でそれをより一層確実なものにするためにも、憲法の足らざるところは補うという冷静な発想が必要ではないか、と問いかけるという話なのだ」

そして、こう結んでいる。「これはあくまでも現在の国民世論の現実をふまえた苦肉の提案でもある。国民世論はまだまだ憲法を正面から論じられる段階には至っていない。とすれば、今はこのレベルから固い壁をこじ開けていくのが唯一残された道だと考える」

伊藤哲夫氏は私の取材申し込みに対し、電話口で全面否定した。「選挙で状況が変わった。これからどうすべきか、あくまで自分の頭の整理をするために書いたまでのこと。総理に意見などしていないし、そんなことを言える立場にもない。首相のブレーンだなんて、マスコミの誤報だ」。伊藤氏の発言の真否は、私の力量では判別しようもない。ただ、状況を俯瞰した上で冷静かつ客観的に現状を分析、深謀遠慮の策を説く。機関誌での論理の組み立てはまさに、後段でふれる葦津氏のそれとダブって見えてならない。

かくして、日青協は、憲法問題では教祖のドグマを離れ、葦津氏の唱えた現実路線へと舵を切った。日青協はその後、元号法制化実現運動の事務局に入って手腕を発揮。「宗教者」「文化人」の信頼を勝ちえて、1981年に改憲団体「日本を守る国民会議」を結成。以後、憲法、教育、国防を三本柱にした国民運動団体の体裁を整えていくことになった。葦津氏との出会いが、彼らの運動を別次元にシフトチェンジさせたことは間違いない。

葦津珍彦氏とはいかなる人物だったのだろうか――。

1992年6月11日、各紙朝刊には葦津氏の訃報が載った。朝日新聞にはこうある。「10日、心不全のため、神奈川県鎌倉市の自宅で死去、82歳。福岡県出身。神官の家に生まれたが、旧高商在学中に共産主義運動に参加して中退。その後、社寺建築業の傍ら社会思想、政治制度の研究を続けた。戦後は神社界の再建と天皇制擁護の立場から言論界で活躍した」。

毎日新聞は「心不全のため死去。戦前は日独伊三国同盟や対米英戦争に反対して東条内閣を批判、戦後は占領軍の神社政策を批判した右翼思想家として知られ、神社本庁の設立に尽力し、神社新報主筆として靖国神社問題などで論客として活躍した。1962年、雑誌『思想の科学』に掲載される予定だった同氏の天皇制賛成論文が、発行元の中央公論社によって廃棄され、いわゆる『思想の科学事件』に発展した」などと伝えた。

皇室法に詳しい田尾憲男・神道政治連盟首席政策委員や、阪本是丸・国学院大教授（近代宗教行政史）らを門弟とする著名な神道思想家の多くを語る必要もあるまい。しかし、神社神道立て直しのために知略を巡らした葦津氏の軍師ぶりを追うと、椛島氏や伊藤氏らが葦津氏に倣って戦術転換した先述の「決断」にも得心がいくので、短行、お付き合い願いたい。

葦津珍彦氏は1909年、福岡・宮崎宮宮司などを務めた磯雄氏の次男、耕次郎氏の長男として生まれた。耕次郎氏は社寺工務所などを経営しながら「神道浪人」として各地を飛び回った傑物で、珍彦氏は小学校のと

き、右翼の草分け玄洋社の頭山満氏に付いて上京する耕次郎氏に同行、東京で育った。一時期、アナキズム・社会主義に傾倒するものの、父や頭山氏などの影響で神道に回帰し、戦後は神社界の失地回復に挺身した。

なかでも、神社本庁設立は特記すべき功績だとされる。設立準備の当初から関わり、緩やかな連帯で神社の祭祀を守ろうとする神社連盟案を主唱。神職の間では中央集権的な神社教案に賛成する者が少なくなかったが、葦津氏は私見を関係先に配り、猛烈に運動した。

『増補改訂 近代神社神道史』（神社新報社、1986年）によると、そこで訴えたのは、①教義を固定的成文的に規定する如きは惟神の大道に対する冒瀆である。②仏、基等の一宗派と同様の宗団的存在と化することは神社の本義に反する。③各神社の独立性を尊重せず中央集権的な本山末寺の如き関係を立てることは神社の本質に反する。の3点。そして、葦津氏の深謀遠慮は別のところにもあった。

占領下、神社教案のように、新団体が強大な指導力や強制力を集中的にもつことになれば、占領権力の思うつぽではないか。本庁に圧力を加え、内面指導すれば、全国の神社に干渉できる。また、トップが教義の裁決権をもち、仮に統一的教義をたてても、占領下では満足のいくものにはならない。ならば、「教義の正否を決する」権威を何人にも認めないほうがいい。神社の維持管理も自主性に重点をおき、中央の指導力を弱くする。そうすることで、外国占領権力の直接的な干渉を可能な限り小さくできる——という判断だった。

結局、神道指令をはさんで議論が整理され、折衷案的なかたちとして宗教法人神社本庁が終戦翌年に発足した。比較的緩やかな組織として出発したことは、葦津氏の思惑通り、占領下の圧力に対して有効に機能した。ところが、1952年に日本が独立を回復すると、神社界では、神社本庁の指導力不足が批判され始め、64年には神社審議会が「本庁強化に関する決議」を全会一致で採択している。そこでもキーマンは葦津氏だった。

前出の『近代神社神道史』はこうつづる。「本庁強化の提案者が、本庁

創立の時代には中央集権制に消極的な葦津氏だったことが注目される。葦津氏は、この本庁強化案を推進する理由として、とくに独立後の時局情勢の変化に応ずる必要を力説した」。決議は神社本庁と有力大社の意思疎通を図り、本庁を中心とした神社神道の活動強化を謳ったもので、同書はその後段で時代背景について記している。

「左翼学生の行動が無法過激化する中で、国論の分裂状況もまた、ますます深刻になっていった。一方、神社界では明治維新百年、神宮式年遷宮を控えて、この時こそ精神昂揚をはからねばならぬとして、国民精神昂揚の国民運動展開をその重点活動にすることを決めた。神社本庁の体質強化の要望はますます強まって、組織的な活動が要求される状況となってきた」

椛島氏の大学入学は1965年。神社審議会決議の1年後だ。左翼全盛の中、学園正常化を訴えて立ち上がった民族派集団と、「時宜」をみて戦略を「修正」した葦津氏が、やがて運動の中で重なり合っていくのは自然な流れだったのかもしれない。

「日本会議と安倍政権の思想史～国家神道の戦前・戦後・今」。日本宗教学会会長などを務めた島藺進・東大名誉教授（宗教学）によるこんなテーマの講演が東京・水道橋で開かれたのは2016年8月下旬だ。島藺氏はこう訴えた。「国家神道と言ったとき、神社だけを見ているのは大きな間違い。国家神道とは軍隊、学校を同時に考える神権的国体です。神聖な天皇を臣民が徹底的に従い、そのために命も投げ出すと。そこが大事なところ。まさに、日本会議の主張の背後にはその国体論的なものがある」

島藺氏の発言は、葦津珍彦氏とその流れをくむ研究者たちの主張を強く意識してのものだ。島藺氏は『国家神道と日本人』（岩波新書、2010年）で、「神道学者の中には、かなり明確な戦略的意図をもって、国家神道の狭い定義を掲げてきた論者が多い。代表的な論者は、戦後の神道界の立て直しに尽力し、長く神社新報社の主筆として活躍した葦津珍彦である」として、宗教学者・村上重良氏の国家神道論を徹底的に論駁す

ることを意図した葦津氏の著作『国家神道とは何だったのか』（神社新報社、1987年）から以下を引用。葦津氏の訴えの肝とも言うべき部分を紹介している。

「国家神道という語の概念を正確に解するとすれば、明治三十三年に、政府が内務省の中に神社局（後の神祇院）の官制を立て、社寺局の宗務行政下から公的神社と認めない神道の一部と区別して、宗教行政を改めた時に、決定的に確立したものである。それ以前の神宮神社の行政は社寺局の一部で行われた。その概念の定義からすれば、『国家神道史』はわずかに約四十年の歴史を残すにすぎない。指令の定義のように『国家神道』を『神道ノ一派』を指すとすれば、日本国民の間に悠久な歴史を有する神道の一短期の一部にすぎない」

以上の見解を踏まえたうえで、島藺氏は葦津氏の考えをこうまとめている。「（葦津氏にとって）戦前の国家神道とは行政官僚が神社を支配し、神社は宗教活動が制限された時期の、けっして厚遇されたとはいえない神社神道を指すのだという。神社が神道本来の活動から遠ざけられていた時代のあり方を、あたかも神社界が権力と一体となって跋扈し、悪しき国運を招いたかのように描き出すのは妥当ではない、と葦津は論じている」

島藺氏の見解によれば、国家神道は「神社神道」と「皇室神道」と「国体の教義」で構成され、「それらを結びつけたのは教育勅語や祝祭日システム、メディアであり、そこでは皇室祭祀や神社神道と国体論を結びつけ天皇崇敬を鼓吹する行為が長期にわたり日常的に行われていた」ということなのだが、国家神道の定義を狭くとらえ、皇室祭祀が大きな影響力を及ぼしたことはまったくふれない葦津氏について、「そこには皇室祭祀・皇室神道を『宗教』『神道』としてはとらえないという断固たる戦略が見て取れる」という。

そして、こう続けた。「皇室祭祀が『宗教』であるならば、信教の自由を保障された国民の全体に覆いかぶさる公的制度として認められないことになる。だから、葦津の戦略を引き継ぐ神道学者たちは、皇室祭祀はどうしても『宗教』『神道』を超えたものでなくてはならない」。要する

に、宗教でないのなら政教分離のしぼりは受けないはずだ、そんな理屈で皇室祭祀を守り、国家的神道祭祀の将来的拡充を図ったというのである。

島藺氏は「ここで重要なことは、皇室祭祀にふれないことが、靖国神社や伊勢神宮の国家的地位を確保しようという展望とつながっていることだ」と警鐘をならしているのだが、葦津氏の言説をたどると、日本会議の戦略、めざす方向性が詳らかになってくることは確かに興味深い。

葦津珍彦氏が交流をもった毛色の違う集団の一つに鶴見俊輔氏らリベラリストが数多く集まった「思想の科学研究会」がある。葦津氏の訃報を伝えた朝刊各紙の部分ですでに「思想の科学事件」として同誌に若干ふれているが、機関誌『思想の科学』（1968年6月号）に鶴見氏による葦津氏インタビューが残されている。

東京裁判について、葦津氏は「裁判などと言わずに、戦争の明らかな継続として、つまり、戦闘するのだ、懲罰するのだという姿勢をとるならば、あれほど嫌な感じはしなかったと思う。それを公平な文明の裁判だという偽善が不愉快だった。戦中は、東条首相は当然裁判にかかるべき犯罪人だと信じていたが、裁判が始まると、だんだん弁護人的な気持ちに変わっていったんです」。

また、戦後右翼について聞かれ、「戦後の右翼は帝国とともに大きな惨敗の記録をもっている。これをしっかりと自己批判したうえで再出発するのではなければ将来はないのです。ところが、公職追放以来、右翼に対する中傷と非難が集中したために、それへの対応、自己弁明に忙殺されて、いつまでも本格的な過去の歴史に対する厳しい自己批判が行われない。前進がないわけなんだ」と苦言を呈してもいる。

『思想をつむぐ人たち 鶴見俊輔コレクション1』（河出文庫、2012年）に「葦津珍彦——日本民族を深く愛した人」という一文がある。

葦津氏が晩年、京都の鶴見邸を訪れた時のこと。葦津氏は「近いうちに死ぬと思うので、あなたに言っておきたいことがある。敗戦と米軍占領をむかえて、これから自分は天皇の弁護人になろうと思った。弁護人

の役割を自分で引き受けたからには、被告について不利なことは言わない。だが、天皇のもつ悪い面をしらないということではない。このことを、あなたに言っておきたかった」「あなたとのつきあいのあいだ、私は、あなたの書かれたことを一度も引用したことはない。それは、私に引用されることで、あなたに迷惑をかけることを避けたからだ。この二つのことだ」と話したという。誠実な人柄が伝わってくる。

葦津氏を研究会に連れてきたのは、『思想の科学』編集長も務めた哲学者、市井三郎氏だった。多元主義をうたう同誌が天皇制積極支持者らと対話の機会をもとうとしなかったことを市井氏らは不満に感じ、権力、金力によりかかっていない人を探したところ、その条件を満たしたのが葦津氏だった。

明治百年の頃、評論家、竹内好氏の発案で明治維新の共同研究が始まると、葦津氏も加わり、月一の勉強会は無類の楽しさだったと、鶴見氏は記す。「葦津さんは反対側の批判に耳を傾ける雅量を示し、つつみかくさず自分の意見をのべた。ここでは、天皇制の弁護人としての役割を守るという、公の席上での話し方をとらなかった。彼は仲間の誰もが信頼できる右翼言論人だった」と結んでいる。

木村三浩・一水会代表は、民族派の潮流の一人、野村秋介氏を通じ、最晩年の葦津氏と交流があった。生誕百年・没後20年を記念して発刊された『次代へつなぐ葦津珍彦の精神と思想』（神社新報社、2012年）には、日本会議の小堀桂一郎副会長、事務総長の梶島氏らの「葦津論」とともに、木村氏の論考「葦津先生の思想は今なお活動の支柱」が載っている。

木村氏に改めて話を聞くと、「野村さんは、葦津先生のことを、日本民族派の脊梁をなす人物と表現していました。先生ご自身、柔軟で左翼からも学んでいたのでしょうか。鶴見さんたちのグループとも切磋琢磨する関係だったと思います」と言う。市井三郎氏の「山県大弐研究」などは、葦津氏にとっても刮目すべき学術成果だったにちがいない。

1990年、イラクがクウェートに進攻して湾岸危機が勃発した際、木村氏は「アラブにはアラブの論理があり、イラクがクウェートに進攻す

るのはやむをえない」と主張。その後の湾岸戦争では、一水会の機関紙『レコンキスタ』で米英中心の有志連合に抗議する論陣をはったことがあった。

事情がのみ込めない右翼らから数多の批判にさらされたが、そんなとき、葦津氏から手紙が届いた。手紙には葦津氏がフィリピンの独立運動支援を通じて学んだ教訓や心構えが記してあった。末尾には「時に感あれば、往年をなつかしみ、わかき日の筆名を用う」とあり、一水会の機関紙『レコンキスタ』に対しては、「ヤルタ・ポツダム体制反対の一拠点、ご健闘を祈る」と結ばれていたという。木村氏は「真の実践者だったからこそ、度量があり、狭隘にならず、多様な人々と交流できた。いまなお、活動家としての私の実践の支柱になっている」と話す。

葦津氏のおおらかな人柄が人々を引き寄せた。

日本会議事務総長の梶島有三氏は2016年7月末、参院選（2016年7月10日投開票）での与党勝利を受け開かれた日本協議会・日青協の実務者会議でこんな発言をしたという。

「参院選で憲法改正に必要な三分の二が獲得された。大事なことは7月10日に世の中が変わったことを深く思うこと、私たちは一変した新たな世界にいる」「衆参で同時期に憲法改正の状況が生まれたことは神業に近い。G7の首脳が伊勢神宮に正式参拝した。その後の選挙なのだから神業と思うほうが自然だ」（会報『日本の誇り』通信』2016年9月30日号）。

新たな世界にいる——。民族派学生運動以来、石を一つずつ積み上げて築城するような作業を続けてきたことが、いま成果を生みつつある、といった感慨だろうか。文面からはたいへんな高揚が伝わってくる。「そのようにして生まれた憲法改正の状況の中で私たちはいかに行動するかが問われています。皆さんの叡智を振り絞って現出した憲法改正状況に感謝しつつ、我々の責務を全うしていきたい」

右翼取材の第一人者、ジャーナリストの猪野健治氏に『右翼・行動の

論理』(ちくま文庫、2006年)という著作がある。そこでも葦津珍彦論が語られている。新右翼の野村秋介氏の質問に答える形で、葦津氏が交遊した前出の「思想の科学研究会」について猪野氏がこう語っている。

「思想の科学というのは誤解があるようだけれども、左翼だけじゃないんですよ。大正のころ、老社会というのがありましたね。この中にはアナキストも社会主義者も右翼も入っていた。当時はまだ共産党がなかったですからね。乱暴に言うと、思想の科学にはそれと似た一面がありますね」

「老社会」(1918設立)とは言い得て妙だ。「憂国の真情をもつ者なら、当時『危険思想家』と呼ばれた社会主義者でも女性でも学者、軍人でも誰でもいらっしゃいという画期的な勉強会」(猪野氏、同著)だった老社会には、満川亀太郎、大川周明、堺利彦、高尾平兵衛、高島素之、下中弥三郎、大井憲太郎、中野正剛、権藤成卿らが集い、憂国の激論を闘わした。一方、思想の科学研究会には鶴見俊輔、丸山真男、武谷三男、桑原武夫、市井三郎、橋川文三、竹内好、久野収ら。そこに右派の葦津珍彦、林竹二、西春彦らも一時期加わり、闊達な討論を続けたという。

ともすれば、内外の敵探しに血眼になっている昨今、先達たちの器量の大きさと高い見識がうらやましい。

衆院選(2017年10月22日投開票)が終わった3日後、国会近くで日本会議系「美しい日本の憲法をつくる国民の会」の改憲集会が開かれた。選挙結果は、改憲肯定とみられる勢力が5分の4を占める大勝利。会場は会員ら約700人で埋まり、憲法改正の早期実現を求める人々の熱気に包まれた。

彼らがはじく憲法改正の国民投票獲得目標は3,000万票。いかにして「左側」へウイングを広げていけるかが喫緊の課題だという。1,000万署名獲得運動や女性だけの勉強会を全国で催し、「新規開拓」に余念がないが、「集会と同じ人しかやってこない。広がりがないのが悩み」と打ち明けるメンバーもいる。同様の悩みはその日の集会でも登壇者の口か

ら語られた。

左翼学生運動の手法を梶島氏らが学び、血肉としたことは広く知られている。本稿で延々と書いたとおり、むろん、葦津氏の精神性から学んだ部分は極めて大なわけだが、多様な意見の人々と交流し人間関係を築く——、鶴見氏ら「陣営外」の人々をも魅了した葦津氏のそんな鷹揚な一面は、日本会議の司令塔である日本協議会・日青協に受け継がれているのだろうか。

菅野完氏のベストセラー『日本会議の研究』（扶桑社新書、2016年）が火をつけた批判本ブーム以降、日本会議は田久保忠衛会長らが批判への反論を試みるなど、火消しに躍起になった時期があった。田久保氏の反論文によれば「的外れの批判が多すぎて放っておけなくなった」ということなのだが、日本会議加盟団体の幹部の中には、事務方を担う日本協議会・日青協の成り立ちに「生長の家」の学生運動が関係していたことを知らなかった人もいて、「神社の人々だと思っていたのに」「外からもっと人を入れて、開かれた事務総局であるべきだ」という戸惑いや改善要望の声もあがったのだという。会長らの反論はそうした内側からの声に対する事情説明の意味合いもあったと私はみている。

固い結束の裏返しとしての同質性・閉鎖性。克服にむけ、葦津珍彦氏のおおらかさを見習うべき手本とするに実にふさわしい。

水俣病事件と「もうひとつのこの世」

萩原修子¹

半世紀以上を経て、なお終わらない水俣病事件。作家・石牟礼道子は、患者らの救済を求める運動に大きな影響力をもってきた。彼女による「もうひとつのこの世」という言葉を手がかりに、受難の超克と宗教のあり方を検討する。

¹ はぎはらしゅうこ：熊本学園大学商学部教授

はじめに

極端な言い方かもしれませんが、水俣を体験することによって、私たちがいままで知っていた宗教はすべて滅びたという感じを受けました（石牟礼2004：247）。

この言葉は、『苦海浄土』の著者・石牟礼道子によるものである。水俣病は1956年に公式確認されてから、すでに半世紀以上を経た。主に漁師であった初期の患者家族は原因不明の奇病として差別され、多くの命とあるべき人生、そして生業を奪われた。公害認定後も、裁判闘争に踏み切る患者家族は、加害企業の強い影響下にある地域社会において孤立を深めた。こうした受難の深さにおいて、石牟礼のいう「宗教」は救済とはならなかったのか。上記の言葉に、受難に寄り添ってきた石牟礼の深い失望がみてとれる。

一方で、水俣病事件をめぐる運動の中には、極めて宗教的な装いが見られるのも事実だ。たとえば、1970年、大阪のチッソ株主総会に出席した患者たちの白装束の巡礼姿や御詠歌。それに先立って、チッソ株主および大阪市民宛てに配られたビラには、「…人倫の道を求め、わが身はまだ成りきれぬ仏の身でございますが、それぞれの背に、死者たちの霊を相伴い、浄衣をまとい、かなわぬ体をもひきずって、のぼってまいります」（全集5：403）とある。

このビラを作成し、巡礼姿を構想したのも、石牟礼道子、その人である（全集別・渡辺：315）。ビラに見出されるのは、反公害や社会的正義などの近代的な理念ではない。地獄、死者、鎮魂、成仏といったことばに彩られた情念の中に、魂の救済こそが訴えられている。

こうした、ある意味で宗教的な特徴をもつ運動が結実する一つの形が、1995年に患者有志によって設立された「本願の会」であろう。後述するが、チッソや行政を敵として闘争するのではなく、患者有志が人間の罪や自身の罪を祈る会である。埋立地に野仏（魂石）を彫り、『魂うつれ』という季刊誌を出して、思想発信や独自の活動を行っている。石牟

礼道子もこの会の設立時からのメンバーである。

このように、水俣病をめぐる運動の思想的方向性において、石牟礼道子の影響は極めて大きなものである。なかでも、運動の歴史の折々に掲げられた「もうひとつのこの世」という言葉。この言葉も、石牟礼によるものであるが、患者自身や支援者に共有されるようになり、救済を模索する道のりの先に掲げられたものだった。

本テーマの趣旨に照らすと、水俣病事件における差別・排除は、一般に宗教によるものではないし、石牟礼が指摘するように、それを宗教が救済したわけでもない。しかしながら、その運動は、極めて宗教と近接しながら、差別や分断を超えるために、独自の救済の道を模索してきた。

石牟礼道子が、その道程に一定の影響を与えてきたとすれば、彼女の行動や発信する言説のなかに、差別や分断を超える救済の方向性が見出されるのではないか。本稿では、未曾有の受難の証人である彼女が掲げた「もうひとつのこの世」が示すものを手がかりに、「宗教」とどう交錯しつつ、今に至る道が開かれてきたのかを考察したい。

なお、主な資料は『石牟礼道子全集・不知火』（全17巻・別巻）に所収の随筆や講演、対談などである。煩雑さを避けるため、『石牟礼道子全集』（全17巻・別巻）の引用の表記は、（全集巻数：頁）としている。別巻は自伝と渡辺京二による詳伝年譜からなるが、渡辺による年譜の場合は、（全集別・渡辺：頁数）と表記している。

1. 支援組織と「もうひとつのこの世」

1.1 支援組織の創発

水俣病事件において、石牟礼道子の関わりは早くから際立っていた。すでに、市役所職員とともに患者家族に何度か会ううちに異常な事態に気づいていた石牟礼（全集別：247-250）は、1965年11月号から66年11月号まで、評論家で編集者の渡辺京二が刊行していた月刊誌「熊本風

土記」に『海と空のあいだに』というタイトルで計8回寄稿していた。それが1969年に『苦海浄土』として出版される(全集別・渡辺：310-312)。

さらに、公害認定後の補償交渉において孤立する訴訟派患者家族29世帯の支援に乗り出していた。石牟礼によれば、「どんなふうに水俣病を表に出したらいいのかと悶々と考えている時期が十年近くありました。戦後民主主義は結局根なし草的な進歩主義ですし、既成の左翼は人間をいかに見てないか、ということが骨のずいまでわかった経験をしてもおりました」(全集5：431)。その結果、「やっぱり今まで日本になかったような集団—組織という言葉は嫌いです—を作らねばならん」(全集5：324)として、支援組織2つの設立に動く。

一つは水俣における患者支援の主軸となる「水俣病市民対策会議」(のちに「水俣病市民会議」と改称、会長：日吉フミ子)、もう一つは、水俣病裁判闘争を全国に発信し支援する組織として、熊本市内に事務局が置かれた「水俣病を告発する会」(会長：本田啓吉)である。

渡辺京二によれば、「彼女なしには熊本市に支援運動が起こることはなかった」し、「『告発する会』が患者と『市民会議』の信頼を得ることも難しかった」(全集別・渡辺：313)。

機関紙『告発』が強い訴求力を持ったのも、彼女の文章ゆえである。……むろん『苦海浄土』も含めて、彼女の文章の力こそ、このあと日本各地に「告発する会」が生まれる原動力であった。熊本の「告発する会」が活動の根本精神としたのは、『苦海浄土』に表現された彼女の思いだった。それなしには会代表をつとめた本田啓吉の有名な言葉、「義によって助太刀致す」も生れなかった(全集別・渡辺：313)。

特に、「告発する会」の運動の中で生みだされ、共有されたのが、この「もうひとつのこの世」というイメージである。それは強烈なインスピレーションとなって運動を突き動かしていく(渡辺2013：126)。このイメージの意味する内容とは何か。そして、それが運動をいかに導い

ていったのか。

1.2 「もうひとつのこの世」と「告発する会」

このことばの初出¹⁾は、「水俣病を告発する会」の機関紙『告発』²⁾である。

私のゆきたいところはどこか。

この世ではなく、あの世でもなく、まして前世でもなく、もうひとつの、この世である。逃亡を許されなかった魂たちの呻吟するところにむかって…(中略)

生きながらこの世の外のものとならされたものたちは、決して市民権などうることはない。この世の外、もうひとつの世の中へゆく道はどこか。……

全文は文学的で解釈は難解だが、「もうひとつのこの世」とは、この世でも、あの世でもなく、前世でもなく、この世から切り捨てられた呻吟する魂たちもともに生きられる世界、と考えられる。これが運動においてどのように共有されていたのか。

渡辺によれば、そもそも水俣病闘争とは、「銭は一銭もいらん。会社のえらか順から、死人の数だけ有機水銀ば飲んでくれれば、それでよか」(渡辺 2000 : 78) という、チッソとの交渉の中で患者から出された有名な言葉にあるように、補償が究極の目的ではない。水銀汚染による被害補償という形態をとってはいるが、「彼らはこの世に人間的道理が行われることを求めた」のである(渡辺 2000 : 76)。人間的道理とは、端的に言えば、相手に損害を与えたら、何をおいても心から詫びるということである。水俣病発生以来、加害者チッソの対応は、彼らの知っている人間的道理にいちじるしく違反した。経済とか社会とか政治とかいう上部構造に移れば、なぜ人間的道理がかなわないのか。公権力たる裁判所にその回復を求めたが、彼らが求めているものはそこでは得られない。彼らが求め、表現したいもの、それが石牟礼道子の「もうひとつの

この世」の言葉の指示するものにはかならないという（渡辺 2000：76-78）。

そうした患者に、「義によって助太刀致す」というスローガンで応えたのが、「水俣病を告発する会」である。支援という言葉を好まず、他人事に徹底して同情を貫く同行者集団である。渡辺は、『もうひとつのこの世』、もしそういうものがあれば、われわれは患者・家族とともに、幻なりと垣間見たいと思っている」（渡辺 2000：84）という。

このように理念として掲げられた「もうひとつのこの世」は、人間的道理が回復される世界、我が事ならず他人事に徹底して付き合う世界である。しかし、それは、たんに懐古的な「前近代的」村落共同体の回復ではない。渡辺が指摘しているように、村落共同体は、そもそも患者を出した家を差別し、相互扶助の生活規範を適用しない、容易に解体される性質のものだった（渡辺 2000：79）。とすれば、希求される「もうひとつのこの世」は、かつて存在した世界ではなく、「だれも見たものがないゆえにだれも説くことはできない」（渡辺 2000：78）、いわば現実と幻の間で幻視されるものであると理解される。

それでも、その世界を希求した運動の一つの帰結が、現在の一般財団法人「水俣病センター相思社」だ。裁判闘争中に、孤立した患者がその後も生活の拠点をもちうるように構想されたものである。具体的には、「チッソの城下町」で、公然と声をあげることは難しい患者たちに血のかよった医療を提供し、水俣病の真実を医学的、社会的に明らかにし、共同作業場、生活の糧をつくっていこうというものである。

「患者・家族たちに親しい支援者たちの中にも、患者・家族たちのもっとも人間的な姿に触発されて、彼らとともに、支えつつ、支えられつつ、『もう一つのこの世』³⁾をつくりたい」とは、たしかに遠大な夢ではある。しかし、「高度成長を誇る日本の経済社会、あるいは現代文明そのものの犯しつつある人間破壊にあらがいがながら、私たちみずから、もう一つの異った人間的な連帯の原理と現実を求めて試みることは、あるいは途方もない結実を、この現世にもたらすことになるかも知れません」⁴⁾というように、あるべき世界の一つの形が「水俣病センター相思

社」なのである。

こうして1974年に設立された「水俣病センター相思社」だが、運営における現実的な多くの困難にぶつかる。紙数の都合で詳細は述べないが、結果、初期の構想からは紆余曲折、変化を余儀なくされた（水俣病センター相思社：2004）。それでも、今にいたるまで、被害者支援の姿勢を核にして、研究調査の推進、相談事業やまち案内、水俣学習の手伝いなど、活発な活動を行っている。

2. 玄郷としての「もうひとつのこの世」

闘争において共有されていた「もうひとつのこの世」の意味するところを検討してきたが、そもそもこの言葉は、作家・石牟礼道子にとってどのようなものとして構想されているのか。結論を先取りすれば、それは彼女の「玄郷」や「浄土」という語と重なっている。渡辺京二は、石牟礼文学の特質のひとつとして、「もうひとつのこの世」を次のように説明している。

現にこの世にある世俗的な生活の彼方に、その始原ないし根元をなす隠れた存在の次元があって、その次元から絶えず呼び返されているといったふうに、人間の生のありかたをとらえる感覚です。その隠れた存在の次元は、近代化以前、工業化文明以前の、さらに言えば文字文化以前の、土を耕し、海の生きものをすなどり、牛や馬を追う、山河と密着した生活のありかたの中で常に感知されていたもので、それなしには農民としての、あるいは漁民・牧畜民として現世の世俗生活も、存続の根底を失うような、「もうひとつのこの世」だったのです（渡辺2013：198）。

まさに、石牟礼文学にある、様々な生類と密着した生のあり方、生類が賑わっている世界を指している。渡辺は、それがもっとも明瞭に描かれているという長編小説『天湖』を引きながら、「もうひとつのこの世」

とは、絶えず生成をくり返している原初の風景で、隠れてありながら常時顕現する「この世」のもうひとつの相のことで、「この世」と平行しつつ、「この世」の存在を根底から支えているものとする（渡辺 2013：212-213）。

さらに、そこは登場人物が語る「出来そこないのわたしも居ってよかところ」（渡辺 2013：212）だ。石牟礼でもある「わたし」が立っている場所は、患者の場所と重なるところにある。「石牟礼氏が患者とその家族たちとともに立っている場所は、この世の生存の構造とどうしても適合することのできなくなった人間、いわば人外の境に追放された人間の領域」（渡辺 2000：146）である。

私はもの心ついたころから現世は苦海だと思っている人たちの中にいるという気持ちのございまして……、（中略）まあ、水俣のことを体験しなくても、生きている感じを申せばやはり、われ、ひと共にみな苦海にいるという感じがしております（全集 3：565）。

苦海に沈む石牟礼も、患者も、そうであればこそ、夢をみる。「水俣の被害者たちは悲惨な姿もしておられますけれども、そういう人たちだけが浄土を夢みることができるといえるか、浄土を思い浮かべることができると思うんですね……」（全集 3：565）。

これらは 1988 年に仏教学者・中村了権との対談で語られていた。石牟礼のいう浄土はたとえば、「口笛一つで風を呼んで、海も空も広々と開けて、光り輝く海の上で魚の群の中に入って行く……」（全集 3：566）そういう広やかな海の上で心が晴ればれとする楽しさ、人と自然、生き物が繋がりあい交感しているような体験である。それは、水俣病患者でのちに語り部となった漁師・杉本栄子らの心の中に克明にあった楽園であり、「いちばんもとの“玄郷”の体験」（全集 3：566）である。それが、水俣病が発生して失われてしまった。「ですから、人々に未来があるとすれば、それは玄郷の世界を思い浮かべる、ということにある」（全集 3：566）のだ。玄郷を体験する基盤が失われた今、それを想起す

ることのみが未来をつくるということであろう。

以上から、裁判闘争において共有されていた「もうひとつのこの世」と、石牟礼が構想するそれとの微妙な違いが見出されることは明らかであろう。闘争において強調されていたのは、裁判では回復されない人間的道理であるのに対し、石牟礼や患者の幻視する世界は、人間的道理を含めて、その基盤である自然を含む生類全体の交感する世界なのであった。

闘争において表現されえなかった人間的道理の基盤、この世の根元を希求する後者の世界は、その後、「玄郷の体験」をもった患者たちによって担われることになる。

3. 石牟礼道子と「宗教」

3.1 本来の「宗教」

冒頭に紹介したように、石牟礼のいう「宗教」への態度は、厳しい。「日本には、まあ仏教がございましたけれども、その宗教的な集団は、水俣病に関してはカンパをいただいたりとか、中には戦いの戦列の中にはいつてきてくださった方もいらっしゃいましたけれども、本当に患者さんの魂に添うようにして宗教者が全面的に働いたことは、まあ残念ながらなかったと思うんです」(全集3:546)。実際、「市民会議」を立ち上げる際、「宗教家、お医者さんにも呼びかけました。……宗教家はひとりもはいつてこない」(全集5:325)。

彼女が、ここで用いている「宗教」は既成の宗教集団のことを指して、既成の宗教は、水俣病事件においては、ほとんど関与しなかったと批判的である⁵⁾。

しかしながら、石牟礼が宗教に関わりがないかと言えば、もちろんそうではない⁶⁾。1972年のインタビューで「著書やチツソの告発に仏教的な色彩が認められますね」という問いに、次のように答えている。

仏教というより、原始仏教、あるいは本来の宗教といった方が妥当でしょう。仏教はいま大変頹廃しております。とくに教義だけをいうものは。まだ教義など、できない段階、たとえば、火を見ればこれは神様だ、こんなふうに、太陽、水、海、魚……自然のあらゆるものに神様を認めるといった、形の整っていない最も原理的な意味での宗教社会を、水俣の人たちは見ているんですね。既成宗教がだめになって行けばいくほど、原理的なものに回帰しようとするわけです（全集3：497）。

また、『アニマの鳥』⁷⁾という小説に言及して、「既成教団の力の衰えが宗教心の衰えにつながり、宗教そのものが、生きているとは言いがたい現代からアニミズムや八百万の神々というものを見つめ直してみたい」（全集11：196）と言っているように、いまだ形をとらない原理的なもの、生成していくものにこそ価値を置いている。さらに、「真に宗教的なもの—これからのあなたご自身について」というインタビューにおいて、次のように語っている。

不思議でならないのは、なぜキリストは物語に組まれたとき、馬小屋で生まれても、その誕生を予言する東方の聖者たちが現われて、最初から権威を付与されるのかと思うんです。（中略）まあ人間の持ち得た一番精神の高貴なものを付与されていた人間には違いないと思うんですが、それが記録される段階になると、どうしてあのように権威づけられるのかと、不思議でならないんです。そういうものを取ってしまったならば、そもそも元はどういう人間たちであつたろうかとも思うんです。権威づけられない聖者はどうしてあり得ないか。そうでない聖者は無数にいたと思うし、いまもいると思うんです。それはやはり、最下層の、汚濁にまみれて、一切の受難を背負った人間であつたろうにと、あり続けたろうにと思うんです。権威づけられず、何の恩恵にも浴さない、いつも無名で生き続けてきた最下層の人間たち、それでもなお世の中にある力を持ち続

けて、評価されることのない、そういう力こそが、人類をほんとうは生き変わらせてきた力だと思います（全集3：501）。

権威づけられてしまって既成宗教になっているものは、当初「人間の持ち得た一番精神の高貴なものを付与されていた人間」であったとしても、人類を生き変わらせられない。その力をもっているのは、権威づけられない多くの最下層の無名の聖者である、ということだ。

このように、石牟礼が批判するのは、世界を甦らせない宗教、人類を生き変わらせない宗教である。世界を甦らせたい、生き変わらせたい、と願う民衆の力にこそ、石牟礼の期待する本来の宗教の力があると言える。闘争において、石牟礼の構想した白装束の巡礼団となった患者たちの姿は、そのような民衆の力の噴出でもあった。こうした、世界を生き変わらせたいと望む力の噴出は、これで終わりではなかった。

3.2 すべては命である

「宗教はお持ちですか？」という質問に、石牟礼は「別に何宗というのはないですよ。ヨーロッパのものも東洋のものも、日本のものも何宗ってないけれど、『すべては命である』という気はしますね」（石牟礼2007：145）という。著書などで使われる言葉が仏教に偏っているのは、ただ生まれた時から周りにあっただけ、と説明する。

すべては命であること、それは、見てきたように石牟礼文学における玄郷としての「もうひとつのこの世」に色濃くあらわれている命の賑わう世界である。その世界は、より具体的に、彼女の頻用する「悶え神」「煩惱」で、以下のように表現される。

「悶え神」は、自分や、人間のみならず、牛・馬・犬・猫・狐・狸の世界や、目に見えぬ精霊たちの世界のこと、天変地異、つまりはこの世の無常の一切について、悶え悲しむばかりの神として在る資質で、無力なだけの存在であるという含みがある。救いなどない無力の極みにせめてともに悶えて加勢するのである（石牟礼2004：130-131）。

石牟礼にとってのこうした「神」は感受性豊かな隣人を通して現れる。

「上古の時代だけでなく、ついこの三、四十年くらい前まで、わたしのまわりに確実に遺存していた自然人というか、自然神の感受性ともいうべきもの」(石牟礼2004:130)である。ほかに、〈喜び神さま〉(唄神さま)あるいは〈踊り神さま〉とよばれる人がいた(石牟礼2004:130)。

また、興味深いのは、日本民話でよくある話型の「貧者が善根によって富貴になる」ことについての石牟礼の所感である。「それはしかし、わたしにはしっくりこない。自他ともに救われぬ悶え神というのが、たたずんでいるのが本当という気がする」(石牟礼2004:132)。つまり、超越的な何かから一気によき場所に引き上げられるような「救い」はなく、無力の極限にあるものがともに佇む、悶えていることのみがせめてもの救いの形、ということだ。

さらに、「悶え神」の内面ともいうべき「煩惱」についてのとらえ方も興味深い。仏教的に克服すべきものとして否定的に捉える考えとは異なっている。石牟礼の地域において「情愛の濃さを一方的に注いでいる状態、全身的に包んでいて、相手に負担をかけさせない慈愛のようなもの、それを注ぐ心の核になっていて、その人自身を生かしているものを煩惱というのです」。これは人間のみならず、木や花や犬や猫にも同様だ(石牟礼1995:145)。

このように、生類が情愛を交わし合う世界について、岩岡中正の指摘するように、「……石牟礼にはキリスト教をはじめとする、人格神による創造や救済の思想はない」。しかし、だからといって、「石牟礼の救済は、万物の靈魂とともに安らぐというアニミズムのそれでもない」(岩岡2016:14)。一見、アニミズムとも思われるが、それと同じではない。岩岡は、これを「石牟礼の救済は、たしかに神でも万霊でも私個人によるものでもなく、どこまでも『私たち』によるのである」(岩岡2016:15)とする。

生類、万物の靈魂に安らぐのではない「私たちによる救済」とは何か。それを体現しているのが、以下にみる「本願の会」であるといえる。

4. 宗教・倫理・救済

4.1 「本願の会」と「もうひとつのこの世」

水俣病闘争は、90年代の「もやい直し」環境再生事業、政府解決策の実施とともに、幕引きがなされようとしていた。

「もう終わった終わったと言われている中で、どうやってこの思いを残そうか」(全集15:570)。こうした思いを抱えた石牟礼と親しい患者たちを中心になって、1995年に「本願の会」を設立する。「企業も政府も引き受けなければ、その罪の結果を、あらためて自分らが引き取る。そのことによって躰は死んでも、魂は決して死なない」(全集15:359)という宣言である。

文案は患者で漁師の緒方正人による。彼は父を水俣病で殺された憎しみから裁判闘争の先鋒にたっていたが、その闘いの中で、ある境地に至る。彼の著書である『チッソは私であった』のタイトルにあるように、チッソを生み出し、その恩恵を享受する近代社会の一部として自らを捉え直し⁸⁾、加害・被害を超えて、近代に生きる私たちに生類、命のつながりあう世界に戻ろうと呼びかける。

会員の杉本栄子も漁師で、差別や病苦の激しい受難の末に、水俣病を「のさり」(天からの賜物の意)と引き受け、自らの罪を祈り、チッソも行政もゆるす境地に至る⁹⁾。彼らは埋立地に魂石を彫って、後世にその思いを伝えようとしている。

彼らの運動にこそ、石牟礼は裁判闘争以来の患者運動の魅りをみていた¹⁰⁾。彼ら自身、当時の闘争の先頭に立っていた患者たちでもあり、20年あまりを経て、たどりついた思想が、この「命、魂」のつながりあう世界へのよびかけであること。それは、まさに、闘争において欠けていた、いまだ表現しえなかった人間的道理の基盤であった。この世界をつくる根元にかえる、「玄郷としてのもうひとつのこの世」への希求において、石牟礼と患者たちは深く共鳴し合っている。

彼らのこうした活動について、「『本願の会』は闘いを忘れたのか、魂

のなんのと云い出して、宗教くさい」という声（全集15：472）が聞こえてくるようだ。しかし、現会長の緒方正人も「宗教ではない」と断じる。その活動が何をもって、「宗教」とは一線を画すのかについては、別に論じたことがある¹¹⁾が、石牟礼のいうように、「『本願の会』は、宗教団体ではありませんけれども、著しく根源的な意味で、宗教的な意味でもラジカルに事を考えて行いつつある」（全集17：567）集団である。その意味は、裁判闘争の際の巡礼団の姿で示されたような、「世界を甦らせる」「人間を生き変わらせる」民衆の力、石牟礼のいう本来の宗教の力が見出せる集団ということであろう。では、彼らは何をもって、そう言えるのか。

石牟礼は水俣病闘争初期において、「水俣病を告発する会」に言及しつつ「道行」という文章（全集4：524）を書いている。「いのちのきわみに道行のえにしを、結びたがっている人びとの群」にみえる会の人びとのあり方は、「連帯」とは異なる関係の結び方である。岩岡中正によれば、「患者へのたんなる共感や団結を超えて先ず自分が『徹底的に孤立』することにはじまり、『一人でもあの世にいかねばならない』と思っ合っている者同士が、そこに絆を結ぶ』形のものである」（岩岡2016：89）。

石牟礼が水俣病と向き合う際の覚悟、周囲に関わりを呼びかける覚悟は「道行」であった。宇井純との対談で「今まで属していたものはそのままに、まったくたったひとりででも水俣病を背負う覚悟がなければ。水俣病は、ひとりで背負い切れるものではないんですけど、まず基本のところでは、そういう自己への問いみたいなものをやった人間だけでしか、水俣病に向い合う集団というのは作れない。だからそういう人間を探していたわけです」（全集5：324）。

こうした厳しい孤独のうちに、「……、心の底で私は『一人であることを覚悟せよ。これは容易ならぬことをおっはじめたぞ。一人であることを再々覚悟せよ』と自分に言い聞かせていた」（全集別：300）。そして、「まかり間違ってもたわやすく連帯などとはいうまい。支援するなどと恥の上塗りをいうまい、と自分をいましめています」（全集7：

552)。

石牟礼は、このように支援や連帯や組織にまつわるあらゆるものにか
らめとられず、一人で背負う、一人で闘うことを貫いている。

これは、「本願の会」の会員それぞれの志と通じている。患者の緒方
正人も杉本栄子らも孤独に闘う。会のメンバーたちは、「たとえ一人に
なっても、やり抜くとばい」と呟く。その傍らで、石牟礼は病と闘う患
者たちの「その症状との過酷な、孤独もきわまる闘いの内容に私などは
はいれない。ただ衿を正すばかりである」(全集15:508)という。それ
ぞれの立場で、それぞれが一人で背負うものである以上、そこに石牟礼
が忌避する権威づけや組織化は生まれようがない。常に求め、問い続け
る生成の中に自らを置いている。そうした意味で、石牟礼のいう「宗教
的な意味でもラジカル」であり、「本来の宗教」と重なるのだろう。

だからこそ、「本願の会」は石牟礼にとって、大きな意味をもつ。こ
れまでの運動とは異なって、彼女はそこにある種の希望を見出してい
る。

現代には神というものはなくなったですよ。水俣の患者さんた
ちも目に見える形で確かにここに神様がいらっしゃるというふうには
思っていないと思うんですが、やっぱりあの方々は現代に復活しつ
つある神仏であろうと、私は密かに思っております。だから私に
とってあの方々は、……心の灯火といえますか、お導きいただい
ていると私は思っております(全集17:570)。

本稿の冒頭で紹介した言葉「宗教は滅びた」のあとに続くのは、この
希望であった。

宗教を興してきた人々はずねにその受難とひき替えに宗教を興して
きたわけでしょうが、もし二十一世紀以後があり得るとすれば、水
俣の人々が体験した受難は、次の世紀へのメッセージを秘めた宗教
的な縦糸の一つになるかもしれません」(石牟礼2004:247)。

こうした希望は、「連帯」の語を嫌っていた彼女が、「本願の会」を指して、「残余の生を、弱者たちの奈落の連帯に、寄り添いたいと願っています」(全集17:495)と、「連帯」を用いていることにも表れている。孤独に闘いつづける石牟礼が見出す「本願の会」という「弱者の奈落の連帯」は、「道行」というある孤独の極限を超えて、ともに世界を甦らせる可能性を秘めた希望なのではないか。

4.2 宗教と倫理

これまで見てきたように、石牟礼の思想は、生類を含む人間と人間の関係における道理、倫理を志向している。彼女は、無名の民衆における世界、一切の生類とともに生き、それらに神を見だし、隣人に神を見だしながら、煩惱という豊かな深い情愛を交わしあいながら生きる人間的な世界こそを肯定している。

では、いかにして、石牟礼のいう救済は実現されるのか。2013年に救済について語る「本願の会」での対談で、緒方は制度的な認定を放棄した理由を、「自然界に愛されているという実感を感じたから」という。そして、「自然界の中に生かされて生きているという双方向の応答する関係。……そこで存在の実存感を感じるということが一番の救済だと思う」¹²⁾と語る。

緒方や杉本らが受難を超克したのは、端的にいえば、こうした自然とのつながりにおいて、自らを再発見したからである。そういう彼らを、石牟礼は次のように表現する。

患者さんたちが考える自分というのは、近代的な個とか自我よりもっと深いような気がします。……理屈じゃなしに自分というものを、ご先祖様が宿っている連続した生命体として感じておられるんですね。連続する生命というのは人間だけじゃなくて、魚もそうだし、草木も土地もそうだし水もそうでしょう。それを魂というふうに表示なさいます(全集14:501-502)。

魂とは、先祖や生類、石も含めてすべて連続する命のことであり、それらのうちに自己を見出したこと。それが救いとなったのである。

これを、漁民部落の真摯な調査によって、すでに1980年代に捉えていたのは、宗像巖であった。彼は、石牟礼によって招聘された不知火海総合学術調査団¹³⁾の一員で、人間と自然の連続した豊かな関係、すなわち石牟礼のいう生類の交感する世界に受難の復元力を見出していた。それを宗像は「見えない宗教世界」と呼び、そこにおいて人々が持っていた潜在的倫理感が表出することで、危機的状況を乗り越える、と論じていた¹⁴⁾。

緒方らはまさに、受難の限りを尽くして、「見えない宗教世界」のうちにすでにある救済、自然に愛されていること、自然と人間のつながりの中に自らを見出した。そこから初めて、「加害・被害を超えて、人間の罪を祈る、もとの命にかえろう」と人間と自然、人間と人間の間を築きなおす倫理が自らのうちに生起したと考えられる。それが、石牟礼のいう人間を生き変わらせる、世界を甦らせる力の発現であろう。

受難の超克について、「ユダヤ人は完全に神に見捨てられるという例外的経験を持ちました」(レヴィナス 2008: 30) と述べるのは、ユダヤ教徒で哲学者のエマニュエル・レヴィナスである。ここで、石牟礼にはない創造や救済の人格神の宗教であるユダヤ教をとりあげるのは唐突かもしれない。しかし、ナチスによる未曾有の受難を経てなお、ユダヤ教徒であり続け、ユダヤ的一神教の独自性について語るレヴィナスにおいて示されるのは、同様に、倫理を起動するものとしての宗教である。

ユダヤ教について、キリスト教のイメージと連続してとらえがちであるが、レヴィナスが説明するユダヤ的一神教は、聖なる神が奇跡をおこして人間を救済するといった一般的なイメージと共通するものではない。聖なるもの、神秘的なものは人間の自由を損なうものとして排され、さらに、神はすべてを赦す神ではなく、人間に代わってその義務や責任を引き受けることはできない。神が人間をすべて赦したら、その世界は非人間的な世界、モラルのない世界になるからである。人間は人間との関係を通して、そこで他者への責任を引き受ける主体が他者をつく

る倫理的な関係を通して、神に接触することが可能となる（レヴィナス 2008：30-45）。一見、無神論的といえるほどであるが、それを超え、他者との倫理的関係を築くことを通じて、神に近づくことが目指されるのである（レヴィナス 2008：37）。「倫理的命令とはここに神を迎えることではなく、神へ向けて進んで行くことなのです」（傍点は筆者）（レヴィナス 2008：172）。

石牟礼らの歩みを振り返ると、「既成の宗教は救ってくれなかった」し、「絶対者の声に促され、神秘的な啓示を語り、預言者的な行動をする者は現れてはいない」（宗像 1983：191）と宗像もいうように、神秘的な超越的存在を迎えることもなかった。だからこそ、石牟礼をはじめ、多くの人々が、他者への責任や事件への責任を孤高に引き受け、ともに「悶え」ながら、心を通い合わせる倫理的世界を模索してきたと言えるのではないか。それが、岩岡のいうアニミズムに安らぐのではない、「私たちによる救い」であろう。石牟礼は次のように言う。

救いはないんです。だから、人さまに救ってもらうんじゃなくて、自分たちで自分たちの魂を、まず救済する。まず自分が、孤独な自分がどうやったら救われるか、ですよ。それはなんというか、まず自分が人間になりなすという作業かもしれません（全集 16：692）。

こうしてみると、人格神による普遍宗教であれ、石牟礼らの根底にある「見えない宗教世界」であれ、そこに人々が、救済を待つのではなく、それに向けて進んで行くこと。すなわち、他者への責任や事件への責任をそれぞれひとりで問い、引き受ける主体が、救済に向けて進んでいくこと、権威づけや組織化を忌避する、その果てなき運動がこの世界に「人間になりなす」という倫理を生起させ、それが差別や排除を超える力となってきたのではないか。

おわりに

石牟礼がなぜ既成の宗教に失望していたか。当時、そこには、水俣病の苦患に満ちた世界を甦らせるための倫理の生起が見出されなかったからだろう。世界を甦らせるものは、石牟礼の見る既成の宗教の中にはなく、水俣の闘争の中で民衆が救いを求めてきた力にあった。その力が差別や排除に立ち向かうものであり、その形は民衆の「見えない宗教世界」から立ち現れたため、宗教的な装いをもっていたのであった。

あらためて「もうひとつのこの世」とは、この「見えない宗教世界」に基盤をもち、「玄郷」として、現実と幻の間で個々に想起される世界である。水俣病闘争・支援運動においては、この言葉が、石牟礼や患者の基盤である「見えない宗教世界」を共有しない、全国の支援者らにも訴求力をもった。「水俣病を告発する会」で具体化された「義によって助太刀致す」という表現は、水俣から遠く離れた支援者にも、それぞれの体験にもとづいた「もうひとつのこの世」を幻視させ、彼らの倫理を起動させ、支援へとつき動かす力となった。一方で、患者らと基盤を共有しないがゆえの運動に伴う一定の限界はあった。しかし、それを超えて、患者らによって模索され、希求された「もうひとつのこの世」は「本願の会」の活動をとおして、問われ続けている。

すでに、近代に生きる我々の多くは、石牟礼や患者たちと共通の基盤を持ちえない。そのなかで、かつての支援者の限界と可能性を糧にしながら、いかにして、それぞれの場所からそれぞれの言葉で、「もうひとつのこの世」をとも幻視できるか。そして、石牟礼らの生きる風土のように、受難に立ち向かう倫理を生起させる基盤として、我々は、何を持ち得るのか。水俣の事例から問われているように思う。

参考文献

『石牟礼道子全集・不知火 全17巻・別巻』藤原書店、2004-2014年。

- 石牟礼道子「もうひとつのこの世へ(上)」水俣病裁判支援ニュース『告発』1970年6月25日号、所収：東京・水俣病を告発する会編『告発 縮刷版』1971年、98-99頁。
- 石牟礼道子「名残の世」吉本隆明・桶谷秀昭・石牟礼道子『親鸞 不知火よりのことづて』平凡社、1995年、129-182頁。
- 石牟礼道子・鶴見和子『〈鶴見和子・対話まんだら〉石牟礼道子の巻』藤原書店、2002年。
- 石牟礼道子『不知火—石牟礼道子のコスモロジー』藤原書店、2004年。
- 石牟礼道子・伊藤比呂美『死を想う われらも終には仏なり』平凡社新書、2007年。
- 岩岡中正『魂の道行き—石牟礼道子から始まる新しい近代』弦書房、2016年。
- 緒方正人語り／辻信一構成『常世の舟を漕ぎて—水俣病私史』世織書房、1996年。
- 緒方正人『チツソは私であった』葦書房、2001年。
- 緒方正人ほか「本願の会 座談会」『魂うつれ』2013年7月号、2-23頁。
- 萩原修子「語りえなさに耐える—宗教と倫理の回路」『宗教研究』第361号、2009年、289-312頁。
- 萩原修子「生み落とされることば、手渡されていくことば—水俣病事件と『本願の会』」『宗教研究』第373号、2012年、203-230頁。
- 水俣病センター相思社編『もう一つのこの世を目指して—水俣病センター相思社30年の記録』(財)水俣病センター相思社、2004年。
- 水俣病を告発する会「水俣病センター(仮称)をつくるために」水俣病裁判支援ニュース『告発』号外1972年10月15日、所収：東京・水俣病を告発する会編『告発 縮刷版 続編』1974年、143-146頁。
- 宗像巖「水俣の内的世界の構造と変容—茂道漁村への水俣病襲来の記録を中心として」色川大吉編『水俣の啓示(上)—不知火海総合調査報告』筑摩書房、1983年、91-154頁。
- 宗像巖「水俣問題に見る宗教」門脇佳吉・鶴見和子『日本人の宗教心』講談社、1983年、173-194頁。
- 宗像巖「討論・意識する宗教とは」門脇佳吉・鶴見和子『日本人の宗教心』講談社、1983年、195-212頁。
- エマニュエル・レヴィナス『困難な自由—ユダヤ教についての試論』内田樹訳、国文社、2008年。
- 吉井正澄『「じゃなかしゃば」新しい水俣』藤原書店、2016年。
- 渡辺京二『渡辺京二評論集成Ⅱ 新編小さきものの死』葦書房、2000年。
- 渡辺京二『もうひとつのこの世—石牟礼道子の宇宙』弦書房、2013年。

注

- 1) 石牟礼道子・鶴見和子『〈鶴見和子・対話まんだら〉石牟礼道子の巻』藤原書店、2002年、260-264頁を参照。
- 2) 石牟礼道子「もうひとつのこの世へ(上)」(水俣病裁判支援ニュース『告発』1970年6月25日号、所収：東京・水俣病を告発する会編『告発 縮刷版』1971年)、98-99頁を参照。
- 3) 石牟礼の初出は「もうひとつのこの世」と「ひとつ」がひらがなであるが、支援者や患者が用いる場合や、石牟礼の講演や対談記録などでは「もう一つのこの世」と漢字表記の場合もある。本稿では初出のひらがな表記を用いているが、引用では、原文にしたがっている。
- 4) 「水俣病センター(仮称)をつくるために」水俣病裁判支援ニュース『告発』号外1972年10月15日、所収：東京・水俣病を告発する会編『告発 縮刷版続編』1974年)、144頁を参照。
- 5) ただし、創価学会の係わりには言及している(全集15:527)。また、患者の中に既成の宗教の信者もいたが、石牟礼はそれ以上に、自然とのつながりに生きるその患者の資質を重視していたようだ。
- 6) 幼い頃から和讃に親しみ、仏教についての対談も多い。1984年には、熊本市の真宗寺で住職が起草すべき「表白」文を依頼され『花を奉るの辞』を書いた(全集別・渡辺:338)。
- 7) 石牟礼道子『アニマの鳥』(筑摩書房、1999年)は、原題『春の城』として1998年から1999年に新聞5紙に掲載された。『全集第13巻』所収。天草・島原の乱をテーマにしている。
- 8) 緒方正人『チッソは私であった』(葦書房、2001年)、緒方正人語り／辻信一構成『常世の舟を漕ぎて—水俣病私史』(世織書房、1996年)に詳しい。これらの分析は拙稿「語りえなさに耐える—宗教と倫理の回路」(『宗教研究』第361号、2009年)、289-312頁を参照。
- 9) 萩原修子「生み落とされることば、手渡されていくことば—水俣病事件と『本願の会』」(『宗教研究』第373号、2012年)、203-230頁を参照。また、1994年に行政で初めて公式に謝罪した吉井正純元水俣市長は、「栄子人生哲学」と称して、杉本栄子の思想に大きな影響を受けている。吉井正純『「じゃなかしゃば」新しい水俣』藤原書店、2017年、128-135頁参照。
- 10) 渡辺によると、石牟礼は、裁判闘争から降りて、一人で行動するようになった患者・緒方正人の行く手に、新たな患者運動のよみがえりを見ていた(渡辺2013:126)と

いう。それが、「本願の会」につながる。

- 11) これらの分析は、注8の拙稿参照。
- 12) 緒方正人ほか「本願の会 座談会」『魂うつれ』2013年7月号、10頁。
- 13) 不知火海総合学術調査団は、石牟礼道子から懇請を受け、色川大吉を団長として、1976年に発足した。5年余りの調査結果は『水俣の啓示（上）—不知火海総合調査報告』筑摩書房1983年、『水俣の啓示（下）—不知火海総合調査報告』筑摩書房1983年となった。
- 14) 宗像巖「討論・意識する宗教とは」（門脇佳吉・鶴見和子『日本人の宗教心』講談社1983年）、202頁参照。また、宗像巖「水俣問題に見る宗教」（門脇佳吉・鶴見和子『日本人の宗教心』講談社、1983年）、173-194頁参照。宗像は、三層構造として漁民の世界観を分析した。「水俣の内的世界の構造と変容—茂道漁村への水俣病襲来の記録を中心として」（色川大吉編『水俣の啓示（上）—不知火海総合調査報告』筑摩書房1983年）91-154頁参照。石牟礼は、宗像の解釈に大変感謝していた。

特 集 宗教と排除・差別

「我々は移民の国にはなりたくない」

—ハンガリー基本法体制から見た欧州の難民・移民危機—

倉金 佳¹

「我々は移民の国にはなりたくない」——これは2017年9月22日、ワルシャワでのハンガリー・ポーランド首脳会談後に発せられたオルバーン・ハンガリー首相の発言である。2015年以降、特に深刻の度合いを増した欧州の難民・移民危機。ハンガリーは、2012年1月1日に施行された基本法（新憲法）を根拠に、ハンガリー人ないしキリスト教の欧州を守ることを口実に「反移民」政策を正当化する。

¹ くらかねけい：在ハンガリー日本国大使館二等書記官

2017年秋

2017年9月22日、アメリカ合衆国ニューヨーク。そこには、第72回国連総会の一般討論演説に臨むハンガリー外務貿易大臣（以下、「外貿相」）のシーヤールトー・ペーテル氏の姿があった。演説冒頭、シーヤールトー外貿相は、「EUが直面している最大の脅威」、すなわち「移民危機」と「テロリズムの脅威」について熱弁をふるった。

かつて西欧は、地球で最も安全な地域であった。……ほんの数年前までは、中東で起こっているようなことは欧州では起こらないはずであった。しかし、今日となつては、テロリストの攻撃に怯えることは、日常生活の一部になってしまった。ビーチサイド、コンサートホール、ショッピングモールは「処刑場」と化した。これは、過去2年半の間に不法移民の大規模な流入が起こったことの直接的な帰結である¹⁾。

シーヤールトー外貿相の上記発言は、EUの直面する問題について、現在のハンガリー政府がどのように認識しているのかを知る最適の教材になる。EUが抱える問題と言っても、財政危機、雇用・労働対策なども含め、加盟国政府や論者によって、その重要さや深刻さの度合いは様々であろうが、ハンガリー政府は「移民」と「テロ」の2点を特に問題視している上、両者には密接な相関関係があると考えているのが特徴である。つまり、2015年春以降加速度的に深刻の度合いを増していった「不法移民の大規模な流入」という危機に際し、EUあるいは西欧がその対応を誤った結果、そこに暮らす人々がテロリズムの脅威に日常的にさらされることになったという現状認識である。そして、この認識にしたがうならば、「EUが直面している最大の脅威」の元凶は、「不法移民」の大規模流入であり、危機的状況をさらに悪化させてしまった——そして悪化させ続けている——「西欧」に他ならないということになる。では、自身EU加盟国でもあるハンガリーは、この「最大の脅威」にどのように立ち向かうべきだと考えるのか。もう少しだけシーヤールトー外

貿相の演説の粗筋を追ってみよう。

野蛮なテロ攻撃、大挙する人々による国内法や国際法の違反、そして数千人が（不法渡航中に：引用者注）地中海で命を失っているにもかかわらず、なおも移民（の受け入れ：引用者注）が利益になると考えている国際組織、大国や強国が存在していることに驚きを隠せない。これは完全に受け入れがたい、無責任な態度である。……ハンガリーの立場は単純明快である。市民の安全を保証すること、そのためには自らの国境を防衛し、領土内に誰を受け入れ、誰を受け入れないかを決定すること。これらは、全ての国家の有する基本的な権利であり責任である。……ハンガリーは、この義務を果たすための努力を惜しまない。国境防衛のためにこれまで8億ユーロを投入した。……ハンガリーが自国だけにとどまらず、EU全体、シェンゲン圏²⁾を守るのは、歴史上これが初めてのことでない³⁾。

この発言から読み取れるように、ハンガリー政府は「不法移民」の流入とテロ攻撃の発生との間に相関関係があるとの現状認識に基づき、市民の身の安全を守るためには、まずは国境を防衛することが肝要と捉え、「不法移民」を無差別に受け入れることには断固反対の立場を明確にした。しかも、自国の国境を防衛することで、同時にEU全体を守っている、つまりハンガリー市民だけでなく他のEU市民の安全確保にも寄与しているという信念すら漂わせながら。

話を元に戻そう。「EUが直面している最大の脅威」と並んで、シヤールトー外貿相がこの日のスピーチで取り上げたもう1つの重要なトピックを紹介したい。それは、「民族⁴⁾マイノリティの権利擁護」についてであった。

（民族マイノリティの権利問題は：引用者注）ハンガリーにとり、デリケートな問題である。数百万のハンガリー人が国境外で暮らし

ているからである。国際社会のあらゆるメンバーは、マイノリティの権利を尊重しなければならない。いかなる形であってもマイノリティを差別することは容認できない。……マイノリティの権利の中で最重要のもの1つに、母語を使用する権利がある。つまり、母語で学習する権利である。9月上旬、ウクライナ国会は、(母語での：引用者注)教育や母語の使用に関してマイノリティの権利を著しく制限するような教育法の改正を行い、10歳以上の子どもが母語で学習する権利を奪った。……ウクライナ在住のマイノリティに対する差別であることは明らかであり、21世紀の欧州の国家でこういったことが起きるのは容認できない。……(今般のウクライナ教育法：引用者注)改正が国連の諸規則や国際的な規範に抵触しているのは明らかである。……本件で国連が行動を起こさないとすれば、危険な先例となるであろう。ハンガリーはいつでもハンガリー人コミュニティと共にある。彼らが世界のどこに住んでいようとも、彼らを見捨てることはない。なぜなら、それが国としての義務であり、責任であるからだ⁵⁾。

シーヤールトー外貿相の上記発言もまた、この時期のハンガリー政府の問題意識を見事に反映している。国境外に在住するハンガリー人、特にウクライナ在住のハンガリー系住民が今後直面するかもしれない困難を念頭に置きながら、国際社会として民族マイノリティの権利擁護に取り組む必要があると説くと同時に、教育法の改正に踏み切ったウクライナは「21世紀の欧州の国家」として不適格だとしてこれを強く批判している。そして、居住地の国内外の別にかかわらず、ハンガリー人と共にあるのが国家としての責務であると結んでいる。

「EUが直面している最大の脅威」こと「移民危機」および「テロリズムの脅威」。そして「(民族)マイノリティの権利擁護」。ハンガリー外貿相が国連総会の場で取り上げたトピックであるという事実を踏まえれば想像に難くないだろうが、これらはまさしく2017年秋時点でのハンガ

リー政府が最も重要視している課題であり、外貿相の発言の端々からは、それら課題に対処するにあたっての行動原理（あるいは世界観と呼ぶこともできるかもしれない）を垣間見ることでもできるであろう。

それでは、ハンガリー現政権のこれら2つの課題に対する向き合い方には、何か共通するものがあるのか、まず考えてみたい。あるとするならば、それは、ハンガリー政府が想定するところの「ハンガリー人」であり「ハンガリー人コミュニティ」を、その存在を脅かすものから守るというハンガリー国家としての使命感とでも表現できようか。そして、この使命感はさらに、同政府が想定するところのハンガリー国家を含むEUないし欧州の制度や価値を歪めたり、貶めたりするものに対して、ハンガリー政府として徹底的に闘う姿勢となって結実しているようにも見える。

では逆に、ハンガリー現政権のこれら課題に対する向き合い方において、何か論理的に矛盾するような点はないか。あるとすれば、それは、双方の課題には共にある意味で人道的危機の側面が含まれているにもかかわらず、前者に際しては、様々な事情から祖国を離れ、欧州へ流入してくる人々を十把一絡げに「不法移民」と呼び、これを一切受け付けない姿勢を明確にしているのに対し、後者については、「ハンガリー人」であることを根拠として、欧州的価値の文脈において彼らが居住国でマイノリティとして享受すべき権利を擁護するために、国を挙げた——しかも国際社会を巻き込んだの——支援を積極的に行おうとしていることであろう。ハンガリー政府によって、「不法移民」の呼称で銘打たれ、ハンガリーあるいはEUとして受け入れを一切拒否すべきとされる人々の中には、元を辿ればシリアをはじめとする戦地や、エリトリア等の圧政国家から逃れてきた「難民」も相当数含まれている。実際、ハンガリーが言うところのEU、特に「西欧」は、彼ら「難民」の受け入れを人道問題と位置付け——少なくともハンガリーよりは——積極的に進めてきた経緯がある。その結果として——因果関係、相関関係が確実に存在するか否かの議論はさておき——西欧では2015年の危機以降にEU域内に流入した者によって企てられたテロ攻撃が事実発生するようになった。上述のシーヤールトー外貿相の発言にもあるように、EU外部から

大挙する人々を無差別に受け入れることでテロの脅威が高まったとする主張は、ともすれば確かに的を射ている部分もあるかもしれないが、これを根拠として人々の受け入れを制限ないし停止してしまえば、今まさに人道的な支援を必要としている人々、つまり、ハンガリー政府の想定とは別の条件下では「難民」と認定される可能性のある人々までが多数排除されかねないという別の問題が生じてしまう。以上をまとめると、つまりハンガリー政府は、国境の内外を一切不問にし、「ハンガリー人」であり、「ハンガリー人コミュニティ」を守る、つまり同胞として漏れなく包摂しようとする求心力を発揮する一方、欧州の外部から様々な理由でやってくる人々の相当部分を「不法越境」や「不法入国」を根拠に遠ざけようとする遠心力も働かせている。

それでは、こうした合理性と矛盾を同時に孕むハンガリー現政権の行動原理の根拠になるものは何だろうか。結論を急ぐならば、それは、2012年に施行されたハンガリー基本法であり、現ハンガリー政権が言うところの「キリスト教的価値観」ということになるだろうか。以下、本稿では、現ハンガリー政権に見られる求心力と遠心力の原理の背景にある価値観、世界観を紐解いてみたい。

2010年春

2010年4月26日。この日の夜、ハンガリー議会総選挙の第二次投票の結果が明らかになった。ブダペスト市内ヴェレシュマルティ広場の仮設ステージに登壇した最大野党フィデス党首のオルバーン・ヴィクトル氏は、勝利宣言と取れるスピーチを行った。

ハンガリーの有権者諸君、国境内外のハンガリー人諸君……フィデス・ハンガリー市民同盟およびキリスト教民主人民党は、ハンガリー議会で68%の議席を獲得した。……本日、ハンガリーが第6回目の自由選挙を迎えたこと以上の意味がある。本日、投票所で革命が起こったのだ。……本日をもって、ハンガリー人は、(従来:引用者注)体制を敗北に追いやり、新しい体制を打ち立てるに至った。

本日をもって、ハンガリー人は、権力をほしいままにするオリガルヒ（政治的影響力を有する巨大資本家を指す：引用者注）の体制を打ち破り、新しい体制、つまり国民協力体制を打ち立てたのである。……本日より、ハンガリーの政治・経済体制は民族協力体制となる。この体制が、ハンガリーを立て直し、強力にするであろう⁶⁾。

2010年5月29日。オルバーン・フィデス党首は、首相に就任した。これに先駆けて、フィデス新政権⁷⁾は、同年5月26日の議会にて、国境外のハンガリー人が、より簡素かつ有利にハンガリー国籍を取得できるよう、いわゆる「二重国籍に関する法律」を可決した。新国会召集の直後、しかも新首相の誕生前という短期間のうちに、フィデスが同法案の提出と可決を急いだのは、すでに選挙プログラムで同様の方針を公表していた野党第二党ヨッピクに、先手を取られないためにも不可避の選択肢だったとの見方がある。いずれにせよ、これをもって、1989年以降の民族政策の集大成として、ハンガリー民族の国境線を越えた仮想上の統一が実現した⁸⁾。続いて5月31日には、フィデス政権の提起によって、1920年のトリアノン講和条約⁹⁾の調印日である6月4日を「民族連帯の日」と定める法案が賛成多数で可決された¹⁰⁾。また、上記オルバーン首相の発言で言及のあった「民族協力体制」は、2010年6月14日の国会本会議で「民族協力宣言」として公式に採択された。これにより、同宣言文は、750センチ・70センチ大以上の規格で印刷、これを額縁に収めた上で全ての政府機関建物で掲示することが義務付けられた¹¹⁾。同宣言文は「民族協力体制は全てのハンガリー人に開かれ、国境内外のハンガリー人が成員である」と定める。

こうした総選挙後の僅か2か月程度の政治動向を概観するだけでも、2010年春に誕生したオルバーン首相率いるフィデス新政権の方針がおおむね見えてきたと言える。つまり、ハンガリー政府は、国境外に在住する同胞への配慮を、国家の義務として積極的に担っていく決意を固めていった。国会総議席の3分の2超議席を単独で有するフィデス政権は、先述の二重国籍法をはじめとする数々の重要改革法案を短期間に立て続

けに成立させ、要すれば憲法条文の修正ですら厭わなかった。大統領、司法機関や独立機関の要職には、政府・与党に近いとされる人物をつけたほか、たとえば2010年だけでも、憲法裁判所の違憲審査権限の縮小、「バランスを欠いた報道」を取り締まることを目的とするメディア統制の強化等、権力基盤の強化を目的とする制度改革が目立った。このような強権的なオルバーン政権に対する批判は、特に2011年以降、国内だけに止まらず、国外、特にEUや西欧のいわゆる「左派・リベラル」からも「チェック・アンド・バランス機能の弱体化」や「民主主義の不足」を懸念する声と共に強まっていく。その背景には2011年上半期は、ハンガリーがEU議長国を務めていたこともあり、通常以上に注目が集まっていたこともあるだろう¹²⁾。いずれにせよ、ハンガリーのオルバーン政権もそうした批判に黙って耳を傾けていたわけではない。2011年3月15日、つまり「1848年・1849年革命および独立戦争記念日」に際してオルバーン首相が行なった祝賀スピーチは、当時のハンガリー政権が対EU関係をどのように位置付けていたかを知る上で鍵となる、次のような象徴的な文言を含んでいた。

共産主義が欧州に侵入して以来、ハンガリー人は欧州の他のいかなる国民以上に闘いを余儀なくされてきた。自由と独立のために多くの者が犠牲となった。……誓いを立てた我々は、1848年、ウィーンによる支配を許さなかった。1956年、そして1990年、我々はモスクワによる支配を許さなかった。そして今日、ブリュッセルであろうが、どこの誰であろうが、我々を支配することは許さない¹³⁾。

ここでオルバーン首相は、1848年、1956年、1990年というハンガリーの近現代史における大きな転機となった3つの重要な年号を列挙し、2011年におけるハンガリーをそれらの伝統の延長線上に位置付けようとしていることがわかる。3つの転機とは、すなわち「1848・49年革命および独立戦争」、「1956年革命および独立戦争」、そして「1989年のハンガリー共和国宣言」に関係しており、今日のハンガリーではそ

これらの記念日が国祭日に定められている¹⁴⁾。特に、3番目、10月23日をもって共和国が宣言され、ハンガリー社会主義労働者党による一党独裁体制が名実ともに終焉を迎えつつあった1989年当時のハンガリーは、いわゆる「体制転換¹⁵⁾」の時期を迎えていたわけであるが、これはオルバーン・ヴィクトル青年が政治の表舞台に初めて登場した時期とも重なる。1989年6月16日、1956年革命¹⁶⁾当時の首相で、ワルシャワ条約機構から離脱、複数政党制の導入を模索しながらソ連軍の軍事介入によって失脚したナジ・イムレ首相を始めとする「殉死者」たちの再葬儀式典が執り行われた際、26歳になったばかりのオルバーン青年は「1956年の理念から目を背けてはいけない。我々は駐留ロシア軍の速やかな撤退に向けた交渉を始められる政府を選ばなくてはならない¹⁷⁾」と主張した。ハンガリー社会主義労働者党による一党独裁体制や駐留ソ連軍に対して批判することが社会的にタブー視されていた当時、これを公然かつ決然とやってのけたオルバーン青年の名前は全国的に知られるようになり、1990年春に実施された最初の自由な総選挙では、自身指導的な地位にあった新政党「青年民主主義者同盟」(フィデス)も国会第四党として議席を獲得するに至った(上記2011年のオルバーン首相のスピーチでは、「モスクワによる支配を許さなかった」転機として「1990年」への言及があったが、これはこの年の総選挙で、フィデスは不参加ながらもハンガリー民主フォーラムを中心とする連立政権が成立し、旧国家政党の流れを汲むハンガリー社会党が下野したこと、その結果、新政権によって駐留ソ連軍の撤退交渉が進められた一連の動向を示唆するものと考えられる)。そしてオルバーン青年の事実上の政治家デビューとなった歴史的なスピーチから2年後、1991年6月19日には、最後の駐留ソ連軍兵士がハンガリーを後にした。

ちなみに、オルバーン氏は、すでに1989年6月16日のスピーチの冒頭でも、1848年や1956年について言及していた。

ロシアによる占領、共産主義独裁が確立して以降の40年間、ハンガリー国民には一度しか機会(1956年：引用者注)がなかった。

1848年に掲げた諸々の目標、国家の主権、政治的な自由を達成するために、十分な勇気と力を見せられたのは一度しかなかった。我々の目標は、今日でも変わらない。1848年から逸脱することも、1956年から逸脱することも許さない。

このようにオルバーン氏が国家主権のために、またこれを脅かすものと闘う姿勢をキャリアの最初期から貫いてきた政治家であることを踏まえつつ、改めて2011年3月15日のスピーチを見返してみると、近現代のハンガリーにはハプスブルク君主国やソ連に対して主権回復のための「独立戦争」を闘ってきたという歴史的経緯があるとともに、ハンガリーの国家主権を脅かす外敵に対しては、たとえ相手がEU¹⁸⁾であっても、これを守るための闘いを辞さないという強い決意が見られる。

なお、オルバーン首相は、2011年3月15日の同じスピーチで、まもなく「基本法」、すなわち新憲法がお披露目になることについても触れている。

2010年、決定的かつ全面的な賛同を得て、我々は過渡期を終わらせた。我々は、ハンガリーの完全なる再生への道を見つけた。……我々は、新しい基本法が必要であるということを理解した。……（基本法は：引用者注）我々の共同生活の枠組を提供するだけでなく、20年来の課題に対して、民族信仰の文言が答えを与えてくれる。我々に相応しく単純明快に、真摯に。……数十年間、我々が待ちわびた言葉を国家の最高水準で拝めるときが来たのだ¹⁹⁾。

2011年4月18日、オルバーン首相率いる与党フィデスが単独で3分の2超議席を有するハンガリー国会は賛成多数で新憲法ことハンガリー基本法を成立させた。基本法は、その1週間後の4月25日、シュミット・パール大統領の署名を経て、2012年1月1日付で施行されることが決定した。フィデスが8年ぶりに政権与党に返り咲いた「投票所の革命」から、ちょうど1年を経た日の出来事であった。同年12月23日に

は、国会で新選挙法案が可決され、国境外在住のハンガリー人の投票権が法的にも保証されることとなった²⁰⁾。

2012年1月1日

国営テレビで新年の祝賀スピーチを行なったシュミット大統領は、この日、施行を迎えた基本法に関して、「これは、あれこれ細工して作られたものでも、継承されてきたものでもなく、また他人の手によって書かれた憲法でもない。まさしく、我々のために編まれた基本法である。ハンガリー人の価値秩序、1000年の過去と未来が書かれている。今日から、基本法こそが我々の生を織りなし、正しい道に導く力となってくれる」と評価してみせた²¹⁾。基本法には、冒頭「民族信仰」と題するチャプターが設けられており、次の文言から始まる。

我々ハンガリー民族を構成する者は、新千年紀の始まりに際して、全てのハンガリー人に責任を負うと共に、次のとおり宣言する。1000年前、聖イシュトヴァーン王が安定した基礎の上にハンガリー国家を構えたこと、祖国をキリスト教のヨーロッパの一部にしてくれたことを、我々は誇りに思う。……我々は、前世紀に吹き荒れた嵐の中、離れ離れになった民族の精神的な統一を守っていくことを約束する。我々と共生する諸民族は、ハンガリーの政治的コミュニティの一部をなし、国家の構成要員である。我々の遺産、独自の言語、ハンガリー文化、ハンガリーに居住する諸民族の言語と文化、カルパチア盆地の自然および人間が育んだ価値を大切にし、保全していく。我々は、将来世代に対して責任を負い、物質、精神、自然の資源を、節度をもって利用することで、将来世代の生活条件を守っていく。

つまり、基本法は、ハンガリー国家の起源を、キリスト教をハンガリーに広めた初代国王イシュトヴァーンの時代に求めており、「キリスト教の欧州」にこそ居場所があることを冒頭で確認するところから始まる。その上、トリアノン条約によって国境外に取り残されることとなっ

た民族同胞との「精神的な統一」、つまり連帯を守りながら、将来世代にハンガリーの遺産を継承する意思を示すと共に、国内に居住する民族マイノリティに対する寛容な配慮²²⁾を見せてもいる。

「民族信仰」に続く「基本理念」のチャプターでは、たとえばD項でハンガリー国家と国境外のハンガリー人との関係について、次の通り定めている。

ハンガリーは、統一されたハンガリー民族の連帯を念頭におきつつ、国境外のハンガリー人の運命に責任をおい、コミュニティの存続および発展を後押しし、ハンガリー人アイデンティティの保全に向けた試みや、個人およびコミュニティとしての権利や自治の実現、出生地での幸福実現、ハンガリー本国および相互の協力関係の促進を支援する。

つまり、基本法は、他国の領土に歴史的・伝統的に居住する全てのハンガリー人たちが、ハンガリー人アイデンティティを維持しながら個人としてコミュニティとして存続していくために必要な支援をすることをハンガリー本国政府の義務と定めているのである。本稿の冒頭で触れたように、たとえばハンガリー外貿相が、「(母語での：引用者注)教育や母語の使用に関してマイノリティの権利を著しく制限するような教育法の改正」を行なったとして、ウクライナを痛烈に批判して見せたのは、まさに基本法の「基本理念」に忠実に行動していることの現れそのものと言える。そして、国境外の同胞の権利擁護のためには、より目に見える形での行動も起こす。2017年11月24日、協議するためEU・東方パートナーシップ²³⁾諸国外相会合に出席したシーヤールトー外貿相の次の発言を紹介したい。

これまで我々は、ウクライナのEU加盟に向けた努力を支援してきたが、今後はそうすることはないだろう。ウクライナは、マイノリティの権利、そしてEUとの間で交わされた合意²⁴⁾を両脚で踏みにじっている²⁵⁾。

このようにハンガリーは、国境外ハンガリー人の権利擁護のためには、ウクライナのEU加盟を後押しし続けてきた従来の外交方針を改めることすら厭わないのである。ちなみに、基本法の「基本理念」CHAPTER E 項 (1) は、ウクライナのEU加盟後押しを含む欧州統合についてハンガリーが果たすべき役割について「ハンガリーは、欧州人民の自由、福祉、安全を拡大するために、欧州統合に向けた貢献をする」と本来定めてもいる。すると、この文脈においては、ハンガリー政府がウクライナのEU加盟を支持しないと表明したことはある意味で「基本法違反」の可能性も排除できないが、むしろここではオルバーン政権のハンガリーにとり、国境外ハンガリー人の権利擁護が、外交の最優先課題であることが確認できたとするに留めておきたい（あるいは、「基本理念」に記述順で先行する「民族信仰」CHAPTERの優越を指摘することも憲法解釈的には可能かもしれない）。

では、次に難民らの受け入れに対するハンガリー政府の姿勢を理解するためにも、基本法が人権問題についてどのように定めているのか確認してみよう。「民族信仰」、「基本理念」に続く「自由と責任」と題するCHAPTERの第1条および第15条(2)は次のように定める。

第1条

- (1) 基本的人権を、侵害や除外の許されないものとして尊重しなくてはならない。基本的人権の擁護は、国家の最重要の義務である。
- (2) ハンガリーは、人間の個人およびコミュニティの権利を承認する。

第15条

- (2) ハンガリーは、人種、肌の色、障害の有無、言語、宗教、政治その他の思想、民族・社会的出自、財産、出生その他の事情によって区別することなく、全ての人に基本権を認める。

つまり、ハンガリー基本法は、「全ての人」に基本権を認めると同時に、「基本的人権の擁護」を「国家の最重要の義務」とみなすと高々と宣

言しているのである。それではなぜハンガリーは、難民らに対して門戸を閉ざすかのような政策を採っているのか。この問いに対する答えは、2015年以降の主要な出来事を追いながら見つけていきたい。

2015年

オルバーン首相率いるハンガリー・フィデス政権は、2010年の「投票所の革命」に続き、2014年の総選挙でも2期連続で単独3分の2超議席を獲得する勝利を収めた。

2015年。国際連合難民高等弁務官事務所によると、所謂「難民危機」が深刻化した2015年1年間だけで、欧州に到達した難民・移民らの数は100万人を超えた²⁶⁾。そのうち、シリアからトルコ、ギリシャ、マケドニア旧ユーゴスラヴィア連邦共和国、セルビアと経由し、ハンガリーやクロアチア等の国境を超えてEUへの入国を試みた所謂「西バルカン・ルート」の不法越境者の数は76万人を超え、前年比で16倍増を記録した。不法越境者を出身地別に見ると、シリア、イラク、アフガニスタンの順番で上位を占めた²⁷⁾。

人口1,000万人足らずのハンガリーにとって、年間76万人、ピーク時に1日最大で1万人もの難民らが不法に越境、入国してくる事態は、



セルビアからハンガリー自然国境を越えてやって来る難民ら（2015年9月1日、ハンガリー・レスケにて。筆者撮影）

如何ほどのインパクトをもって受け止められたのか。順を追って見ていきたい。

2015年5月5日。コヴァーチ・ゾルターン政府報道官は、「移民とテロリズムに関する国民協議」と題する調査票を全有権者宅に郵送することを記者会見で発表した。同じく記者会見に臨んだ与党フィデスのポーシャーン・ラースロー国会議員は、「国民協議」を実施する意義について、次のとおり述べている。

過去数年間、欧州では不法移民が大幅に増加しており、ハンガリーも無関係ではいられなくなった。多くの人、特に収容施設のある地域に住む人であれば、そのことを実感しているであろう。……国民協議は、全ての人が不法移民に関して意見を表明する機会を提供するものである。政府および国会は、これを考慮に入れつつ、具体的な対応策を講じることができるであろう²⁸⁾。

つまり、ハンガリー政府・与党は、「国民協議」というアンケート（国民投票とは異なり法的拘束力を有さない）を通じて、有権者の意見を直接聞き、それを政府・与党による移民・テロ対策に反映させる方針を示したのであった。そして「移民に関する国民対話」の調査票には、全12の質問が掲載されており、有権者は各問につき3択（賛成／知っている、どちらかと言えば賛成／聞いたことがある、反対／知らない）の中から1つを選んで回答することができる仕組みになっている。たとえば、次のような問いが見られる。

第3問

ブリュッセル（EU：引用者注）の間違った移民対策と、テロリズムの拡散との間に相関関係があると考える人たちがいます。あなたは、そうした見解に同意しますか。

第4問

ハンガリー国境を非合法に越えてやって来る生活目的の移民たちの数は、最近20倍にまで増大しましたが、あなたはご存知ですか。

第5問

移民問題に関して、様々な意見が聞かれますが、生活目的の移民によってハンガリー人の職場や生活が危険に晒されると考える人たちもいます。あなたは、そうした見解に賛成ですか。

第6問

移民・テロリズム問題におけるブリュッセルの政策は失敗した、それらの問題への新たなアプローチが必要であると考える人たちがいます。あなたはそうした見解に同意しますか。

第8問

あなたは、ハンガリー政府が、ブリュッセルの移民受け入れ政策に対抗して、厳格な移民制度を導入することを支持しますか。

第12問

あなたは、ハンガリー政府が、移民ではなくハンガリー人の家族や生まれてくる子どもたちの支援が必要と考えていることについて、同意しますか²⁹⁾。

こうした多かれ少なかれ回答者を誘導するような形式の「国民協議」を実施することで、ハンガリーの政府・与党がどれだけ正確かつ客観的に有権者の見解を知り、反対意見も含めてそれをどれだけ政策に反映できるのか、またコストに見合った成果が得られるのかといった方法論や政治倫理の観点から問題提起や批判を展開することは可能であろう。しかし、ここではそうした部分についてはいったん目を瞑り、各設問を通じて見えてくるハンガリー政府の政策の方向性について淡々と確認して

おきたい。おそらく次のようにまとめることができるだろう。EUの誤った移民政策が原因でテロリズムが拡散した(第3問)、ハンガリー国境を不法に越えてやってくる人々は「生活目的の移民」である(第4問)、「生活目的の移民」によってハンガリー国民の仕事が奪われかねない(第5問)、EUの移民政策はすでに失敗しており、これに変わる政策が必要(第6問)、つまるところ現行より「厳格な移民制度の導入」が必要(第8問)、移民に対する支援ではなくハンガリー人の家族を対象とした支援が必要(第12問)。

2015年6月。「国民対話」の実施と並行して、ハンガリー政府は、国内各地の街路の巨大看板やインターネット上のバナー広告を利用した大々的な反移民キャンペーンを開始した。「ハンガリーに来たとしても、ハンガリー人の仕事を奪うことはできない」、「ハンガリーに来るならば、文化を尊重しなくてはならない」、あるいは「ハンガリーに来るなら、我々の法律を守らなければならない」³⁰⁾等の挑発的かつ排他的な文言が、街路やインターネット上で、頻繁に人々の目に触れるようになった。しかし、これらの文言は全てもっぱらハンガリー語で書かれており、これが西バルカン・ルートを経由してEUへ向かう途中、主にセルビアからハンガリー国境を不法に超えてやってくる人々に読ませることを想定して作られたものでなく、今後ハンガリー政府として、強硬な反移民政策を進めることをハンガリー国民に予告し、国内外の報道等を通じて、これが広く周知されることを狙ったものであると解釈すべきであろう。

2015年7月27日。「国民協議」の成果を公表するために記者会見に臨んだコヴァーチ政府報道官は、回答を寄越した100万人以上の有権者が、欧州として、またハンガリーとして一層厳格な法制化を望んでいるとの結果が得られたとし、「現代の大規模移民、不法越境に対する防御壁を設ける必要がある」と結んでみせた³¹⁾。この日以降も、ハンガリー経由で「西欧」への移動を試みる不法越境者の数は増え続け、やがて2015年9月14日には、その数は9,380名に達した³²⁾。

2015年9月。ハンガリーに押し寄せてくる「西欧」行きを希望する不

法越境者の問題はますます混迷を深めていた。ハンガリー南部国境からの不法越境者の数は増加の一途を辿り、国際列車が発着するターミナル駅であるブダペスト東駅は、「西欧」へのさらなる移動を模索する人々で文字通り埋め尽くされていた。ブダペスト東駅では、9月1日、西欧方面の国際列車全線が運休止、治安当局によって駅プラットフォームへの立ち入りが厳しく制限されるようになった。駅周辺は、立ち往生する難民らと彼らを支援する市民、治安当局者で溢れ返った。難民らは、「メルケル、メルケル!」「ジャーマニー、ジャーマニー!」のシュプレヒコールと共に、一刻も早くオーストリア経由でドイツ方面への出国を認めるよう抗議の声を張り上げ、時として当局者と衝突した³³⁾。同3日には、ブダペストの西方40キロメートル地点にあるビチュケの鉄道駅で、停車中の列車に治安当局が乗り込み、国内最大の収容施設へと連行するという事件も発生した。難民らは、2日ぶりに乗車を認められてブダペストを出発した者たちであったが、行き先については知らされておらず、また西欧へ出国できると信じきっていたため、治安当局の措置に対して激しく抵抗したという³⁴⁾。4日には、ハンガリー当局によるブダペスト東駅での足止めに痺れを切らした一部の難民らが、徒歩でオーストリアに向かうため、高速道路M1号線を行進する事態へ発展した。

こうした中、2015年9月4日、国営放送であるコシュート・ラジオのインタビュー番組に出演したオルバーン首相は、「9月15日にもう一つの時代が始まる」と述べ、同日をもってハンガリー政府として対セルビア自然国境を封鎖すると予告した³⁵⁾。オルバーン首相は、「EUとハンガリーとの間には深刻な見解の相違がある。EU首脳の大部分は、誰でも彼でも受け入れるべきであると考えているが、誰でも彼でも受け入れたならば欧州は終わりだ」と述べ、「仮にハンガリーが、ハンガリーの法律を守ることも、協力することも望まない移民たちを先に（オーストリアへと：引用者注）進めようとするならば、オーストリアは（対ハンガリー：引用者注）国境を封鎖するであろう。ハンガリーは、（EU市民および合法的に滞在する者の：引用者注）EU域内の自由な移動を維持したいと考えている以上、EU外周部の国境（対セルビア自然国境：

「我々は移民の国にはなりたくない」



機動隊によって封鎖されたブダペスト東駅構内（2015年9月2日、筆者撮影）



ブダペスト東駅周辺で機動隊と対峙する難民ら（2015年9月2日、筆者撮影）



ブダペスト東駅周辺で滞留する難民ら（2015年9月2日、筆者撮影）

引用者注)を防衛し、ブダペスト東駅においても(移民たちには：引用者注)欧州の規則を守らせなくてはならない³⁶⁾」として、ハンガリーの決断は、「EU域内の自由な移動」の原則、つまりシェンゲン協定の理念を守るために不可避であるとの見方を示した。

ハンガリー・オルバーン政権の対セルビア自然国境封鎖の決断、そして難民らに対する処遇を目の当たりにした欧州各国の首脳の中には、公然とハンガリー批判をする者も少なくなかった。たとえば、隣国オーストリアのヴェルナー・ファイマン首相は、独『シュピーゲル』紙のインタビュー(9月12日付)で、「難民を列車に乗せ込み、彼らがまったく予想していない場所へと送るやり方は、我々の大陸の歴史における最も暗いチャプターを想起させる」として、先のビチュケ駅で発生した事件をナチスによるユダヤ人らの強制収容所への移送と比較してみせた。ファイマン首相は、これに先行してシリア難民の無条件受け入れを宣言したアンゲラ・メルケル独首相³⁷⁾を「素晴らしい責任感を見せた」と讃えると共に、「多数派のEU加盟国とは異なり、ドイツ、オーストリア、スウェーデンは、戦地を逃れてきた難民がいることを認めている」として、ハンガリー・オルバーン政権の方針との違いをことさら強調したのであった³⁸⁾。

2015年9月15日午前0時。ついにハンガリー・セルビア自然国境



ハンガリー・セルビア自然国境に設置された鉄製フェンス(2015年9月13日、筆者撮影)

177 km が鉄製フェンスで封鎖された。セルビア国境レスケの現場で記者会見を開いたコヴァーチ政府報道官は、「法律の厳格化後も、合法的にハンガリーに入国すること、庇護申請をすることは完全に保証されている。……今後はセルビアで庇護申請をしていない者は全て（セルビアへ：引用者注）送り返す」との政府方針を明らかにした³⁹⁾。

オルバーン首相が予告したとおり、ハンガリー政府の対セルビア自然国境の封鎖措置は、「もう一つの時代」の到来を告げる号砲となった。上述のように、西バルカン・ルートからハンガリーへやって来る不法越境者数は9月14日に、それまでの史上最高となる9,380名を記録したが、国境が封鎖された直後の15日に366名、16日に277名にまで激減している⁴⁰⁾。その後、新たな西バルカン・ルート、つまりセルビアからクロアチアを經由して、ハンガリーへの入国を目指す難民らの移動ルートが定着する9月18日以降、1日あたりの不法越境者数は再び数千人を記録するようになるが、10月17日午前0時をもって、ハンガリー政府が今度是对クロアチア自然国境を封鎖すると、同16日の6,353名から、17日に870名、18日に41名、そして19日には22名と明らかな減少が見られ、国境封鎖が不法越境者の流入阻止に効果的であることが数字の上でも証明されたのであった⁴¹⁾。こうして、難民らの通り道である



ハンガリー・セルビア自然国境の封鎖前最終日にハンガリーに到着した難民ら
(2015年9月14日、筆者撮影)



シェンゲン域内であるにもかかわらず復活したオーストリア警察による対ハンガリー国境の検問所 (2016年10月19日、ハンガリー・フェツテラーコシュにて。筆者撮影)

西バルカン・ルートは、ハンガリーを経由せずに、オーストリア、さらにはドイツへの到達を目指すものへ自然に修正されていくことになる。また、オーストリア政府やドイツ政府は、かねてよりハンガリーの強硬な反移民政策を批判し、難民らの積極的な受け入れの必要性を説いてきたものの、2015年秋の「もう一つの時代」の幕開けからそう遠くない時期から、国境フェンスの設置、シェンゲン域内の国境検問の復活、難民らの受け入れ上限の導入を検討すると共に、EUレベルでは、加盟国が強制的に難民らを分担して受け入れるべきとするいわゆる「クォータ制」の導入に向けて議論が進められていったのは周知のとおりである。

ハンガリー政府が対セルビア、対クロアチア国境を封鎖し、不法越境者の流入阻止において目に見える効果を上げたことで、国内外から批判の声が上がったのは想像に難しくない。たとえば、南部国境がフェンスによって封鎖されたことで難民らの進路を変えるのには成功したが、このやり方では問題を根本から解決することはできないとする方法論を問題視する見方や、ハンガリーの難民らに対する態度は欧州の価値観を損ねているだけでなく、国際社会における義務を十分に果たしているとは言えないとするハンガリーの倫理や価値観の低下を危惧する見方などが散見された⁴²⁾。ハンガリー社会党の重鎮ヒッレル・イシュトヴァーン国

会議員（元党首・元教育文化大臣）は、「我が国の国境にフェンスがあることを好ましいと思わない。しかし、それよりも良いもの（解決策：引用者注）があるならば、誰か教えて欲しい⁴³⁾」と、最大野党の政治家ながら、また従来の党の見解⁴⁴⁾とも相容れないような、オルバーン政権の決断に一定の理解を示す異例の発言をして話題になった。

2016年

2015年9月22日のEU内相・法相理事会の決定を受け、EU加盟各国には、「16万人の難民受け入れ分担⁴⁵⁾」が義務付けられることになった。この決定に不服のハンガリーのオルバーン政権は、EUとの対立構図をより一層深めていくこととなる。2016年2月24日、記者会見に臨んだオルバーン首相は、「ハンガリー国会の協力なしに、EUはハンガリー国籍を有さない人々をハンガリーに強制的に移住させようとしているが、貴方はそれを望みますか」と問う国民投票を実施する考えを明らかにした。ハンガリー政府は、まるで2015年の反移民キャンペーンの延長戦に臨むかのように、巨大看板やインターネット上のバナー広告を用いて、来たる10月2日の国民投票で「いいえ」を投じるよう有権者への働きかけを早速開始した⁴⁶⁾。逆に野党各党は、国民投票への不参加⁴⁷⁾、あるいは「はい」を投じるべきである⁴⁸⁾と有権者に訴えたほか、方針をあいまいにする政党もあった⁴⁹⁾。

国民投票の結果は、投票率が50%以上に届かず(44.08%)、「無効」となった。同時に、ハンガリー政府の期待する「いいえ」が有効投票に占める割合は98.36%となったことを受け、翌10月3日、オルバーン首相は次のように投票結果を総括してみせた。

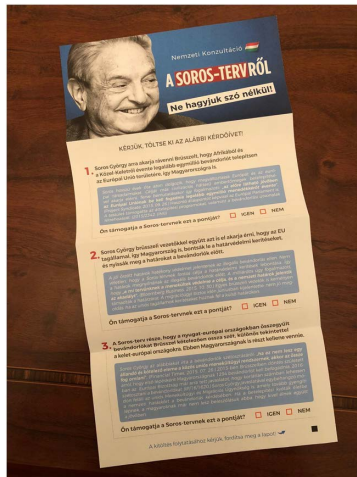
国民投票の目的は……ハンガリー人が大挙して押し寄せる移民の問題について、どのように考えているのか、明らかにすることであった。……これからは、政府でも、国会議員でもなく、「いいえ」に票を投じた：引用者注) 330万のハンガリー人の要望をEUで代弁することにする。……ハンガリーが(2003年に：引用者注) EU加

盟を決定したときでさえ、350万の加盟賛成票で十分であった。そして、今般は330万人が反対を唱えた⁵⁰⁾。

つまり、オルバーン首相は、2004年5月のEU加盟に先んじて実施された国民投票時の賛成票数350万票を引き合いに出しながら、今般の移民問題に関する国民投票が制度的には「無効」となったものの、政府の方針に対して十分な国民の支持が得られたと、国民投票の成果を高々に宣言してみせたのであった。

2017年

2016年10月の国民投票が「無効」となってもなお、ハンガリー政府はその手を緩めることなく反移民政策を継続した。2017年3月、日本のメディアでも報じられたように、米国在住のハンガリー系投資家・慈善家のジョージ・ソロス氏がブダペストに創設した大学院大学「中央ヨーロッパ大学」を閉鎖に追い込むことを狙ったと考えられても仕方ない教育法の改正が行われた⁵¹⁾のを皮切りに、6月には外国から年間720万



有権者宅に送付された国民協議アンケート（2017年12月20日、筆者撮影）

フォリント以上の資金援助を受けている市民団体に対して届け出を義務付ける法改正が行われた⁵²⁾。後者の法改正に先んじて、オルバーン首相は、「ハンガリーの公共の場面において、可視化することはできない重要な要素が1つだけある。それは、ソロス氏らによるマフィア的ネットワークであり、市民と名付けることはできないような作務的組織である。それら組織は、ソロス氏の目的を実現するために働いている⁵³⁾」と述べ、ソロス氏を標的とした措置であることを隠そうとはしなかった。

2017年9月27日、ハンガリー政府によって実施される国民協議、彼らが言うところの「ソロス・プラン」に関するアンケートの概要が明らかとなった。国民協議アンケートでは、次の7項目について有権者の意向を確認しようとした。

- 1 ジョージ・ソロスは、アフリカや中東から毎年100万人以上の移民をEUおよびハンガリーへ移住させようとEUに働きかけている。
- 2 ソロスは、EUの指導者と共に、ハンガリーを含む各加盟国に国境防衛フェンスを撤去させ、移民たちに対して国境を開放することを企図している。
- 3 EUは西欧諸国に集まった移民たちを、ある意味で東欧諸国に対して強制的に割り当てようとしているが、これもソロス・プランの一部をなしている。ハンガリーもこれに参加しなくてはならない。
- 4 ソロス・プランに基づき、EUはハンガリーを含む全加盟国に対して、移民1人あたり900万フォリントの補助金を払わせることになる。
- 5 ソロスは、移民が犯罪行為を起こした場合に罰が軽微になることを望んでいる。

- 6 ソロス・プランは、不法移民の統合が早期に実現するように、欧州諸国の言語、文化を弱体化させることを目的としている。
- 7 ソロス・プランは、移民に反対する国々に対する政治的な攻撃を開始し、深甚な罰則を与えることも目的とする⁵⁴⁾。

結びにかえて

2010年に8年ぶりに復帰し、2014年の総選挙で事実上2018年までの続投が決まったオルバーン首相率いるハンガリー・フィデス政権が、一貫して難民らに不寛容な姿勢を貫いてきた根拠には、キリスト教の欧州あるいはEUの成員であるというアイデンティティに根ざしたナショナリズム、さらにはそうした行動原理を明文化した最高法規であるハンガリー基本法があるということをこれまで概観してきた。しかし、国境外ハンガリー人の本国移住の事例を除けば、外国籍の者のハンガリーへの移住は一般的に西欧に比べて高いとは言えず、露骨に「反移民」を掲げる政党が政治の表舞台に登場することは、伝統的に見て、2015年以前にはなかった現象である。2015年の難民・移民危機は、与党フィデスが初めて公に反移民の姿勢を明確にし、基本法の理念を盾にEUや西欧、国内の野党各党と対峙する新たな論点として急浮上する契機となった。2015年に始まるハンガリーの反移民キャンペーンは、2016年の国民投票の実施を経て、2017年には反ソロス・キャンペーンへとマイナーチェンジを遂げながら、今や2018年春に予定される総選挙における与党が掲げる事実上の単一争点になっている⁵⁵⁾。別の見方をするならば、「反移民」は、オルバーン首相率いる与党フィデスが自身の支持基盤の現状維持を図る上で最適の材料となっている⁵⁶⁾。

ここで、念のため、ハンガリー政府の立場を、すなわちハンガリーないしEU域内に大挙してやって来る難民らを十把一絡げに「不法移民」とみなしているわけではないことを再度確認しておきたい。まず、EUの難民・移民に関する法規を順守する姿勢を貫くことで、ダブリン規則の停止を一方的に宣言したメルケル首相率いるドイツ政府やそれに賛同

する各国政府の動きと真っ向対立するハンガリーは、ダブリン規則であり、シェンゲン協定が定める通りの対応を頑なに続けている。特に前者、ダブリン規則が定めるところの、ある避難民がEU域外からハンガリーに最初に入国したのであれば、その人はもっぱらハンガリーで庇護申請をすべきであるとするハンガリー政府の立場は、2015年の危機以降、ただの1度としてぶれていない。しかし、実際のところ、彼らが庇護対象として認定されるかどうかは、最終的にはハンガリー政府次第ということになるだろう。こうした方向性は、たとえば、「誰と一緒に暮らし、誰と一緒に暮らしたくないかを定める権利を、我々は諦めるわけにはいかない」と述べた、オルバーン首相の2016年2月28日の国会所信演説⁵⁷⁾の中にも垣間見ることができる。

とはいえ、ハンガリー政府は、この欧州の難民・移民危機に際して、基本法⁵⁶⁾の精神の1つである「キリスト教の欧州」の一員であることを意識してか、キリスト教徒に対する寛容さを明示的に表明することがあった。2017年8月9日、シエムイェーン・ジョルト副首相（当時オルバーン首相が休暇中のため、首相代行）は、全国日刊紙『マジャル・イデーク』に対して次のような考えを明らかにした。

報道によれば、スウェーデン当局は、あるキリスト教徒のイラン人女性を、本国に送還しようとしているらしいが、ハンガリーは支援の手を差し伸べる用意がある。彼らは、イランでは、キリスト教徒であることで生命の深刻な危険を招きかねないことに理解を示そうとしない。……我々は、当初から経済移民と真の難民とを区別してきた。我々は、移民の侵略からハンガリーを守るが、宗教、民族貴族、政治的な方向性によって生命が直接的な危険に置かれている真の難民たちは救う⁵⁸⁾。

「欧州一難民に優しい国」とされることもあるスウェーデンが、ある1人のキリスト教徒のイラン人女性が本国送還の危機にあるとの報道に接して、ハンガリー政府は、彼女のような境遇の者こそ「真の難民」であ

るとして、支援の手を差し伸べる意向を表明した。その後、2017年12月時点で、ハンガリー政府が「真の難民」であるこの女性と何らかの接触をしたのか否か、続報は確認できていないものの、こうした明確な意思表示があったことは記録に値するだろう。2017年9月末、ハンガリー政府は「Hungary helps」と銘打った「移民送出地域における支援プログラム」を発表した。同プログラム担当大使に任命されたヘルタイ・ペーテル氏は次のように述べる。

いまさら明言するようなことではないが、ハンガリーは、連帯の国であり、ハンガリー人は共感や支援を惜しまない人々である。……我が国から数千キロ数十万キロメートル離れた場所では、数百万の人々が宗教、民族、文化、世界観をめぐる帰属によって居場所を追われ、権利を奪われている。ハンガリーはこうした状況をただ傍観しているわけではない。我が国の規模に見合った形で、人道的活動や国際規模の開発協力問題に参加する⁵⁹⁾。

このように、ハンガリーは、ただただ反移民、より正確には反経済移民の姿勢を鮮明にしているだけでなく、様々な理由で権利を奪われ、生誕地を離れざるを得なくなった人々の支援に積極的に関与すると明言しているのである。

それでは、戦地を含む困難な場所で、人々が難民化し、さらには「移民」となってハンガリーを含む欧州へと移動するような事態を防ぐために、どのような政策を取るべきか。ハンガリーの立場は明らかであり、それは、国境防衛の強化に尽きる。具体例を挙げるとすれば、ハンガリー政府は、すでに2015年11月時点で、ギリシャ方面からEUへの移動を試みる難民らの動きを封じることを目指すマケドニア旧ユーゴスラヴィア連邦共和国に対して、鉄柵フェンス資材(全長100km相当)・防護手袋・杭打ち機・指紋認証装置10台(PC・デジカメ含む)を無償提供することを発表した。また、2017年12月14日、オルバーン首相は、ヴィシエグラード4か国(ポーランド、チェコ、スロヴァキア、ハンガ

リー)⁶⁰⁾として、EUおよびその他二国間での枠組での支援プログラムに加え、イタリアがEUの協力を得つつ主導するリビア国境の防衛イニシアチヴに対し、総額3,500万ユーロに上る資金援助を実施する旨発表したりもした⁶¹⁾。

なお、補足情報ではあるが、2015年の欧州の難民・移民危機以前から、非キリスト教圏からの外国人の受け入れに対して、完全に門戸を閉ざしていたわけでもなかった。ハンガリー政府は、2012年10月、翌2013年より、国家債務の縮減に当てるとして、いわゆる「レジデンシー・ボンド」制度を導入し、外国人に対して、25万ユーロのハンガリー国債の購入と引き換えに、永住権の取得を簡略化する措置を打ち出している⁶²⁾。2014年9月には、この国債の額は、2015年30万ユーロに値上げが発表された⁶³⁾。「レジデンシー・ボンド」制度は、2017年5月31日に廃止されることとなったが、2016年末までに17,009件、総額12億9,300万ユーロの国債の購入があったとされる⁶⁴⁾。この国債の購入者の83%は中国籍の者であった⁶⁵⁾。ハンガリー政府は、期間限定だったとはいえ、非キリスト教圏出身でハンガリーに居住することを希望する外国人富裕層に対しては、寛容な態度を見せていたという事実を見逃すわけにいかない。

また、2017年10月13日、シーヤールトー外相はイタリア紙のインタビューで、次のように述べたとされる。

国家の領土で誰を受け入れるかを決めるのは我々であるが、そうした権利を剥奪することは許されない。……我々の考えでは、少なくともロマのコミュニティにおける失業が問題となっているハンガリー社会にとって、移民の好ましい効果を期待することはできない⁶⁶⁾。

このように、ハンガリー政府は、ハンガリー国民の一部を成している「ロマのコミュニティにおける失業問題」を根拠に、「移民」の受け入れに消極的な姿勢を正当化しようとしている。同じ頃、2017年10月30

日、宗教改革500周年を記念して、バログ・ゾルターン人材大臣は、政府・与党寄り全国日刊紙『マジナル・イデアク』に寄稿した。冒頭、ハンガリーが複数の民族がそれぞれのコミュニティを形成し、「皆」という共通のコミュニティー（国家と呼ぶこともできるだろう）を成していることを次のように表現している。少し長くなるが、冒頭3段落を抜き書きしよう。

皆とは？ 皆のことである。それはつまり、出身に関係なく、ハンガリーの全ての市民のことを意味する。皆、それはつまり、異なるコミュニティがあること、市民が自発的に構成する世界があることを意味し、土着のコミュニティ、居住地ごとに価値あるコミュニティがあること、そしてハンガリー領土に住む諸民族を意味する。さらには市民であり、言葉の元来の意味である貴族を意味する。

では、彼らは、この民族に所属するということで、コミュニティにその全てを付け加えてくれるだろうか。彼ら、つまり、今日においても深刻な貧困、極貧の環境の中で生活する者たち（全てというわけではないが第一義的にはツイガーニ）は、さらなる価値をこのコミュニティに与えることができるだろうか。我々は、そうした機会を創出し、彼らを後押しし、彼らはこれに答えてくれるだろうか。この国に所属することで、それを付け加えてくれるだろうか。

全てがそのようにならなかった場合、我々は共に浮上することはない——我々、改革派はこのように言う——ハンガリーの将来は祝福されない。過去数十年間がそうであったように、それぞれの成果がぶつかり合って水の泡になってしまうかもしれない。これまで、個人として、コミュニティとしてとして、我々がこの国で前進しようと試みてきたことが結実しなければ、お互いに対峙し合うことになる。この国で価値のある全てのものによって前向きな成果がもたらされるには、「中道」が必要である。繋がることができ、出発点や到達点とすることができる中道、我々はこれを目の前の目標にすることができる⁶⁷⁾。

このように、バログ大臣の想定する異なるコミュニティの数々からなる「皆」の中には、ツイガーニ⁶⁸⁾が含まれている。しかし、含まれていることは認めつつも、バログ大臣の認識において貧困層の大部分を成すツイガーニ・コミュニティが、国家に何を与えてくれるのかという「上から目線」の問題提起がなされている、つまり、彼らが「何も与えてくれないかもしれない」ことへの危惧の裏返しといえるであろう。バログ大臣は、明示的に時期を明らかにしていないものの、過去数十年、すなわち短く見積もって体制転換以後、長く見積もって、第二次大戦後の社会主義時代の救貧政策であり、ツイガーニ政策でありが問題含みであったとの評価をしている。そして、その未解決の問題の解決は、「皆」が拠り所にすることができる「中道」が必要と説く。ここでいう「中道」とは、互いに排除し合うような極端な立場を拒絶するという意味での政治的中道と考えることもできるし、オルバーン政権が依拠する「民族協力体制」と置き換えることもできるかもしれない。

最後に改めて、本稿で述べた内容を総括する。2015年の欧州難民・移民危機以降、ハンガリーのオルバーン政権は、ハンガリーおよび欧州のキリスト教の伝統や価値観を守ることを根拠として、EU法やハンガリー国内法の規則を無視した非キリスト教徒の難民らの受け入れを頑なに拒んできた。これに対して、ハンガリー国境の内側のツイガーニ（ロマ）および国境外ハンガリー人のコミュニティへの配慮を欠かさない態度を強調する。それは、体制の維持、2018年春の総選挙で与党フィデスがコアな支持層を維持し、勝利を収めるための方便として利用されている側面も否定できない。また、ハンガリー・フィデス政権のこうした態度からわかることは、2012年に施行されたハンガリー基本法が、これまでのところ同政権の謂わば行動原理として機能していることを帰納的かつ象徴的に示すものでもあった。

（本稿は、報告者の私見に基づくものであり、何ら所属機関の公式見解を代表するものではない）

注

- 1) UN News Center (2017年12月18日閲覧)
<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=57685#.WfSM8hO0OwA>
- 2) シェンゲン協定は、1985年にルクセンブルクのシェンゲンで署名された共通国境管理の漸進的撤廃に関する協定(85年シェンゲン協定)および90年に署名されたシェンゲン実施協定からなる。1995年に発効し、現在はEU加盟28か国のうち22か国とEU非加盟国のアイスランド、ノルウェー、スイス、リヒテンシュタインがシェンゲン領域を成している。
日本国外務省(2017年12月18日閲覧)
<http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/eu/keyword.html>
European Commission Migration and Home Affairs (2017年12月18日閲覧)
https://ec.europa.eu/home-affairs/what-we-do/policies/borders-and-visas/schengen_en
なお、ハンガリーは周辺7か国と国境を接しているが、それぞれ①EUおよびシェンゲン協定両方に加盟する3か国(オーストリア、スロヴァキア、スロヴェニア)、②EU加盟国でありながらシェンゲン協定未加盟の2か国(ルーマニア、クロアチア)、③EUもシェンゲン協定も未加盟の2か国(セルビア、ウクライナ)に分類することができる。ハンガリーへからの国境を越えた移動に際して、①の隣国との関係においては出入国検査が事実上免除される。
- 3) Index (2017年12月18日閲覧)
https://index.hu/belfold/2017/09/22/az_ensz-ben_is_elsorolta_a_szokasos_paneleket_szijjarto_peter/
- 4) 英語のnationにおおむね相当するハンガリー語のnemzetを、本稿では文脈に応じて、筆者の判断で便宜的に「国民」あるいは「民族」と訳し分けて紹介することにする。
- 5) Index (2017年12月18日閲覧)
https://index.hu/belfold/2017/09/22/az_ensz-ben_is_elsorolta_a_szokasos_paneleket_szijjarto_peter/
- 6) FIDESZ (2017年12月18日閲覧)
<http://www.fidesz.hu/hirek/2010-04-26/orban-viktor-unnepi-beszede-a-vorosmarty-teren/>
- 7) 同政権は、キリスト教民主人民党との「連合政権」との位置付けであるが、オルバーン氏が事実上両政党の主導権を単独で握っているため、以下本稿では、オルバーン氏を首班とする政権を「フィデス政権」と呼ぶこととする。
- 8) Bárdi Nándor, Álságos állítások a Magyar etnopolitikában: A külhoni magyarok

és budapesti kormányzatok magyarságpolitikája, in: Jakab András-Urbán László eds. Hegyemenet: Társadalmi és politikai kihívások Magyarországon. Budapest: Osiris Kiadó, 2017. p. 149–150.

- 9) 第一次世界大戦後の1920年6月4日、トリアノン宮殿で署名された対ハンガリー講和条約によって、敗戦国ハンガリーは国土の3分の2を周辺諸国に割譲され、人口は1,800万人から760万人にまで減少、320万人のハンガリー人が国境外の新興国家に取り残されることとなった。Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧) <http://nemzetiosszetartozas.kormany.hu/tortenelmi-hatter>
- 10) MTI (2017年12月18日閲覧) <http://nepszava.hu/cikk/304114-a-nemzeti-osszetartozas-napjava-nyilvanitotta-a-haz-junius-4-et>
- 11) Index (2017年12月18日閲覧) http://index.hu/belfold/2010/07/02/holnaptol_ki_kell_fuggeszteni_a_kozepuletekb_n_a_nemzeti_egyuttmukodes_nyilatkozatat/
- 12) 2011年1月19日、欧州議会にてEU議長国プログラムを披露したオルバーン首相に対し、たとえば欧州緑グループ・欧州自由連盟会派所属議員は、口にテープを貼って新メディア法への抗議を露わにした。同会派代表のダニエル・コーン＝ベンディット氏は、「昨今のオルバーン氏は、民主主義の本質を理解していないチャベスになる道を歩んでいる」と批判した。
Index (2017年12月18日閲覧) http://index.hu/kulfold/2011/01/19/orban_az_ep-ben/
- 13) 24.hu (2017年12月18日閲覧) <https://24.hu/belfold/2011/03/15/orban-huek-vagyunk-a-marcius-15-i-eskuhoz/>
- 14) 1991年第8号法律は、3月15日（「1848・49年革命および独立戦争の開始およびハンガリー近代議会主義の誕生の日」、8月20日（建国の祖、聖イシュトヴァーン王の記念日）、10月23日（「1956年革命および独立戦争の開始および1989年のハンガリー共和国宣言の日」）を国祭日と定めている。
1991. évi VIII. törvény a Magyar Köztársaság állami ünnepéről. (2017年12月18日閲覧) <https://mkogy.jogtar.hu/?page=show&docid=99100008.TV>
- 15) 憲政上の一党独裁体制が終焉した1989年から最初の自由な国会総選挙が実施された1990年にかけての時期に進んだ出来事をどのように呼称するかについては、政治的立場や論者によって諸説ある。本項では便宜的に「体制転換」(renszerváltás)と呼ぶことにする。

- 16) かつて社会主義時代のハンガリーで「反革命」とみなされ、日本の論壇では長らく「ハンガリー動乱」の名で広く知られてきた1956年事件は、今日のハンガリーでは「1956年革命および独立戦争」の呼称と評価で定着している。つまり、歴史的大事件の呼称や評価は、各時代でこれを語ろうとする者の政治的立場によって決定づけられると言っても過言ではない。たとえば、家田修「ハンガリーに見る歴史の断絶と連続—カーダールとイッエーシュの56年事件論を手掛かりとして—」『東欧史研究』第13号（東欧史研究会、1990）、拙稿「社会主義期ハンガリーにおける歴史言説の側面—「1956年」事件をめぐる公式史観および歴史教科書記述の変遷—」『ヨーロッパ研究』第4号（東京大学ドイツ・ヨーロッパ研究センター、2005年）を参照。
- 17) オルバーン氏のスピーチ全文は次のウェブサイトに掲載されている。
https://mno.hu/belfold/orban_viktor_beszede_nagy_imre_es_martirtarsai_ujratemetesen-320290
- 18) ハンガリーは、2004年5月、EU加盟を果たした。その前年4月には、EU加盟の是非を問う国民投票が実施され、賛成多数で承認されている。なお、EU加盟は、体制転換後のハンガリー歴代政権の最重要の外交目標の1つであり、第一次オルバーン政権（1998～2002年）時代は、加盟交渉が正式に開始、進められた時期とも重なっている。
- 19) 24.hu（2017年12月18日閲覧）
<https://24.hu/belfold/2011/03/15/orban-huek-vagyunk-a-marcius-15-i-eskuhoz/>
- 20) 新選挙法は、次期総選挙（2014年4月に実施された）からの議員定数削減（386議席から199議席。小選挙区106、比例代表99）を定めると共に、国境外在住のハンガリー国籍保持者への投票権付与を認めている。ただし、ハンガリー国内に居所をもたないハンガリー国籍保持者は、比例代表のみ投票が可能。
MTI（2017年12月18日閲覧）
<http://www.origo.hu/itthon/20111223-az-orszaggyules-elfogadta-az-uj-valasztasi-torvenyt.html>
- 21) MTI（2017年12月18日閲覧）
https://index.hu/belfold/2012/01/01/schmitt_sajat_utunk/
- 22) ハンガリー基本法第29条第1項は、「ハンガリーに居住する諸民族は、国家の構成要員である。どの民族に属するハンガリー国民であっても、自己アイデンティティの自由と保全の権利がある。ハンガリーに居住する諸民族には、母語の使用、個人およびコミュニティにおける言語使用、自身の文化のケア、母語での教育の権利がある」と別途定めている。
- 23) 東方パートナーシップとは、「EUがポーランドおよびスウェーデンの提唱を受け、

欧州近隣国政策 (ENP) の一環として、東方6か国 (グルジア、ウクライナ、アゼルバイジャン、モルドバ、アルメニア、ベラルーシ) に対する地域的協力関係を強化するための枠組として策定したものを指す。

外務省 (2017年12月18日閲覧)

http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/europe/v4+1/ws_gh_201302.html

- 24) 2017年9月1日に発効したEU・ウクライナ連合協定を指す。協定締結の前提として、対象国ウクライナは、EUの求める政治経済、通商、人権について一定の基準を満たすべく、国の政策を進めなければならない。たとえば次のページを参照。

Europe Magazin (2017年12月18日閲覧)

<http://eumag.jp/issues/c0214/>

- 25) Index (2017年12月18日閲覧)

http://index.hu/kulfold/eurologus/2017/11/24/nem_tamogatja_tovabb_magyarorszag_ukrajna_eu-s_integraciojat/

- 26) BBC (2017年12月18日閲覧)

<http://www.bbc.com/news/world-europe-35194360>

- 27) Frontex (2017年12月18日閲覧)

<http://frontex.europa.eu/trends-and-routes/western-balkan-route/>

- 28) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)

<http://www.kormany.hu/hu/a-kormanyiszovivo/hirek/keszulnek-a-bevanderolasrol-szolo-nemzeti-konzultacio-kerdoivei>

- 29) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)

http://www.kormany.hu/download/7/e2/50000/nemzeti_konzultacio_bevanderolas_2015.pdf

- 30) ATV (2017年12月18日閲覧)

<http://www.atv.hu/belfold/20150604-kovacs-zoltan-elarulta-mi-lesz-meg-a-plakatokon>

- 31) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)

<http://www.kormany.hu/hu/a-kormanyiszovivo/hirek/a-tobbseg-egyetertertett-az-illegalis-bevanderlassal-kapcsolatos-kerdesekben>

- 32) Mandiner (2017年12月18日閲覧)

http://mandiner.hu/cikk/20150915_uj_rekord_hetfon_9380_embert_fogtak_el_a_hataron

- 33) ABC (2017年12月18日閲覧)

<http://www.abc.net.au/news/2015-09-01/angry-asylum-seekers-demonstrate-outside-budapest-train-station/6741654>

- 34) BBC (2017年12月18日閲覧)
<http://www.bbc.com/news/world-europe-34142512>
- 35) ハンガリー政府は当初、2015年7月16日時点では、同年11月30日付でのセルビア自然国境の封鎖を想定していた。
Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)
<http://www.kormany.hu/hu/hirek/a-honvedseg-felkeszult-az-ideiglenes-hatarzar-epitesere> つまり、ハンガリー政府は、当初予定より2か月半前倒しし、フェンス設置作業を急ピッチで進め、国境封鎖に踏み切ったことになる。
- 36) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)
<http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/beszedek-publikaciok-interjuk/orban-viktor-interju-a-kossuth-radio-180-perc-cimu-musoraban>
- 37) 2015年8月24日、フランソワ・オランド仏大統領との首脳会談後に記者会見に臨んだメルケル独首相が「ドイツは、庇護申請が最終的に認められるかどうか、戦争難民としての庇護申請が受理されるかどうかに関係なく、全ての人に(庇護の:引用者注)申請の権利が認められている国である」と述べたことを受け、翌25日、ドイツは、内戦から逃れてきたシリア難民を、ドイツ入国直前の滞在国に送還することなく(ダブリン規則の停止:引用者注)、受け入れる方針を明らかにした。この方針に見られるようなドイツの難民らを積極的に受け入れようとする姿勢は一般に「歓迎政策(Willkommenpolitik)」と呼ばれる。
Die Bundeskanzlerin (2017年12月18日閲覧)
<https://www.bundeskanzlerin.de/Content/DE/Mitschrift/Pressekonferenzen/2015/08/2015-08-24-pressestatements-merkel-hollande.html>
<http://www.dw.com/en/germany-suspends-dublin-rules-for-syrians/a-18671698>
- 38) Spiegel Online (2017年12月18日閲覧)
<http://www.spiegel.de/international/europe/austrian-chancellor-slams-hungary-over-refugee-crisis-a-1052567.html>
- 39) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)
<http://www.kormany.hu/hu/a-kormanysovivo/hirek/minden-feltetel-adott-lesz-a-menedekkerelem-benyujtasahoz>
- 40) Rendőrség (2017年12月18日閲覧)
<http://www.police.hu/hirek-es-informaciok/hatarinfo/elfogott-migransok-szama-lekerdezes>
- 41) 2017年9月20日、バコンディ・ジェルジ首相最高顧問が記者会見で語ったところによれば、2015年7月1日から2015年9月15日、セルビア方面からハンガリーに不

法越境した者の数が132,000人であったのに対し、フェンス設置から2015年末までにフェンス区間を不法に越えようとした者の数は3,700名であった。また、2015年9月15日から10月15日までの期間、クロアチア方面からハンガリーに不法越境した者の数は184,400人であったのに対して、10月16日から2015年末までにフェンス区間を不法に越えようとした者の数はわずか10名に過ぎなかった。

<http://magyaridok.hu/belfold/bakondi-gyorgy-muszaki-hatarrendszer-nelkul-nincs-siker-es-hatarorizet-2239303/>

- 42) たとえばアムネスティ・インターナショナル・ハンガリーのイエネイ・オルシヨヤ代表らの見解を紹介した次の記事を参照。Origo (2017年12月18日閲覧)

<http://www.origo.hu/itthon/20151112-a-hatarzar-utan-sincs-megoldas-a-menekultva-lsagra.html>

- 43) 2015年11月3日の発言。MTI (2017年12月18日閲覧)

<https://mno.hu/belfold/hiller-nem-hallott-meg-a-keritesnel-jobb-megoldast-1312242>

- 44) たとえば、2015年6月18日、当時すでに対セルビア自然国境の封鎖を準備していた与党フィデスを批判するべく、最大野党ハンガリー社会党はフィデス党本部建物周囲を鉄柵で囲う抗議デモを組織した。この時、クンハルミ・アーゲネシュ同党ブダペスト支部長は、「移民問題は、フィデスが作り上げた虚構である。真に懸念すべきは、ハンガリー人の国外移住であり、すでにハンガリーを後にした者の数に比べれば、ハンガリーへの定住を希望する者の数など微々たるものである」と述べている。

MTI (2017年12月18日閲覧)

http://hvg.hu/itthon/20150618_Az_MSZP_levasfuggonyozte_a_Fideszszekhez

- 45) 日本経済新聞 (2017年12月18日閲覧)

https://www.nikkei.com/article/DGXLASFK23H0T_T20C15A9000000/

- 46) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)

<http://www.kormany.hu/hu/miniszterelnoki-kabinetiroda/parlament-i-allamtitkar/hirek/ne-kockaztassuk-magyarorszag-jovojet-szavazzunk-nemmel>

また、これに先行して2016年7月より、「リビアからだけでも100万人弱が欧州への渡航を希望していることをご存知ですか」、「パリのテロ攻撃は、移民たちによるものだとご存知ですか」、「欧州では、移民危機の発生以来、女性に対する暴行件数が増加していることをご存知ですか」、「欧州では、移民危機の発生以来、300名以上がテロ攻撃の犠牲となったことをご存知ですか」、「EUは、一つの都市ができる規模の不法移民をハンガリーに移住させようとしていることをご存知ですか」、「昨年1年間で、150万人の不法移民が欧州に流入したことをご存知ですか」といった質問調での反移民広告が巨大看板に登場した。

Index (2017年12月18日閲覧)

http://index.hu/belfold/2016/07/20/lehet_hinni_a_kormany_uj_menekultplakatjainak/

- 47) ジュルチャーニ・フェレンツ元首相が代表を務める野党の民主連合は、国民投票が有効となれば、EUからの離脱直前に至ったことになると批判し、有権者に対して、投票所に足を運ばないように訴えた。

MTI (2017年12月18日閲覧)

<https://www.hirado.hu/2016/07/05/igy-reagaltak-a-partok-a-nepszavazas-kiirasara/>

- 48) ハンガリー・リベラル党は、オルバーン政権への反対、EUへの賛成と銘打ったキャンペーンを展開した。

Liberálisok (2017年12月18日閲覧)

<http://www.igen2016.hu/>

- 49) たとえば、ハンガリー社会党は、2016年9月29日、デブレツェン市内にて、同党女性部主催で「愛をもって差別に反対」と題するイベントを催した際、モルナル・ジュラ党首は、2004年に政権与党としてハンガリーのEU加盟を実現させた実績を強調しつつ、今般の国民投票によってEUから離脱する結果とならないようにハンガリーを守ると訴えた。MSZP (2017年12月18日閲覧)

http://mszp.hu/hir/molnar_gyula_megvedjuk_az_oroszag_unios_tagsagat

- 50) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)

<http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/hirek/a-nepszavazas-elerte-celjat>

- 51) たとえば、ハフントンポスト日本版 (2017年12月18日閲覧) を参照。

http://www.huffingtonpost.jp/2017/04/15/story_n_16027952.html

- 52) Bíróság (2017年12月18日閲覧)

<http://birosag.hu/media/aktualis/mukodik-civil-szervezetek-kulfoldi-tamogatasanak-nyilvantartasa>

- 53) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)

<http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/hirek/soros-halozata-maffiaszeru>

また、政府・与党に近いニュースポータルでは、ハンガリーにおける「ソロス・ネットワーク」に属する者たちを名指しの上、紹介する記事が掲載されたりもした。

888.hu (2017年12月18日閲覧)

<https://888.hu/article-a-lista-a-soros-halozat-hazai-kitartottjai>

- 54) Magyar Idők (2017年12月18日閲覧)

<http://magyaridok.hu/belfold/ime-az-uj-nemzeti-konzultacio-kerdesei-2272693/>

- 55) たとえば、ケヴェール・ラースロー国会議長は、すでに2017年5月16日時点で、「ハンガリーが、ハンガリー人の利益が最優先されるという意味で、また、誰がそうした

ハンガリー人の問題の代弁者となるべきかを決めるという意味で、ハンガリー人の国のままでいられるか否かを問うものである」として、移民の受け入れないしは対 EU との関係におけるより広範な国家主権の維持の是非が、2018年の総選挙の最大の争点になると述べている。

MTI (2017年12月18日閲覧)

<https://www.hirado.hu/2017/05/16/kover-laszlo-sorsdonto-lesz-a-2018-as-valasztas/>

- 56) 世論調査会社ザーヴェツ・リサーチ代表のザーヴェツ・ティボル氏によると、反ロス・キャンペーンは、もっぱらフィデス支持層に向けてのもので、彼らの一体感やコミットメントを向上させることを目的としたものであり、約半数に当たる400万人の有権者には何の影響も与えていない。

ATV (2017年12月18日閲覧)

<http://www.atv.hu/belfold/20171026-soros-kampany-negymillio-emberre-semmilyen-hatassal-nem-volt>

- 57) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)

<http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/beszedekek-publikaciok-interjuk/orban-viktor-vertekelo-beszede>

- 58) Magyar Idők (2017年12月18日閲覧)

- 59) Hirado.hu (2017年12月18日閲覧)

<https://www.hirado.hu/2017/09/28/bemutakozott-a-hungary-helps-es-heltai-peter-a-program-nagykovete/#>

- 60) ヴィシエグラード4か国については、次のウェブサイトを参照。

外務省 (2017年12月18日閲覧)

<http://www.mofa.go.jp/mofaj/area/europe/v4+1/index.html>

- 61) Magyarország kormánya (2017年12月18日閲覧)

<http://www.kormany.hu/hu/a-miniszterelnok/hirek/a-v4-ek-jelentosen-hozzajarulnak-europa-tengeri-hatarainak-vedelmehez>

- 62) MTI (2017年12月18日閲覧)

<http://www.portfolio.hu/deviza-kotveny/kotvenyiac/letelepedesi-allamkotveny-alkotna-a-fidesz.174886.html>

- 63) MTI (2017年12月18日閲覧)

<http://www.portfolio.hu/deviza-kotveny/dragitjak-a-letelepedesi-allamkotveny-mert-kelelo.204134.html>

- 64) MTI (2017年12月18日閲覧)

<http://gepnarancs.hu/2017/01/akk-befejezodik-a-letelepedesi-kotveny-ertesitese/>

- 65) 24.hu (2017年12月18日閲覧)
<https://24.hu/belfold/2017/06/02/imadjak-a-kinaiak-es-az-oroszok-a-letelepedesi-kotvenyeinket/>
- 66) MTI (2017年12月18日閲覧)
<http://www.origo.hu/itthon/20171013-szijjarto-jogunk-van-eldonteni-kit-engedunk-az-oroszagba.html>
- 67) Magyar Idők (2017年12月18日閲覧)
Balog Zoltán, Reformáció ma. 2017. OKTÓBER 30. HÉTFŐ 00:01 <http://magyaridok.hu/lugas/reformacio-ma-2345458/>
- 68) ロマは、ツイガーニ・コミュニティ（英語のジプシーに相当）の一部を成すものであるが、ハンガリーでは、一般に非ロマ系ツイガーニが多数居住している。たとえばポガーチャ・ゾルターンは、ツイガーニおよびロマを、混乱を避けるために、相互に置き換え可能な日常的概念として用いている。Pogátsa Zoltán, Magyarország politikai gazdaságtana: Az északi modell esélyei. Budapest: Osiris Kiadó, 2016. p. 126.

サラフィ・ジハード主義の歴史と 「イスラム国」

佐原徹哉¹

「イスラム国 (IS)」はシリアとイラクでは後退しているが、東南アジアやアフリカでは依然として活発なテロ活動を続けている。ISはテロ組織である以上に思想運動であるため、それに共鳴する人々は今後も世界の脅威となり続けるだろう。本稿では、IS運動を生み出したサラフィ・ジハード主義の思想的系譜をたどり、その基本的な特徴を説明したい。また、サラフィ・ジハード主義の思想家たちとテロや残虐行為の実践者論理には常に乖離が存在するが、それが持つ意味についても考えてみたい。

¹ さはらてつや：明治大学教員

はじめに

サラフィ・ジハード主義という言葉をご存知でしょうか。これまで「イスラム原理主義」や「イスラム過激思想」などという言い方がありましたが、これはシーア派の政治運動であるレバノンのヒズボラもスンナ派の過激派アルカイダも同じ「原理主義者」として一括りにしてしまうような粗雑な用語でした。一括りにしてしまうと、二つの運動が対立し、ときには殺し合う程に憎しみ合っているという事実がみえなくなってしまいますし、なぜ対立するのかという理由を考える必要もなくなってしまいます。その代わりに浮かんでくるのは、イスラム教が文明人には理解不能な異質なもので、野蛮で危険なものだというイメージでしょう。

こうしたイメージ操作は、実は意図的に行われているもので、欧米に敵対するイスラム教の運動は全部が同じような連中だと決めつけたい人々がいるのです。こうした人々は、「過激派」をその思想ではなく行動だけで分類します。たとえば、パレスチナにハマスという組織がありますが、ニュースなどに取り上げられる際に「過激派」あるいは「原理主義組織」という形容詞付きで紹介されます。一方、エジプトにはムスリム同胞団という組織があります。この組織は2011年の「アラブの春」で「民主化勢力」の一翼を担い、独裁体制崩壊後に政権を握った人々ですが、日本のマスコミは「イスラム穏健派」という形容詞をつけて紹介していました。実はこの二つの組織は同じもので、ムスリム同胞団のパレスチナ支部がハマスなのです。同じ主義主張を掲げていてもなぜ一方は「原理主義」と、他方は「穏健派」と呼ばれているのでしょうか。その理由はハマスはイスラエルと戦っていますが、ムスリム同胞団はエジプトの体制転覆に力点を置いているからです。このように、「イスラム原理主義・過激派」という用語は不正確だけでなく多分に誤解を与える言葉でもあるのです。

では、サラフィ・ジハード主義とは何でしょうか。サラフとは預言者ムハンマドと同時代を生きた教友世代、第二世代、第三世代の計三世代を指しますが、彼らが実践していたイスラム教だけが真正で、それ以降

に付け加えられたものは誤りだとするのがサラフ主義です。サラフィ・ジハード主義とは、この「真のイスラム教」を武力によって実現しようとする運動です。伝統的なイスラム教からみると、サラフィ・ジハード主義はイスラム教とは無関係なカルト集団に他なりません。実際、サラフィ・ジハード主義者の主張は矛盾に満ちた言説の寄せ集めであり、非常にご都合主義的で現代的なものです。

ではなぜ、そのような教義に惹かれる人々がいるのでしょうか。「蓼食う虫も好き好き」とも言えますが、世界中で数十万のシンパがおり、その数はどんどん増えているようですので、その理由を考えることは重要だと思います。そこで、サラフィ・ジハード主義の歴史を簡単に振り返り、その実践例を幾つか紹介することで、この答えを探ってみたいと思います。

サラフ主義のルーツ

サラフィ・ジハード主義は多くの世俗の知識人とウラマーと呼ばれるイスラム教の専門的修練を受けた学者たち、それに「ジハード」の名目でテロを実践する戦士たちによって行われてきた共同作業の産物です。ここには様々な思想潮流が入り混じっているので、その全容を描き出すのは非常に厄介ですが、代表的な思想家たちの系譜をたどることでその発展の概略を押さえることはできるでしょう。

サラフの時代のイスラム共同体を理想とする考え方はイスラム教の伝統的な考え方に埋め込まれており、長い歴史の中では「サラフの時代に戻れ」と唱える運動が幾度か登場しました。たとえば13世紀にイスラム世界がモンゴルの侵略を受けたときにイブン・タイミーヤ(1250年頃-1328)という思想家が現れました。イブン・タイミーヤはモンゴルに敗れたのはムスリムがサラフの精神を忘れたからであり、その原因を作ったのはウラマーの権威主義やスーフイズム(イスラム神秘主義)であるとして既存のイスラム宗教組織のあり方を批判しました。

イブン・タイミーヤの思想は現代のサラフィ・ジハード主義者に大き

な影響を与えていますが、同時代の人々は彼を無視し、その思想的系譜はすぐに絶えてしまいました。ですから、現代のサラフィ・ジハード主義の系譜はもっとのちの時代の人、19世紀半ばに活躍したジャマルアッディーン・アフガーニー（1839–1897）から始まる应该说よいでしょう。

アフガーニーはイラン生まれで、幼い頃はシーア派の教育を受けました。彼はインドに渡ってスンナ派のイスラム教を修め、アフガニスタン生まれのスンナ派ムスリムを自称しますが、その思想にはシーア派的思惟の特徴である理性の重視がはっきりとみられます。アフガーニーはアフガニスタン、トルコ、エジプト、ロシア、イランといった国々を渡り歩き、行く先々で政治的陰謀に首をつっこむという生き方をした人で、思索の人というよりは革命家と呼ぶべき人物でした。ですから彼の思想は体系的なものではなく、紆余曲折や矛盾を孕んでいました。たとえば、1860年代までは盛んに民族主義を擁護する論説を書いていたし、オスマン帝国の西洋化改革を賞賛したこともあります。ところが晩年になると、民族の垣根を越えたムスリムの大同団結を唱えはじめ、イスラム教の紐帯以上の団結心や愛国心は存在しないと説くようになりました。つまり、彼の思想には西洋的価値観に通じる近代的な側面とイスラムの至高性を説く反近代的側面が同居していたのです。

彼の主張には一貫した部分もありました。それはイギリス植民地主義への強烈な批判であり、彼の関わった陰謀の多くはアジアや中東でのイギリス支配を転覆するためのものでした。アフガーニーはイギリス統治の文化帝国主義的側面、つまり、西洋的文化を至上としイスラム教を劣ったものと信じこませようとする政策を特に危険視していました。イギリスに対抗するためにロシアと手を結ぼうとしたように、彼の反英思想は必ずしも西洋植民地主義そのものへの批判であったとは言えないのですが、彼の支持者たちはその教えを帝国主義と戦うためにムスリムが団結してイスラム教を復興するメッセージと受け取りました。イスラム復興はこうして始まったため、植民地解放や反西欧思想と不可分に結びついています。

アフガーニの思想はインドのデーオバンド系のイスラム主義者¹⁾などにも強い影響を与えましたが、その衣鉢を継ぐ形になったのはエジプトでした。19世紀末から20世紀初めに活躍したムハンマド・アブドゥフ(1849-1905)という人物がアフガーニの教えを積極的に実践したからです。アブドゥフは博識なウラマーであり、カイロのアズハル大学で教鞭をとったり、エジプトの大ムフティという重要なポストについたりしてイスラム教育の近代化やイスラム法の改革に取り組みました。

アブドゥフの時代のエジプトでは近代化主義者と伝統主義者の対立が激化していましたが、アブドゥフは両者の橋渡しをすることに腐心しました。彼はそのためにサラフの時代の純粋なイスラムに立ち返り、コーランとスンナという源泉に戻れと説きました。基本に立ち帰れば、大同団結の道が開けると考えたからです。それと同時に、アブドゥフは理性とイスラムの教えは矛盾しないとも説きました。アブドゥフによれば、イスラムは森羅万象に則った宗教であり、自然の摂理、自然法、そして森羅万象の研究に基づく自然科学に反することはありえないし、もし、反するとすれば、それはイスラム教の原理ではなく、聖典の間違った解釈によるものだと考えました。アブドゥフはムスリムの団結のためにサラフの時代に帰れと説きましたが理性重視というアフガーニ思想のもう一つの特徴も受け継いでいたのです。ここからはサラフィ・ジハード主義の特徴である盲目的な信仰の実践は生まれません。

アフガーニのイスラム復興を現代のサラフ主義につなげたのはアブドゥフの弟子のラシード・リダー(1865-1935)でした。彼は、アブドゥフの教えを引き継いで、現代的問題を解決するにはイスラム教の根元に立ち戻り、個々人の努力によってシャリーア(イスラム法)の実践的解釈を行うよう説きましたが、同時に新たな社会道徳は全人類の法の基礎であるシャリーアにのみ基づくべきだとも主張しました。また、アブドゥフやアフガーニは西洋的な理性がイスラム教の中にも備わっているという論法で近代文明を相対化しようとしたのですが、リダーはイスラム教の至高性を信じることで西洋文明への劣等感を払拭しようとした。彼は、イスラム教は本質的に優れているので、その教えと道徳を正

しく理解し実践するならば西欧近代を克服できると説いたのです。

こうした思想は彼の歴史観にはっきりと現れています。リーダーは、初期のイスラム帝国の時代にイスラム世界は真にイスラム的であったので世界文明の中心でしたが、ムスリムが真理を忘れてしまったために科学と文明の双方で後進地域となってしまったと主張しています。リーダーによれば、真理が忘却されたのは形式主義に陥ったウラマーたちだけでなく、世俗の支配者にも原因がありました。それによると、イスラム教は神の唯一性を受け入れたので、統治において支配者は恣意や独断に陥らないように民の同意を求めるという原則があるのに、専制的君主たちはこれを形骸化させるために、民衆に一神教の原理を放棄させようとしたからです。彼はまた、イスラム文明はコーランとその教えに基づいて無から構築されたものなので、現代の危機もコーランの精神に立ち返ることで克服できるとも説きました。

リーダーの生きた時代は古典的帝国主義たけなわの時代でした。繁栄した国家とは強い軍隊をもち、その力を使って広大な植民地を支配している国家でした。それが進歩であり発展であり文明だったのです。つまり、世界全体が野蛮で殺伐とした時代でした。リーダーの思想もそうした時代精神を反映しています。彼の構想したイスラム復興とは単なる精神的なものではなく、制度を備えた政治的実体、つまり、強力な国家の建設でした。

リーダーはムスリムが西洋文明に屈したのは、個々人の資質で劣るからではなく、西洋が自己犠牲的精神に基づいて、個人ではなく集団の利益に奉仕する積極的な活動を実現できたからだと考えました。つまりナショナリズム（民族主義）ですが、リーダーは西欧人が来世的宗教を捨てて民族主義を掲げることで積極的活動を可能にしたのに対し、ムスリムはそうした共同行為と集団への忠誠心をジハードという形で宗教そのものの中にもっているもので新たに民族主義を作る必要はないと考えました。また、ムスリムは長いカリフ制の歴史の中で共通の文化を作り出し、通婚を繰り返して融合したので、その共同体であるウンマは、宗教的実体であると同時に国家・国民でもあるとも主張しました。ウンマは

信仰やシャリーアや万人に平等な義務と権利によって結びつけられているだけでなく、信仰と教義と法の言葉であるアラビア語という共通の言語ももっているのです。そのまま近代的な意味での国家に作り変えられるというのです。

このように、リーダーのイスラム復興論は、イスラム教の本質的優位性と原点回帰によるその再獲得を説くものでした。そのため、リーダーの考えた「真のイスラム教」とはアフガーニやアブドゥフよりもずっと狭隘なものでした。たとえばリーダーは、「真のイスラムは預言者とサラフの説いたものである。サラフとはムハンマドを直接知っている世代であり、この世代のイジュマー（合意）のみが有効である」と述べ、サラフの時代のイスラム教からの僅かな逸脱さえも許しませんでした。ですから、リーダーによれば、シーア派は逸脱者であり、我欲のゆえにウンマを分裂させた裏切り者ということになります。

リーダーはイスラム復興は国家としてのウンマの再建であると考えたため、シャリーアが施行される政体を実現する具体的な条件も模索しました。たとえば、ハンバル派の法体系をもとに現代人が従うことのできるシャリーアを構想し、それを執行する主体となる制度を構想しました。リーダーが理想としたのは、統治者とイスラム法の解釈者が協議しながら統治を行う体制で、その実現には、法の起草と施行に責任をもつ真のカリフが必要だとも説きました。

イスラム教は本質的に主権や政治や統治と切り離せない宗教であるというリーダーの思想は後のサラフィ・ジハード主義に受け継がれてゆきます。しかし、リーダーはイスラム復興のために武装闘争という意味でのジハードが不可欠だとは考えていませんでした。彼はムスリム全体の意識改革によってもそれは実現可能だと楽観的に捉えていたのです。その意味で、リーダーは現代のサラフ主義の起源とは言えますが、サラフィ・ジハード主義の始祖とは呼べないでしょう。

現代ジハード論の出現

ジハードは、イスラム教の信仰実践に関する重要な概念のひとつですが、様々な解釈がなされてきました。元来のアラビア語では「定まった目的のための努力」を意味しており、信仰のための様々な切磋琢磨を含んでいます。それらは「心のジハード」（信仰のための個人の内面的努力）、「言葉によるジハード」（信仰や正義を行きわたらせるための説得）、「手によるジハード」（イスラム教を實踐する社会や制度への貢献）、および「剣によるジハード」（イスラム教徒を敵から防衛したりイスラム教を広めるための征服活動など）に分類され、信仰のための個人の内面的努力は「大ジハード」であり、戦闘行為は「小ジハード」であるといった言い方もよくされています。他方で、ジハードとはイスラム教の敵に対する情け容赦のない戦いであると解釈する人々もいます。

初期のイスラム教団は戦いに明け暮れていましたのでコーランやムハンマドの行いを伝える伝聞集であるハディースに描かれた「神の道に沿ったジハード」とはもっぱら戦いを意味しています。これを受けて、イスラム教の古典的解釈ではジハードを戦争や闘争の意味で狭く理解するのが一般的でした。一方、スーフィズムにおいては、個人の内面で行われる正しい信仰への努力が、イスラム教の外部の敵との戦いである戦闘ジハードより重視されてきました。イスラム帝国の軍事的優位が失われ、征服によって領土を広げることができなくなったこととジハードの解釈が穏健化したことには関係がありそうです。

ジハードはまた、スンナ派ムスリムの六信五行の五行（信仰告白や礼拝などの信仰上の義務）には含まれておらず、共同体全体に課される連带的義務とされ、個人義務ではないという解釈が一般的ですが、そうではなく個々人の絶対的義務だと主張する人々もいます。

このようにジハードとは何かという問いにははっきりした答えはないようです。近年の傾向としては、伝統的イスラム教の擁護者たちがジハードの穏健な解釈を強調するのに対して、サラフ主義者は戦闘という側面を強調し個々人の義務であると力説しています。ジハードの解釈は

伝統的イスラム教とサラフィ・ジハード主義を分ける重要な要素だと言えるでしょう。ちなみに、欧米のシオニスト系の学者や論者は戦闘ジハードがイスラム教の本質だと論じることが多く、この点でサラフィ・ジハード主義者と同じ意見をもっているのは興味深いことです。

さて、話をリーダーの時代に戻しましょう。リーダーは政治にも関わっていましたが、彼のサラフ主義を大衆運動として展開することはありませんでした。彼はあくまで言論人・思想家だったのです。しかし、リーダーの思想はハサン・アル・バンナー（1906-1949）という人物によって受け継がれ、実践されて行きました。

バンナーは1906年にエジプトに生まれました。幼い頃からコーランに親しみ、13歳のときにスーフィー教団にも入信しましたが、イスラム学校（マドラサ）には進まず、西欧式の世俗教育を受けてカイロ大学教育学部を卒業しました。小学校教諭となったバンナーはスエズ地方のイスマイリーヤという町に赴任し、そこで「真のイスラム」の伝道と外国支配と戦うためにムスリム同胞団という組織を結成します。同胞団は非常な人気を博し、短期間でエジプト全土に広がる大衆組織となりました。同胞団はイギリス植民地主義の打倒や西洋文化の弊害を訴える言論活動だけでなく、第一次中東戦争では義勇兵を組織してパレスチナに送るなど、武装闘争も展開していました。

バンナーはサラフ主義の浸透を通じたウンマの復興による統一カリフ制国家の樹立を目指しましたが、それは、個人の自覚、正しい信仰に基づく家庭と地域社会の精神復興、イスラム的統治制度をもつ政府の樹立、イスラム世界の解放と救済という順番で段階的に進むと考えていました。特にイスラム的統治制度やイスラム世界の解放という目標はイギリス植民地主義との対決が避けられませんから、戦いを前提とした組織作りが必要でした。バンナーはそのため、ナチスやイタリアのファシスト組織をお手本にした青年組織を設立し、ジハード精神を叩き込んだ戦闘員を養成しました。同胞団は彼らを使って英国やユダヤ資本に対するテロ活動を行ったのです。

バンナーのサラフ主義やイスラム国家の構想はリーダーの受け売りでオ

リジナリティに乏しいとされますが、戦闘的な政治活動を指導するにはそれを正当化する理念が必要ですから、彼のジハード論はリーダーよりも具体的でした。

バンナーは、真にイスラム教を理解するには、個々人が主体的に聖典を読むことでコーランに親しみ、スンナを体得しなければならないと説き、また、行動を伴わない信仰は無意味であるとの信念から、実践を通じたイスラム復興への献身を求めましたが、こうした努力一般をジハードと位置付けました。ですから彼は「心のジハード」や「言葉のジハード」を軽視していたわけではないのですが、サラフ主義者ですから、そのジハード論は古典的解釈に倣った暴力的闘争を重視するものでした。彼は「大ジハードとは心のジハードであるという考え」は偽りであり、「アッラーのために殺し殺されることなくして」(バンナー 2015) ジハードの報奨は受けられないと述べています。

バンナーはさらに「ジハードは何人も逃れることのできない必要かつ確固たる義務」であり、「アッラーは、ジハードから逃れることや漫然として座して何もしないことを大罪中の大罪とみなし、危険な七大罪のひとつとした」との言葉で、ジハードがすべてのムスリムの宗教的義務だとも主張しました。さらに、バンナーは、アッラーが「死の芸術に秀で、いかにして高尚に死ぬのかを知っているウンマ」に現世と来世の繁栄を与えるのであるから、「高尚なる死のために行動せよ」とも呼びかけています。このように、バンナーのジハード論は古典的解釈を継承しているように装いつつ、より戦闘的な内容も含んでいました。戦闘ジハードが義務であり、自ら進んで死を望むのが高尚な行為だという過激なジハード主義の原型をここにみる事ができると思います。

バンナーは同胞団のテロ活動が激化する中、1949年に暗殺されました。バンナー亡き後の同胞団の精神的支柱となったのはサイド・クトブ(1906-1966)という人物でした。クトブはバンナーと同じ1906年生まれで、同じくカイロ大学教育学部を卒業しましたが、バンナーが地方教員から政党指導者への道をたどったのに対して、クトブは教育省の幹部職員の傍ら詩作や小説を発表し、編集者・文芸評論家としても活躍

するエリート文化人としてその前半生を送りました。若い頃のクトブはエジプト民族主義を掲げる世俗政党、ワフド党の熱心な支持者でもありました。クトブがイスラム主義に傾斜しはじめるのは30代末のことで、個人の利益を擁護する自由主義的価値観とイスラム的な共同体の価値観をどのように両立させるかに長らく苦悩していました。決定的な転機となったのは1948年にエジプト政府の派遣で2年間アメリカに滞在した経験です。クトブはアメリカ文化が腐敗した物質文明の権化と考えるようになり、イスラム教の至高性を確信しました。そして1951年に帰国すると、迷わずムスリム同胞団に入党しました。

クトブが同胞団に加わった直後にエジプトでは革命によってアラブ民族主義者の政権ができました。クトブは同胞団の宣伝局の責任者として政権に対して批判的な論説を書いていたため、1954年に同胞団が組織として弾圧された際に逮捕・投獄されました。獄中で虐待を体験したクトブはナセル体制への批判を強め、エジプト政府を非イスラム的と断じました。クトブは1966年に処刑されるまで僅かな保釈期間を挟んで10年近くを獄中で過ごしますが、その間に大部のコーランの注釈書を著わしています。同胞団の仲間から組織の新たな思想的柱となるような著作を求められていたクトブはこの注釈書を元に有名な『道しるべ』を書き上げました。彼のイスラム思想はこの著作の中に凝縮されています。

クトブは現代世界の諸問題は思想的行き詰まりに原因があり、それを救う道は原初のイスラムに立ち返ることだとして、その道筋を示そうとしました。クトブのイスラム主義の中核的概念は「神の主権（ハーキミーヤ）」というものです。これは、唯一神への帰依は神の定めた法への絶対的服従を意味するのであるから、全ての法は神に由来しなければならず、ゆえに、法治主義の基礎である国家主権はこうした神の主権を侵すものだというものです。クトブは、神の主権に従う秩序立てられた「完全な社会」に対置して、人間が定めた法に支配される社会を矛盾と混乱に満ちたものと決めつけ、これをイスラム以前の無明状態を意味するジャーヒリーヤと同列に置きました。クトブのいうジャーヒリーヤとは立憲制や世俗法をとりいれたムスリム国家を含むので、ムスリムで

あっても「人の作った法」を採り入れた支配者はイスラム教に反する存在とみなされます。イスラム法はムスリムを殺すことを罪としていますが、この論理によって、クトブはナセル体制のようなムスリム世俗主義の支配者との戦いを正当化したのです。

クトブはジャーヒリーヤを克服し、ハーキミーヤを実現する戦略も構想しました。クトブはナセル体制の過酷な弾圧を経験したため、その戦略は現実主義的で冷淡かつ緻密な陰謀による体制転覆の企てであり、「真のイスラム」を体現した少数の先覚者が、武装闘争を通じてイスラム的政体を実現するという前衛主義が採用されていました。そしてこうした行動をジハードと位置づけたのです。そのため彼のジハード論はバンナー以上に過激なものになりました。クトブによれば、「イスラーム運動は、人々に逸脱した道を歩むことを強制し、全能の主ではなく、人間に奉仕させるジャーヒリーヤ体制の権威と組織を排除するために、物理的な手段と聖戦に訴える」ものであり、「イスラームへの帰依を妨害するものがいたら、そのものが服従を宣言するか、あるいは死に至るまで戦うのがイスラームの体制の義務である」(クトゥブ 2015)と述べています。秘密警察による苛烈な弾圧下で軍事独裁政権と対峙しなければならなかったという状況には同情すべき所もありますが、それを差し引いても極端な考え方だと言えるでしょう。

クトブはさらにこうも述べています。「イスラームの聖戦を防衛的な運動と呼ぶことにこだわるのであれば、我々は『防衛』という言葉の意味を変えねばならず、それは人類の自由を制限するすべての勢力に対する『人類の防衛』を意味する」(クトゥブ 2015)。つまり、彼は世界全体がイスラム化するまでジハードは継続されねばならず、それはムスリムとは無関係な場所にも当てはまると言っているのです。『道しるべ』には次のような一節さえあります。

イスラームに敵対する者達の中には、人間が人間を支配する地理上の領土内の自分たちに対して、イスラーム側が行動を起こさず、自分たちの領土内でイスラーム側が普遍的な自由のメッセージを布

教しない限り、イスラームに対して、何の行動も起こさない方が得策だと、考える者がいるかもしれない。しかし、そのような敵対者達がイスラームに門戸を開き、国家権力によって布教を決して妨害しない保証として、人頭税を支払ってイスラームの権威に服従しない限り、イスラームはそのような考えには同意しない。(クトゥブ 2015)

この理屈に従えば、日本のようにムスリムが殆ど住んでおらず、イスラム国家の領土となったことのない場所もジハードの対象だということになってしまいます。彼の論理には異文化との対話の余地はなく、人権や思想の自由に対する配慮も存在しません。きわめて独善的で暴力的な全体主義の思想といえるでしょう。

先鋭化するジハード主義

クトゥブの思想はあまりに危険なため、1970年代に入ると同胞団の主流派はクトゥブ主義を放棄し、穏健路線に転換しました。しかし、あくまでクトゥブ主義に忠実であろうとする青年たちは秘密結社を作ってテロ路線を継続しました。彼らはクトゥブの教えを実践するためにジハードの概念をより戦闘的に解釈して行きます。彼らの思想的切迫感は無視された義務』の中によく現れています。

ファラグは1952年にエジプトで生まれ、カイロ大卒のエンジニアであると同時に、同胞団のメンバーとして地下活動にも従事していました。同胞団が穏健路線に転換するとこれに反発して、1979年に同志とともにジハード団を結成しました。そのメンバーには後にアルカイダの幹部となるアイマン・ザワーヒリーも含まれています。ジハード団は1981年にサダト大統領暗殺事件を起こしますが、ファラグはこれに連座して逮捕され、1982年に処刑されました。捜査の過程でエジプト警察はファラグの著作『無視された義務』を発見します。そこにはクトゥブ

主義を更に過激化したジハード論が書かれていました。その概要は、イスラム国家の樹立とカリフ制の復活は神が命じられたことなので、その実現のためのジハードはすべてのムスリムの義務である。ジハードとは戦闘であり、物理力の行使と殺人に他ならない。「人の作った法」を奉じるムスリムの支配者は神の主権を侵しているので、彼らに対する戦いは一般的な義務である。ジハードが一般的な義務であるならば、「それは礼拝や断食と同様である」ので誰かに許可を求める必要はない、というものでした。

ここでイスラム教のジハードを巡る議論の中でしばしば問題となる「拡大ジハード」と「防衛ジハード」の違いについて補足しておきましょう。戦闘ジハードは、ウンマ外部への侵略戦争（拡大ジハード）および、外部の敵からウンマを守るための戦い（防衛ジハード）に分かれますが、前者は然るべき手続き、つまり、正統な指導者の下で、シャリーアに合った形で組織的に行われねばならないのに対して、後者にはそうした制約はありません。そのためファラグは防衛ジハードの論理を拡大解釈してエジプト政府との闘争を正当化しようとしてしました。それによると、イスラム内部の背教者（「近い敵」）はイスラムの土地を内部から蝕んでいるので、彼らへのジハードは自衛のための戦いとして無条件で肯定されるということになります。彼はこうした「近い敵」は外部からイスラム世界を脅かす存在（いわゆる「遠い敵」）との戦いに優先するとも主張しました。

この論理であれば、我々のようなイスラム世界とは無関係の者たちが不条理なジハードの対象にされることはありません。拡大ジハードは一定のルールがあるので、民間の標的に対する無差別な自爆テロは正当化できないからです。しかし、クトブ主義の影響を受けたもう一人の思想家の出現によってこうした前提は崩されてしまいました。

その人物とはアブドゥッラー・アッザーム（1941-1989）というパレスチナ出身のウラマーです。彼は若くしてムスリム同胞団に加わり、サイイド・クトブの家族とも親交を結びました。アッザームの故郷は第三次中東戦争でイスラエルに占領されたため、彼は反イスラエル闘争に参

加しますが、イスラム諸国の多くはパレスチナ人の大義に冷淡でした。イスラエルとの戦いに行き詰ったアッザームはアフガニスタンに目を向けます。アフガニスタンでは1979年にソ連軍が進攻し、現地のムスリムたちの抵抗運動（ムジャヒディン運動）が起こっていたからです。ムジャヒディン運動はサウジアラビアやパキスタンに支援されただけでなく、ソ連を苦しめようと考えたアメリカからも密かに武器や資金を受け取っていました。

アッザームはこうした状況を利用してムスリム諸国から義勇兵を集める活動を始め、そのために世界中のムスリムがアフガニスタンでジハードを行う論理を考え出したのです。それは「手のひらほどの広さのムスリムの土地が侵略されたなら、ジハードは男女を問わず全てのムスリムの一般的義務となる」というものでした。

アッザームは「異教徒を我々の土地から追い払うのは個人的義務、つまり万人に課せられた強制的任務である。これはあらゆる義務の中で最も重要なものである」と述べ、その理由が「(異教徒の侵略した) 土地にいるムスリムが異教徒を撃退できなかったときは、個人的義務はその最も近くにいる者たち、ついでその次に近くにいるたちへと同心円状に広がり」世界全体におよぶからだとしました (Azzam 2002)。彼によれば、「手のひらほどの土地でさえもイスラムのものであったものが異教徒の手に落ちたままである間は、その罪はすべてのムスリムが負わねばならない」のであり、侵略者に対する「ジハードを怠ることは断食や礼拝を拒否するのと同じである。いや、今日、ジハードの忌避はより悪しきことになっている」(Azzam 2002) のでした。こうしてアッザームは、ファラグの論理を逆転させ、外からの侵略者に対するジハードはムスリム国家の悪政を倒すよりも緊急性が高く重要であり、直接侵略を受けた土地に住んでいない者たちにも義務であるとする拡大防衛ジハード論を展開したのです。

アッザームは研鑽を積んだウラマーだったので、彼の主張はファラグの青臭く粗雑な議論に比べて遥かに多くの支持者を獲得しました。彼のジハード論は1990年代以降、世界各地のムスリムの政治運動に決定的

な影響を与えてゆきます。まず、ジハードの焦点が国家や政体から「イスラムの土地」に移ったので、異教徒との戦争状態にあるすべてのムスリム地域に適用可能となりました。その結果、ボスニアやチェチェンやミンダナオなどの分離主義運動が民族主義からイスラム主義運動に変化しました。それまでのイスラム過激派の多くが国民国家の枠にとらわれ、民族主義的な闘争を行っていたのに対して、アッザームはイスラム主義運動の基本を汎イスラミズムに置き換え、「イスラム的インターナショナリズム」というべきもののルールを敷いたのです。

彼はまた、クトブが提唱した前衛という概念を基地という具体的な形を備えたものに進化させました。アッザームは、イスラム主義の運動に必要なのは、青年をジハードを通じて教育するための基地であり、それは一定の領域性をもった場所であると主張し、イスラム主義者の領域国家建設運動を奨励しました。アッザームは、さらに、スンナ派の急進的イスラム主義者に殉教精神が浸透する上でも大きな役割を果たしました。彼は殉教が神への献身の究極の形態であり、ジハードの頂点に位置するとし、自爆攻撃がイスラム主義者のテロとして広く普及することを可能にしました。アッザームの登場によってサラフ主義とジハード主義は強く結びつき、サラフィ・ジハード主義の原型が固まったのです。そしてこの思想/運動は実践者たちの手によってさらに様々な意味づけが加えられて行きました。

実践者たちの論理

アッザームの弟子たちの中で最も有名なのはオサマ・ビンラーデン(1957-2011)でしょう。アッザームは1989年に亡くなりますが、死の直前に次のように書き残しています。「ジハードはアフガン戦争の勝利で終わるのではない。すべてのムスリムの土地が戻り、再びイスラムの支配が行われるまでジハードは個々人の義務であり続ける。我々の前には、パレスチナ、ブハラ、レバノン、チャド、エリトリア、ソマリア、フィリピン、ビルマ、南イエメン、タシケント、そしてアンダルシアが

待っている」(Kepel & Milelli 2008)。アルカイダのテロ活動の軌跡をみると、ビンラーデンは師の教えに忠実に従っていたといえるでしょう。

サラフィ・ジハード主義の拡大にビンラーデンが果たした役割は非常に大きなものですが、彼の主張に思想的斬新性はなく、その大部分はクトブやアッザームの理論に依拠していました。彼は理論家と言うよりはプロパガンディスト・戦略家として優れていたのです。彼は、アッザームの教えを実践し、国民国家の内部で展開されてきた従来のイスラム主義運動を国際的な規模に拡大・再編することに尽力したのです。

ビンラーデンは、クトブに倣ってシャリーアが行われカリフが統治するイスラム国家の樹立を目標としましたが、現実主義者だったため、それは遠い将来のことであり、当面はそれに向けた個別具体的な目標を一つ一つ達成すべきだと考えていました。2005年に暴露されたアルカイダの7段階世界戦略によると、イスラム国家の樹立は、ムスリムの覚醒、ウンマの団結、カリフ制復興という段階を経るとされていましたが、その第一段階はアメリカをイスラム世界との戦争に引きずり込み、ムスリムの覚醒を促すことでした。

彼はこのようによく計算された戦略に基づいてアメリカを標的に選んだので、なぜアメリカ人がジハードの対象になるのかという理由は御都合主義的で一貫していません。ビンラーデンは1996年にアメリカに対するジハード宣言として知られる有名な文書を出していますが、その中で、米国が湾岸戦争後にサウジに基地を建設したことが、イスラム教の最も神聖な聖地を蹂躪する行為であり、それと戦うのがムスリムの義務であると主張しました。しかし、1997年のCNNのインタビューでは、アメリカがサウジアラビアから撤退すればジハードを取り下げるかとの質問に対して「ジハードはムスリム世界全体に対するアメリカの侵略に対するものであり、アラビア半島だけに限定されない。アメリカは世界中で行っているムスリムへの干渉をやめるべきだ」と答えています。さらに、「1998年のファトワー」²⁾では、アメリカが「ユダヤ人国家」を扶け、エルサレム占領とムスリムの虐殺を容認しているのが「ムスリム全

体に対する宣戦布告」であるので「アメリカ人を殺しその財産を奪う」ジハードは義務だと述べています。

戦略家であるビンラーデンは防衛ジハード論を実に都合よく解釈しており、一般市民への攻撃もこれを援用して正当化しようとした。1996年の「ジハード宣言」では「お前たち（アメリカ）が我々の土地で武器を手にし続ける限り、お前たちにテロの鉄槌を下すのは正当かつ道義的に望ましい行為である」との表現で、サウジへの米軍駐留の報復として世界中に展開する米関係機関を標的にすると宣言していますが、CNNのインタビューではさらにエスカレートし「パレスチナやレバノンやイラクや他の場所でアメリカが犯してきた犯罪を知りながら、アメリカ市民はこの政権を選択し、投票してきた」のでその責任を負わねばならないと言っています。ビンラーデンはここで、間接的であっても敵を支援する者は敵とみなされるというアッザームの議論を念頭に置いているようですが、市民への無差別攻撃によって米国世論を侵略戦争に向けるために都合よく拡大解釈していると言わざるをえません。1998年のナイロビとダルエスサラームの米大使館への同時テロでは多数のケニア人やタンザニア人が犠牲となりましたし、9・11事件の犠牲者には米国市民ではない多数の人々が含まれていました。防衛ジハード論の拡大解釈によって「アメリカ人とその同盟者」を皆殺しにすることを正当化できたとしても、無関係で無実な人間を大量に殺すことまでは正当化できません。

ビンラーデンのアメリカ批判にはジハード以外の論理も垣間見られます。1996年のジハード宣言には「シオニスト＝十字軍同盟（アメリカとその同盟国）」による帝国主義と植民地主義によってムスリムが抑圧と搾取を受けてきたと主張されていますし、CNNのインタビューでも「アメリカはあらゆる国境線を超えて今までどんな帝国主義者でさえしたことの無いほどに我が物顔で振舞っている」であるとか「アメリカは我々の祖国を占領し、資源を奪っている」という表現が使われており、共産主義者たちが好むような反帝国主義の論理も使っていました。さらに、9・11事件後に出された「アメリカ国民へのメッセージ」の中では「我々

が戦っているのは、我々が自由な人間であり、抑圧によって自由を忘れたりしていないからだ」とまで言っています。これらの言説をみると、ビンラーデンは宗教的理由だけでなく、シオニズムや帝国主義や植民地主義のゆえにアメリカへの攻撃を正当化していたということができでしょう。

このようにビンラーデンやアルカイダは、「真のイスラム教」を奉じる一方で、反帝国主義、植民地解放、反独裁といった近代的理念を織り交ぜながらテロを正当化していました。ここから彼らの運動がサラフ主義を逸脱しているとみることもできますが、曖昧で多義的な理念を多用したことで「真のイスラム教」を追求する人々だけでなく、現在のシステムに不満をもつ多くの人々を惹きつけることができたとも言えます。

アザームの影響を受けたのはビンラーデン・グループではありません。フィリピン南部で1990年代はじめから活動しているアブ・サヤフという組織もその一つです。この組織の創設者はアブドゥラジャク・アブバカル・ジャンジャラーニ(1959?-1998)という人物で、元来はミンダナオの民族独立運動である「モロ民族解放戦線」のメンバーでした。彼は1980年代末にアフガニスタンに渡り、そこでサラフィ・ジハード主義に感化され、帰国後にアブ・サヤフを結成してキリスト教伝道団への武装襲撃や外国人の誘拐作戦を開始しました。

ジャンジャラーニは複数の著作を残していますが、そこにはアッザームの影響が強くみられます。たとえば、アブ・サヤフの代名詞とも言える誘拐を、ジャンジャラーニは、ムスリムを殺そうとするものへの報復という論理で正当化していますが、その際に、殺害は行為だけでなく、言葉によっても思想によっても富によってもなされるというアッザームの説を援用しています。彼はこの論理を用いて政治家や司祭や資産家や外国人たちを誘拐したのですが、しばしば身代金と引き換えに釈放しています。これは営利目的の誘拐と同じことですが、ジャンジャラーニはキリスト教徒がムスリムの土地を長年にわたって搾取してきたので、身代金を取る行為はその補償であるという論理で正当化しています。この論法は明らかに反植民地主義の論理です。

こうした首尾一貫性のなさは、アブドゥラジャクの弟で、その死後にアブ・サヤフのリーダーとなったカダフィ・ジャンジャラーニ（1975–2006）の発言にもみられます。彼はアブ・サヤフの営利誘拐を次のように正当化しました。「我々が誘拐するのは敵の支持者である。奴らは税金を払うことでフィリピンの不信心者の政府を支援している。奴らは、人民の、人民による、人民のための政府と言っているではないか。奴らは民族全体が政府なのだ。だから、奴らのうちの誰でも好きなように誘拐できるのだ」（Tayler 2017）。ここには「富による殺人」というアッザームの説と近代的民主主義の論理とが渾然一体となっていました。

同じような例はチェチェン・ゲリラの運動にもみられます。チェチェン・ゲリラは民族解放運動として紹介されることが多いのですが、早くからアルカイダと繋がっており、2002年の第二次チェチェン紛争以後は世俗的民族主義の性格を失い完全なサラフィ・ジハード主義運動となりました。

チェチェンのジハード主義者は市民を標的にした数々の無差別テロを実行していますが、その最悪のケースは2004年9月のバスラン事件でしょう。この事件では北オセチアのバスラン市の第一小学校が襲撃され、教師と生徒と父母1,128人が人質となり、3日間の攻防戦で人質の334人が死亡しましたが、その過半数に当たる188人が子供でした。

オセチアはムスリムが多いコーカサス北部では例外的にキリスト教徒が多数派を占める地域です。チェチェンのジハード主義者は、キリスト教徒であるオセチア人を無差別に殺すことで、周辺のムスリム民族との対立を煽り、コーカサス全域に宗教対立を作り出そうとしたのです。事件の首謀者シャミーリ・バサーエフが「オセチアを選んだのは、ここが北コーカサスにおけるロシアの前線基地であり、諸悪の根源だからだ」と言っているように、彼らはこれを異教徒に対するジハードとして正当化しようとしたのですが、その論理は一貫していません。バサーエフは、「ロシア人」は「税金を納めることで戦争に加担し、兵士を戦場に送って」おり、彼らの「聖職者は兵士たちを祝福し、祖国防衛の英雄と呼んで賛美している」ので、ロシア政府のチェチェン攻撃に「言葉と行為の

双方で承認を与えている」ことになり「武器を持たない者」も攻撃の標的となると主張していました (Tuathail 2009)。「税金を納めることで戦争に加担」するとか「言葉と行為の双方で承認する」といった言い方をみるとバサーエフはアッザームの説を援用しているようです。しかし、事件の犠牲者の7割はムスリムのイングーシ人でした。彼らはロシア人ではないし、キリスト教徒ですらないので「言葉による殺人」に関与したわけではありません。さらに、小学校を襲撃したということは最初から子供を標的にしていたことを意味しますが、防衛ジハード論でも女性や子供は保護されるので、彼らの犯行はサラフィ・ジハード主義の論理からも逸脱していました。ですから、バサーエフはロシアが「チェチェン民族へのジェノサイドを続けている」ので民族全体に責任があり、子供といえどもそれを免れないという論拠を付け加えています (ABC NEWS "Nightline" 29/07/2005)。「ジェノサイド」とは第二次世界大戦後に出来上がった現代的な概念です。このように、バサーエフの主張は防衛ジハード主義で貫徹したものではなく、反植民地主義やジェノサイドといった近代的概念が御都合主義的につぎはぎされているのです。

ビンラーデン、ジャンジャラーニ、バサーエフというジハードの名を借りたテロの実践者たちの言説をみてきましたが、そこには例外なく帝国主義、植民地主義的収奪、ジェノサイドなどの近代的概念が入り込んでおり、その対抗理念である自由、人権、民主主義といったものに訴えかけようという意識がみられます。彼らのイスラム的論理は首尾一貫したものではなく近代の抵抗運動の様々な理念をつなぎ合わせる接着剤のようなものであることがわかるでしょう。

反近代思想としてのサラフィ・ジハード主義

サラフィ・ジハード主義の実践者達のこのような論理破綻は、彼らの弱点というよりはむしろ強みとみるべきです。サラフィ・ジハード主義運動に加わる者達の多くは「真のイスラム教」に魅了されたからではな

く、何か別のものにも惹きつけられているからです。たとえば、2015年に「イスラム国 IS」の外国人戦闘員の名簿が相次いで発見されましたが、それによると彼らの中には比較的高い教育を受けているものが多い反面、7割以上がイスラム教の初歩的な知識しかないことがわかりました。これを IS の支持者たちはイスラム教に無知であり、それゆえに IS の教義に丸め込まれていると解することもできるでしょう。しかし「正しいイスラム教」の知識が普及すれば、IS の拡大を阻止できるかどうかは怪しいものです。IS の吸引力は彼らのイスラム教の正しさにあるのではなく、その強烈な反近代性にあると考えられるからです。

サラフィ・ジハード主義はイスラム教の名を借りたカルト思想ですが、近年に突如現れた底の浅いものではなく、19世紀後半から連綿と続く「イスラム復興」の流れの中に根ざした運動でもあります。そのため、彼らの狭隘で特異なイスラム教の解釈の背後には、反植民地主義、反帝国主義、反独裁、反人種主義、反排外主義などの思想も息づいているのです。サラフィ・ジハード主義の現段階での到達点は IS ですが、その主張にはこうしたハイブリッド性が如実に表れています。たとえば、2014年6月1日に IS の「カリフ」アブーバクル・バグダーディが読み上げた「ムジャヒディンとウンマに向けたラマザン月のメッセージ」には「ムスリムの権利は至る所で奪い取られている」であるとか「不信心者はあらゆる場所でムスリムを支配し、その富と資源を奪い、権利を剥奪している」といった表現がみられますし、「この国では、アラブ人もそれ以外の民族も、白人も黒人も、東洋人も西洋人も、分け隔てなく兄弟となる」であるとか、「シリアはシリア人のものではなく、イラクはイラク人のものではない（中略）この土地は全てのムスリムの土地である」といった言葉が使われていました。これらの言葉は、反植民地主義や反人種主義や反排外主義の響きをもっています。

IS は、また、西欧文明への反発という「イスラム復興」の特徴もよく受け継いでいます。バグダーディの演説には「文明やら平和やら共存やら自由やら民主主義やら世俗主義やらバアス主義やら民族主義やら愛国主義やら、あるいはその他諸々の偽りのスローガン」がムスリムを幻惑

しているという一節がありますが、ISは世俗主義、国民国家、法治主義、人権、民主的社会制度、資本主義、宗教的相对主義などの近代の理念をことごとく否定し、その対案を提示したと主張しているのです。その内容は無意味ですが、メッセージに込められた反近代性は、受け手によっては、反帝国主義、反資本主義、反グローバリズム、反独裁、反人種主義、反排外主義等の様々な意味に解釈されるでしょう。

ですから、シリアやイラクでIS掃討戦がそのまま順調に続いて、彼らの「国家」を軍事的に制圧しても、その運動は生き残って行くと思われれます。IS運動の背景には、これまで述べてきたようなサラフィ・ジハード主義の深化と発展の歴史があり、世界中に広がった同じような思想を持つグループがISの「カリフ」に次々と忠誠を誓っています。そのためISは従来のサラフィ・ジハード主義者の領域国家と違って、超域的性格をもつ運動となっており、一つの拠点を軍事的手段によって殲滅しても、別の場所で再登場する可能性が高いのです。

イラクとシリアの拠点を失うことはISにとっては痛手でしょうが、致命的なものとは思われません。ISの建国者達は巧妙な戦略家であり、国際社会が本格的に反撃を開始すればイラクとシリアの拠点を維持するのは不可能と予測し、その対処法も考えていました。それは、軍事的敗北は「神の与える」試練であって、それを乗り越えることでより大きな成果が得られるとあらかじめ宣言することでした。彼らの「カリフ制国家」の樹立宣言である「これぞアラーの約束なり」には次のような一節があります。「我々がカリフ制国家を樹立できたのは、偏にアラーがお許しになったからである。(中略)もし、カリフ制国家が消滅したり弱体化したりすることがあれば、それは我々の科であり、我々の行いが良くなかったからである。もしこの国家が消滅するようなことになっても、我々は、予言されたやり方で再びこの手にカリフ制国家を取り戻すだろう」。

ISの戦略家たちは非常にタフな人たちで、その思想さえ生き残ればカリフ制国家の実現は可能だと考えているようです。サラフィ・ジハード主義を思想としてどのように克服するのか、それは皆が真剣に考えな

ければならない課題だと思えます。

参考文献

- Zachary Abuza, *Militant Islam in Southeast Asia* (London, UK: Lynne Rienner, 2003).
- Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, (Random House, 2000).
- Abdullah Azzam, *Defence of the Muslim Lands*, <http://english.religion.info/2002/02/01/document-defence-of-the-muslim-lands/> Accessed on 22 July 2017
- Rommel C. Banlaoi, *Al-Harakatul Al Islamiyyah: Essays on the Abu Sayyaf Group*, (Quezon City: Philippine Institute for Political Violence and Terrorism Research, 2008).
- Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2011).
- Christopher M. Blanchard, "Al Qaeda: Statements and Evolving Ideology," *CRS Report for Congress*, RL32759, July 9, 2007 <https://fas.org/sgp/crs/terror/RL32759.pdf>
- Cole Bunzel, *From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State*, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World Analysis Paper No. 19, March 2015.
- John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, (Oxford et al.: Oxford University Press, 2013).
- Renato Cruz De Castro, "The Influence of Transnational Jihadist Ideology on Islamic Extremist Groups in the Philippines: The Cases of the Abu Sayyaf Group and the Rajah Solaiman Movement," in Scott Helfstein ed., *Radical Islamic Ideology in Southeast Asia*, (West Point: Combating Terrorism Center, 2009).
- Mohammad 'Abdus Salam Faraj. *Jihaad: The Absent Obligation*, Abu Umamah ed., (Birmingham: Maktabah Al Ansaar, 2000).
- Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History*, (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2017).
- Gordon Hahn, *The Caucasus Emirate Mujahedin: Global Jihadism in Russia's North Caucasus and Beyond*, (Jefferson: Mcfarland & Company, 2014).
- Gordon Hahn, *Russia's Islamic Threat*, (New Haven: Yale University Press, 2007).

- Scott Helfstein ed., *Radical Islamic Ideology in Southeast Asia*, (West Point: Combating Terrorism Center, 2009).
- Albert Hourani, *Arabic Thought In The Liberal Age, 1798–1939*, (Cambridge: Cambridge U.P., 1962) (Rep. 1983).
- Michael G. Knapp, “The Concept and Practice of Jihad in Islam,” *Parameters: U.S. Army War College*, Spring 2003, Vol. 33 Issue 1, p82 <http://ssi.armywarcollege.edu/pubs/parameters/articles/03spring/knapp.pdf>
- Gilles Kepel & Jean-Pierre Milelli eds., *Al Qaeda in Its Own Words*, (Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008).
- Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, (Oxford et al.: Oxford University Press, 2016).
- Yassin Musharbash, “What al-Qaeda really wants,” *Spiegel Online*, 12 Aug 2005, <http://www.spiegel.de/international/the-future-of-terrorism-what-al-qaida-really-wants-a-369448.html/> Accessed on 22 July 2017
- Elena Pokalova, *Chechnya’s Terrorist Network: The Evolution of Terrorism in Russia’s North Caucasus*, (Santa Barbara: Praeger, 2015).
- Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed., (Chicago: The University of Chicago, 1979).
- Ali Rahmena ed. *Pioneer of Islamic Revival*, New updated ed., (London: Zed Books, 2008).
- Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (London: Routledge, 2006).
- Victor Taylor, “Abu Sayyaf Group: The Beginnings of the Abu Sayyaf Group,” Jan 20, 2017, <http://mackenzieinstitute.com/beginnings-abu-sayyaf-group/> Accessed on 22 July 2017
- Victor Taylor, “The Ideology of the Abu Sayyaf Group,” <http://mackenzieinstitute.com/ideology-abu-sayyaf-group/> Accessed on 22 July 2017
- Gearoid O. Tuathail, “Placing blame: Making sense of Beslan,” *Political Geography*, 28 (2009) 4–15.
- John H. Turner, *Religious Ideology and the Roots of the Global Jihad: Salafi Jihadism and International Order*, (NY: Palgrave Macmillan, 2014).
- Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).
- サイイド・クトゥブ (岡島稔・座喜純訳) 『イスラーム原理主義のイデオロギー、サイイド・クトゥブ三部作』 (ブイツーソリューション、2015)
- ハサン・バンナー 『ムスリム同胞団の思想』 (上・下) (北沢・高岡・横田編) (岩波書店、

2015)

保坂修司『ジハード主義：アルカイダからイスラーム国へ』（岩波書店、2017）

横田貴之『原理主義の潮流：ムスリム同胞団』（山川出版社、2009）

注

- 1) デーオバンド学派は英国植民地支配に対抗してイスラムを擁護するために改革派ウラマーたちが1867年にデーオバンドに創設したマドラサ（宗教学校）を起源とするイスラム復興運動である。南アジア各地に影響力をもつ。
- 2) ビンラーデンとアイマン・ザワーヒリーが「ユダヤ・十字軍に対する聖戦のための国際イスラム戦線」を名乗って1998年2月に発表した文書。ウラマーが発するファトワー（宗教意見書）の形式をとっているため1998年のファトワーと呼ばれるが、ビンラーデンやザワヒリーが発する資格を有するかどうかは議論がある。

學術動向

学術動向

ジェンダーと宗教

—そのかかわりを問う問いに着目して—

猪瀬優理¹

ジェンダーと宗教とのかかわりがどう問われてきたか、これからどのような問いを立てていくべきかを考察し、現代社会における諸問題を研究するためにはジェンダーの視点が不可欠であることを示す。

¹ いのせゆり：龍谷大学社会学部准教授

はじめに

「何のために学問をするのか」「誰のために学問をするのか」を問うことは、その学問における動向を捉えるためにも根本となる重要な問いである。

小論の目的は、学術的研究における「ジェンダーと宗教とのかかわりを問う問い」について検討することである。このことを通して、宗教に限らず現代社会における諸問題を学術的に研究するためには「ジェンダーの視点も必要」なのではなく、「ジェンダーの視点が不可欠」であることを改めて確認したい。

ただし、宗教もジェンダーも射程の広い概念であり、変動し続ける社会の影響下にある。これらを網羅した議論の整理をする能力は筆者にはないし、紙幅も許されていない。ここでは、ジェンダーと宗教のかかわりについて考えるための手がかりを示すことを目指したい。

さて、近年、企業や大学に対して「社会貢献」が求められる傾向がある。この傾向は、学術的研究の動向においても重要な影響を持っている。しかし、多くの場合、誰にとっての「貢献」か、という問いを発することなくこの言葉が使われているのではないだろうか。あたかも「貢献」する先の「社会」が自明のものとして想定されているようにも思われる¹⁾。

しかし、「社会貢献」の内実を見極めるためには、「誰のために」「何のために」という問いは不可欠なものである。そうでなければ、誰かに「貢献」をしたその足で、別の誰かの足を踏んでいることに気付かず見過ごしてしまうことがあるかもしれない²⁾。誰の足も踏まずに前に進むことは難しいことかもしれないが、「貢献」という美名のもとに行う行動であればなおさら、その歩みは慎重でなければならない。踏んでしまうかもしれない足の持ち主を予測する力が必要である。その要素は、おそらく一つや二つではないし、複数の要素の組み合わせによって、考慮すべき事情はさらに複雑になる。小論では、なかでも「宗教」と「性別」を規定する働きを持つ「ジェンダー」とのかかわりに焦点を当てる。

ジェンダーとは

基本概念の定義から始めるのは冗長に感じられるかもしれない。しかし、ジェンダーという言葉が意味する内容は、その都度、明示する必要がある。ジェンダー概念は、浸透してきてはいるが、その概念で指示している内容については、それほど自明ではないからである。

たとえば、新聞記事などにおける「ジェンダー」の解説には、「社会的・文化的につくられた性差」といったことが書いてある。補足として「男役割、女役割などの性別役割の内容」とか「社会の中で共有されている男らしさ／女らしさ」といったことが書かれている場合もある。このような定義は間違いではないが、「性差」の部分に着目が集まることによって、結果として単に「女性／男性」という二分法のカテゴリをもとに考察するだけにとどまってしまう例も少なくない。

しかし、たとえば、スコットが「ジェンダーとは、肉体的差異に意味を付与する知なのである」（スコット 1992: 16）と定義するとき、バトラーが「ジェンダーがセックスを規定する」（バトラー 1999: 27-9）と主張するとき、ジェンダーの働きには、単なるカテゴリごとの違いにとどまらないダイナミックな社会的プロセスが想定されている。

のちに参照する平山（2017）は、「介護する息子」をジェンダーの視点から分析するために、「ある個人が属する（と見なされる）性別カテゴリを参照して、その個人の行為や置かれた状況を説明可能（accountable）にする実践」をジェンダーとして定式化する「doing gender」という見方（West & Zimmerman 1987）を採用している。

性別カテゴリの「制度的配置（institutional arrangements of sex categories）」を用いて自らや他者の行為や状況を理解し、説明するという人々の実践が「doing gender」である。この実践の集積と体系化が社会の秩序を形成していく。このような個人の「doing gender」から生み出される秩序は、「ジェンダー秩序」と呼ぶことができる（江原 2001）。

江原は、「ジェンダー秩序」を「性規範と役割分業規範等の性別にかか

わる規範によって男女それぞれに与えられる行動規範が形成する社会秩序」と定義している（江原 2011: 97）。「ジェンダー秩序」は、「性別カテゴリによる制度的配置」とほぼ同意とみることができるが、このとき、「性別カテゴリ」は単に男女の二つに分かれるものではなく、その年齢やそのほかの属性によって複数の異なる規範が秩序を形成しているという前提を持つことが重要である。また、この秩序は時代や社会の変化によって変容していくという前提を持つことも重要である³⁾。ジェンダーは、このような社会的なダイナミクスを捉える概念である。

ジェンダー平等を目指すジェンダー主流化

ここで、1995年に北京で開かれた世界女性会議を契機に世界各地で広く使われるようになった「ジェンダー主流化 (gender mainstreaming)」という言葉がジェンダーにかかわる研究が目指す目標として据えておきたい。ただし、この言葉は明確な定義が定まっているとはいいがたく、統計的な把握や政策を実施する上での技術的な手段のような意味合いで狭く用いられることもあるため、注意が必要である（Rees 2005）⁴⁾。

たとえば、日本政府が2016年5月に発表した「女性活躍のための開発戦略」⁵⁾では、「開発における女性活躍の主流化（ジェンダー主流化）の促進を加速する」と表現されている。つまり、「女性活躍」と「ジェンダー」がほぼ同意となっている。

一般的な定義を確認すれば、「ジェンダー主流化」とは、ジェンダー平等の達成を目的にあらゆる政策や事業の計画、実施、評価においてジェンダーの視点を導入していくことである。その背景には、ジェンダー（性別カテゴリによる制度的配置のはたらき）によって、それぞれの性別カテゴリ（おおまかには、女性と男性だが、実際はもっと多様）にとって同じ政策・事業が異なる影響を及ぼすことになる、という基本的な認識がある。そして、その影響の違いに注意を払って、その影響によって人びとが被りうる不利益に適切に対応する姿勢を持つということ

である。

ジェンダー主流化が含意していることについて、ヨーロッパ労働組合研究所の研究報告は、以下のようにまとめている。

ジェンダー主流化というパラダイムは男性中心の視角に基づいてジェンダー化されている制度を改革し、そうした制度を男女両性の間の機会の分配を適切に行う制度に置き換えることが出来る戦略を意味している。さらにジェンダー主流化は、人びとが異なった性の特徴をもちつつ、対等な市民としての権利を保有することが出来るようにすることを目指す多元的な方策である。…ジェンダー主流化は父系的な関係を全廃し、いかにシステムや構造の中にジェンダー関係が根付いているかを再考することを意味する。ジェンダー主流化の方策の目標は、雇用機会だけではなく家事や家族のケアに関わる責任を平等に受け入れ、分担しあうことを土台とする新しいジェンダー関係を構築することである（ベニングほか 2003: 258）。

ジェンダー主流化は、ジェンダー平等が達成されていないあらゆる社会・集団をジェンダー平等に向けた変革へと促すために意識され、導入されるべき目標である。

ジェンダーの視点を宗教研究に導入する際には、宗教の領域においてジェンダー主流化を目指すことが目標となる。つまり、各種の研究が「新しいジェンダーに基づいた関係」を築いていくという視点や可能性を導くことのできる研究課題、研究成果になっているかどうかが問われる、ということである。

女性学・女性史からジェンダー学・ジェンダー史へ

ジェンダーと宗教にかかわる研究においてフェミニズムの影響は大きい。たとえば、アメリカにおける宗教とジェンダーの社会学に関するレビューにおいては、「ジェンダーと宗教の社会学は、1970年代、1980

年代に宗教に対するフェミニスト批判とともに始まった」と述べられている (Avishai, Jafar, Rinaldo 2015: 8)。女性運動への参加を通じて、伝統的な宗教の中にある男性優先主義への疑問が、宗教批判へとつながっていったという理解である。

日本においても、まず宗教に存在する性差別への告発という形から、これらの研究が出発している。内野久美子「近代仏教における女性宗教者—曹洞宗における尼僧と寺族の地位向上」が日本宗教学会の機関誌『宗教研究』56(2)に掲載されたのが1982年、1989年には『宗教研究』63(1)において「宗教と女性」というテーマの特集が編まれ、井栞碧「性の位階—フェミニズム的視角からの宗教研究のための女」、岡野治子「マリア論とフェミニスト神学」というタイトルがみられる。その後、1990年に大越愛子・源淳子による『性差別する仏教』(法蔵館)、1993年に奥田暁子・岡野治子編の『宗教の中の女性史』(青弓社)が出版されている。1994年には、『思想の科学』において「女は宗教に何を求めるか」という特集が組まれている。本誌を発行している公益財団法人国際宗教研究所でも、1995年3月に公開シンポジウム「女性と教団—日本宗教のオモテとウラ」が開催され、その記録は翌年同名のタイトルの書籍として出版されている。

「女性と宗教」という研究課題が提示されていくなか、宗教研究において「ジェンダー」の語が使われるようになったのは、1990年代後半である。たとえば、「宗教と社会」学会機関誌『宗教と社会』3によると、1997年の大会で「宗教とジェンダー」というワークショップが組まれている。また、2000年の『地域研究論集』3(2)では「揺らぐジェンダー—地域社会から考える」、2003年の『民族学研究』68(3)では「ジェンダーの人類学—その困難からの展開」という特集が組まれ、いずれも川橋範子が宗教に関する論考を寄稿している。

2004年には、川橋範子・黒木雅子により『混在するめぐみ—ポストコロニアル時代の宗教とフェミニズム』(人文書院)が出され、「宗教とフェミニズムが交差する場」にポストコロニアルの視点が導入された。本書は、フェミニズムと宗教は互いに否定し合うだけではなく、ともに

影響を与え合うものであるという、宗教とジェンダーに関わる研究の基本的な方向性を示した。

しかし、宗教研究においてジェンダーの視点や女性への関心が広く共有されるようになったとはいえない。川橋・黒木(2004: 14-15)は、欧米の研究における「宗教研究においては女性あるいはジェンダーに焦点を当てた研究の「ゲッター化」が進み、「主流」の学問に単に付加されるだけの特別な関心事であるかのように見なされている」という指摘が日本にも当てはまると述べている。小松(2005: 45)は、論文の第一文において「宗教研究の分野において、フェミニズム・ジェンダー研究の視点が導入されることは現在でも少なく、フェミニズムからの研究は矮小化されて考えられることが多い」と指摘する。田中雅一・川橋範子編の『ジェンダーで学ぶ宗教学』(2007年、世界思想社)は、ジェンダーの視点からみた宗教学の入門書であるが、前書きで「多くの入門書ではジェンダーの視点が全くと言っていいほど無視されてきた」と指摘している(田中・川橋2007: 3)。

それから10年経過しても事態はそれほど大きく変わったとはいえず、2016年出版の川橋範子・小松加代子編『宗教とジェンダーのポリテクス』や *Japanese Journal of Religious Studies* に掲載された特集“Gendering Religious Practices in Japan”(Kawahashi and Kobayashi 2017)においても、少なからぬ宗教研究においてジェンダーの視点が欠けていること、あるいは宗教研究の中でジェンダーの視点が矮小化され、抵抗されてきたことが指摘されている。

歴史学においては、1980年代に女性史が発展したが、女性史は一般史から孤立して、「特殊で別個な女性史の枠内の問題」となってしまったという(姫岡2014: 14-15)。しかし、ジェンダー史の導入によって、この問題は多少なりとも改善されたと指摘されている。

歴史学において、女性が可視化されても男性中心の一般史という性格が揺らがなかった理由の一つに、一般史が語る人間、市民、労働者などが、男性中心だったにもかかわらず、男性とは意識され

ず、ジェンダーに無関係な中性的存在か、あるいは男女双方を含むものとして考察されてきたことがあげられる。その結果、女性だけが特殊な存在となり、従来の歴史研究が対象としてきた男性は、普遍的な人間一般とみなされ続けたのである。これに対してジェンダー史は、男性も歴史的に構築されたジェンダー的存在として考察の組上にのせ、男性性が歴史のなかではたす役割を問うと同時に、普遍や一般という意味の問い直しをおこなっている。ジェンダーの視点が導入されたことにより、軍隊など女性が不在の領域、あるいはナショナリズム、文化、階級など、ジェンダーに無関係と考えられがちな分野でも、それらが、いかにジェンダー（男性性／女性性）に依拠して形成されているかが検討されるようになった。そして、現在では、ジェンダー史と銘打たない研究のなかに、数は少ないけれども、ジェンダー視点を導入した考察をある部分に織りこむものが登場するようになっている（姫岡 2014: 15）。

ジェンダーと宗教のかかわりを問う研究においてはどうかだろうか。

私見では、「ジェンダー」がほぼ「女性」と同意のように使われてしまい、「主流」からは周縁化された「特殊で別個な枠内の問題」としてあり続けている、といわざるを得ない部分があるように思われる。ジェンダーと銘打たない宗教研究のなかにも、ジェンダー視点が導入した考察が織り込まれるようになった、という段階には至っていない、ということである。

一例として、2014年に『宗教研究』で組まれた特集「しあわせと宗教」に掲載された論文にほとんどジェンダーの視点がみられなかったことがあげられる⁶⁾。どの論者も異口同音に「しあわせ」「幸福」の定義が困難であることを述べているのにも関わらず、である。

ジェンダー主流化においては、いかなる施策であってもその影響はそのジェンダーやそのほかの立場によって異なることに注意し、その違いに対応することが基本的な前提である。「しあわせ」「幸福」の捉え方にジェンダーが与える影響は大きいだろう。宗教としあわせを結びつけて

論じようとする際に、ジェンダーにほとんど注意を払わないまま議論が成立してしまうこと自体が、宗教研究においてジェンダー主流化がされていないことの証左であろう⁷⁾。「女性学・女性史からジェンダー学・ジェンダー史へ」という動向を宗教研究において実質的なものにするには、いかなる「問い」が必要なのだろうか。

何が問われてきたか

宗教とジェンダーに関連した研究において、初期の頃から発せられている研究課題は「宗教研究の中に女性の経験を位置づける、付け加える」というものである。「女性にとって宗教とは何か」「女性にとって宗教はどのように体験されているのか」という「問い」である。この「問い」は、具体的な対象や問いかけは変化しながらも、継続的に取り組まれている。

また、日本社会におけるジェンダー平等はいまだ達成されていないため、宗教における性差別、権力の不均衡・不公正を明らかにするという課題、すなわち、「宗教における性別カテゴリに基づいた不平等とはどのようなものなのか」、「宗教において性別カテゴリはどのような影響を人々に及ぼしているのか」という「問い」も継続して問われている。

川橋・黒木(2004)が提示した「問い」は、複雑な構造を持つこれらの問題をよりの確に捉えようとするものになっている。川橋・黒木(2004)は、「フェミニズム、宗教、ポストコロニアリズムの考えが相互補完的に、父権制に挑戦し女性の自己理解を助け、その主体の再定位に貢献できる可能性を探ること」を目標としており、三つの視点を連結しようとする試みである(同上: 11)。特に本書で問おうとしていることは、「女性たちが自らの声で語る権利が、現在の宗教とフェミニズムを取り巻く語りのなかで、様々に封じ込められてしまっている」状況において、「土着の家父長制の温存に利用されることなく、しかし植民地主義的な世俗フェミニズムの言説にも回収されずに、女性の宗教的主体について語ることはいかに可能か」であろう(同上: 34-35)。本書が研究

を行うための前提となる姿勢として強く主張するのは、「女性」の多様性に敏感になることである。

ここでは、宗教にかかわる女性の「主体性」、「宗教をするもの」としてのエージェンシーへの着目があり、安易に、調査者・研究者が被調査者の「声」を代弁しない、という基本姿勢が示されている。「問い」を立てる際の前提となる姿勢が整えられたといえる。

川橋・小松編(2016)における大きな問いは「フェミニスト人類学の方法論に依拠して、女性たちが宗教的資源をどのように自己実現のために活用し、どの方向を目指し何を望んでいるのか」を明らかにすることである(同上:2)。このとき、「単なる「未発掘の女性の声」の記録ではなく、ジェンダーの視座を通してこそ浮かび上がってくる民族誌的記述と解釈」を提示することを重視している(同上:5)。「女性にとって宗教はどのように経験されているのか」という基本的な「問い」は維持されながらも、その問いの答えをより慎重にみいだしていくことが目指されている。このように「問い」は洗練されてきている。

イスラームにおけるジェンダーに関する研究は、宗教復興の動きなどを背景に非常に盛んな分野であるが、オリエンタリズムが絡んでくることもあり、問題含みの領域である。たとえば、ヴェール論争にはその入り組んだ問題が顕著に表れてくる(森2007)。このような問題を的確にとらえるには、主には、「女性の経験」に焦点を当てながらも、その背後にある複数の権力作用に慎重に注意を払う必要がある。当然、男性の動向についても問い直される。

日本においても嶺崎(2015)、後藤(2014)などの優れた研究があるが、嶺崎(2015)が分析しているエジプトのNPOが行っている「イスラーム電話」という取り組みには、既存の宗教制度を基盤としながらも、ジェンダーを含めた制度的配置のあり方を少しずつ変革していく可能性が感じられ、興味深い。「イスラーム電話」はカイロにある電話でイスラーム法に基づいたファトワー(回答)やクルアーンの章句解説を提供するNPOである。ここには匿名で多くの女性たちがウラマー(イスラーム法学者)にファトワーを出してもらうために相談の電話をかけてく

る。相談者は、このファトワーを身の生活上の悩みを解決・改善するための資源として利用していると推測される。このとき、ウラマーが相談に対して出した返事をチェックし、管理する「品質管理部門」の担当者があることが、この電話相談をより意義のあるものになっている。ウラマーは全員男性であり、品質管理部門の担当者は調査時点では全員若い女性であった。品質管理部門は、いくつかの基準によってウラマーのファトワーを差し戻す。そのような品質管理を通過したファトワーは、不平等なジェンダーの中で生きている女性たちにとって、使い勝手の良いイスラーム言説という資源となっている。嶺崎 (同上: 218) は、「女性たちは、一次ファトワーを比較的アクセスしやすく、かつ使い勝手の良い、高い効果が見込める資源として、日々様々な目的のために積極的に使っていた」とまとめている。日常の積み重ねが秩序を変更する可能性が見える。

これまで、「ジェンダーは宗教にどのような影響を及ぼしているのか」「宗教はジェンダーにどのような影響を及ぼしているのか」ということが共通して問われてきた。特に女性への影響について問われてきたといえる。問いのあり方は、複雑な社会をよりの確にとらえるために「何のために」「誰のために」を重視する形に洗練されてきた。その影響の内容は単純なものではなく、「抑圧」や「排除」、「不公正」をもたらしつつも同時に、「つながり」や「癒し」、「救い」を与える源泉ともなりうる側面があることが示されている。ネガティブな面だけでなく、ポジティブな面も見たうえで、行為者の置かれた状況やその影響を丁寧に紐解いていくという「問い」が重視されてきているのである⁸⁾。

何が問われていくのか

日本ではあまり活発ではないが、アメリカやヨーロッパにおける宗教とジェンダーに関する研究で取り上げられている問いとしては、宗教におけるクイア理論の影響、宗教におけるマスキュリティ (男性性) といった問題がある (Avishai, Jafar, and Rinaldo R. 2015, Korte 2011)。

これらは、「ジェンダー主流化」という目標を達成するためにも、より積極的に問われねばならない「問い」である。

セクシュアル・マイノリティと総称される、その社会の「ジェンダー（性別カテゴリによる制度的配置）」からの「逸脱」と見なされるセクシュアリティのあり方、その当事者を中心に生み出されたクイア理論の学問や社会への影響については、近年、着目が高まっている。けれども、宗教とのかかわりを問う、という点では活発に問われているとはいえない。

これは、男性性についても同様であり、日本での宗教と男性性とのかわりを問うている研究例は、熊田（2005 など）のほかには、ほとんど見られない。

しかし、実は、その「社会におけるジェンダー秩序がどのようなものか」をよりの確に明らかにするには、「その秩序の中で何が逸脱とされているのか」と「その秩序の中で何が主流（支配的立場）とされているのか」という問いの具体的内容が明らかにされる必要がある。

「女性の経験」を問うてきたこれまでの研究は、その社会のジェンダー秩序とのかかわりからみると、「何がどのように従属的立場にさせられているのか」と言い換えられるかもしれない。この問いの答えは女性の当該のジェンダー秩序における従属性を明示することにつながるため、逆に従属性が（再）生産されることに繋がりやすい。それを打開する方策として「女性の主体性」に着目する必要があるが出てくるが、従属的な立場に置かれやすい性を持つ者の主体性に着目すると、逆に「ジェンダー秩序」の持つ不平等性を隠蔽することに繋がるという問題も出てくる（川橋 2016: 6-9）。つまり、「女性の経験」を問うだけでは、「ジェンダー秩序」の全容は見えてこないということである。

「従属的な性」を問うると同時に、そのジェンダー秩序の中で「支配的な性」、「逸脱的な性」とされるものを問い直すことは、既存の秩序の再編成が促進される可能性を高め、不当に不利な立場に立たされるものを減らすことにもつながるのである。

より具体的な「問い」の形にするとすれば、「どのようなことがセク

シュアル・マイノリティと意味づけられているのか。それらがどのような「性別カテゴリ」として形成され、制度的に配置されているのか。つまり、その社会でセクシュアル・マイノリティと見なされることになった当事者が、具体的にどのような影響をジェンダーから受けるのか」となる。それによって、その社会の「ジェンダー秩序」が何によって支えられているかが見えてくるし、具体的にどのような「不平等」を生み出しているのかが明らかになる。

堀江 (2006, 2015) は、日本において「レズビアン」であるということと当事者の視点から問う中で、日本基督教団とのかかわりから、宗教の影響について論じている。重要な論点がいくつか提示されているが、ここでは、「セクシュアル・マイノリティ」のなかでも「女性」と「同性愛」との二つの属性が合わせられている「レズビアン」は、男性の同性愛よりもより「見えにくい存在」であるという指摘をあげておきたい (堀江 2015)。その背後には、男性中心・男性優位のジェンダー秩序があることがみえてくる。

また、国弘 (2009) は、インドのヒジュラという「男性・女性というカテゴリーに含まれない存在」を事例として、「ジェンダーの境界線」を「土着の世界観」のなかで問うている。ここでは、ヒジュラの存在が「二元的ジェンダーに基づく親族の秩序を揺るがすものでは決してなく、その規範の外部へと出ることによって、むしろ、その内部秩序を支えることに資する存在となる」と結論づけている (国弘 2009: 225)。

単にその社会において「セクシュアル・マイノリティ」と見なされる境界線を見出すだけでは不十分だということがわかる。性別カテゴリは「女性／男性」といった単純な「二元的ジェンダー」ではなく、複層的であり、制度的配置のあり方によって、影響も異なってくる。

当事者が受けている影響の背後にある「ジェンダー秩序がどのように維持されているのか」を問うことが必要なのである。当事者が「抑圧」や「排除」を経験しているということは、その社会における「ジェンダー秩序」が不平等な形で維持されているということ、秩序を維持するために犠牲を生み出しているということを意味する。

「男性性」については、「どのようなことがその社会では「男性」に意味づけられ、「男性」と見なされた当事者が具体的にどのような影響をジェンダーから受けるのか」という問いになる。ただし、「男性性」の研究には慎重な取り組みが要求される。なぜなら、これまでのジェンダーの視点を持たない研究の多くは、「男性」とは銘打たずに暗黙のうちに「男性」を標準として想定している一方で、実際の分析や考察においては、「男性」への影響と「女性」への影響をその研究の目的にとって都合よく融合する形で「人間」への影響として扱うことで、さまざまなジェンダーによる不平等を隠蔽してきた側面があるように思われるからである⁹⁾。「男性性」研究であっても、「ジェンダー秩序がどのように維持されているのか」という問いに注意を払わずに行われるのであれば、結果として、既存のジェンダー秩序に含まれる不平等を温存する働きをする可能性がある。この問題を回避するために、「男性性」を問う場合には、「ジェンダー秩序がどのように維持されているのか」というメカニズムを問う視点を意識することが不可欠なのである。

この点に関して、平山(2017)による従来の男性学への批判が参考になる。本書の問いは「息子としての男性とはどのような存在か。また、どのような存在として理解されているのか」であり、この問いを「親を介護する男性(息子介護者)の経験を通して考察」している。この考察を通して、平山は既存の男性学のなかには、「自立と自律のフィクション」に対する批判的検討が欠落していると批判する(平山2017: 225)。

既存の男性学(田中2015、多賀2016など)は、男性性には優位性を持つ「覇権的男性性」と劣位に置かれる「従属的男性性」という複数性があることを指摘するコンネル(1993)の理論などに依拠して、日本の「男性の生きづらさ」を指摘していることが多い。平山は、そのような指摘の重要性を認めつつも、「そうした男性性の構築によって、非対称で不平等なジェンダー関係がいかに維持されているかについては、ほとんど説明がなされない」(平山2017: 227)、「そうした論考の多くが、規範的な男性性からの脱却の必要性・重要性を説く一方で、男性たちによるそのような男性性の思考が男性優位のジェンダー関係に与える効果に

ついでの内省的思考が、ほとんどなされていない」と批判する(同上: 232)。

つまり、既存の男性学では、先ほど提示した「ジェンダー秩序がどのように維持されているのか」が問われていないという批判である。

平山(2017)がこのような批判を行うためには、「息子介護者」への着目が不可欠であった。

本書の「息子とはどのような存在か」という問いへの答え＝「息子性」として出されているのは、第一に「弱者を弱者のまま受け入れることへの否定」であり、第二に「私的なもの／内なるものへの依存」である。第一の「息子性」は、息子介護者のケアの特徴として、「親の自律能力が失われ、自立して生活することが出来なくなることへの抵抗」があることから導き出されている。平山はここに「弱者への侵略的な眼差し」「自分自身と対等な存在と見なすことによって相手を従属的位置に置かないように試みること」「自分とは対等でない弱者を支配的に扱わずにはいられない」という前提を読み取っている(同上: 220)。第二の「息子性」は、息子介護者による母親に対する暴力がなぜ「自然」に見えてしまうのか、という「問い」から導き出されている。この問いに答えようとすることでみえてきたのは、「私的領域における依存を所与とした男性性」つまり「依存が男性性の構成要素である」ということである。この点を平山は、次のように説明している。

男性に求められ、男性が求める「自立し自律した男性像」というのは、公的領域における(男性どうしの)社会関係において(のみ)自立的・自律的に振る舞う男性であり、私的なもの／内なるものへの依存はその自立・自律には抵触しない。私的領域における、あるいは私的領域に対する依存を不可欠なものとしながら、同時にそれを「なかったこと」にする、という欺瞞的な操作によって、男性性は完成する。だからこそ、公的領域と私的領域は厳然と区別されていなければならないのである。

介護の場面で「思わず」暴力的になってしまう息子——とりわけ要介護状態の母親を虐待する息子——を「自然に」見せるための前提とは、この私的なもの／内なるものへの依存と受動性である。心身の機能の低下によって、母親が関係調整役としての機能を果たせなくなり、それによる混乱やままならなさに突き動かされて、母親を攻撃してしまう息子。それが理解可能になるのは、男性が家庭において社会関係を調整・管理してもらわなければならない存在であり、また、生じた感情に「されるがまま」の存在を自明としているからこそである。虐待する息子への見方・語られ方を手掛かりにした「息子性」の分析から示唆されたのは、常に既に行われている依存を「なかったこと」にしながら自立と自律を志向するという、矛盾と欺瞞にみちた男性性のありようだった（平山2017: 223）。

私的領域においても、目に見える食事や排せつのケアだけでなく、関係調整という目に見えない「ケア労働」が不可欠だが、これらの多くは母親や妻、姉妹などの女性によって担われており、それらの調整は「なかったこと」にされている。公私の分離によって隠蔽されてきたことが、息子による母親の介護における暴力が「なぜ「自然」に見えるのか」という問いから見えてきたのである。

このような「ジェンダー秩序」の維持のために「なかったこと」にされてきた側面を、目に見えるかたちで明らかにする「問い」を発することが、今後のジェンダーと宗教のかかわりを問う研究には求められる。そして、このような問いを発するには、依存と自立・自律の間にある問題を問うことが不可欠であることが示唆されている。

依存を基盤とする社会へ—宗教の役割とは

依存と自立・自律という問題はジェンダーと深いかかわりがある。キテイ（2010）は、自立ではなく「依存」を、社会を成立させる第一の基盤とすることを提唱している^{10）}。

「みな誰かお母さんの子どもである」という言葉は、キテイの思想を集約する表現である。具体的な「母」は、父など男性であったり、あるいは血縁者でなかったり、複数の人だったりすることはある。重要なことは、人間の子どもは必ず他者に依存する必要がある存在であり、大人として育つことのできた人には、たとえその世話が十分でなかったとしても、間違いを含んでいたとしても、少なくともある程度は、その生命を守って育てた存在がいるということである。

依存があるからこそ、人はつながりあえる。自立・自律が社会を成立させているのではない。依存を必要とするもの同士であるからこそ、人間は社会を作るのである。

そして、現在の多くの社会におけるジェンダー秩序においては、このケアの担い手とみなされる者は「女性」が多くを占めている。結果として、「女性」は「お母さんの子ども」でいるだけでなく、誰かの「お母さん」とみなされる可能性が高くなる。逆に「男性」は「ケアを受ける側」（依存者）としてみなされるのみであり、「お母さん」とはみなされにくい。これは、実際にどうであるかではなく、社会においてどうみなされるかという問題である。息子介護者が「思わず」暴力をふるってしまうことが「自然に」みえるのは、本来は「ケアを受ける側」であるはずの存在が、「ケアを与える側」になってしまった「理不尽」を「正当な理由」とすることができるからなのである。

現状の社会の仕組みの中では、ケアを必要とする人（依存者）を主にケアすることになった人（依存労働者）は、その人も同様に依存した状態に置かれる可能性が高くなる。これをキテイは二次的依存と呼んでいる。社会では依存者も依存労働者も不利な立場に置かれる¹¹⁾。キテイは「依存という事実を認識したうえで、平等を目指すことはいかにして可能か」を問う。キテイは答えとして「ドゥーリアの原理」、「すなわち、私たちが人として生きるためにケアを必要とするのと同時に、私たちは、他の人々——ケアの仕事をする人々を含む——が生きるのに必要なケアを受け取れるような条件を提供する必要がある」という原理を提示している（キテイ 2010: 244）。つまり、誰もが必要なケアを受けられる

条件を公的に整備する社会の構想である。

公的領域においてのみ「自立・自律した個人」である「男性」を中心とした社会を作っていた従来の「ジェンダー秩序」の中では、このような社会は実現できない。なぜなら、私的領域における「ケア」は、不可欠であるのに「なかったこと」にされてしまうからである。

「ジェンダーのあり方を再定義することは、新しい社会秩序を作り出すことにつながる」(川橋 2016: 4)。現代社会は、様々な場面で「社会秩序」の問い直しがおこなわれているが、ジェンダーはその際に、欠かすことのできない論点である。その中で、宗教はどのような役割を果たしうるだろうか。

現在の男性中心的な社会秩序によって犠牲が強いられる人びとがおり、その改善には社会全体のジェンダー秩序の組み換え、つまりジェンダー主流化が必要である。しかし、この問題は隠されがちであり、ジェンダー主流化に到達するには適切な「問い」を発することが求められる。「ジェンダー秩序」の維持のために「なかったこと」にされてきた側面を、目に見えるかたちで明らかにする「問い」を発するにはどうしたらよいのだろうか。

すでにいくつかのヒントは提示されている。すでに「女性」や「セクシュアル・マイノリティ」の中からは異議申し立ての声が上がっている。「イスラーム電話」の例のように、一定のサポートが得られることによって日常の積み重ねが秩序を変更していく可能性も指摘されている。小さな取り組みであっても、「ひとりひとりのケイパビリティ(可能性)」を生かしていくという視点に基づいた研究が求められる(ヌスバウム 2005: 6、猪瀬近日公刊)。このような視点は、多くの宗教的伝統の中に育まれてきたものであるはずだ。

一方で、少なからぬ宗教研究においてジェンダーの視点が欠けていること、あるいは宗教研究の中でジェンダーの視点が矮小化され、抵抗されてきたこと、あるいは、仏教など既存の宗教集団においては男性中心的な構造が根強くあることも繰り返し指摘されている(川橋 2012ほか)。男性中心的な構造において不利益を被りにくい立場にある人びと

にとっては、ジェンダー秩序の再編が促されることは既存の立場を変更する可能性を想起させる。当然ながら不安や負担に感じられるものとなるため、感情的に反発する場合もあるだろうが、建前として「ジェンダーの視点は重要だ」というポーズを取る場合でも、真に「問うべき問い」としては認識されにくかったという実情もあるだろう。

しかし、これから少子高齢化社会、人口減少社会がもたらす問題が顕在化していくにつれて、ケアする者とケアされる者を社会としてどう扱っていくかという問題、依存と自立・自律の問題は、ジェンダー秩序の中でどのように配置されているか否かにかかわらず、すべての人にとって社会の成立の根幹を問う問いとなっていくはずである。

「ジェンダー主流化の方策の目標は、雇用機会だけではなく家事や家族のケアに関わる責任を平等に受け入れ、分担しあうことを土台とする新しいジェンダー関係を構築することである」(ベーニングほか 2003: 258) が、これは、今後の社会の在り方を検討するためにも必要な問いなのである。

宗教は、従来の社会秩序を維持する働きも果たしてきたが、同時に、社会変動の原動力ともなってきた。宗教、あるいは宗教学が提示することのできる「新しい社会」のビジョンは、今、まさに求められるものとなっているのではないだろうか。このとき有効な社会像を提示するには、ジェンダー秩序の再編が不可欠であることは疑いえない。

宗教研究には「ジェンダーの視点も必要」なのではなく、「ジェンダーの視点が不可欠」であることを多少なりともご理解いただけたなら幸いである。

参考文献

-
- Alfama, E. and Cruells, M., 2013, "How Can Evaluation Contribute to the Gender Mainstreaming Strategy?" *3rd European Conference on Politics and Gender*, Barcelona, pp. 21-23.

- Avishai, O., Jafar, A., Rinaldo, R., 2015, "A gender lens on Religion." *Gender and Society*, 29 (1), pp. 5–25.
- Kawahashi, N., Kobayashi, N., 2017, "Editors' Introduction Gendering Religious Practices in Japan: Multiple Voices, Multiple Strategies." *Japanese Journal of Religious Studies*, 44 (1), pp. 1–13.
- Korte, A.-M., 2011, "Openings: A Genealogical Introduction to Religion and Gender." *Religion and Gender*. 1 (1), pp. 1–7.
- Pollack, Mark and Emilie Hafner-Burton, 2000, "Mainstreaming Gender in the European Union." *Journal of European Public Policy*. 7. 3, pp. 32–456.
- Rees, T., 2005, "Reflections on the uneven development of gender mainstreaming in Europe." *International Feminist Journal of Politics*. 7. 4, pp. 555–574.
- 猪瀬優理、近日公刊、「幸せをつなぐ—宗教に見るジェンダーとケイバビリティ」、櫻井義秀編『しあわせの宗教学』法蔵館、pp. 143–172
- 江原由美子、2001、『ジェンダー秩序』勁草書房
- 江原由美子、2011、「ジェンダー秩序と社会の脆弱性—「災害とジェンダー」研究を手掛かりとして—」『学術の動向』2011.8、pp. 97–99.
- 落合恵美子・橋本俊詔編、2015、『変革の鍵としてのジェンダー—歴史・政策・運動』ミネルヴァ書房
- 川橋範子、2012、『妻帯仏教の民族誌—ジェンダー宗教学からのアプローチ』人文書院
- 川橋範子、2016、「序章 宗教研究とジェンダー研究の交差点」、川橋範子・小松加代子編『宗教とジェンダーのポリティクス』昭和堂、pp. 1–22.
- 川橋範子・黒木雅子、2004、『混在するめぐみ—ポストコロニアル時代の宗教とフェミニズム』人文書院
- 川橋範子・小松加代子編、2016、『宗教とジェンダーのポリティクス—フェミニスト人類学のまなざし』昭和堂
- 鬼頭孝佳、2017、「ジェンダー論のブラックボックス—科学と宗教の交差点」『日本の科学者』Vol. 52 (6)、pp. 24–29.
- キテイ、E. F.、岡野八代ほか監訳、2010、『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』白澤社発行、現代書館発売
- 金京姫、2017、「ジェンダー主流化再考—韓国の事例」『ジェンダー研究』第18号、pp. 21–32.
- 熊田一雄、2005、『男らしさという病?—ポップ・カルチャーの新・男性学』風媒社
- 国際宗教研究所編／野村文子・薄井篤子責任編集、1996、『女性と教団—日本宗教のオモテとウラ』ハーベスト社

- 後藤絵美、2014、『神のためにまとうヴェール—現代エジプトの女性とイスラーム』中央公論新社
- 小林奈央子、2016、「第2章 ロマン化されたイメージに抗う—日本における霊山と女性行者」川橋範子・小松加代子編、前掲書、pp. 43–68.
- 小松加代子、2005、「宗教とフェミニズム・ジェンダー研究：普遍性へのジェンダー批判」『湘南国際女子短期大学紀要』12、pp. 45–58.
- 小松加代子、2014、「宗教は人々の絆をつくりあげるのか—ソーシャル・キャピタル論とジェンダーの視点から」『紀要』6、61–74.
- コンネル、R. W.、森重雄ほか訳、1993、『ジェンダーと権力—セクシュアリティの社会学』三交社
- 白波瀬達也、2015、『宗教の社会貢献を問い直す—ホームレス支援の現場から』ナカニシヤ出版
- スコット、W. J.、1992、『ジェンダーと歴史学』平凡社（原書1988）
- 多賀太、2016、『男子問題の時代？—錯綜するジェンダーと教育のポリティクス』学文社
- 田中雅一・川橋範子編、2007、『ジェンダーで学ぶ宗教学』世界思想社
- 田中俊之、2015、『男がつらいよ—絶望の時代の希望の男性学』KADOKAWA
- バトラー、J.、1999、『ジェンダー・トラブル—フェミニズムとアイデンティティの攪乱』青土社（原書1990）
- 姫岡とし子、2014、「1-1 概説① 歴史を読み直す視点としてのジェンダー」、三成美保・姫岡とし子・小浜正子編『歴史を読み替える—ジェンダーから見た世界史』、大月書店、pp. 14–15.
- 平山亮、2017、『介護する息子たち—男性性の視角とケアのジェンダー分析』勁草書房
- バーニング、U.、セラーノ・パスキユアル、A. 編、高木郁朗・麻生裕子訳、2003、『ジェンダー主流化と雇用戦略』明石書店
- 堀江有里、2006、『「レズビアン」という生き方—キリスト教の異性愛主義を問う』新教出版社
- 堀江有里、2015、『レズビアン・アイデンティティーズ』洛北出版
- 嶺崎寛子、2015、『イスラーム復興とジェンダー—現代エジプト社会を生きる女性たち』昭和堂
- 森千香子、2007、「第2編 スカーフ論争の政治社会学 1. フランスの「スカーフ禁止法」論争が提起する問い—「ムスリム女性抑圧」批判をめぐる」、内藤正典・阪口正二郎編、『神の法VS. 人の法—スカーフ論争からみる西欧とイスラームの断層』日本評論社、pp. 156–180.

注

- 1) 白波瀬 (2015: 16-17) は、「社会貢献」という用語は、利害関係者の間のコンフリクトが大きな事象には適さない。すなわち、ある特定の集団や個人に有益なものであっても、別の集団や個人が不利益であると強く認知する場合、それを社会貢献と安易に見なすべきではない」と指摘している。
- 2) 小松 (2014: 71) は、宗教におけるソーシャル・キャピタル論について、「宗教団体や組織の成員であることによって、社会の中で何らかの役割を果たそうとする動きを描き出す一方、既存の宗教組織にある権力関係に無関心となりがちである」として、「誰にとって何がソーシャル・キャピタルなのかという視点」の重要性を示唆している。
- 3) これは、性別カテゴリを本質主義的に捉える姿勢から一線を画す、ということの意味する。
- 4) 金 (2015: 27-28) は、Alfama と Cruells (2013) などを参考にしながら、韓国におけるジェンダー主流化の推進過程に「ジェンダー主流化の技術官僚化(テクノクラート化)」の傾向があることを指摘している。このことによる問題の一つは、ジェンダー主流化を実施する際にツールと手順を過度に重視することで、政治的な内容や目的が欠落し、ジェンダー主流化を単なるテクニックやツールに還元させることである。もう一つの問題は、ジェンダー平等概念の社会変革的な (transformative) 特質が失われる「脱政治的な漂流 (depoliticization drift)」である (Alfama and Cruells 2013: 1-3)。EU 諸国においても、ジェンダー主流化のフレームが共有されているというよりもむしろ、ジェンダー分離統計やジェンダー影響分析のようなツールの導入により、これらのツール自体がジェンダー主流化と同一視されていることが指摘されている (Pollack 2000, Rees 2005, Woodward 2001)。この傾向は、実質的な改革にはつながりにくい。
- 5) 日本の国際協力分野における女性活躍推進のための新たな戦略で、2015年2月に閣議決定された開発協力大綱において策定することとされている女性活躍推進のための課題別政策として策定されたものである。
- 6) 日本民俗学という観点から「しあわせ」について論じている新谷論文においては、関連する論点は取り上げられていたが、踏み込んだ議論はされていない。
- 7) 小論の趣旨は、宗教研究におけるジェンダーの周縁化が「なぜ生じるのか」を問うこと、また、そのことによって学術的研究にどんな欠落が生じるのか、どのようにしたら乗り越えられるのか、を問うための手掛かりを得たいということである。
- 8) 鬼頭 (2017: 26-27) は、小林 (2016) が紹介する女人禁制の霊場で行をする女性行者が女人解放を求めるフェミニストの意見を受けて泣いてしまった事例を「フェミニス

トが女性行者の苦境を理解せず、特権的な立ち位置から問題への介入を試みた結果、むしろ女性行者を抑圧する帰結になった例」として取り上げている。しかし、「苦境」「抑圧」といった文脈以上に、女性行者からの「スポーツシューズで山に登るような人たちと一緒に登れない」（行者は白の地下足袋で登る）（小林2016: 63）という声にみるように、「女性」であると同時に「行者」という宗教的な実践を行う者として生きているという点が重要であるように思われる。ジェンダーと宗教が交錯する場であることへの視点が必要である。

- 9) たとえば、冒頭に示唆した「誰のための貢献なのか」を十分に問わないで行われる「宗教と社会貢献」に関する研究にもこのような問題をもたらす可能性があると感じられる。
- 10) この主張の基盤には、キティ自身の重度の障害を持つ娘とともに過ごした経験がある。
- 11) 公的領域では自立・自律しているとみなされる「男性」が私的領域では依存者であることを考えると、公私の分離が果たしている役割について考察を追加する必要がある。

現代宗教動向

現代宗教動向

伝統宗教集団のライフ・シフト

—社会減から自然減へ向けた対応—

川又俊則¹

高齢者が篤い信仰を持ち、次世代に継承しているとは言えない現代、「人生100年時代」でも宗教界はバラ色ではない。20世紀後半の社会減から21世紀の本格的自然減で、全国で小中学校の統廃合も進む。長寿化で「生き方」自体を変える提言もあり、多世代多文化社会への宗教側の対応が試されている。

¹ かわまたとしのり：鈴鹿大学こども教育学部教授

はじめに—『LIFE SHIFT』の提言に学ぶ—

今後半世紀にわたって日本は人口減少が進むと予測されている。過疎地域ばかりでなく、首都圏などでも人口減少は待たなしである。となれば当然、寺院・神社・教会などの施設も今後、総じて減少するのはやむを得ないだろう。

2016年秋に邦訳が刊行された『LIFE SHIFT』は、すぐにベストセラーとなり、多くのメディアでも注目された¹⁾。筆者も大いに刺激を受けたが、政府も早速、「人生100年時代構想会議」を創設した²⁾。関係大臣9人と10～80代と幅広い年代の有識者13人が構成員となり、同書の著者の1人リンダ・グラッドン（ロンドン・ビジネススクール教授）も選ばれた。2017年9月以降、毎月1回の会合が開かれ、2017年中に中間報告、2018年前半には基本構想を提出する予定で進められている。

世界的に長寿化の時代を迎えているが、同書では、世界各地の統計他の資料を検討し、過去のロールモデルは役に立たないとして、寿命100年時代にどんな変化が起こり、どんな人生戦略をとるべきかという指針が述べられている。たとえば、2007年に日本で生まれた子の半数は、107歳まで生きると予想される³⁾。だが、現状のように、20歳過ぎから65歳頃まで企業等で働けば、定年退職後も安心して過ごせるだろうか。仮に、勤労時代に収入の10%を貯蓄し、引退後最終所得の半分の資金で暮らすには、80歳代まで働くことが前提となる。となると、何度も転職を重ね、80歳まで働けるよう「生き方を変えなければ」ならない。同書では1945年生まれ、1971年生まれ、1998年生まれの人物が設定され、健康や人間関係について様々な可能性が提示されている。今あるモデルとは異なる多様な生き方を選択しなければならない。

現代日本の宗教界の定説は、若者より信仰に篤い高齢者が宗教集団を支えている構図である。ある程度裕福な人びとが想定されている。わずかな年金で生活をしている人だけが宗教集団を経済的に支えるならば、80歳まで現役生活を続けても宗教界にとってそれはバラ色の未来とは言えまい。

しかも、高齢者の「宗教離れ」が指摘されている。高齢者が信仰を持つ割合はこの40年の間、減少し続けている⁴⁾。「墓じまい」を行い、所属寺院の本堂などの改修工事寄附などを渋っているのは、若者ではなく高齢者だ。とすると、すでに宗教集団の維持は厳しいのが現実ではないか⁵⁾。むしろその傾向は、今後ますます強くなるのではないか。「東京一極集中」状況が続き、他地域で生活する者は格差の大きさを、様々な機会に実感する。

グラッドンらは同書で「人生のマルチステージ化」と「無形資産」というキーワードで人生の選択を提案する⁶⁾。20世紀を生きてきた人びとは、「学ぶ時期」「働く時期」「退職以降」という3つのステージが当たり前だと思うだろう。だが、転職が当たり前となる21世紀においては、それを探す時期など3ステージ以外の時期も必要不可欠になる。それが「マルチステージ化」である。また、『LIFE SHIFT』では、持ち家、現金、銀行預金などの「有形資産」だけではなく、「無形資産」の重要性が述べられている。仕事につながるスキルや知識、人間関係などを「生産性資産」、健康、友人、愛などを「活力資産」、そして新たなステージへの移行を成功させる意思・能力の「変身資産」が該当する。それらは選択肢の多様化において大切である。社会学などでソーシャル・キャピタルという語での説明もあるが、いずれにせよ、新たな観点での生き方改革が求められているという主張には、転職を経験している筆者自身も強く同感する。また、現在、大学教育の場に身を置いている者として、若い学生たちに対して、この生き方の柔軟な考え方を伝えねばとも思う。

小稿は、地方大学所属の筆者が、10数年にわたり、三重県はじめ各地をフィールドワークし⁷⁾、また、教団の宗勢調査などに携わってきた経験をもとに、宗教集団における現況を踏まえた「生存戦略」の考察である⁸⁾。宗勢調査だけではなく、教団会計という資料への着目も提案している⁹⁾。様々なデータから現状の課題を確認し、フィールドで出会ったいくつかの実践をヒントに、文末では「幼青壮老年世代(多世代)がいる宗教集団」や「地域社会とのつながり(多文化共生)重視」という集団維持を提案する¹⁰⁾。小稿は、「現代の宗教動向」と幅広い議論が想定

できるテーマに対し、筆者の研究領域にとどまっていることをあらかじめお断りしておきたい。

以下、宗勢調査、教団会計、フィールドでの議論という順番で検討する¹¹⁾。その後、先行研究者の提言を確認し、小稿での筆者なりの見解を示すことにしよう。

1. 仏教各宗派自身の宗勢調査—共通する課題—

真言宗智山派、浄土宗、浄土真宗本願寺派、日蓮宗、曹洞宗など、多くの伝統的仏教教団では、自ら宗勢調査を実施して現況をとらえようとしている¹²⁾。筆者は概要を整理したこともある¹³⁾。小稿ではまず、拙編著で宗派内の人びと自身の分析を収録した3宗派の調査について最新結果を中心に紹介し¹⁴⁾、他調査を含め、経済関連の共通課題を示そう。

(1) 各派の調査

①浄土真宗本願寺派

2009(平成21)年に実施された第9回の調査は、全寺院10,280カ寺対象に、回収率59.1%で6,127カ寺の回答を得た¹⁵⁾。住職の定額給与は6割にとどまり、4分の1は住職の給与が一切なかった。この調査は平均年間収入を選択肢で問い、その結果を3つに区分した分析で示し、所属寺院の実態をより細かく検討することが可能になった。年間収入300万円未満43.2%を「専業不可能な寺院」とした。300~600万円19.0%を「専業が厳しい寺院」とした。600万円以上37.8%を「専業可能の寺院」とした。この区分に含まれるが、年間収入100万円未満は18.2%、1,000万円以上は17.5%あり、格差が非常に大きい実態が示された。

2015(平成27)年に実施された第10回の調査は、全寺院10,207カ寺対象に、回収率68.1%で6,952カ寺の回答を得た¹⁶⁾。先の3区分の割合は44.9%・18.8%・36.4%とおおむね同程度の割合だった。住職の兼職は「していない」が68.3%だった。兼職として多い割合順に、幼稚園・保育所の教職員・役員、学校の教職員、他の寺院の寺務・法務、会社

員、宗門機関職員だった。寺院活動の収入で住職世帯の生活が成り立つかどうかを4つの選択肢から選ぶ4件法の回答は、十分成り立つ14.8%、なんとか生活できる39.9%、かなり切り詰めないと成り立たない19.6%、まったくできない25.7%となっており、ここからも、寺院（住職）それぞれの生活環境の差が激しいことがわかる。

②日蓮宗¹⁷⁾

1992（平成4）年の調査から直近の2012（平成24）年までの過去5回の調査において、檀家数の減少を実感する住職が増え続け、ついに直近の調査では「増えた」「変わらない」を上回る回答だった。それは、小規模寺院ほど顕著に現れている。信徒数減少も、直近の調査（2012年）では、前回（2004年）の24%から31%へ拡大した。

後継予定不在が4割弱（いるは6割弱、檀家数30戸以下は半数が不在）。檀家数30戸未満で住職の後継予定者が不在という寺院が過半数になっていること、住職が兼務している寺院（日蓮宗では「代務寺院」）数は、すべての教区で増え、教区によっては全体の4分の1、11教区の過半数で10%以上の割合を占める実態が確認された。

③曹洞宗¹⁸⁾

2015（平成27）年実施の調査報告は、浄土真宗本願寺派の区分に近い形で、寺院収入をもとに法人収入300万円以下を「低収入寺院」、800万円以上を「高収入寺院」と区分した。すると、前者は41.9%、後者は24.9%だった（その中間、300万円以上800万円以下の「中収入寺院」は25.1%¹⁹⁾）。10年前と比較すると、低収入寺院は3ポイント減だが4割以上を占めており、他方、高収入寺院は6ポイント増加し、二極化の傾向がうかがえる。低収入寺院は、兼務寺院（87.5%）や無住寺院（94.0%）、檀徒100戸未満（0戸89.5%、1～20戸87.7%、21～50戸79.3%、51～100戸51.6%）が多いことも示された。寺院会計への持ち出しや貸し付けも尋ねているが、全体で23.4%が持ち出し・貸し付けがあるとの回答だったが、低収入寺院では29.7%と平均を上回っていた。

兼務寺院は調査ごとに増加し、最新では22.2%に達した。また、兼務寺院に務める住職でそこから給与所得を得ている者は20.2%に過ぎ

ず、多くは本務寺院から所得を得ていた。

(2) 共通課題

いま確認したように、仏教各派の調査は、時期や対象が異なるものの、教団としての関心や質問項目などは似ている。もちろん、結果の数値などは異なるが、類似の課題が見出されている。経済的な部分に注目すると、寺院格差（収入、檀信徒数）、兼務・無住職、後継者不足・未定、檀家数減少、高齢化（住職・檀家）などが課題である。これらの内容を今一度確認しておこう。

まず、高収入・低収入という個別寺院の経済状況の格差顕著化である。低収入寺院における、将来護持への消極的見解も各派の調査で示されている²⁰⁾。

次に、兼務寺院の相対的割合の増加である。多くの宗派で2～3割程度はすでに被兼務寺院となり、無住職寺院も増加の一途をたどっている²¹⁾。これは、僧侶自体の減少を示すものである。その背景には、住職の寺院出身者割合の増加が指摘できよう。実際は、第二の人生としての宗教者をめざす方々もいる²²⁾。在家からのリクルートというアイデアは、20年以上前に天台宗でも実施され、近年の臨済宗妙心寺派の試みについても一定の成果と課題が挙げられている²³⁾。定年後の第二の人生としての宗教者への移行は、数年単位での修行が必要な宗派など形式による困難さもある。だが、門戸は決して閉ざされているわけではないので、外部からの希望者へ対応の再検討が必要かもしれない。在家出身で他職を経て中年・高年に住職となるケースもあることを考えると、寺院・教会は、多様な檀家・信者に支えられているのであり、その意味で在家出身の住職は、多世代・多文化共生の基盤・中心的な立場となりうる。

さらに深刻な課題として、檀家や信徒の減少および世帯人数減少が挙げられる²⁴⁾。宗教者側がどんなに奮闘しても、実際に集う檀家がないのでは存続は困難である。とくに注目すべきは、寺院等にかかわる檀家総代などの年代である。集団における高齢化自体も、経済的なマイナスにつながることもある。住職もすでに70歳以上が2割以上という結果

が出ている²⁵⁾。同時に、中心檀家の高齢化が進めば、寺院全体の活動が不活発になることも予想される。

ただし、曹洞宗で行われた檀信徒意識調査の結果からも、檀信徒は今なお、先祖供養や死への対応を仏教寺院に期待していることが判明している²⁶⁾。この現在求められていることへの対応はできている。しかし、若者らの悩み解決などを多くの寺院で対応し切れているわけではない。支える人びとの求めに応じられない集団であれば、そこから足は遠のき、活性化はままならず、衰退へ進むことも想像に難くない。

兼務・無住職の形態の寺院が増えつつあり、経済的に維持困難な寺院の住職後継者不足が課題であることは、住職自体の世襲化定着と連動する²⁷⁾。各宗派とも、後継者未定が3割以上いる。これは後継予定者の過半数を実子が占めていることから、血縁による継承という観念の固定化によるものとも考えられる。

2. 教団会計の課題

仏教各派が毎年公開している事業計画・報告や予算・決算などの教団会計は、宗派の現状を示す貴重な資料である。にもかかわらず、仏教やキリスト教などの教団会計に着目した先行研究はほとんど見当たらない²⁸⁾。各教団では毎年、それぞれに課題を抱え、それらを解決するために、あるいは定期的に行っている周年記念事業を遂行していくために、様々な事業を予算編成のもと展開している。それらの決定は、教団広報誌などに掲載され、広く一般（檀家）に公開している。これは、国や都道府県、市町村が国会や各議会の審議を経て、一般の人びとへ事業内容や予算を示していることと同じである。まだ、本格的な分析となっていないが、試みに本節でいくつか概観してみる²⁹⁾。

(1) 仏教教団の事例

① 浄土宗本願寺派

浄土真宗本願寺派の広報誌『宗報』平成29年4月号は、第312定期宗

会での総長の執務方針演説や総務による財務方針演説が掲載されている³⁰⁾。そして平成29年度の宗務運営の重点事項や一般会計、その歳入・歳出予算の図も掲載されている。予算総額50億9,000万円は、前年度比5億3,000万円の減額で、特別予算も組まれている。宗務の基本方針「伝灯奉告法要から未来に向けて」の重点項目、予算配分が示されている。

過去4年間、合計5年分の変遷を見ると³¹⁾、歳入に占める割合は、賦課金が3分の1、本願寺および特別会計回付金で3分の1以上であり、これらが収入の大半をまかなっている。余剰金は年度で割合が大きく異なっていた。歳出は、宗務所員費と教化関係費が同じく3分の1前後を占め、これらが最も大きな割合を占める支出項目である。管理需要費も1割以上ある他、宗会費や退職金積立金などが数%で推移している。20年前の1997(平成9)年にさかのぼると³²⁾、先の三項目の歳出が大きいことには変わりはないが、歳入は、冥加金が1割以上あり、回付金で過半を占める一方、賦課金は8分の1で現在より割合が小さく、項目自体も異なっていたなどの違いがある。そもそも、歳入・歳出の総額が当時は80億円を超え、10年前も80億円だったことを考えると、全体的な一般会計は現在、それと比べ、やや縮小していることがうかがえる。

②浄土宗

浄土宗の平成27年度決算を見ると。歳入決算総額が約22億6,000億円で余剰金が約2億3,000億円だった³³⁾。歳入内訳は、一宗課金が67.3%、冥加料14.4%、投資活動4.9%、その他となっている。歳出内訳は、管理費31.3%、事業16.8%、教学局16.0%、文化局8.7%、投資活動6.7%、余剰金10.2%だった。

浄土宗の予算を1967(昭和42)年から10年ごとに確認すると³⁴⁾、50年前の予算総額は、その20年後に10倍となり、さらに現在は、その2倍の20億円規模で予算が生まれ、事業展開されていることがわかった。ただし、一宗課金や冥加料は近年微増にとどまっているのに対し、10年前には見られなかった投資活動が新項目に加えられるなど変化も読み取れた。20世紀後半の人口増加時代に同宗派の収入は急増したが、現在はピークに近い状態で、それを維持する方策がなされているように思

われる。

③真言宗智山派他

真言宗智山派の平成28年度予算を見ると、歳入予算・歳出予算の総額はいずれも約9億4,000億円であった³⁵⁾。歳入内訳は、宗費が74.4%、志納料15.8%、総務費8.0%、その他となっている。歳出内訳は、人件費25.1%、教化費10.1%、教学費20.7%、他であった。

宗教系新聞の『中外日報』紙は、宗教界の情報を広く報じている。2017年3月～9月の半年間に報じられた、仏教各宗派の会計関連記事をいくつか示すと次の通りである。

真言宗豊山派は、2016年補正予算案(10億5,114万円)、2017年予算(9億3,784万円)について、宗会通常会での説明、原案通りの承認が報告された³⁶⁾。真言宗泉涌寺派は、定期宗議会・定期末寺代表会で、2017年度本山経常部予算案(1億9,340万円)などが承認された³⁷⁾。西山浄土宗は、臨時宗会で、2018年度からの宗費奨励金還付停止と2016年度の宗派(収入約1億6,370万円)および総本山光明寺の一般会計決算などの承認が報告された³⁸⁾。繰越金減少への対応である。真言宗醍醐派は臨時宗会で、2016年決算(約7,937万円)が承認された³⁹⁾。宗費賦課金や礼録金収入の減少で単年度赤字を剰余金取り崩しで対応した。前年度は黒字だった。

このように、各派の考え方や対応は、単年度の報告でも確認できるだろう。

(2) 日本基督教団の教師年金

日本のプロテスタント界では、もともと経済的に厳しい小さな教会が多い。信者数はずっと日本全人口の1%にすぎないものの、寺院等にも参考になることがあるだろう。

キリスト教界については、経済的深刻度の大きさを教師年金の実態で示す⁴⁰⁾。

現代日本のキリスト教界で、独自の年金制度を整えているところは決して多くない。先に示した代表的なプロテスタント諸教派たる日本基督

教団は、かつて隠退教師への謝恩金制度があったが、1964（昭和39）年から、教団年金制度を発足させ、1977（昭和52）年には年金局を設置し、現在に至るまで、この制度を運営している⁴¹⁾。日本社会全体の年金制度も同様だが、この20年、低金利が続く状況や、受給者が多く加入者が少ないというアンバランスに課題があり、近年はこれらの問題への対応に苦慮している。1990年頃、責任準備金の不足がわかり、委員会を作って詳しく議論を進めた。1998（平成10）年からは支給総額が掛金総額を上回り、掛金引き上げ（2003年度より）、給付削減、70歳までの減額給付（2007年度）など改訂した。かつてはプラスだったが、現在では、掛金から給付金を引いたマイナスで推移する。そして、これを支える一つに「隠退教師を支える運動・百円献金」が、1978（昭和53）年に始まった。現在に至るまで地道な活動を展開し、一定額を維持し続け、退職年金の収入を支えていることは特筆したい（2006年からは毎年度7,000万円以上を維持）。低金利の影響は甚大で、積立金の運用益が期待できないなか、懸命な献金の取り組みは、教界全体で続いている。

かつて自らの収入を教会運営に回し、老後の蓄えなどできぬまま牧師を引退し生活に困窮する教職者が少なくなかった。これに対し、上記のような年金制度が導入された。他方、老年期を迎え教会を引退した牧師や神父が過ごす場所は、1970年代以降、全国各地に設置され、その生活を守ろうとした人びとがいた。筆者は、キリスト者専用施設として千葉県や福岡県、岡山県、滋賀県などで建設された施設を考察したことがある⁴²⁾。一般の人びとではなく、対象を限定するその施設では、公的な介護保険制度は用いることができない。だがそれはあえてそうしたのであり、教団関係者の献金等で支える体制をとっていた。したがって、経済状況は決して楽ではないが、逆にそのなかで宗教者のための施設という独自性を示している。カトリック教会では各教区や修道会で「老老介護」的な状況もあるなかで、いくつかの施設を独自に作っている。そしてそれを、経済的にもあるいは労働奉仕という形でも、信者たちが支えているのである。

(3) 小括

日本仏教史ということで考えれば、江戸時代にも記録は残っており、廃寺自体は決して珍しくはない⁴³⁾。ただ、宗教法人という制度が整えられた現代、法的整理を含め、諸費用が多額に掛かることを鑑み、集団自体の維持ができない未来を予想し、人びとは法人解散も話題にする。「維持できない」ことを考える時代を迎えているのである。

前々項では、わずかの宗派しか取り上げなかったが、宗派によって檀家数も予算規模も異なるものの、支出は、教団職員の人件費やそれぞれの事業、教化・研修などに充てられていたこともわかった。人件費はおよそ2~4割である。また、収入は各寺院からの賦課金や、住職からの徴収金が多い。『月刊住職』誌は499号(2016年)、同511号(2017年)などで、十大教派の予算・決算を図示しているが、それらもおおむね同様の分類であった。

独立した一宗教法人たる寺院も、大半は宗派に所属しており、その包括法人(所属教団)に毎年、賦課金と呼ばれる教団所属費用を納めている。住職の位階昇任や住職交替なども宗派に認定費用を納めている。逆に、教団側はこれら徴収した費用を、さまざまな教化活動、研修などの事業およびそれに関する事務を行う教団職員の人件費等に用いている。宗教を母体にしていても、事業運営自体は他の組織と変わらず、法人として、あるいは教団組織としての運営を行っていることは、歳入歳出の状況を見ても理解できよう。個々の寺院・教会が経済的困難に陥れば、予算面でそれに支えられている以上、その上位団体である教団自体も運営が厳しくなるのは必定である。いくつかの仏教教団が示している予算・事業について、筆者には人口減少時代への抜本改革となっているとは読み取れなかった。

3. 社会減と自然減の対応

(1) 日本基督教団北海教区と社会減

日本基督教団北海教区の『北海教区通信』を50年分読むと、いわゆる「過疎」という言葉が登場する時代から、どのように対応してきたのかが明示されている。

すなわち、1960年代の大きな人口移動による、人口の過密と過疎の状態が生じ、一方では人口増加に対するインフラ他の対策がなされ、他方では人口減少による状況への対応が見られる。1960～70年代といえば、第二次ベビーブームを含む人口拡大期だった。その状況でも、社会減だった地域はあり、典型例は札幌を除く北海道全域である。

もちろん、「限界集落」で話題になった中国・四国地方、あるいは、九州や東北地方も類似している実態はある。だが、すべてに言及する紙幅はない。そこで日本基督教団北海教区苫小牧地区の50年を振り返ることにしたい。苫小牧地区は、現在の胆振、日高、恵庭市、千歳市を含んでいる。その面積は千葉県・東京都・神奈川県の合算とほぼ同じ約9,400 m²である。過疎に苦しみ、かつて8教会を3牧師が担当した時代もある。この苦境のなか、「8教会が互いに尊重しながら一つの教会であるように、互いを知り、支え合う」という意図で運営をしてきた。

筆者は「共同牧会」という取り組みを40年続けた日本基督教団北海教区苫小牧地区の8教会の取り組みに関する論考を執筆した⁴⁴⁾。地区牧師会、信徒大会、特別会計、ペアを組む教会との信徒交流などの協力関係を強く保っている。信者自身が信仰を強く持ち、現在も地域全体の人口減少は続くが、厳しい環境の中で支えあいながら維持してきている例であり、仏教界でも参考になるのではないだろうか。

(2) 仏教教団と社会減

過疎地域に高齢者が残り、若年層が移動することによっておこる、いわゆる社会減の対策については、これまでの宗勢調査でも問われてきた。

また、2017年9月15日に、宗教法制研究会第100回記念公開シンポジウムが開催された⁴⁵⁾。筆者は、「寺院消滅時代を迎えて一不活動宗教法人の現状と対策」というテーマで登壇し発題を担当した。また、寺院の具体例として、日蓮宗および臨済宗妙心寺派の方の報告もあった。日蓮宗は過疎の活性化に尽力してきたこと、臨済宗妙心寺派では次の世代へ向けての現代の統廃合が語られた。そして、現在はそのいずれれもが必要な対応だろうと実感した。

社会減によって過疎地域が出現する一方、三大都市圏への流入、すなわち過密という現象も同時に起こっている。そこで、都市開教などの試みもなされてきた。

(3) 自然減への対応

国勢調査での人口減少が注目されてから10年を経て、自然減への宗教界の対応として成果を挙げたとして耳目を集めたものはまだない。もちろん、自然減自体、日本全体のことであり、宗教界のみならず大きな課題であり、だからこそ、本誌の特集のような試みがあるのだろう。

筆者が現在注目している「次世代教化システム」について述べておきたい⁴⁶⁾。宗教者が現場で能力を高める方法の一つとして、宗教者自身の年齢階梯集団で行っている組織などをこう呼んだ。宗派内で行われている現職研修とは別に、葬儀や法要などで檀家の期待に応える僧侶として、読経や所作、説教などの技術力を高めるために、それぞれの集団で学びあうものである。宗教者のみならず、一般信者の信仰継承についても、現職者の立場での学びを制度化したものも含んで考えている。

同システムと筆者が見なしているものとして、たとえば、三曹青(三重県曹洞宗青年会)、菟修会(福井県天台真盛宗)、亀山若手僧侶の会 Sanga(三重県亀山市、超宗派)などの組織の活動が挙げられる⁴⁷⁾。どれも次世代を担う立場の僧侶たちが、現在の状況を見据えて、様々な形で現職研修を実践している。人口減少への直接的な対応とは言い難いかもしれないが、継続していくことで宗教界の活性化につながるものと思われる。

筆者が訪れた地域で、現在の檀家総代の世代が元気なうちは組織も建物も維持できるだろうが、現時点で次世代へつながっていないので、やがて途絶が予想されるところがいくつかある。結論は個々に出すことになるだろうが、上位団体としての宗派の対応が、まさに喫緊の課題であることは言うまでもない。

他方、教会外の人びととの連携（幼児教育、高齢者福祉、当事者研究、コンサート他）の場として寺院や教会を開放しているところもある。仏教保育、キリスト教教育や社会福祉事業などを通じた多世代との交流を行っているところもある。多文化を意識した外部の人びととの「協働」は、人口自体が減っていったとしても様々な世代、様々な人びととつながることによって対応しているということである。

4. 人口減少と教育機関

(1) 高等教育機関の状況

私立大学である文教大学の理事長や理事を長年経験してきた渡辺孝は、その著書で今後の大学経営への提言を発している⁴⁸⁾。戦後の高等教育施策の歴史を、基盤整備期、第一次拡大期、抑制期、第二次拡大期・規制緩和期、減速期と分けてわかりやすく説明している。そして、学校法人会計の解説、私大法人の財務状況、資産運用の状況についても、その失敗例などを解説している。そして、今後、減少し続ける18歳人口に対して大学数が多いことから、いくつもの大学の「退場」が必至となることもあり得るということで、規模抑制、情報開示・公表の徹底、ガバナンス改革、法整備と体制強化という提言をまとめている。

渡辺のものは高等教育機関全般、とくに地方私立大学へ力点を置いた論考だった。

筆者は地方私立大学に勤務しているが、文科省やシンクタンク等から発信されるデータを見ると、首都圏大規模校と他地域の小規模校の現在の格差の大きさと、将来の予想もそれに拍車がかかるという状況に、自らの所属校の生き残りもたえず考え続けなければいけない事態を改めて

感ずる。

そして情報開示やガバナンス改革などの渡辺の論じてきた部分は、同じ法人として存立している宗教法人を多数擁する宗教界においても、大いに参照すべきものだろう。

(2) 教育界全般の状況

中央教育研究所は、人口減少をテーマにした『研究報告』という研究誌を刊行した⁴⁹⁾。教育改革、宮崎県や岩手県、神奈川県における実践例、多文化教育など、人口減少による地域の変化とそれに対応する教育現場のことを、研究プロジェクトを通じて論じられた興味深い論考が寄せられている。なかでも、プロジェクトを牽引した谷口彰英が、平均寿命の推移を示しつつ、平均寿命が60歳前後における大学までの12年間の教育と、平均寿命が90歳前後となる時代の12年間では意義と役割が異なると看破し、新学習指導要領を「未来予測の教育課程」として一定の評価を与えていることには注目したい⁵⁰⁾。小稿冒頭で示したグラッドンと同じ注意喚起がここにある。

さらに、谷口が「人口減少問題と学校教育問題を専門に研究している唯一の研究者」⁵¹⁾と評した馬居政幸は、人口減少と高学歴の経緯をわかりやすく説明し、「小中学校の児童生徒数の分母となる0～14歳の人口の減少率は、学校教育関係の法制度が変化しない限り、小中学校と教員の減少数に直結する」と述べ、2017年から28年後には6割に減ずることを示した⁵²⁾。多数の外国人流入者が不在の限り、出生数は確定値なので、この予測は明確であり都道府県の学校関係者にとってこの対応は喫緊の問題である。「現代日本で進行している人口減少は、地域間、世代間、世代内」の3つの次元で偏りと差異をとめない、これが重なることで格差を生んでいるという馬場の指摘は、教育現場以外でもあたっている指摘だろう⁵³⁾。

5. 考察

筆者は20年来、現代の伝統宗教におけるミクロな実証的調査研究を続け、この10年は老年期や過疎地域を論じてきた。その延長線上で小稿を執筆した。小稿は、筆者自身の調査研究をまとめたものだが、人口減少時代を迎えた日本で、実証的なデータをもとに2人の先人がすでにそれぞれ提言している。それを確認しよう。

まず、筆者との共編著『人口減少社会と寺院』⁵⁴⁾もある櫻井義秀は、現代宗教を多岐にわたる角度で論じた近著の最初の章で、寺院が取り組むべき課題を次のようにまとめた⁵⁵⁾。

①都市寺院と地方寺院の連携、②地域単位で包括的な宗教行政と法務の提供を行う体制、③現代家族の変容に合わせた社会教化・社会支援という多種多様なニーズへの応答。

そして、これらを担う寺院の運営モデルとして、檀家制を前提としない葬儀・祈願など法務だけの寺院、外部からの登用を含む年間歳入100万円以下で成り立つ寺院、信徒・檀徒が主体となる寺院、という三つを提案している。

続いて、30年前にすでに教団調査のことを言及していた⁵⁶⁾石井研士である。2014年に発表された日本創成会議の公表データで消滅予測された自治体に立地する宗教法人を、名簿から算出した石井は、全宗教法人の35.6%にあたる62,971法人を「限界宗教法人」と呼び、神道系は全体の40.1%、仏教系は32.7%、キリスト教系は21.4%、諸教は30.7%などと推計した⁵⁷⁾。だが、石井自身は、このことより、格差の増大こそがより重大な課題であり、同時に、社会構造の変動に起因する宗教性の変容、教団を支える個人の宗教性の不安定さ、宗派としての一体感という課題があると指摘した⁵⁸⁾。さらに、都市開教と都市流入檀信徒の受け入れを各派ともしているが、宗門内の深刻な格差に対応しきれなければ、結果的に有力寺院の離脱や戦略的撤退すらありうるとも述べている⁵⁹⁾。

これら2人の論客の指摘は、いずれも的を射たものである。人口減少の背景を踏まえ、現代の宗教事情を理解した上で、教団として生き残る

ために、従来通りではなく時代に合わせた対応が必要だとの提案である。筆者はこれ自体に異論はない。これを踏まえつつ、小稿で述べてきたことを整理していこう⁶⁰⁾。

明治の法制度改革から150年を経て、各教団の実態調査の限りにおいて、仏教界では、住職が親から子へ継承されるケースが圧倒的な状況となり、宗教者は自らを守ることを主眼にしているように思える。だが、寺院・教団維持についてもその観点でいいのだろうか。宗教者の生活を守る維持を目指すのか、各寺院・教会自体の維持を目指すのか、それを統括する教団自体の維持を目指すのか、その目的によって、重きを置くところが変わる。櫻井や石井の提言を読み直すと、それは、檀家のために寺院等が維持される提案だとわかる。筆者自身、個別の神社・寺院がこれまで続けてきた年中行事等を維持するために、それぞれ対処療法的に対応するケースが多いことを示した⁶¹⁾。現在の維持を最優先にした変化の容認であり、それが10年後も20年後も同じようにできる対応とは思えず、根本解決は今後委ねているように感じた。

翻って、今の宗教者、寺院・教会、教団を守るのか、今後のそれを考えるのか、先の事業や予算などを見る限りにおいて、多くの教団で火急の課題だと認識しつつも、明快な結論にまで至っていない。個別寺院の賦課金などをもとに教団運営を行ってきた仏教各派は、高度経済成長やバブル経済を経て、現在の低成長・人口減少の状況のなか、維持困難への対策を立てるも、優れて効果的な内容は示し切れていない。まだ模索の過程にある。キリスト教界でも独自の年金制度は維持すら困難で、これまでのような互助の対応が、よりいっそう厳しい財政状況のなかで続けられるかどうかは不透明である。個々の宗教者の生活を守り、各寺院・教会の維持だけでなく、教団全体の維持を考えるならば、学校法人や他組織でも実施している、組織自体の統廃合や縮小をも視野に入れた抜本的改革も必要だろう。

おわりに

「人口100年時代」を生きる人びとは、従来とは異なるマルチステージを生きることになる。そのような時代のなかで、宗教集団はどうすべきか。筆者は自らのフィールドを通じて得た「多文化多世代共生社会に適合した宗教集団」を提案する。

冒頭で述べたように、人が減り続ける中で、いまある全ての宗教施設をそのまま維持するのは不可能だろう。それぞれの宗教集団の「臨界点」を見定めた上で、何をどう維持していくか、個々の寺院・教会の立場での判断は最も重要だが、教団として所属寺院等を統括するレベルでの決断も必要ではないだろうか。当然ながら、寺院・教会は宗教者だけではなく檀家・信者の施設でもあり、両者の協力は不可欠である。その意味で、檀家・信者の信仰的自覚の確保は「生存戦略」の重要なカギとなる。戦後70年を経て、信仰訓練がほとんどなされていない人びとに対し、教団側のこれからの布教教化力が問われる⁶²⁾。ただし、伝統仏教もキリスト教も、これまで布教教化ができていなかったと見なすならば、これからできるとは限らない。むしろ困難に違いない。現代日本は、信仰を持つ人が約3割と少数派である。老年期に入った「団塊の世代」、そしてそれ以降の筆者ら50歳代以下の世代の「信仰訓練がない」人びとの、宗教に対する意識行動にも注視しなければなるまい。

フィールドで筆者が見てきたなかで、明らかに、幼青壮老年世代(多世代)がいる寺院・教会、あるいは地域社会とのつながり(多文化共生)を重視してきた寺院・教会はいまなお、人びとが集う場として機能している。現在そういう状態ではないところの今後が問われる。個々の動きだけでは、「臨界点」は遠からぬ将来、日本全体の教団に訪れるだろう。

注

- 1) リンダ・グラッドン、アンドリュー・スコット（池村千秋訳）『LIFE SHIFT』東洋経済新報社、2016年。
- 2) 人生100年時代構想会議 (<http://www.kantei.go.jp/jp/singi/jinsei100nen/>)。本稿脱稿時点（2017年10月31日）で第2回まで開催された。
- 3) 前掲1、40頁。
- 4) 石井研士『データブック現代日本人の宗教（増補改訂版）』新曜社、2007年。
- 5) 筆者が人口減少と宗教集団の関係を本格的に論じた論文は、川又俊則「老年期の後継者—昭和—ケタ世代から団塊世代へ移りゆく宗教指導者と信者たち」（『現代宗教2014』国際宗教研究所、2014年、115–138頁）である。
- 6) 前掲1、25頁、120頁他。
- 7) 筆者による伝統的な講を現在も継続している事例研究に、川又俊則「門徒が維持してきた宗教講—真宗高田派七里講」（櫻井義秀・川又俊則編『人口減少社会と寺院—ソーシャル・キャピタルの視座から』法藏館、2016年、259–287頁）がある。
- 8) 筆者が宗教集団の「生存戦略」に言及した初出論文は、川又俊則「人口減少時代の教団生存戦略—三重県の伝統仏教とキリスト教の事例」（寺田喜朗・塚田徳高・川又俊則・小島伸之編『近現代日本の宗教変動—実証的宗教社会学の視座から』ハーベスト社、2016年、249–289頁）である。
- 9) 筆者が教団会計に着目した初出論文は、川又俊則「教団会計と意識調査にみる人口減少時代の維持困難さ—経済的側面を中心に」（『宗教研究』389号、2017年、99–124頁）である。
- 10) 筆者が宗教集団における多世代・多文化共生を提唱した初出論文は、前掲8である。
- 11) フィールドでの議論をもとに、「過疎」と「老い」を宗教の事例で検討したものとして、川又俊則「人口減少時代の宗教—高齢宗教者と信者の実態を中心に」（『宗務時報』118号、2014年、1–18頁）がある。小稿は、前掲5・7・8・9・11を基礎に、「現代の宗教動向」という論旨に沿って、新たな論点でまとめたものである。関心をお持ちいただいた方は、それぞれ原論文にあたって頂ければ幸いである。
- 12) 前掲8で扱った教団以外にも近年、宗勢調査をしている。たとえば、高野山真言宗では2016年7月（約2,600人の正住職対象、回収率53.6%。『中外日報』4月21日、2017年）、臨済宗東福寺派でも最終報告がまとめられた（全寺院の89%、322カ寺が回答、『中外日報』6月7日、2017年）。
- 13) 前掲8、255–264頁。
- 14) 浄土真宗本願寺派は第4章、日蓮宗は第6章、曹洞宗は第8章に収録されている。浄

土真宗本願寺派の論考は、宗勢調査を前提に研究所独自の調査をまとめたものである(那須公昭「信頼は醸成されるか—浄土真宗本願寺派」櫻井・川又編、後掲54、95-118頁)。日蓮宗は過去5回の調査をまとめたものである(灘上智生他「宗勢調査に見る現状と課題—日蓮宗」櫻井・川又編、後掲54、149-179頁)。曹洞宗は筆者自身もかかわっている2015年調査を取り扱っている。拙編著ではその前の調査を踏まえた論考(相澤秀生「過疎地域における供養と菩提寺—曹洞宗」櫻井・川又編、後掲54、181-214頁)が示された。

- 15) 第9回宗勢基本調査実施センター『第9回宗勢基本調査報告書』浄土真宗本願寺派宗務企画室、2011年。
- 16) 浄土真宗本願寺派「第10回宗勢基本調査中間報告(単純集計)」『宗報』581号、2016年、33-85頁。
- 17) この項は前掲14の論考と、日蓮宗『宗勢調査報告書』日蓮宗、2013年、日蓮宗現代宗教研究所編『人口減少時代の宗門—宗勢調査に見る日蓮宗の現代と課題』、日蓮宗、2014年を参照している。
- 18) 曹洞宗宗勢総合調査委員会編『曹洞宗宗勢総合調査報告書2015年(平成27)』曹洞宗宗務庁、2017年。
- 19) 前掲18、117頁。
- 20) 将来護持への消極的見解について、曹洞宗では寺院の法人収入が低くなるにつれ、護持運営の継続を希望しないもしくは判断留保という割合が多いという結果も示されている(前掲18、120-121頁)。
- 21) 曹洞宗では、前回の調査より今回の兼務寺院数は増加した(22.2%、3,034カ寺)。無住職寺院数309カ寺(2.3%)だった。自由記述でも「本堂は崩壊寸前」「庫裡や本堂は何もない」との記述があった。
- 22) 第二の人生として宗教者を選択する生き方について、前掲5・8・11を参照。他に、川又俊則「老年期の信仰と生活—一元牧師の類型と抱える諸問題を中心に」『東洋学研究』47号、2010年、193-210頁。
- 23) 天台宗の試みの経過報告は次を参照(<http://www.chugainippoh.co.jp/rensai/danmen/007/20141212-002.html>)。閲覧2017年11月25日。臨済宗妙心寺派中老年出家者研修会の報告はウェブ上でも見ることができる。「宗門活性化推進局」(http://www.myoshinji.or.jp/honjo/director_sub1/)。閲覧2017年10月25日。
- 24) 世帯人数の減少について、相澤秀生「曹洞宗寺院の概況」、前掲18、15-17頁などを参照。
- 25) 住職の年齢は、日蓮宗調査では、60歳代が21.5%と最も多く、70歳代11.3%、80歳代以上7.6%と高齢住職も2割近くいた。

- 26) 『曹洞宗檀信徒意識調査報告書2012(平成24)年』曹洞宗宗務庁、2014年、113-115頁。
- 27) 住職の妻帯等に関して、歴史、あるいは現況を鋭く透徹した論考を提示している川橋範子『妻帯仏教の民族誌—ジェンダー宗教学からのアプローチ』人文書院、2012年を参照。
- 28) 『月刊住職』誌は、毎年各仏教教団の予算を比較している(『月刊住職』499号、2016年、同511号、2017年他)。前掲9および小稿で教団会計を取り上げるヒントはここから得た。
- 29) 前掲9の初出論文を基礎に、新たな資料を加えて考察した。
- 30) 浄土真宗本願寺派『宗報』595号、2017年、73-95頁。
- 31) 過去4年の資料は、浄土真宗本願寺派『宗報』551号、2013年、27-45頁。同562号、2014年、51-71頁。同573号、2015年、39-60頁。同584号、2016年、75-99頁。
- 32) 浄土真宗本願寺派『宗報』375号、1997年、76-98頁。
- 33) 浄土宗『宗報』1163号、97-129頁。
- 34) 浄土宗『宗報』596号、1967年、22-25頁。および、同701号、1977年、52-55頁。同808号、1987年、85-107頁。同928号、1997年、121-144頁。『宗報』1048号、2007年、141-156頁。
- 35) 真言宗智山派『宗報』787号、2016年、14-50頁。
- 36) 『中外日報』3月15日、2017年。
- 37) 『中外日報』3月15日、2017年。
- 38) 『中外日報』7月5日、2017年。
- 39) 『中外日報』7月14日、2017年。
- 40) 前掲9の初出論文の要旨を示した。
- 41) 川又俊則「宗教指導者の『老後』—現代日本のキリスト教界を中心に」『鈴鹿国際大学紀要』13号、2007年、87-98頁。
- 42) 川又俊則「老年期に信仰を守り過ごす場所の提供—3つの高齢者施設を事例に」『鈴鹿短期大学紀要』34巻、2014年、1-18頁。
- 43) 圭室文雄『日本仏教史近世』吉川弘文館、1987年、261-271頁他。
- 44) 川又俊則「信仰を支えあう幸せ—『協働』牧会による多世代地域間交流」櫻井義秀編『幸せの宗教学—ウェルビーイング研究の視座から』法蔵館、2018年、75-105頁。
- 45) 当日の発表やディスカッションに関して、後日何らかの形で公開される予定だという。
- 46) 「次世代教化システム」という文言は、現在実施している「伝統宗教の『次世代教化システム』の継承と創造による地域社会の活性化」(研究代表川又俊則、課題番号17K02243)という科学研究費補助金研究(基盤C、平成29~32年度)のキーワードである。

- 47) 三曹青は前掲5および『月刊住職』490号、2015年、菟修会と亀山若手僧侶の会 Sanga は『月刊住職』520号、2017年で紹介している。
- 48) 渡辺孝『私立大学はなぜ危ういのか』青土社、2017年。
- 49) 中央教育研究所『研究報告』90号、2017年。
- 50) 谷口彰英「未来予測の教育改革と人口減少問題」中央教育研究所『研究報告』90号、2017年、7-13頁。
- 51) 前掲50、13頁。
- 52) 馬居政幸「人口減少と学校教育」中央教育研究所『研究報告』90号、2017年、14-44頁。
- 53) 前掲52、27頁。
- 54) 櫻井義秀・川又俊則編著『人口減少社会と寺院—ソーシャル・キャピタルの視座から』法藏館、2016年。
- 55) 櫻井義秀『人口減少社会の宗教文化論—宗教は人を幸せにするか』北海道大学出版会、2017年、1-48頁。
- 56) 石井研士「教団の行う宗教調査の展開と現状」文化庁編『宗教年鑑(昭和63年版)』1989年、72-100頁。なお、教団自身の調査について、森岡清美が、『戦後における宗教調査の類型』文部省調査局宗務課、1960年および、森岡清美『現代社会の民衆と宗教』評論社、1975年にて曹洞宗宗勢総合調査に言及しているのが、それ以前の貴重な指摘と言えよう。
- 57) 石井研士「宗教法人と地方の人口減少」『宗務時報』120号、2016年、17-35頁。
- 58) 石井研士「データ分析から限界宗教法人とされる宗教」『月刊住職』502号、2016年、38-45頁。同503号、2016年、48-54頁。同504号、2016年、36-43頁。
- 59) 石井、前掲58、503号、48頁。
- 60) 筆者は、前掲9で2人の論者の指摘に補足する形で考察を加えたが、小稿は別の視点で論じた。
- 61) 川又俊則「葬儀と年中行事の『維持』—三重県の過疎地域における事例を中心に」『宗教学論集』32輯、2013年、139-159頁。
- 62) 川又俊則「人口減少社会の中の『教化』に関する一考察」『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』17回、2016年、251-256頁。

(公財)国際宗教研究所

理事長	高蘭 進	上智大学特任教授
常務理事	井上 順孝	國學院大學教授
	星野 英紀	大正大学顧問
	三木 英	大阪国際大学教授
	山中 弘	筑波大学教授

『現代宗教2018』編集委員(氏名・現職)

高蘭 進	上智大学特任教授(編集委員長)
内田 安紀	国際宗教研究所研究員
田村 貴紀	法政大学非常勤講師
嶺崎 寛子	愛知教育大学准教授
山梨有希子	国際宗教研究所研究員
弓山 達也	東京工業大学教授

現代宗教2018

2018年1月31日 発行

編 集	(公財)国際宗教研究所
印刷/製本	(株)国際文献社

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