

# 龍谷大学 社会学部紀要

第 59 号

---

## 論文

皆年金の意義と高齢者・障害のある人の年金受給権保障 (1)

——2012 年年金改正法の違憲性——……………田 中 明 彦 ( 1 )

コロナ禍における地域福祉の課題 …………… 筒 井 のり子 (16)

## 翻訳

エミール・レーデラー, エミー・レーデラー・ザイトラー

『日本-ヨーロッパ』第2章 (その3)……………貫井 隆・舟木 徹男 (29)

## 小特集：宗教概念批判と宗教哲学

宗教の概念と生活の形式——タラル・アサドの哲学的コンテクスト …… 下 田 和 宣 (39)

ウィリアム・ジェイムズの宗教論における共同性の問題 …………… 山 根 秀 介 (51)

網島梁川の言語ゲーム …………… 古 莊 匡 義 (64)

ポストコロニアルの神義論——希望なき抗議 …………… 根 無 一 行 (75)

---

2 0 2 1

龍谷大学社会学部学会

## 〈論 文〉

# 皆年金の意義と高齢者・障害のある人の 年金受給権保障（1）

——2012 年年金改正法の違憲性——

田 中 明 彦

**要旨：**政府は、2013 年から 3 年間で年金額を 2.5% 引き下げる内容の 2012 年年金改正法を制定し、同法にもとづき厚生労働大臣は年金減額を決定した。この年金減額決定に対して、和歌山県在住の老齢基礎年金・障害基礎年金の受給者 103 人が、2012 年年金改正法が違憲・違法であり、同法にもとづく年金減額処分が違法・無効であるとして、本来の年金額との差額の支給を求めるとともに国家賠償を求める訴訟を提起した。本稿は、本件訴訟の合憲性・適法性の審査にあたっては、高齢者・障害のある人の生活実態をふまえて厳格になされなければならないとの観点から、貧困が拡大している高齢者の厳しい生活実態、障害のある人の低い障害年金給付額・高い非正規雇用率・低い賃金という実態を明らかにした。

なお、本稿は、2020 年 11 月 16 日付で和歌山地方裁判所民事部合議係に提出した「平成 28 年（行ウ）第 10 号年金差額請求等事件に係る意見書」を加筆修正したものである。

## 目 次

### はじめに

#### I 高齢者の生活実態－貧困の拡大

- 1 相対的貧困率の高さ
- 2 高齢者世帯の所得状況－低い所得と高い低所得世帯の割合
- 3 高齢期における公的年金の重要な役割と老齢年金給付の水準－低い年金給付水準
- 4 貯蓄残高ゼロ世帯の割合の増加
- 5 高齢者の就業率・非正規雇用率の高さ
- 6 国民健康保険料の滞納世帯の多さと受診抑制による手遅れ死亡事件の発生
- 7 生活扶助基準の引下げとその影響
- 8 小括

#### II 障害のある人の生活実態－低い年金給付水準と低い賃金水準

- 1 障害のある人の保護基準による最低生活費
- 2 障害のある人の障害年金給付水準－低い年金給付水準と高い生活保護利用率
- 3 障害のある人の低い就業率・高い非正規雇用率・低い賃金
- 4 小括

（以上、『社会学部紀要』第 59 号）

#### III 公的年金の性格・特徴と国民皆年金の意義

- 1 公的年金の性格・特徴
- 2 国民年金法制定と国民皆年金政策
- 3 国民皆年金実現のための措置等

#### IV 公的年金による最低生活保障の意義－公的扶助方式でない所得保障の重要性

- 1 国民年金給付の法的性格－最低生活保障（生存権保障）
- 2 厚生年金－従前の生活水準維持保障
- 3 生活保護に優先する公的年金の最低生活保障としての性格

#### V 1973 年の物価スライド制、1989 年の完全自動物価スライド制、1996 年度物価スライド特例法、2000 年度・2001 年度・2002 年度の各物価スライド特例法の立法趣旨

- 1 1973 年の物価スライド制の導入とその立法趣旨
- 2 1989 年の完全自動物価スライド制の立法趣旨
- 3 1996 年度物価スライド特例法の立法趣旨
- 4 2000 年度・2001 年度・2002 年度の各物価スライド特例法の立法趣旨

#### VI 2004 年年金改正法と 2000 年度・2001 年度・2002 年度・2003 年度・2004 年度の各年度物価

スライド特例法による物価下落分の据置分に対する対応

- 1 2000 年度・2001 年度・2002 年度・2003 年度・2004 年度の各物価スライド特例法による対応
- 2 2004 年年金改正法と2000 年度・2001 年度・2002 年度の各物価スライド特例法による物価下落分の据置分に対する年金額の減額
- 3 2004 年年金改正法附則7 条等による年金額引上げ措置と2000 年度・2001 年度・2002 年度の各物価スライド特例法に基づく給付水準の段階的解消

Ⅶ 2012 年年金改正法の「特例水準」減額規定およびそれを受けた2013 年政令の憲法適合性の検討

- 1 2012 年年金改正法による「特例水準」減額規定の立法趣旨とその合理性の有無
- 2 老齢基礎年金・障害基礎年金の減額と憲法25 条1 項の適合性－憲法25 条1 項（生存権）違反
- 3 老齢厚生年金および老齢基礎年金の減額、障害厚生年金および障害基礎年金の減額と憲法25 条2 項の適合性－憲法25 条2 項の向上・増進義務違反
- 4 2013 年・2014 年政令の憲法25 条1 項および憲法25 条2 項の適合性－憲法25 条1 項・2 項違反

おわりに

## は じ め に

労働組合による年金統一ストライキ<sup>(1)</sup>を主な契機として、1973 年の年金法改正（法92 号）<sup>(2)</sup>により、公的年金に自動物価スライド制（以下、主に「物価スライド制」という）<sup>(3)</sup>が導入された。1973 年の法改正の直後には、第1 次オイルショックが起り、1973 年度には物価が16.1% も高騰したが<sup>(4)</sup>、1974 年5 月の法改正（法63 号）により、特例措置として物価スライドの実施時期を、厚生年金・船員保険、国民年金について、それぞれ1974 年8 月、9 月に繰り上げることを定めて、物価スライド制を発動させ、年金額をそれぞれ16.1% 引き上げ、さらに、翌1975 年6 月の法改正（法38）により、物価スライドの時期を同年9 月に繰り上げ、年金額を21.8% 引き上げたため、年金額の実質的価値が維持された。その後も、物価スライド制は、年金の実質的価値の維持に大きな役割を果たしてきた。

1999 年から2001 年にかけて消費者物価指数が下落したが、政府は景気対策のため、また、高齢者の厳しい生活実態をふまえ、物価スライド制適用による年金額の減額を行わず、2000 年度、2001 年度、2002 年度については、各前年度の額に据え置くことを内容とする各年度の物価スライド特例法を国会に提出し、成立させた。ところが、10 年以上経った2012 年になって、政府は、1999 年から2001 年までの間に物価が下落したにもかかわらず、年金額を据え置いたことによって、法律が本来予定している水準よりも支給額が2.5% 高くなっている（「特例水準」として、年金支給額を2013 年10 月、2014 年4 月にそれぞれ1%、2015 年に0.5%、減額することを定めた「国民年金法等の一部を改正する法律の一部を改正する法律」（平成24 年法律第99 号、以下、「2012 年改正法」という）を制定した。さらに、政府は、2013 年10 月分から2014 年3 月分の年金支給額を1% 減額することを具体的に決定する2013 年政令<sup>(5)</sup>、2014 年4 月分から2015 年3 月分を0.7% 減額することを具体的に決定する「国民年金法施行令等の一部を改正する政令」（平成26 年政令第112 号。以下、「2014 年政令」という）、2015 年4 月分から2016 年3 月分について0.5% 減額し、マクロ経済スライド<sup>(6)</sup>を適用することを具体的に決定する「国民年金法施行令等の一部を改正する政令」（平成27 年政令第86 号。以下、「2015 年政令」という）を定めた。

厚生労働大臣は、2012 年改正法および2013 年政令にもとづき、2013 年10 月から2014 年3 月分までの年金額を減額する決定を行った。

この厚生労働大臣の年金減額決定に対し、2015 年2 月17 日、鳥取県で24 人の原告らが、さらには2015 年5 月29 日、13 都府県（石川・東京・宮城・埼玉・千葉・愛知・三重・滋賀・京都・和歌山・岡山・山口・福岡）で、1549 人の原告らが、年金減額処分を違憲とし、その取消を求める訴訟を一斉に提起した。その後も提訴が続き、2019 年4 月3 日時点で原告は44 都道府県で5279 人、39 地裁に及び、また、2021 年11 月16 日時点で、9 地裁、28 事件が8 高裁に継続している<sup>(7)</sup>。この一連の訴訟は、年金引下げ違憲訴訟と

呼ばれている。

和歌山では、2016年11月7日、老齢基礎年金を受給する原告102人、障害基礎年金を受給する原告1人の計103人（その後、老齢基礎年金を受給する原告1人が取下げ）が、①2013年12月4日付けで、年金支給額の減額を定めた2012年改正法および2013年政令にもとづき厚生労働大臣から受けた2013年10月分から翌2014年3月分までの年金支給額の減額決定処分（以下、「2013年減額改定処分」という）、②2014年6月4日付で2012年改正法および2014年政令にもとづき厚生労働大臣から受けた2014年4月分から翌2015年3月分までの年金支給額の減額決定処分（以下、「2014年減額改定処分」という）に対し、①2012年改正法が違憲・違法であること、②2013年年金減額改定処分および2014年減額改定処分（以下、「各減額改定決定処分」という）が裁量権を逸脱し、違法であり、厚生労働大臣の年金支給額の各減額改定決定処分が無効であることを原因として、本来の年金額との差額の支給を求めると同時に、各減額決定処分が違法であることを原因とする国家賠償訴訟を和歌山地方裁判所（以下、「和歌山地裁」という）に提起した（「平成28年（行ウ）第10号年金差額請求等事件」）。

さらに、同訴訟において、原告らは、厚生労働大臣がマクロ経済スライドを適用して2015年6月1日付で2015年4月分から2016年3月分までの老齢基礎年金を減額する改定処分および2016年6月1日付で2016年4月分から同年9月分までの老齢基礎年金の額についてマクロ経済スライドを適用して減額した前年度同額（端数処理を除く）とした処分に対して、マクロ経済スライドによる減額分の金員を請求した。

本稿<sup>(8)</sup>は、年金額の減額を定めた2012年改正法および2013年減額改定処分・2014年減額改定処分について、皆年金保障および高齢者・障害のある人の年金受給権保障の観点から、①高齢者・障害のある人の生活実態、②生存権保障としての公的年金の特徴・性質および生存権・国の社会保障向上増進義務を具体化した国民皆年金の意義、③公的年金給付の法的性格、④最低生活保障制度における公的年金と生活保護との関係を検討した

うえで、⑤「特例水準」とされた一連の物価スライド特例法および物価スライド制の立法趣旨の検討を踏まえ、本件年金減額改定処分の直接的根拠となった2012年改正法および2013年政令・2014年政令の違憲性・違法性を明らかにするものである。

## I 高齢者の生活実態－貧困の拡大

### 1 相対的貧困率の高さ

高齢者をはじめとする国民・住民の貧困が拡大している。2012年改正法が制定された2012年の相対的貧困率は16.1%（6.2人に1人が相対的貧困状態）にも及んでいる<sup>(9)</sup>。とりわけ、単身高齢者世帯の相対的貧困率は高く、単身男性高齢者世帯では29.3%（3.4人に1人が相対的貧困状態）、単身女性高齢者世帯では44.6%（2.2人に1人が相対的貧困状態）となっている。

「相対的貧困率」とは、一定基準（貧困線）を下回る等価可処分所得しか得ていない者の割合であり、貧困線とは、等価可処分所得の中央値の半分の額をいう<sup>(10)</sup>。等価可処分所得とは、世帯の可処分所得（収入から税金・社会保険料等を除いた、いわゆる手取り収入）を世帯人員の平方根で割って調整した所得である。国民生活基礎調査の貧困線は122万円（2012年）である。1か月単位に直すと10万1666円である。

### 2 高齢者世帯の所得状況－低い所得と高い低所得世帯の割合

次に、厚生労働省「平成26年度国民生活基礎調査の概況」（2015年7月）から、高齢者世帯の2013年1月1日から12月31日までの1年間の所得状況を概観する。

1世帯当たりの平均所得金額は、全世帯平均で528万9千円（所得中央値415万円）に対して、高齢者世帯は300万5千円（中央値は242万円）にすぎず（全世帯平均所得額の56.8%）、全世帯平均の所得中央値にも及ばない。高齢者世帯の場合、平均所得金額以下の割合は89.9%と9割にも及ぶ。ちなみに、全世帯平均における平均所得金額以下の世帯は61.2%である。

世帯員1人当たりの平均所得金額についてみる

と、全世帯平均が205万3千円に対して、高齢者世帯は192万8千円と低くなっている（表1参照）。

全世帯を所得の低いものから高いものへと順に並べて5等分し、所得の低い世帯群から第Ⅰ・第Ⅱ・第Ⅲ・第Ⅳ・第Ⅴ五分位階級とし、その境界値をそれぞれ第Ⅰ・第Ⅱ・第Ⅲ・第Ⅳ五分位値（五分位境界値）とした所得五分位階級別の構成割合をみている（表1参照）。

第Ⅰ五分位階級については、全世帯が20.0%に対して、高齢者世帯は38.6%と2倍近くに達している。第Ⅰ五分位値は196万円である。第Ⅱ五分位階級については、全世帯が20.0%に対して、高齢者世帯は32.0%と1.5倍強に及んでいる。高齢者世帯は、第Ⅰ・第Ⅱ五分位階級が70.6%にも及んでいる。

世帯の生活意識をみると、高齢者世帯は、6割弱の58.8%（大変苦しい27.1%、苦しい31.7%）が苦しいと回答している。なお、全世帯平均では、苦しいと回答した世帯が62.4%（大変苦しい29.7%、苦しい32.7%）となっている。

6割近く高齢者世帯の苦しいとの回答は、高齢者の相対的貧困率の高さ高齢者の低所得者の多

さ・割合の高さ、後述する生活保護世帯に占める高齢者世帯の割合の高さがそれを裏づけている。

### 3 高齢期における公的年金の重要な役割と老齢年金給付の水準－低い年金給付水準

#### (1) 高齢期における公的年金の重要な役割

高齢期における年金の役割について検討する。

厚生労働省「平成25年国民生活基礎調査の概況」（2014年7月）によると、公的年金・恩給受給者のいる世帯は2549万世帯と、全世帯5011万2千世帯の50.9%を占めている。同様に、65歳以上の者のいる世帯2242万世帯のうち、公的年金・恩給受給者のいる世帯は2146万4千世帯となっており、65歳以上の者のいる世帯の95.7%に達している。

また、同「平成25年国民生活基礎調査の概況」によると、高齢者世帯の平均所得金額309万円における所得の種類別の構成割合は、公的年金・恩給が68.5%、稼働所得が18.01%、財産所得が7.2%となっており、公的年金・恩給が7割近くを占めている。さらに、公的年金・恩給を受給している高齢者世帯のうち、公的年金・恩給が総所得に占める割合が100%の世帯（すなわち、所得のす

表1 各種世帯別にみた所得の状況（2013年1月1日から12月31日までの1年間）

|                       |          | 全世帯   | 高齢者世帯 |
|-----------------------|----------|-------|-------|
| 1世帯当たり平均所得金額（万円）      |          | 528.9 | 300.5 |
| 1世帯当たり平均可処分所得金額（万円）   |          | 415.4 | 257.1 |
| 世帯人員1人当たり平均所得金額（万円）   |          | 205.3 | 192.8 |
| 有業人員1人当たり平均稼働所得金額（万円） |          | 297.9 | 157.3 |
| 構成割合（%）               | 所得五分位階級  | 100.0 | 100.0 |
|                       | 第Ⅰ五分位    | 20.0  | 38.6  |
|                       | 第Ⅱ五分位    | 20.0  | 32.0  |
|                       | 第Ⅲ五分位    | 20.0  | 18.7  |
|                       | 第Ⅳ五分位    | 20.0  | 7.4   |
|                       | 第Ⅴ五分位    | 20.0  | 3.3   |
|                       | 生活意識     | 100.0 | 100.0 |
|                       | 大変苦しい    | 29.7  | 27.1  |
|                       | やや苦しい    | 32.7  | 31.7  |
|                       | 普通       | 34.0  | 38.0  |
|                       | ややゆとりがある | 3.2   | 2.8   |
|                       | 大変ゆとりがある | 0.4   | 0.4   |

出所）厚生労働省「平成26年度国民生活基礎調査」統計表の「第2表 各種世帯別にみた所得の状況」を一部加工

べてが公的年金・恩給である世帯)は57.8%と約6割を占める<sup>(11)</sup>。

以上を踏まえ、厚生労働省は、「平成25年版厚生年金保険・国民年金事業年報結果の概要」において「公的年金が老後の生活保障において重要な役割を果たしていることが伺える」として、高齢期における公的年金の役割は重要であると評価している。また、同「平成25年版厚生年金保険・国民年金事業年報結果の概要」で、厚生労働省は、「日本においては低出生率、平均寿命の着実な延びを受けて、若年人口が減少し、高齢人口が急速に増加している。このような状況のなかで、老後生活の支柱である公的年金制度はますます重要なものとなっている。」として、高齢期における生活の支柱である公的年金の一層の重要性を強調している。

## (2) 老齢年金給付の水準－低い年金給付水準

では、実際に支給されている老齢年金給付の水準は、「老後の生活保障において重要な役割」を果たし得る水準になっているのか。まずは、日本の最低生活保障水準である生活保護法の保護基準による最低生活費を確認する。そのうえで、2013年度末の老齢年金給付の水準(本件減額処分当時の老齢年金給付水準でもある)について検討する<sup>(12)</sup>。

### ①保護基準による最低生活費

後述するように、公的年金は少なくとも最低生活保障としての性格を有している。そうすると、年金は全国一律の額なので、最も基準が高い1級地の1の最低生活費と同水準でなければならないことになる。ここでは、2013年度における東京都23区(1級地の1)と和歌山市(2級地の1)の最低生活費を取り上げることとする。

#### (a) 東京都23区(1級地の1)の最低生活費

2013年4月から7月までの保護基準にもとづく60～69歳単身者の最低生活費(生活扶助と住宅扶助)は、生活扶助が8万800円(11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1266円を加えて10円未満の端数を切り上げた額)、住宅扶助が一般基準の場合は1万3000円であるので、合計9万3800円である。住宅扶助の一般基準額1万3000円では賃貸アパート等を賃

借するのは困難であり、住宅扶助については特別基準が設定されている場合が少なくない。東京都の住宅扶助の特別基準は5万3700円であるので、この場合の最低生活費は13万4500円となる。

70歳以上の単身者の最低生活費は、生活扶助が7万7040円(11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1266円を加えて10円未満の端数を切り上げた額)、住宅扶助が一般基準の場合は1万3000円であるので、合計9万40円である。住宅扶助に特別基準が設定されている場合の最低生活費は13万740円となる。

生活扶助基準が引き下げられた2013年8月からは、60～69歳単身者の最低生活費(生活扶助と住宅扶助)は、生活扶助が8万140円(11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1266円を加えて10円未満の端数を切り上げた額)、住宅扶助が一般基準の場合は合計9万3140円である。住宅扶助に特別基準が設定されている場合の最低生活費は13万3840円となる。

70歳以上の単身者の最低生活費は、生活扶助が7万5960円(11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1266円を加えて10円未満の端数を切り上げた額)、住宅扶助が一般基準の場合は合計8万8960円である。住宅扶助に特別基準が設定されている場合の最低生活費は12万9660円となる。

#### (b) 和歌山市(2級地の1)の最低生活費

2013年4月から7月までの保護基準にもとづく60～69歳単身者の最低生活費(生活扶助と住宅扶助)は、生活扶助が7万3540円(11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1154円を加えて10円未満の端数を切り上げた額)、住宅扶助が一般基準の場合は1万3000円であるので、合計8万6540円である。住宅扶助に特別基準が設定されている場合の最低生活費は、和歌山市の住宅扶助の特別基準は3万5000円であるので10万8540円である。

70歳以上の単身者の最低生活費は、生活扶助が7万120円(11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1154円を加えて10円未満の端数を切り上げた額)、住宅扶助が一般基準の場合は1万3000円であるので、合計8万

3120 円である。住宅扶助の一般基準額 1 万 3000 円では賃貸アパート等を賃借するのは困難であり、住宅扶助に特別基準が設定されている場合の最低生活費は 10 万 5120 円となる。

生活扶助基準が引き下げられた 2013 年 8 月からは、60～69 歳単身者の最低生活費（生活扶助と住宅扶助）は、生活扶助が 7 万 2770 円（11 月から 3 月まで支給される冬季加算を 12 分の 5 で乗じた 1154 円を加えて 10 円未満の端数を切り上げた額）、住宅扶助が一般基準の場合は合計 8 万 5770 円である。住宅扶助に特別基準が設定されている場合の最低生活費は 10 万 7770 円となる。

70 歳以上の単身者の最低生活費は、生活扶助が 6 万 8970 円（11 月から 3 月まで支給される冬季加算を 12 分の 5 で乗じた 1154 円を加えて 10 円未満の端数を切り上げた額）、住宅扶助が一般基準の場合は合計 8 万 1970 円である。住宅扶助に特別基準が設定されている場合の最低生活費は 10 万 3970 円となる。

## ②国民年金の老齢年金給付

2013 年度の老齢基礎年金の満額は、4 月から 9 月までが月額 6 万 5541 円、10 月からは 1% の年金額の減額により 6 万 4875 円であるが、2013 年度末の国民年金の老齢年金給付の平均月額 は 5 万 4622 円にすぎない。繰上げ受給者の場合（繰上げ受給率 16.7%）は、それよりも低く平均月額 4 万 812 円である。

老齢基礎年金についてみると、平均月額 5 万 4265 円であり、繰上げ受給（繰上げ受給率 14.5%）の場合はさらに低く月額 4 万 2134 円にすぎない。

1985 年の法改正前の旧法についてみると、拠出制年金は平均月額 4 万 214 円、繰上げ受給者（繰上げ受給率 67.6%）の場合はさらに一層低く平均月額 3 万 4478 円にすぎない。

2 階部分をもたない基礎年金・旧国民年金のみについてみると、平均月額 4 万 9958 円と低く、繰上げ受給（繰上げ受給率 38.6%）の場合はさらに低く平均月額 3 万 9624 円である。

以上のように、国民年金の老齢年金給付は、いずれの平均金額でも、満額の老齢基礎年金でさえ、最低生活保障基準である保護基準による最低

生活費、しかも住宅扶助が一般基準である場合の最低生活費にはるかに及ばない低水準となっている（1 級地の 1 はもちろんこと、2 級の 1 にさえ遠く及ばない）。国民年金の老齢年金給付は、公的年金の果たすべき役割である「老後の生活保障において重要な役割」を果たし得ない給付水準となっているのである。

## ③厚生年金の老齢年金給付

次に 2013 年度末の厚生年金の老齢年金給付について検討する。

厚生年金の老齢年金給付（老齢基礎年金額を含む）の平均月額は 14 万 8409 円である。基礎年金または定額部分をもつ老齢年金の平均月額は 15 万 8688 円であるが、基礎年金および定額部分がない老齢年金の場合は、平均月額 7 万 7934 円にすぎない。

厚生年金の老齢年金給付は、男女の水準格差が大きく、男性の平均月額は 16 万 6418 円に対して、女性の平均月額は 10 万 2086 円にすぎない。

年金月額階級別分布をみると、男性は、15～20 万円が男性全体の 33.6% を占めており、より詳細にみると 18～19 万円をピークとする山型となっているのに対して、女性は、5～10 万円が 46.1% と半数近くを占めており、より詳細にみると 9～10 万円をピークとする山型となっている。このように男性に比べ女性の分布は低い方に偏っている。

ちなみに、1985 年の法改正前の旧老齢年金の平均月額は 14 万 4177 円であり、1985 年の法改正後の厚生老齢年金の平均月額は、14 万 7823 円（うち基礎年金は 4 万 7934 円）である。1 階部分の老齢基礎年金を併給されている老齢厚生年金の平均月額は 16 万 511 円（うち基礎年金は 5 万 8438 円）である。

女性に対する老齢年金の平均月額 10 万 2086 円は、住宅扶助が特別基準を設定されている場合の最低生活費（1 級地の 1 はもちろんこと、2 級の 1 にも及ばない）に満たない。基礎年金および定額部分がない老齢年金の平均月額（7 万 7934 円）は、住宅扶助が一般基準である場合の最低生活費（1 級地の 1 はもちろんこと、2 級の 1 にさえ遠く及ばない）をも下回っているのである。

#### 4 貯蓄残高ゼロ世帯の割合の増加

老齢年金給付は、高齢期の生活費をすべて賄うものではなく、高齢者には預貯金があるはずだとの考えもありうる。また、政府もそのように主張している。

しかしながら、金融資産を保有していない世帯、すなわち貯蓄残高ゼロ世帯の全世帯に占める割合が増加している。2013年減額改定処分当時の2013年には、31.0%と3割弱に及んでおり、60歳代で30.2%、70歳以上で28.4%となっている<sup>(13)</sup>。

金融広報中央委員会「家計の金融行動に関する世論調査」〔二人以上世帯調査〕(2013年)は、「老後の生活への心配」と「年金に対する考え方」をも調査している。

老後の生活について「心配である」(「非常に心配である」と「多少心配である」の合計)と回答した世帯は81.6%と8割を超えている。「それほど心配していない」は17.7%にすぎない。「心配である」としている世帯では、その理由について「年金や保険が十分ではないから」が73.7%、「十分な金融資産がないから」が69.6%となっている<sup>(14)</sup>。

年金に対する考え方については、「日常生活費程度もまかなうのが難しい」と回答した世帯は47.7%と約半数に及ぶ。「ゆとりはないが、日常生活費程度はまかなえる」が47.2%と同じく約半数となっているが、前回調査の49.9%からは低下している。

老後の生活費の収入源については、「公的年金」とした世帯が78.4%、「就業による収入」が43.2%、「企業年金、個人年金、保険金」が37.9%、「金融資産の取り崩し」が27.1%となっている<sup>(15)</sup>。

#### 5 高齢者の就業率・非正規雇用率の高さ

低い老齢年金給付水準(とりわけ国民年金の場合)、貯蓄残高ゼロ世帯が高齢者の約3割に及ぶことから、悠々自適の年金生活を送ることはできず、高齢者は生きるために働かざるを得ない状況に追い込まれている。このことが国際的に高い日本の高齢者の就業率に表れている。総務省統計局は、「主要国における高齢者の就業率は10年前と

比べ、カナダは+5.5ポイント、イギリスは+4.0ポイント、アメリカは+3.8ポイントと、ロシアを除き上昇しています。日本は+1.4ポイント上昇し、高齢者の就業率は20.8%となっており、主要国の中で最も高い水準にあります」とするところである<sup>(16)</sup>。このように、日本・ロシアを除く主要国では日本以上に高齢者の就業率が上昇しているにもかかわらず、依然として日本の高齢者の就業率は主要国においてもっとも高い水準にあるのである。

2013年減額改定処分当時の2013年平均の65歳以上の高齢者の就業者(役員を除く雇用人)は285万人に及んでいる。そのうち、正規の職員・従業員は81万人に対して、非正規の職員・従業員は203万人と倍以上にも及んでいる。非正規雇用率は71.5%にも達している。なお、役員を除く雇用人は全体で5201万人で、正規の職員・従業員は3294万人に対して、非正規の職員・従業員は1906万人で、非正規雇用率は36.7%であるから(これ自体、非常に高い割合である)、高齢者の雇用形態としては圧倒的に非正規雇用が多いことが分かる<sup>(17)</sup>。

高齢者の就業者を男女別にみると、男性は167万人で、正規の職員・従業員は50万人に対して、非正規の職員・従業員は116万人と倍以上になっており、非正規雇用率は69.9%に及んでいる。女性は118万人で、正規の職員・従業員は31万人に対して、非正規の職員・従業員は87万人と3倍以上になっており、非正規雇用率は女性が高く、約4分の3の73.7%にも達している。

65歳以上の高齢者の就業者203万人が現職の雇用形態についての主な理由についてみると、「自分の都合のよい時間に働きたいから」が56万人(30.1%)、「家計の補助・学費等を得たいから」が39万人(21.0%)、「正規の職員・従業員の仕事がないから」が19万人(10.2%)<sup>(18)</sup>となっており、「家計の補助・学費等を得たいから」と「正規の職員・従業員の仕事がないから」という、いわば生活費のために働く就業者数は合計58万人(31.2%)と最も多くなっている<sup>(19)</sup>。

男女別でみると、男性の場合の就業者数は116万人で、「自分の都合のよい時間に働きたいから」



が30万人(28.0%)、「家計の補助・学費等を得たいから」が19万人(17.8%)、「正規の職員・従業員の仕事がないから」が12万人(11.2%)<sup>(20)</sup>となっており、「家計の補助・学費等を得たいから」と「正規の職員・従業員の仕事がないから」の合計は31万人(29.0%)と最も多く、生活費のために就業しているのである。

女性の場合の就業者数は87万人で、「自分の都合のよい時間に働きたいから」が26万人(32.5%)、「家計の補助・学費等を得たいから」が20万人(25.0%)、「正規の職員・従業員の仕事がないから」が7万人(8.8%)<sup>(21)</sup>となっており、「家計の補助・学費等を得たいから」と「正規の職員・従業員の仕事がないから」の合計は27万人(33.8%)と最も多く、生活費のために就業しているのである。

正規雇用と非正規雇用、そして男女間には大きな賃金格差がある<sup>(22)</sup>。正規、非正規の職員・従業員別に仕事からの年間収入階級別割合を男女別にみると、男性の正規の職員・従業員は2013年平均で500～699万円が21.7%、300～399万円が20.4%である一方で、非正規の職員・従業員は100～199万円が31.4%、100万円未満が26.3%というように200万円未満が約6割の57.7%にも達している。女性の場合は正規の職員・従業員は200～299万円が28.2%、300～399万円が21.3%である一方で、非正規の職員・従業員は100万円未満が47.1%、100～199万円が38.5%と、200万円未満が9割近くの85.6%にも達している。まさに、非正規労働者は、ワーキングプア(働く貧困層)と呼ばれるゆえんである。

1985年の労働者派遣法の制定、2003年の同法改正による派遣労働の全面的解禁を典型とする労働法の規制緩和により、非正規労働者が増加し、雇用者に占める非正規雇用者の割合は、2018年1～3月期において38.2%(2117万人。男性670万人に対して女性は倍以上の1447万人にも及ぶ)と4割弱にもなっている<sup>(23)</sup>。もはや非正規雇用は非典型的労働形態ではないという異常な状態である。非正規労働者の増大の結果、ワーキングプアが増大している。国税庁「平成28年分民間給与実態統計調査(調査結果報告)」(2017年9月)

によると、年収200万円以下の給与所得者が10年連続で1千万人を超過し、1年を通じて勤務した給与所得者4869万人のうち、年収200万円以下の給与所得者は、1132.3万人で全体の23.3%を占める(4人に1人)に至っている。4人に1人がワーキングプアという驚くべき状態になっている。女性の場合は、給与階級別分布でみると100万円超200万円以下の者が503万人(構成比25.1%)と最も多く、100万円以下は330.9万人(16.5%)となっており、年収200万円以下の女性は833.9万人(41.6%)と4割以上になっている。

## 6 国民健康保険料の滞納世帯の多さと受診抑制による手遅れ死亡事件の発生

貧困が拡大する中、社会保険料の大幅な引上げがなされている。とりわけ、65歳から74歳のいわゆる前期高齢者・低所得者・無業者の加入率が高い国民健康保険では、国民健康保険料(税)の滞納世帯が増加している。

厚生労働省「平成25年度国民健康保険(市町村)の財政状況等について=速報」(2015年1月28日)によると、国民健康保険料(税)に一部でも滞納がある世帯数は360.6万世帯(全体の17.2%)、短期被保険者証交付世帯は114.3万世帯、資格証明書交付世帯は26.5万世帯となっている。また、国民健康保険料(税)に対して、差押・インターネット公売が実施され、差押件数は26万174件、935.9億円に及んでいる(2013年度実績)。

このような国民健康保険料(税)の滞納により、短期被保険者証、被保険者資格証明書が発行されたことにより、受診が抑制され、病状が悪化し死亡に至る事件すら発生している。全日本民主医療機関連合会(全日本民医連)が2017年1月1日～12月31日の期間に全国639の全日本民医連加盟事業所の患者、利用者のうち①国民健康保険税(料)、その他保険料滞納などにより、無保険もしくは資格証明書、短期被保険者証発行により病状が悪化し死亡に至ったと考えられる事例、②正規の被保険者証を保持しながらも、経済的事由により受診が遅れ死亡に至ったと考えられる事

例を調査したところ、経済的事由による手遅れ死亡事例は 29 都道府県連で 63 事例（そのうち、31 事例は正規の被保険者証を持っていながらも窓口での高額な自己負担等から治療中断・未受診により死亡）にも及んでおり、国民健康保険料(税)の滞納年齢層は 60 歳代が 5 割となっている<sup>(24)</sup>。

ちなみに、本件年金減額処分がなされた 2013 年の調査では、経済的事由による手遅れ死亡事例は 56 件に及んでいた<sup>(25)</sup>。

## 7 生活扶助基準の引下げとその影響

最後のセーフティネットである生活保護の生活扶助基準が 2013 年 8 月から 2015 年 4 月にかけて 3 段階で引き下げられ、生活保護予算が 670 億円も削減された。生活保護利用世帯では、最大で 10% もの生活扶助基準の引下げされている。生活保護基準は、国民年金の保険料免除基準、国民健康保険の保険料減免・一部負担減免基準、後期高齢者医療制度の保険料減免・自己負担減免基準、高額療養費・高額介護サービス費制度の自己負担限度額、住民税非課税限度額、介護保険料の段階区分、大学等授業料減免・高等学校奨学金・就学援助、最低賃金等多くの制度と連動しており、生活保護を受けていない国民・住民の生活にも大きな影響をあたえている。2015 年 9 月において生活保護利用世帯（162 万 726 世帯）の約半数 49.4% が高齢者世帯（80 万 301 世帯）である（厚生労働省「生活保護の被保護者調査（平成 27 年 9 月分概数）」）ことから、その引下げの影響は大きい。その後も以下のように生活保護基準が引き下げられ、さらに高齢者をはじめとする人々は生活水準の低下を余儀なくされた。

2015 年 7 月から住宅扶助基準についても大幅に削減された。削減額は年間 190 億円にも及んでおり、保護利用世帯 44 万世帯（保護世帯総数の約 3 割）が削減になった。同年 11 月から冬季加算も引下げされ、削減額は単年度で約 30 億にも達した。2018 年 10 月からさらなる生活扶助基準が 3 年かけて段階的に削減され、削減額は総額 160 億円にも及んでおり、生活保護利用世帯で最大で 5% もの引下げとなっている。

## 8 小括

以上のような高齢者の貧困が拡大する状況下で、「特例水準（2000 年度から 2002 年度）」解消を名目に 2012 年改正法・2013 年～2015 年の各政令による年金給付額の削減（2013 年 10 月から 2015 年 4 月にかけて 3 段階で 2.5% 削減）が行われたのである。2015 年度にはマクロ経済スライドも発動されている。

政府は、2012 年改正法・2013 年～2015 年の各政令による年金額減額の代替措置を何らとることもなく、生涯現役社会、一億総活躍社会を提唱するだけで、その内容は、低い老齢年金水準を棚に上げ、65 歳以上の高齢者にも就労を強いるものとなっている（「生涯現役社会の実現に向けた雇用・就業環境の整備に関する検討会」報告書（2015 年 6 月 5 日）、一億総活躍国民会議「一億総活躍社会の実現に向けて緊急に実施すべき対策－成長と分配の好循環の形成に向けて」（2015 年 11 月 26 日））。

## Ⅱ 障害のある人の生活実態 －低い年金給付水準と低い賃金水準

### 1 障害のある人の保護基準による最低生活費

以下、障害のある人の 2013 年度の保護基準による最低生活費について検討する。ここでは、原告の年齢を踏まえ、障害等級 2 級の障害年金を受給している 60～69 歳単身者の最低生活費を取り上げる。

公的年金は、少なくとも最低生活保障としての性格を有し、公的年金は全国一律なので、年金額と比較する場合は、最も水準の高い東京都 23 区（1 級地の 1）との比較が重要である。また、念のため、原告の所在地の和歌山市（2 級地の 1）も取り上げることとする。

#### (1) 東京都 23 区（1 級地の 1）の最低生活費

2013 年 4 月から 8 月まで最低生活費は、生活扶助が 10 万 8700 円（11 月から 3 月まで支給される冬季加算を 12 分の 5 で乗じた 1266 円に障害者加算を加えて 10 円未満の端数を切り上げた額）、一般基準の場合の住宅扶助が 1 万 6900 円の計 12 万 5600 円である。住宅扶助が特別基準の場合は 6 万 9810 円であるので、その場合の最低生

活費は、17万8510円となる。

2013年9月から3月まで最低生活費は、生活扶助が10万6800円（11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1266円に障害者加算を加えて10円未満の端数を切り上げた額）、一般基準の場合の住宅扶助が1万6900円の計12万3700円であり、住宅扶助が特別基準の場合の最低生活費は、17万6610円である。

#### (2) 和歌山市（2級地の1）の最低生活費

和歌山市における2013年4月から8月まで最低生活費は、生活扶助が8万9920円（11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1154円に障害者加算1万6380円を加えて10円未満の端数を切り上げた額）、一般基準の場合の住宅扶助が1万6900円の計10万6820円である。住宅扶助が特別基準の場合は4万5000万円であるので、その場合の最低生活費は、13万4920円となる。

2013年9月から3月までの最低生活費は、生活扶助が8万6500円（11月から3月まで支給される冬季加算を12分の5で乗じた1154円に障害者加算1万6380円を加えて10円未満の端数を切り上げた額）、一般基準の場合の住宅扶助が1万6900円であるので10万3400円となる。住宅扶助が特別基準の場合の最低生活費は、13万1500円である。

### 2 障害のある人の障害年金給付水準－低い年金給付水準と高い生活保護利用率

2013年度の障害等級2級の障害基礎年金月額をみると、2013年4月から9月までが月額6万5541円、10月からは1%の年金額の減額により6万4875円という保護基準による最低生活費にはるかに及ばない低水準である。

次に、障害厚生年金についてみると、2013年度末における障害厚生年金受給者の平均月額10万3175円すぎない<sup>(26)</sup>。障害厚生年金ですら、保護基準による最低生活費に満たない低い水準となっている。

そのため、障害のある人が世帯主である世帯（「障害者世帯」）は、次のように生活保護利用世帯に占める割合（構成割合）が高くなっている。

厚生労働省「平成25年度被保護者調査・年次調査（個別調査）」の第1-18表によると、2013年7月末日現在で生活保護を利用している総世帯（156万2754世帯）に占める「障害者世帯」（17万3548世帯）の割合は11.1%と、「高齢者世帯」（72万621世帯、構成割合46.1%）、「傷病世帯」（25万6877世帯、構成割合16.4%）に次いで高くなっている。

「被保護者調査」の「用語の解説」によると、「障害者」とは、精神障害者、知的障害、身体障害により、「障害者加算を受けている者または障害、知的障害等の心身上の障害のため働くことができない者、もしくはそれと同等の状態にある者」であり、「精神障害については、障害者加算を受けている者のみ」とされている。「傷病者」とは、アルコール依存症、精神病、その他（アルコール依存症、精神病以外の傷病）を「主傷病として、入院しているか在宅患者加算を受けている者または傷病のために働くことができない者、もしくはそれと同等の状態にある者」とされているので、「障害者」と「傷病者」を明確に区別するのは困難といえよう。そういうこともあって、「被保護者調査結果の概要（月次調査確定値）」では生活保護利用世帯の「世帯類型」として、「傷病者・障害者世帯計」が用いられている。前掲「平成25年度被保護者調査・年次調査（個別調査）」の第1-18表によると、「障害者傷病者世帯」（同表の表記）は2013年7月末日現在で43万425世帯であり、その構成割合は27.5%となり、高齢者に次いで構成割合が高くなっているのである。

### 3 障害のある人の低い就業率・高い非正規雇用率・低い賃金

まず、厚生労働省「身体障害者、知的障害者及び精神障害者就業実態調査の調査結果について」（2008年3月27日）から、15歳以上64歳以下の稼働年齢層である障害のある人の就業率を概観する。同調査結果は、2006年7月1日現在の数値である。2013年減額改定処分が行われた直近の調査で、身体・知的・精神障害のある人の就業実態を全国規模で国が調査したものが同調査以外に

は存在しないこと、内閣府「平成 25 年版障害者白書」も同調査結果を引用していることから、同調査結果を取り上げることにした。なお、厚生労働省「労働力調査」の「就業者（「従業者」と「休業者」を合わせたもの）」の定義が「自営業主・家族従事者・雇用者」であるのに対して、「身体障害者、知的障害者及び精神障害者就業実態調査」にいう「就業者」とは、「常用雇用・常用雇用以外（自営、家族従事者、会社・団体の役員、臨時雇・日雇、内職に加え授産施設等・作業所等）」を含むものとなっている（アンダーラインは引用者）。

同調査結果によると、身体障害のある人は、全国で 134.4 万人と推定されており、そのうち就業者は 57.8 万人（就業率 43.0%）となっている。知的障害のある人は、全国で推計 35.5 万人であり、そのうち就業者は 18.7 万人（就業率 52.6%）である。精神障害のある人は全国で 35.1 万人と推定されており、そのうち就業者は 6.1 万人（就業率 17.3%）と、3 障害のうちで就業率がもっとも低くなっている。

それに対して、厚生労働省「平成 18 年労働力調査年報（基本集計）」の第 2 表および第 20 表によると、15 歳以上 64 歳以下の就業者数は 2006 年平均で 5872 万人であり、就業率（15 歳以上 64 歳以下の人口 8396 万人に占める 15 歳以上 64 歳以下の就業者の割合）は 69.9% となっている。

以上のように、障害のある人の就業率は、その就業率に労働法が適用されない福祉的就労としての授産施設・作業所が含まれているにもかかわらず、全体の就業率に比べてきわめて低い状態にあるのである。

次に、厚生労働省職業安定局・雇用開発部・障害者雇用対策課・地域就労支援室「平成 25 年度障害者雇用実態調査結果」から、障害のある人の雇用形態・賃金状況を概観する。

身体障害のある人の雇用形態をみると、無期契約の正社員が 48.1%、有期契約の正社員が 7.8%、有期契約の正社員以外が 37.3%、無回答が 0.4% となっており、正社員以外の非正規雇用が半数以上に達する。1 か月の平均賃金は、22 万 3 千円（超過勤務手当を除く所定内給与額は 21 万 1 千

円）となっている。

知的障害のある人の雇用形態をみると、無期契約の正社員が 16.9%、有期契約の正社員が 1.9% であり、無期契約の正社員以外が 26.5%、有期契約の正社員以外が 54.8%、無回答が 0.0% となっており、正社員以外の非正規雇用が 83.1% にも達している。1 か月の平均賃金は、10 万 8 千円（超過勤務手当を除く所定内給与額は 10 万 6 千円）にすぎない。

精神障害のある人の雇用形態をみると、無期契約の正社員が 32.0%、有期契約の正社員が 8.8%、無期契約の正社員以外が 11.1%、有期契約の正社員以外が 47.8%、無回答が 0.2% となっており、正社員以外の非正規雇用が 68.0% にも及んでいる。1 か月の平均賃金は、15 万 9 千円（超過勤務手当を除く所定内給与額は 15 万 4 千円）となっている。

なお、役員を除く雇用者は 5201 万人で、正規の職員・従業員は 3294 万人に対して、非正規の職員・従業員は 1906 万人で、非正規雇用率は 36.7% であるから、障害のある人の雇用形態としては圧倒的に非正規雇用が多いことが分かる<sup>(27)</sup>。

また、一般労働者の平均賃金は、男女計 295 万 7 千円、月額 24 万 6 千円（年齢 42.0 歳、勤続 11.9 年）であることから、障害のある人は、低い賃金しか受けていないことが分かる。とりわけ、精神障害のある人、知的障害のある人の賃金が低い実態がある<sup>(28)</sup>。

#### 4 小括

以上、検討したとおり、障害のある人に対する障害年金給付の給付水準は低く、また、障害のある人の就業率も低く、障害のある人が雇用されたとしても、半数以上が非正規雇用であり、しかも、低賃金を余儀なくされている。それに加えて、障害による固有の出費もあり、預貯金をする余裕もないと考えられる。このような状況の中、2012 年年金改正法およびそれを具体化した 2013～2015 年の各政令により、障害年金給付に対して、2013 年 10 月から 2015 年 4 月にかけて 2.5% の年金額の削減が行われたのである。

## 注

- (1) 1973年4月17日に実施された年金統一ストライキには、春闘共闘傘下の53の単一産業別組合、350万人の労働者が参加し、政治ストとしては戦後最大規模となり、国会は終日請願行動にとりまかれた（小川政亮『増補新版・社会保障権－歩みと現代的意義』（自治体研究社、1995年）144頁）。清水英彦「年金保険の拡充・展開」横山和彦・多田秀範編著『日本社会保障の歴史』（学文社、1991年）211頁参照。
- (2) 1973年の法改正は、1974年度に予定されていた第3回財政再計算に基づく改正を繰り上げ、「老後生活の支えとなる年金の実現を目指して、年金給付の水準を大幅に引き上げる（五万円年金）とともに、わが国の公的年金制度において長年の懸案であった年金額のスライド制（年金額の自動的改定措置）を導入する等」（社会保険庁運営部・年金管理課・年金指導課『国民年金三十年のあゆみ』（ぎょうせい、1990年）202頁）の抜本的な制度改正であった。財政再計算期を2年前倒して行われた第2回財政再計算に基づく1969年の法改正（法86号）による25年間拠出した場合の夫婦2万円から夫婦5万円と大幅に年金給付水準が引き上げられたのである。
- (3) 1973年の法改正により導入された自動物価スライドは、年度平均の全国消費者物価指数が100分の5を超えて変動した場合に、その変動した比率を基準として、政令で定めるところにより、その翌年度の1月に行われることとされていた（1973年改正法附則22条）。
- (4) 経済企画庁「昭和49年度・年次経済報告（経済白書）－成長経済を超えて」（1974年8月9日）。
- (5) 平成16年度、平成17年度、平成19年度及び平成20年度の国民年金制度及び厚生年金保険制度並びに国家公務員共済組合制度の改正に伴う厚生労働省令に関する経過措置に関する政令及び国民年金法等の一部を改正する法律の施行に伴う経過措置に関する政令の一部を改正する政令（平成25年政令第262号）。
- (6) マクロ経済スライド制とは、保険料を負担する被保険者数の減少と年金給付費の増加につながる平均余命の延びを、毎年度の年金額の改定率から減じる仕組みである。例えば、物価が2%上昇しても、被保険者の減少が0.6%、平均余命の延びが0.3%であれば、年金額は1.1%の引き上げにとどまる。このように、マクロ経済スライドにより、

年金の給付水準は実質的に引き下げられることになる。そのため、2004年年金改正法（法律104号）では、年金給付水準の下限が定められ（2004年年金改正法附則2条1項）、モデル年金の所得代替率が50%になった時点でマクロ経済スライドによる調整を終結することとされた（同改正法附則2条2項）。

- (7) 2021年11月6日時点で、30訴訟で地裁判決、2訴訟で高裁判決が出され、不当にも、いずれも憲法25条について広範な立法裁量を容認し、経済的、社会的及び文化的権利に関する国際規約（国際人権A規約）9条について漸進的実現条項（2条1項）等を理由に原告らの請求を棄却した（北海道訴訟〔札幌地判令元・4・26訟月65巻8号1183頁〕、奈良訴訟〔大阪地判令2・1・24〕、青森訴訟〔青森地判令2・2・28 LEX/DB25565031、仙台高判令3・2・24 LEX/DB25569452（確定）〕、岐阜訴訟〔岐阜地判令2・3・2LEX/DB25565241〕、兵庫訴訟〔大阪地判令2・3・12〕、栃木訴訟〔宇都宮地判令2・4・16 LEX/DB25565648〕、茨城訴訟〔水戸地判令2・6・25〕、滋賀訴訟〔大阪地判令2・7・2〕、大阪訴訟〔大阪地判令2・7・10〕、福岡・佐賀訴訟〔福岡地判令2・7・31〕、東京訴訟〔東京地判令2・9・23裁判所ウェブサイト〕、石川・福井訴訟〔金沢地判令2・10・30 LEX/DB25567271〕、山口訴訟〔山口地判令2・11・25 LEX/DB25567366〕、徳島訴訟〔徳島地判令2・12・23 LEX/DB25568696〕、山梨訴訟〔甲府地判令3・2・16 LEX/DB25569123〕、鳥取訴訟〔鳥取地判令3・2・26 LEX/DB255691432〕、長崎訴訟〔長崎地判令3・3・1 LEX/DB25569144〕、群馬訴訟〔前橋地判令3・3・4 LEX/DB25569127〕、富山訴訟〔富山地判令3・3・8 LEX/DB25569311〕、埼玉訴訟〔さいたま地判令3・3・10 LEX/DB25569312〕、岩手訴訟〔盛岡地判令3・3・12〕、名古屋・三重訴訟〔名古屋地判令3・3・25〕、岡山訴訟〔岡山地判令3・3・30 LEX/DB2556917〕、京都訴訟〔京都地判令3・4・15〕、長野訴訟〔長野地判令3・4・23 LEX/DB2556925〕、仙台・秋田訴訟〔仙台地判令3・5・25〕、大分訴訟〔大分地判令3・5・27〕、鳥取訴訟〔鳥取地判令3・6・24〕、静岡訴訟〔静岡地判令3・7・2〕、鹿児島訴訟〔鹿児島地判令3・8・31〕、山口訴訟〔広島高判令3・11・5〕）。岐阜訴訟、兵庫訴訟、大阪訴訟の各地裁判決はマクロ経済スライドによる減額についても不当にも立法裁量内とした。すでに出された各判決

については、今後、検討したい。

- (8) 本稿は、2020年11月16日付で和歌山地方裁判所民事部合議係に提出した「平成28年（行ウ）第10号年金差額請求等事件に係る意見書」を加筆修正したものである。同意見書は、「平成28年（行ウ）第10号年金差額請求等事件」（いわゆる和歌山年金引下げ違憲訴訟）弁護団から、2018年10月30日付で金沢地方裁判所に提出した「平成27年（行ウ）第5号・年金支給基準引下違憲処分取消請求事件に係る意見書」および2020年1月10日付「訂正書」を下敷きにして、和歌山年金引下げ違憲訴訟の原告の状況等とその後の研究の発展を踏まえて執筆をしてもらいたいとの依頼を受けて執筆したものである。したがって、「平成27年（行ウ）第5号・年金支給基準引下違憲処分取消請求事件に係る意見書」「訂正書」と重なる部分があることをあらかじめ指摘しておく。金沢地裁に訴訟を提起した原告は31人で、1985年年金法改正後の老齢厚生年金・老齢基礎年金を受給する原告22人、65歳前の特別支給の老齢厚生年金で定額部分がなく報酬比例部分のみを受給する原告7人、老齢基礎年金を受給する原告1人、老齢基礎年金・老齢厚生年金・遺族厚生年金を受給している原告1人である。それに対して、和歌山訴訟の原告は、①老齢基礎年金を受給する原告102人（1人取下げ）、障害基礎年金を受給する原告1人計103人（1人取下げ）で、すべての原告が障害基礎年金受給者であり、厚生年金の減額を争っていない点、②障害基礎年金を受給する原告がいる点、③遺族年金給付を受給する原告がいない点、④減額決定処分が違法であることを原因とする国家賠償訴訟をも提起している点が金沢に提訴した訴訟とは異なる点である。

なお、「平成27年（行ウ）第5号・年金支給基準引下違憲処分取消請求事件に係る意見書」「訂正書」は、「皆年金と高齢者の年金受給権保障－平成27年（行ウ）第5号・年金支給基準引下違憲処分取消請求事件に係る意見書」として『賃金と社会保障』1783・1784号4～88頁に公表した。

2021年10月29日に、和歌山地裁にて、筆者は、原告側の証人として、社会保障法学の研究者の立場から、証言を行った。また、和歌山地裁には、原告弁護団から、2020年11月16日付「意見書」（甲190号証）に加え、筆者が執筆した以下の意見書が提出されている。①「平成27年（行ウ）第5号・年金支給基準引下違憲処分取消請求事件

に係る意見書」（甲145号証。2018年10月30日付で金沢地裁に提出されたもの）、②「訂正書」（甲145-2号証。「平成27年（行ウ）第5号・年金支給基準引下違憲処分取消請求事件に係る意見書」を訂正したもので、2020年1月20日付で金沢地裁に提出されたもの）、③「『平成27年（行ウ）第5号・年金支給基準引下違憲処分取消請求事件に係る意見書』の補充書」（甲191号証。2020年1月17日付で金沢地裁に提出されたもの）、④「基礎年金と基礎的生活保障、年金水準との関わりでの審議の補足（資料集）」（甲193号証。2020年1月23日付で金沢地裁に提出されたもの）、⑤「2012年年金改正法案の審議過程からみた手続上の問題点」（甲195号証。2020年4月14日付で金沢地裁に提出されたもの）、⑥「基礎年金と基礎的生活保障、年金水準との関わりでの審議の補足（資料集）訂正版」（甲196号証。2020年4月13日付で金沢地裁に提出されたもの）、⑦「2012年年金改正法案立案当時の年金財政状況からみた同改正法の問題点－『特例措置』解消の根拠の不存在」（甲197号証。2020年5月29日付けで金沢地裁に提出されたもの）、⑧「高齢者・年金受給者の生活実態を正確に反映しない消費者物価指数の問題点と2000～2002年度の各物価スライド特例法の意義」（甲198号証。2020年5月28日付で金沢地裁に提出されたもの）、⑨「平成28年（行ウ）第10号年金差額請求等事件に係る意見書（2）」（甲199号証。2021年1月12日付で和歌山地裁に提出されたもの）、⑩「2021（令和3）年1月12日付『平成28年（行ウ）第10号年金差額請求等事件に係る意見書（2）』の補足」（甲199-2号証。2021年1月15日付で和歌山地裁に提出されたもの）、⑪「2020（令和2）年11月16日付『平成28年（行ウ）第10号年金差額請求等事件に係る意見書』の訂正」（甲249号証。2021年10月26日付で和歌山地裁に提出されたもの）、⑫「2021（令和3）年1月12日付『平成28年（行ウ）第19号年金差額請求等事件に係る意見書（2）』の訂正」（甲250号証。2021年10月26日付で和歌山地裁に提出されたもの）。

③は「2012年年金改正法による年金減額とその前提とされた代替措置の欠如・手続上の問題点－2018年10月30日付『平成27年（行ウ）第5号・年金支給基準引下違憲処分取消請求事件に係る意見書』の補充書」として『賃金と社会保障』1783・1784合併号（2021年8月合併号）89～102

- 頁に、⑥は「2012 年年金改正法案における基礎年金と基礎的生活保障、年金水準との関わりでの審議－年金引下げ違憲訴訟との関係で」として『龍谷大学社会学部紀要』58 号（2021 年）43～51 頁に、⑧は「高齢者・年金受給者の生活実態を正確に反映しない消費者物価指数の問題点と 2000～2002 年度の各物価スライド特例法の意義」として『賃金と社会保障』1783・1784 合併号、103～115 頁に、それぞれ加筆修正したうえで公表した。
- (9) 阿部彩（2015）「貧困率の長期的動向：国民生活基礎調査 1985～2012 を用いて」貧困統計ホームページ（2018 年 9 月 23 日閲覧）。
- (10) 内閣府・総務省・厚生労働省「相対的貧困率に関する調査分析結果について」（2015 年 12 月 18 日）。以下の説明は、同分析結果による。
- (11) 同「平成 25 年国民生活基礎調査の概況」によると、公的年金・恩給が総所得に占める割合が 80～100% 未満の世帯は 11.9% であり、公的年金・恩給が総所得に占める割合が 8 割以上の世帯は 69.7% と約 7 割を占める。
- (12) 以下の数字は、厚生労働省「平成 25 年版厚生年金保険・国民年金事業年報結果の概要」による。
- (13) 金融広報中央委員会「家計の金融行動に関する世論調査」〔二人以上世帯調査〕（2013 年）（2013 年 11 月 7 日）6 頁。
- (14) 金融広報中央委員会・前掲「家計の金融行動に関する世論調査」〔二人以上世帯調査〕（2013 年）16 頁。
- (15) 金融広報中央委員会・前掲「家計の金融行動に関する世論調査」〔二人以上世帯調査〕（2013 年）17 頁。
- (16) 総務省統計局「3. 高齢者の就業」<http://www.stat.go.jp/data/topics/topi903.html>（2018 年 9 月 24 日閲覧）。
- (17) 総務省統計局「労働力調査（詳細集計）平成 25 年（2013 年）平均（速報）結果の要約」（2014 年 2 月）。
- (18) 総務省統計局・前掲「労働力調査（詳細集計）平成 25 年（2013 年）平均（速報）結果の要約」29 頁の第 4 表。
- (19) 総務省統計局・前掲「労働力調査（詳細集計）平成 25 年（2013 年）平均（速報）結果の要約」24 頁の第 2 表。
- (20) 総務省統計局・前掲「労働力調査（詳細集計）平成 25 年（2013 年）平均（速報）結果の要約」（2014 年 2 月 18 日）29 頁の第 4 表。
- (21) 総務省統計局・前掲「労働力調査（詳細集計）平成 25 年（2013 年）平均（速報）結果の要約」（2014 年 2 月 18 日）29 頁の第 4 表。
- (22) 以下の数字は、総務省統計局・前掲「労働力調査（詳細集計）平成 25 年（2013 年）平均（速報）結果の要約」4 頁による。
- (23) 総務省統計局「労働力調査（詳細集計）」平成 30 年（2018 年）年 1～3 月 期（速報）」2018 年 5 月 11 日。
- (24) 全日本民主医療機関連合会「2017 年経済的事由による手遅れ死亡事例調査概要報告」（2018 年 4 月 18 日）。
- (25) 全日本民主医療機関連合会「2013 年国保など経済的事由による手遅れ死亡事例調査概要報告」（2014 年 5 月 19 日）。
- (26) 厚生労働省年金局・前掲「平成 25 年度 厚生年金保険・国民年金事業の概況平成」7 頁。
- (27) 総務省統計局・前掲「労働力調査（詳細集計）平成 25 年（2013 年）平均（速報）結果の要約」。
- (28) 厚生労働省大臣官房統計情報部雇用・賃金福祉統計課賃金福祉統計室「平成 25 年賃金構造基本統計調査（全国）結果の概況」（2014 年 2 月）。

---

The Importance of a Universal Pension System and  
Guaranteeing the Pension Rights of Older Persons  
and Persons with Disabilities (1) :  
Unconstitutionality of the 2012 Pension Amendment Act

TANAKA Akihiko

---

The government of Japan enacted the 2012 pension amendment act that would cut pension payments by 2.5% over three years starting in 2013, and on the basis of this law the Minister of Health, Labour and Welfare decided to reduce pensions. In reaction to this decision, a total of 103 basic old-age pension and basic disability pension recipients residing in Wakayama Prefecture filed a lawsuit demanding payment of the shortfall in pension payments (the difference between their original pensions and reduced pension), along with government compensation, claiming the 2012 pension amendment act to be unconstitutional and illegal, thereby making the pension reduction measures based on the amended law illegal and invalid. From the viewpoint that the constitutionality and legality of this lawsuit must be rigorously examined based on the actual living conditions of the older persons and persons with disabilities, this article makes clear the difficult living conditions of the elderly, who are facing increasing poverty, as well as the low disability pension benefits, high non-regular employment rate, and low wages of people with disabilities.

In addition, this article is a revised version of the “Opinion Concerning the Pension Difference Claim Case 2016 (gyo u) No. 10,” submitted to the Collegiate Section of the Civil Division of the Wakayama District Court on November 16, 2020.



## 〈論 文〉

## コロナ禍における地域福祉の課題

筒 井 の り 子

**要旨：**本稿は、新型コロナウイルス感染拡大によって顕在化した危機・リスクの全体像を整理し、さらに地域福祉の視点から現状と課題を検討したものである。

まず、2019年12月の新型コロナウイルス発生以来、約1年半の日本における動向を概観した。次に17か国のソーシャルワーク研究者によるCOVID-19国別報告集から、新型コロナウイルスの感染拡大によって、既存の構造的な格差や脆弱さが顕在化し、対立と分断が拡大したことを確認した。その上で、「地域社会に暮らす住民であることの保障」という地域福祉の視点から、①全国の社会福祉協議会で取り組まれている「新型コロナウイルス感染症特例貸付」を通して見えてきた課題、②行動制限等によって大きな制約を受けている住民の地域福祉実践の状況、③コロナ以前から大きな社会問題となっていた「ひきこもり」の人への支援活動への影響について検討した。それらを通して、今後の地域福祉に求められるアプローチについて問題提起を行った。

## は じ め に

2019年12月に発生した新型コロナウイルスの感染拡大によって、全世界が大きな影響を受け、日本社会においてもさまざまな問題が顕在化した。倒産・失業・減収・居住の不安定・債務の増加などが社会的脆弱層に顕著に現れ、これまで社会福祉とは縁がなかった住民層の困窮化が進んでいる。これらの住民層のレジリエンス（社会的回復力）をいかに強化していけるのかが大きな課題となっている。

一方、感染状況の長期化によって、住民による地域福祉活動やボランティア活動も休止や中止を余儀無くされており、地域内での人々の交流の機会や見守り機能が低下しつつある。こうした中でwithコロナ時代の地域福祉について、中・長期的な視点に立って施策や実践を組み立てて行く必要に迫られている。

本稿では、その前提として、コロナ禍において見えてきた地域福祉の現状と課題を整理することを目的とする。

## 1. 新型コロナウイルス感染状況の推移

まず、新型コロナウイルス感染症に関する状況

の推移をざっと振り返っておきたい<sup>(1)</sup>。

2019年12月に中国・武漢で原因不明の肺炎患者が発生し、WHO（世界保健機関）は2020年1月14日に患者から「新型コロナウイルス」を確認したと発表した。1月31日には緊急事態を宣言、2月11日に新型コロナウイルスを正式に「COVID-19」と名付けた。その後、世界各地で感染が拡大し、3月11日にはWHOがパンデミック（世界的大流行）を宣言した。

日本では、2020年1月15日に最初に感染が確認されている（発表は16日）。31日に感染症法の「指定感染症」、検閲法の「検疫感染症」に指定することが決められ、新型コロナウイルス感染症対策本部が設置された。2月21日には感染者が100人を突破し、28日に文科省から小中高校と特別支援学校の全国一斉休校の通知が出された（3月2日～春季休業開始まで）。

4月7日に7都府県に第1回目の緊急事態宣言が出され（16日に対象を全国に拡大）、社会経済活動の「自粛」（市民の外出自粛と政府の要請による営業自粛）が要請された。5月4日には政府の専門家会議が「新しい生活様式」の実践例を示し、感染リスクを抑えるために、個人や職場での手洗い、マスク着用、換気、外出／移動の自粛、

3密（密閉、密集、密接）回避などが提言された。

5月14日以降、緊急事態宣言は段階的に解除が進み、5月25日に約1カ月半ぶりに全ての都道府県で解除された。

7月22日からは「Go To トラベル」キャンペーンが始まる一方、1日の感染者が過去最高（795人）となり、以後増加し続けた。8月下旬にいったん落ち着いたかに見えたが、11月以降再度感染拡大の波が押し寄せ、2021年に入って「第2回目」（2021年1月8日～3月21日）の緊急事態宣言が出された。さらに「第3回目」（4月25日～6月20日：沖縄のみ8月22日）、東京都には、「第4回目」（7月12日～）と感染拡大が広がっている。

感染力の強いデルタ株の広がりにより、7月下旬から感染者が急増し、7月29日には1日の感染者数が1万人を突破した。全国的に第5波の流行となり、8月2日からは再び多くの都府県に緊急事態宣言やまん延防止等重点措置が適用されている。8月19日には、1日の感染者数が2万5千人を突破し、重症者数も1765人と過去最高となった。しかし、ワクチン接種の広がりや天候不順による人流の変化などから9月に入ると首都圏中心に新規感染者数は減少し始め、19都道府県を対象に出されていた緊急事態宣言および8府県に適用されていたまん延防止等重点措置は9月末をもって全て解除された。しかし、第6波が到来する可能性も指摘されており、まだ先が読めない状況が続いている。

## 2. コロナ禍で顕在化した危機・リスク

新型コロナウイルスの世界的な感染拡大によって、社会にどのような影響があったのだろうか。ここでは、17か国<sup>(2)</sup>のソーシャルワーク研究者によって2020年4月に組織された「新型コロナウイルスソーシャルワーク研究フォーラム」が同年7月に発表した「国別報告書」<sup>(3)</sup>を元に述べていきたい。

フォーラムでは、2週間に1回程度、オンラインで研究会を開催し、各国の新型コロナウイルスとソーシャルワークの最新動向や課題についての

議論が行われたという。わずか1か月という短い期間に執筆および編集作業が行われたのは、劣悪な環境での生活を余儀なくされている人々の支援に関わるソーシャルワーク関係者に、基礎資料をなるべく早く提供することを優先したためとのことである。

監訳者代表の和気純子は、このCOVID-19国別報告集の分析から、新型コロナパンデミックが世界にもたらした影響を以下のように整理している<sup>(4)</sup>。報告書自体が2020年6月までの状況をもとに執筆されたものであるが、問題点がほぼ網羅されていると思われる。

- ・倒産、失業、減収、居住の不安定、債務の増加（社会的脆弱層に顕著）
- ・不信、憎悪、スティグマ、差別の顕在化（アジア系、感染者、医療従事者等）
- ・不安、社会的孤立、自殺の増加（時差、性差あり）
- ・ICTの利用可能差異による教育格差と拡大（所得、年齢、地域による差異）
- ・高齢者、障がい者等の感染・死亡の拡大と閉じこもりによる心身の機能低下
- ・家族（特に女性）負担の増大と虐待の増加
- ・脆弱な保健医療、社会サービスの弱点の露呈
- ・エッセンシャル・ワーカーにおける感染拡大
- ・宗教や独自の文化を無視した強権的な理解や隔離
- ・施設入所高齢者等へのトリアージ
- ・感染防護具、食糧の偏在と不足
- ・SNSやデジタルツールを用いた面接、面会、会議、社会的つながりの変容（世代、資源の格差）

とりわけ、和気は新型コロナウイルスの感染拡大によって、既存の構造的な格差や脆弱さが顕在化し、対立と分断が拡大したことを指摘している。

脆弱さの顕在化については、生活困窮者支援の最前線にいる多くの実践者からも同様の指摘がなされている。たとえば、長年ホームレス支援に携わってきたNPO法人「抱撲」理事長の奥田は、

「多くの人はコロナによって困窮が広まったと思いますが、私はコロナが堰を切ったのだと思います」と述べている<sup>(5)</sup>。

社会的脆弱性（social vulnerability）について、古川（2006：19）は「現代社会に特徴的な社会・経済・政治・文化のありように関わって、人々の生存（心身の安全や安心）、健康、生活（の良さや質）が脅かされ、あるいはそのおそれのある状態にあること」としている。1980年代以降の「非正規」という雇用形態の拡大により、社会保険の適用差別（加入する制度の違い、保険料の負担、保障内容の格差）が大きな問題となってきた。すなわち社会的脆弱層が拡大していたといえる。新型コロナ感染拡大によって社会経済活動が抑制され景気が悪化したことから、こうした問題が顕著になり、特に非正規雇用の割合が高い女性労働者が大きな打撃を受けた。また若年層の貧困問題も深刻化している。もともと脆弱な生活基盤（医療、雇用、住宅など）とそれを前提とした経済政策や社会政策によって、リスクの構造的不平等が浮き彫りになったと言える。

また、経済的困窮だけでなく、ケアが必要な人々をめぐる問題も増幅しており、高齢・障害・傷病・一人親世帯・子ども・若者・外国人など社会的孤立の拡大が懸念されている。さらに、これまで生活を営むことが可能であった人々も新型コロナウイルスによって、様々な困難に直面している。

こうした状況のもと政府も様々な対策を打ち出してきたが、経済活動の維持か、あるいは感染防止の徹底かで揺らぎがあり、人々の関心もまた二分されていたように思われる。岡部（2020）は、そこで見落とされがちなのが「生活＝暮らし」の視点であり、そのことに着目する必要性について指摘している。岡部は、新型コロナは、私たちから「Life」を奪うという。Lifeには「生命」という意味と、「生活＝暮らし」という意味がある。さらに言えば「人生」を挙げる場合もある。そこで、「新型コロナがもたらした社会状況に対して、医療でも経済でもない、福祉的な課題がある」（岡部 2020：27）とし、「生活＝暮らしの場」に立ち返る必要性を指摘している。

社会福祉の援助・支援は貧困者や高齢者、児童、障害者、その他生活困難を抱える生活者達の暮らしのニーズを満たすことである。これを前提としつつ、地域福祉がコアとすべき暮らしのニーズについて、牧里（2010：112）は、「住民であること」「住民であり続けたい」ニーズであるとする。地域福祉の究極の目標は、さまざまな生活困難を抱える人々が暮らしの場である地域社会で「住民として生きること」を保障し実現することだと言える。新型コロナウイルスによって生じた生活困難について、本稿ではこうした地域福祉の視点、すなわち「地域社会に暮らす住民であることの保障」という点から検討していきたい。

そこで、次に、コロナ禍における地域福祉の現状について、3つの側面から探っていくこととする。一つは、全国の社会福祉協議会（以下、社協）で取り組まれている「新型コロナウイルス感染症特例貸付（以下、特例貸付）」を通して見てきた課題についてである。さらに、行動制限等によって大きな制約を受けている住民の地域福祉実践の状況、さらに、コロナ以前から大きな社会問題となっていた「ひきこもり」の人への支援活動への影響について見ていくこととする。

### 3. コロナ禍において見えてきた地域福祉課題

#### （1）コロナ特例貸付から見える地域福祉課題

2020年3月10日に政府は、新型コロナウイルス感染症の影響により収入減少があった世帯の資金需要に対応するため、従来の生活福祉資金貸付制度における「緊急小口資金」と「総合支援資金（生活支援金）」に特例措置を設けることを発表した<sup>(6)</sup>。この特例貸付は、貸付上限額の増加、据置期間や償還期間の拡大、保証人の有無に関係なく無利子とする点など通常の貸付要件を大幅に緩和したものである。これら2つの資金の貸付内容は、表1の通りである。

生活福祉資金貸付の実施主体は都道府県社協であり、市区町村社協が窓口となって実施される。特例貸付は、2020年3月25日から受付が開始され、全国の市区町村社協の窓口には申請者が殺到することとなった。

表1 新型コロナウイルス感染症特例貸付の内容

|          | 緊急小口資金                                                       | 総合支援資金                                                      |
|----------|--------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
|          | 緊急かつ一時的に生計の維持が困難となった場合に少額の費用を貸付                              | 生活再建までの間に必要な生活費用を貸付                                         |
| 対象       | 新型コロナウイルス感染症の影響を受け、休業等により収入の減少があり、緊急かつ一時的な生計維持のための貸付を必要とする世帯 | 新型コロナウイルス感染症の影響を受け、収入の減少や失業等により生活に困窮し、日常生活の維持が困難となっている世帯    |
| 貸付上限額    | ・学校等の休業、個人事業主等の特例の場合<br>= 20 万円以内<br>・その他の場合 = 10 万円以内       | ・(2人以上) = 月 20 万円以内<br>・(単身) = 月 15 万円以内<br>※貸付期間：原則 3 か月以内 |
| 据置期間     | 1 年以内                                                        | 1 年以内                                                       |
| 償還期間     | 2 年以内                                                        | 10 年以内                                                      |
| 貸付利子・保証人 | 無利子・不要                                                       | 無利子・不要                                                      |
| 申し込み     | 市区町村社会福祉協議会                                                  | 市区町村社会福祉協議会                                                 |

当初は 2020 年 7 月末までの申請期間として開始されたが、以降 6 回の期間延長がなされている(本稿執筆時点では、2021 年 11 月末まで申込受付)。2021 年 9 月 25 日時点で、全国の累計申請件数は 288 万 4,762 件(うち貸付決定件数は 280 万 4,767 件)、累計貸付決定 1 兆 2,167.32 億円にのぼる<sup>(7)</sup>。この数字は 1 年半のものであるが、1 年分に換算するとこれまでの最大の貸付件数 11 万 9067 件(2011 年度)、最大の貸付総額 456 億円(2010 年度)と比べて、約 20 倍であることがわかる。

そもそも生活福祉資金貸付制度とは、社協が行う福祉事業であり、他の貸付制度が利用できない所得の低い世帯、障害者や介護を要する高齢者が同居している世帯に対して資金の交付を行うことにより、世帯の経済的自立と生活意欲の助長、社会参加の促進を図る貸付制度である。その歴史は古く、前身の世帯更生資金貸付制度が創設されたのは 1955 年である。低所得層が被保護層へ転落することを防ぐために民生委員によって展開された「世帯更生運動」から作られた。現在の名称になったのは 1990 年からである。

創設の経緯からもわかるように、本貸付制度は貸付という経済的援助だけでなく、社協職員や地区の民生委員による相談支援が重視されている。「貸付」と「相談」をセットで実施することが目

指されてきた。

ところが、特例貸付の場合は、迅速さが優先されるため、従来行っている返済能力や現状把握のためのアセスメントや書類の提出は求められない。そのため、大半の社協職員は件数の多さからきめ細かな相談に対応できないジレンマを感じている。関西社協コミュニティワーカー協会(以下、関コミ協会)が 2021 年 1 月に実施した「新型コロナウイルス感染症特例貸付に関する社協職員アンケート」<sup>(8)</sup>の結果によれば、図 1 のように、76% が「丁寧な相談支援ができないことにジレンマ」を感じ、約 91% は「制度の有効性への疑問」があると回答している。貸付は一時的な延命措置に過ぎず、根本的な困窮の解決になっていない、あるいは償還によって生活状況の悪化を招く可能性もあるという葛藤である<sup>(9)</sup>。

図 2(支援に悩んだケース)からも「失業や減収が長期化し、生活再建の見込みが立たない世帯」などへ“貸付”を行うことがはたして適切なのか、多くの現場職員の苦悩する姿が見られる。

報告書では、「このまま生活保護制度のさらなる弾力運用や新たな支援制度がなければ、債務を背負いながら先行き不透明な状況に置かれる世帯を増やすだけになる」(関コミ協会 2021 (1): 105)と指摘している。なお、2021 年 7 月からは、総合支援資金の再貸付を終了した世帯や、再

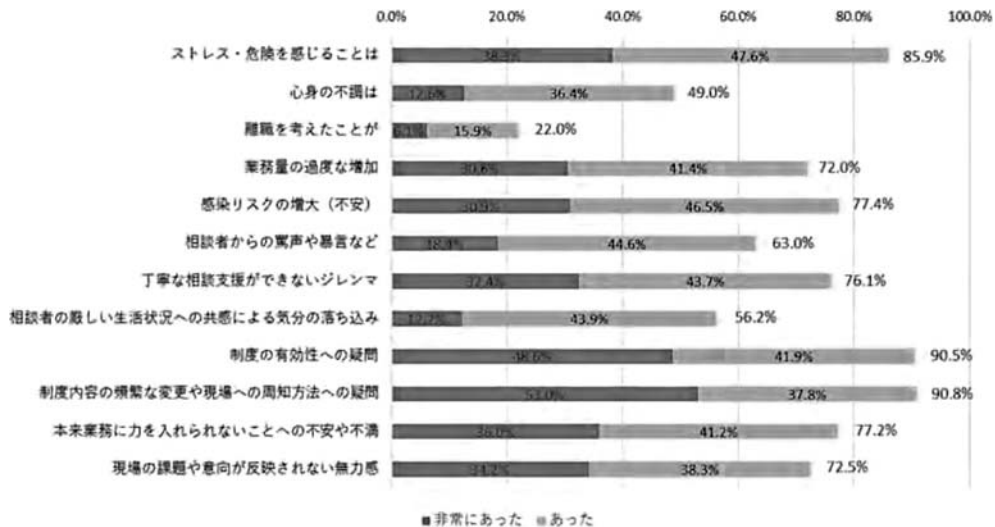


図1 特例貸付業務の中で感じたこと（複数選択）  
（出典：『関西社協コミュニティワーカー協会 調査報告書』58 ページ）

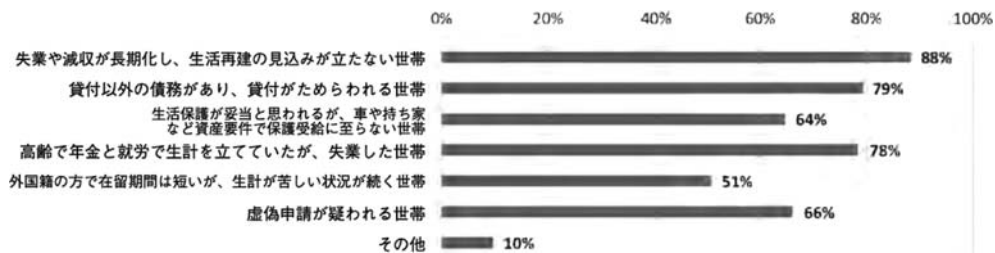


図2 特例貸付による支援に悩んだケース（複数選択）  
（出典：『ウォロ』, No.538, 11 ページ）

貸付について不承認とされた世帯に対して、新たに「新型コロナウイルス感染症生活困窮者自立支援金＜給付＞」が支給されることになった（実施主体は福祉事務所設置自治体）。単身世帯に月額6万円、2人世帯に月額8万円、3人以上世帯に月額10万円を3か月間支給するというものであるが、当然、要件に該当せず対象とならない困窮世帯も多数存在すると思われる。

このように、特例貸付制度自体に多くの矛盾があり、また貸付制度と生活保護制度との間の溝などの問題も大きい、本稿では「地域福祉」という視点からさらに掘り下げていきたい。そのため、滋賀県大津市社協<sup>(10)</sup>における取り組みを取り上げ考察したい。

山口（2021:38）によれば、大津市社協で2021年3月末までの1年間で受け付けた特例貸

付の申請数は合計8,666件、総額35億1000万円であり、2019年の申請数と比べると約150倍とのことである。関コミ協会の調査でも地域によって申請件数のばらつきは大きく、人口規模や社協規模と比例して増加していることが示されているが、人口約34万人の大津市（中核市）は申請数が多いことがわかる。

図3によると、貸付利用者は40代・50代男性が多い。世帯状況を見ると、単身世帯の場合40代・50代・60代の男性および60代の女性が多く、ひとり親世帯では30代女性が多くなっている。単身やひとり親世帯は一人で生計を維持しているため経済的打撃を受けやすく、生活再建も困難であることが予想される。なお、職業状況では、会社員が49.7%で最も多く、自営業（個人事業主、フリーランス含む）が27.5%、無職が

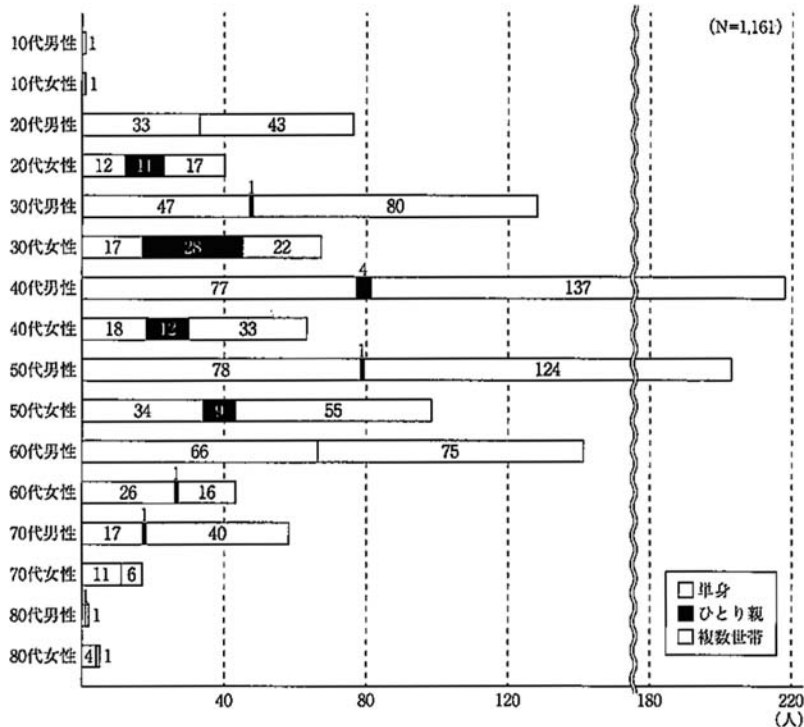


図3 大津市社協における特例貸付利用者の年代別・性別における世帯状況  
(出典:『市政研究』第212号, 41ページ)

22.8% とのことである。

大津市社協では、以前から相談事業に力を入れており、2015年度から生活困窮者自立支援制度における自立相談支援事業を大津市から受託していることもあり、2010年10月以降は総合支援資金の延長申請をした人および2020年1月以降新規申請をした人(約2000件)に対して、電話によるフォローを行い、生活状況の聞き取りや利用できる制度紹介などを行ったという。また、特例貸付利用者の分析結果や課題を組織内で共有するとともに、行政や関係者に対する研修回を30回以上実施している(山口2021:45)。さらに、特例貸付利用者のひとり親世帯を対象とした「子育て応援フェア」や、子育て中の世帯を対象とした「選べるギフトプロジェクト」、また「フードバンクプロジェクト」なども行っている。

しかし、全ての社協がこうした動きをしているわけではない。関コミ協会の調査結果(表2)によれば、「生活課題に対応するため、既存の事業を生かした支援を展開した(例:緊急食糧支援な

ど)」と回答している社協は56.3%であり、「生活課題に対応するため、新しい活動を開始した(例:生活用品の配布による見守りプロジェクト、居場所づくりなど)」は14.7%にとどまる。また、組織内での共有・協議(27.1%)や地域住民への発信(17.5%)を行った社協の割合も低い。

今回の特例貸付申請者の大半は、これまで社協と繋がっていなかった人々、さらには社協の存在自体をまったく知らなかった人と言っている。40代50代の単身者、ひとり親家庭、また外国人住民などとの接点がほとんどなかった社協が多いと思われる。そうした人々の多くは学区社協や地区福祉委員会といった小地域の住民福祉組織ともほとんど関わりがないと言っているだろう。

社協は単なる資金の貸付機関ではなく地域福祉を推進することを目的とする組織である。したがって、特例貸付によって接点を持った人々と今後どのようにしてつながりを持ち、必要な支援をしていけるかが問われてくる。関コミ協会の調査結果では、特例貸付を通して見えてきた生活課題に

表2 特例貸付からみえた生活課題への対応（複数選択）

N = 1,184

| 回答項目                                                                                   | 回答数 | %     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|-------|
| 相談状況や生活課題について、理事会をはじめ組織内で共有・協議した                                                       | 321 | 27.1% |
| 相談状況や生活課題について、行政や関係機関と共有・協議した                                                          | 597 | 48.9% |
| 相談状況や生活課題について、広報等で地域住民に発信した                                                            | 207 | 17.5% |
| 生活課題に対応するため、既存の事業を生かした支援を展開した<br>（例：緊急食糧支援、フードドライブ）                                    | 667 | 56.3% |
| 生活課題に対応するため、新しい活動を開始した<br>（例：生活用品の配布による見守りプロジェクト、困窮世帯を含めた子ども居場所づくり、就労支援に向けた関係機関との懇談会等） | 174 | 14.7% |
| 特になし                                                                                   | 211 | 17.8% |
| その他                                                                                    | 50  | 4.2%  |

（出典：関西社協コミュニティワーカー協会 調査報告書 105 ページ）

対応するために「新しい活動を開始した」社協の6割は生活困窮者自立支援制度の中の「自立相談支援」事業を受託していることが明らかになっている（関西コミ協会 2021（1）：15）。生活困窮に関わる様々な機関や NPO などとの連携が培われていたため、新たな活動に取り組みやすかったものと思われる。

新型コロナウイルスによる経済的困窮は長期化する可能性が高い。社会的脆弱層がいかに社会的回復力（レジリエンス）を高めていけるのが大きな課題である。そのために、社協によるこれからの地域福祉の取り組みが大変重要な意味を持つと思われる。

（2）コロナ禍における住民の地域福祉活動の現状さて、一方でこの間、住民による地域福祉実践はどのような影響を受けたのだろうか。医療体制の逼迫、経済活動の制約に伴う収入の低下・喪失、教育機会や文化的機会の縮小・喪失、情報格差・情報弱者の問題などが深刻化する中、私たちの社会にボディーブローのように効いてきているのが、いわゆる「新しい生活様式」の影響だろう。

2020年5月に政府の専門家会議から示された「新しい生活様式」の実践例<sup>(11)</sup>では、感染リスクを抑えるために、個人や職場での手洗い、マスク着用、換気、外出／移動の自粛、3密（密閉、密集、密接）回避などが示された。コロナ以前の私

たちの日常は、①外に出る、②人と会う、③集う、④語らう、⑤行動する、という5つを基本として成り立っていた。これらが制限されたことにより、人と人、人と社会との関係性が微妙に変化しつつあり、そこから社会的な孤立状態に陥る人がさらに増加していくことが懸念される。

また、これら5つは、ボランティア活動や地域活動の基盤をなすものでもある。一人で行う活動もあるが、多くの場合は、他者と出会い対話し、課題を共有してともに活動に取り組んだり、その成果を分かち合ったりすることで展開されている。

そこで、「新しい生活様式」の中で、こうしたボランティア活動や地域活動がどのような影響を受けたのかを簡単に見ておきたい。

ボランティア活動の範囲は広く様々な分野や形態があるが、ここでは2つのタイプについて見てみることにする。

**A 特定のテーマのもとにグループを作って活動しているもの**

（メンバーや活動先の地域は問わない）

**B 特定の（身近な）地域で住民相互の活動として行われているもの**

（居場所活動など）

本稿では大津市社協で実施された2つのアン

ケート調査結果を紹介し、考えたい。

まず、【タイプ A】にあたるものとして、2000 年 11 月に実施されたボランティアセンター登録団体（180 団体）に対して 2020 年度の活動状況を尋ねたアンケート結果<sup>(12)</sup>を見てみよう（図 4）。

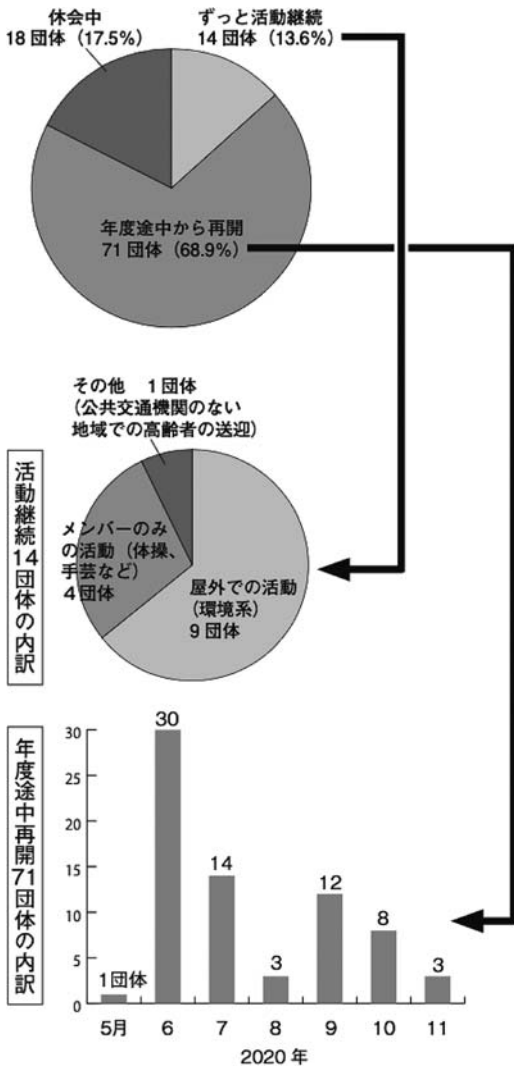


図 4 特定テーマで活動するグループの状況  
(大津市社協資料より作成)  
(出典：『ウォロ』, No.538, 3 ページ)

回答した 103 団体のうち、コロナ禍以前から変わらずに活動を続けているのは 1 割強に過ぎない。いったん活動を中断したが再開している団体が 7 割あり、2 割は休会したままである。

活動を継続している団体の多くは環境系（活動

場所は屋外）である。唯一「高齢者の送迎」を行っている団体があるが、“公共交通機関のない地域での活動であり、高齢者の移動手段として休めない”状況とのことである。

一方、休会している団体に関しては活動分野の特徴はない。むしろ「メンバーや参加者に高齢者が多い」「感染防止の体制が取れない」といった理由が多い。「小さなグループなので、聴覚障害の方とオンラインでやり取りするための設備を揃えられない」といった切実な声も見受けられる。最も多かったのは、いったん活動を中断したが再開したという団体である。この調査では再開時期は 2020 年 6 月が最も多いが、その後も繰り返される感染拡大の「波」によって、中断と再開を繰り返している団体も多いものと推測される。

次に【タイプ B】にあたるものとして、大津市内の「ふれあいサロン<sup>(13)</sup>」（198 か所）を対象に 2021 年 2 月に実施された調査<sup>(14)</sup>を見てみよう（図 5）。

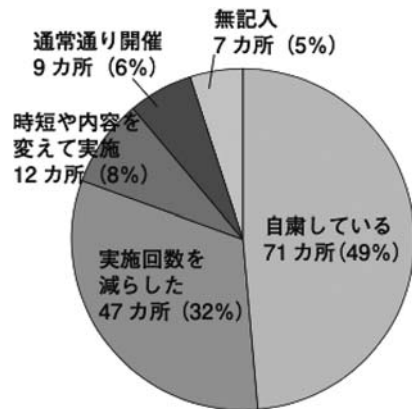


図 5 ふれあいサロンの開催状況  
(大津市社協資料より作成)  
(出典：『ウォロ』, No.538, 3 ページ)

回答したサロン（146 か所）の約 5 割が 2020 年 3 月または 4 月から活動自粛しているが、4 割は回数や時間、内容などを変更して開催、1 割は通常通りの活動を続けている。表現を変えると、約半数は様々な工夫を重ねてなんとか活動を継続させている。

困りごとや気になることとしては、「感染時の責任や保証の問題」をあげた団体が最も多く、以



下「三蜜を避けたプログラムが考えにくい」「感染症対策が十分かどうか（不安）」と続く。活動が続いている団体も、いかに不安を抱えながらであるかがわかる。あるいはメンバー間での温度差（活動再開に向けての意見の相違）で疲弊しているリーダーも多い。

これら2つのアンケート結果からは、①コロナ禍の影響で、活動を中止したままの団体が一定数ある、②多くは、活動内容を工夫して頑張っている、③しかし、活動を継続している団体も大きな不安を抱えている、といったことが見えてくる。

これらのアンケートは2020年度の活動を尋ねたものであり、その後繰り返し感染拡大の波が押し寄せていることを考えると、なんとか活動を継続している団体もたびたび活動を中断したり再開時期が延期になったりするにつれてモチベーションが低下し、なし崩し的に活動をやめてしまうところも出てくることが予想される。

ボランティア活動は必ずやらなければならないという義務があるわけではない。元来、活動するのもしないのも自由である。ましてや、コロナ禍においては、「自分自身が感染してしまう（被害）」リスクと「自分が感染させてしまう（加害）」リスクの2つを併せ持っている。コロナ禍は“災害”と捉えることができるが、通常の自然災害におけるボランティア活動とその点が大きく異なっている。

もし、“不要不急だから”と活動をやめてしまう団体が増えると、どのような弊害が出てくるだろうか。それには大きく2つの影響が考えられる。たとえば、「ふれあいサロン」調査の回答の中には、参加高齢者の声として「出かける場所がなくなってつらい」「話す機会がなくなって声が出にくくなった」「筋力が低下した」などが紹介されている。一人暮らしの方の安否が心配と言うボランティアの声も多い。このように活動の相手（たとえば福祉施設で暮らす人々、入院患者、一人暮らし高齢者、地域の子どもたちなど）の暮らしにおいて、ボランティアによる活動が重要な意味を持っている場合も多く、それがなくなることの影響は大きい。

一方、活動者自身にとっても、活動によってで

きた人とのつながりや有用感、外出の機会を失うことは、日々の暮らしに実に大きな影響を及ぼす。

このように、2つの点でボランティア活動は、コロナ禍によって広がりつつある「社会的な孤立」を防ぎ、軽減するという大きな意味があり、安直に「不要不急」とは言えないものなのである。

したがって、最終判断はボランティア個人、あるいは団体の自由であるが、社協やボランティアセンター、またNPOなどが活動の継続や再開を希望するボランティアを支えることは、コロナ“禍”に対抗する一つの重要な取り組みともいえるだろう。

### (3) ひきこもり支援に与えた影響

さらに、新型コロナウイルス感染拡大により、当事者活動にも影響が及んでいる。

特定非営利活動法人KHJ全国ひきこもり家族会連合会では、毎年「ひきこもりの実態に関するアンケート調査」<sup>(15)</sup>を行っているが、2020年版調査からは、ひきこもり本人とその家族の孤立だけではなく、ひきこもり支援全体の遅延、停滞が示唆されている。

「COVID-19の蔓延がひきこもり支援に与えた影響」について、行政機関による自由記述を境(2021)は以下のように整理している。

- ①ひきこもり支援が後回しに（特に、ひきこもり支援に力を入れ始めた自立相談支援窓口で顕著）
- ②支援の縮小、変更（感染症対策として対人接触が制限されたため）
- ③事業の延期（講演会やイベントだけでなく、居場所も）
- ④実態が見えにくくなった（直接的な接触が制限されるため。電話やメールだけでは限界あり）
- ⑤当事者の変化（訪問支援の拒否やひきこもり状態の深刻化）
- ⑥新たなひきこもりになる人の増加（緊急事態宣言下における自粛生活から）

- ⑦高齢のひきこもりへの対応に苦慮（高齢であるほど、COVID-19の影響で支援できない）
- ⑧啓発活動の機会の減少（地域の人に知ってもらう機会など）
- ⑨オンライン支援の導入（有効であるが、オンライン環境によって支援格差が生じる懸念）
- ⑩プラスの影響（自粛生活によって引きこもりに対する認知度、親和性が高まった）

プラスの影響も挙げられているものの、支援の縮小・変更、実態把握の限界、ひきこもり状態の深刻化や新たにひきこもりになる人の増加などの問題が生じていることがわかる。

この他、調査では、家族会運営についてもCOVID-19の蔓延による「会場の変更・閉鎖（公的機関が使えない）」「参加者の減少」「定例会の縮小・短縮」「相談の減少」といった困難が紹介されている。

ここでは、ひきこもり支援について取り上げたが、その他の当事者活動、また虐待などへのアプローチについても同様の問題が生じているものと思われる。

#### 4. 地域福祉に問われているもの

さて、今回の新型コロナウイルス感染症の拡大という事象を「災害」と捉えるべきだとする見方がある<sup>(16)</sup>。日本では、災害対策基本法での定義を見ても、災害は自然災害を中心に捉えられることが多い。しかし、たとえば、国連国際防災戦略（ISDR）防災用語集（2009：15）では、災害とは「コミュニティまたは社会の機能の深刻な混乱であって、広範な人的、物的、経済的もしくは環境面での損失と影響を伴い、被害を受けるコミュニティまたは社会が自力で対処する能力を超えるもの」とされている。これによると、まさに今回のコロナ禍は災害と言っている。しかも、通常の自然災害との違いは、突発的であるとともに、波状的に何度も押し寄せるという点である。

こうした観点も踏まえて、上記に紹介した3つの地域福祉現場の状況から今後の地域福祉に求められるものについて述べておきたい。

#### ①これまで社会福祉と縁がなかった新たな困窮者層へのアプローチ

コロナ特例貸付の現状を紹介した際に触れたように、新たに40代・50代・60代の単身世帯の困窮者層の存在が浮かび上がった。また、地域によっては外国人住民からの申請数の多さが報告されている。これらの人々の多くは、これまで福祉関係機関や身近な地域福祉組織とのつながりがない潜在層だったと言える。

そこで、地域福祉推進機関である社協として、これらの人々とどれだけ関係を作れるか、そしてにいかに必要な機関・団体や制度につないでいけるか、さらにその人々が暮らす地域社会との接点をどのように作れるかが課題となる。

#### ②ボランティア活動の維持・継続のためのアプローチ

一方、地域福祉活動やボランティア活動が大きな制約を受けていることを述べたが、2年近くの活動制限によって、メンバーのモチベーションや組織運営に問題が生じているところも出てきている。居場所活動や見守り活動が停滞することで、ひきこもりや虐待、孤独死の増加にもつながるし、またボランティア自身のやりがいや人間関係も損なわれる。

そこで、社協やNPO、ボランティアセンターなどによる様々な支えが大変重要になる。感染防止対策はもちろん、オンライン活用の支援や新たな活動内容の開発など、住民、ボランティアのエンパワメントとともに展開することが求められる。

#### ③住民による地域福祉活動の発展のためのアプローチ

学区社協や地区福祉委員会などによる地域福祉活動の対象は、これまでは高齢者や子育て世代が中心であった。今後はコロナ禍によって顕在化してきたニーズを持つ人々（中高年の単身者、外国人、ひとり親家庭など）も視野に入れた活動へと幅を広げることが望まれる。

そのため、まずは、コロナ禍における福祉問題について住民と共有する場と機会を作っていくこ

とが重要になるだろう。

#### ④多文化共生と地域福祉を重ねた地域づくり

最後に、多文化共生と地域福祉の重なりについて触れておきたい。これについては、もちろんコロナ禍以前からの課題であった。多文化共生に取り組むのは外国人支援をしている団体というイメージを持つ人が多いと思われるが、外国人も地域でくらす「住民」である以上、地域福祉からのアプローチがあって当然である。朝倉（2017）は「多文化共生地域福祉」という概念を提示しているが、今回のコロナ禍を機に地域福祉に関わる実践者が意識することが望まれる。

### お わ り に

本稿は、日本で感染拡大が始まってから約2年間の動向をもとに述べてきた。コロナ特例貸付では、40代～60代の単身世帯などこれまで社会福祉と縁のなかった層の利用の多さが明らかになった。こうした住民層は小地域において相談・見守り・居場所づくり活動などを行っている住民福祉組織との接点もなく、地域社会において孤立化が深刻化する危険性が明らかになった。また、コロナ禍において住民による地域福祉実践や当事者活動が縮小していることが明らかになり、社会的孤立に対抗する活動自体が弱体化していく可能性について指摘した。

こうした状況において、今後社協はじめ地域福祉に関わる機関や組織に求められる取り組みについて4点述べた。

今後、感染状況の拡大が繰り返されるのか、あるいは収束に向かうのか現時点では予測できない。今後も継続してコロナ禍による生活困窮層の状況や地域福祉活動、ボランティア活動の動向などの把握に努めたい。社会的レジリエンスの強化のためには、地域福祉の視点と取り組みは不可欠と思われる。地域福祉実践に携わる人々とも連携して、地域福祉の今後のあり方（施策と実践）について考察を深めていきたい。

#### 注

(1) NHK「特設サイト新型コロナウイルス」におけ

るコロナ関連記事全記録を参照。(https://www3.nhk.or.jp/news/special/coronavirus/chronology/ 2021年9月27日閲覧)

- (2) 報告書に記載があるのは、以下の17カ国である。アルバニア、オーストラリア、バングラディシュ、中国、エストニア、フィンランド、インド、イラン、アイルランド、イタリア、日本、ラトビア、スロベニア、スペイン、スリランカ、スウェーデン、英国。
- (3) Lena Dominelli, and others ed. COVID-19 AND SOCIAL WORK: A COLLECTION OF COUNTRY REPORT (2020), 和気・大和・松尾・ヴィラーク監訳『新型コロナウイルスとソーシャルワーク：国別報告集』（http://jaswe.jp/novel\_coronavirus/doc/20201127\_corona\_socialwork\_e.pdf 2021年9月15日閲覧）
- (4) 日本学術会議・社会福祉学文化会主催シンポジウム（2021年6月27日オンライン開催）における和気による基調報告より。
- (5) 座談会「コロナ禍で福祉に何が起こったか、これからの福祉はどうすすむか」月刊福祉増刊号（With コロナ時代の社会福祉）、全国社会福祉協議会、2021.2 での発言。
- (6) 厚生労働省プレスリリース「新型コロナウイルス感染症の影響を踏まえた生活福祉資金貸付制度における緊急小口資金等の特例貸付の実施について」（令和2年3月10日）(https://www.mhlw.go.jp/stf/newpage\_10106.html 2021年9月25日閲覧)
- (7) 厚生労働省ホームページ「新型コロナウイルスについて：くらしや仕事の情報」(https://www.mhlw.go.jp/stf/covid-19/kurashiyashigoto.html 2021年9月27日閲覧)
- (8) 本アンケートは、貸付開始1週間後から関西社協コミュニティワーカー協会の会員3人が情報交換を始め、現場の状況を発信していく必要性を確認したことから、2020年11月末に協会内で「社協現場の声をつむぐ1000人プロジェクト」を発足させ、2021年1月15日に実施したものである。最終的に1,184人からの回答を得ている。国会の委員会参考人招致でもアンケート結果が引用されるなど、ソーシャルワーカー自身によるソーシャルアクションとして意義が大きい。
- (9) 償還については、2021年1月に厚生労働省から据置期間の延長（2021年3月末まで）が発表された。さらに2月には償還免除の対象となる要件が発表されている。

- (10) 大津市は滋賀県の県庁所在地で人口約34万人の中核都市。京都市に隣接しており、JRで京都から2つ目(約10分)のため、通勤・通学で京都や大阪へ行き来する人も多い。大津市社協は、2021年9月現在、相談支援課(14人)、自立支援課(11人)が個別支援を担当、地域福祉課(13人)、総務課(8人)と局長・次長が連携して事業を進めている。市内36小学校区に学区社協が組織されている。
- (11) 厚生労働省発表資料 2020年5月4日 (<https://ryutsuu.com/images/2020/05/20200504mhlw.jpg> 2021年9月27日閲覧)
- (12) 「大津市ボランティアセンターニュース」大津市社会福祉協議会発行 令和3年3月1日号より
- (13) 「ふれあいサロン」とは、地域の居場所づくりの一つで、公民館や自治会館、空き家などを活用し、地域の仲間づくり、出会いの場づくり、健康づくりをするための活動。内容は決まっておらず、茶話会、レクリエーションなど自由に企画されている。
- (14) 「コロナ禍における『ふれあいサロン』アンケート 集計結果&ヒント集」大津市社会福祉協議会発行 令和3年3月より
- (15) 本調査は、「家族会実態調査」と「KHJ全国ひきこもり家族会連合会支部調査(家族調査と本人調査)」の2つからなる。前者は行政機関(ひきこもり地域支援センター、自立相談支援窓口など)に対して2021年1月に郵送にて実施。後者は家族会の支部が2020年12月～2021年1月に開催した月例会において実施するとともに、ウェブ調査を実施。
- (16) たとえば、阪神・淡路大震災、東日本大震災、近年の台風・豪雨災害においても、最前線で復興支援に関わり、行政とも協働して法改正にもかわってきた弁護士たちが2020年4月に発表した「災害対策基本法等で国民の生命と生活を守る緊急提言」では、コロナ禍を「災害」と捉え、災害法制の適用を求めている。

#### 参考文献

- 朝倉美江(2017)『多文化共生地域福祉への展望－多文化共生コミュニティと日系ブラジル人』高菖出版
- 岡部 卓(2020)「分断化された『暮らし』の修復を社会福祉はどう担うか」『社会福祉研究』第139

号, 24-31

- 関西社協コミュニティワーカー協会・社協現場の声をつむぐ1000人プロジェクト(2021(1))『新型コロナウイルス感染症特例貸付に関する社協職員アンケート報告書』
- 関西社協コミュニティワーカー協会・社協現場の声をつむぐ1000人プロジェクト(2021(2))「生活困窮者支援の最前線から訴える～新型コロナウイルス感染症特例貸付に関する緊急アンケート報告」『ウォロ』, No.538, 10-11
- 国連国際防災戦略(ISDR)防災用語集(2009年版)(2009 UISDR Terminology on Disaster Risk Reduction) ([http://www.bousai.go.jp/kokusai/kyoryoku/pdf/isdr\\_2009\\_yougo.pdf](http://www.bousai.go.jp/kokusai/kyoryoku/pdf/isdr_2009_yougo.pdf) 2021年9月30日閲覧)
- 境 泉洋(2021)「COVID-19禍における中高年のひきこもり支援」『都市問題』2021年9月号, 46-54
- 筒井のり子(2021)「コロナ禍の1年半、ボランティアの意味とその支援」『ウォロ』, No.538, 1-8
- 特定非営利活動法人KHJ全国ひきこもり家族会連合会(2020)「ひきこもりの実態に関するアンケート調査報告書」
- 古川孝順(2006)「格差・不平等社会と社会福祉－多様な生活困難への対応－」『社会福祉研究』第97号, 15-24
- 牧里毎治(2010)「地域福祉の対象認識と固有性」市川一宏・大橋謙策・牧里毎治編著『地域福祉の理論と方法』(NINERVA社会福祉士養成テキストブック8)ミネルヴァ書房
- 水谷詩帆(2021)「コロナ禍における地域福祉実践と地域共生社会に向けた政策動向」『社会福祉研究』第140号, 122-124
- 宮寺良光(2021)「コロナ・パンデミックで浮き彫りになった日本の社会保障制度の構造的問題」『社会福祉研究』第140号, 95-101
- 山口浩次(2021)「コロナ禍における社会福祉協議会の取り組み」『市政研究』第212号, 大阪市政調査会, 36-46
- Lena Dominelli, and others ed. COVID-19 AND SOCIAL WORK: A COLLECTION OF COUNTRY REPORT (2020), 和気・大和・松尾・ヴィラーク監訳『新型コロナウイルスとソーシャルワーク: 国別報告集』([http://jaswe.jp/novel\\_coronavirus/doc/20201127\\_corona\\_socialwork\\_e.pdf](http://jaswe.jp/novel_coronavirus/doc/20201127_corona_socialwork_e.pdf) 2021年9月15日閲覧)

---

## Issues of Community Welfare in the COVID-19 Crisis

Noriko Tsutsui

---

This article offers an overview of the notable crises and risks that have come to light as a result of the COVID-19 pandemic and examines the current situation and challenges from the viewpoint of community welfare.

To begin, we reviewed trends in Japan in the year and a half since the outbreak of COVID-19 in December 2019. Next, from a collection of COVID-19 reports from different parts of the world by social work researchers in 17 countries, we confirmed that the spread of COVID-19 has exposed pre-existing structural disparities and vulnerabilities, thereby increasing social conflict and division. In addition, we examined the following issues from the perspective of community welfare, i.e., “a guarantee that people are part of a local community : ” (1) issues that came to light through “special loans for COVID-19” offered by social welfare councils throughout Japan ; (2) the state of community welfare practices for residents who are severely limited by movement restrictions ; and (3) the impact on support activities for *hikikomori* (socially withdrawn people), a serious social problem even prior to COVID-19. Through these issues, we posed questions about the required approach to community welfare in the future.

## 〈翻 訳〉

エミール・レーデラー, エミー・レーデラー・ザイトラー  
『日本－ヨーロッパ』第2章(その3)

貫井 隆・舟木 徹男

## 1. 訳者まえがき

エミール・レーデラー(1882-1939)は、東京帝国大学でも教鞭をとった戦前ドイツの世界的な経済学者・社会学者である。前号に引き続き、彼が妻エミーと共に著した日本社会論『日本－ヨーロッパ－変容する極東』を以下に翻訳する。底本としてはドイツ語版 *Japan-Europa Wandlungen im Fernen Osten* (1929) を用いる。なお、ナチを逃れてアメリカへ亡命した後に刊行された英語での改訂版 *Japan in Transition* (1938) も適宜参照する。〔 〕内の語句は、訳文において訳者が補ったものである。

今回訳出するのは、前回に引き続き、第2章「宗教・神話・歴史」である。本章はかなり長いので、全体を3分割し、今号では終盤の1/3を訳出する。ここでは前号に引き続き、日本の宗教のあり方の特殊性が、とくにキリスト教の受容の仕方との関係などから論じられている。今号の訳出範囲のうち、前半は貫井が、後半は舟木が下訳を作った。その後、全体にわたる訳文修正作業を共同でおこなった。

## 2. 翻訳『日本－ヨーロッパ』

## 第2章 宗教・神話・歴史(その3)

このように、日本の多様な宗教は、他の国と比べて、社会的な現象、集団的な宗教的行動としての性格が強い。日本人には、個人が自らの内面的な満足感を見出せるような私的生活、私的美徳などないも同然である。

ヨーロッパ人の言う私的なヒロイズム、つまり英雄自身のためのヒロイズムは、日本人にとって

は無縁なままであろう。自ら属する共同体のゆくべき道や慣習、たとえば武士としての忠誠的関係の中で活動してこそ、前代未聞の自己否定も可能になる。しかし、〔この自己否定は〕自分のために行われるのではない。〔一方〕キリスト教的パトスの最高度の高揚とは、自らの魂が救済されてほしいと心配しつつも、それにもかかわらず「私の魂を気にかけてくれる者などいるのだろうか?」と問うことである。この謙虚さの最高度の高揚は、〔日本的な精神とは〕別の、生をある程度肯定する一面に由来する。日本人には、社会的な世界から切り離された、自らの私的な運命は全くもって重要ではない。日本人の決断が意味を持ち、また自己犠牲が価値を持つのは、それが伝統的慣習の文脈の一部であり、いわば社会的出来事という舞台上で演じられる場合だけである。だからと言って、〔日本人の〕決然たる行動までもが、うわべだけの行為であるというわけではない。そうではなく、日本人が自分の家族や一族、身分との関係から離れたところで、自分個人とその一挙一動を考えることは不可能なのである。或る機知に富んだ作家は、日本では近親者を失うよりもむしろ手足をながれて生きていく方が好まれるだろうと言った。私たち〔ヨーロッパ人の〕個人主義的な態度は、日本人にとっては全く無縁なままであろう。そのため、宗教性もまた、ヨーロッパの場合と比べて、社会階層との連関がより濃くなっている。

〔日本の〕大衆宗教がその信者にほとんど何も要求しないことに呼応して、信者は〔宗教に〕固執したり毒されたりすることはなく、生活に没頭している。このことはヨーロッパ人の心には、し

ばしば冒流のように感じられるかもしれない。こうして日本人は、熱狂的な宗派の信者のみが畏敬の念をもって言及する宗教的英雄を、日常生活の楽しげな出来事と織り交ぜることを好む。神がビール醸造所のエンブレムになることを甘受しているという事実は、まだ受け入れやすいだろう<sup>(1)</sup>。というのも、この〔ビールのエンブレムに採用されている〕神は愛想を振りまいており、そのように崇拜されることにやぶさかでないように見えるからである。しかし、禪宗の創始者である達磨大師もまた、タバコ商人の守護聖人となっている。一体なぜなのか？ どうやら達磨大師が9年間、壁に向かって黙って瞑想していたから<sup>(2)</sup>、ということらしい！ 達磨大師の手にはパイプが握られているが、それにも十分な理由がある。パイプから出る細長い煙に想いを馳せること以上に、瞑想に適した方法はないというのである。この世のすべてから限りなく隔絶し、超越した魂を有する聖人を、タバコのパイプさえ持たない球体にして、再びこの世に呼び戻し、その姿を木や象牙にかたどり、それを根付<sup>(3)</sup>として帯に飾るという、この愛すべき手法。あらゆる新聞で大仏の靴<sup>(4)</sup>が宣伝されているのを発見すると、これは私たち〔ヨーロッパ人〕にとっては「キリスト印のマーガリン」〔といった商品〕が売られているのとはほぼ同じことになるので、衝撃もひとしおである。しかし、このような世俗的なものへの転化が、全く悪気なく行われていることは明らかであり、これは宗教の評判や信仰心に影響を与えるものではない。また、このことを宗教の「商品化」と見なすこともお門違いである。それは、寺で世話になる代わりに金を支払うことが、宗教の商品化でないのと同様である。このような〔宗教と〕現実との関わり方は、どこまでも無害であり、悪意があるものではない。

＊

では、キリスト教についてはどうか？ キリスト教も、日本では原型をとどめていない。日本人にとってキリスト教の信仰とは何なのか、たとえば日本人がどのようにカトリック教会の神秘に感情移入するののかということは、いつまでも謎のままである。一部の人にとっては、仏教の「礼拝」と

カトリックのミサとの表面上の類似性が、実に非本質的な仕方においてではあるが、〔キリスト教の〕信仰の核心への架け橋になることもあるだろう。個々人のケースでは、熱烈な渴望によって、〔キリスト教の〕信仰の核心が理解され、明かされることも確かにある。しかし全体としては、それは〔仏教とキリスト教との〕表面的関係が拡張されたものにすぎない。この表面的関係は、〔キリスト教に対する〕不可避の誤解の構造がもたらすものであり、動かぬものとなっている。この誤解はどうかすることはできず、また仕方のないものでもある。キリスト教世界に住んだこともなく、島国にとどまり続け、宣教師に外国の信仰を示されただけの日本人が、〔キリスト教への〕誤解に陥らずに済むわけがないのである。

信長<sup>(5)</sup>の下でイエズス会の教会や僧侶に対する残虐な一掃作戦が行われてからというもの、キリスト教は〔開国以後に〕ようやく再び、主にプロテスタント〔の教え〕が説かれるようになったにすぎない。この時期、特に1868年以降、アメリカとイギリスから多くの宣教師が来日した。プロテスタント教会のこの優勢は、〔日本人が〕信仰への内面的関係を強めたことによる、と説明することは決してできない。信仰は、自分自身を厳しく吟味し、明確な自己認識を持ち、神と個人的な関係を直接結ぶことを要求するからである。日本人にはプロテスタント信仰の素質が全くない。逆に、青年期からキリスト教へと引き寄せられた真に宗教的な人々は、彼らの特別な要求に応えるものへと〔キリスト教の教義を〕変容させる傾向がある。こうして、日本の信仰に対する洞察の宝庫である内村鑑三の著作『余は如何にしてキリスト信徒となりし乎』の中には、キリスト教の教義についての興味深い、奇妙に一貫した独特の方向転換が見られる。〔内村によれば〕もしキリストが人類を贖うために十字架で死んだのであれば、私たちはすべての悪からすでに解放されていることになる。そうであるなら、地獄やそこの責め苦が存在する余地はない。ただし今後は、私たちはこの贖いに価値があることを証明する義務があり、正しい教義に従って生きなければならない。このような内村の解釈では、義人と罪人が同じ様

に天の国に入るのかどうかは、不明なままである。この点においても、決断が回避され、浄土真宗の信仰に非常に接近している。実際、個々の罪人を具体的な地獄〔の描写〕でもって脅し、その罪人の救いを否定するような日本人司祭を想像してみてほしい！〔そんな人物を〕思い描くことは、およそ不可能であろう。仮に存在したとしても、その司祭は、そのような判断を個人的に下すことはできないであろう。そうするためにも、司祭は誰か仲介者の助けを必要とするであろう。

＊

妥協の傾向は甚だしく、日本人の意識の中では偉大な宗教体系の基本的輪郭が互いに入り混じり、ぼやけてしまうほどである。自己自身への沈潜や神との神秘的な一体化は、あらゆる絶対性、あらゆる教義、あらゆる厳格さを溶解させてしまう。例えば、姉崎〔正治〕<sup>⑥</sup>は『東洋の宗教問題と社会問題』という興味深い著作で、神を目の当たりにしたという日本の神秘主義者、網島梁川について語っている<sup>⑦</sup>。ある晩、ランプの明かりで書き物をしていると、網島の自己の全体が変容し、神と一体化した。彼の自己は、神の實在に溶け込んでしまったと彼は感じた。網島によれば、これ以前には、彼の信仰は自身の体験に基づくものではなく、本質的には、キリストや他の賢者の人格への信仰に基づくものであった。彼の信仰は完全に伝統によって形成されていた。〔しかし〕今や、網島は伝統を傍に投げ捨てた。神は網島にとって、古き伝統的偶像でも、抽象的偶像でもなく、神は彼に直接対面して現れた。これは、人を震撼させる驚異的な出来事である。神秘的な啓示を体験したこの男の神体験について、私たちはこれ以上の詳細を知ることはできない。しかしこの男は、キリスト教徒であると同時に、ほとんど仏教徒である。網島は最も親しい友人の内に仏教徒を数え入れており、この友人の仏教徒の方も、アッシジの聖フランシスコを大いに崇拝している。聖フランシスコは神を目撃し、神と交信し、自分自身の聖書を書いたと言われている。よって、この点においても、教義に縛られない、被造物への神秘的・忘我的な傾倒がある。こうした傾倒は、仏教的な日本人にとって身近なものである。

姉崎の言葉を借りれば、東洋の信仰を特徴づけるのは、忘我、自己への沈潜である。忘我はヨーロッパ人にはあまりにも空疎なものに見えるかもしれない。しかし、東洋人はキリスト教にも忘我を求め、そして、それを見出す。日本人の信仰者は、信仰教説のあいだの諸々の関連性、つまり共通点をあらゆるところに見出す。あらゆる場面で対立を和らげようとする。かくして、仏教の中にさえ、何か「ヨーロッパ的」なものを、すなわち人格の原理（！）を見ている。その理由は、ブッダが、単に仏教の創始者としてだけでなく、模範像として、つまり、仏教徒の救い主、救済者としても現れるからである。もちろん日本人の信仰者は、キリスト教と仏教における救済が異なる方法で行われ、特にブッダはキリスト教的な意味では人を救うことなど全くないことは理解している。しかし、仏教信仰におけるブッダの人格の重要性は、それだけで東洋人の心を、キリスト教やイスラームのような救済宗教を、どうにかして理解しやすくなるように、変容させたのである。日本人には、「ブッダとキリストや聖フランシスコを結びつける、見えない紐帯」がある。西洋化、商業化、軍国化という日本を脅かす危機に直面する中、この二つの宗教はより歩調を合わせて歩み寄るだけでなく、互いの内へと入り込んで一つに融合していくことが可能だとさえ思われている。

このような空想が、日本人と宗教の關係に何と明るい光を投げかけていることか！日本の宗教的な若者は、姉崎が述べるように、内面的には完全に自由で、宗派や制度に縛られていない。彼らの自律的な判断が目指すのは、真摯な真理探求である。そうして彼らはブッダとキリストを同時に崇拝し、あるいは一方の宗教を通じて他方に近づくことができている。この寛容さが生じたのは、（強調すべきことだが）純粋に学問的に確認しつつ冷静に観察したからではないし、ましてや心理的に共感しながら観察したからでもない。また、ヨーロッパの場合のように、宗教的感情が希薄になったからでもない。むしろその逆であって、〔日本人の〕ヨーロッパ的信仰世界への没頭には、まさに宗教のルネサンスの多くの特徴が伴っている（単に宣教団が、〔日本で〕外面的に成功を取



めただけではないのである)。そして宗教的人間は、自らのために〔ブッダとキリストのいずれかを〕厳しく拒絶するようなことは控え、キリストとブッダを見事に結びつけるのだ！

潜在的な対立を平らに均してしまうことは、日本人の専売特許ではない。これは、日本人の基本的特徴のみならず、中国の社会構造にも呼応している。日本では、上官は部下を指揮し、組織し、命令する義務を負うだけでない。部下も、上官の言うことを大人しく聞く義務があるだけでない。上官は同時に、部下を正しく命令し、正しく組織し、正しく指示する責任も負っている。それは道徳的に行われるだけでなく、直接に民衆を、世論を意識して行われている。〔というの〕世論の明確な意志表示は、上官の可能性を制限し、捩り所を奪い、あらゆる権威を剥奪することさえありうるからだ。上官の命令が長きに渡って度を超しており、人々の服従が刑罰によってのみ維持されている場合、つまり、強制による支配が避けがなくなっている場合には、上官への一般的な、内心から湧き起こる尊敬の念も消えていく。このように世論を重視することは、民衆の意識に深く根付いている。〔こうした〕世論の尊重は、対立を避け、争うことなく自分自身の意図を実現しようとする基本的傾向に直接関係していることは明らかである。命令する側自身、継続的な抗議や受動的な抵抗に反してまで自身の支配を押し通すことのできる道徳的な図太さは、全く持ち合わせていないだろう。この意味では、日本は多くの名ばかり民主主義よりも、実際のところは民主的である。名ばかり民主主義では、実際には銃剣に基づく寡頭政治が、自分自身の意図を冷酷に人々に押し付けているからである。

このことは、もし全能の神が日常生活においてその生の教説共共何の支持も得られず、罰によってしかその支配を維持できない場合、そのことが日本人の感覚に反するという事と同列の出来事である。真の力、賢者の力には、罰は必要ではない。そのような力には統治する技があるからである。罰する必要があることを常に確実にするためには、威厳と崇高さが目に見える形で、在らん限りの力でもって、有意義な仕方で見せつけられね

ばならない。そしてまた、事実支配しているということを通して、自身を実際に証明しなければならない。同様に、神的な支配者もまた、彼の溢れんばかりの善の意志は弱々しいものであってはならない。人間を救済するのは、無差別の博愛である。宗教的権威の超感覚的な力は、次のことのうちに示される。それは、この力が原則として強制を必要としないこと。また、恐怖や、ましてや暴力などを必要としないこと。そして、消極的な者、悪しき者であっても、魂が正しい道へと導かれるということである。自身の命令を通用させる術を知らない神など、いったいどんな神なのだろう！どうして至高の存在が、常に守護者など必要とするのか？どうして神が人間を救済すると同時に処罰することがありえよう？このような〔矛盾を避ける〕基本姿勢が、日本の大衆に広く根付くことができた宗教体系のすべての型を支配している。

こうした妥協の傾向のうちに極めて明瞭に表現されている特徴はすべて、〔日本における〕キリスト教の教説の受容にも示されている。確かに、日本においても、その教説は馴染みのない「異教的」教説を排しなくてはならない。しかし、それにもかかわらず、日本人のキリスト者が自分の心底に実に多くの神道信仰の要素を抱いてしまう事態を阻止することはできず、また、一貫してそれに反対することも決してできないであろう。ここで問題になっているのは、キリスト教の諸宗派が様々な地域においてそれぞれ示す、あの周知の「民族的」特徴ではないことは明らかである。むしろ、これら諸宗派にとっては本質的に異質な、根深い要素こそが問題になっているのである。それゆえ、すでに述べたごとく、自らの魂の救済を断念するに至るまで個々人が家族の中へと根を下ろしている、あの先祖崇拜は、すべての日本人にとって自明のことなのであろう。同様に、日本人キリスト教徒もまた、大いなる国生みの神話や、最初の天皇である神武天皇が神の子孫であるという神話を信じている。しかも、同時にキリスト者として、自分は選ばれし民の一部である、という本能的感情のなかで生きているのである。それだけではない。日本では、まだ自分の生きている時

代と言えるほどの〔近い過去の〕歴史でさえ、あまりにも早く宗教と融合してしまう。はるか昔の歴史の黎明期から光溢れる現在までの連続性のなかに、神話的な原初から手に取ることができるほどの近さにある徳川の時代までが、等し並みに包含されている。徳川家の菩提寺や聖所、日光〔東照宮〕の壮麗な祝祭は、宗教的であると同時に国民的な巡礼地である。これらの聖地を訪れたいと思わない日本人はいない。それだけではない。〔日本人にとって〕景観〔そのもの〕が聖地である。富士山に登ったり、伊勢に巡礼したり、聖なる男体山に難儀して登る前に中禅寺湖の冷水に身を浸したりすることを望まない日本人はいない。これらは、ローマやルルドへの巡礼と比較しうるような霊場参詣の旅ではない。信心深い日本人の目的地は、宗教的であると同時に国民的な聖地でもある。それゆえ、日本人のキリスト者もこれらの聖地を尊重する。そうしなくていいはずがあるか？ どうしてこれらすべての聖地を巡礼し、祈りを捧げなくてよいものだろうか？ もしそうしないならば、国民共同体から排除されるであろう。こうした巡礼や祈りを禁じるような宗教は、日本には存在しえないであろう。それゆえ、〔キリスト教の〕あらゆる宗派の宣教師は、再び来日できるようになると、すぐに教えられた。「異教の」慣習を高慢な態度で侮蔑しては、さほど多くの魂を獲得することはできない、と。東京帝国大学でも講義を担当していたある賢明な高齢のイエズス会神父が私たちにかつて語ったところによれば、彼が話すときには「異教徒」という語を使わないように細心の注意を払っていたとのことだ。このように、宣教師の態度も、ますます寛容で「日本的」になる。かつての絶対的な態度やラディカルさはとうの昔に緩和されてしまった。現在の日本での彼らの態度を、例えば17世紀の〔宣教師たちの〕〔異教的なものに対する〕熱意にあふれた憤激と比べるならば、〔現在では〕キリスト教の信仰教説さえもが、ヨーロッパの軍事技術を自家薬籠中の物とする日本人の能力に機能的に依存していることが明らかになる。例えば〔アステカ王国を征服した〕コルテスの後に続く〔てメキシコで布教し〕た聖職者たちの眼には、現在の

日本の宣教師たちは、永劫の罰に値する邪教徒とさえ映ることであろう。こうして見ると、日本人のキリスト者もまた日本人なのだということが、ごく当然のこととして理解される。つまり、日本人のキリスト者は、日本の神話だけでなく、日本の信仰からも離れられないままなのである。

日本人の信仰は絶対的なものではないので、いくつもの信仰の教説が意識において幅広く自由に並存しうる。とはいえ、恍惚たる忘我のうちに神の高みへと昇ることがないわけではない。寺院の祝祭に際し、聖なる匣すなわち神輿が運ばれるとき、まずもってその土地や地域の住民は、これを担ぐ榮譽に与るために競い合う。そのとき、無数の屈強な若者が、神輿を載せた重い横木を肩で支え、忘我の境にあつて荘厳な掛け声を挙げながら大通りに沿って進み、その担ぎ手の立場を勝ち取るべく押し寄せてくる別の若者の一群に取り囲まれる様子を目にすることができる。神輿がいかに重く、それに押しつぶされそうになろうとも、押し合いへし合いして誰ひとりとして譲ろうとはしない。彼らの両眼から輝き出るのは、若者らしい競争心の昂ぶりだけではない。燃えるがごとき興奮、犠牲となることの重みも顧みずわが身を投げ出し捧げる激情の焰までもが、光を放つのである。このような機会に、無条件の人格的献身への憧憬が、おそらく本人にも意識されぬまま、多く〔の人〕の魂のうちに生きていることが示される。もしかすると、必要なのはこの無定形の無意識的憧憬を具体化することだけなのかもしれない。ひょっとすると、この恍惚を礼拝へと、そして、最高存在への持続的で意識的な関与へと移行させるための正当な教説だけが必要なのだろうか？あるいは、日本において、信者に課せられる要求が最も少ない諸宗教こそがもっとも根付きやすいことは、偶然ではないのであろうか？

日本における宗教生活の未来は、とりわけ、政治的な観点によって規定されるかもしれない。現在、古代の神道信仰のルネサンスを開始しようとする傾向があることは、見紛うべくもない。これについて、神話を織り交ぜた神道信仰が、国家によって実際に再導入されているのだと理解すべきではない。むしろ、この傾向が意味するのは、

神社や聖職者を援助すること、官僚を介して国家が儀礼的な式典（収穫祈願〔祈年（としごい）〕など）に参加すること、また、これにより、信仰の領域においても日本〔古来の宗教である神道の〕の聖職者〔の地位〕が、仏教やおそらくはキリスト教よりも高いことが強調されること、である。皇室〔の奉ずる宗教〕が基本的に神道以外のものではないと考えられることにより、神道の地位はいつそう高められる。神道はそれゆえ、ますます国民的かつ国家的な宗教となる。

近年の出来事は、この国家宗教としての性格、あるいは国家の宗教的性質を、ますます強めた。アメリカ合衆国との緊張〔の高まり〕や震災での大きな試練は、日本国民に自己を内省し吟味するよう強く促し、宗教的ナショナリズムの傾向を強めたことも間違いない。日本人がアメリカの太平洋岸地域から「キリスト教に相応しくない」仕方で排除された<sup>(8)</sup>こととの関連で、キリスト教への対立傾向が強まっている。向こう見ずな日本人の〔いくつかの〕遠大な目標のあいだに緊張が存在するのみならず、一方における日本の世界的使命（少なくともアジアでの）への素朴な信念と、他方におけるその実現可能性とのあいだにも緊張が存在する。これらの緊張が大きければ大きいほど、国家神道はますます重視される。たとえそれが、現在の複雑な道徳的諸問題〔の解決〕にとって必要な指針を欠いた教説なき宗教である先祖崇拜と同様、その本性上、現代〔人〕の深い宗教的欲求に適合しうるものではないにしても、である。しかし、民族と国家と信仰のこのような密接な結合、それ自体としては貧弱な信仰が担うこのような国民的使命、万有との結びつきに発して国民的動向へと流れ込むこのような神秘的な力を、私たちはヨーロッパにおいてもはや全く見ることがない。そのため、私たちはおそらく、この神道信仰が一体何を意味するのか、また逆に、民衆の生活基盤と深く調和することのない、キリスト教のような複雑な教説がいかに軽く扱われているかを、もはやまったく理解することができない状況にある。仏教に関しては、状況は異なる。仏教は文字〔漢字〕と同様、中国との密接な関連があることからだけでも、日本の宗教の基本形態のひと

つであり続けるであろう。〔ただし、〕厳密に言えば、仏教の教説そのものが実際に広まり、知られ、信じられているとは言えない。そう言えるのは、せいぜいのところ、大衆化された仏教に関してのみであり、それらは純粹仏教の教えから、キリスト教と変わらぬほど乖離している。それ以外では、儒教がいまなお日本の社会システムの精神的な基礎、とりわけ倫理的な基礎をなしているとみなしうる。

日本の民衆生活における宗教的要素の意味についてここで述べたことが、現在もなお、人口の圧倒的多数に当てはまることは疑いない。それは、古い歴史的階級である公家と武家に当てはまり、また、どれほど惨めな生活を送り、工業化の結果によってどれほど苦しめられていても、農民層全体にも同じくこのことは当てはまる。そして、都市の有産階級全体にも、多くの小商人や自営業者にも当てはまるのである。

しかし、無産階級〔すなわちプロレタリアート〕についてはどうだろうか？

現代日本の無産者は貧民窟で、大阪や東京の工場地区で、そして鉱山や溶鉱炉の傍の労働者集落で暮らしている。無産者は、宗教共同体でもあった彼らの古い隣人関係から切り離されている。また、家族からも切り離されていることが多い。最も貧しい農民のように閉鎖的な家のなかに暮らしてはならず、しばしば、環境の急な変化のなかにあつて、仏壇さえ持っていないこともある。彼〔ら〕にとって、仏壇と結びついた伝統的観念は、ますます空疎なものとなっている。彼〔ら〕にとって、信心深く正しい行動がもたらす報いなど、問題外である。彼〔ら〕には収穫すべきものも、増やすことのできる財産もなく、彼らの人生行路が特別な好機と交差することはない。彼らは明らかに景気の循環に呪縛されており、〔伝統的な〕守り神もたいして彼らの助けにならない。大工業の冷たく客観的な領域では、古き日本の神秘的な観念世界がすべて死滅する。とくに家庭は、無産者の視点からみれば、客観的現実、さらには経済的な現実でさえなくなり、ブルジョワジーのイデオロギーとなる。それゆえ、天皇家への敬慕という形で先祖崇拜が最高度に高められることへの激

しい反抗は、人間的そして社会的な存在がこのようにすべて破壊されたことの結果である。しかし、日本人は個人としては存在することができないため、無産者として、他のいかなる国においても、存在の根を奪われた者となる。そして、社会的な根無し草として、痛みを覚えながら少しずつ、宗教と神話の領分からわが身を引き離してゆく。貧民窟にあって、日本は惨めな汚辱のうちに沈んでいる。一人ひとりの人間は、もはや日本という国と自らを結び付けることはできない。[もっとも、] こうした人々は、現在はまだ少数派である。しかし、彼らは起爆剤となる。そして、彼らにとっては神道も、また浄土の教えも、何物でもあり得ず、また、彼らがその人生行路において、宗教や神話と出会うこともない。そうである限り、ここに果てしない絶望の培地が用意される。この不毛なる虚無は、魂に向かって口を開けている。しかし、それでも日本の民衆は、そのあらゆる本能によって、この消耗と破壊に抗う。そして、よりつぶさに観察してみれば、家族の親和力は、この破壊的な危険に対して、一層粘り強く、可能性の限界を超えて抵抗するということも分かる。すでに西洋的方法の犠牲者になってしまっているのに、[あくまで] 西洋的な考えを求める人々も少なくない。[だが、] どうしてそうする必要があらうか？ [私たちは] この恐るべき危機を直視しなくてはならない。しかし、それが、工業システムの到来に際してヨーロッパを震撼させた、まさにあの危機 [すなわち恐慌] であると考えてはならないのだ。なぜなら、これ [後者] は、宗教改革に始まり、資本主義の拡大によって同時にブルジョワ階層において広がった、あの分解過程の最後の要素にほかならないからだ。無産階級の発生はこの巨大な変動過程の一面面にすぎなかった。しかし、ヨーロッパと比べれば、日本において「無産階級」は、はるかに馴染みのない存在であり、また、彼らの精神的・霊的実存において、歴史的諸力とのあいだにほとんど何物をも共有していない。そして、ヨーロッパの場合と比べて、これら歴史的諸力は古い伝統の方にいっそう強く結び付いており、その伝統を新たに蘇らせようと努めている。かくして、階級間に深い溝が

生まれる。各階級はますます互いから隔たる。諸宗教が社会的に非常に強く規定されていることにより、この溝はいっそう広がる。宗教と神話と歴史は、現代の大衆の前から姿を消す。とりわけ、おそらくまだあまり数が多くはないにせよ、ヨーロッパ的な意味でもますます無産化しつつある層において、このことは当てはまる。これらの人々は、大工業の生産様式がもつ分解的傾向がもたらす打撃を、すでに蒙っているのだ。

大いなる国民共同体から無産階級がこのように脱落してゆく事態を、過小に評価することができようか？ 花見の酩酊と恍惚、すなわち、民衆全体をつねに新たに一体にさせるこの最強の接合剤でさえ、国民の分解を食い止めるために、そのような奇蹟を起こすことはできないであろう。(了)

#### 注

- (1) サッポロビールの前身である日本麦酒醸造會社に、ドイツ人技師カール・カイザーを招聘して醸造された「恵比寿麦酒」（いまのエビスビール）のことか。当初は「大黒天」から命名しようとしていたが、横浜に既に「大黒ビール」が存在したために「えびす」（恵比寿）を採用したという経緯が見られる資料が2000年代に発見されている。[端田2008:130-136]
- (2) 江戸時代から栽培されている日本産の葉タバコ「達磨葉」のこと。名前の由来は、たばこ商人が緑日に大きな達磨をつくり車に乗せ、大きなキセルをくわえさせ喧伝したことなど、諸説ある。[JT:2020]
- (3) 根付（ねつけ、ねづけ）とは、日本の江戸時代に使われた留め具。煙草入れ、印籠、巾着や小型の革製鞆（お金、食べ物、筆記用具、薬、煙草など小間物を入れた）、矢立などを紐で帯から吊るし持ち歩くときに用いた。
- (4) 不明。茨城県常陸太田市では、鎌倉大仏で知られる高德院の休憩所に掛けられている大きな「わらじ」を3年に1度奉納している。これにちなんだ履物メーカーの商標などがあったか。
- (5) 実際には、信長は政治的な意図からキリスト教を保護した。迫害が始まったのは秀吉による天正15年（1587年）の「伴天連追放令」以後である。
- (6) 姉崎正治（あねさきまさはる、1873-1949年）。日本の宗教学者。ここでレーデラーが言及してい

る著作は [Anesaki 1923]。

- (7) 網島梁川 (つなしまりょうせん, 1873-1907 年)。明治時代の評論家。少年期にキリスト教の洗礼を受ける。東京専門学校 (現早大) で坪内逍遙, 大西祝に師事。「早稲田文学」の編集にたずさわり, 文芸・美術評論を執筆。胸を病んで咯血を繰り返す。明治 37 年, 本文中で言及されている宗教体験を得て「予が見神の実験」[網島 1905] を執筆。
- (8) 1924 年制定の米国の割当移民法を指すと思われる。1907 年の日米紳士協約で日本は対米移民を自発的に制限することを約束したが, その後も米国政府はこの協約の実効について不満をのべカリフォルニアの排日運動も激化した (排日土地法)。1922 年米国最高裁は日本人の帰化権を否認, 1924 年排日移民法を制定して日本人の移民を完全に禁止した。第 2 次大戦後の 1965 年に撤廃された (以上の記載は [平凡社 2008] による)。

## 参考文献

- Anesaki, M. 1923 *The religious and social problems of the Orient : four lectures given at the University of California under the auspices of the Earl Foundation, Pacific School of Religion*. Macmillan.
- 端田晶 2008 『もっと美味しくビールが飲みたい！ 酒と酒場の耳学問』 講談社。
- 平凡社 (編) 2008 『百科事典マイペディア』。
- JT 公式サイト. 2020 ([https://www.jti.co.jp/investors/library/press\\_releases/20200625\\_01.html](https://www.jti.co.jp/investors/library/press_releases/20200625_01.html)) 2021. 9. 26 閲覧
- Lederer, E., Lederer, Seidler, E. 1929 *Japan—Europa Wandlungen im Fernen Osten*. Frankfurter societäts-druckerei g.m.b.h.
- Lederer, E., Lederer, Seidler, E. 1938 *Japan in Transition*. Yale University Press.
- 網島梁川 1905 「余が見神の実験」 本間久雄 [ほか] 編 1973 『文藝評論集 現代日本文学大系 96』 筑摩書房。

## 小特集：宗教概念批判と宗教哲学

本小特集は、龍谷大学国際社会文化研究所の共同研究「宗教概念批判以降の宗教研究に基づく人間性の探究」（研究代表者：古荘匡義）の研究成果の一部である。このプロジェクトでは、ポストモダニズムに立脚する宗教概念批判を踏まえて、宗教概念批判以降に展開しうる宗教研究の多様な方法論を提示することを目指している。

「宗教」という概念は決して自明のものではない。この概念は、近代以降に西洋でさまざまな信仰実践を「宗教」という概念で捉える宗教哲学・宗教学が形成されてくるなかで、徐々に構築されていった。したがって、「宗教」という概念には、宗教哲学・宗教学が成立する土壌にある西洋近代やユダヤ・キリスト教の価値観が織り込まれている。このような「宗教」概念の由来を無視して、非西洋のさまざまな信仰実践を「宗教」概念のうちに押しこめて西洋中心主義的に理解し、評価することに対して今日多くの批判が寄せられている。さらには単一の本質を有するものとして想定される「宗教」概念をもはや使うべきではないとさえ言われる。

このような宗教概念批判以降の状況において、諸宗教の根底にある宗教の本質を探究するような形の西洋近代以降の宗教哲学も根源的に問い直す必要がある。非合理的で非概念的な宗教と、それを合理的に概念的に理解する哲学、という二分法を解体しつつ、「宗教」概念の歴史性や文脈性を踏まえた上で、いかなる宗教哲学が可能であるのか。本小特集は、執筆者それぞれの哲学的な立脚点から、いま可能な宗教哲学の多様な営み方を提示するものである。

本小特集の成立について附言しておく。上記の共同研究のメンバーのうち、宗教哲学を研究対象とし、宗教概念批判を踏まえた宗教哲学のあり方に関心のある者のうちの5人が日本宗教学会第80回学術大会においてパネル「宗教哲学研究から見た宗教概念批判の意義」を実施した（2021年9月7日、オンライン開催）。本小特集はこのパネルの発表者、コメンテーターのうちの4人が、発表やコメントの内容を踏まえつつ大幅に加筆・修正して成立したものである（樽田勇樹氏の発表内容に関する論考は別誌にて公刊予定）。今回、小特集という形でパネルの成果をまとまった形で掲載することを容認いただいた龍谷大学社会学部学会ならびに『龍谷大学社会学部紀要』委員会に感謝申し上げます。また、この小特集の内容は共同研究における活発な議論によって練り上げられた。猪瀬優理・清家竜介・坪光生雄・藤井修平・渡辺優の各氏に、そして、この共同研究の立ち上げを可能にした龍谷大学国際社会文化研究所に改めて御礼申し上げます。

（古荘匡義）



〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学〉

# 宗教の概念と生活の形式 ——タラル・アサドの哲学的コンテクスト

下 田 和 宣

要旨：「宗教」(religion) 概念の形成とその問題性をめぐる昨今の議論において、際立った鋭さを放つのがタラル・アサドによる「宗教」概念批判である。近代宗教学の自己規定により「世俗」の外部として差異化された「宗教」の概念は政治的不当性を避けがたく備えたものであるというアサドの議論は、一見するとポストコロニアル批評の文脈に位置づけられるべきものであるかのようなようであるが、実のところ彼独自の哲学的考察に根ざすものでもある。アサドはニーチェ、フーコー的な権力批判を、後期ウィトゲンシュタインの議論に接合させ、自身の理論的道具立てを整える。本論考ではそれを「生活形式の系譜学」と定式化したうえで、生活形式を「翻訳」の運動とみなすアサドの議論が持つ文化哲学的射程について検討する。それにより、近代に対する賛成反対の単純な決断を避けながら、「宗教」概念の形成と使用が根ざす地平に対するさらなる考察の糸口を得る。

## はじめに：ある概念の生と死

「宗教」概念批判のラディカルさは、「宗教」概念あるいは近代宗教学の「死」<sup>(1)</sup>ないし「彼方へ」<sup>(2)</sup>などと表現されることがある。そこから窺えるように、この批判は従来の本質主義的な宗教理解の全面的な清算を狙っているのである。ここまでの苛烈な表現が要求ないし容認されるのは、「宗教」という概念がただ単に学問的カテゴリーとして不適当であるというだけではなく、西洋中心主義的に形成されたその概念の使用が、人間と非人間を峻別・整理し、植民地支配の正当化に寄与するものだったという反省的理解が背景にあるからだと考えられる。西洋近代的な「宗教」概念が持つ普遍妥当性の要求は、間違っているだけではなく、ポストコロニアルな観点からして有害ですらある。「宗教」概念が持つそのような文脈を考慮せずに「宗教」について素朴に語ることは、したがって暴力と支配の構造を無自覚的に反復するという野蛮である。「宗教」概念を取り巻く状況と文脈に対するこのような徹底された反省的認識は、学問の方向性を根本から転回させるための推進力となろう<sup>(3)</sup>。

ポストコロニアル批評のこうした問題提起は、きわめて重大な意味を持つ。しかしその重大さゆえに、しばしばそれが突きつけられる者にはあまりにも過剰な要求であるようにも感じられる。たしかにわたしたちは糾弾を受け入れることは可能だし、この概念がどうしても居心地の悪いものであり、賞味期限の切れたものであると認めることすらできるだろう。だからといって、ある概念をあたかも「ごみ」のように簡単に廃棄することはできるのだろうか。その困難さは「宗教」概念批判以後も変わらずに「宗教」について語られ続けていることから予測できることだろう。ではなぜ、方法論的自己批判の徹底化の要求にもかかわらず、わたしたちはなお「宗教」について語り続けなければならないのだろうか。

このような視点から、別の問題設定を行うことはできよう。なぜそのような明らかに不正な概念の使用が許されたのか。実体化と概念化の要求を極限まで駆り立てたものとは何であったのか。ある概念が使用されるのはいかなる地平なのか。あるいは少し唐突な言い方をすれば、概念の生とは何か。その賞味期限を保証するものとは何だろうか。ある概念が「有害ごみ」であるとしても、わ



たしたちはそれを適切に処分する仕方を知っているのだろうか。概念放棄の決断を性急に求めるかわりに、「宗教」概念の使用に関わる「頑なさ」、あるいはわたしたちの生と概念との関係についてすなわち概念形成とその使用について、根本的に問うことはなされてしかるべきだろう。それによって、概念使用の悪を糾弾するリゴリズムとは別の視野が開けてくるに違いない。

こうした見方から、本提題では代表的論者のひとりであるタラル・アサド (Talal Asad, 1932-) を取り上げる。アサドはポリティカルな思想家と見なされがちだが<sup>(4)</sup>、それでも彼が依拠する理論的な道具立てに着目すれば、その議論がむしろ人間の生に関わる哲学的観点へと積極的にコミットしていることがわかる。本質主義的理解を避けながら、アサドは「宗教」概念をその形成と使用のコンテクストへと引き戻してみせる。「宗教」概念を単純に廃棄するのではなく、その使用の背景へと向かうアサドの批判は、批判の厳格主義から適切に距離を取るための手引きとなるだろう。ここではまず、アサドによる批判の方法を逆に文脈化することで、その哲学的射程を取り出し、さらなる検討への手がかりを得ることしたい。

## 1. 方法としての「系譜学」

まずアサドの代表的な著作である『宗教の系譜』<sup>(5)</sup>と『世俗の形成』<sup>(6)</sup>を手がかりとして、彼の立場と方法論について見ていこう。アサドによれば、人類学を典型とする西洋近代の知は、みずからの調査研究の基準として、「宗教」の概念を明確に定義しようと試みてきた。近代宗教学はそれにより「宗教」概念そのものが持つ歴史的形成のコンテクストを排除し、普遍知としての自身の特権性を確保しようとしてきたとされる。それゆえポストコロニアルな宗教研究は、もはやそのような問題をはらんだ概念としての「宗教」を無前提に使用することはできず、その概念を生産・再生産してきた学術的な言説機構である近代宗教学に対して徹底的な反省を行わなければならない。たとえばそこで前提とされてきた「非西洋」(ないし「東洋」)とは極めて西洋的な概念である。ローカルな文化が何であるかを決定する知の権限

は、その文化そのものではなく、常に「普遍的」西洋の側にあった。そのあいだには圧倒的な権力の差がある。したがって、西洋／非西洋という歪な非対称性の形成(キリスト教世界が持つ諸概念の積み重なり)をひとつひとつ紐解いていくことが必要である。いまやキリスト教(およびポスト・キリスト教)世界の「概念的地質学 (conceptual geology)」が企てられるべきであり、それこそ「非西洋の伝統がいま成長し変化することを可能にしているありかたに対する深い意味を持っている」(Asad, *Genealogies of Religion*, 1)。

こうしてアサドは概念形成の文脈へと立ち返ることで、近代的な学問知の前提を暴こうとする。その際に彼が依拠するのは「系譜学」(genealogy)の手法である。系譜学はもともと家系図・系統図の作成、ないし祖先解明のための技術であったが、転じて、ある観念・概念や価値観の由来・来歴を歴史的に探ることを意味する。その目的は、単なる歴史学的な確認にあるのではなく、むしろ、過去の網目に結びつけ、ある特定の関連に位置づけることで、それを権威あるものとするか、あるいは逆に、現在ある権威を失わせる。それこそ、系譜作成が持つ実践的なポテンシャルであると言えよう。その意味で系譜学的方法には、硬直化した現在を歴史的生成のコンテクストへと開き、自称された正統性を無効化するための批判という機能が見込まれている。

このように、ある観念・概念や価値観の由来・来歴を探り暴露することとしての系譜学は、歴史的探究をスタイルとしながら、ニュートラルな概念史や学問史の記述とは異なって、現在通用する正統的権威の無効化という批判的意図を明確に持っている。そのことをアサドが念頭に置いているということは、次の引用にも明確に表れている。

私が依拠する系譜学がフーコーやニーチェによって用いられてきた方法から派生しているということは、彼らを教条的に信奉するのではないにしても、明らかである。系譜学とはここでは…〔中略〕…我々の現在を諸々の偶然へと引き戻す技法として企図される。我々が確実とみな

すものはそれらの偶然的なものが寄り集まって形成されているにすぎない。(Asad, *Formations of the Secular*, 16)

系譜作成を自らの哲学的方法として彫琢したのは、フリードリヒ・ニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) であった。ニーチェは『道徳の系譜学』(*Zur Genealogie der Moral*, 1887) でキリスト教道徳が、強者を良しとする古来の貴族道徳に対するルサンチマン (反動的な感情) に由来するものであると暴露する。現在において通用する道徳的価値観の根底に、政治的・身体的強者を精神的な次元で屈服させようとする奴隷的な賤しい意志が作用していたことを示すことで、その相対化・無力化を図るとともに、「あらゆる価値の価値転換」(*Umwertung aller Werte*) により新たな価値に基づいた生き方へと誘うのである。

ニーチェのアイデアを継承してより広範なテーマにおいて系譜学を方法化したのはミシェル・フーコー (Michel Foucault, 1926-1984) である。西洋における観念と知の歴史を分析してきたそれまでの自身の仕事に「考古学」という名前を与え、伝統的な思想史からの自己差異化を試みながら (『知の考古学』(*L'archéologie du savoir*, 1969)), 「人間」概念からの解放という課題においてさらに「系譜学」の名称をフーコーは引き受ける。コレージュ・ド・フランス開講講義『言説の領界』(*L'ordre du discours*, 1970) によれば、系譜学とは自明視されている関係構造を支配する「権力」(*pouvoir*) の分析開示の方法である。論文「ニーチェ・系譜学・歴史」(*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 1971) でフーコーはニーチェの諸テキストを分析しつつ、「由来」(*Herkunft*) を問う系譜学を、形而上学的な「起源」(*Ursprung*) の探求でもなければ、語られた歴史を必然化するものでもなく、むしろ出来事 (「現実の歴史」(*die wirkliche Geschichte*)) へと思考を引き戻す技法として導入する。「記念碑への崇敬はパロディーとなる。古代の連続性への尊敬は組織的な解体作業となる。現在人間が保持している真理による、過去の不公正の批判は、知の意志に固有の不公正による、認識の主体の破壊となるの

である」<sup>(7)</sup>。

歴史を記述することが持つこうした批判的機能をアサドは共有していると言える。アサドは、普遍知を標榜する近代宗教学という学問制度と、それが自己の特権的な作業次元を確保するために構想した「宗教」概念を、形成の歴史的文脈とその前史へと引き戻しその「系譜」をたぐることによって解体を試みる。アサドの「系譜学」を性格づけるうえで、1993年の著作が宗教の「諸系譜」(すなわち *Genealogies*) と複数形の題名を持っているのは示唆的である。

学問的主体とその知のあり方は直接的な対象化を拒否する。したがってその実相を明らかにするためには、歴史的な由来・来歴へと立ち還るという「迂回」を経なければならない。しかし系譜を暴露することは、ともすれば再び現在を正当化し、肯定的な自己認識に奉仕することにもなりかねない。したがってその作業を (単一で大文字の *Genealogy* ではなく *genealogies* へ) 複数化・多様化させることは、他なるものへと知を開き、硬直した現在を解きほぐすというそもそもの狙いからすれば本質的な意味を持つ。そこからアサドの系譜学は多様なテーマ<sup>(8)</sup>へと拡散していくのである。

批判的実践の技法としての歴史文化記述という系譜学のスタイルは、「宗教」概念批判に関わる多くの論者が採用する方法でもある<sup>(9)</sup>。それは一面で、フーコーやサイドといった西洋近代の知の権威・権力性を問題として可視化させようと試みる現代思想において培われたものであるが、他方で「比較宗教学」の伝統にも根ざす手法であるように思われる。事実、アサドはキャントウェル・スミス (C. W. Ceram) の仕事を自身の先駆として評価する<sup>(10)</sup>。それと同時に、アサドは比較宗教学の仕事がいまだ本質主義にとらわれていることを指摘し、反本質主義的な徹底化を求めるのである。たしかにスミスによる批判的概念史は、「宗教」あるいは「諸宗教」という硬化した西洋近代的概念がグローバルで普遍的な人間理解への弊害になるという理解を背景としつつ、文化的に多様な「累積的伝統」と、人間一般に共通だとされる超越的なものとのかわりとしての「信仰」の区別へと

向かう<sup>(11)</sup>。アサドはそこに本質主義の残滓を見て取るのである。アサドによれば、信仰を中心契機とする宗教多元論そのものが、すでに身体性や儀礼の役割を二次的なものとするかぎりでは、キリスト教的・西洋近代的宗教概念理解にとらわれたままなのである。それに対してアサドの系譜学的探究は、学問的必然化・概念化を拒み、偶然的で多様な形成の地平へと思考を開いていくことに狙いを定める。それによって、宗教の本質を知的に求めようとする従来の宗教学のあり方とは異なった枠組みがここに提示されるのである。

## 2. 人類学的な知に対するアサドの批判

『宗教の系譜』第一章「宗教を人類学的カテゴリーとして構築する」(Asad, *Genealogies of Religion*, 27-54)で、アサドが批判的に分析を行うのは、クリフォード・ギアーツの宗教論である。それを通じて、非西洋世界の諸文化を対象化してきた「anthropology (人類学・人間学)」を、西洋近代を補強する知として明らかにし、その過剰な普遍性要求に対して適切な位置を与えることが試みられる。

ギアーツによれば「宗教」とはひとつの「文化システム」(a cultural system)として定義されるものである<sup>(12)</sup>。「宗教」は存在するものをニュートラルに放置せず、相互に位階づけ、価値の体系化を行う装置である。しかもそれは、その位階に「事実性のオーラ」をまとうことで、人々にとってあまりにも自明であるかのような雰囲気(空気、ムード)や行為の動機づけ(モチベーション)をつくりあげ、自明なものとして存続させる。

アサドによるギアーツ批判のポイントは、「人類学」が自明な権利として試みてきた、「宗教」に対する超歴史的・超文化的定義づけの不当性に集中する。ギアーツは宗教的シンボルによって生み出されるという性向(心情)を宗教の神学的・理論的要素と緊密に結びつける。しかしその結びつきはけっして普遍的・必然的なものであるとは言えない。中世キリスト教会において問題だったのは、どの実践が「正統(宗教)」でどの実践が「正統でない(異端)」かを決定する(聖別する)

こと(そこに宗教を定義する必要が結びついていた)、それによって多様な実践・儀礼の差異・区別をひとつの権威へと規律によって服従させることであった。すなわち中世において宗教とはまず訓練と規律のプログラムだったとアサドは分析する。ギアーツの脱歴史的分析にはこうした概念変容の観点が抜け落ちているとされるのである。

中世以降これらの要素は弱められ、宗教概念は変容していく。宗教改革以後のローマ・カトリックの権威の低下、宗教紛争による混乱を経て、宗教を定義する必要は対立解決・論争調停の要請、キリスト教が経験した混乱・危機への対処という根本的に別の側面から求められてくる。たとえばチャーベリーのハーバート『真理論』はキリスト教的教義に拘泥することなく、全人類に普遍的な宗教の共通分母を求めた(Asad, *Genealogies of Religion*, 40)。後に「自然宗教」(Natural Religion)と呼ばれる普遍的宗教観念のもとでは、「聖典」が宗教の共通項となることなく除外されていく。こうした流れからはっきり理解できるのは、今日自明なものとして前提されている宗教概念はきわめて特殊なキリスト教の歴史を背負っているということ、その歴史の帰結である「権力と知識の近代的風景」(Asad, *Genealogies of Religion*, 43)こそ、新たな国家・学問・主体観とともに、新たな宗教概念を作り上げたのだということである。

ギアーツはいかなる宗教的事象も「何事かの根源的リアリティーを確言して」いるとすることで、実践に対する理論的意味の優位を——宣教師たちのように——前提している。しかしアサドによれば宗教の理論と実践の関係はむしろいつでも(中世でも近代でも)、真なる意味の決定とそうでないものの排除(先に見た「聖別」)を介して(精神内ではなく)世界内に「宗教」を構築するという実践上の intervention の問題(意味の現実化)なのである。したがって問われるべきなのは、ある宗教ないし宗教学が「宗教」を構想するために行う選択と排除がどのようなコンテキストにおいて正当化されているのか、ということである(Asad, *Genealogies of Religion*, 44 f.)。

ギアーツはまた、宗教的シンボルの機能をカオ

ス（無秩序）に対する恐怖への回避策として（いわば人間学的に）分析している。アサドによれば、宗教的シンボリズムは「無知」、「苦痛」、「不正」という人間に固有の欠如を埋めるという診断の裏でギアーツが無意識的に侵入させているものこそ西洋近代に由来する要素——「無知」、「苦痛」、「不正」を退けることで保護されるべき「個人的信仰の権利」（Asad, *Genealogies of Religion*, 45）——にはかならない。なぜなら（キリストの受難を模倣する）身体的苦痛という要素は中世の宗教理解において中心的であったはずだからである。苦痛を邪悪なものとみなすのは、キリストを癒す者とする近代カトリック的理解に従ったものにかならない。

要するに、中世において宗教は「苦痛」を媒介とする「規律・訓練」の場であったが、宗教戦争を契機とした啓蒙主義的な普遍的「宗教」の探求においてそうした側面が脱色され、「信仰」「救済」「安寧」という主観的・精神的契機があらゆる宗教の核として抽出された。ギアーツをはじめとした人類学者・宗教学者はそうした経緯に無頓着であり、「苦痛」の除去を宗教の普遍的核として自明視するその理解が近代的で私事化されたキリスト教的なものに基づいていることを自覚しない、というのがアサドによる分析の結論である。

宗教の成立は権威づけの過程と切り離せない。それゆえその観点を捨象して、宗教を超歴史的・超文化的に定義しようとする試みには望みがない（Asad, *Genealogies of Religion*, 30）。にもかかわらず、「政治・権力」の領域から引き離され、宗教の普遍的定義が目指されてしまう。アサドによれば、そこには西洋的「宗教」概念を取り巻く特有の事情がある。「宗教」や「文化」の普遍的定義を求める「人類学」は、西洋近代に由来しながら、その前提を隠しつつ自己を正当化する。「西洋自身は、すべての非西洋文化とは異なって、近代という歴史性によってみずからを定義する」のである。西洋近代は（古代・中世からの）断絶として、過去や異文化を他者として俯瞰的視点から包括することで、「超歴史的」かつ「超文化的」な自己アイデンティティを形成する。それは（ギ

リシアからアメリカ大陸へ、そして）世界を覆うまで場所を変えていく特異な歴史性における集合的アイデンティティとなる。その結果、この流れにそぐわないものはただの無駄な逆行と見なされるのである。

注意すべきなのは、ギアーツを批判することで、アサドはそれに代わる普遍的な宗教概念を打ち立てようとしているわけではない、ということである。むしろ概念の歴史に立ち返りギアーツ的な「宗教」の暗黙の前提を「掘り起こす」ことで、西洋近代知としての人類学を支えている「背景」（現在を可能なものとしている「近代」という「地層」）を可視化しようとするのである。その意味で、彼の狙いは素朴な西洋近代批判にあるわけではない。とすればアサドの系譜学はどこに向かっていると言えるのだろうか。

### 3. 生活形式の系譜学

「宗教」に対してこれまでのオルタナティブとなる定義づけを新たに提示するのではなく、定義づけという学知による作業の背後へと迂回する、というアサドのこの研究方針は、彼がウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」論、とくに「生活形式」についての理解に手がかりを求めるとき、さらに明確なものとなる。アサドによるウィトゲンシュタインへの着目は以前から散見されるが<sup>(13)</sup>、最近の著作ではとくにそれが前面化している。2018年『リベラル国家と宗教』<sup>(14)</sup>の「エピローグ」で、アサドは概念の形成に無頓着な現代の「世俗／宗教」論、および近代への一面的な非難（あるいは賛同）に対して距離を置きながら次のように言う。

わたしたちはアプリアリに世俗的なものとして理解された歴史学・人類学に基づいて、「キリスト教」と「世俗性」とをあまりに厳格に区別して考え、それらを確定的に記述しすぎている。この事実、わたしの懐疑はに基づいている。宗教と世俗的なもののあいだに本質的な連続性があるのかどうかをめぐる論争そのものが、両者の構築された概念に依存している。この本でわたしは主に、「世俗性」と「宗教」の

厳格な使用法を問題化することにこだわってきた——もちろんそれは、それらに関わる言説が統制する生活を非難したり（あるいは擁護したり）、それらのどちらかの言葉をどちらかへと解消しようとするというのではない。「近代」に賛成すべきか反対すべきかという問題に関する最近の議論は、わたしには有益でないように思われる。この本が指摘したなかで一般化できる点があるとすれば、それは「近代」、「宗教」、「政治」、「世俗主義」といった言葉や、それらに連動する語彙は、生活様式と絡み合っているということである…〔中略〕…「世俗性」や「宗教」という言葉は、ウィトゲンシュタインが言語ゲームと呼んだものに属している。それらのゲームのなかで、合意や議論が日常生活の一部として生じる。このゲームは、同意の有無にかかわりなく、変わってしまうということが常にありうる。(Asad, *Secular Translations*, 147 f.)

ここからはまずアサドの研究態度を明確に理解することができる。彼の「宗教」概念批判は、「世俗」と「宗教」という相互に切り離され、リジッドに概念化された区別に向けられる。いまや明らかなのは、それらの厳格な区別が近代的な学知（「アプリアリに世俗的なものとして理解された歴史学・人類学」）の地平に限界づけられるということである。わたしたちはもはや別様に考えることができる。それこそ系譜学の約束する解放であった。

しかしここでさらに注目すべきなのは、系譜学的な「宗教」概念批判からのさらなる展開である。アサドは「世俗」と「宗教」を無前提に二分する諸言説から距離を取りながらも、それらに対しては正や撤廃を求めているのではないのである。言い換えれば、近代に賛成するか反対するかという「最近の議論」にアサドは参戦することなく、むしろあくまでそれらの諸言説が許容され実行されることの背景に遡ろうとするのである。

そこで依拠されているのが、とりわけ「生活様式」(modes of life) ないし「生活形式」(forms of life) という言葉によってその核心が把握される

ところの、後期ウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」論である。「世俗性」や「宗教」といった、近代宗教学によって普遍化・実体化——すなわち概念化——された言葉は、他のあらゆる語彙と同様に、本質的な意味内容をそれ自体で備えたものではない。それらの言葉は、それらの言語遂行に基づく日常的な実践において、そのつどのやり取りのなかでのみ機能しうるものである。ウィトゲンシュタイン『哲学探究』23 番には次のようにある。

わたしたちが「記号」、「語」、「文」と呼ぶものには総じて数えきれないほどのさまざまな使い方があ<sup>る</sup>。この多様性は何か固定されていたり、一度に与えられたりするものではない。そうではなく、言語の新しいタイプ、つまり言うなれば新しい言語ゲーム (neue Sprachspiele) が生じるとともに、別のものは<sup>ろ</sup>れ、<sup>わ</sup>れ<sup>ら</sup>れるのである。(その<sup>だ</sup>い<sup>たい</sup>の<sup>イ</sup>メ<sup>ー</sup>ジは、数学の変遷のなかに見られる。)

ここで「言語<sup>ゲ</sup>ム (Sprachspiel)」という言葉は、言葉<sup>を</sup>話<sup>す</sup>ことがある活動の一部、ある生活形式 (Lebensform) の一部であることを強調するために用いられている。<sup>(15)</sup>

このようにウィトゲンシュタインによれば、言葉のやり取りはわたしたちが生活するうえでさまざまな型、すなわち「生活形式」が持つルールに基づく。その多様性について同じく 23 番では、命令、行動、見る、測定、記述、制作、報告、推測、仮説・検証、結果を図示、創作、劇、輪舞、歌、謎解き、冗談を言う、小話、計算問題を解く、「ある言語を別の言語に翻訳する」、頼む、感謝する、呪う、挨拶する、祈るといった活動が具体的に列挙されている。これらの類型から理解されるように、ウィトゲンシュタインが想定する「言語ゲーム」とは狭義の言語現象にとどまらず、わたしたちが日常的に生きていくうえでなされる自他に対するダイナミックで「ゲーム」(Spiel, 演劇) に比されるコミュニケーションのあり方にはかならない。

アサドにとっても、「ウィトゲンシュタインが

言語ゲームと呼んだすべての言語使用」<sup>(16)</sup>は「有意義な語を別の語に置換するといった純粋に認知的な企てではなく、特定の文脈のなかで、変換される特定の音、イメージ、感情を呼び起こす表現の複合体」であり、「行動や態度を現実化するための手助けとなるもの」(Asad, *Secular Translations*, 6)である。彼の場合、この議論が近代宗教学批判への切り口となる。宗教をいわゆる「宗教」として科学的に概念化することは、言語ゲームとそれが基づく生活形式からの対象化的抽象という、それ自体不可能な企てであった。「一人の人類学者として、自分が理解しようとしている生活様式から自分自身を完全に切り離すことは決してできない」(Asad, *Secular Translations*, 2)。にもかかわらずその概念化の行為自体、独自の演劇的なやり取り空間を形成していくことになる。そこに出現した新たな言語ゲームとしての「世俗主義」は、西洋近代という特異な時代に支配的な諸々の生活形式に基礎を持つものである。すなわち「ある言語ゲームを理解することは、生活形式を理解することである」(Understanding a language game is understanding a form of life. Asad, *Secular Translations*, 2)とされているように、「宗教」の概念化を要請し自らは「世俗」であることを標榜する宗教学の知を根底から分析するためにも、わたしたちはその劇を劇として機能させている地平としての「近代」というパラダイムの解明に乗り出さなければならないのである。

先の引用でも明確に述べられていたように、近代に賛成するか反対するか、ということがアサドの問題ではない。すなわち「近代」という概念把握もまた実体ではなく、ある特定の言語ゲームにおいて機能し、生活様式に合わせて変動する項なのである。したがって重要なのはむしろ、とアサドは言うのだが、「誰（「近代」、「ヨーロッパ文明」、「人間性」）に責任があるかを特定することではなく、わたしたちを破滅へと導いているのかもしれない言語と生活形式を特定するべきだ」という明確な必要性を強調すること (to stress the obvious need to identify the languages and forms of life that may lead us into disaster)」(Asad, *Secular Translations*, 10)である。このように、アサドは

系譜学の批判的意図を生活形式の理論に重ね合わせる。それによって、近代やそこに属する諸概念の背後にある生活形式へと回りこみ、間接的に、それらの諸概念の形成を否定なしに駆り立てるものへと焦点を定めるのである。それはすでに特定された悪ないし病理を断罪し自己と切り離す作業とはまったく異なった志向を持つ。「世俗主義を理解するには、近代生活のあらゆる支配的な概念を理解する場合と同様、間接的に接近するのがおそらくもっともよい方法だと私は考えている。…[中略]…間接的アプローチを取るというのは、到達されるべき対象が完全には知られていないことを意識することなのである」(Asad, *Secular Translations*, 2 f.)。探究法として迂回を要求することは、事柄への慎重さ以上の意味を持つように思われるが、それについてはこの論考の最後に見ることにしよう。

#### 4. 翻訳のプロセスとしての生活形式と伝統

「ウィトゲンシュタインが言語ゲームと呼んだすべての言語使用」をアサドは「翻訳」(translation)と呼ぶ。ここでの「翻訳」とはもちろん、先にも見たように、ある言語から他の言語への移しかえだけを意味するものではない。たとえば宗教から非宗教へのジャンルの越境（初期キリスト教の遺産としての「平等」の観念）、儀礼の解釈、社会的事実の統計的客観的分析など、あるいは過去の観念や儀礼的实践の継承における不確実な相互理解と相互行為といった事柄に、アサドは「翻訳」の事柄を見て取る(Asad, *Secular Translations*, 3)。実際に、アサドはヤコブソンによる翻訳様式の分類を参照しつつ、とりわけ「翻訳」の現象が言語／非言語の交換としての「記号間翻訳」としても認められることに注意を促している。問題とされるべき生活形式の論理としての「翻訳」とは、同言語内での言い替え（「言語内翻訳」）や他言語への移し替え（「言語間翻訳」）といった言語現象としてのいわゆる翻訳にとどまらず、そのつどの生活形式の動態的なあり方（trans 向こうへ + latus 運ばれた, übertragen, metapherein）を表現するものにほかならない。それについて、アサド

は次のようにも言っている。「まさしく言語というものは実践に織り込まれているので、ある特定の生活形式において意味をなす用法は、生活が変化すれば意味を失ってしまう。したがって翻訳とは、日常生活の継続的かつ必然的な特徴 (a continuous and necessary feature of everyday life) である」(Asad, *Secular Translations*, 25)。問題は狭義の言語活動ではなく、それが基づく「生活」の文脈なのである。

「生活」の文脈が個々の「翻訳」活動を促すとすれば、それは具体的にどのようなあり方を持つと考えられるのであろうか。アサドはパースを引き合いに、「翻訳」は「記号」(sign)と「指示対象」(object signified)の二項ではなく、そこに「解釈項」(interpretant)を加えた三項関係によって遂行される理解の実践であるとしている(Asad, *Secular Translations*, 4)。ここで重視されているのは、「翻訳」のプロセスが厳密な意味での置き換えではない、という点である。「ある自然言語から別の言語へのあらゆる翻訳は、あるいは同一言語内の翻訳でさえ、トリヴィアルでかつ深い意味において、変形 (transformation) でもある」(Asad, *Secular Translations*, 6)。正確で妨げのない無媒介な理解・伝達という理想は、現実には生じることがない。にもかかわらず、わたしたちはつねに何事かを解釈し、何事かの「意味」を与えることができる。このように「翻訳」とは原理的に不可能でありながら、不可能なままに遂行される(すなわち「変形」される)創造的プロセスなのである<sup>(17)</sup>。

ひととき注目には値するのは、「伝統」(tradition)もまたそのような「翻訳」の出来事として理解される、という点である。伝統・伝承はそれ自体として持続・存続しているのではなく、むしろ翻訳行為による変形のダイナミズムによって形成・(疑似的に)維持される。形式的な越境もここでは重視される。伝統は言説として表明される(言説的伝統 discursive tradition)が、その形成は純粋な言語使用の次元を飛び越していく。伝統とは言語的なものから身体的なものへの「翻訳」であり、「共有された生活様式の構成員として獲得する習慣や感覚や行動に埋め込まれた、暗黙の連続

性 (an implicit continuity embodied in habit, feeling, and behavior)」(Asad, *Secular Translations*, 5)なのである。「なぜなら、記号としての記号は、特定の生活が表明され生きられるその様式へと徐々に解消されていくからである。ウィトゲンシュタインが示したように、生活はただそこにある」(Asad, *Secular Translations*, 6)。

このことは、概念の意味がどのように形成され、また消滅するかという問題に関わる。ある概念が実際に使用され、何事かの意味内容が受け取られるのは、それが誕生した段階で与えられたものではなく、むしろいわばそれが一度死んでから、再び取り戻されるときに付与される。起源として想定されるオリジナルの生ではなく、その「死後生」(afterlife, *Nachleben*, 来世)が「翻訳」によってそのつど与えられるその概念の生である(Asad, *Secular Translations*, 9)。たとえば純粋な概念の次元からの身体的・文化的な受肉において達成される儀礼化・伝統化において、概念の意味は新たに別様に機能する。

起源ではなく、そこから距離が生じることで機能するという、「翻訳」に固有の「意味論的な裂け目」(Asad, *Secular Translations*, 16)は、しばしば無視されるとアサドは言う。すなわち概念は起源に付与されたものと常に同一の意味を内包するものであると錯覚される。まさに「宗教」を概念化し実体化するという近代宗教学の作業こそ、そのような裂け目を隠蔽するものであったと言える。しかしその隠蔽作業もまた、そのつどの生が要求する「翻訳」の結果なのである。課題は既に、元凶の特定と告発ではなく、先にも見たように、「わたしたちを破滅へと導いているのかもしれない言語と生活形式を特定する」ことにある。たとえばこの本の第三章「仮面・安全・数の言語」でアサドは数学的言語の問題について扱う。言葉を数へと「翻訳」することにおいては、「新たな可能性と新たな危険とを生み出しながら、オリジナルの死後生にだけ備わっているような、本質的な何かが失われる」(Asad, *Secular Translations*, 9)。みづからがひとつの言語ゲームであることを忘却させ、他の可能性を排除する言語ゲームは盲目的である。

## 5. 文化哲学的問題としての生活形式

アサドによる「生活形式の系譜学」は、「翻訳」の論理のもとでさまざまな具体的局面を考察の対象とすることになるが、それをさらに追跡するのではなく、ここではさらに、アサドが立脚する理論的立場の射程を見定めていくことにしたい。生活形式の理論は、「宗教」概念批判にひとつの視座をもたらす。「宗教」を概念化することも、あるいは非概念化する要求もまた、特定の生活形式に根ざすものである。それゆえここでは、宗教／世俗、宗教／哲学を可能とするものとは何か、あるいはなぜわたしたちは世俗と宗教を切り分けるのか、そしてまたそれらを再び結び合わせようとするのかを明らかにすることが課題とされるのである。たとえば『リベラル国家と宗教』第一章では、世俗化の過度な要求への抵抗や、世俗主義や平等という名のもとで隠蔽される排除や暴力、不平等が問題とされている。

「世俗」と「宗教」の近代的二項対立を偶然的なコンテクストに還元することで無効化し、概念化の暴力を糾弾するという批判的課題に、宗教を「イメージ」し「発明」あるいは「こしらえる／でっちあげる」<sup>(18)</sup>ことの「なぜ」への問いが合流することになろう。とはいえ生活形式の議論がかつての形而上学的な意味での「生の哲学」に結びつくことはない。「脅威となる恐怖は、「人間本性」の問題では必ずしもなく、むしろわたしたちの集合的な生活形式に存在するどっちつかずなものと行き詰りに関わる問題なのである」(Asad, *Secular Translations*, 11) と述べるアサドの思考態度は、「生」そのものではなく、むしろ「文化」の問題を示唆しながら、ウィトゲンシュタインを媒介としつつ<sup>(19)</sup>、ドイツの「文化哲学」の伝統へと近づいていくように思われる。コナースマンが『文化哲学入門』のなかで次のように述べるのを引くまでもなく、「生活形式」とは文化哲学の主要問題である。「文化とは実際に与えられているものの総体、つまり諸々の生活形式 (Lebensformen) を現実化しながら、それらについての情報を与える対象、命令、規則の制限された領域として理解されうる。全体として外的知覚から引き

離されているにもかかわらず、文化はやはり自己を客体化する何か、時間空間的な距離 (Distanz) から把握される何か、一時的であるかもしれないが、そのように対象としてあることにおいて理解されうる何かであるように思われる」<sup>(20)</sup>。

アサドが生活形式の論理としての「翻訳」を「伝統」と結びつけて考察したように、文化哲学の系譜もまた、概念の「死後生」を「受容」の問題へと接続させつつ主題化してきた。ルネサンスの本質を古代の「生」ではなく「再生」として理解し、古代に還元できないその新たな意味と価値の付与を初期近代における人間の (アサド的に言えば) 「翻訳」を、「古代の死後生 (Afterlife of Antiquity, Nachleben der Antike)」として術語化しつつ生涯の探求主題としたのはヴァールブルクであった。あるいはカッシーラーもまた他我に開かれた「受容」のプロセスに、文化が (ジンメルのように) 「悲劇」として幕を閉じるのではなく永続的に変容する可能性を見て取る<sup>(21)</sup>。

それに加えて、探究法に関わる両者の類似性もまた指摘できよう。生の直接性ではなく、文化の媒介へと迂回する文化哲学者たちとともに、世俗主義の問題への「間接的アプローチ」を選択するアサドもまた、真理に直接アクセスできるといふ、それ自体近代的にはほかならない確信から距離を取ることを求めるのである。

### おわりに：「宗教」概念への固執 ——生活形式論が呼び込むひとつの問題

アサドは「宗教」概念の使用をひとつの「生活形式」として捉えることで、文化的コンテクストの領域へと引き戻してその強度を緩めようとする。「翻訳」と呼ばれる生のダイナミズムが、「宗教」と「世俗」の二項対立を不可避的に成立させてしまう「言語ゲーム」のあり方を解明するための道具立てとなる。「宗教」概念を裁くのではなく、その概念が持つ生死のリズムを見届けながら、絶対的な「起源」ではなく歴史的「変容」——翻訳・変形のプラグマティズム——へと思考を根底的に定位させる<sup>(22)</sup>。そこには、この議論が全体として持つ独自の宗教哲学的な可能性のひとつであると言って良いかもしれない。シンクレ



ティズム、インカルチュレーション、アダプテーション、コンテクスチュアリゼーションといったジャンル越境に関わる議論に対する基礎的な洞察を、翻訳論は与えてくれるにちがいない。その先に従来の硬直した概念使用によっては問うことのできなかった研究地平——信仰の立場と学問の立場とを峻別するのではなく、それらを生活の運動性という同一の次元から考察する地平——が開けているというのはたしかだろう。

しかしながら、そこで問題がすべて解決したわけではもちろんない。「翻訳」を軸とした議論はむしろ、「宗教」概念に関する問題に新たな課題を引き入れるものであったと言わざるをえないのである。アサドの道具立てを文化哲学の系譜と比較し、哲学的に吟味することで、わたしたちはいつの間にかふたたび原理的な諸問題の前に立たされることになる。「生活形式」は変形的に変容する。しかしその変形的変容は「同意の有無にかかわらず」生じうる。すなわちそこには、自発的・恣意的な変更を許さない「頑なさ」のようなものが常にあると言えるのである。とすれば、いまやなすべきなのは、形式や文脈の変容性・流動性に遊ぶことではなく、わたしたちをある特定の「翻訳」へと駆り立てる切迫さについて問うことなのではないか。「翻訳」が不可避的に「変形」であるとすれば、わたしたちはなぜなおも「正しい翻訳」を求めるのだろうか。わたしたちが「宗教」概念と手を切ることができないとすれば、それはなぜなのか。文脈主義の立場をとることが、ただちに文脈からの離脱を約束するわけではない。概念使用に存する「頑なさ」が主題化されなければならないとしても、それはもはや潔白さのリゴリズムをまっとうし「宗教」概念の使用を清算しきるためではなく、徹底された批判を経てそれでもなお「宗教」の概念に頼りそれを崇高化せざるをえないわたしたちの立ち位置を照らし出すためにほかならない。

#### 注

- (1) 磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』、東京大学出版会、2012年。
- (2) 磯前順一・山本達也編『宗教概念の彼方へ』、法蔵館、2011年。
- (3) たとえば磯前順一・川村覚文『他者論的転回——宗教と公共空間』、ナカニシヤ出版、2016年。磯前順一は「宗教」概念批判を消化しながら独自の思考のあり方とこれからの宗教研究のあり方を提示している。磯前順一『國の思考——他者・外部性・故郷』、法政大学出版局、2013年。
- (4) アサドはつねにそのつどの時代状況的な諸問題から思考し発言するという態度をとる。たとえば2003年に出版された『世俗の形成』には9.11以後その事件の根元を宗教の教義そのものに見立てようとするアメリカの「イスラム報道」の問題点が強く指摘されている（cf. Asad, *Formations of the Secular*, introduction）。
- (5) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, 1993. [タラル・アサド『宗教の系譜——キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳、岩波書店、2004年]
- (6) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003. [タラル・アサド『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』中村圭志訳、岩波書店、2006年]
- (7) フーコー「ニーチェ、系譜学、歴史」、小林康夫ほか編『フーコー・コレクション3 言説・表象』、ちくま文芸文庫、2006年、386頁。
- (8) あるいは「儀礼」の概念史や中世キリスト教における宗教の位置、あるいは狭義の「西洋」の歴史を越えて、中東への西洋的カテゴリー翻訳の受容と変容を問題にしながら、近代人類学の知の解体を狙い（『宗教の系譜』）、「世俗」領域の画定に連動する「宗教」のさまざまな形態化を主題とする（『世俗の形成』）。
- (9) たとえばTomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, 2005。
- (10) タラル・アサド「比較宗教学の古典を読む——W・C・スミス『宗教の意味と目的』」磯前順一・アサド編『宗教を語り直す——近代的カテゴリーの再考』、みすず書房、2006年、24-50頁。
- (11) ウィルフレド・キャントウェル・スミス『宗教の意味と終極』保呂篤彦・山田庄太郎訳、国書刊行会、2020年。とりわけ第二章第六節以下を参照。

- (12) ギャーツ『文化の解釈学』第四章「文化システムとしての宗教」参照。
- (13) たとえば『世俗の形式』では次のように言われている。「この比較分析において重要なことは、諸概念や諸表象の（西洋あるいは非西洋問わず）起源（origin）ではなく、それらを分節する諸々の生活形式（forms of life）であり、それらが解き放つあるいは無効化する諸々の権力なのである」（Asad, *Formations of the Secular*, 17）。
- (14) Talal Asad, *Secular Translations : Nation-State, Modern Self and Calculative Reason*, Columbia University Press, 2018. [タテル・アサド『リベラル国家と宗教——世俗主義と翻訳について』荏田真司訳, 人文書院, 2021年]
- (15) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition, neu herausgegeben von Joachim Schulte, Suhrkamp, 2003, S.26
- (16) アサドはそれを「翻訳」と呼ぶが、それについては次節で詳述する。
- (17) アサドはベンヤミンの翻訳論に依拠している（Asad, *Secular Translations*, 8）。明言されていないが、同時にクワインの「翻訳不可能性」の議論も想起されるだろう。
- (18) これらの言葉選びはまさに「宗教」概念批判の視座を明確に示すものである。たとえば Jonathan Smith, *Imagining Religion : From Babylon to Jonestown*, University of Chicago Press, 1982. Daniel Dubuisson (tr. by Martha Cunningham), *The Invention of Religions*, Equinox, 2019. Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion : The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, 1997. Russell T. McCutcheon, *Fabricating Religion : A Fanfare for the Common*, 2018.
- (19) ウィトゲンシュタインを「文化哲学者」として解釈するのはスタンリー・カヴェルである。Stanley Cavell, “Declining Decline”, in : *The Cavell Reader*, ed. by Stephen Mulhall, Blackwell, 1996, 321-352.
- (20) Ralf Konersmann, *Kulturphilosophie zur Einführung*, JUNIUS, 2003, S. 12-13.
- (21) Ernst Cassirer, Die »Tragödie der Kultur«, in : *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), Felix-Meiner, 2011, S.108-132.
- (22) ブルーメンベルクもまた同じような意味で「プラグマティスト」とであると言える。彼の言う「絶対的隠喩」（absolute Metaphern）は、概念性に還元されないままに概念的思考の体系化に対して基本的な方向設定を行う「プラグマティックな機能」（die pragmatische Funktion）を持つとされ（cf.『隠喩学のパラダイム』第二章「真理の隠喩法と認識のプラグマティズム」）、その点で隠喩使用は「哲学的言語の基盤的要素」（cf. 同序論）である。また、翻訳論と重なる考察も『隠喩学のパラダイム』第七章から第十章までのジャンルに関する諸々の「移行」（Übergänge）をめぐる主題化に見られる。とりわけ第九章でコペルニクス的世界を軸に扱われる、概念が世界モデルとしてメタファー的に機能するという事態は、「宗教」概念のその後（死後生）に考察を広げようとする本論考のテーマにとってひときわ重要である。

---

## The Concept of Religion and Forms of Life : Talal Asad's Philosophical Context

Kazunobu Shimoda

---

Of all the recent debate over the formation of the concept of “religion” and its problematic nature, the critique of Talal Asad has been particularly acute. Though on the face of it, Asad’s argument that the concept of “religion,” differentiated according to the self-definition of modern religious studies as being outside of the “secular,” is unavoidably imbued with a political unreasonableness may seem to belong in a context of postcolonial criticism, in truth it is rooted in his personal philosophical reflection. Asad connects Nietzschean and Foucauldian critiques of power with late-period Wittgenstein arguments to forge his own theoretical tools. In this paper, I formulated them as a “genealogy of forms of life” and then examined the cultural and philosophical range of Asad’s argument, which considers forms of life as movements of “translation.” Avoiding a simple decision in favor of or against modernity, I obtained clues for further examining the horizons in which the formation and use of the concept of “religion” is based.

〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学〉

# ウィリアム・ジェイムズの宗教論における共同性の問題

山 根 秀 介

要旨：ウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』にはしばしば次のような批判が寄せられてきた。つまり、ジェイムズは宗教を理解するにあたって、過度に人間の内面や個人性、感情に重点を置くあまり、宗教の教義や儀礼、伝統といった共同性が果たす役割を軽視しているという批判である。本論文は、『諸相』に対してはこのような批判の妥当性を認めた上で、ジェイムズの他の諸著作をも検討と考察の対象に入れることによって、ジェイムズの宗教哲学において共同性をもつ積極的な意義と、それを根底から支える「信」の機能を明らかにするものである。ジェイムズのプラグマティズムを宗教論へと拡張することで、宗教的な共同性とその共同性の内部における相互の信が宗教をより真なるものへと次第に変化させていくこと、そうすることで人々は救済へと導かれる可能性があることが示される。

## はじめに

生理学者、心理学者として出発したウィリアム・ジェイムズ（1842-1910年）はそのキャリアの後半において哲学に転向し、今なお広く影響を与え続けている多くの業績を残したが、とりわけエディンバラ大学で行われた一連のギフォード講義をもとにした『宗教的経験の諸相』（1902年、以下『諸相』）において展開された宗教経験論は、彼のプラグマティズムや根本的経験論と並んで、同時代、そして後世の宗教学や哲学に大きなインパクトを及ぼした。たとえばルドルフ・オットー『聖なるもの』（1926年）やアンリ・ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』（1932年）が『諸相』の影響を強く受けたことは明らかであるし、また意外なところではウィトゲンシュタインが『諸相』の愛読者であった。日本では鈴木大拙、そして彼を通して西田幾多郎、また姉崎正治が愛読したことはよく知られている。

しかしながら同時に『諸相』の宗教論には数多くの批判が向けられてきたということもまた事実である。そのなかでも本論文で取り上げたいのは、ジェイムズの宗教論は個人的、内面的、感情的なものを過剰に重視し、集団的なもの、伝統的なものを軽視しすぎるといった偏りがあるのではな

いかというものである。こうした批判は奇しくも、二十世紀後半以降の宗教研究において大きな潮流の一つを成している「宗教概念論」の問題意識と重なる。それは、固定的な宗教概念を保持する従来の宗教学が、宗教的とされる諸現象を的確に捉えるのに十分なものではないこと、また西洋中心主義的な暴力性を隠し持っていることを弾劾する。管見の限り宗教概念論がジェイムズの名を直接挙げて標的とすることはないが、彼の後世の宗教学への影響を考えると、批判の矛先が間接的にジェイムズに向けられると想定するのはそれほど的外れなこととは言えないだろう<sup>(1)</sup>。

そこで以下では、まずジェイムズの『諸相』における宗教経験論がいかなるものであるか、その特徴はどのようなものかを上記の問題との関連において確認し、その上で先に述べた批判が適切なものであるかを見定める。その上で、『信じる意志』や『プラグマティズム』、『真理の意味』といった『諸相』以外の著作を検討することによって、そのような批判を乗り越えていく可能性がジェイムズの思想のうちにあるということ、つまりジェイムズにおいても宗教的な共同性を見出す可能性があることを明らかにしていきたい。

## 第1節 『諸相』における宗教的経験の 一般的特徴

『諸相』はジェイムズの著作のうちで『心理学原理』(1890年)に次いで分量が多いものであり、その内容もまた多岐にわたる。ゆえに解釈者の関心によって本書を特徴づける仕方はさまざまありえようが、ここでは以下の二点、すなわち宗教的経験の個人性、内面性、感情の重視と、教会や教義といった共同性や伝統の軽視もしくは拒否を取り出したい。もっとも、この二つの事柄は少なくともジェイムズにとっては別々のものではなくて相互に強く関連しており、一点目から必然的に二点目が導出されているように見える。ジェイムズ自身のテキストからこれを確認しておこう。

ジェイムズによれば、宗教の領域は「制度的、団体的、あるいは種族的な産物」としての「制度的な(institutional)宗教」と「個人的な人格的活動」としての「個人的な(personal)宗教」とに二分される(VRE/32, 268/上 49, 下 122)<sup>(2)</sup>。前者の本質を成すのは「礼拝と供儀、つまり神意にうったえかける手続き、神学、儀式、教会組織」であるのに対し、後者が重んじるのは「人間そのものの内的な性質、つまり人間の良心、報い、無力さ、不完全性」(VRE/32/上 49-50)であり、本書ではこちらの宗教しか扱わないと宣言する。この二分法及び後者への議論の限定は、単に宗教を心理学的に考察しようとする彼の方法論に由来するだけではない。この対立を成す各項は価値として対等なものではなく、個人的な宗教が制度的な宗教に優越するものとされるのである。宗教の核を形成する根源的な契機は個人が宗教的体験を通して得た激しい感情の高ぶりであり、「感情の奥底、性格のより暗く見通しのきかない層こそ、私たちが形成途上にある実在的な事実をとらえ、どのようにして事象が起こるか、働きが実際になされるかを直接に知覚する、世界における唯一の場所である」(VRE/395/下 362)とされる。以下の引用にはジェイムズの宗教に対するこうした二項対立図式が明確に表れている。

仏教徒であれキリスト教であれイスラーム教徒

であれ、一般的な信者はそれぞれの国の慣習的な儀式に従うが、私はそのような人々について話しているのではない。こうした人々の宗教は、他の人々に作ってもらったものであり、伝統によって継承され、模倣によって固定した形式にはめられ、習慣によって維持されるものである。こうした二番煎じの宗教的生を研究してもほとんど利益はないであろう。私たちはむしろ、このような他人の示唆によって生じた感情や模倣された行動のもととなった根源的な経験を研究しなくてはならない。(VRE/15/上 19)<sup>(3)</sup>

どのようにしてこのような二項対立図式が正当化されるのか、言い方をかえれば、なぜ制度的宗教は個人的宗教の「二番煎じ(second-hand)」でしかないのか、なぜ制度的宗教では神との生きた出会いはなされえないのかということについての明確な説明は、『諸相』での「神秘主義」についての議論を俟たなければならない。宗教的経験と神秘経験(「意識の神秘的状態」とも表現される)との関係をどのように考えるかということはこの著作の読解において重要で難しい問題であるが、さしあたり「個人的な宗教的経験は意識の神秘的状態に根と中心をもっている」(VRE/301/下 182頁)というジェイムズの言葉をたよりに、神秘的経験は宗教的経験のなかでも、より直接的な神との出会いが果たされる経験であるとしておこう。ジェイムズはこの神秘的経験の特徴を四つ挙げている。それらは「言表不可能性(ineffability)」,「認知的性質(noetic quality)」,「暫時性(transiency)」,「受動性(passivity)」(VRE/302/下 183-185)であるが、ここではとりわけジェイムズが重視する「言表不可能性」に着目する<sup>(4)</sup>。ジェイムズによれば、神秘的状態を経験した人は「それは表現を受け付けない、その内容についてはいかなるふさわしい報告も言葉で与えられることはできないと言う」(VRE/302/下 183)。ゆえに神秘的状態を経験した人が経験していない人にそれを伝えることはできず、結局は実際に体験してみなければわからないということになる。もちろん『諸相』が扱う膨大な神秘家の文章自体は実際に残され多くの人に靈感を与えているわけだが、それら

も本源的な経験の痕跡、不十分な写しに過ぎない。制度的宗教はこうした経験をもとに構築された派生物であり、個人的な宗教に対しては劣った位置しか占めることはできない。これが『諸相』全体を流れる一貫した主張である。

## 第2節 ジェームズの 宗教経験論への批判

個人の内なる感情と人格性においてのみ神との真の出会いを見出そうとするようなジェームズのこの宗教経験論に対して、チャールズ・テイラーは『諸相』自体は高く評価しつつも次のような批判を寄せる。彼によれば、『諸相』には「宗教的結びつきとでも呼ぶことができるようなもの、すなわち信者と神的なもの（あるいは何であれ）の間にある結びつきが、本質的に共同的で教会的な生活によって媒介されるようなあり方」<sup>(5)</sup>について考察することが欠けている。他にも、ジェームズの権威ある全集の『諸相』の巻に寄せた序文で、ジョン・E・スミスは次のように述べた上で、こうした批判はジェームズに対してしばしば投げかけられるものであることを指摘している。「ジェームズは社会的な次元を教会組織的な構造と同一視することによって、継続的な共同体において共通の信仰を共有する数多くの個人の精神的な一体性を理解することができなかった」<sup>(6)</sup>。

またジェームズ研究の枠外からも同様の批判がなされうるだろう。先に少し触れた「宗教概念論」は、一つの輪郭を持った立場というよりも、「宗教」という概念を普遍的なものとして自明視することをやめ、それが歴史的に形成されてきた局所的な概念であると考え、現代の宗教研究の底流をなす態度の一つである。その共通見解を取り出すことは難しいのであるが、以下の磯前順一の整理はある程度その最大公約数であると言ってよいだろう。それは、「宗教学が従来その議論の前提としてきた宗教概念が、西洋キリスト教のプロテスタンティズム—個人の内面を中心としたベリーフ（概念化された教義）中心主義を特徴とする—にもとづくものにすぎず、非西洋社会では勿論のこと、西洋社会でもカトリックを中心とする地域にはしっかり当てはまる概念ではないこと」

を<sup>(7)</sup>暴き立てるものである。実際ジェームズは、『諸相』において教義や儀式性、教会組織を重んじるカトリシズムや他の諸宗教を批判し、自らが身を置くプロテスタンティズムの方を高く評価しており、キリスト教はカトリック的な形態から、次第に内面的な神との交わりを重視する形態へと変化発展してきたと考える。

キリスト教の全発展を内面的に見てみると、それは自己を神へと明け渡すというこの決定的な段階への強調が次第に大きくなってきた過程にほかならないと言えるかもしれない。カトリシズムからルター派へ、それからカルヴァン派へ、さらにウェスレー派へ、そしてウェスレー派から、専門的なキリスト教のまったく埒外にある純然たる「自由主義」あるいは（精神療法的な型であろうとなかろうと、中世の神秘主義や静寂主義や敬虔主義やキューカー派なども含めて）、超越論的観念論へ、私たちは、惨めさのうちにありながら教義や贖罪の機構を本質的に必要としない個人によって経験される、直接的で霊的な助力という観念へと進む発展の諸段階をたどることができる。（VRE/173/上 319）

彼の宗教経験論に個人性、内面性を高く評価し、集団的な宗教実践の価値を不当なまでに低く見積もるという偏りがあることは否定しがたい。またこのような傾向が彼が属するプロテスタンティズムの伝統に由来するのではないか、つまり自分が採用している立場は自らがそこにおいて生まれ育った宗教的な環境や経歴によって形成されているのではないかという自省もほとんど見られないように思われる。その点において彼の宗教論は上記のような批判の対象になってしかるべきであるし、これを乗り越えようとする営みにも正当性が認められるだろう。

以下でなされる試みは、ジェームズをこうした批判から擁護しようとするものではない。この批判は少なくとも上で見た『諸相』の宗教経験論に関しては確かに妥当するものであり、それ自体に再反論を試みることは無益で非生産的であろう。それでもジェームズの諸著作に多少なりとも親し

んでいる者であれば、こうした批判によって浮き彫りにされる『諸相』の偏りは一見奇異に思われるのである。確かにジェイムズは心理学者として大きな仕事を残したし、自覚的に経験主義と反主知主義の立場をとっていたのであるから、個人的で内面的な感情を重視する傾向を持つことに不思議はない。しかしながらジェイムズのプラグマティズム、特にその真理論は、一方で個人の感情や主観性に重きを置きつつも、他方でパースと足並みをそろえて、集団的な真理探究をその本質的で必然的な要素とするものではなかったか。『諸相』ではそのような視点がほとんど見られないものの、プラグマティズムの観点を考慮に入れることで、『諸相』の宗教論を違った方向に発展させられるのではないか、つまりジェイムズにおいても、「宗教的な共同性」に対して積極的な意義と役割を与えるような解釈の余地が生じてくるのではないか。ジェイムズ自身の意図はともあれ、彼の道具立てを使いながら、『諸相』を超え出る「宗教的な共同性」の可能性を探っていく。

### 第3節 ジェイムズのプラグマティズムにおける真理と「共同性」

#### 3-1. プラグマティズムの真理論

「プラグマティズム」という言葉が広く知られるようになったのは、ジェイムズが1898年に行った「哲学的概念と実際の帰結」と題された講演を通してである。そこで彼は、当時ほとんど無名であったチャールズ・サンダース・パースをこの言葉の父として紹介している。ジェイムズはパースが提唱したプラグマティズムの原則を、「ある真理が何を意味するかということの、私たちに与る究極的な試金石は、実際のところそれが指示する、もしくは駆り立てる行為である」(P/259)<sup>(8)</sup>と主張するものと要約する。それによれば、何ら現実的な差異をもたらしえないような形而上学的な論争は無意味である。Aという命題とBという命題が対立していたとして、そのうちいずれを採ってもその人間の将来の行為に違いがないのであれば、この二つの命題の対立は見せかけのものでしかない。私たちはもっと実質的な意味のある論争へと関心を向けるべきだ。ジェイムズ

はこのようにこの講演で語っている。

とは言え、ジェイムズがこの講演で説明してみせたプラグマティズムとパースが実際に考えたプラグマティズムとの間にはかなりのずれがある。パースがこれを、ある概念から曖昧さや不確定性を取り除いてそれを明晰にするための科学的、認識的な方法論として捉えたのに対し、ジェイムズはそれを人間の生活一般にまで拡張し、道徳や宗教、日常生活にまでプラグマティズムの方法を適用しようとしたのである。いずれにせよ、この講演ではプラグマティズムはあくまで方法論としてのみ考えられている。その後ジェイムズは『プラグマティズム』(1906年)でこの方法論をさまざまな仕方で展開して大きな反響を呼んだが、同時にまた数多くの批判も招いた。そこで続編として『真理の意味』(1909年)を刊行し、そうした批判にこたえようとした。本論文で注目したいのは、真理論としてのプラグマティズムである。

ジェイムズは『プラグマティズム』第六講において、ある観念が真であるとはどのようなことを意味するのかについて考察する。そこで真理とは、「私たちが同化し (assimilate)、有効にし (validate)、確認し (corroborate)、真化する (verify) ことのできる観念」(P/97/200)であるとされるが、問題はこの「真化する」という言葉が意味するものである。ジェイムズにとって真理とは、観念が実在を模写することでもなければ、何か超越的な働きを通して不可知の実在と一致することでもない。そうではなく真理とは、私たちが有する観念を有しているとき、その観念が引き起こす行為によって導かれていく途中の経験のうちに、あるいはその終点に、その観念が指し示していた実在が見いだされる場合にその観念に付けられる名称であり、この一連の出来事が「真化する」という言葉で意味されている事態なのである。ある観念が真理であることはあらかじめ決まっているのではなく、この「真化 (verification)」の作業によってはじめて「真」となる。「真化」とは私たちが有する観念を真としていく能動的なプロセスとして考えられる。この「真化」が個々人の具体的な経験のうちでなされるということもまた重要である。主観的な観念から超越的な実在への

経験不可能な何らかの飛躍や対応は必要とされない。このようにジェームズにおいては、真なる観念はそれが人間を経験内における直接的な実在との接触へと導くということにその本質がある。

このように考えると、プラグマティズムの真理論では自分自身が実際に真であると確かめることができた観念だけしか真理とは認められないということになりそうだが、実際にはそうではない。ジェームズはこのような直接的な真化を通して獲得される真理を原型とした上で、そうではないような観念にも真理としての資格を与えている。つまり、実際に検証して真であると確かめたわけではないが、それを真であるとみなして行為しても支障を生じさせず、物事をうまく運ばせるような観念、一般的に真であると多くの人や権威によって認められており、その使用にあたっていちいちの真化の過程を省略してもかまわないような観念をも、ジェームズは真理のうちに数え入れるのである。「真化されていない真理が、私たちが生きるために頼りにする圧倒的多数の真理を形成している」(P/99/206) のであり、そのような真理を真理として使って効率化をはかることなくしては、私たちはまともに生活を営んでいくことができない。そうした真理も、少なくとも最初に発見されたときは誰かが直接的な真化によって真なりとしたものである。その後長い時間をかけて、その観念が真理として通用してきたのであれば、それは直接的な真化を通した真理と同じものとして扱ってよいとジェームズは考える。「間接的にあるいはただ潜在的にのみ真化する過程は完全な真化過程と同様に真であることができる」(P/100/208)。

### 3-2. 「過去の諸真理」の共同性

こうした諸々の真理、私たちが手にする大多数の真理は、一つの体系として、「過去の諸真理」、「常識」「極めて遠い祖先の発見」などと表現されるものを形成している。私たちは自分が属する文化や文明が保存している無数の真理のストックから適宜適切な真理を使用することができる。むしろ、その真理のストック、「古来の真理の幹 (ancient body of truth)」(P/36/71)こそが、文化や文

明と呼ばれるまさにその当のものなのだと考えられよう。この真理の体系は固定的なものではなく、絶えず流動する動的なものである。そこには日々、新しく発見された真理が付け加えられていく。私たちは互いに真理を取り引きすることで、常識という広大な諸真理の体系を作り上げている。もっとも、真理とされた観念がそのまま無条件に真理として受け入れられるわけではない。真理としての位置を獲得し保持するためには、すでに存在している無数の真理との整合性が必要となる。他の諸真理との対決を経て、うまく適合しなければその真理が廃棄されたり変更を加えられたりすることがあるだろうし、逆に既存の諸真理が修正を迫られることもあるだろう。いずれにせよ諸真理が構築する体系は漸次的にはありながらも変化し成長していくものと考えられている<sup>9)</sup>。

私たちはこのように、過去に真として認められてきた諸観念の体系を作ったり利用したりしている。しかしながら人間と真理体系との関係は、前者が後者に対して一方的に働きかけるというだけにはとどまらない。後者が前者を規定するという関係もジェームズは考えている。『プラグマティズム』第七講において、彼は自身がデューイと並んで真正なるプラグマティストと認める F. C. S. シラーの「人本主義 (humanism)」の議論を参照しつつ、「実在」とは何であるかということについて考察を重ねていく。ジェームズは実在を、私たちの感覚の流れ、感覚あるいはその模写の間に成り立つ関係、過去の諸真理の三種類に大別する。ここで過去の諸真理が実在の一つに数え入れられていることに注意を促しておきたい。確かに過去の諸真理はかつて直接的な経験であったものに出自を持っており、ある意味ではその派生物とも言えるのであるが、ここでは明確に感覚的経験と並列されていて、それと協同してこの実在的な世界を形成しているということが述べられているのである。しかもその協同の仕方は、上に述べたような「真理を使用する」という私たちの能動性によるものだけではない。私たちは抜き差しならない仕方でも過去の諸真理に制約されるという受動性も有している。つまり過去の諸真理は常識として、国語として、私たちの認識の仕方を根本的に



規定する、「答えがそこへと落ち込んでゆく一般的な枠組み」(MT/43)を形成していると言われる。私たちは認識においてありのままの感覚的な所与を手に行っているのではなくて、いやおうなくすでにこの世界に置き入れられた過去の諸真理という枠組みを通して世界を見ている、もっと言えば、そうした仕方で見世界を見ることを強いられているのである。

このように私たちは、自分以外の人間が作った無数の諸真理を利用したりそれらにほとんど無意識のうちに規定されたりしながら生きている。こうした過去の諸真理を作り上げてきたもの、そしてそれを共有するものを社会とか共同体などと呼ぶのであれば、私たちは能動的にも受動的にも社会という存在を前提にしていると言えるのである。こうした人間の社会的な在り方に注目して、ジェイムズにおいてこれまでは不在とされてきた社会哲学を取り出そうとしたのがダヴィッド・ラブジャードである。彼はこのような「過去の諸真理」を共有する「解釈の共同体」という概念を通して、人間は本質的に社会的な存在であり、個人を社会から切り離して考えることはできないということを強調する<sup>(10)</sup>。私たちがすでに通用している諸真理を使用するとき、新しい真理をそのストックに加えるとき、そればかりか、私たちが思考したり行動したりするとき、そうとは意識せずとも、社会的なものに根本的な仕方では依拠している。

「過去の諸真理」という概念を導入することによる帰結はこれだけにはとどまらない。私たちは、自分で新たな観念を真理として過去の諸真理に付け加え、そうして真理の集合体を刷新することで、世界そのものをも作り変えるという創造的な役割をも果たしうるのである。ジェイムズにおいて実在は感覚的経験と過去の諸真理とを混合したものにはかならないのだから、過去の諸真理が新しくなれば、それを不可欠の構成要素とする実在全体もまた新しく塗りかえられる。それは感覚的経験とある種のカテゴリを形成する過去の諸真理との協同としての実在が変化するということを意味する。これは『プラグマティズム』と『真理の意味』で幾度も強調される論点である。「真理

は事実から現れる。しかし真理はまた事実へと進んでそこに浸り、それに付け加わる。この事実がまた新しい真理を創造するあるいは明らかにする(言葉は重要でない)、そして無限に続いてゆく」(MT/108)、「合理論にとって実在は永遠の昔から出来上がっていて完全なものであるのに対し、プラグマティズムにとって実在はなお形成途上のものである」(P/123/258)といったジェイムズの言葉は、こうした観点から理解可能なものとなる。この事態が社会としての「過去の諸真理」によって可能となっているものであることを考えれば、人間と世界との相互作用と相互変容もまた社会的なものであると言えよう。そうであるとするならば、創造をになうのは個人だけではない。この共同性は、単に社会を効率的に動かしていくというだけではなく、世界を作りかえていくという創造性をもになうことになる。

#### 第4節 ジェイムズのプラグマティズムにおける宗教的な真理と共同性

次にラブジャードの議論を引き継ぎながらも、ジェイムズのプラグマティズム、特に過去の諸真理がもつ共同性を、宗教論にまで拡張して捉え直すことにしたい。すなわち、過去の諸真理という「古来の真理の幹」のうちには宗教的な真理もまた含まれており、それを介した人間の営為のうちに宗教的な共同体の可能性を見出すことができるという解釈を試みる。もちろん『プラグマティズム』や『真理の意味』における真理論で念頭に置かれているのは、日常生活や科学的な探究の場面である。しかしながらジェイムズにおいて、日常的・科学的な経験及び真理と宗教的な経験及び真理とのあいだに本質的な差異は見いだされず、後者が制限されたものが前者であると解釈することが可能であるとすれば<sup>(11)</sup>、このような試みは妥当なものとなるだろう。確かに前者が「感覚的なもの」、後者が直接五官には現れない「準感覚的なもの」(VRE/59/上 100)とされるという違いは重要であるが、私たちが考慮すべきもの、私たちに効果を及ぼすものが実在的であるというプラグマティズム的基準にしたがえば、両者に乗り越えがたい質的な違いはない<sup>(12)</sup>。実際ジェイ

ムズは、一般的にはこの二項対立が自明のものとみなされていることを理解した上で、そこに本質的な差異は存在しないという主張をしばしば行う。以下ではまず「信」が果たす役割を確認してここまでの成果を宗教的な領域と接続する。その上で、「宗教的な観念」がどのようにして「過去の諸真理」に組み入れられそこでの地位を得るのかについて考察し、「宗教的な共同性」がジェームズにおいても成り立ちうるということを明らかにする。

#### 4-1. プラグマティズムにおける「信」の役割

第三節での議論から推察されるように、「過去の諸真理」の在り方を根本的に支えているのが「信 (belief, faith)」<sup>(13)</sup>である。過去の諸真理は「信用体系 (credit system)」(P/100/207)とも言い換えられるように、私たちは多くの場合、相互に相互の真理を、また既存の諸真理を、常識として信じて行動する。信じることなくしては、私たちはほとんど身動きすら取ることができないだろう。とは言え、他人が提出する真理を何もかも受け入れるべきではない。ある観念が提示された場合、それが常識に属するものでなければ真偽を確かめようとするが、その際に基準となるのもまた自分が直接に確かめたわけではない過去の諸真理の集合との整合性である。ある観念を疑うとしても、その疑いの基準となるものには信用が置かれている。これはジェームズのプラグマティズムにおいて重要なポイントである。人は何かをしようとする際、明晰判明で確実なことから順番に積み上げ式に進んでいくのではなく、蓋然性を頼りに実際の行為に取り掛かってみて、もしうまくいかなければそのときはじめて足場を見直し、もしうまくいけばさらに先に進んでいく。これは、人は通常そうしている（だけであってそれではだめだ）という事実的な問題にとどまるだけではなく、そうでなくては実際には人は何もできない（からそうすべきだ）という規範的な問題でもある。ここに反基礎づけ主義的なプラグマティズムの一般的特徴が明確に表れている<sup>(14)</sup>。

この「信」という契機は、ジェームズの最初の哲学的著作である『信じる意志』(1897年)以来

一貫して追求されている主題でもある。「信」とはある観念が確実に正しい、真であるという客観的な証拠をつかんでいないうちに、その観念があたかも真であるかのように行動することであるとされているが、ここでのジェームズの議論において特徴的なのは、「ある事実に対する確信 (faith) がその事実を創造するのを助けることができる」(WB/29/35)、つまり信じるのがその信じられる当の観念を真にする役割を果たしうると考えられている点である。「信」はある観念に対する人間の主観的な態度でしかなくそれが真であるか偽であるかとは無関係で独立しているというのではなく、まさにその観念によって引き起こされる行為の成否を決定する一つの実在的な要因である、つまりその観念の真理化に貢献しようというのがジェームズの主張なのである。死後出版の『哲学の諸問題』(1911年)の補遺「信仰 (faith) と信じる (believe) 権利」で「私たちが宇宙の不可欠な部分であり、宇宙全体の特性を行動によって他のものと協働しつつ決定する力をもっているのであれば、信仰を宇宙の形相因 (formative factor) とみなしてもよいだろう」(SP/113/199)と言われる時には、まさにこのような考えが念頭に置かれている。さらにジェームズは「過去の諸真理」が生み出す共同性、社会性という発想を、『信じる意志』の時点ですでに得ていた。

大きいものであれ小さいものであれ、またどんな種類のものであれ、ある社会的な組織が成り立つのは、その各々の成員が自らの責務を果たすにあたり、他の成員たちも同時に各々の責務を果たしているだろうという信頼 (trust) をもつからである。多くの独立した個人の協働によって望まれた結果が達成されるいかなる場合においても、その結果が事実として存在していることは、直接それに関与した人々が前もって互いを信じたこと (faith) の純然たる帰結である。(WB/29/34)

ここから分かるように、信が観念の真理性の構成要素として、ひいては世界を動かす力としてみなされるのは、個人のレベルにおいてのみではな

い。共同体においても「信」はまた重要な機能をもつ。人は相互に信頼し合うことで全体としての成功に寄与することができる。組織の種類や大小にかかわらず、人間が集団を成して何かを行う際にはこのような相互の「信」が（十分条件ではなくとも必要条件として）不可欠なものであるとジェイムズは考えている。さらに彼は、日常的、科学的な、ふつうの意味での感覚に関わる次元だけで「信」を捉えることには満足しない。彼はそうした次元と宗教という領野との連続性を肯定し、宗教においても「信」が同様に本質的な役割を果たすということを強調する。私たちが神を信じることそのものが、神の観念の真性と有効性を高めるというのである。

目に見えない世界の存在そのものが、宗教的な呼びかけに対して誰もが返す個人的な反応に部分的に依存していないかもしれない理由が私にはわからないことを打ち明けておこう。要するに、私たちの忠実さから、神ご自身は生命の力強さと存在の増大を引き出すのである。（WB/55/84）

#### 4-2. 宗教的な観念の真理性

こうして「信」という要素は、感覚な領域においても宗教的な領域においても観念をより真なるものとしその実現の要因となるとジェイムズが考えていたことが示された。では宗教に関わる観念が真であるものとして確かめられるのはどのようにしてであろうか。非宗教的な領域においては、仮説として提出されたある観念は、その観念に基づいた行為がうまくいくかそうでないかによって、あるいは既存の諸真理と合致するかどうかによって、その真性が検証される。また一度は真理として認められた観念であっても、新たな真理との競合に敗れてその地位を奪われてしまうこともあるだろう。これと同じ次第を、宗教的な観念もたどることができるのだろうか。ジェイムズは『諸相』において次のように明言している。

この潜在意識的領域から出てくるということは、全く誤りのない証明書だというわけでは決

してない。そこから出てくるものであっても、外の世界から出てくるものとまったく同じように、ふるいにかけられ、試験にかけられ、経験の全文脈との対決という試練を経なければならぬ。私たち自身が神秘家でない限りは、その価値は経験的方法によって確かめられなければならない。（VRE/338/下 255）

『諸相』という書物は神秘家たちの証言を傾聴する価値があるものとして取り扱ってはいるが、それを真なるものとして信じなければならないという態度を、ジェイムズは繰り返し諫めている<sup>(15)</sup>。それは検証していない段階ではあくまで尊重すべき観念以上のものではなく、非宗教的な観念と「まったく同じように」、経験の網の目、過去の諸真理との適合性によって、真偽を確かめられるべくテストを待つ存在なのである。神秘的な経験がある特権的な人々によってしか直接的には得られないものであったとしても、その客観的な真理性がはじめから保証されているのではなく、他の人々によって経験のなかで、経験を通して、確認され真であると判断されなければならない。「たとえ「全体的」という条件はつねに付け加えなければならないとは言え、真であるものとはよく働く（work well）もののことである」（VRE/361/下 299）。

ここでもまた『信じる意志』に立ち戻ってみよう。そこでジェイムズは、信仰を「作業仮説」として捉えており、その信仰があたかも真であるように宗教生活を送ることによってそれを検証し真偽を確かめることができると述べる。科学的な仮説と同じく、真なる宗教的な仮説とは「よく働く仮説」のことであり、それは経験のうちで確かめることができる（WB/8/vi-vii）。もっとも、その仮説が真とされるか偽とされるかの判定にかかる時間はさまざまであり、たった五分間で論駁されるようなものもあれば、数十年、数百年ものあいだ真とされていたにもかかわらず、そのあとで真理の資格を剥奪されるようなものもあるだろう。しかしながら一般的には、ある仮説がそれに従う人々にもたらす「失望が遅れば遅れるほど、それだけその理論にたいする個々人の確信は強ま

る」(WB/79/126-127)。いずれにせよ、ジェームズによれば、何らかの宗教的な観念が真であるとわかった後でそれを信じるという仕方は有効ではない。そもそもこうした観念の真性を基礎づけ主義的に確かめることなどではしない。経験のなかで実際に機能させてみることによってしか、信仰が真であることを確かめることはできないばかりか、そうしなくては信仰は真になることができないのである。

宗教的な観念の真偽をどのように判断できるかというこの難問に対する考察をさらに深めるにあたり、ベルクソンの「事実の線 (lignes de faits)」をめぐる議論をここで引いておくことは有益であろう。彼は論文集『精神のエネルギー』(1919年)に収録された「意識と生命」という論文において、哲学にとって適切な探究方法を、実証的な科学の方法と比較しつつ論じている。哲学が扱う問題には、数学や物理学、化学が扱う問題のように、はっきりとした解決を導く決定的な事実がありえないような場合がある。それでも、経験に見出されるさまざまな事実の集まりが複数の線を成して、それらが指し示す方向が一点に集中することとはありえて、それが私たちを確かな結論に導くのである。確かに一つ一つの線が十分に長く延びていないということはあるだろうし、それによって直接的な認識が一挙に与えられるというわけではないが、それでもこの方法は一定の確実性をもたらし、哲学を前進させるものとなろう。この「事実の線」による哲学的な真理探究は測量技師が行ういわゆる「三角測量」の比喩である。「私たちは多くの良い意志が結びついた努力によって限りなく真理への確かな道に近づくでしょう」<sup>(16)</sup>とされているように、この方法は個々の哲学者ではなく哲学者の集団によってなされるという点、そしてこの方法が「実証科学のように」進歩すると述べられている点、また一つ一つの線が「仮説」とも言い換えられる点は重要である。

この論文ではベルクソンは「事実の線」による探求を科学や哲学に関連付けて提示しているが、『道徳と宗教の二源泉』(1932年)では、同じ議論が宗教との関連で持ち出される。確かに「神秘的体験は、それ自身にゆだねておけば、決定的な

確実性を哲学にもたらしえない」のだが、「感性的経験とそれに基づく推理」によって見いだされたものが神秘家たちの体験のあいだに見出されるものと一致するのであれば、それは真理にかなり近づいていると考えていいとベルクソンは述べている。彼はこの箇所で、「かつて「事実の線」について述べた」と記して論文「意識と生命」を読者に思い起こさせつつ、「いくつかのデータをつきあわせて事実を検証するというこの方法こそ、形而上学を決定的に推し進める唯一の方法である」と断言する。ある体系のすべてを取るかすべてを捨てるかといった仕方ではなく、漸次的に形を変えつつ発展していくという学問の在り方をベルクソンは肯定する。ここでは、一方の線の群として神秘家たちの体験が、他方の線の群として経験的な仕方でも獲得された事実が想定され、それらが別々のものであるにもかかわらず同一の点を指し示している、というのである<sup>(17)</sup>。

このベルクソンの主張には、本論文で見てきたようなジェームズの「過去の諸真理」の共同的な構築、共同的な真理探究、そしてそれを支える「信」をめぐる議論との明白な類似が認められる。ジェームズにおいて宗教的真理の真性をどのように担保するのかという問いに対して、彼自身は紙幅を割いて答えを出そうとはしているものの、それは具体的なものになっているとはいえない。ベルクソンの「三角測量」の比喩によって示された方法によって、その不足をいくばくかでも補えることができるだろう。この論点に関するジェームズの思考とベルクソン思考は、一定のずれ違いを含みつつも、根本的な方向を同じくしており、相互に響き合い光を当てるものであるように思われる。

#### 4-3. ジェームズにおける宗教的な共同性

ここまでの考察を通して、『プラグマティズム』や『真理の意味』、そして『諸相』より以前の『信じる意志』で展開された思考を用いることによって、ジェームズにおいても宗教的な共同性が存在する余地があるということ、それどころか、宗教的な共同性がなければ宗教的観念の真偽を確かめてその宗教全体の真理性を高めていくことが

できず、ゆえに宗教にとって共同性は必須のものであるということを明らかにしてきたつもりである。ここでは最後に、ジェイムズにおいて宗教的な共同性がどのようなものとして考えられうるか、ここまでの議論を改めて整理して本論の要点を示しておきたい。

宗教的な観念は、それが投げられた人々によって、二通りの仕方で真偽をテストされることになる。まずはそれをあたかも真理であるものとして採用することによって行為し、実際にそれによってうまくいくか、適切にはたらくか、ということである。二つ目は、それがすでに真理として確立されている他の諸観念と整合するか、過去の諸真理のうちに位置を持てるかを検証することである（バルクソンの「事実の線」による探求はこちらの方法に対応すると言えよう）。実際に観念を検証する際にはこの二つを厳密に区別することはできない。うまく働くかということは、結局は他の行動の規則となる諸真理と衝突しないかということを含意するからである。ともあれいずれにおいても、ここでテストされるのは宗教的な観念であるから、神秘的経験を持たない者にとってはそれを直接確かめることはできない。しかしながらそれを信じることによって検証を行い、その観念の真理性を高めることはできる。宗教的な観念はそれだけでは真理として通用しない。経験した当の神秘家にとっては真であっても、それはその限りにおいてでしかない。それが投げ入れられた諸真理の体系を共有する人々によって信じられて真とされることによってはじめて「客観性」を獲得するのである。

すると直接の神秘経験は持たずとも信じる者が、ここにおいて積極的な役割を果たしうると考えられる。何であれ観念を真化することは、そもそも共同的な営みである。単純な観念であれば一人で真とすることができるケースも考えられはするが、それはかなり限定された観念のみであり、それだけでは十分適切に行為したり考えたりすることはできない。諸真理の体系に組み込まれるために提示された宗教的観念は、それを信じる人間の実践によって繰り返し検証され、今後も採用すべき真理として維持されるのか否かが判別される

ことになる。信仰者が教会で祈りを捧げるたびに、神社で拍手をして神々に首を垂れるたびに、メッカに向かって礼拝するたびに、数珠を繰って念仏を唱えるたびに、宗教的観念はテストされ、その真理としての位置を少しずつ確固たるものにし、共同体の成員がそれを真なるものとして「使う」ことができるようになっていくのである。宗教的観念の真性を測るために照合されるのは宗教的な観念に限らない。時には科学の進展により、時には世俗的な価値観の変更により、「時代に合わない」として捨て去られるものもあるだろう。それでも、時代の試練を経てなお残り続ける宗教的観念が、現在教義や信仰箇条、儀式、儀礼と呼ばれるものなのである<sup>(18)</sup>。これが「宗教的な共同性」ということでジェイムズのテキストから取り出そうとした事態である。神秘的経験を持たないふつうの人間が、神秘家の経験から生み出された観念を真理として信じることにより、私たちは世界を作りかえ、救済へと導くということがありうる。『諸相』でははっきりと述べられた個人的な宗教と制度的な宗教の価値的な序列は、もはやここでは消え去っているように見える。

私たちの行為が自らの道を切り開く限り、また私たちの行為が裂け目に飛び込む限り、私たちの行為が世界の救済を創造するのではないだろうか。私たちの行為は、もちろん世界全体の救済を創造するわけではないが、それでもそれが及ぶだけの世界の範囲は創造するのではないだろうか。[中略] なぜそうではないのか。私たちの行為、私たちの転換の場で、私たちは自らを作り成長するように見えるのであるから、それは世界の中でもっとも私たちに近い部分であり、私たちの認識が最も内密で完全になる部分である。(P/138/287)

## おわりに

本論文はジェイムズの『諸相』の宗教経験論に対して想定される批判－個人性、内面性にばかり焦点が当てられており、宗教における伝統、教義、共同性の意義が十分に汲みつくされていないという批判－を通してそれがもつ欠陥と不足を明

らかにした上で、『諸相』以外の著作を検討することによってジェームズにおいても宗教的な共同性が積極的な意義を持ちうる可能性を探ってきた。その当初の目的はある程度果たされたように思われるが、それでも依然として不十分な点、さらに考察を深めるべき点が数多く残されている。

一例を挙げよう。本論文では「信じる」という行為はあくまで直接的な宗教的経験を得たことのない人々が行うものであり、それに対して神秘家は実際に経験して認識してしまったのだからもはや「信」は不要であるという前提で論を進めたが、このような想定は本当に妥当なのであろうか。渡辺優によれば、「「信仰」あるいは「信じる」という問題を、もっぱら制度的・教条的な問題に限定し、神秘主義研究の視野の外に追いやって」きたことは、あくまでジェームズに代表されるような近代的な神秘主義研究の傾向であり、それに対して近世の神秘家たちは「信仰」を重要な課題として取り扱っていたのである<sup>(19)</sup>。ジェームズが神秘主義をどのように理解していたかを精査し、その特性と限界を詳細に示す必要がある。

またジェームズは、神秘的経験の特徴の一つとしてその言表不可能性、他者への伝達不可能性を提示しており、そうであるからこそ神秘家でない人々は神秘家の言葉を「信じる」（もしくは信じない）ということの問題としていた。ここでさらに考えなくてはならないのは経験と言語（概念と言ってもよい）との関係である。確かにジェームズの哲学全体をみると、経験は言語や概念に優先するものとされ、後者はあくまで前者の派生として位置づけられている。しかしながら本稿で見たように、もはや生きられた経験ではない過去の諸真理が人間の経験を根本的に規定する場面がジェームズにおいても考えられていたが、それをどのように理解すればよいのか。またそもそも経験がまったく言表不可能なものであるのなら、神秘家でない人々が信じる対象となる神秘家の経験とはいったい何を意味するのであろうか。経験と言語との複雑な関係を適切に理解することなくしては、本稿が扱ったような問題に対して十分な考察を達成することはできないだろう。いまだはっきりとした見通しは立っていないが、『諸相』に強

く惹かれていたウィトゲンシュタインの哲学、それも『哲学探究』を中心とする彼の後期哲学は、この問題を考えるにあたって大きな手助けとなるように思われる<sup>(20)</sup>。

## 注

- (1) もっともジェームズが次のように述べるとき、宗教概念論と歩みを同じくしているようにも見える。「宗教の定義がたくさんあって互いに異なっているという事実は、「宗教」という言葉が何か一つの原理や本質を表すことができず、むしろ一つの集合名詞であるということを証明するのに十分である」(VRE/30/上 46)。「一つの単純で抽象的な「宗教的感情」が紛れもない基礎的な心情としてそれ自体で存在し、あらゆる宗教的経験のうちに例外なくあらわれていると想定する根拠はまったくない」(VRE/31/上 48)。
- (2) ジェームズの著作からの引用・参照には以下の略号を用いる。略号の後ろの数字は Harvard University Press 版の全集の頁数である。

WB = *The Will to Believe* (1898) [邦訳:『ウィリアム・ジェームズ著作集 2 信ずる意志』, 福鎌達夫訳, 日本教文社, 1961 年]

VRE = *The Varieties of Religious Experience* (1902) [邦訳:『宗教的経験の諸相 (上・下)』, 榊田啓三郎訳, 岩波書店, 1969・1970 年]

P = *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907) [邦訳:『プラグマティズム』, 榊田啓三郎訳, 岩波書店, 1957 年]

MT = *The Meaning of Truth* (1909)

SP = *Some Problems of Philosophy* (1911) [邦訳:『ウィリアム・ジェームズ著作集 7 哲学の諸問題』, 上山春平訳, 日本教文社, 1961 年]

ジェームズの引用・参照は(著作の略称/頁数/邦訳の頁数)といったように行う。ただし引用文は適宜訳し直してある。

- (3) 他にも以下のような記述がある。「少なくとも一つの意味において、個人的な宗教は神学や教会組織よりも本源的であることが明らかになるであろう。教会はひとたび設立されると、伝統によって二番煎じのものととして生き残る。ところがいかなる教会の開祖も、もとはその力を彼らと直接的で個人的な神との交わりという事実にかけていたのである。[中略] そうすると個人的な宗教は、それを不完全なものとみなし続ける人にとっても、依

- 然として本源的なものと思われるはずである」(VRE/33/上 51)。
- (4) 「恍惚の伝達可能性は、すべての神秘主義の主音である。神秘的な真理は恍惚状態にあるものにとっては存在するが、それ以外の者に対しては存在しない」(VRE/321/下 223)。
- (5) チャールズ・テイラー『今日の宗教の諸相』(伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳、岩波書店、2009年、p.21)。他にも「わたしたちがそれを携えて生を営む観念や理解は、宗教的経験と呼べるものの型を直接に形づくる。そして、これらの言語、これらの語彙は決して単に個人のものではない」(同書、p.25)とある。また訳者の伊藤による解説においても同趣旨の厳しい批判がある。「ジェイムズは宗教的儀式や教会組織のみならず、個々の宗教に内属する教義や神学までも二次的・派生的なものとして宗教的生の核心から排除しようとする。しかしながら、言語的表現を全面的に排除し、分析と解釈とを拒否した個人の特権的経験という場面に焦点を当てることは、ヘーゲルやウィトゲンシュタインの批判などを勘案すれば、哲学的に考えてナイーブであり、無理があるのではないか」(同書、p.132)。
- (6) VRE/xviii, xix.
- (7) 磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』(東京大学出版会、2012年、p.i)
- (8) 論文「哲学的概念と実際の帰結」は『プラグマティズム』の邦訳版には収録されていないので、該当する邦訳の頁数は記さない。
- (9) 今井仙一は日本語で書かれたものとしては初めてのジェイムズの研究書において、このような真理体系の保守性を適切に描写している。今井仙一『ウィリアム・ジェームズの哲学』(白日書院、1948年)、213-214頁。
- (10) David Lapoujade, *William James : Empirisme et Pragmatism*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2007, p.130-145.
- (11) 拙論「ウィリアム・ジェイムズにおける宗教的な経験と実在」(『宗教哲学研究』36巻、2019、p.57-70)はこのような解釈を可能であるとする論考である。
- (12) 「「効果」から遡って「力」を考えるとというプラグマティズムの視点が、「物質」の力と「精神」の力を統一的に捉えることを可能にする」(石田正人「プラグマティズムの暗い背景」『現代思想』第43巻第11号、2015年、p.49)。
- (13) 本来であれば belief (及び believe) と faith は区別して考えなければならないが、少なくとも本稿の議論に関わる限り、ジェイムズはこの二つをそれほど区別して使っていないように見えるため、ここではいずれも「信」という言葉でこれらの概念を考えることにしたい。
- (14) この論点は『信じる意志』においては特にウィリアム・クリフォードの著書『信念の倫理』に対する批判として提出されている。
- (15) 以下の記述を参照。「神秘家の啓示を、その外部にいる者に対して無批判的に受け入れることを義務付けるような権威は、神秘的な状態からは決して出てこない」(VRE/335/下 249)。「私たち自身が部外者であって、神秘的な経験へのいかなる私的な呼びかけも感じていない場合、神秘家たちは彼らの独特な経験が伝えるものを受け入れるよう要求する権利をもっていない」(VRE/336/下 251-252)。
- (16) Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Presses universitaires de France, 2009, p.3-4. [邦訳:『ベルクソン全集 5 精神のエネルギー』、渡辺秀訳、白水社、1965年、p.15]
- (17) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses universitaires de France, 2008, pp.262-264. [邦訳:『ベルクソン全集 6 道徳と宗教の二源泉』、中村雄二郎訳、白水社、1965年、p.299-300]
- (18) 「仮説は広がりつつある世界の知識との接触により次々に働きが悪くなり、崩れ、人々の心から消滅してしまったということを宗教の歴史は明らかにしている。しかしながらあらゆる世の移り変わりを通じて持ちこたえ、これまでよりもいっそう強い生命力を保持してさえいるような信仰箇条も存在する。どの仮説がこうしたものであるかを語るこそ、「宗教の科学」の役目なのである」(WB/8/vi-vii)。
- (19) 渡辺優『ジャン＝ジョゼフ・スュラン 十七世紀フランス神秘主義の光芒』(慶応義塾大学出版会、2016年、p.37)。
- (20) ウィトゲンシュタインの後期哲学とジェイムズとの関連は、渡辺優氏に教示いただいたものである。ジェイムズの思想とウィトゲンシュタイン後期哲学との親近性については、ラッセル・B. グッドマンも『ウィトゲンシュタインとウィリアム・ジェイムズ プラグマティズムの水脈』(嘉指信雄・岡本由紀子・大厩諒・乗立雄輝訳、岩波書店、2017年、p.65-106)で指摘している。

---

## The Problem of Community in William James' Religious Philosophy

Shusuke Yamane

---

*The Varieties of Religious Experience* by William James has often been criticized for the fact that in trying to understand religion, James places excessive importance on the inner life, individuality, and emotions of human beings, thereby undervaluing the role played by the communal aspects of religious doctrine, ritual, and tradition. While acknowledging the validity of this criticism of *Varieties*, this paper focuses on considering and examining other writings by James for the purpose of shedding light on the positive significance of community in his religious philosophy as well as on the function of “faith” that underlies it. Extending James' pragmatism to religious theory reveals that religious communities and mutual faith within those communities gradually transform religion into something more authentic, and that in so doing, there arises the potential for people to be guided to salvation.



〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学〉

## 綱島梁川の言語ゲーム

古 莊 匡 義

**要旨：**宗教に固有の（*sui generis*）本質を認めることを批判するような現代の宗教研究は、しばしば後期ウィトゲンシュタインの思想を参照する。しかし、近年のウィトゲンシュタイン研究では、後期ウィトゲンシュタインの言語ゲームの思想は、本質主義への批判というよりも、物事を理解する時に用いる像（Bild）によって自分の思考が混乱させられていることに自分で気づくことへと誘う「自己治癒の手助け」として解釈されている。綱島梁川（1873-1907）や彼の支持者たちによる宗教思想の語り合いを言語ゲームとして捉えたとき、この言語ゲームは、自らの宗教体験のうちに超歴史的な本質を見出す本質主義的な言説として現代の宗教研究から批判されるものとしてではなく、現代の宗教研究が本質主義的なものとして宗教体験を捉える像から自らを解放する「自己治癒」を手助けするものとして評価できる。

### 1. 綱島梁川の宗教体験理解と、 同時代の宗教学への関わり

本稿では、宗教体験を得た綱島梁川<sup>①</sup>（明治6～40年、1873～1907）が体験の内容や体験に基づいた思想を他者に伝道する一連の語りを、後期ウィトゲンシュタインの論じる言語ゲームと捉えることによって、宗教概念批判以降に綱島の宗教体験言説を分析することの意義を明らかにする。

綱島梁川は、明治30年代後半に自らの宗教体験をベースに宗教思想を語り、当時の煩悶青年たちに熱心に受容された思想家である。岡山県高梁市に生まれた綱島は、十代のころに組合派の高梁教会にて洗礼を受けたが、東京専門学校で坪内逍遙や大西祝のもとで哲学などを学ぶうちにキリスト教の特定の教会からは距離を取るようになった。当初は倫理思想を中心に研究していたが、思想的に神を捉えられないことに煩悶するようになり、宗教への関心を深めていく。そのような折、綱島は結核に罹患し（1896年）、一層宗教思想へのめり込んでいく。綱島は、キリスト教をベースとしつつも東西の思想を取り入れ、特定の教義には囚われない形で宗教的思索を形成していった。手記では結核罹患後ほどなく宗教に関する考察を記しており、このころから何らかの宗教体験

を得ていたようだが、宗教思想を旺盛に公表するようになるのは1902年ごろからで、1903年ごろに宗教体験が一段と深まったようである（古莊2020b）。1904年に3度の決定的な宗教体験、「見神の実験」を得て、「予が見神の実験」（1905年5月）などの論考で自らの宗教体験を具体的に語り、その体験を基盤にした宗教思想を公表するようになると、綱島の論考は当時の思想界に賛否両論を巻き起こすことになった。

綱島はどのように宗教体験を語ったのであろうか。彼は、「見神の実験」を得た後、体験によって得た真理を他者に「伝道」しなければならないという意味を強く持つようになる。綱島は、一方で見神体験そのものを潤色せずに如実に描写してみせ、他方で体験から得た「秘義」を「神子の自覚」という概念を中心にして説明しようとする。つまり、すべての人間が父なる神とその子という父子関係のうちにあることを自覚することが、人間たちを救済する真理であり、この自覚こそが宗教そのものだと言え綱島は考える。綱島は宗教体験を如実に語りつつ、その体験に基づいて得られる「神子の自覚」という真理を他者に「伝道」しようとする。

二つの語りに共通するのは、特定の宗教伝統に強く拘束されていないということである。もちろん

ん、「見神」という語を用いる以上、網島はキリスト教から多くの発想を借りている。浄土教や禅の影響も大きい。しかし、見神を語る際に用いられる神や仏などの語は「予の実験内容を詮表するの符号」(5:489)に過ぎないものとされており、体験の形式や体験が依拠する宗教伝統は二次的なものとして取り扱われている。根本的な宗教体験には、見神見仏など種々の形式があり、それぞれに意義があり互いに補完し合うため、見神の形式や方法については「必ずしも問ふを須る」(5:623)ないし、排他的に自らの体験に固執してはならない、と網島は考える。だからこそ、「予は予の見神の実験を敬すると共に他の見神の実験をも敬す」(5:503)という一種の多元主義的な宗教体験理解に至る。このように、網島は特定の宗教伝統に偏ることなく自らの体験を如実に語り、またさまざまな宗教や哲学の思想を参照しながら、特定の宗教伝統に囚われない「神子の自覚」の真理を論考の読者に伝えようとする。

このような語りの根底にある発想は、必ずしも網島独自のものではなく、当時西洋から日本に入ってきた宗教学・宗教哲学によって構築されている。特に W・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』(1902)の影響が大きい。この書は、近代的な神秘主義概念、ひいては 20 世紀の宗教研究に大きな影響を及ぼした書として捉えられている(たとえば渡辺 2016:27)。ジェイムズが想定する神秘主義は、特定の宗教伝統に存している真理を、既存の教義や制度に囚われずに神秘体験を通して獲得しようとする旧来の神秘主義、神秘神学とは一線を画していた。「[宗教一般]の存在意義を肯定しようとする」19~20 世紀の宗教学を受けて、神秘体験において直接的に知られる真理を「諸宗教、諸教会において言語的ないし概念的に捉えられてきた教義を超える水準に位置づけ」、この真理を宗教の核心に据えることで「宗教一般の再評価」が目指された(鶴岡 2010:298)。さまざまな宗教を比較して宗教の本質を解明しようとする比較宗教学は、そもそも人間が普遍的に宗教を営む存在であり、さまざまな地域や時代に存する「宗教的な」実践が何らかの「宗教の本質」をもっているという想定のもとで成立している。ジェ

イムズはさまざまな宗教体験の語りを引用しながら議論を進めていくが、その背景には、宗教体験が、特定の宗教伝統を超えた宗教一般の本質を含みもっており、古今の宗教体験のさまざまな語りがその本質を如実に露わにするものだという想定がある。

網島もこの書を読み、宗教体験の語り方や論じ方を摂取している。たとえば、ジェイムズは神秘家の体験談を具体的に引用しながら神秘主義について議論しているが、網島は「宗教上の光耀」(1905 年 2 月)などの論考で、ジェイムズが引用する体験談を参照しながら自らの体験を理論的に語ろうとする。網島も個人の宗教体験のうちに、特定の宗教伝統の教義や制度に囚われない形で宗教の本質を見出せると想定して、自らの宗教体験をもとに宗教思想を紡ぎ出そうとしている。このとき宗教体験は宗教伝統に全面的には囚われないものとして、個人の内面において生じる神的存在との感応道交として捉えられている。ジェイムズは神秘主義の標識を、言葉にしえないこと (ineffability)、直知的性格 (Noetic quality)、暫時性 (Transiency)、受動性 (Passivity) の 4 つとしている(ジェイムズ 1902=1970:183 以下。ただし 4 つの標識の訳語は鶴岡 2010:298 による)。これらは網島による自身の宗教体験の語りにもみられる特徴であり、ジェイムズの神秘主義理解が網島の宗教体験理解にも影響を与えていることが推察される。

このように、網島の宗教体験理解と宗教体験の語り方は、当時の宗教学や神秘主義理解から多大な影響を受けているのである。

## 2. 問題提起：宗教概念批判における ウィトゲンシュタインの用法と 網島の宗教体験言説

しかし、このような神秘主義理解は、近年の宗教体験論、あるいは宗教概念に対する批判を考えると、単純に認められなくなってきた。もはや宗教体験は歴史的に形成された諸々の宗教伝統から切り離しうるもの、諸々の伝統に共通する宗教の本質を露わにするものとして想定できない。たとえばカッツは、神秘体験を含むあらゆる体験

が無媒介的な体験ではなく、媒介されたものだという事実を強調する。体験者が生きている宗教伝統、あるいは文化や言語などを介して神秘体験は語られる。しかも、この媒介性は「体験の出来事後の神秘家の報告を研究することに関わるだけでなく、体験が報告される形式と同様に体験それ自体も、神秘家が自分の体験に持ち込み、神秘家の体験に形を与えている諸概念によって形づくられていることを認めることにも関わる」(Katz 1978, 26)のである。つまり、伝統や文化は、体験の語りの形式に介入して体験の語りを成立させるだけでなく、体験そのものの成立にも深く介入している。したがって、諸々の宗教伝統に囚われない無媒介的な宗教体験は存在しない。

このような宗教体験に対する批判と宗教概念に対する批判は軌を一にしている。西洋の近代的な知の潮流において宗教哲学や宗教学が形成されてくるなかで、「宗教」という概念も構築されてきた。「宗教」という概念のうちに西洋近代的、キリスト教的な発想が根ざしている以上、「宗教」概念がキリスト教以外の諸宗教も包含するような固有の本質をもつ概念だと考えることに対しては批判的になる必要がある。

では、このような現代の宗教概念批判以降の宗教学の状況において、綱島梁川の宗教体験を扱う意義はあるのだろうか。本稿ではこの意義を、「ポストモダニスト」<sup>(2)</sup>の宗教概念や宗教体験への批判において、フォーコーとともに頻繁に参照される思想家である後期ウィトゲンシュタインの思想に遡って、宗教概念批判を捉え直すことで見出したい。

後期ウィトゲンシュタインの「家族的類似性」や「言語ゲーム」の概念は、宗教概念を批判的に検討する学者によって、宗教概念の本質主義批判の文脈で、要するに「宗教」に固有の本質が存在しないという主張の正当化に用いられることが多い。たとえばマッカチョンは、ウィトゲンシュタインの「家族的類似性」概念を援用しながら、宗教を固有の本質をもつものとしてではなく、部分的で非本質的 (non-essential) な諸特性を任意に共有する「諸宗教の家族」(McCutcheon 2014: 191)として捉えるべきだとする。「家族的類似

性」を「ゲーム」の例で考えると、さまざまなゲームに共通するものとして、勝ち負けがある、娯楽である、道具を使うなど、さまざまな要素が見出せるが、それぞれの特色をもつゲームもあればもたないゲームもあり、すべてのゲームに共通する特質は存在しない。こうしてさまざまなゲームの間に「複雑な網の目のように互いに重なり、交差している様々な類似性を、大規模な類似性と小規模な類似性を我々は見る」(ウィトゲンシュタイン『哲学探究』66節)。このような類似性の特徴はまさに家族の成員間にみられるものに似ていることから、ウィトゲンシュタインはこの類似性を「家族的類似性」と表現する(同、67節)。マッカチョンは、諸宗教がこのような家族的類似性をもって、さまざまな特性を任意に共有しており、宗教に固有の本質は存在しないと考える。

しかし、「言語ゲーム」論は本質主義批判に活用されるに留まらない。特に宗教体験言説の実際の使用に着目するという観点が重要である。

たとえば、宗教的な体験について論じるシャーフは、体験のさまざまな表象が「神秘的な内的領域 (numinous inner realm)」に言及するかのよう<sup>(3)</sup>に研究することを否定し、体験という概念が「宗教的言説のうちで機能する仕方、ウィトゲンシュタインの用語では、この概念の「言語ゲーム」に注目するよう促す (Sharf 1998=2008: 113, 邦訳 409 頁)。19~20 世紀以降の宗教学においては、宗教体験についての語りが宗教の本質的なものを感得する内的な経験を表現していると理解されがちだが、シャーフはそのような理解を脇に置いて、そのような語りがどのような用法で語られ、どのように機能しているかに注目すべきだと考える。そもそもウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」概念は様々な内容を包含している。『哲学探究』第7節では、言語ゲームという概念が多様なものを含み込む形で提示されている。石材の名を叫ぶプリミティブな言語も、子どもが母語を習得するためのゲームも、言語と言語が織り込まれている活動の全体も「言語ゲーム」と呼ばれている<sup>(3)</sup>。とはいえ、言語の実際の使用に着目するという観点が「言語ゲーム」概念の中心に存している。

では、宗教哲学において言語の使用に着目する「言語ゲーム」概念は活用されているだろうか。宗教を「言語ゲーム」として捉える英米の宗教哲学研究をみてみよう。星川啓慈によれば、ウィトゲンシュタイン・フィデイズムと呼ばれる思想は、各宗教を独自の閉鎖的・自己完結的な体系をもつ言語ゲームとして捉える。この主張の核心は以下の3点である。

(1) 他のものとは異質な言語ゲームおよび生活形式は、それぞれがあるがままで秩序だっており、それぞれが真と偽・合理と非合理・有意味と無意味・証拠や反証などについて独自の基準や規範を内蔵している。(2) それゆえ、ある体系を形成している言語ゲームおよび生活形式は外部からの批判を免れている。(3) そして、キリスト教も独自の閉じた体系をなす言語ゲームであり、自律性を保持しているがゆえに、非キリスト教的言語ゲームからの批判や攻撃は意味をなさない。(星川 1997: 184)

このようにして、ある宗教は秩序だった独自のルールをもつ言語ゲームを形成しているため、異なるルールをもった異なる宗教の(あるいは世俗的な)言語ゲームからの批判は意味をなさない、という仕方でもキリスト教の擁護に「言語ゲーム」概念が活用される。このような主張に対し、星川は、宗教的言語ゲームの開放性・可変性について考慮し、諸宗教の対話の可能性を模索する(星川 1997: 226 以下)。宗教的言語ゲームが閉鎖的か開放的か、宗教間の対話は可能か、といった議論の是非は本稿では問えないが、ここで確認したいのは、ウィトゲンシュタイン・フィデイズムも星川も、キリスト教などの成立宗教を想定して、自律性を保持することばの体系である言語ゲームとして宗教を捉えていることである。

ただ、本稿としては、特定の宗教のことばの体系というよりも、宗教や宗教体験に関わる実際の言語使用を言語ゲームとして捉えた方がよいと考える。その理由は、1990年代に始まるウィトゲンシュタインの「治療的解釈」(荒畑他 2016: 19 頁以下)を踏まえた、大谷弘 2020 や古田徹也

2020 などの「像」(Bild)を鍵概念とするウィトゲンシュタインの解釈に存する。彼らは、言語ゲーム論を、単なる本質主義批判や概念の相対主義ではなく、「像」に対する再考を促す治療的な手法として捉えている<sup>(4)</sup>。「像」とは、時間を捉える際の「川の流れ」のイメージのように、物事を大ざっぱに捉えるときに人が抱いているイメージのことである(古田 2020: 129-131)。「像」は物事の本質を示すものではなく、不明瞭で文脈依存的であるが、ときに文脈を超えて人間の思考を縛り、思考を混乱させる。建築職人が石材の名を叫ぶと助手がもってくるというプリミティブな言語ゲーム(『哲学探究』第2節)は、特定の「像」を否定・相対化したり言語の本質を露わにするのではなく、「当該の像がいかに限定された見方であるかや、いかに不明瞭なものであるかを露わに」し、さらには「別の見方を——別の像を——積極的に提示」(古田 2020: 215)することで、他者の思考の混乱に自分で気づかせ、特定の像に囚われて硬直化した思考から解放する「自己治療の手助け」(古田 2020: 144)を実現する。

本稿としては、網島梁川の宗教体験言説は宗教概念批判の「自己治療」を導く言語ゲームとして機能するのではないかと考える。先にも述べたように、網島梁川思想には仏教や中国古典の思想が取り入れられているが、彼の思想の理論的な基盤は西洋から移入した宗教学・宗教哲学であり、宗教体験も個々人の内面において宗教の本質を露わにするような経験として理解されている。宗教概念や宗教体験を批判的に検討する近年の研究からすれば、網島は宗教体験のうちに諸宗教に通底する宗教の本質や真理を認めている点で批判され、思想の拠って立つ西洋近代、キリスト教的前提を暴き立てる系譜学的研究の対象となるだろう。しかし、網島が実際に語る思想は、後述の通り、宗教体験から得た、諸宗教の本質となるような真理に基づく自律的な思想の体系とは言えない。

また、網島の語る思想は私的言語でもない。宗教体験談は、自分だけが体験できる宗教体験を他者には理解できないことばで語ることばとして、ウィトゲンシュタインの言う私的言語として捉え

られることがある。まさに星川 1997 の第 3 章（「私的言語」批判から「言語ゲーム」へ）は、章の後半で宗教を言語ゲームとして捉えるという見方を示す前に、章の前半で宗教体験談を「私的言語」として捉える議論をしている。星川は、宗教体験が「それを話している者だけが知りうるもの、つまり彼の直接的で私的な感覚」だという意味でウィトゲンシュタインの言う「私的体験」であり、宗教体験談は「他人は誰も理解しないけれども、自分は〈理解しているらしい〉音声〔・文字・文章〕だと考えられる」という意味でウィトゲンシュタインの言う「私的言語」だと捉える。そのため、宗教体験談は他人から理解されないということになる（星川 1997: 87, [ ] 内も星川による文章）。星川はこのような形で宗教体験談を一種の私的言語として捉えた上で、私的言語が成立し得ないと考えるウィトゲンシュタインの議論を参照しつつ、宗教体験それ自体と宗教体験談との間に「〈対応関係が成立している〉……とは言えない」とする（星川 1997: 90）。ウィトゲンシュタインは、ある特定の私的な感覚が生じたときに日記に「E」と記す状況を考えている（『哲学探究』第 258 節以下）。しかし、この「E」が正しく感覚に対応していることは（当人にとってはこの対応が自明のこととして認められることがあるとしても）他者に語ることはできず、「E」を定義することもできない。ある感覚がたまに「E」と言いたくなる、というのではなく、ある感覚が「E」だと名づけるには「E」という語を使用する「実践的背景、すなわち生活の場」（大谷 2020: 160）が用意されていなければならないが、私的言語としての「E」はそのような場から切りはなして感覚を定義しようとしている。また、「E」が意味をもつためには「言語の中ですでに多くのことが準備されていなければならない」（『哲学探究』257 節）が、「E」が他の言語から切りはなされて定義される以上、実際の言語使用において「E」は意味をなさなくなる。

この「E」のように、もし宗教体験談が他者に理解し得ないことばで、他者に理解できない私的な体験や体験から得た真理に対応したことばであるとするなら、本当に体験と体験談が対応してい

るのか、そしてそもそも体験談に対応する体験が存在しているのかも他者に伝えることができない。その体験談が体験者の直接的で私的な体験に対応した表現になっていることは他者にはわからないことになる。

しかし、私的言語としての宗教体験談は意味をなさない、とするのは早計である。たしかに、綱島の宗教体験理解では、体験は理性では把握しきれず、他者が十全に理解できないものである。よって、綱島の語る言葉にも「私的言語」としての側面がないわけではない。しかし、体験を理解できないのは自分自身もだ、という信念が綱島の中にはある。綱島も、そして多くの神秘家も述べるように、自分の体験は何らかの仕方で確実な事実として感じられたものであるが、知的に把握できるものではない。まさにジェイムズが言うように「言葉にしえない」もののなのである。しかし、神秘家はそれを何とかことばにして、他者に伝えようとする。このことがきわめて重要である。私的な宗教体験がありうるのかどうかよりも大事なことは、神秘家が自らの宗教体験を私的なものとして捉えているとしても、その体験を他者も用いている言葉を使って他者に伝えようとするのである。そして、他者に伝えようとする以上、体験は「私的言語」によって語られない。他者にも伝わる形式で、他者の言語ゲームにも共通する言葉で語られる。

つまり、綱島に典型的にみられる宗教体験の語り方は、一方で宗教体験のうちに（諸）宗教の本質にあたる真理を見出すような本質主義的な宗教理解に基づきつつも、他方で他の信仰や体験を有している者（あるいは信仰や体験を有していない者）に対しても伝わる言葉で、要するに自らの体験や信仰を他者の言語で語ろうとする。綱島は、宗教概念や宗教体験に対する批判者が論難するように、宗教体験を本質主義的に捉えてその本質を語ろうとするのだが、実際のところ本質を他者に伝えるための語りは（諸々の）宗教伝統に深く根ざしている。このような点で、綱島と彼の同志たちが形成する言語ゲームは、本質主義的に宗教を理解する者の「像」とも、本質主義的宗教理解に対する批判者の「像」とも異なる「像」を提供し

ているように思われる。

本稿では、網島が宗教体験を語り、その宗教体験を基盤にした思想が雑誌論文を媒体にして展開されていくことを、総体として「宗教体験言説」と捉えた上で、網島の宗教体験言説が、宗教概念批判を経た宗教研究が囚われがちな宗教体験に対する見方を自省しつつ宗教体験言説をよく見ることへと誘う、治療的な言語ゲームとして機能するのではないか、ということを示す。

### 3. 伝道としての宗教体験言説

網島も自らの宗教体験について確信をもって語っている。哲学を学んだ網島は、自分の体験の根拠を理性によって疑い尽くした末に、理性もこの体験が事実だと認める以外にできることはないと考えようになった。

予は予が見神の実験の、或は無根拠なる迷信ならざるかを疑ひて、この事ありし後、屢々之れを理性の法<sup>(マツ)</sup>庭に訴へて、其の厳正不仮借なる批評を求めたり。而して予は理性が之れに対して究竟の是認以外に何等の言をも挿む能はざるを見たり。(5:218)

しかし、これほどの確信をもてたとしても、その体験が十全に語れるわけではないことも、網島は再三語っている。たとえば、網島が3度目の見神の実験について具体的に語る際に、次のように表現している。「無限の深き寂しさの底ひより、堂々と現前せる大いなる霊的活物とはたと行き会ひたるやうの一種の Shocking 錯愕、驚喜の意識は、到底筆舌の尽くし得る所にあらず」(5:213)。またこのような見神の事実は「到底如実には言ひ表はしがたき稀有無類の意識也」(5:218)とされており、宗教体験の「言葉にしえない」性質が表明されている。

ただ、決定的な宗教体験を得た後の網島は「見神の秘義」を雑誌等の論考を通して世人に伝える「紙上伝道」を重視していた。網島は、1904年11月5日の魚住折庵宛書簡で次のように書いている。

如何にすれば見神の秘義（多少にても予の自得せる所の）を最も有効に世人に伝ふことを得べきかは此頃の一問題に候 勿論謂ふ所の紙上伝道の外に道なしと思へど其の方法が問題になり居候也。(9:215)

このように、網島は見神体験の内容そのものではなく、自得した「見神の秘義」を雑誌等の論考による「紙上伝道」によって世人に伝えることを重要視している。「伝道」という語を網島が用いるのは「見神の実験」以降であり、「見神の実験」が網島に「伝道」を決意させるほどに深まった体験であったことが推測できる。

とはいえ、網島は特定の成立宗教に基づいて「見神の秘義」を伝えようとするのではなく、また自ら形成した信条を他者に伝道する宗教団体を立ち上げるわけでもない。網島は、自らの体験から得た真理である「神子の自覚」を他者に伝えようとするのだが、それを伝えるために、自らの宗教体験を具体的に語りつつも、諸々の宗教伝統に基づいた言葉でその真理を表現していく。

網島が自らの宗教体験を具体的に語るのは、「信」の内容の伝達の手前で、神への「信」を可能にする「見」を他者に得させるためであった。網島は「見と信と行」を「宗教生活に於ける三大要義」と捉えた上で、「真に神を見ずして真に神を信ずるものはあらず」(5:216)として「見」を重視する。神を信じるためには、まずもって何らかの仕方で神に感応していなければならないという。その「見」の状態に読者たちを誘うために網島がとる表現方法の一つが、体験を具体的に語ることなのである。

そして、もう一つの方法が、さまざまな宗教的偉人の「見」を援用しながら伝えることである。たとえば網島は新約聖書におけるイエスの言葉をアレンジして次のように論じている。

されば予は将さに曰ふべし、見ずして信ずるものは幸也、されど見て信ずるものは更に幸也と。而してこゝに謂ふ見るの義がかの基督の一弟子が手もて再生の基督の肉身に触れて、さて始めて彼れを見たりとせるが如き官覚的浅薄の

意味ならざるや、論なき也。夫れ真に神を見て信ずるものの信念は、宇宙の中心より挺出して三世十方を蔽う人生の大樹なる乎。<sup>いのち</sup>生命の枝葉永遠に繁り栄えて、劫火も之れを燬く能はず、<sup>(たお)</sup>劫風も之れを僵す能はず。(5:217)

キリストが、復活した自らの身体の釘跡に触れてはじめて復活を信じた弟子（ディディモと呼ばれるトマス）に対し、「わたしを見たから信じたのか。見ないのに信じる人は、幸いである」（『ヨハネによる福音書』20:29）と述べたことを逆転させて、「見て信ずるものは更に幸也」と記している。綱島が断っているように、ここで言う「見る」は、感覚的に肉体に触れ、見るのではなく、おそらくはキリストが神を「見る」こと、つまり父なる神とともにあることを感覚的でない仕方ですらに感得していることであろう。自らが神の子であるという自覚を有するからこそ、キリストは神の御心のままに自らを死の運命へともたしたのである。

とはいえ、綱島はキリスト教に根ざして宗教体験を理解し、キリスト教に沿って自らの信仰を伝道しようとしたのでもない。先述の通り、綱島にとって神や仏などの語は「予の実験内容を詮表するの符号」（5:489）とされており、体験の形式（キリスト教的な神を見るか、仏教的な仏を見るか）は二次的なものとされる。

しかし、綱島は諸宗教の概念を深く受容して、自らの信仰を諸宗教の思想によって表明し、諸宗教の伝統に沿って祈りなどの宗教実践を行ってもいる。特に最晩年の綱島はキリスト教とともに浄土教を深く受容し、念仏を称えるなかで、綱島の思想は他力的な側面を強く持つようになっていく（古荘 2021）。

そして、病床にありながらも、さまざまな宗教伝統に根ざした実践や修養を重ねながら思索を深めていく綱島に対して、綱島の言説に共感する者たちは綱島の思想や人格に対する信頼感をもつようになった。綱島の思想に共感する者の中には書簡を通して、あるいは病床で面会して綱島の指導を受けようとする者もいた。彼らと綱島は、綱島の死（1907年9月）の直前、1907年7月から

『回覧集』という交換ノートを回覧するようになり、自らの思想や体験を共有し、議論した。このノートは少なくとも綱島の死後3年弱は続いており、綱島を軸とした交流の場が一定期間続いていたことを示唆する。

『回覧集』執筆者の多くは、はじめて『回覧集』に執筆する際に自己紹介を兼ねて綱島と出会った経緯（たとえば綱島の論考に出会ってから綱島に面会するに至る経緯）を記しており、彼らの多くが綱島の人格や文体への敬意を表明している。思想内容を十分理解できず、信仰や宗教体験も得ていない者でも、綱島の文体に惹かれ、実際に面会したときの綱島の態度や語り口に感銘を受けたことを表明していることが多い。綱島の思想や体験を十分理解できない、あるいはズレた形で理解していても、綱島や他の執筆者たちとのコミュニケーションが持続することを可能にしていたのは、綱島の人格や文体への尊敬から生まれた綱島への信頼であると推測できる。

ところで、『回覧集』執筆者の中には、何らかの信仰や体験をもって綱島と対話していた者たちもいたが、その中には綱島思想の中心的概念、たとえば「神の子」でさえ綱島とは明らかに異なる意味で理解している者もいた。

綱島は、神への感応のうちで自覚的に行為する個人格を「神の子」とし、人間がみな「神の子」であることを自覚すること、すなわち「神子の自覚」が重要だと考えて、この自覚をキリスト教や浄土教の思想を用いて表現していた。綱島の思想において、神に融解合一し切らない個人格の擁護という論点はきわめて重要であり、この点が近代的自己を確立しようとしていた煩悶青年たちに評価され、また現代の研究者にも評価される（末木 2004:203）が、綱島の道友のなかには綱島の言説に共感しつつも、個を神や真如に融解させる思想として受容する者もいた。その典型が西田天香である。西田はキリスト教も学んでいたものの、浄土教をはじめとする仏教を思索のベースにしていた。その西田は自らの思想を語る際に綱島から借用して「神の子」という概念を用いたが、西田は個人格を我執に囚われたものとし、我でなくなり人でなくなるときこそ「神の子」となると考

えていた。このように西田は、個人格をある意味で否定し、超越的な存在のもとでの懺悔奉仕、無所有の托鉢生活を実践していった。ところで最晩年の網島は浄土教に接近し、個人格のあり方についても他力的な側面を強調するようになるが、おそらくは西田の影響もあって、網島の「神の子」概念の用法も変化しつつあった。網島がもう少し長く生きていたら網島の「神の子」概念も個人格を神に融解させるような神人合一的な概念に変化していたのかもしれない（古莊 2020 a）。よって、網島と西田との間で「神の子」概念理解のズレがあったと簡単に言うこともできない。西田は網島から「神の子」の概念を借用したが、西田は網島とは異なる信仰や体験をもとに「神の子」という概念を使用した。たしかに両者の用いる「神の子」の意味内容にはズレがあったが、互いの信仰や体験を尊重し合いながら意味内容のズレを含む概念を用いてコミュニケーションが成立していた。だからこそ、網島は西田の思想や実践から大きな影響を受けて、自らの「神の子」概念も変容させていったのである。網島も西田も自らの宗教体験が宗教の本質を露わにするものとして捉え、その体験をベースに諸々の宗教伝統を換骨奪胎して自らの思想や実践を形成すると同時に、複数の宗教伝統の祈りの方法を自らの実践のうちに取り入れて、自らの信仰や体験をさらに深めた。つまり、二人にとって宗教体験は諸々の宗教伝統に基づく信仰や実践には囚われない宗教の本質を顕にするものでありながら、その本質自体が諸宗教の実践によって深められていたのである。そのような二人の体験は同一ではないと思われ（そもそも体験が同一であるということを示すことはできない）、また参照する宗教伝統もぴったりと重なるわけではなく、歴史的な宗教伝統を用いて表現される思想内容には根本的な部分でズレがあるが、互いの信仰や体験を認め合っていた。本質主義的に宗教体験を理解しつつ歴史的な宗教伝統に根ざした思想や実践を展開する二人の間でズレを孕みながらも言語ゲームが成立していたのである。

別の事例として、宗教体験を得られずに苦悶しているような執筆者が挙げられる。当時姫路師範学校の教諭でキリスト教の信仰をもっていた三浦

修吾が典型的で、彼の劇的な回心のプロセスが『回覧集』に遺されている。当時病氣療養中であつた三浦は、『回覧集』巻四で「小生は神を語り仏を云ひ靈魂を論じ永久の生命を談ずる事の出来ぬものです、遂に未だそれらの実験に参じ得ないのですから」と語り、病氣療養のなかで「小生には遂に神も佛もみえませぬ 唯涙にみちたる寂しい人生がみゆるばかりです」と苦の実験を「表白」していた（121～122 頁）。三浦に限らず、『回覧集』執筆者のなかでは、体験を得ていない者は神や靈魂を語ることができないと捉えられていた。その三浦が『回覧集』巻五において、神が「死するも猶吾を離れざる者」だという自覚を得て、「一切をすてゝ 基督に導かれて 神の永久生命に参する」（104 頁）と述べ、網島の語った神を共有して自分の思想を語るようになる。このような「新生」を『回覧集』で目の当たりにした他の執筆者たちは驚くとともに祝意を述べている。もちろん、三浦には三浦の宗教体験に至る経緯があり、その経緯は網島と同一ではない。三浦は網島の思想を愛読しつつも、網島の思想内容にある種のドグマとして信仰するわけではなかったが、ともかく網島から三浦に「見神」が伝道された。網島と同一の体験を得たかどうかは何とも言えないのだが、三浦は体験を得たことで、網島の語彙を用いて自らの思想を語るに至った。しかも、体験を得た三浦は「神よ」と祈るだけでなく「念佛をも唱へてゐ」たという（『回覧集』巻五、109 頁）。三浦は、複数の宗教にまたがって宗教的实践を営む点も網島と共有していたのである。もちろん、網島の語彙を使って思想を語り、網島のように複数の宗教伝統に基づく祈りを営むからといって、網島の思想内容を真に受容したと言えるわけでもない。そもそも、網島思想が真に受容されたと認定できる基準を定めることなどできない。ただ、宗教体験を語る網島を信頼して網島に学ぼうとしていた三浦は、宗教体験を得られない煩悶を経て体験を獲得したとき、網島の思想と実践を三浦なりに受け継いだのだとは言えよう。三浦が体験を得たのは 1908 年、すなわち網島の死後のことであるが、この事態を網島から三浦への「伝道」と捉えてもよいと考える。



#### 4. まとめ

綱島の宗教体験理解の本質主義的な側面や、綱島が言説の背後に無媒介的な体験を想定していることは、宗教概念批判によって批判されうる。しかし、綱島の宗教体験言説は本質主義への批判によって否定しきれない豊かさを有している。綱島は自らの固有の宗教体験を確信し、宗教体験の言表不可能性を意識しつつも、諸々の宗教伝統の概念を活用しつつ自らの宗教体験や信仰を表現して「伝道」し、複数の宗教伝統の祈りの手法を用いて宗教体験を深めていた。そして、綱島の同志たちは、綱島の体験を「理解」できるわけではないにしても、綱島が何らかの体験を得ている者であるという信頼を寄せており、この信頼に基づいて、各人の信仰や体験によってさまざまな仕方で綱島の思想や実践を受容した。第三者的な立場からすれば綱島と彼の同志たちの間で、「神の子」などの綱島思想の重要概念の用法にはズレが存するようにみえるが、彼らはそれなりにコミュニケーションを取って互いの信仰や体験に共感し合っていた。同志たちもまた、宗教体験によって宗教の本質をつかみ取ることができると考えていたが、彼らも自らの体験を自らが立脚する宗教伝統に基づいて言語化し、互いに「理解」し合っていた。

このような綱島の周辺で生じていたコミュニケーションを一つの言語ゲームとして捉えるならば、この言語ゲームは、宗教概念や宗教体験に対する批判が共有している「像」、たとえば本質主義的な宗教理解は否定すべきであると考ええる「像」、あるいは超歴史的な宗教体験と歴史的な諸々の宗教伝統とを対置するような「像」とは異なる「像」を提示しているように思われる。綱島においては、一方で本質主義的に宗教体験が理解されているからこそ諸々の宗教伝統から新たな思想が別出されうるが、他方で宗教体験は諸々の宗教伝統から超絶しているのではなく、さまざまな宗教伝統の祈りや実践によって一層深められていくものとされる。諸宗教を包括するような「宗教」と諸宗教とは影響を及ぼし合う関係にある。綱島の周辺で生じた言語ゲームは、本質主義的な

宗教理解のもつ「像」からも、宗教概念批判の有する「像」からもある程度の距離を取って宗教体験言説をよく見ることへと誘う治療的な言語ゲームとして有用だと考える。そして、ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論が哲学であるのなら、綱島の言説分析を通して実際の宗教体験言説をよく見ることへと誘うことも宗教哲学的試みと言ってよいのではないだろうか。

#### 注

- (1) 綱島梁川の記述については、複製版の『梁川全集』全10巻、別巻2巻（大空社、1995）から引用し、（巻数：頁数）の形式で引用箇所を示す。旧字体は新字体に改め、一部の表記を変更した。綱島による強調記号は大部分を省略した。
- (2) 藤井修平は、エリアーデ以後の宗教学の展開を「モダニスト」と「ポストモダニスト」という2つの潮流で説明している。「モダニスト」が「適切な研究方法に従い、研究を取り巻くさまざまなバイアスを取り除けば客観的な知は生み出されうるとし、専ら科学のみがその客観的な知を提供できると考えて、学術研究において従うべき正しさの規範を科学に求める姿勢を指す」のに対し、「ポストモダニスト」は、「モダニストの姿勢に異議を唱え、客観性を標榜する科学の営みの中にも、それに携わる人間の歴史的・社会的・政治的・経済的状況が反映されていることを明らかにし、その偏りを西洋中心主義・男性中心主義・近代啓蒙主義・世俗主義等であるとして批判することで、知の絶対性・普遍性を疑問視する立場」としている（藤井 2021: 18）。日本では、磯前順一などの研究者が積極的に受容したポストモダニストの宗教概念批判は広く知られているが、モダニストのものは十分知られていない。本稿では、ポストモダニストが依拠するものとは異なるウィトゲンシュタイン理解を介してポストモダニストの宗教概念批判をいわば内側から批判することを試みているが、藤井が指摘するように、そもそもポストモダニストに分類しうる思想も多様であり、さらにポストモダニストとは異なるモダニストの宗教概念批判があることに注意を向ける必要がある。
- (3) とはいえ、大谷によれば、「このような「言語ゲーム」の多様性から、言語ゲームという概念がウィトゲンシュタインによって統一性を欠く仕方で使用されていると考える必要はない。というの

も、言語ゲームとは哲学的像を明確化するためのモデルとなるという仕方、一定の統一性を伴った仕方で使用されている概念なのである」(大谷 2020: 83)。

- (4) もちろん、後期ウィットゲンシュタインの哲学にこのような「治療」としての側面を見いだす解釈は古くからあったが、1990 年ごろから『論理哲学論考』にも治療的解釈がなされるようになっていく。このようなウィットゲンシュタイン研究の大きな流れについては、荒畑他編著 2016 を参照。

#### 参考文献

- 荒畑靖宏・山田圭一・古田徹也編著 2016, 『これからのウィットゲンシュタイン——刷新と応用のための 14 編』リベルタス出版。
- L・ウィットゲンシュタイン 2020, 『哲学探究』(鬼界彰夫訳), 講談社。
- 宇佐美英太郎編 1907-1910, 『回覧集』, 未出版, 7 卷まで現存。
- 大谷弘 2020, 『ウィットゲンシュタイン 明確化の哲学』青土社。
- W・ジェイムズ 1902=1970, 『宗教的経験の諸相(下)』(榊田啓三郎訳), 岩波書店。
- 末木文美士 2004, 『明治思想家論(近代日本の思想・再考 I)』トランスビュー。
- 網島梁川 1995, 『梁川全集』全 10 巻・別冊 2 巻(復刻版), 大空社。
- 鶴岡賀雄 2010, 「神秘主義」, 星野英紀他編『宗教学事典』丸善, 298~301 頁。
- 藤井修平 2021, 『生物学・認知科学に基づいた宗教理論および宗教思想の研究』(博士論文, 未出版)。
- 古田徹也 2020, 『はじめてのウィットゲンシュタイン』NHK 出版。
- 古荘匡義 2020 a, 「宗教体験に基づく複合宗教実践の諸相——網島梁川から西田天香へ」, 龍谷大学国際社会文化研究所編『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』第 22 号, 203~215 頁。
- 2020 b, 「網島梁川における見神と批評」, 宗教倫理学会編『宗教と倫理』第 20 号, 65~79 頁。
- 2021, 「網島梁川の宗教体験と宗教哲学」, 宗教哲学会編『宗教哲学研究』第 38 号, 48~60 頁。
- 星川啓慈 1997, 『言語ゲームとしての宗教』勁草書房。
- 渡辺優 2016, 『ジャン=ジョゼフ・スラン——一七世紀フランス神秘主義の光芒』慶應義塾大学出版会。
- Katz, Steven T. 1978, "Language, Epistemology, and Mysticism," in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, pp. 22-74.
- McCutcheon, Russell T., 2014, *Studying Religion: an introduction (second ed.)*, New York, Routledge.
- Sharf, Robert H., 1998, "Experience," Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, pp.94-116. (「体験」(葛西賢太訳), 奥山倫明監訳『宗教学必須用語 22』刀水書房, 2008 年, 380~410 頁)

#### 付記

本研究は、龍谷大学研究員(2020 年度)、龍谷大学国際社会文化研究所(2021~22 年度共同研究)、科学研究費補助金(20K12819)の助成による研究成果の一部である。

---

## Tsunashima Ryosen's Language Game

Tadayoshi Furuso

---

Modern studies of religion that tend to criticize the existence of an intrinsic (*sui generis*) essence to religion often refer to the ideas of late-period Wittgenstein. However, in recent Wittgenstein studies, the thoughts of Wittgenstein's language game are interpreted not so much as a critique of essentialism, but more as an aid to self-healing, in which one realizes for oneself that one's thinking has been confused by the images (Bilder) one uses to understand things. When the religious dialogue of Tsunashima Ryosen (1873-1907) and his followers is grasped as a language game, this language game is not criticized by contemporary religious studies as an essentialist discourse that presupposes a supra-historical essence in religious experiences. Instead, it can be evaluated as something that helps contemporary religious studies to heal themselves by liberating them from their essentialist image of religious experience.

〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学〉

# ポストコロニアルの神義論——希望なき抗議<sup>(1)</sup>

## 根 無 一 行

要旨：アウシュヴィッツ以後「苦しむ弱い神」を提示してきたユダヤ・キリスト教の潮流は「大きな物語の失効」を宣言したポストモダニズムと重なり合う部分があるが、アウシュヴィッツの範例化からはポストコロニアル的視点の欠如が垣間見えている。ジョン・D・カプートのポストモダン的な「神詩学 (theopoetics)」もまた、「神への愛」に基づく「希望」を強調するあまり、「希望」を語れない被占領地の人々の苦しみを捨象してしまう。イワン・カラマゾフなら、彼ら彼女らの苦しみに対しては神に向かいつつ「報復できぬ苦しみと、癒されぬ憤りとをいだし続ける」だろう（「抗議の神義論」）。だが、イワンほど強くない平凡な者はそうした苦しみを忘れてしまう。この点で、「神の意味は演じられる＝実践される (enacted)」とする「神詩学」には大きなポテンシャルがある。「演じられる神」に「希望」のないまま（ジャック・デリダ）抗議することの意味を私たちに与えてくれるからである。

### は じ め に

リトアニア出身のフランスのユダヤ系哲学者エマニュエル・レヴィナス（1905-1995）はその親族のほとんどをショアーで虐殺されている。「アウシュヴィッツ以後」という時代認識を否応なしに引き受けねばならなかったレヴィナスは、やがて次のように宣言することになる。

混じり気なき純度の悪性の苦痛、何のためでもない苦しみ。そうした苦しみは、苦しみ死んでいった者たちの罪によってそれを説明してしまうようないかなる言葉も考えも不可能で忌まわしいものにする。世紀の法外な試練を前にして課せられるのは、神義論の終焉である。<sup>(2)</sup>

それでもなお「神」への信仰はありえるのか。現代ユダヤ・キリスト教はこのような「神義論の終焉」という事態に直面し、それとの対決を陰に陽に自らの営為のうちに織り込まざるをえなくなったと言えるだろう。そうした格闘の中から、ハンス・ヨナスやユルゲン・モルトマンらが提示したのは「苦しむ弱い神」という神の屈折した形象であった<sup>(3)</sup>。彼らは自らを「ポストモダン」と呼ぶことはおそくないが、全知全能の神を規範と

して善悪を一望のもとに見渡すことなどはできないという自覚を有す 20 世紀後半のこうしたユダヤ・キリスト教の潮流は、「大きな物語」が失効したと見なすポストモダニズムと重なり合う。だが、もう少しレヴィナスの言説を見ておこう。

20 世紀、それは、30 年の間に二つの世界大戦、ヒトラー主義とスターリニズムという左右の全体主義、ヒロシマ、ソ連の強制収容所、アウシュヴィッツとカンボジアの大虐殺を経験した世紀。これらの野蛮な名が意味するもの全てが回帰するのではないかという強迫観念の中で終わる世紀 [...]。／これらの出来事の中で、ヒトラー統治下のユダヤ民族のホロコーストはいわれなき人間の苦しみの範例であるように思われる。そこでは悪が悪魔的恐怖において現れたのである。<sup>(4)</sup>

レヴィナスの視野にはヒロシマ、ソ連、カンボジアなどが入っている<sup>(5)</sup>。しかし、それは「人間のいわれなき苦しみの範例」としての「ホロコースト」という視座からであり、これらの「苦しみ」に「被植民者」というポストコロニアル的な角度から光があてられているわけではない。事

実、レヴィナスはパレスチナ問題に関してイスラエル政府寄りの姿勢を取り続けていたと言える<sup>(6)</sup>。

本稿で試みたいのは、「アウシュヴィッツ以後の神」を「ポストコロニアル」という視座から捉え直すことである。その際自覚しておくべきなのは、自分の身を真空地帯に置いて無垢な仕方でも語り出すことなどできないということである。「ポストコロニアル」を語る者自身もまたその言説に巻き込まれ、誰がどこからなのかが問われざるをえないはずだからである。それゆえ本稿の立ち位置は、「関西」で生まれ育ち現在も「関西」に住む者によって「関西」の地から書かれるというものである。

であるならば、「アウシュヴィッツ以後の神」を「苦しむ弱い神」と語ることはおそらくできない。神の善性を信頼する代償としてその全能性を切り下げ、弱い神ができなかった仕事＝「人間を存在させること＝他者に対する倫理的責任」を神の代わりに自分こそが行なわねばならないとするレヴィナスらの理路も、それをもし「当事者」以外が用いるならば、「彼らが苦しんだのは神が弱かったからだ」という考え方を前提させてしまうことになる。そうして、「彼らの苦しみ」は気づかないうちに忘れ去られていくことになるだろう。それゆえ、「苦しむ弱い神」から倫理へという道を本稿が辿ることは避けるべきだと思われる。では、私たちにはどのような道が残されているのだろうか。

かりにお前自身、究極においては人々を幸福にし、最後には人々に平和と安らぎを与える目的で、人類の運命という建物を作ると仮定してごらん、ただそのためにはどうしても必然的に、せいぜいたった一人かそこらのちっぽけな存在を、たとえば例の小さな拳で胸をたたいて泣いた子供を苦しめなければならない、そしてその子の償われぬ涙の上に建物の土台を据えねばならないとしたら、お前はそういう条件で建築家になることを承諾するだろうか、答えてくれ、嘘をつかずに！<sup>(7)</sup>

このよく知られたイワン・カラマゾフの憤慨は、苦しんだ者の代わりに誰も迫害者をゆるすことなどできないというところから沸き起こっている。だからイワンはこう言う。

たとえ俺が間違っているとしても、報復できぬ苦しみと、癒されぬ憤りとをいだきつづけているほうが、よっぽどましだよ。<sup>(8)</sup>

アリョーシャから「神への反逆」だと非難されることになるこうしたイワンの態度を「抗議の神義論」と呼ぶことができるだろう<sup>(9)</sup>。ここには、「人間のいわれなき苦しみ」の「当事者」ではない者が「当事者」ではないままにその「苦しみ」に連帯していく原理があるように思われる。しかし、それでもまだ不十分である。なぜなら、イワンの〈哲人のような位の高さ〉<sup>(10)</sup>を持たない者は、イワンのように「憤り続けていく」ことがおそらくできないだろうからである。では、いかにして可能なのか。私たちには何が必要なのか。

本稿の目的は、ジャック・デリダの影響のもと自らの仕事を「ポストモダン神学」とも見なす現代アメリカの宗教哲学者ジョン・D・カプート(John D. Caputo, 1940-)の思索を批判的に検討することを通して、「関西」で「関西人」が「アウシュヴィッツ以後」の「宗教」を「ポストコロニアル」という角度から考える一つの試みとして、「ポストモダンの宗教論(神義論)」を「ポストコロニアルの神義論」へと展開させていくことである。

## 1. カプートのポストモダン神学

### 1.1. ポストモダン

現代において可能な「宗教」を語るためにカプートが踏まえるのは、「現代」が「ポストモダン」だという認識である。というのも、カプートによれば、「近代」が「世俗」の時代なのであれば、「ポストモダン」とは「ポスト世俗」だと見なしうるからである<sup>(11)</sup>。

カプートは、安易な時代区分と反啓蒙を含意してしまうという理由でデリダは「ポストモダン」という語を用いないことを確認した上で、「モダ

ン」が行って来た宗教批判を次の三点から批判する。①共約不可能な多元主義（パラダイム，言語ゲーム）ゆえに宗教的言説にも権利がある。②全体を見渡して基礎づける「大きな物語」の失効ゆえに，還元主義的説明（ニーチェ，マルクス，フロイト）は不可能である。③近代形而上学が前提とする固定された二項対立への疑いゆえに，「有神論」と「無神論」や「宗教」と「世俗」を峻別する境界線が不明瞭化する。

以上より，カプートは「ポストモダン」を「〈幻想の終わり〉の終わり」「〈神の死〉の死」の時代だとする<sup>(12)</sup>。

## 1. 2. 神への愛

では，そのようなポストモダンにおいてどのように「宗教」を語り始めることができるのだろうか。以下，カプートの主張が強く打ち出されている『宗教論（*On Religion*）』（2018年，第2版）に主に従って見ていきたい。

カプートは，もはや〈絶対的始源〉から開始するようなことはできないがとにかく「どこから始めなければならない」<sup>(13)</sup>と考え，さしあたり「宗教」を，アウグスティヌスの『告白』を典拠にしながら「わたしたちの心は，あなたのうちに安らうまでは安んじない」（第1巻第1章）<sup>(14)</sup>という「神への愛（love of God）」と規定する（OR 1）。しかしそれと同時にカプートは再度アウグスティヌスから「私が私の神を愛する時，私は何を愛しているのか」（第10巻第6章参照）<sup>(15)</sup>という自問を取り出してくる（OR 1-2）。もちろん，この問いに対する「大文字の答え」はありえない。

このようにカプートは古典的な信仰理解を脱構築して，「神とは愛なのか，愛が神なのか」は「決定不可能」であり，「神の名のもとに隣人に仕えるとしても，正義〔愛〕の名のもとに隣人に仕えるとしても，そこに違いはあるか」（OR 204）と問う。そして，神への愛は隣人に対する愛として行われる限りではいかようにも翻訳されるのであり，むしろ私たちは行為へと翻訳されるとする（OR 207）。

カプートは私たちが行為へと駆り立てられることを「愛の運動によって勝ち取られる」（OR

207）とも言い換えるが，この「勝ち取られる（carried off）」という表現はマルクスやフロイトによる宗教批判に関して「架空の想像領域へとさらわれる（carried off）こと」（OR 17）と言及する際にも使用されるという点にカプートの「ポストモダン神学」の特徴が表れている。「私が私の神を愛す時，私は何を愛しているのか」という問いに対する答え，つまり「勝ち取られる＝さらわれる」その先，それは私たちには決定不可能だということである。

カプートの主張は次の二つに要約できるだろう。「愛は応答（response）を強調する。その応答が宗教と呼ばれる」（OR 83）ということ，そして，「神の意味（meaning）は演じられる／実践される（enacted）」（OR 205）ということ，である。愛の「実践」へと促すそうした「宗教」的な言説は伝統的な「神学」と区別されて「神詩学（theopoetics）」と呼ばれることになる（OR 101, 178）<sup>(16)</sup>。

## 2. 不可能なものが可能になること

### 2. 1. 脱構築不可能なものとしての愛

ここで確認しておくべきなのは，カプート自身がこの「神詩学」を「実践」しているということである。そのことは，カプートがなぜ愛から始めたのかを説明する。「神詩学」はそこからしか始まらないからである。だがどうしてもそもそも「愛」はそのような特権的な位置を占めることができるのだろうか。

後期のデリダが脱構築を作動させるものとして「脱構築不可能な正義」を語り始めたことはよく知られている。デリダによれば，「正義」とは，時間が経てば「現在」になる「未来」において構想されるようなものではなく，むしろそのような「未来」の地平を超えた「来るべきもの（à-venir）」<sup>(17)</sup>であって，「不可能なものの経験として可能」<sup>(18)</sup>なものである。カプートはこのようなデリダの考え方に依拠して，神への愛とは〈脱構築不可能なもの〉だと考えるわけである（cf. OR 176, 181）。

だが，ここで決定的な一手が繰り出される。「デリダと私〔カプート〕は同じページにいるの

であって、ただしデリダは無神論について、私は宗教について書いている」<sup>(19)</sup>と考える「ジャック（・カプート）」<sup>(20)</sup>によって「ジャック（・デリダ）」に仕掛けられた「ミラーゲーム」<sup>(21)</sup>である。それを次に見て行こう。

## 2. 2. 宗教なき宗教

後期デリダは「正義」の有す「来るべきもの」という特徴にメシアニズム的な響きを見て取っていくが、ただし、デリダが描き出そうとしているのは実定宗教的なメシアニズムではなく、「メシアニズムなきメシア性」<sup>(22)</sup>という「〈宗教〉(«la Religion»)ではなく宗教性の普遍的構造」<sup>(23)</sup>としての「信」の行為であり、それが人間の「経験の一般的構造」<sup>(24)</sup>として提示されることになる。デリダはあくまで「不可能なもの」にとどまり、「不可能なものの経験として可能」なものとして「信」を描いているのであって、「不可能なもの」が「可能」になることを想定する「メシアニズム」を語ろうとしているのではない。だから、たとえデリダが「不可能なものが可能になる経験」として「神」を語るとしてもそれは「本心とは裏腹に」<sup>(25)</sup>語っているのであり、そのような「神」とは「夢」だとされる<sup>(26)</sup>。

ただし、「モダン」のフロイトやマルクスと違って、デリダは「私はいつも私の宗教、ユダヤ教と戯れている、真剣なやり方で」<sup>(27)</sup>とも語る。まさにここでカプートは、デリダが「自分は無神論者だ」とではなく「自分は全く正しくも無神論者として通ってきた」<sup>(28)</sup>と書き記すその身振りにアウグスティヌスの自問を重ねる。

私たちは神を、あるいは神という名を捨ててしまえないはずである。それはまさに、これが神というものだと言いうる地点へと私たちが到達することは決してありえないだろうからである。<sup>(29)</sup>

このようにカプートはミラーゲームによってデリダの脱構築を「神とは夢である」というデリダの言説それ自体に投げ返し、もし神が「夢」であるとしてもそれは「願望充足の夢」ではなく「不

可能なものを夢見ること」だと意味をずらせていく<sup>(30)</sup>。かくして、カプートの「神詩学」においては「不可能なもの」は「神」において「可能」なものとして経験されることになる。マリアの受胎告知——この物語はカプートによって繰り返し参照される（ex. OR 7）——が示すように、「神と共になら不可能なことは何もない」（OR 7, 205）からである<sup>(31)</sup>。カプートはデリダの「信」を「宗教なき信（faith without religion）」と捉えた上で、それを「宗教なき宗教（religion without religion）」<sup>(32)</sup>と読み替えたわけである。カプートにおいては脱構築そのものが「ポストモダンのメシアニズム」<sup>(33)</sup>だとされることになる。

## 3. 新たな二項対立

### 3. 1. 塩という基準

「ポストモダンのメシアニズム」を駆動するのは「神への愛」である。この「神への愛」は「隣人に対する愛」としてなされる。ここでもカプートはデリダによる「贈与」や「赦し」のアポリアについての考察<sup>(34)</sup>をおそらく念頭に置きつつ、愛しうるものを愛したところでそれは愛に値しないと考える。

愛しえないものを愛すこと、私たちを愛していない者たちを愛すこと、私たちの敵を愛すること、それが愛である。それは不可能であり、不可能なものである。（OR 14）

もう一度確認しておけば、「神詩学」——ここではイエスの言葉に託されている——においては、この不可能なものはそれでもなお可能である。デリダによれば、「来たるべきもの」の可能性とは「経験の構造」であった。経験が経験でありえるには、予期可能な未来ではなく「来るべきもの」としての未来がなければならないからである。そうでなければその「経験」はすでに経験されていたものでしかなく、「経験」の名に値しない。それゆえデリダが「信」を経験の構造としたように、カプートも「宗教的なものということ」で私が言いたいのは人間の経験の基本的な構造である」（OR 9-10）と述べる。しかしながら、両者の

「経験」理解に決定的な違いがあるわけである。デリダが「経験」の不可能性を語る場面で「神詩学」は可能性を語るからである<sup>(35)</sup>。

ここには実に大きな問題がある。それが際立つのが〈愛を實踐しないこと〉の哲学的身分だと思われる。というのも、「神詩学」においては不可能なものは可能になる以上、〈愛を實踐しないこと〉は不可能性に場を持つアポリア的経験ではなく、〈できるのにやらない〉ものとして見なされてしまいかねないからである。事実、「二項対立」に異議申し立てを行っていたポストモダニストのカブート自身が、「塩気=愛=パッションがあるかないか」を「基準」(OR 3)と見なし、あるいはそれを「基本的な区別」(OR 27)として立て、以下のように繰り返す。これはほんの一部である。

この神について無神論者である人たちには心も塩も愛もない。(OR 199)

この宗教の反対物は「世俗的」ではなく表面的、利己的、狭量、臆病 (cowardly)、塩気のなさ、である。(OR 91)

平凡な奴 (mediocre fellow) は救うに値しない。塩がないからである。(OR 5)<sup>(36)</sup>

悪魔がそういう人たちを連れ去りますように。(OR 2)

カブートが想定しているのは例えば投資信託のことしか頭にない者たち (OR 3)、結婚を取引だと考えている者たち (OR 5) である。「神詩学」はそういう人たちに対して「愛の實踐」を語りかけようと「實踐」しているわけである。だが、ここにはそれだけではすまずこのできない事柄がある。

### 3. 2. 希望のない人々

カブートは、私たちは「来たるべきもの」としての未来に対して構造的に曝されているというだけでなく、そこに「応答=責任 (responsible)」

がなければならないと考える<sup>(37)</sup>。なぜなら、単に曝されているというだけなら、それは弱者に対して「いずれ状況が変わるから今変化を訴える必要はない」と諭すのと同じだからだとカブートは言う。この洞察自体は優れたものだろう。今問題にしたいのは、そう語るカブートによって持ち出されるのが「植物状態の人」だという点である。植物状態の人も「誰かが生命維持装置を外したり、停電になったりする」という仕方で「来たるべきもの」の到来に対して「反応的 (reactive)」でありえるが、しかしその動きは「応答 (response)」ではありえないというわけである<sup>(38)</sup>。だが、植物状態の人には「パッション」はないのか。患者のまばたきの「パチン」は「応答」ではなく「反応=反射」でしかないのか<sup>(39)</sup>。

「神詩学」の「メシアニズム」はどれほど最悪なことに直面しても〈私たちのそばにいてくれる誰かがいる〉という「未来への希望」として語られる (OR 190)。だが、自分以外に誰もいなかったという事実を私たちはいくらでも挙げることができる。希望を語り出せない者はどうなるのだろうか。植物状態の人、あるいは「希望」の持てない被占領下で空爆に怯え「反応」することしかできない者たちには「パッション」がない、つまり「救うに値しない」のか。

この「パッション」自体にも優劣がつけられ始める。カブートによれば、「テロリスト」にも確かに「パッション」はあるが、それは「不可能なものへのパッション」ではなく殉教による信仰の証明という認識的水準の確実性を要求するものである。それに対し、「神への愛」は「信仰が私たちを排水溝へと駆り立てることから護る」(OR 180)。ハマスは女性の殉教を認めていなかったそうだが<sup>(40)</sup>、そうすると「希望」もなく自爆していった女性たちの姿は「天国」にも「排水溝」にもなく、むろんこの世にもいない以上、もともと最初からいなかったかのようなのである<sup>(41)</sup>。

同様にカブートは、マルコム X の活動は確かに「パッション」から為されているとしても、それは冷酷な対抗暴力であって公平さに依拠した合理的認識の議論にすぎず、「愛敵」という「不可能なものへのパッション」に由来しているのでは



ないと断じる。他方でガンディーやキング牧師の非暴力は「より真正だが逆説的な力」であり、非暴力だからといって受動的なのではなく「勇気という大きな行為」が要求されたものだと言う(OR 135)。であるなら、次のように語るマルコムは「偽物で臆病」であるかのようである。これは「夢」などとても語れず「悪夢」<sup>(42)</sup>でしかない現実を生きてきた黒人としてごく普通の「反応」なのではないか。

私は正義を求める。もし白人が黒人に襲われ、そして法の力がその白人をそうした黒人から守ることが不可能だったり、不十分だったり、そうすることを渋るようなときには、その白人たちはそれらの黒人から自ら身を守るべきであり、必要とあらば武器をつかうこともあえてすべきだと思う。同様に、もし法が白人から黒人を守ることができなければ、黒人は自分の身を守るために、必要とあらば武器をもとるべきだと思う。<sup>(43)</sup>

そして、虐げられ続けてきたにもかかわらず「白人と黒人の誠実な友愛をはぐくむような社会の形成」<sup>(44)</sup>を求め、「誠実な白人は、まず白人に向かって非暴力を説いてほしい」<sup>(45)</sup>と語ったマルコムのそのごく普通の願いは、あたかも「希望」の名に値しないかのようである<sup>(46)</sup>。

### 結びにかえて

本稿の課題は、「アウシュヴィッツ以後」という神義論的問いを引き受けざるをえないポストモダンの宗教論をポストコロニアルという視座から捉え直すことであった。ただし、本稿の語りが「関西」という地に結びついたものである以上、本稿は「当事者」として振る舞うことができない。この反省から注目したのはイワンの〈神の抗議〉であった。確認しておきたいが、本稿が考えているのは被占領下の人たちにおける神義論ではなく、「当事者」ではありえない者がそれでもなお被占領下の苦しみにいかにして連帯し続けていけるかである。この作業のためにカプートの「ポストモダン神学」=「神詩学」を批判的に検討して

きたわけである。では、カプートは本稿に何をもたらしてくれたのだろうか。

カプートは「ポストモダン」という場所から出発して「二項対立」に疑義を呈し、「決定不可能性」の中で「神詩学」によって「神への愛」を語ろうとしていた。しかし、その「神への愛」が「宗教なき宗教」という一つのメシアニズムとして打ち出されることで新たな二項対立が呼び込まれ、「経験」の「決定不可能性」は形骸化していくことになった。確かに、「塩があるかないか」という「基準」はある一つの「神詩学」の内部では有効なものだろうが、「神詩学」が「実践」を強調すればするほど、「神詩学」自身がパフォーマティヴにその「基準」を実践してしまう。そうするとその外部への通路はもはや完全に閉ざされてしまうだろう。本稿が問題視したのは、この二項対立が「西洋」による「非西洋」の抑圧として機能してしまう点である。

本稿第1章第1節を振り返ってもらいたいのだが、実はカプートによるポストモダンの特徴の理解から抜け落ちていたものがある。それは、「西洋」もまたある特定の歴史的な文脈を持った一つの特殊な地域だという認識である。それゆえにカプートの「神詩学」は、たとえ非西洋のポストコロニアル的な場面であっても、「勇気」や「希望」というものをいまだ西洋的な仕方では描いているように思われる。言い換えると、カプートの〈勇気をもって希望するやり方〉が捨象してしまうのは、いわば〈臆病なやり方〉、相手の強大な殺傷能力を合理的に認識してこちらの対抗暴力の形をその都度発明したり工夫していくような、たとえばメルカバ戦車に投石するようなやり方である<sup>(47)</sup>。カプートの「勇気=希望=西洋」の理論から漏れ落ちるのは、ということはつまり、西洋的占領による抑圧のため語ることができなくされているのは、空爆に「反応」することしかできない者たちの苦しみ、「希望」もなく自爆していった者たちの苦しみである。カプートのポストモダンの宗教論は「ポストコロニアル」な形象へと私たちを導いて行ったのであった。

だが、それだけなら何もカプートである必要はなかっただろう。本稿がカプートを扱ったのは、

カプートの「神詩学」には本稿の問いにとって決定的に重要な意味がそれでもやはりあるからである。それは、「神詩学」が要求するのは「真理を認識すること」ではなく「真理を行うこと」(22)であり、そしてそれは「神の意味を演じる／実践する」という仕方である、という点である。確かに、カプート自身の「神詩学」の語り方が「当事者」のものであることは、カプートがレヴィナスに言及しながら「私たちの視界からの神の退却はいつも正義に関わる問題である。神は私たちの目を神から隣人へと逸らす」(OR 202)と述べていることからわかる<sup>(48)</sup>。それゆえ、本稿が最後にやろうとしているのは、「神詩学」自身に自己脱構築させることによって、「神詩学」が引き始めた境界線を再度決定不可能にし、そうすることで「神詩学」が有すポテンシャルを引き出すことである。つまり、「神詩学」には、「当事者」ではないものが「当事者」へと連帯し続けていく「実践」を可能にさせるものを私たちに照らし出してくれるポテンシャルがあると思われるのである。

イワンに戻ろう。実は、イワンが決して認めないのは、正確に言えば神そのものではなく「神の創った世界」<sup>(49)</sup>である。「抗議」という形を取りながらそれでもそれが単なる「無神論」ではなく「神義論」としてありえるのは、神に対して抗議することそれ自体が、神が正しく行為してくれるかもしれないという「希望」をなおも前提にしているからではないだろうか。だからこそ西谷啓治はイワンに「信仰への不撓な切望」<sup>(50)</sup>を見て取ることができたのである。この点からするとイワンはカプートの「パッション」を——ということは、「苦しむ弱い神」の語り手たちの「パッション」を——共有していさえる。

だが、そのような「希望」を持ち続けることは、少なくともイワンの〈高貴さ〉を持たない平凡な者にはできない<sup>(51)</sup>。これが本稿の問いである。したがって、ここで私たちが立っているのは、「神なしに、神と共に」(ボンヘッファー)<sup>(52)</sup>とはもはや言えない場面に他ならない。この場所は端的に「神なしに」のみののだろうか。しかしたとえそうだとすると、それにもかかわらず、苦

しんだ人たちの苦しみ、苦しんでいる人たちの苦しみを忘れてしまわないために<sup>(53)</sup>、もう一度「ミラーゲーム」によってカプートの「不可能なものが可能になること」に対してデリダの「不可能なものが可能になること」——この「不可能なものが可能になること」は今度は〈デリダ的神詩学〉とも呼べるだろう——を打ち返し、「神」など「夢」だとは百も承知で、その「演じられる神」に対して「希望」なしに抗議すること<sup>(54)</sup>が、「関西」からのかろうじて残された実践なのではないか<sup>(55)</sup>。

私は希望していない。私の祈りは望みのない＝無駄な(hopeless)ものである、まったくもって、まったくもって望みなき＝無駄なものである。

——ジャック・デリダ<sup>(56)</sup>

## 注

- (1) 本稿は、日本宗教学会第80回学会大会(関西大学(オンライン)、2021年9月7日)パネル「宗教哲学研究から見た宗教概念批判の意義」(代表:下田和宣)での発表「ポストモダンの神義論」を大幅に加筆修正したものである。
- (2) Emmanuel Levinas, «La souffrance inutile», in *Entre nous*, Grasset, 1991, p. 116.
- (3) H・ヨナス『アウシュヴィッツ以後の神』(1994年)、J・モルトマン『十字架につけられた神』(1972年)。もちろん別の理解もありえる。とりわけユダヤ教において主流なのは、本多峰子によれば、「ホロコーストで死んだ人々の死をイスラエルの建国が贖った」という見方である(『ユダヤ教のホロコースト後の神義論』『聖書と神学』, 第30号, 2018年, 144頁)。イスラエルでレヴィナスがほとんど読まれていなかった状況は現在では変わってきているが、レヴィナスを引用するラビは今もほとんどいないようである(cf. Salmon Malka, *Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*, Éditions Jean-Claude Lattès, 2002, chap. 10 et 11. サロモン・マルカ『評伝レヴィナス 生と痕跡』齊藤慶典・渡名喜庸哲・小手川正二郎訳, 慶應義塾大学出版会, 2016年, 第10章, 第11章参照)。
- (4) E. Levinas, *op. cit.*, p. 114.
- (5) 同じ論考には「サラエボからカンボジアまで」

- という表現も見られる (*ibid.*, p. 117)。
- (6) パレスチナに対するレヴィナスの態度については、根無一行「盲目的臆病さについて——レヴィナス、ヴェイユ、カミュ」『文明と哲学』、第12号、2020年参照。だが、「ポストコロニアル」という視座を設定するやいなや今度はそこから漏れ落ちるものがある。「アウシュヴィッツ以後」に関する主にキリスト教側からの応答の概覧としては、金子啓一「神と現代人 (2) ——アウシュヴィッツ・ヒロシマと現代神学」熊澤義宣・野呂芳男編『総説 現代神学』、日本基督教団出版局、1995年があるが、金子はパレスチナ問題への言及を忘れず (同書、340頁)、また日本という立場からは南京大虐殺や水俣病なども神義論的課題だとする (同書、347頁)。それらを可能な限りそれぞれの固有性のもとで考察していかなければならないだろう。
- (7) ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』(上)、原卓也訳、新潮社、2004年、618頁。
- (8) 同書、617頁。
- (9) アウシュヴィッツの生き残りであるエリ・ヴィーゼルは「ヨブ記」の結末に「神への抗議」を読み取っているが (たとえば、「ヨブ、あるいは革命的沈黙」『伝説を生きるユダヤ人』松村剛訳、ヨルダン社、1985年、228-229頁)、そうした態度は現代の神義論においては「抗議の神義論」と呼ばれている。Cf. John K. Ross, “A Theodicy of Protest”, in Stephen T. Davis (ed.), *Encountering Evil*, Westminster John Knox Press, 2001. 「抗議の神義論」ステイーブン・T・デイヴィス編『神は悪の問題に答えられるか——神義論をめぐる五つの答え』本多峰子訳、教文館、2006年。また、「抗議の神義論」をレヴィナスやヴィーゼル、西谷啓治等に触れながら検討したものとして、伊原木大祐「悪の問題を再考する——現代哲学と反神義論」『宗教研究』、第83巻第2号、2009年参照。
- (10) 西谷啓治『ニヒリズム』(『西谷啓治著作集』第8巻)、創文社、1986年、240-241頁参照。
- (11) J. D. Caputo, “Atheism, A/theology, and the Post-modern Condition”, in Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007, p. 267.
- (12) *Ibid.*, pp. 268-269.
- (13) J. D. Caputo, *On Religion*, Routledge, 2018 [2nd ed.], p. 1. 以後このテキストからの引用は引用箇所 (OR 頁数) と表記する。
- (14) アウグスティヌス『告白』(上) 服部英次郎訳、岩波書店、1976年、5頁。
- (15) アウグスティヌス『告白』(下) 服部英次郎訳、岩波書店、1976年、14頁。アウグスティヌス自身の言葉は「わたしがあなたを愛するとき、わたしは何を愛するのであるか」であり、その直後に二度繰り返される「わたしの神を愛するとき」という言い方がカプートの表現には用いられている。これはもともとデリダが『割礼告白』の中でこのように翻訳したものである (Jacques Derrida, «Circonfession», in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991, p. 117)。
- (16) 「宗教」「神への愛」とは「一つの生活形式 (a form of life)」だとも言われる (OR 176, 178)。
- (17) J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, 1994, p. 60.
- (18) *Ibid.*, p. 35.
- (19) J. D. Caputo, “The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology”, in *Journal Cultural and Religious Theory*, vol.11, no. 2, 2011, p. 38, note 14.
- (20) 「ジャック」は「ジョン (・D・カプート)」のニックネーム。
- (21) J. D. Caputo, “A Game of Jacks”, in Mark Dooley (ed.), *A Passion for the Impossible*, States University of New York Press, 2003, p. 35.
- (22) J. Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, 1996, p. 30.
- (23) *Ibid.*, p. 77.
- (24) *Ibid.*, p. 31.
- (25) M. Dooley, “The Becoming Possible of the Impossible: an Interview with Jacques Derrida”, in *A Passion for the Impossible*, op. cit., p. 31.
- (26) *Ibid.*, p. 29. なお、本稿註②参照。
- (27) *Ibid.*, p. 25. 傍点は引用者。
- (28) J. Derrida, «Circonfession», op. cit., p. 146.
- (29) J. D. Caputo, “A Game of Jacks”, op. cit., p. 42.
- (30) *Ibid.*
- (31) このような神理解はキリスト教の伝統的な二世界説だとするマーティン・ヘグルンドのような批判も当然ありえるだろうが (Martin Hägglund, *Radical Atheism*, Stanford University Press, 2008, p. 120. 『ラディカル無神論』吉松覚他訳、法政大学出版局、2017年、231-232頁参照)、カプートはそれは「完全な誤解」(J. D. Caputo, “The Return of Anti-Religion”, op. cit., p. 42) だとし、自分は神なら何でもできると考えているのではなく神という名のもとで「責任」を考えているのだと反論している (*ibid.*, p. 36)。ただし、その「責任」は、確か

に「直説法」の地平では実現していないが、しかし「命令法」の地平では実際に生起するという形で「可能」なものとして経験されうるとカプートは考える (*ibid.*, p. 60)。今問題にしているのは、その経験は「不可能なもの」としてではないという点である。

- (32) J. D. Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell*, Fordham University Press, 1997, p. 167. カプートは同時期の『ジャック・デリダの祈りと涙——宗教なき宗教』(*The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*, Indiana University Press, 1997) では、『割礼告白』の中の、「自分は全く正しくも無神論者として通ってきた」としつつも「誰も理解しない私の宗教」(J. Derrida, «*Circonfession*», *op. cit.*, p. 146) を語りもするデリダの自伝的な記述に注目し、デリダのテキスト全体を実定宗教ではない「宗教なき宗教」という視点から解釈していく。デリダの「不可能なものが可能になること」という言葉は、カプートによるこのデリダ解釈を巡ってなされたインタビューの中で引き出されたものであり、カプートはこのデリダの言葉をもう一度自分の「宗教なき宗教」構想へと置き直した、というのが二人の対話の正確な順序なのだが、本稿のような形で論じたのは二人の違いを浮かび上がらせるためである。カプートによるデリダ自身の脱構築が「ミラーゲーム」としてなされるものである以上、カプートは再び自らを脱構築していかなければならないはずである。後論参照。

- (33) J. D. Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell*, *op. cit.*, p. 173. 傍点は引用者。

- (34) Cf. J. Derrida, *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, 2012.

- (35) 本稿註(31)も参照。

- (36) 「パッション」のない者を「平凡な奴」とするカプートの表現はキェルケゴールが参照されている (*Kierkegaard's Works, VII, Philosophical Fragments / Johannes Climacus*, Howard and Edna Hong (trans.), Princeton University Press, 1985, p. 37. 『哲学的断片』杉山好訳, 中央公論社, 1966 年, 96 頁)。Cf. J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 341, note 11. カプートは、「パッション」を失った「キリスト教世界」の「平凡」な人々をニーチェと同様に批判するキェルケゴールなら「神は死んだ」ことに賛同するだろうとし、いわば「大きな物語の失効」を語った二人をポストモダン

の先駆者と見なしている (cf. OR 53-60)。

- (37) J. D. Caputo, "The Return of Anti-Religion", *op. cit.*, p. 71.
- (38) *Ibid.*
- (39) 例えば、「看護ケア」という観点からそうした「患者の力」をすくい取ろうとするものとして、西村ユミ『語りかける身体——看護ケアの現象学』, ゆみる出版, 2001 年。
- (40) 岡真理「なぜ、彼女たちは自爆テロを選ぶのか」『婦人公論』, 第 87 巻第 11 号, 中央公論社, 2002 年, 73 頁。
- (41) 彼女たちの消え去り方が「もともと最初からいなかったかのよう」という事柄に関して、脇坂真弥『人間の生のありえなさ——〈私〉という偶然をめぐる哲学』, 青土社, 2021 年, 243 頁参照。
- (42) マルコム X「投票権か弾丸か」荒このみ編訳『アメリカの黒人演説集』, 岩波書店, 2008 年, 291 頁。Malcolm X, "The Ballot or The Bullet" [1964], in James Daley (ed.), *Great Speeches of African Americans*, Dover Publications, Inc., 2006, p. 117.
- (43) マルコム X『完訳 マルコム X 自伝』(下), 濱本武雄訳, 中央公論新社, 2002 年, 228 頁。Malcolm X with the assistance of Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, Ballantine books, 2015, p. 421.
- (44) 同書, 243 頁。 *Ibid.*, p. 431.
- (45) 同書, 246 頁。 *Ibid.*, p. 434.
- (46) ナチスによる大虐殺や KKK によるリンチを語るカプートは「弱者」の苦しみを等閑視しているわけではない。ロヒンギャについての言及もある (OR 114-115)。「勝者, 主流派, 自分たちの物語を公刊し宣伝できる権力を持った人々」によって粉砕された〈小さき者たち〉へと、確かにカプートのまなざしは注がれている (OR 71)。だが、常にそれらへと「無垢な者の苦しみ」という光の当て方がなされる (OR 188 etc.) ために、かえって「塩気のない者」の救済はありえないという論理を際立たせてしまうわけである。また、カプートは「不可能が可能になる経験」として「愛敵」を語っていた (OR 14)。しかしテキスト後半で明らかになるのだが、実はカプートがその時に思い描いているのは「卑劣でさえある者」ではなく「経験的な個人性の下に流れる生の深み」である (OR 168)。これでは「卑劣」な者それ自身を「愛」していることにはならないはずである。結局、個人を超えた生命一般というようなものを想定する発

想はカプートが退けたはずの「モダン」そのものではないのか。事実、カプートは「神への愛」を「真の宗教、真正な宗教性 (true religion, genuine religiousness)」(OR 178) と表現しさえする。「神への愛」としての「神詩学」は、自らが批判していた「カンバセーション・ストッパー」(OR 80) を自分自身で演じてしまっていないか。

- (47) これについては、根無「盲目的臆病さについて」, 前掲論文, 193 頁参照。
- (48) ここまで触れて来なかったが、「神の死=モダン」の「後」という場所から語り出されるカプートの「ポストモダン神学」は「苦しむ弱い神」を語る神学の系譜上にある。Cf. J. D. Caputo, "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event", in J. D. Caputo and Gianni Vattimo (Jeffrey W. Robbins (ed.)), *After the Death of God*, Columbia University Press, 2007, pp. 66-67.
- (49) ドストエフスキー, 前掲書, 592 頁。
- (50) 西谷, 前掲書, 242 頁。
- (51) こうした文脈における「平凡な者」については、氣多雅子『ニヒリズムの思索』, 創文社, 1999 年, 49-50 頁参照。
- (52) 「われわれと共にいる神とは、われわれを見ずける神なのだ (マルコ 15:34)。神という作業仮説なしにこの世で生きるようにさせる神こそ、われわれが絶えずその前に立っているところの神なのだ。神の前で、神と共に、われわれは神なしに生きる。[...] 神はこの世においては無力で弱い。そしてまさにそのようにして、ただそのようにしてのみ、彼はわれわれのもとにおり、またわれわれを助けるのである」。(『ボンヘッフアー獄中書簡集——「抵抗と信従」増補新版』村上伸訳, 新教出版社, 2006 年, 417 頁。Dietrich Bonhoeffer, *Werke 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Chr. Kaiser Verlag, 1998, S.533-534.)
- (53) 「忘れてしまう」ということについては、後藤正英「苦しむ神」の問題と宗教間対話の可能性」『宗教哲学研究』, 第 22 号, 2005 年, 79 頁参照。
- (54) これは「自己への嘘」とも言うべき態度なのだ

ろうか。「嘘」というものが意図的かつ相手を欺くものであるならば、「自己への嘘」はありえない。自分は自己の意図を知っているはずだからである。だが、そのような自己現前に対して異議申し立てを行う〈ポストモダンの「自己」理解〉においては、デリダが見て取るように、「自己欺瞞」でも「自己への嘘」でもないような「嘘」——あるいは別の名がふさわしいのかもしれない——の可能性があるのである (cf. J. Derrida, *Histoire du mensonge: Prolégomènes*, Galilée, 2012)。これについては稿を改めて論じたい。

- (55) 深澤英隆は、そもそもカプートと「パッション」を共有しない者には「実践」をことさら宗教的なものとして捉える必要性はないとするが (『啓蒙と霊性』, 岩波書店, 2006 年, 373 頁), 本稿が考えようとしているのは、パッションを共有していてもいなくても実践へと向かうわけではない者である。
- (56) J. D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, "Époque and Faith: An Interview with Jacques Derrida", in Y. Sherwood and K. Hart (ed.), *Derrida and Religion: Other Testaments*, Routledge, 2005, p. 31. なお、デリダは自分が「宗教」を論じる際のその言説が「西洋」からのものであることを強く意識しているが (cf. Derrida, *Foi et Savoir*, op. cit., p. 13 etc.), 1998 年にエルサレムのホロコースト記念館で行われたインタビューの中でも、デリダはアウシュヴィッツを範例化することを拒みつつ、イスラエル国の創設は同時にパレスチナ人への暴力だったと明確に述べている (Michal Ben-Naftali, "An Interview with Professor Jacques Derrida", Moche Ron (trans.), Shoah Resource Center, The International School Studies, 2000, p. 27.

#### 付記

本稿は、龍谷大学国際社会文化研究所の助成 (共同研究「宗教概念批判以降の宗教研究に基づく人間性の探究」(研究代表者: 古荘匡義)) による研究成果の一部である。

---

## A Postcolonial Theodicy : Protest without Hope

Kazuyuki Nemu

---

The Judeo-Christian current after Auschwitz in which God is portrayed as weak and suffering overlaps to an extent with postmodernism, which proclaimed the “end of grand narratives.” However, the exemplification of Auschwitz reveals a lack of postcolonial perspective. John D. Caputo’s post-modern “theopoetics” emphasizes “hope” based on “love of God” to such an extent that that it abstracts the suffering of people in occupied territories who cannot speak of “hope.” Turning to God on account of their suffering, Ivan Karamazov would “continue to suffer a pain that is impossible to retaliate against along with unhealed indignation” (“theodicy of protest”). But a mediocre person, without the strength of Ivan, forgets such suffering. In this sense, “theopoetics,” which holds that the meaning of God is enacted, has great potential. This is because it gives meaning to our protest, without hope (Jacques Derrida), against an “enacted God.”

## 龍谷大学社会学部学会会則

|      |              |
|------|--------------|
| 制定   | 平成元年 4 月 1 日 |
| 一部改正 | 平成10年 6 月24日 |
| 一部改正 | 平成13年 3 月21日 |
| 一部改正 | 平成15年 3 月12日 |
| 一部改正 | 平成18年 9 月27日 |
| 一部改正 | 平成19年 3 月13日 |
| 一部改正 | 平成22年12月15日  |
| 一部改正 | 平成24年 7 月18日 |
| 一部改正 | 平成29年 5 月31日 |

(名称, 事務所)

第 1 条 本会は, 龍谷大学社会学部学会と称し, 事務所を龍谷大学瀬田学舎社会学部内に置く。

(目的)

第 2 条 本会は, 社会学, 社会福祉学及び隣接諸科学の学術研究を推進することを目的とする。

(事業)

第 3 条 本会は, 前条の目的を達成するために, 次の事業を行う。

- (1) 機関誌『龍谷大学社会学部紀要』の発行
- (2) 学術講演会, シンポジウム, 研究会等の開催
- (3) 学生会員の研究支援
- (4) その他本会が必要と認める事業

(構成)

第 4 条 本会は, 次の会員をもって組織する。

- (1) 普通会員 龍谷大学社会学部に所属する専任の教員及び本会の趣旨に賛同する龍谷大学の専任教員
- (2) 学生会員 龍谷大学社会学部及び龍谷大学大学院社会学研究科の学籍を有する学生
- (3) 賛助会員 前 2 号以外の者で, 本会の趣旨に賛同する個人又は団体
- (4) 名誉会員 本会の会員であった者で, 龍谷大学の名誉教授である者

(会長及び諸委員)

第 5 条 本会に以下のように会長及び委員を置く。

- (1) 会長 1 名
- (2) 庶務委員 2 名
- (3) 会計委員 2 名
- (4) 『龍谷大学社会学部紀要』委員 3 名
- (5) 『龍谷大学社会学部ジャーナル』委員 3 名
- (6) 事業委員 3 名
- (7) 学科委員 各学科 1 名

(8) 会計監査委員 2名

2 前項の諸委員を同一人が兼ねることはできない。

(会長及び諸委員の選任と任期)

第6条 会長は、龍谷大学社会学部長をもって充てる。会長に事故ある時は、庶務委員が共同してその職務を代理する。

2 前条第1項第7号委員（以下「7号委員」という。）を除く同項の各委員は、会長が普通会員の中から委嘱し、評議員会に報告する。7号委員は学科で選出する。

3 各委員の任期は、2年とする。ただし、再任を妨げない。途中退任の場合、後任者の任期は、前任者の残任期間とする。ただし、7号委員の任期は学科で定める。

4 前条の(4)(5)(6)の委員は、それぞれ委員会を構成する。各委員会に委員長を置き、各委員長は、各委員会において互選する。

(会長、各委員会及び委員の職務)

第7条 会長及び各委員会並びに委員は、次の職務を行う。

(1) 会長は、本会の業務を統括し、本会を代表する。

(2) 庶務委員は、本会の庶務を処理するとともに、会長を補佐する。

(3) 会計委員は、本会の会計を処理する。

(4) 『龍谷大学社会学部紀要』委員会は、同誌の編集発行に関する事務を処理する。

(5) 『龍谷大学社会学部ジャーナル』委員会は、同誌の編集発行に関する事務を処理する。

(6) 事業委員会は、(4)(5)を除く本会の事業を企画、立案、運営する。

(7) 学科委員は、学科を代表して本会と連絡調整を図る。

(8) 会計監査委員は、本会の会計監査を行う。

2 本条第1項の(4)(5)(6)の委員会は、その事業の企画、立案、運営にあたり、委員会の判断で普通会員あるいは学生会員に参画を求めることができる。なお、参画に当たり経費を伴う場合は、あらかじめ常任委員会の承認を得るものとする。

(常任委員会)

第8条 本会の円滑な運営のために常任委員会を置く。

2 常任委員会は、会長、庶務委員から1名、会計委員から1名、並びに第6条第4項の各委員長、及び7号委員をもって構成する。

3 常任委員会は、会長が招集し、議長となって次の事項を処理する。

(1) 予算案・決算案の作成

(2) 事業実施の承認

(3) 会員の入会・退会の承認

(4) その他必要な事項の審議

4 常任委員会の議決は、出席者の過半数以上の同意による。

(評議員会)

第9条 本会に評議員会を置く。

2 評議員会は、普通会員全員で構成する。

3 評議員会は、会長が招集し、議長となり、本会の予算決算及び必要な事項を審議する。

4 評議員会の議決は、出席者の過半数以上の同意による。



(会計)

第10条 本会の経費は、入会金、年会費、龍谷大学からの助成金、事業収入及び寄付金をもって充てる。

(会計年度)

第11条 本会の会計年度は、毎年4月1日に始まり、翌年3月31日に終わる。

(入会金)

第12条 本会への入会に際しては、入会金2,000円を納入する。ただし、学生会員及び賛助会員は、入会金の納入を免除される。

(年会費)

第13条 会員は、年会費4,000円を納入する。

2 賛助会員は、年会費4,000円以上を納入する。

3 名誉会員は、入会金及び年会費がともに免除される。

(改廃)

第14条 この会則の更改は、第9条第4項の規定にかかわらず、評議員会において出席者の3分の2以上の賛同を要する。

付 則

この会則は、平成元年4月1日から施行する。

付 則（平成10年6月24日）

平成10年6月24日一部改正。同日より施行する。

付 則（平成13年3月21日）

平成13年3月21日一部改正。同日より施行する。

付 則（平成15年3月12日）

平成15年3月12日一部改正。平成15年4月1日より施行する。

付 則（平成18年9月27日）

平成18年9月27日一部改正。平成19年4月1日より施行する。

付 則（平成19年3月13日）

平成19年3月13日一部改正。平成19年4月1日より施行する。

付 則（平成22年12月15日）

平成22年12月15日一部改正。平成23年4月1日より施行する。

付 則（平成24年7月18日）

平成24年7月18日一部改正。平成25年4月1日より施行する。ただし、平成24年度以前に入会した学生会員及び賛助会員については、なお従前の会則による。

付 則（平成29年5月31日第5条改正）

この会則は、平成30年4月1日から施行する。

## 『龍谷大学社会学部紀要』規則

平成元年 6 月 14 日 制定

第 1 条 この規則は、龍谷大学社会学部学会会則第 3 条に基づく機関誌『龍谷大学社会学部紀要』（以下、『紀要』とする。）の発行について定めるものである。

第 2 条 『紀要』は、原則として毎年度 2 回発行する。

第 3 条 原稿の募集、編集及び発行は、『龍谷大学社会学部紀要』委員会（以下、委員会とする。）が行う。

2 原稿の掲載は、委員会が決定する。掲載を見送った場合は、その理由を委員会から、執筆者に通知する。なお、博士課程在学中の学生会員の掲載を見送った場合は、指導教員および執筆者の双方に通知する。

3 原稿の投稿は、普通会员、賛助会員及び博士課程在学中の学生会員とする。なお、博士課程在学中の学生会員が投稿する場合、あらかじめ指導教員の指導を受けなければならない。

4 普通会员を筆頭執筆者として非会員が共同執筆した原稿を掲載するに当たっては、非会員は当該年度の賛助会員となるものとし、入会金及び年会費をあらかじめ納入するものとする。

第 4 条 原稿は、論文・調査報告・研究資料・研究ノート・書評論文・書評・翻訳等（以下、論文等とする。）とする。

第 5 条 論文等の執筆は、次の要項によるものとする。

(1) 論文等は、未発表のものに限る。

(2) 論文等の分量は原則として以下のようにする。

ア 論文は、20,000 字（400 字詰原稿用紙 50 枚）以内

イ 調査報告・研究資料・研究ノート・書評論文・書評・翻訳は、12,000 字（400 字詰原稿用紙 30 枚）以内

なお、翻訳は、著作権者からの許諾を必要とする。ただし、著作権が失効している場合はその限りでない。

(3) 論文等には、必ず英文タイトルを添付するものとする。

(4) 論文・研究ノートには、必ず和文要旨（400 字程度）を添付するものとする。

(5) 論文等は、原則として横書きとする。

第 6 条 削除

第 7 条 掲載論文等の著作権は執筆者に帰属する。本学及び国立情報学研究所等が論文等を電子化により公開する際は、複製権及び公衆送信権の行使を社会学部学会に委託するものとする。

第 8 条 本規則の改正は、常任委員会の議によるものとする。

第 9 条 本規則は、平成元年 6 月 14 日より実施する。

付 則

1 平成 13 年 4 月 27 日改正

2 平成 15 年 4 月 24 日改正

3 平成 17 年 5 月 11 日改正

4 平成 17 年 7 月 13 日改正

5 平成 18 年 9 月 27 日改正

6 平成 20 年 11 月 25 日改正

7 平成 24 年 1 月 17 日改正

8 平成 24 年 10 月 16 日改正

9 平成 28 年 5 月 11 日改正

10 平成 28 年 11 月 9 日改正

11 平成 29 年 10 月 10 日改正

12 令和 2 年 5 月 27 日改正

13 令和 3 年 5 月 19 日改正

# 社会学部学会会員

(50 音順)

|             |          |          |         |  |  |  |  |  |         |
|-------------|----------|----------|---------|--|--|--|--|--|---------|
| 会 長         | 井 上 辰 樹  |          |         |  |  |  |  |  |         |
| 社会学部紀要委員    | 大 塩 まゆみ  | 久 保 和 之  |         |  |  |  |  |  |         |
|             | 渡 邊 めぐみ* |          |         |  |  |  |  |  | (*は委員長) |
| 庶 務 委 員     | 五十嵐 海 理  | 高 岡 智 子  |         |  |  |  |  |  |         |
| 会 計 委 員     | 時 本 義 昭  | 三 谷 はるよ  |         |  |  |  |  |  |         |
| 社会学部ジャーナル委員 | 金 子 龍太郎  | 田 村 公 江  |         |  |  |  |  |  |         |
|             | 椿 原 敦 子* |          |         |  |  |  |  |  | (*は委員長) |
| 事 業 委 員     | 築 地 達 郎* | 筒 井 のり子  |         |  |  |  |  |  |         |
|             | 脇 田 健 一  |          |         |  |  |  |  |  | (*は委員長) |
| 学 科 委 員     | 栗 田 修 司  | 津 島 昌 寛  |         |  |  |  |  |  |         |
|             | 渡 邊 悟 史  |          |         |  |  |  |  |  |         |
| 会 計 監 査 委 員 | 土 田 美世子  | 李 相 哲    |         |  |  |  |  |  |         |
| 普 通 会 員     | 青 木 恵理子  | 有 蘭 真 代理 | 井 田 千 明 |  |  |  |  |  |         |
|             | 井 上 見 淳  | 猪 瀬 優 輔  | 大 西 孝 之 |  |  |  |  |  |         |
|             | 長 上 深 雪  | 川 中 大 幸  | 工 藤 保 清 |  |  |  |  |  |         |
|             | 黒 田 浩一郎  | 今 野 勝 幸  | 坂 本 木   |  |  |  |  |  |         |
|             | 佐 藤 彰 男  | 清 水 隆 則  | 鈴 木 舞   |  |  |  |  |  |         |
|             | 砂 脇 恵 彦  | 清 家 竜 介  | 孫 立 暁   |  |  |  |  |  |         |
|             | 高 田 満 彦  | 高 松 智 画  | 田 貴 瑞   |  |  |  |  |  |         |
|             | 畑 中 明 彦  | 樽 井 康 彦  | 内 貴 千 穂 |  |  |  |  |  |         |
|             | 古 莊 哲 雄  | 藤 田 悟 史  | 舟 橋 健 太 |  |  |  |  |  |         |
|             | 松 島 匡 義  | 前 川 貴 郷  | 松 浦 哲 郎 |  |  |  |  |  |         |
|             | 山 田 介 容  | 宮 吉 郷 竜  | 村 澤 真 保 |  |  |  |  |  |         |
|             |          |          | 李 复 屏   |  |  |  |  |  |         |

## 2020 年度社会学部学会決算書

2020 年 4 月 1 日～2021 年 3 月 31 日

### 〈収入の部〉

(単位：円)

| 会費等     | 予算         | 決算         | 差異      | 備考                           |
|---------|------------|------------|---------|------------------------------|
| 普通会員会費  | 242,000    | 236,000    | 6,000   | 継続 53 名, 新規 4 名              |
| 学生会員会費  | 9,112,000  | 9,120,000  | △8,000  | 学部 2,253 名, 修士 16 名, 博士 11 名 |
| 賛助会員会費  | 0          | 12,000     | △12,000 | 賛助会員 3 名                     |
| 会費収入 合計 | 9,354,000  | 9,368,000  | △14,000 |                              |
| その他収入   | 0          | 0          | 0       |                              |
| 前年度繰越金  | 42,554,468 | 42,554,468 | 0       |                              |
| 収入の部 合計 | 51,908,468 | 51,922,468 | △14,000 |                              |

### 〈支出の部〉

| 事業名                 | 予算         | 決算         | 差異          | 備考            |
|---------------------|------------|------------|-------------|---------------|
| (全体事業)              |            |            |             |               |
| 社会学部紀要発行            | 2,575,000  | 1,487,680  | 1,087,320   | 57 号, 58 号    |
| 社会学部ジャーナル(龍論)発行     | 2,775,000  | 811,943    | 1,963,057   | 20 号          |
| 学生企画による講演会等の開催      | 675,000    | 58,500     | 616,500     | 1 件           |
| 教員企画による講演会等の開催      | 675,000    | 0          | 675,000     |               |
| 学生会員の研究活動に対する補助     | 590,000    | 69,450     | 520,550     |               |
| 社会学研究科の研究交流助成       | 540,000    | 0          | 540,000     |               |
| 社会学部学会賞等授与          | 310,000    | 280,000    | 30,000      | 8 名           |
| 全国学会等開催助成           | 700,000    | 500,000    | 200,000     | 2 件           |
| 事業実施及びジャーナル編集指導補助雇用 | 600,000    | 0          | 600,000     |               |
| 全体事業 小計             | 9,440,000  | 3,207,573  | 6,232,427   |               |
| (学科事業)              |            |            |             |               |
| 社会学科                | 1,000,000  | 938,910    | 61,090      | 優秀論文集印刷       |
| コミュニティマネジメント学科      | 940,000    | 181,700    | 758,300     | 優秀論文集印刷等      |
| 現代福祉学科              | 1,380,000  | 946,000    | 434,000     | 優秀論文集印刷       |
| 学科事業 小計             | 3,320,000  | 2,066,610  | 1,253,390   |               |
| 事業費 合計              | 12,760,000 | 5,274,183  | 7,485,817   |               |
| (事務費)               |            |            |             |               |
| 事務費                 | 420,000    | 277,187    | 142,813     | PC リース代, 消耗品等 |
| 事業費・事務費 合計          | 13,180,000 | 5,551,370  | 7,628,630   |               |
| 予備費                 | 2,400,000  | 0          | 2,400,000   |               |
| 次年度繰越金              | 36,328,468 | 46,371,098 | △10,042,630 |               |
| 支出の部 合計             | 51,908,468 | 51,922,468 | △14,000     |               |

## 2021 年度社会学部学会予算書

2021 年 4 月 1 日～2022 年 3 月 31 日

### 〈収入の部〉

(単位：円)

| 会費等     | 2021 年度    | 2020 年度    | 増減        | 備考                          |
|---------|------------|------------|-----------|-----------------------------|
| 普通会員会費  | 222,000    | 242,000    | △20,000   | 継続 54 名, 新規 1 名             |
| 学生会員会費  | 9,028,000  | 9,112,000  | △84,000   | 学部 2,227 名, 修士 21 名, 博士 9 名 |
| 賛助会員会費  | 0          | 0          | 0         |                             |
| 会費収入 合計 | 9,250,000  | 9,354,000  | △104,000  |                             |
| その他収入   | 0          | 0          | 0         |                             |
| 前年度繰越金  | 46,371,098 | 42,554,468 | 3,816,630 |                             |
| 収入の部 合計 | 55,621,098 | 51,908,468 | 3,712,630 |                             |

### 〈支出の部〉

| 事業名                 | 2021 年度    | 2020 年度    | 増減        | 備考                     |
|---------------------|------------|------------|-----------|------------------------|
| (全体事業)              |            |            |           |                        |
| 社会学部紀要発行            | 2,575,000  | 2,575,000  | 0         |                        |
| 社会学部ジャーナル（龍論）発行     | 2,775,000  | 2,775,000  | 0         |                        |
| 学生企画による講演会等の開催      | 675,000    | 675,000    | 0         |                        |
| 教員企画による講演会等の開催      | 675,000    | 675,000    | 0         |                        |
| 学生会員の研究活動に対する補助     | 590,000    | 590,000    | 0         |                        |
| 社会学研究科の研究交流助成       | 540,000    | 540,000    | 0         |                        |
| 社会学部学会賞等授与          | 310,000    | 310,000    | 0         |                        |
| 全国学会等開催助成           | 700,000    | 700,000    | 0         | 3 件                    |
| 事業実施及びジャーナル編集指導補助雇用 | 600,000    | 600,000    | 0         |                        |
| 全体事業 小計             | 9,440,000  | 9,440,000  | 0         |                        |
| (学科事業)              |            |            |           |                        |
| 社会学科                | 1,000,000  | 1,000,000  | 0         | 優秀論文集作成                |
| コミュニティマネジメント学科      | 940,000    | 940,000    | 0         | 優秀論文集作成, 研究・制作奨励制度奨学金等 |
| 現代福祉学科              | 1,380,000  | 1,380,000  | 0         | 優秀論文集作成, 現代福祉研究会開催     |
| 学科事業 小計             | 3,320,000  | 3,320,000  | 0         |                        |
| 事業費 合計              | 12,760,000 | 12,760,000 | 0         |                        |
| (事務費)               |            |            |           |                        |
| 事務費                 | 420,000    | 420,000    | 0         | PC リース代, 消耗品等          |
| 事業費・事務費 合計          | 13,180,000 | 13,180,000 | 0         |                        |
| 予備費                 | 2,400,000  | 2,400,000  | 0         |                        |
| 次年度繰越金              | 40,041,098 | 36,328,468 | 3,712,630 |                        |
| 支出の部 合計             | 55,621,098 | 51,908,468 | 3,712,630 |                        |

#### 執筆者紹介（掲載順）

田 中 明 彦（社会学部教授）

筒 井 のり子（社会学部教授）

貫 井 隆（社会学部非常勤講師）\*

舟 木 徹 男（社会学部非常勤講師）\*

下 田 和 宣（成城大学准教授）\*

山 根 秀 介（舞鶴工業高等専門学校准教授）\*

古 莊 匡 義（社会学部講師）

根 無 一 行（社会学部非常勤講師）\*

\*賛助会員

---

#### 編 集 後 記

---

◇本号より、龍谷大学社会学部紀要は完全に電子化することとなりました。電子化に向けてこれまでご協力賜りましたみなさまに、心より御礼申し上げます。もちろん紙媒体の良さもありますが、完全な電子化にはいくつかメリットがあるのも事実です。

例えば、電子化により、印刷の時間が不要となりましたので、次年度より、原稿の投稿締め切りを春・夏の長期休暇終了のタイミングへと変更することになります。まとまった研究時間の取りやすい長期休暇の後とすることで、従来よりも投稿しやすくなるかと思います。ぜひ、今後とも積極的にご投稿くださいますようお願い申し上げます。

す。

さらにこの機会に、紀要についてのアンケートも実施しまして、多くの方にご回答いただき、これをふまえてさらにみなさまが投稿しやすい紀要に向けて検討を進めているところです。社会学、社会福祉学および隣接諸科学の学術研究のさらなる推進のため、みなさまのご意見をお寄せいただければ幸いです。

また、今号は、小特集をご提案いただき、掲載に至りました。今後も社会学部の研究の活性化のために、新たな企画をお待ちしております。

(M. W.)

令和 3 年11月30日 発行

編 集 『龍谷大学社会学部紀要』委員会  
協 和 印 刷 株 式 会 社

発 行 者 龍 谷 大 学 社 会 学 部 学 会  
〒520-2194 大津市瀬田大江町横谷 1-5  
電話 (077)543-5111(代)

---

**Bulletin**  
**of**  
**the Faculty of Sociology**  
**Ryukoku University**  
(SHAKAIGAKUBU-KIYO, RYUKOKU DAIGAKU)

---

No. 59

2021

---

CONTENTS

*Articles*

- The Importance of a Universal Pension System and Guaranteeing the Pension Rights  
of Older Persons and Persons with Disabilities (1) :  
Unconstitutionality of the 2012 Pension Amendment Act .....TANAKA Akihiko ( 1 )
- Issues of Community Welfare in the COVID-19 Crisis .....Noriko Tsutsui ( 16 )

*Translation*

- Emil Lederer, Emy Lederer Seidler, “Japan-Europa” (der zweite Kapitel (3)) .....Takashi Nukui ( 29 )  
Tetsuo Funaki

*Special issues*

- The Concept of Religion and Forms of Life :  
Talal Asad’s Philosophical Context .....Kazunobu Shimoda ( 39 )
- The Problem of Community in William James’ Religious Philosophy .....Shusuke Yamane ( 51 )
- Tsunashima Ryosen’s Language Game .....Tadayoshi Furuso ( 64 )
- A Postcolonial Theodicy : Protest without Hope .....Kazuyuki Nemu ( 75 )
- 

Published by  
THE ASSOCIATION OF FACULTY OF SOCIOLOGY  
RYUKOKU UNIVERSITY  
OHTSU, SHIGA, JAPAN