ISSN 2436-7907

龍谷大学
社会学部紀要

第　62　号

（50 音順）

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（4）
——2012 年年金改正法の違憲性—— …… 田　中　明　彦（ 1 ）

臨時災害放送局の初開設前後の状況整理と分析
——今日的状況との接合を目指して—— …… 松　浦　哲　郎（26）

「一国両制」とは何か？
——原典からみる香港の「一国両制」—— …… 李　　复屏・李　　博宇（36）

昆虫採集の継承をめぐる試行錯誤
——日本昆虫協会の活動初期に注目して—— …… 渡　邉　悟　史（58）

調査報告

宗教系学校の性教育・宗教教育に関する調査報告書 …… 猪　瀬　優　理（74）

研究ノート

美術作品感受について　——個人的経験から—— …… 青　木　惠理子（97）

都市開教の経験と家族の語り
——浄土真宗本願寺派寺院を事例として—— …… 山　本　哲　司（105）

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 4 章（その 1） …… 貫井　　隆・舟木　徹男（115）

小特集：宗教概念批判と宗教哲学（2）

事実をつくりあげる
——宗教概念批判の観点からラトゥールの物神事実論を読む—— …… 下　田　和　宣（129）

希望なき祈りとカントの「信」
——『純粋理性批判』「規準論」から—— …… 根　無　一　行（140）

宗教体験を認め合うこと
——星川啓慈の「言語ゲームとしての宗教」論の検討—— …… 古　荘　匡　義（154）

2022

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（4）

――2012 年年金改正法の違憲性――

田　中　明　彦

要旨：本稿は，和歌山地方裁判所に提起された年金引下げ違憲訴訟について，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，2013 年・2014 年年金減額改定処分の直接的根拠となった 2012 年年金改正法および 2013 年政令・2014 年政令の違憲性・違法性を明らかにしたものである。本号では，1973 年の自動物価スライド制，1989 年の完全自動物価スライド制の立法趣旨・立法事実を検討したうえで，国民年金法制定後の初の物価下落に対して物価スライド制を適用せずに年金額を据え置いた 1996 年度物価スライド特例法，「特例水準」を定めたとされる 2000 年度から 2002 年度の各物価スライド特例法の各立法事実・立法趣旨について，年金の実質的価値維持，物価スライド制と物価上昇との関係を中心に検討した。物価スライド制は物価上昇のみを想定し，物価下落に対する年金額の減額を想定せずに制度化されたこと，1995 年，1999 年～2001 年の物価下落に対して，物価スライド制を適用せずに年金額を据え置いた各物価スライド特例法は，物価スライド制の立法趣旨・年金の実質的価値維持の観点から妥当であり，2012 年改正法および 2013 年政令・2014 年政令は不合理であることを明らかにした。

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
はじめに
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
4　小括
（以上，『社会学部紀要』第 60 号）
Ⅳ　社会保障の法体系における公的年金と生活保護との関係－公的年金による最低生活保障の意義
はじめに
1　公的年金の法的性格
2　社会保障の法体系における公的年金と生活保護との関係
3　生活保護の制度的欠陥と最後のセーフティ・ネットとしての機能を果たさない生活保護の実態
4　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
（以上，『社会学部紀要』第 61 号）
Ⅴ　1973 年の自動物価スライド制，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
はじめに
1　1973 年の自動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
5　小括
（以上，『社会学部紀要』第 62 号）
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
はじめに
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
4　小括
Ⅶ　2012 年改正法の「特例水準」減額規定およびそれを受けた 2013 年・2014 年政令の憲法適合性の検討
はじめに
1　2012 年改正法による「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

Ⅴ　1973 年の自動物価スライド制，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

はじめに

本稿は，和歌山地方裁判所に提起された年金引下げ違憲訴訟（以下，「和歌山年金引下げ違憲訴訟」という）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，原告らの年金額を減額した 2013 年年金減額改定処分・2014 年年金減額改定処分の直接的根拠となった 2012 年年金改正法[1]および 2013 年政令[2]・2014 年政令[3]の違憲性・違法性を明らかにすることを目的とするものである。

2012 年年金改正法とは，1999 年から 2001 年にかけての消費者物価指数による物価の下落に対して，政府は景気対策と高齢者の厳しい生活実態への対応として，2000 年度～2002 年度について各前年度の年金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成立させたにもかかわらず，10 年以上経った 2012 年になって，2000 年度～2002 年度各物価スライド特例法[4]による据え置き分を「特例水準」と政府が称して，2013 年から 3 年間で年金額を段階的に 2.5% 引き下げる内容を旨として成立させた法律である。

和歌山年金引下げ違憲訴訟とは，2012 年年金改正法にもとづき厚生労働大臣が行った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（1 人取り下げ）が，2012 年年金改正法が違憲・違法であり，同法および 2013 年政令・2014 年政令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請求する訴訟を提起したものである。

『龍谷大学社会学部紀要』59 号（1～14 頁）では，和歌山年金引下げ違憲訴訟について，2012 年年金改正法および 2013 年政令・2014 年政令に対する合憲性・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。

『龍谷大学社会学部紀要』60 号（38〜56 頁）では，皆年金保障の観点から，まず，公的年金の性格・特徴について，公的年金と生存権保障との関係，生存権保障義務の具体化としての特徴を検討し，次に，国民年金法と国民皆年金政策と関係について，国民年金法制定の背景・国民皆年金の趣旨・被保険者の範囲・国民年金の給付水準を対象として分析を加えたうえで，国民皆年金を実現するために採用されたさまざまな国民年金法上の措置等について言及した。

前号『龍谷大学社会学部紀要』61 号（1〜22 頁）では，国側が老齢基礎年金・障害基礎年金等の公的年金給付を減額しても最終的には生活保護があるので最低生活は保障される旨を主張していること，そして，堀木訴訟最高裁判決（最判大昭 57・7・7 民集 36 巻 7 号 1235 頁）をはじめ，身体障害のある 4 人の原告が東京地裁に提訴した東京身体障害無年金訴訟の最高裁判決（最判平 19・9・28 民集 61 巻 6 号 2345 号）等が生活保護の存在を理由として，公的年金の最低生活保障としての性格を否定していることに対して，果たして，国側の主張や最高裁判決の判断は，公的年金の法的性格，社会保障の法体系，生活保護の現実の機能からして妥当なのかという観点から，公的年金給付（国民年金給付・厚生年金給付）の法的性格，社会保障の法体系における公的年金と生活保護との関係，生活保護の制度的欠陥，最後のセーフティ・ネットとして位置づけられる生活保護の実際の機能を検討し，公的年金が生活保護に優先する第一次的最低生活保障としての性格を有することを明らかにした。

本号[5]は，和歌山年金引下げ違憲訴訟において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にあたり，①1973 年年金改正法（法 92）により初めて導入された自動物価スライド制，②自動物価スライド制を強化するために 1989 年年金改正法（法 86）により導入された完全自動物価スライド制について，各制定の背景・立法趣旨・立法事実を検討したうえで，③国民年金法制定後（1959 年）の初めての消費者物価指数の下落（1995 年の 0.1% の下落）に対して完全自動物価スライド制を適用せずに年金額を据え置いた 1996 年度物価スライド特例法[6]，④後に「特例水準」を生み出したと政府が主張する 2000 年度から 2002 年度の各物価スライド特例法の各立法事実・立法趣旨・立法内容について，とくに年金の実質的価値維持，物価スライド制と物価上昇との関係を中心に検討することとする。というのは，物価スライド制が物価上昇のみを想定して制度化されているのであれば，そもそも物価下落に対する年金額の減額は想定されておらず，実際に，国民年金法制定後（もちろん，1973 年の自動物価スライド制導入後も含めて）に初めて生じた 1995 年の物価下落，その後の 1999 年から 2001 年の 3 年連続の物価下落に対して，物価スライド制を適用せずに年金額を据え置いた各物価スライド特例法の妥当性が，物価スライド制の立法趣旨・年金の実質的価値維持の観点から明白になり，ひいては，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 年政令の不合理性・違憲性・違法性を明らかにすることにつながるからである。

1　1973 年の自動物価スライド制の導入とその立法趣旨

(1) 自動物価スライド制の制定の背景とその趣旨

自動物価スライド制が制定された 1973 年当時は物価上昇が著しい時期であった。「ニクソンショック，オイルショック等による激動という激変の時代」であり，国の「経済計画も激しい成長と変動を追うように次々と積み上げられてきた」[7]。「国民所得倍増計画」（1960 年）に始まり，「中期経済計画」（1965 年），「経済社会発展計画」（1967 年），「新経済社会発展計画」（1970 年），「経済社会基本計画」（1973 年），「昭和五十年代前期経済計画」（1976 年）である。

「経済社会発展計画」では第 1 に物価安定がうたわれ，「新経済社会発展計画」では経済成長よりも物価安定が重要視されていた。閣議決定された「経済社会基本計画」では，「活力ある福祉社

会の実現」を長期的な政策目標として，①豊かな環境の創造，②ゆとりある安定した生活の確保，③物価の安定，④国際協調の推進の 4 つの課題を同時的・整合的に達成することがねらいとされており，ここでも「物価の安定」が重要な政策課題として掲げられていたのである。

当時の「社会保障制度は，それまでにも国民皆保険，国民皆年金という形で制度的に逐次整備されてきたものの，医療保障部門に比較して年金保障部門は遅れていた。……経済社会の発展の成果を各世代を通じて均てんさせる上からも，老人が安心して老後を送ることができる年金制度の確立を図ることは，内政上最優先課題の一つに掲げられた（アンダーラインは引用者）」(8)。

以上のとおり，自動物価スライド制が導入された当時，物価下落はまったく考慮されておらず，物価下落による年金減額は想定されていなかったのである。

(2) 自動物価スライド制の立法趣旨

①自動物価スライド制の立法趣旨

自動物価スライド制の立法趣旨は，齋藤邦吉厚生大臣による国会答弁によると，「物価スライド制を採用した理由は，……年金額の実質価値を維持するために，物価上昇による減価を自動的に埋め合わせる仕組みとして，自動的物価スライド制をとること」(9)である。

また，横田陽吉年金局長の国会答弁によると，「初めて動く年金制度を導入するわけでございますので，少なくとも実質的な価値の目減りだけは十分に防ぐような方式を講じなくてはならない。しかもそれが一々法律をつくって云々ということであったんではタイムリーにそれが行なわれないというようなことから，自動的に実質価値が維持されるようなそういった方式をとる（アンダーラインは引用者）」(10)ためである。少なくとも実質的価値の目減りを防ぐためという点に注意を要する。

自動物価スライド制は，以下の横田陽吉年金局長による国会答弁のとおり，1973 年の法改正の大きな眼目と位置づけられていた。

「今回の厚生年金の改定は，……年金の実質価値を維持するために毎年自動的に物価スライド制を導入する，言うなれば，いわゆる動かない年金から動く年金に構造変革をした，これが非常に大きな眼目でございます。」(11)。

②物価スライドの基準を 5% においた根拠

1973 年の法改正で導入された物価スライド制は，全国消費者物価指数が 5% を超えて変動した場合に物価スライドを行うとした。物価スライドの基準を 5% においた根拠は，横田年金局長の国会答弁によると，以下のとおりである(12)。

「五％を基準に置きました一番の根拠は，社会保険審議会等の御審議の過程におきまして自動的な物価スライド制をとる場合は大体五％程度がよろしかろう，これが一番基本でございますが，そのほかに最近における各年次の消費者物価指数の動向でございますとか経済社会発展計画における物価上昇の比率でございますとかいったものを勘案いたしまして，五％にいたしております。」(13)。

なお，齋藤厚生大臣は，国会審議のおいにて，「物価スライドについて五％というのを設けておるわけでございますが，……将来十分私どももこの法律施行にあたりまして，いろんなそういう問題も含めて，今後の改正までに十分検討さしていただきたいと思います。」(14)と答弁し，今後，基準とされた 5% の妥当性を検討するとした。その後の検討が，1989 年の法改正での完全自動物価スライド制の導入へとつながったともいえよう。

③自動物価スライド制が全国消費者物価指数を指標とした理由

自動物価スライド制が物価スライドの指標を全国消費者物価指数とした理由は，横田年金局長の国会答弁によると次のとおりである。

「年金は受給者になってから全生涯を通じて受けるものでございますので，その期間において実質価値を維持するためには，いかなる方法をとるか，そういうふうな純粋な立場から消費者物価指数を指標にするというふうな選択をいたした」(15)。

年金受給者の全生涯を通じて実質的価値を維持するために消費者物価指数を指標にしたという点が注目される。

そして，法案審議の段階で，自動物価スライド制の指標とした全国消費者物価指数の問題点がす

でに指摘されていたことに注意を要する。

枝村要作議員（日本社会党）は，国会質疑において，以下のように問題点を指摘している。

消費者物価指数の「いわゆるウエートのとり方で，持ち家世帯の比率が非常に高くなっておるのですね。それから家賃や間代のウエートというものは極端に低くとられておるようですね。……いま一番問題になっておるのは，家計調査には住宅購入がいわゆる投資とみなされておるわけですね。これは消費支出には含まれていないわけなんです。これはいまの世の中では，国民生活とあまり合わないような気がする。こういうことなどを見てみますと，総理府統計局が作成しておる消費者物価指数は，……統計的な欠陥があって，そうしてこれを基準にする物価スライド制を採用されると，それでなくてもどうも疑わしいというのに，さらに低くやられる，こういう懸念が十分ある」[16]。

④物価スライドに要する財源－保険料と国庫負担でカバー

厚生年金の物価スライドに要する財源は，以下の横田年金局長による国会答弁によると，保険料と国庫負担である[17]。

「今回の改正につきましては，スライドによって給付水準が上がる。それによってふえる給付に必要な費用は保険料でもってまかなう。もちろん保険料と申しましても，二割分は厚生年金につきましては国庫負担でございますので，ふえた給付に対する二割は当然国庫負担。その残りにつきましては保険料でこれをカバーする，こういう考え方でございます。」。

また，横田年金局長は，続けて，「非常に異常にそういった上昇が続いて年金財政としてピンチにおちいるというふうなことが，もし万一発生するようなことでもございましたら，それはそれなりに，そのときいろいろな方法を講ずる必要はあろうかと思いますけれども，現在のところは，いろいろな経済見通し等によりまして大体の物価スライドはこの程度というふうな計算をし，それから保険料率を割り出して，その保険料でもってまかなうというふうな財政設計をいたしております。」とする。

以上のように，経済見通し等により，物価スライド率を計算し，それに要する保険料率について国庫負担を加味して割り出し，その保険料によって年金をまかなうという財政設計がされたのである。なお，社会保障制度審議会が，「社会保障制度の総合調整関する基本方策についての答申および社会保障制度の推進に関する勧告」（62 年勧告）において，「国庫負担は，最低生活水準を確保するために絶対的に必要とされる給付に対して一定水準の保険料が受益者の負担能力をこえるような場合，あるいはインフレーションによる積立金の不足のように国以外に責任をもつものがない場合に行なわれるべきである」と勧告したことを考慮すると，最低生活保障を目的とする厚生年金の定額部分[18]および国民年金給付の物価スライドに要する費用は全額国庫負担で賄われるべきであった。

⑤自動物価スライド制の採用による修正積立方式の修正度合いの深化

1973 年の法改正は，自動物価スライド制を採用し，物価スライド分は保険料・国庫負担で賄うこととなったので，年金の財政方式は，修正積立方式の修正の度合いを高めることになった。もともとは，厚生年金・国民年金ともに完全積立方式でスタートしたが，厚生年金については 1954 年の全面法改正，国民年金については第 1 回財政再計算に伴う 1966 年の法改正により，段階保険料方式を採用し，修正積立方式に移行していた[19]。

この点について，齋藤厚生大臣は，国会審議において，以下のように答弁している。

「御承知のように私ども，物価が上がるという最近の状況につきましては非常に憂慮をいたしております。しかし今回の五万円年金につきましては，既裁定年金受給者の受ける年金額は二・二倍にはね上がる。これは私たいへんな改正だと思うのです。いままで二万円もらっていた人は，この法律が通りまして施行になりますと，とたんに四万四千円になるのです。現実に四万四千円になるのです。しかもまた，将来のいろいろな問題につきましては物価スライドをしていく，こういうことなんです。それで，しかも標準報酬の六割の五万円年金を確保しましょう。これはたいへんなこ

となんです。夫婦で五万円年金を確保し，その価値を維持するために物価スライドをしていこう。……そういうふうな思い切った改正をやる。それをやりながら，しかも将来の私どもは責任をもって年金財政を確保していかなければいかぬ」[20]として，賦課方式への移行を否定し，積立方式（物価スライド分については保険料・国庫負担でまかなうので正確には修正積立方式である）を維持するとした。

また，横田年金局長は，小平芳平議員（公明党）が「完全な積み立て一本でいまやっておるわけではない。今回の改正によっても積み立てを取りくずす部分がふえてくることは間違いないんじゃないかと思うんですね。ですから，そういう点，ただ積み立て方式を譲ることはできないというふうに言い張る必要もないじゃないですか」[21]と質したことに対して，以下のように，年金制度の成熟時での2, 3年程度の積立金の必要性を理由に，賦課方式への移行を否定した。

「ただいま御指摘の数字でございますが，昭和八十五年になれば，大体わが国の厚生年金は成熟段階に達する，その場合の支出は先生御指摘のように百三十八兆円でございます。それで，大体このような規模の年金財政として，これからあとはそのつどそのつどの物価スライド，それから政策スライドによって引き上がる部分はこれにオンされるわけでございますが，ただ，根っこになります受給者と，それから被保険者の割合につきましては定常化いたしますので，そっちのほうは横ばいになります。そういった非常に膨大な単年度支出をかかえます年金の制度の運営といたしましては，二，三年程度の積み立て金というものを持たないと，場合によっては二，三年間非常に不景気が続くと，その場合に賦課方式をとっておったという場合には，保険料の膨大な歳入欠陥が出てまいりまして，勢い相当の積み立て金を持っておりませんと，支払い不能というような問題が出てまいります。……ほんとうに働けなくなってからは年金が一番のたよりである……そういった時期において相当多数の年金生活者が支払い不能等によって全く生活の手段を失うというようなことになっては困る。したがって，私どものほうは，成熟期に達した以降におきましては，大体三年間程度の積み立て金，この間，非常に最悪の場合，保険料が一銭も入らなくとも何とか年金財政は維持できるというような，そういった年金制度というものの実現を目ざして，そのためにはさしあたって今年はどのくらい，それから何年かあとにはどのくらいというふうな，そういった数理計算に基づいての保険料率を設定してみたわけでございます。御提案申し上げております年金の保険料率の改定の問題などはすべてそのような観点から設定をいたしたものでございます。（アンダーラインは引用者）」[22]。

しかしながら，現在，政府は，一転して，このような財政状況を「賦課方式」と強弁している。2017年3月末の積立金は，厚生年金が給付費の5年弱分の173.7兆円，国民年金が7年弱分の9兆円に及んでいるにもかかわらずである（表参照）。しかも，1973年の国会審議において，横田年金局長が，厚生年金の成熟期段階に達した2010年に最悪の場合でも年金財政を維持するために必要だとした約3年分の積立金を大幅に上回る4.9年分の厚生年金積立金が2016年度末に存在しているのである。

表　2016年度末（2017年3月末）の積立金の状況
単位：兆円

	積立金（時価ベース）	積立比率（時価ベース）
国民年金	9.0	6.6
厚生年金	173.7	4.9
合計	182.7	

＊積立比率とは，前年度末に保有する積立金（国庫負担繰延額を含めた推計値）が，実質的な支出のうち自前で財源を用意しなければならない部分（国庫・公経済負担を除いた部分）の何年分に相当しているかを表す指標である。
出所）厚生労働省「厚生年金保険・国民年金事業年報（平成28年度版）」2頁より作成

⑥立法事実として物価下落は想定外

以下の国会審議で明らかなように自動物価スライド制導入の審議の際には，物価上昇のみを考慮し，物価下落は想定外であった（以下のアンダーラインスはすべて引用者）。

齋藤邦吉厚生大臣は，自動「物価スライド制を採用した理由は，……年金額の実質価値を維持するために，物価上昇による減価を自動的に埋め合わせる仕組みとして，自動的物価スライド制をとること」[23]としている。

「年金におきましてはすでに御承知のように物価スライド制というものを背景としていたすわけでございますから，毎年物価が上がれば，それに準じて年金額が上がる」[24]とも答弁している。

また，齋藤厚生大臣は，「御承知のように私ども，物価が上がるという最近の状況につきましては非常に憂慮をいたしております。しかし今回の五万円年金につきましては，既裁定年金受給者の受ける年金額は二・二倍にはね上がる」[25]と答弁している。

齋藤厚生大臣は，「最近における物価上昇に伴ってという……事情であるからこそ，実は今回の法案の中には物価スライド制を採用いたしたわけでございます。すなわち消費者物価が五％上がる，一〇％上がるということでありますれば，いまの年金水準というものは自動的に改定をする，こういう，これはほんとうに画期的な条文だと私は思うのです。……消費者物価指数の上昇に伴って金額をスライドして自動的に上げていく，こういう制度を採用し，そして消費者物価の上昇に伴う貨幣価値の減価を防いでおる。」[26]とも答弁している。

さらに，齋藤厚生大臣は，「今回においても，この年金額については，物価スライドをして貨幣価値の減価を防ぎましょう，そういう措置も講じております」[27]，「年金制度に自動的な物価スライドを採用した，これはたいした，やはり画期的です。……すなわち，年金というものは生活保障なんです。すなわち，生活水準が保障されるということなんですね。したがって，消費者物価指数が上がれば，それだけ貨幣価値が下がる。したがって，その生活を守るという意味において，すなわち，標準報酬の六割程度の生活を保障する，こういうことで物価スライド制を採用した。」[28]とする。

5 年に 1 度の財政再計算による年金改正についてではあるが，齋藤厚生大臣は次のように答弁している。

「五年に一回の政策改定というお尋ねでございますが，私どもは法律的にはまあ，五年以内と，こうなっておりますが，五年ごとに，五年たたなければやらないと，こんな考えは全然持っておりません。いなむしろ，最近のように非常に賃金上昇が激しく，消費者物価の上昇も非常に激しい，経済の非常に大きな変動期でございますから，こういうとき，まあ，特に私はこれを早めていくという考えを実は持っておるわけでございます」[29]。

横田陽吉年金局長は，自動物価スライド制は「自動的に年金額の相対的目減りを防止するためのしかけとして物価スライド制を導入しているわけでございまして，あくまでもインフレ等による年金の変化を埋め合わせる，こういう見地から」[30]行ったとして，デフレを想定していなかった旨の答弁をしている。

また，横田年金局長は，「物価スライドの際に，消費者物価の上がり方が，この御提案申し上げております法律では，前年度におきまして五％以上（ママ）がった場合には，その上がった分だけスライドアップをするようなしかけになっておりますが，これが相当五％を上回って大幅に消費者物価が上がった場合に，それを一体どのような方法でもって償却をするか。要するに，問題は保険料で全部それをカバーするのか，あるいは何らかの，インフレ政府責任論ということばもあるようでございますが，そういった観点からある程度の国のてこ入れもするのかどうかという問題，この点につきましては今回の改正の際にはそういったスライド財源というものは保険料でもってカバーをするという考え方をとっております」[31]とも答弁している。

以上の厚生大臣と年金局長の答弁で明らかなように，立法事実として，法案審議の際には，物価上昇の際の対応のみが審議されており，物価下落はまったく想定されていなかったのである。

(3) 自動物価スライド制の趣旨と政策側の評価

自動物価スライド制の趣旨と政策側の評価を検討する。国民年金審議会小委員会中間報告（1972 年 7 月 26 日）では，「スライド制については，そ

の指標，スライドの方法，タイムラグなどの問題があるが，裁定された年金額の実質的価値を維持することは公的年金として最小限の要請（アンダーラインは引用者）」とされている。国民年金審議会小委員が，物価スライド制を公的年金としての「最小限の要請」としている点に注意を要する。社会保険庁は，1973 年の「改正において物価指数を指標とする自動スライド制が導入されたことはわが国の公的年金制度史上画期的なことである。その意図するところは，年金額の実質価値を維持することであり」，「この自動スライド制の導入により，財政再計算期における年金額の改訂とあいまって，今度とも国民生活の向上に即応した適正な年金額の水準の確保が制度的に保障されることになった（アンダーラインは引用者）」[32]としている。自動物価スライド制導入時の国会審議において，厚生行政の最高責任者である厚生大臣（齋藤邦吉厚生大臣）自らが，自動物価スライド制について「画期的な条文」，「画期的」と繰り返し答弁しているのである。以下，繰り返しになるが，国会議事録を引用しておく。「最近における物価上昇に伴ってという……事情であるからこそ，実は今回の法案の中には物価スライド制を採用いたしたわけでございます。すなわち消費者物価が五％上がる，一〇％上がるということでありますれば，いまの年金水準というものは自動的に改定をする，こういう，これはほんとうに画期的な条文だと私は思うのです。……消費者物価指数の上昇に伴って金額をスライドして自動的に上げていく，こういう制度を採用し，そして消費者物価の上昇に伴う貨幣価値の減価を防いでおる（アンダーラインは引用者）」[33]，「年金制度に自動的な物価スライドを採用した，これはたいした，やはり画期的です。……すなわち，年金というものは生活保障なんです。すなわち，生活水準が保障されるということなんですね。したがって，消費者物価指数が上がれば，それだけ貨幣価値が下がる。したがって，その生活を守るという意味において，すなわち，標準報酬の六割程度の生活を保障する，こういうことで物価スライド制を採用した（アンダーラインは引用者）」[34]と答弁している。

（4）1985 年の法改正による自動物価スライド制の法律本則化

1973 年改正法（法 92）附則 22 条において規定されていた自動物価スライド制は，1985 年の法改正（法 34）により，「年金額の実質価値を維持する物価スライドが公的年金としての役割を果たすうえで本来的な機能であるという趣旨を明確にするために，あえて各法ごとに本則で規定することにした」[35]とされている。このように年金額の実質的価値を維持する物価スライド制が公的年金の本来的機能である説明されており，その観点から，重要事項を定める法律の本則に規定されたのである。

（5）物価スライド制の特例実施について

1973 年に導入された自動物価スライド制は，全国消費者物価指数に 5% を超える変動があったときに発動すると規定（1973 年改正法附則 22 条の「年金額の自動改定措置」）されていたものの，1989 年法改正による完全自動物価スライド制が導入されるまで，ほぼ毎年，法律改正により，5％以下の物価上昇に対する年金額の改定を「特例」で実施されてきた歴史がある。1979 年改正法（法 36）附則 8 条（年金額の改定の特例）による物価上昇率に応じた 3.4% の物価スライド，1982 年改正法（法 79）附則 5 条（年金額の改定の特例）による物価上昇率に応じた 4.8% の物価スライド，1984 年の国民年金法及び児童扶養手当法改正（法 84）による物価上昇率 1.9%（82 年度の 2.4% とあわせて累積で 4.4%）に対する 2.0％の物価スライド，1985 年の国民年金法及び児童扶養手当法改正（法 68）附則 4 条による 3.4% の物価スライド，1987 年の児童扶養手当法等改正法（法 44）附則 5 条による物価上昇率に応じた 0.6% の物価スライド，1988 年の児童扶養手当法等改正法（法 56）附則 5 条による物価上昇率に応じた 0.1% の物価スライドの特例措置である。

以上のとおり，物価スライドの特例措置であっても事後的に減額されることもなかったのである。

2　1989年の完全自動物価スライド制の立法趣旨

(1) 完全自動物価スライド制の内容と立法趣旨

完全自動物価スライド制（年金額の自動改定）は，以下の年金審議会「国民年金・厚生年金保険制度に関する意見」（1988年11月29日）を受けて，1989年の法改正で導入されたものである。

「現行の物価スライド制は，昭和四十八年という高度経済成長期に導入され，物価水準が五％以上（ママ）変動した場合にそれに応じて年金額の改定を行う仕組みとされているが，近年，物価上昇率が低位に推移している等の実情から見て，この際，完全自動物価スライド方式に変更すべきである。また，老齢福祉年金についてもこれに準じた措置を講じていくべきである。」[36]。

完全自動物価スライド制の内容と立法趣旨は，行政のコンメンタールによると，国民年金法の完全自動物価スライド制（16条の2）については，「年金額の改定は，従来，消費者物価指数が年平均五％を超えて上昇又は低下した場合に行われることとされていたが，平成元年の改正において，年金額の実質的価値を維持するという物価スライドの趣旨を徹底し，五％の枠を取り外し，物価上昇率に応じて年金額が必ず改定される完全自動物価スライド方式とした（アンダーラインは引用者）」[37]とされている。

年金額の実質的価値の維持を徹底することと，物価上昇率に応じて必ず年金額を改定するためだということが強調されている。

この完全自動物価スライド制は，従来，物価スライドの対象とされていなかった老齢福祉年金についても対象として，年金額の実質的価値維持の徹底が図られた。

厚生年金保険法の完全自動物価スライド制（34条）については，「従来，前年の消費者物価上昇率が五％を超えて変動した場合に自動物価スライドが行われることとなっていたが，五％を下回る場合においても，年金額の実質的価値の維持という観点から，ほとんど毎年特例的に法律を制定し，物価スライドを実施していた。平成元年の改正においては，こうした従前の状況を踏まえ，五％基準を撤廃し，変動率のいかんにかかわらずスライドを行うこと（完全自動物価スライド）により年金額の実質的価値の維持に万全を期すこととした（アンダーラインは引用者）」[38]との解説がなされている。

このように，完全自動物価スライド制の立法趣旨は，5％以下の物価上昇率に対しても，年金額の実質的価値を維持するため，毎年，特例法を制定し，物価スライドを行ってきた状況を踏まえ，物価変動率のいかんにかかわらず物価スライド実施により年金額の実質的価値維持に万能を期すためである。

(2) 公的年金の役割と完全自動物価スライド制の意義

1989年の法改正の国会審議においては，完全自動物価スライド制については，賛成・評価する旨の質疑が多少あっただけで，その趣旨についての質疑はなかった[39]。ただし，後述するように，政府答弁において公的年金の役割との関係で完全自動物価スライド制の意義が述べられている。

吉井光照議員（公明党・国民会議）は，「今回の年金改正案について，我が党が従来から主張してきた完全自動物価スライド制，……等評価し得る部分は認めるものの，全体的には，狭い年金保険財政論理のみがひとり歩きをし，国民及び勤労者の生活や雇用状況を無視した拙速主義の産物にほかならないと言わざるを得ません。」[40]とし，完全自動物価スライド制については評価をしている。

それに対して，海部俊樹内閣総理大臣は，「公的年金は，国民の老後生活の主柱としての役割を果たしており，生活水準や賃金の上昇に合わせた年金額の改善を行うほか，年金額の実質価値の維持を図るための完全自動物価スライド制の導入を図るなど，最大限の努力をしているところであります。」[41]と答弁している。

また，戸井田三郎厚生労働大臣は，以下のように，公的年金の役割，自動物価スライド制，完全自動物価スライド制の意義を述べている。

「公的年金というものは，やはり定年退職後の将来の生活，所得保障というものの基礎になっているわけでありまして，そういう意味からすれば，日本の年金制度はちょうど昭和四十八年の改正以来，物価スライド，そして今度は完全物価自

動スライド，こういう仕組みで将来の保障を安定していこう，そういう仕組みになっております。」[42]。

将来の定年退職後の所得保障としての役割を果たすための仕組みとして，自動物価スライド制，完全自動物価スライド制が位置づけられている。

さらに，戸井田厚生大臣は，次のように，物価スライドにより実質的価値の維持をはかり，財政再計算期ごとに国民の生活水準の向上や賃金の上昇に応じて年金額を改善していくことにより，老後生活を確実に支えていくという役割が公的年金にはあると答弁している。

「公的年金の仕組みの問題は，御承知のとおり世代間扶養という仕組みでされているわけであります。そのために，働く世代の人たちは，その当時の生活水準あるいは物価等を勘案して給与が支給されるわけでありますから，当然それに基づいた年金も物価スライドあるいは実質価値の維持を図るほか，さらに再計算期ごとに国民の生活水準の向上や賃金の上昇に応じて年金額を改善していく，そして老後生活を確実に支えていくという役割を果たしていくものであります」[43]。

(3) 完全自動物価スライド制の審議の際は物価上昇のみが念頭に置かれていた

完全自動物価スライド制を内容とする 1989 年の改正法案が国会に提出された 1989 年は，「わが国の経済はまだバブルの絶頂期」[44]にあった。

1989 年の改正法案には，特例的に 1988 年の物価上昇率 0.7% に応じて年金額の引上げを行う特例物価スライドも含まれていた。

野党からは，物価スライドの特例実施部分の法案本体から切り離して早期に実施する案や 1989 年 10 月から実施が予定されていた給付額の引上げを 4 月に遡及して実施する案，およびその両方の案が出されていた。1989 年 11 月 30 日の衆議院社会労働委員会において，1989 年 10 月から実施が予定されていた給付額の実質的改善を 4 月に遡及して実施し，1989 年 4 月から実施することとされていた 0.7% の特例物価スライド規定を削除する内容の修正が自社公民 4 党により行われ，同修正案が可決され，同日に衆議院を通過し，同修正案は参議院へ送付され，12 月 15 日の参議院本会議にて可決成立した[45]。

1989 年のバブル経済の絶頂期という経済状況，特例物価スライドの法案本体から切り離しと給付改善時期の 1989 年 10 月から同年 4 月への前倒し等の審議では物価上昇のみが念頭に置かれていたことから，完全自動物価スライド制の審議の際は，物価下落は考慮に入れられていなかったといえる[46]。

3　1996 年度物価スライド特例法の立法趣旨

(1) 1996 年度物価スライド特例法の内容

1996 年度物価スライド特例法は，完全自動物価スライド制導入後の初めての物価下落に対して，完全自動物価スライド制を適用せずに年金額を据え置いた。

その内容は，1995 年の平均全国消費者物価指数 0.1% 下落に対して，1996 年度において特例措置として年金額を 1995 年度と同額に据え置くというものである。すなわち，物価下落に対して，年金額を据え置いた初の物価スライド特例法である。

(2) 1996 年度物価スライド特例法の立法趣旨

1996 年度物価スライド特例法の立法趣旨は，菅直人厚生大臣の提案理由説明によると次のとおりである。

「平成七年の年平均の全国消費者物価指数が〇・一%の下落となったことから，国民年金法等の規定に基づけば，平成八年度において，これに対応した減額改定を行うこととなりますが，このたびの消費者物価指数の変動が僅少であること，現下の社会経済情勢等にかんがみ，平成八年度における特例措置として，公的年金及び各種手当の額を平成七年度と同額に据え置くこと（アンダーラインは引用者）」[47]としたのである。

消費者物価指数の下落幅が僅少であることと「現下の社会経済情勢等」がその立法趣旨である。

「現下の社会経済情勢等」の内容について，菅厚生大臣は，「現在の社会経済情勢のもとで，いろいろ金利が低いとかいろんな問題がある」[48]「金利が低くなってせっかくの貯金をしても利息が小さいとか，そういったこともこうした現下の経済情勢という中には含まれて考えている」[49]と

答弁している。

さらに，菅厚生大臣は，1996年度物価スライド特例法の立法趣旨について，以下のように，①消費者物価指数の下落幅が0.1％とかなり小さいので全受給者に通知をするまでの必要性がないこと，②細微な物価変動に対して減額改定することが年金額の実質的価値の維持，効率的な制度運営という観点から適切ではないこと，③当時の社会経済状況のもとで低金利等のさまざまな問題があり，そのような状況下で年金を減額するのは適切ではないとの要望が寄せられたことを総合的に勘案したことをあげている。

「この下落幅が〇・一というかなり小さな幅であると，もちろん金額は相当になるんですけれども，小さな幅で全受給者にお知らせをしたりするといった等々のことを考えますと，幅が非常に小さいということで，そこまで対応することが適切かという問題が一点あったと思います。そしてもう一つは，このような微細な物価変動に対して年金額等を改定することが年金額等の実質的な価値の維持，効率的な制度の運営といった観点から適切かどうかスライド制のあり方について再検討する必要があると。

つまり，今申し上げたことと重なりますけれども，余りにも小さい変動である場合には必ずしも，それに対応しなければいけないということの必要性が薄いのではないかと。特に，率直に申し上げて，これまでこの制度は右肩上がりの時代，物価が上がることを想定してそれに追いつくようにということでやってきたものですから，小さな幅での下落ということでそうしたことの必要性がそんなに高いかどうかということがありました。また，関係各方面から，これは与党の皆さんからもいただいたわけですが，現在の社会経済情勢のもとで，いろいろ金利が低いとかいろんな問題があるわけですけれども，そういう中では年金額を引き下げるというのは適切ではないのではないかという要望も寄せられたこともありまして，そういったそれぞれの事情を総合的に勘案して八年度限りの特例措置として年金額等を据え置くこととといたした次第です。（アンダーラインは引用者）」(50)。

小幅な物価下落に対する年金減額は，年金額等の実質的な価値の維持，効率的な制度の運営といった観点から適切ではない，物価スライド制は物価上昇を想定して作られたので，その必要性が薄いないしは高くないとした点は注目に値する。

（3）完全自動物価スライド制のあり方

1996年度物価スライド特例法案の審議において，小幅な物価下落に対する完全自動物価スライド制のあり方が審議された（アンダーラインはすべて引用者）。

塩崎恭久議員（自由民主党・自由国民会議）から，以下の提案がなされている。

「このスライド制自体が今おっしゃったように右肩上がりのときにつくられたものでもあり，実質的な価値を維持するということが大事なんだと思うんですね。この社会保障等々の問題でいつも忘れてはならないのは，例えば実質的な生活水準であるとか，実質と名目というのを取り違えると私たちは間違いを起こすことがあるんじゃないかなと私はかねがね思っているわけであります。」としてうえで，「毎年特例を出していたのでは大変だろうということで，例えば少し幅を持たせてまとめてやるとか，そういうような少し包括的な見直しというのはないものかどうか」(51)。

それに対して，菅厚生大臣は，次のように答弁している。

「今言われたように，非常に小さな幅の物価変動が今後も続く可能性もあり得るだろう，若干上がったり若干下がったり。そういうことを考えますと，必要経費などを考慮した場合に，それにすべて連動しなきゃいけないのかということでの見直しが必要になるのかと思っております。今御指摘をいただいたように，その場合，例えば物価変動がある小さな幅，それが一％になるのか二％になるのかわかりませんが，小さな幅の間での変動にとどまるときには年々の物価変動の累積が一定幅を超えるに至った場合に初めて改定を行うといったような方法も考えられるのではないかと思っております。

いずれにしても，年金審議会などにおいて幅広い観点から御審議をいただきたいと考えております。」(52)。

菅厚生大臣が小さな物価変動として1% と2% をあげた点に注意を要する。

菅厚生大臣の答弁に対して，塩崎議員は，「いずれにしても，受給者の実質的な手取りというものが守られるということが大事だと思いますので，そういう観点を忘れることなく，そういったやや技術的なところについても配慮してやっていただきたいと思います。」[53]として，受給者の実質的手取り保障の重要性を指摘した点も，完全自動物価スライド制のあり方を考える際に，注目に値する。

また，菅厚生大臣は，以下のようにも答弁している。

「物価の変動幅がある一定の小さい範囲の中で動く場合はその幅を超えたときに，累積が超えたときに初めて改定を行うという形なども考えられるのではないかと思っております。

いずれにいたしましても，年金審議会等において幅広い観点から御審議いただきたいと考えておりまして，時期的には遅くとも次期財政再計算期までには結論を得たいと考えております。」[54]。

「物価がどんどん上がっていく時代から今回初めて下がったわけですが，また将来上がるとしても従来のように一〇%，二〇%という上がり方ではない，小さな幅ということも十分考えられますので，そういった場合に事務費などを考えたり，あるいは実際的に小さな幅であればそれほど，何といいましょうか，生活の面で急ぐということではない場合もありますので，そう考えますと，例えば物価変動がある一定の小さな幅の内部で動く場合は前の年のままでずっといって，その累積が例えば一%とかあるいは二%とかを超えた場合には，上がった場合はもちろん上げるし下がった場合は下げるという，そういうやり方が考えられるのではないかというふうに思っております。

こういった問題，年金審議会において御審議をいただいて，次の再計算のときまでには結論を出していただきたいと，こう考えております。」[55]。

以上のように，菅厚生大臣は，物価変動の幅が小さい場合（1% や2%）はその一定の幅や累積値を超えたときに初めて改定を行うという考えを示し，完全自動物価スライドのあり方については，年金審議会に議論を求めたうえで，次期財政再計算までに結論を得たいとした。とりわけ，物価変動の幅が小さい場合として1% と2% をあげた点が注目に値する。なお，菅厚生大臣は，「累積が例えば一%とかあるいは二%とかを超えた場合には，上がった場合はもちろん上げるし下がった場合は下げる」というように，「下がった場合は下げる」と答弁しているが，菅厚生大臣の答弁を全体としてみると物価スライド制は物価上昇のみを念頭に置いて制度化されたことが強調されていること，また，塩崎議員の受給者の実質的手取り保障の重要性の指摘に対する答弁である点を踏まえると，むしろ，物価下落は想定外であり，物価が下落した場合には，年金額を引き下げないという主旨であるといえる。

ちなみに，その当時の次期財政再計算であった2000 年の法改正（法 18）では，スライド制について，65 歳以後の既裁定年金については賃金再評価や政策改定を行わず，物価変動率で改定することに変更されただけで，小幅な物価下落があった場合の完全自動物価スライド制については何も制度化されなかったのである。

（4）物価スライド制・完全自動物価スライド制の立法事実として物価下落は想定外

以下に引用するとおり，1996 年度物価スライド特例法案の国会審議の際に，たびたび，自動物価スライド制・完全自動物価スライド制が物価上昇のみを想定しており，物価下落は想定してなかったとの答弁がなされている（アンダーラインはすべて引用者）。

「大分以前は五%を超えたときにスライドをさせるというような時期もあったと思うのですが，それでは余りにも幅が広いということでそれを四%にしたり，さらに下げたりする中で，完全にスライドにするということが決められて今日に至っていることは御承知のとおりであります。そういう点で，おっしゃるとおり，これまでは一年単位でいえば物価が上昇するということがずっと続いておりましたので，その想定のもとに完全自動物価スライド制が導入されてきておりまして，今回の物価の下落というのはそういった意味では初めての経験である」[56]（菅厚生大臣の答弁）。

「毎年の物価の変動に応じまして年金額を改定する物価スライド制を導入するということで，これまで日本の経済というのはインフレ的な傾向が強かったわけでございまして，この間の実質的な価値を維持する，こういうことで物価スライド制が採用されているわけでございます。」[57]（近藤純五郎年金局長の答弁）。

「特に，率直に申し上げて，これまでこの制度は右肩上がりの時代，物価が上がることを想定してそれに追いつくようにということでやってきたものですから，小さな幅での下落ということでそうしたことの必要性がそんなに高いかどうかということがありました」[58]（菅厚生大臣の答弁）。

「かつては右肩上がりを前提として当初五％の幅ということでやっていた時期もあったわけですが，余りにも五％という幅だと逆に物価に追いつかないということがあって，だんだんと変化して現在の完全スライドになっているわけです。」[59]（菅厚生大臣の答弁）。

「物価がどんどん上がっていく時代から今回初めて下がったわけです」[60]（菅厚生大臣の答弁）。

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

2012 年になって，政府が「特例水準」を定めたとするものが，2000 年度・2001 年度・2002 年度の各物価スライド特例法である。

（1）2000 年度物価スライド特例法の立法趣旨

2000 年度物価スライド特例法の立法趣旨について検討する。

2000 年度物価スライド特例法について，同法案提出前に，持永和見政務次官は次のように説明している。

「来年平成十二年度の厚生年金，国民年金の中で，後でいずれこれは法案を国会にお願いすることになるかと思いますけれども，……物価スライドが，実は平成十一年度（ママ）の物価がマイナス〇・三％でありまして，これでいきますと厚生年金，国民年金はマイナス〇・三％の年金額の改定と，自動的にそうなるわけでありますけれども，現下の経済情勢なり高齢者の方々の生活実態を考えて，これは据え置こう，とどめ置こうということで，そのための必要な法律改正を国会にお願いする，こういうことになっております（アンダーラインは引用者）」[61]としたうえで，そのことは「受給者の人たちの生活を維持する（アンダーラインは引用者）」[62]ためだとしている。

丹羽雄哉厚生大臣は，2000 年度物価スライド特例法案の提案理由で，次のように説明している。

「公的年金制度及び各種手当制度等につきましては，国民年金法等の定めるところにより，毎年の消費者物価指数の変動に応じた物価スライドを実施することとなっております。

平成十一年の年平均の全国消費者物価指数が平成十年に比べ〇・三％の下落となったことから，国民年金法等の規定に基づくと，平成十二年度においてはこれに応じた減額改定を行うこととなりますが，現下の社会経済情勢にかんがみ，平成十二年度における特例措置として，公的年金及び各種手当等の額を平成十一年度と同額に据え置くこととし，この法律案を提出した次第であります。（アンダーラインは引用者）」[63]。

また，丹羽厚生大臣は，国会の質疑で次のように答弁している。

「今回の物価スライド特例法案は，政府として景気対策を最優先に取り組んでおるわけでございますが，年金の引き下げによります影響も十分に考慮いたしまして，ぎりぎりの判断として平成十二年度限りの特例として提出したものでございます。これは，委員御案内のように，現に今この年金を受給されている方の年金額を減額しない，こういうような趣旨でございます。（アンダーラインは引用者）」[64]。

以上のとおり，2000 年の物価スライド特例法は，厳しい社会経済状況のもとで厳しい生活を強いられている高齢者の生活実態を踏まえ，高齢者の生活を維持するために導入されたものである。とりわけ，丹和厚生大臣が「現に今この年金を受給されている方の年金額を減額しない」と明言している点に注意を要する。

（2）2001 年度物価スライド特例法の立法趣旨

①2001 年度物価スライド特例法の内容

2001 年度物価スライド特例法の立法趣旨につ

いて検討する。

坂口力厚生労働大臣による同法案の提案の理由は，「現下の社会経済情勢を考慮し，平成十三年度の年金額を引き下げないため」[65]であり，その内容の概要は，「平成十三年度において，特例として，国民年金，厚生年金，児童扶養手当等について物価スライドによる年金の額等の改定の措置を講じないこととしておりますほか，次期財政再計算までに，特例措置を講じたことによる財政影響を考慮して，給付額や物価スライド規定のあり方等について検討することと」[66]である。

政府は，物価下落に対して年金額を前年度に据え置く物価スライドの特例を2年連続で行うことによる年金財政への影響を考慮して，次期財政再計算までに年金額と物価スライド制を検討して，所要の措置を講じるとの規定を2001年度物価スライド特例法改正附則2条に設けた。この点が2000年の物価スライド特例法との違いである。同法附則2条の規定は次のとおりである。

「政府は，平成十三年以降において初めて行われる国民年金法による財政再計算（同法第八十七条第三項に規定する再計算をいう。）が行われるまでの間に，本則の表の上欄に掲げる額に係る同表の下欄に掲げる規定による額の改定の措置を，平成十二年度に引き続き，平成十三年度においてこの法律に基づき行わなかったことにより，財政に与える影響を考慮して，当該額の見直しその他の措置及び当該規定の見直しについて検討を行い，その結果に基づいて所要の措置を講ずるものとする。」。

②2001年度物価スライド特例法の立法趣旨

2001年度物価スライド特例法の立法趣旨は，坂口力厚生労働大臣の提案理由によると，「現下の社会経済情勢を考慮し，平成十三年度の年金額を引き下げないため物価スライド特例法案を提出した」[67]とのことである。

また，増田敏男厚生労働副大臣によると，「国民年金等につきましては，現下の社会経済情勢にかんがみ，物価スライドの特例措置を講じ，年金の支給額を前年同額とすること」[68]である。

さらに，坂口厚生労働大臣は，国会において以下のように答弁している[69]。

「現在の経済状況の中で，大変個人消費が低迷をしております中で，年金生活者の皆さんに対して何ら手当てができないこの状況の中で，果たしてこれを年金だけのことを考えて下げることができ得るかどうか大変悩んだわけでございますけれども，ここはやはり据え置きにさせていただかざるを得ないだろうという結論になったわけでございます。」。

このように，厳しい経済状況で個人消費が低迷している状態で，なおかつ年金生活者に対する措置もない中で，年金生活者のために年金額を据え置いたとした点が注目される。

加えて，桝屋敬悟厚生労働副大臣は，国会において以下のように答弁している。

「いずれにしても，これから年金をどうするかということを考えるときには，やはり経済状況をどう見ていくのかということが一つあるだろうと思います。今の状況は，先ほど大臣が申し上げましたように，今までにない大きな変動でありますから，この状況がどうこれから推移していくのかという見きわめが一つ要るということでありますし，さらに，では，物価が下落した場合に年金制度にどう影響を与えていくのか，本当に下げるという，特に下の方の問題でありますけれども，ここは慎重に私は検討する必要があると思っております。（アンダーラインは引用者）」[70]。

このように，年金の引下げには，とりわけ低所得の年金受給者に対しては，慎重な検討が必要であるとしているのである。

なお，提案理由の「現下の社会経済状況」とは，坂口厚生労働大臣の答弁によると，以下のとおりである。

「この年金の例を見ていただきましてもわかりますとおり，十一年が〇・三％，それで十二年が〇・七％，こういうふうに二年連続して物価下落が続いてきたということは，戦後これで五十五年ありますけれども，その中ではなかったことだ，初めて経験することだというふうに思います。

このことを，現在の状況をデフレというふうに言うか言わないかは定義の問題もあるというふうに思いますけれども，しかし，二年続いて物価下落が続いている，さらに今後も続きそうだという

状況は，やはりデフレ傾向にあるんだろうというふうに私個人は思っておりまして，そうした中でいろいろのものを考えていかないといけない。雇用の問題もしかりでございますし，年金の問題もしかりだというふうに思っている次第でございます。（アンダーラインは引用者）」[71]。

このように，物価が2年連続して低下するのは，戦後55年で初めて経験するとして，その特異性を強調しているのである。

③2001年度物価スライド特例法附則2条の趣旨

2001年度物価スライド特例法附則2条の趣旨については，桝屋厚生労働副大臣が次のように端的に説明している[72]。

「私どもが留意をしなきゃいかぬのは，平成十二年度，十三年度，二カ年にわたって特例措置を講じたことに伴います財政影響を考慮するということでございまして，次期財政再計算までの間に給付額等やスライド規定の見直しについて検討し，その結果に基づいて所要の措置を講ずることとしているわけでございます。

現在のように，前年のみの消費者物価を指標とした自動物価スライド規定の見直しについてもあわせて検討はしていきたいというふうに思っているところであります。」[73]。

このように，2000年度・2001年度の年金額据置きによる財政影響を考慮し，次期財政再計算までの間に給付額等やスライド規定の見直しについて検討し，その結果に基づいて所要の措置を講じることであり，その際に，前年のみの消費者物価を指標とした現在の自動物価スライド規定の見直しについてもあわせて検討するというものである。

さらに，桝屋厚生労働副大臣は，「具体的に，この附則に基づいてどういう対応をするかということでありますけれども，もちろんこれは，次期財政再計算において年金額等を改定する際に今回の二カ年続いた特例措置の財政影響を考慮するということもありますでしょうし，それから今御指摘のありました，前年のみの消費者物価を指標としたただいまの物価スライド制，これが本当にいいのかどうか，この規定も見直す必要があるのではないかということも含めて私どもは検討しなければならぬ，こう思っているわけであります」としたうえで，「先ほど委員からも，場合によっては年金は物価が下がれば下げていいのではないか，そういう声もあるというお話もありましたけれども，これはまことに年金制度を考えるときに難しい問題だというふうに私は思っているわけであります。……物価が下落した場合に年金制度にどう影響を与えていくのか，本当に下げるという，特に下の方の問題でありますけれども，ここは慎重に私は検討する必要があると思っております（アンダーラインは引用者）」[74]と答弁している。

このように物価下落に対して，年金制度の役割を考えた場合には，年金額を引き下げることは難しい，とくに年金額が低い年金受給者に対する引下げは慎重に検討する必要があると答弁したことは注意を要する。

④完全自動物価スライド制の趣旨

1989年の法改正で導入された完全自動物価スライド制の趣旨について，桝屋厚生労働副大臣は，次のように答弁している。

「今，委員からもお話がありましたように，完全物価制が導入された経緯の御説明がありましたけれども，五％条項というものが確かにあったわけであります。仕組みがあったわけであります。この言ってみればゾーン制というような形でありますけれども，物価変動幅が小さい局面においては物価スライドのあり方の一つということであったわけでありますけれども，最近の経済状況等勘案をいたしまして，物価変動が低位に推移をしているということを受けまして今は完全物価制に移行してきたと，こういう経緯があるわけでありまして，これも大事な経緯だろうというふうに思っております。」[75]。

このように，完全自動物価スライド制は，物価変動が低位に推移している状況を受け，5％を超える消費者物価指数の変動があった場合にのみ物価スライドを行うということになっていた物価スライド制を改め，少しでも物価変動があった場合に物価スライドを行うということが確認されているのである[76]。

⑤全国消費者物価指数の問題点

2001年度物価スライド特例法案の審議で，完全自動物価スライド制が指標とする全国消費者物価指数の問題点が指摘されている。

佐藤公治議員（自由党）は，以下のように，消費者物価指数の問題点を指摘している。

「この消費者物価指数は総務省の管轄のデータでございますが，これは五百八十品目にわたっての物価を調査しながら，ウエート方式等を取り入れながら数字を出してくるんですけれども，この中には，実を言いますと，もう御存じだと思いますが，税金のこととか貯蓄のこと，そういったもろもろのことは別に含まれてはおらず，単なる五百八十品目の物価をすべて調べ上げ，それの平均値を出す。しかも，それを十段階に分けた状況でのデータも出ております。

今こういうふうに，物価スライドを消費者物価指数というものを基準にしてそのままで考えていく，そのまま上げるということが，果たして本当にそれで今の時代いいのかどうか。現在の経済状況を考えてそのままスライドするという法律がある，恩給に準拠する，これは結構です。だけれども，その大もとになるデータが果たして本当に今の時代の年金制度，スライドに合うのかどうか，私は非常に疑問に思います。実際問題，他方においては現在の経済状況，雇用情勢，やはりいろいろなことを，貯蓄率を考えながら今回こういうふうにされたんだと思いますが，ちょっとその辺のあたりが非常にあいまいなわかりにくい状況，納得しにくい状況になっているかと思います。（アンダーラインは引用者）」[77]。

このように，消費者物価指数が税金・貯蓄等を含んでいない点等で2011年審議当時の年金制度・物価スライドに適合しないとの強い疑問を呈した。

それに対して，坂口厚生労働大臣は，以下のように答弁している。

「御指摘いただいているのは，消費者物価指数のとり方と申しますか，五百八十品目ありますその品目のとり方がこれでは問題があるという御指摘をしていただいているのかなというふうに思いながら今お答えをさせていただいているわけですが，もしもそうであったといたしましたならば，これは五年ごとでございますか，ずっと見直しをしているわけでございまして，その時々でやはり見直しをしていかないといけない問題だというふうに思います。

ただ，年金だけに通用する消費者物価というのを別につくるのかどうかというようなことになってまいりますと，これは，年金生活者といえどもいろいろな生活をしているわけでございますから，特別な何か指数をつくるというのもなかなか難しいのかな。子供さんのおもちゃの値段も入っている，若い人たちの問題も入っているというようなこの消費者物価指数の中で考えていくというのがやはり一つの原則ではないかなという気が私はするわけでございます」[78]。

このように，5年に1度，消費者物価指数の品目を見直して対応しているとして，年金専用の消費者物価指数を作ることを否定した。ただし，後述するように，その後の国会審議においても，全国消費者物価指数が高齢者の生活実態を正確に反映していない旨の問題点が繰り返し指摘されている。

また，辻哲夫年金局長は，次のように答弁をした[79]。

「まず前提として，年金水準をどのようにセットしているかというところからの御説明を必要としますので，いたしたいと思います」とし，続けて「基本的には，年金は，五年に一回財政再計算を行いまして，給付の水準，それに伴う現在，将来への負担の水準を決めるということになっておりますが，その際には，例えば基礎年金につきましては，高齢者の消費者支出といったような支出実態を，消費者物価指数だけではなくて原点まで立ち戻りまして，そのようなものを勘案して決めるという作業を五年に一回いたしております。」として，5年に1度の財政再計算による年金給付水準と負担の水準を決めるとする。

そのうえで，「あと五年間の間をどう維持するか，どう実質価値を維持するかということで今の物価スライド制がとられておりますが，消費者物価の内訳についてさまざまな数字があろうと存じますけれども，生活実態そのものに迫れば，やは

り高齢者の住まい方から生活のあり方から非常に多様で，それはやはり五年に一回の水準で見直して，そして五年の間の実質価値の維持というのは消費者物価全体で行うということが適切ではないか。」として，5年間の間の実質価値を維持するために物価スライドをするが，高齢者の生活の多様性から全体の消費者物価を基準とするのが適切であるとした。

さらに，「この点は，国際的にもおおむね大きな改正の間の水準維持は消費者物価によって行われておって，その消費者物価はいわば全世代の消費者物価を使っておるということから，現在のような仕組みにさせていただいておるわけでございます。」と，国際的にも全世代の消費者物価を用いていることを理由にあげた。

加えて，辻年金局長は，以下のように，現役世代との水準の均衡を理由にあげた。

「私ども，基本的には，高齢者の年金水準を考えますときに，一つは現役世代との水準の均衡ということも非常に大切な要素でございます。そのような観点から考えますと，現役世代の消費あるいは現役世代の賃金の水準との比較，そのようなことを含めた水準の補訂というものは，やはり五年に一回の再計算できちっと評価しておりますので，その間は，いわばその関係を維持するという意味で，全世代の消費者物価が適切というふうに考えております。」[80]。

大脇雅子議員（社会民主党・護憲連合）も，次のように消費者物価指数に係る問題点を指摘している[81]。

「スライド制についてちょっと確認的にお尋ねをしたいんですが，次期の財政再計算までに給付額あるいは物価スライド規定のあり方について検討をするというふうに言われておりますが，スライド制についてはその算定根拠とか方法が非常に重要であろう。全国消費者物価の動向というのは必ずしも個々の生活実態を反映できないと今まで批判がされてまいりました。その見直しの視点というか論点について確認的にお尋ねしたいと思います。（アンダーラインは引用者）」として，消費者物価の動向が個々人の生活実態を反映できないとい問題点を指摘し，その見直しを求めた。

それに対して，辻年金局長は，以下のように，長期的に負担と給付を均衡させることを前提とする年金制度は，5年に1回，財政再計算を行い，国民の生活水準・賃金の変動等を総合的に勘案して年金額の水準を見直し，財政再計算の間の5年間は，実質的価値を維持するため，その指標として消費者物価指数を用いるという現行制度の説明をしたうえで，国際的にも消費者物価指数が用いられていることを理由に消費者物価指数が妥当であると，答弁した。

「まず，この物価スライドの今の仕組みにつきまして御説明申し上げたいと思います。

基本的には，年金制度は長期的に負担と給付を均衡させる，また均衡することが成り立つ前提でございますので，原則五年ごとに行う財政再計算におきまして長期的な給付と負担の均衡を見通しまして，その段階で，五年に一回の段階で国民の生活水準あるいは賃金の変動，こういったものを総合的に勘案いたしまして，年金額の水準というものを確認し，見直すことにいたしております。そして，その水準を設定いたしまして，財政再計算の間の間，通常五年でございますけれども，これにつきましては，その間，実質的な価値を維持するという観点から，その指標として物価指数というものを用いると，こういう仕組みで現在動いております。

したがいまして，この消費者物価指数にかわるよりも適切な指数というものがあるのかないのかどうかという点が一つ問題になるわけでございますけれども，基本的には，年金の実質的な価値を維持するための指標，生活水準あるいは賃金水準は五年に一回セットいたしますので，その間の実質的な価値を維持するための指標と申しますのはやはり国際的にも消費者物価指数が用いられておりまして，現在のところ，この消費者物価指数を年金額改定の指標としてスライドするように規定されているということでございます。」[82]。

その答弁を受けて，大脇議員は，「私は，一般的な所得水準もしくは生計費に基づく算定の方が，より実効性が高いというふうに考えます。検討する場合にそうした点も御考慮いただきたいと思います。」と，一般的な所得水準もしくは生計

費にもとづく算定の方がより実効性が高いと反論した(83)。

⑥物価下落に対して年金を引き下げないとする法改正の提案

2001年度物価スライド特例法案の審議において，民主党の木俣佳丈議員から，物価下落傾向が数年間続く状態を踏まえ，物価下落に対して年金額を引き下げないとする法改正の提案がなされている(84)。

「物価が下がるというのは，もうこれから先，恐らく数年間はあると私は思います。特に，地価を初めとしまして衣服も相当に下がっております。下げどまったという意見もございますが，まだまだいろんな分野で，これから電力料金も下がります。その他，自由化，規制緩和が進むにつれて恐らくデフレ傾向というのは当面続くのであろう，少なくとも五年は続くのであろうと私は思うんですが，そのたびごとに特例措置，特例措置といういわゆるびほう策を続けるというのは，不安をかき立てるだけと私は思いますし，恐らく大臣もそういうふうにお思いだと思うんですね。

ですから，このあたりでやはりきちっと，完全物価スライド制ということではなくて，下がったとしても基本的には年金は下げないんだよ，上がったときだけ上がるんだよという，こういう法文上の措置をするべきだと私は思います。（アンダーラインは引用者）」。

その提案に対して，坂口厚生労働大臣は，次のように，今後の年金財政への影響を踏まえてもう一度検討をしていくことになるのではないかと答弁した(85)。

「今御指摘になりましたようなこの物価スライドにかかわりますところにつきましても検討をしていくことになるだろうというふうに思います。

ただ，上がったときには上げますよ，下がるのは下げませんよということでありますと，そうすると再計算のときにその分をどう計算するかということになるわけでございますし，今後の年金財政にも影響を与えることでございますから，その計算もまた変わってくるわけでございますので，その辺も十分踏まえながらもう一度検討をしていくということになるのではないかというふうに思います。」。

⑦完全自動物価スライド制の立法事実として物価下落・デフレは想定外

以下の国会審議から明らかなように1989年の法改正で導入された完全自動物価スライド制は，物価上昇・インフレのみを考慮し，物価下落・デフレを想定していなかったのである。

坂口厚生労働大臣は，以下のように答弁している。

「この物価スライドは，今までのどちらかといえば右肩上がりの時代の一つの考え方のもとに物価スライドというのは入ってきたというふうに私も思っておりますが，それが最近はそうではなくて，デフレという言葉を使っていいのかどうかわかりませんけれども，こういう状況の中で上げる下げるの話をしなければならないというふうに，初めこのことを決めました当時とはかなり内容が異なってきているというふうに思います。（アンダーラインは引用者）」(86)。

「去年，ことしとこれで二年連続をいたしまして物価の下落に合わせて年金を下げなかったわけでございます。

今，委員も御指摘になりましたように，恐らくこの法律ができましたときには，こういうデフレ傾向と申しますか物価の減少がずっと続くというようなことは余り想定をせずに，物価上昇はずっと続くであろうということを想定してこの法律は多分考えられたのではないかというふうに思います（アンダーラインは引用者）。」(87)。

(3) 2002年度物価スライド特例法の立法趣旨

①2002年度物価スライド特例法の概要

2002年度物価スライド特例法は，2002年度の特例として，2002年4月から2003年3月までの月分の年金額等について，1998年平均の物価指数に対する2001年平均の物価指数の比率を基準とした改定措置を講じないとして年金額を据え置いた。また，2001度物価スライド特例法と同様に，2002年度に年金額を据え置くという特例措置を講じることにより財政に与える影響を考慮し，次期財政再計算までに，当該額の見直しその他の措置および当該規定の見直しについて検討を行い，その結果に基づいて所要の措置を講じるも

のとする旨の附則2条を置いた。

②2002年度物価スライド特例法の立法趣旨

次に，2002年度物価スライド特例法の趣旨について検討する。

国会で宮路和明厚生労働副大臣は2002年度物価スライド特例法の趣旨について，次のように答弁している。

「法律をきちっと守っていくということも一つのまた政策判断だと思いますが，御案内のような経済情勢，家計も大変苦境に立たされておる，可処分所得もむしろ減少ぎみであると，そういう中にあって，現在のデフレ状況を一日も早くまた脱却するというようなそういう経済対策面も考慮しますときに，こうした法律にのっとったスライド制を回避させていただいた，いただくことにしたと，こういう総合的な判断の結果であることを御理解賜りたいと思います（アンダーラインは引用者）」[88]。

さらに，国会で坂口力厚生労働大臣は，「今年のこの物価スライドの問題はございますけれども，ここは延期を，引下げを行わずにそのまま据置きを決めさせていただきましたが，これは先ほど副大臣の方から御説明を申し上げた様々なことを総合してそう結論を付けたわけでありまして，このことによって年金制度が大きくゆがむということは私はないというふうに思っています。（アンダーラインは引用者）」[89]と答弁をしている。つまり，物価が下落したにもかかわらず，物価スライドを適用せずに年金を減額しなかったことにより，年金財政に打撃を与えることはないということを厚生労働大臣が答弁しているのである。

なお，坂口厚生労働大臣に先立って，宮路厚生労働副大臣は，「年金額等で一・七％今回引下げということになるわけでありますが，……，しかしながら，それを次期の財政再計算までに後世代に負担を先送りしないという観点から，その先送りしないための方策について検討を行って，そしてその結果に基づいて所要の措置を講ずるということを今回の法案の附則にも明記をいたしておるところであります。したがって，今回の特例措置に伴って負担が将来的に先送りされることはないものというふうに理解をいたしております。（アンダーラインは引用者）」[90]と答弁している。このように厚生労働副大臣も物価スライド特例法による年金額の据え置きによって「負担が将来的に先送りされることはない」と明言しているのである。

5　小括

以上の検討から，以下のことが明らかになった。

第1に，1973年の自動物価スライド制は，物価上昇が著しい時期に制度化され，物価下落をまったく想定していなかった。その立法趣旨は，物価上昇に対して年金額を増額改定することによる年金の実質的価値の維持である。政策側は，自動物価スライド制について，画期的な制度であると評価したうえで，「裁定された年金額の実質的価値を維持することは公的年金として最小限の要請」であるとした。1973年改正法附則に規定されていた自動物価スライド制は，1985年の法改正により，年金額の実質的価値を維持する物価スライド制が公的年金の本来的機能であることを明確にするため，重要事項を定める法律の本則に規定されるに至った。

第2に，1989年の完全自動物価スライド制は，1973年の自動物価スライド制がスライドの対象外としていた5％以下の物価上昇に対しても，ほぼ毎年，年金額を引き上げる旨の物価スライド特例法を制定することで年金額を引き上げてきた歴史があること，低成長という当時の経済実態を踏まえ，5％以下の物価上昇に対しても物価スライドを実施して，年金額を引き上げることにより，年金額の実質的価値維持に万全を期すものである。また，完全自動物価スライド制においても，物価下落は想定外で物価上昇のみを想定して制度化された。完全自動物価スライド制の主眼は，定年後等の高齢期における生活を将来にわたって確実に保障することにあった。

第3に，1996年の物価スライド特例法は，自動物価スライド制導入以降の初めての物価下落に対して，①消費者物価指数の下落幅が0.1％と僅少であること，②細微な物価変動に対して減額改定することが年金額の実質的価値の維持，効率的

な制度運営という観点から適切ではないこと，③低金利等の社会経済状況を理由に，あえて物価スライド制による年金減額改定を行わなかった。1996年の物価スライド特例法案審議でも，物価スライド制は物価上昇のみを念頭に置いて制度化され，1995年の物価下落は想定外の事態であったと菅厚生大臣が答弁していた。

第4に，2000年度物価スライド特例法は，0.3％の物価下落に対して，厳しい社会経済状況のもとで高齢者の厳しい生活実態を踏まえ，「現に今この年金を受給されている方の年金額を減額しない」（丹羽厚生大臣の答弁）ために，完全物価スライド制を適用せずに年金額を据え置いた。

第5に，2001年度物価スライド特例法は，厳しい経済状況で個人消費が低迷している状態で，なおかつ年金生活者に対する措置もない中で，年金生活者のために年金額を据え置いた。物価の2年連続低下という戦後55年で初めて経験する特異な事態であるいう認識を厚生労働大臣・副大臣が示した。2年連続の物価下落に対して，2001年度物価スライド特例法は，附則2条において，2000年度・2001年度の年金額据置きによる財政影響を考慮し，次期財政再計算までの間に給付額等やスライド規定の見直しについて検討し，その結果に基づいて所要の措置を講じる旨の規定を置いた。スライド規定の見直しに際して，年金制度の役割を考えた場合には，物価下落に対して年金額を引き下げることは難しい，とくに年金額が低い年金受給者に対する引下げは慎重に検討する必要について枡屋厚生労働副大臣が繰り返し述べていた。複数の野党議員からは，完全自動物価スライド制が指標とする全国消費者物価指数が年金受給者の生活実態を十分に反映していないという問題点が指摘され，民主党からは物価下落に対して年金額を引き下げないとする法改正の提案がなされた。さらに，2001年度物価スライド特例法案審議においても，1989年の法改正で導入された完全自動物価スライド制は，物価上昇・インフレのみを考慮し，物価下落・デフレを想定していなかったと坂口厚生労働大臣が答弁していた。

第6に，2002年度の各物価スライド特例法は，0.7％の物価下落に対して，厳しい経済情勢の中，家計が苦しく，可処分所得が減少している実態を踏まえ，年金減額改定措置を講じないとして年金額を据え置いた。また，2001度物価スライド特例法と同様に，2002年度に年金額を据え置くという特例措置を講じることにより財政に与える影響を考慮し，次期財政再計算までに，当該額の見直しその他の措置および当該規定の見直しについて検討を行い，その結果に基づいて所要の措置を講じるものとする旨の附則2条を置いた。3年連続の物価下落に対して，3年連続で物価スライド特例法制定により年金額を据え置いたことについて，宮路厚生労働副大臣は，同附則による措置が講じられるので「今回の特例措置に伴って負担が将来的に先送りされることはない」，坂口厚生労働大臣は「このことによって年金制度が大きくゆがむということは私はないというふうに思っています」と，厚生労働行政の最高責任者・副責任者が国会答弁で明言したのである。

以上の6点を踏まえると，3年間にわたって年金額を据え置いた2000年度・2001年度・2002年度の各物価スライド特例法は，物価スライド制の本来の主旨であり，公的年金制度の最小限の要請である「年金の実質的価値維持」のために，高齢者の厳しい生活実態を踏まえ，年金受給者の生活を将来にわたって確実に保障するため，また，年金額を3年間据え置いても財政的に問題が生じないという観点から制定された立法であるといえる。以上の点だけでも，2000年度・2001年度・2002年度の各物価スライド特例法により据え置かれた年金額を「特例水準」として，「特例水準」を解消しなれば年金財政が危機に陥るという観点から年金額を減額することを規定した2012年改正法，それを具体的に実施するために定められた2013年政令・2014年政令が不合理であることが明らかである。

注

(1) 「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）。

(2) 「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）」。

⑶「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）」。

⑷「平成十二年度における国民年金法による年金の額等の改定の特例に関する法律（法律34号）」，「平成十三年度における国民年金法による年金の額等の改定の特例に関する法律（法律13号）」，「平成十四年度における国民年金法による年金の額等の改定の特例に関する法律（法律21号）」。

⑸　本号において，Ⅴ章の見出しおよび第1節の見出しの「1973年の物価スライド制」という表記を「1973年の自動物価スライド制」に改めた。したがって，『龍谷大学社会学部紀要』59〜61号のⅤ章の表記と異なることを断っておく。

⑹「平成八年度における国民年金法による年金の額等の改定の特例に関する法律（法律29号）」。

⑺　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）201頁。

⑻　社会保険庁運営部ほか・前掲書『国民年金三十年のあゆみ』201頁。

⑼『第七十一回国会衆議院会議録』23号（1973年4月6日）8頁。

⑽『第七十一回国会参議院社会労働委員会会議録』22号（1973年9月4日）14頁。

⑾『第七十一回国会参議院社会労働委員会会議録』21号（1973年5月11日）4頁。

⑿　その他，田中角榮内閣総理大臣の国会答弁参照（『第七十一回国会参議院会議録』14号（1973年4月25日）10頁参照。

⒀『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』36号（1973年6月28日）10頁。

⒁　前掲『第七十一回国会参議院社会労働委員会会議録』22号，9頁。

⒂『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』27号（1973年6月14日）16頁。また，横田年金局長は，「自動スライドはあくまでも年金の相対的な価値を維持するためのしかけとして物価を指標にした」（前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』27号，23頁）とする。

⒃　前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』27号，32〜34頁。

なお，消費者物価指数において持家の住宅費用を指数に算入するため，1971年11月の消費者物価指数の改定（「昭和45年基準」）から，「帰属家賃方式」により「持家の帰属家賃」指数のほか，「持家の帰属家賃」を含めた総合指数が参考系列として作成され，1986年8月の改定（「昭和60年基準」）で「持家帰属家賃を含む総合指数」は主系列の総合指標となった。

「持家帰属家賃」については，「消費者物価指数のウエイト作成に用いる家計調査では，世帯が住宅を購入した場合にその費用は財産購入（資本の蓄積）とみなし，消費支出には計上していない。しかし，自己が所有する住宅に居住した場合，家賃の支払いはないものの，所有する住居から受けるサービスを自分自身で生産し，消費していると考えることができる。このサービス額を一般市場価格で評価し，家計部門の支出に計上するのが『持家の帰属家賃』の概念である」（総務省統計局「平成22年基準消費者物価指数の解説」（2011年8月）5頁）と定義されている。

⒄　前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』27号，23頁。

⒅　厚生年金の定額部分が最低生活保障を目的とすることについては，①「年金額は最低生活の保障を建前とするところからこれを定額制」とするとした社会保障制度審議会の「社会保障に関する勧告」（50年勧告）を受けて定額部分が創設されたこと，②定額部分は生活扶助基準を算定根拠としていること（田中明彦「年金による最低生活保障の意義と課題－併給調整との関係で－」『医療・福祉研究』9号（1997年）94頁，96〜97頁参照），③1985年年金法改正により，厚生年金の定額部分が最低生活保障を目的とする基礎年金に移行し，報酬比例部分が厚生年金として基礎年金に上乗せする報酬比例の年金とされたことが根拠としてあげられる。

⒆「戦後の急激なインフレーションにより，年金給付は，実際に役立つ水準を維持することができず，また，積立金は日々にその価値を失っている状況の中で，事業主や被保険者の間に厚生年金保険無用論が台頭してきた」（有泉享・中野徹雄編『厚生年金保険法（全訂社会保障関係法1）』（日本評論社，1982年）9頁）状況に対して，1948年に応急的に改正された厚生年金保険法は，暫定保険料として，一般被保険者の保険料率を1000分の30に引下げ，これに伴う財源不足については，当分発生しない養老年金等の標準報酬の最低額によって

のみ計算することとして，数理上のつじつまを合わせた。この点について，行政のコンメンタールは，「実際には，この時点で年金財政の平準保険料方式が放棄され，修正積立方式に移行したものと理解すべきである」（有泉・中野・前掲書『厚生年金保険法（全訂社会保障関係法1)』9頁）としている。

⑳ 前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』27号，11〜12頁。また，齋藤厚生大臣は，「今回は五万円年金につきまして，物価スライド制を背景にいたす制度でございますために，どうしても，ある程度の修正積み立て方式というものはやむを得ないと考えておりますが，今後，老齢化社会がわが国において出現し，年金制度が成熟いたしますれば，当然そのときには受給者の数というものは定常化してまいります。そうした段階においては賦課方式に移行することは考えられるのでございまして，将来の問題として十分検討いたしてまいる考えでございます。」（前掲『第七十一回国会参議院会議録』14号，8頁），「私どもは保険料の増徴というものは，ある程度はやむを得ない。現在まさしく修正積み立て方式であります。私どもは平準の保険料率よりもずっと修正の度合いを強めております。しかも，先般出されました橋本私案が皆さん方の御協力により成立いたしますれば，政府はこれをどういたしますということを申し上げておるわけでありますが，それなども，一・五％アップ率を思い切って〇・三％も下げる，こういうことをしているじゃございませんか。それが修正の度合いを強めている証拠じゃございませんか。」（『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』30号（1973年6月21日）6頁）とも答弁している。

㉑ 前掲『第七十一回国会参議院社会労働委員会会議録』21号，5頁。

㉒ 前掲『第七十一回国会参議院社会労働委員会会議録』21号，5頁。

㉓ 前掲『第七十一回国会衆議院会議録』23号，8頁。

㉔ 前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』21号，4頁。

㉕ 前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』27号，11頁。

㉖ 『第七十一回国会衆議院社会労働委員会地方行政委員会大蔵委員会農林水産委員会連合審査会議録』1号（1973年6月20日）10頁。

㉗ 前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』30号，5頁。

㉘ 前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』30号，9頁。

㉙ 前掲『第七十一回国会参議院社会労働委員会会議録』22号，9頁。

㉚ 前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』27号，23頁。

㉛ 前掲『第七十一回国会参議院社会労働委員会会議録』22号，14頁。

㉜ 社会保険庁運営部ほか・前掲書『国民年金三十年のあゆみ』211頁。

㉝ 前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』30号，9頁。

㉞ 前掲『第七十一回国会衆議院社会労働委員会議録』30号，9頁。

㉟ 厚生省年金局監修『三訂国民年金　厚生年金保険改正法の逐条解説』（中央法規出版，1991年）11頁。

㊱ 社会保険庁運営部ほか・前掲書『国民年金三十年のあゆみ』293〜294頁。

㊲ 厚生省年金局監修『三訂国民年金　厚生年金保険改正法の逐条解説』（中央法規出版，1991年）11頁。

㊳ 厚生省年金局・前掲書『三訂国民年金　厚生年金保険改正法の逐条解説』113頁。

㊴ 戸井田三郎厚生大臣は，1989年の改正法案の内容の概要説明で，「物価スライド制につきましては，平成二年四月から物価変動に完全に対応して年金額の改定を行う完全自動物価スライド制とすることといたしております。」（『第百十六回国会衆議院本会議録』8号（1989年11月9日））としている。その他，戸井田三郎厚生大臣の1989年の改正法案の内容の概要説明参照（『第百十六回国会衆議院社会労働委員会議録』3号（1989年11月16日）2頁，『第百十六回国会参議院社会労働委員会会議録』6号（1989年12月5日）1頁）。

㊵ 前掲『第百十六回国会衆議院本会議録』8号，7頁。

㊶ 前掲『第百十六回国会衆議院本会議録』8号，7頁。

㊷ 前掲『第百十六回国会衆議院社会労働委員会議録』3号，5頁。

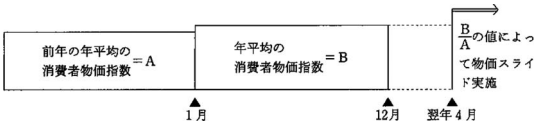
㊸ 『第百十六回国会衆議院社会労働委員会議録』4号（1989年11月21日）2頁。

㊹ 吉原健二『わが国の公的年金制度－その生い立

ちと歩み』（中央法規出版，2004年）121頁。筆者の吉原健二は，年金局長，社会保険庁長官，厚生事務次官を務め，1985年の法改正等のさまざまな年金法改正に関与した。

(45) 社会保険庁運営部ほか・前掲書『国民年金三十年のあゆみ』301〜302頁参照。

(46) 厚生省年金局・前掲書『三訂国民年金　厚生年金保険改正法の逐条解説』11頁の完全自動物価スライド制による物価スライド実施の図（下図参照）も，物価上昇をもとに説明されているのである。



(47) 『第百三十六回国会衆議院厚生委員会議録』6号（1996年3月25日）2頁。その他，菅厚生大臣の所信表明（『第百三十六回国会衆議院厚生委員会議録』2号（1996年2月16日）1頁，『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』1号（1996年2月22日）2頁，参議院厚生委員会での提案理由説明（『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号（1996年3月26日）22頁）参照。

(48) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，4頁。

(49) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，8頁。

(50) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，4頁。

(51) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，4頁。

(52) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，4頁。

(53) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，4頁。

(54) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，8頁。

(55) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，12頁。

(56) 前掲『第百三十六回国会衆議院厚生委員会議録』6号，6頁。

(57) 前掲『第百三十六回国会衆議院厚生委員会議録』6号，17頁。

(58) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，4頁。

(59) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，4頁。

(60) 前掲『第百三十六回国会参議院厚生委員会会議録』4号，8頁。

(61) 『第百四十七回国会参議院総務委員会会議録』5号（2000年3月23日）5頁。

(62) 前掲『第百四十七回国会参議院総務委員会会議録』5号，5頁。

(63) 『第百四十七回国会参議院国民福祉委員会会議録』13号（2000年3月30日）3頁。

(64) 前掲『第百四十七回国会参議院国民福祉委員会会議録』13号，13頁。

(65) 『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』3号（2001年3月22日）35頁。

(66) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』3号，35頁。

(67) 『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』2号（2001年3月15日）2頁。

(68) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』2号，3頁。

(69) 『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5号（2001年3月16日）9頁。

(70) 前掲『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5号，9頁。

(71) 前掲『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5号，10頁。

(72) その他，坂口厚生労働大臣は，以下のように答弁している。

「これから先，それでは，こうしたことが再び起こったときに，また来年どうなるかわかりませんけれども，例えば来年〇・五％下がりますとか，一％下がるというようなことになったときに，一体それではどうするのかという問題が起こってくるわけでございますから，今後この物価の変動等と年金とのかかわりの問題につきましては，もう一度，一遍考え直してみる必要がある。そして，基本的に考え方を考え直して，そして新しい考え方のもとにスタートをしなければならない時期に来ているのではないかというふうに思っている次第でございます。」（前掲『百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5号，9頁）。

「その中で，今御指摘になりましたようなこの物価スライドにかかわりますところにつきましても検討をしていくことになるだろうというふうに思います。

ただ，上がったときには上げますよ，下がるのは下げませんよということでありますと，そうすると再計算のときにその分をどう計算するかとい

うことになるわけでございますし，今後の年金財政にも影響を与えることでございますから，その計算もまた変わってくるわけでございますので，その辺も十分踏まえながらもう一度検討をしていくということになるのではないかというふうに思います。」（『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号（2001 年 3 月 27 日）13 頁）。

(73) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号，13 頁。

(74) 前掲『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5 号，9 頁。

(75) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号，13〜14 頁。

(76) 2004 年の法改正前の国民年金法は 16 条の 2，厚生年金保険法は 34 条で完全自動物価スライド制（年金額の自動改定）を規定していた。2004 年の法改正で，改正前の国民年金法 16 条の 2，厚生年金保険法 34 条は，「年金額の自動改定」から「調整期間」，すなわち「年金額改定にマクロ経済スライドを適用する期間」（前掲書『七訂国民年金　厚生年金保険改正法の逐条解説』20 頁。同書 186 頁参照）に改正されている。また，2004 年の法改正で，国金年金法 27 条の 2（改定率の改定等），厚生年金保険法 43 条の 2（再評価の改定等）を新設し，新規裁定者の改定は原則として名目の手取賃金変動率で改定を行うこと，既裁定者の改定は，同じく新設された国年法 27 条の 3，厚年法 43 条の 3 にもとづき原則として物価改定率により改定することとなった。

(77) 前掲『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5 号，10 頁。

(78) 前掲『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5 号，10 頁。

(79) 前掲『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5 号，11 頁。

(80) 前掲『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5 号，11 頁。

(81) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号，16 頁。

(82) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号，16 頁。

(83) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号，16 頁。

(84) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号，12 頁。

(85) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号，3 頁。

(86) 前掲『第百五十一回国会衆議院厚生労働委員会議録』5 号，9 頁。

(87) 前掲『第百五十一回国会参議院厚生労働委員会会議録』4 号，12 頁。

(88) 『第百五十四回国会参議院厚生労働委員会会議録」2 号（2002 年 3 月 19 日）34 頁。

(89) 前掲『第百五十四回国会参議院厚生労働委員会会議録」2 号，35 頁。

(90) 前掲『第百五十四回国会参議院厚生労働委員会会議録」2 号，45 頁。

The Importance of the Universal Pension System and Guaranteeing the Pension Rights of Older Persons and Persons with Disabilities (4):

The Unconstitutionality of the 2012 Pension Amendment Act

TANAKA Akihiko

This paper discusses the lawsuit challenging the constitutionality of pension reduction at Wakayama district court, and discusses, from the perspective of guaranteed universal pensions and the pension rights of older persons and persons with disabilities, the unconstitutionality and illegality of the 2012 Pension Amendment Act and the 2013 and 2014 cabinet orders which were the direct basis for the 2013 and 2014 reductions in the pension amounts of the plaintiffs. In this issue, the legislative intent and legislative facts of the automatic price indexation system introduced in 1973 and the fully automatic price indexation system introduced in 1989 are examined first, followed by the legislative facts and legislative intent of the special price indexation law of FY 1996, which left the pension amount unchanged without applying the price indexation system in response to the first decline in prices after the National Pension Act was enacted, and of each of the special price indexation laws from FY 2000 to FY 2002, which are said to have established special standards, with a focus on maintaining the real value of pensions and the relationship between the price indexation system and increase in prices. In addition, it clarifies that the respective price special indexation laws that left the pension amount unchanged without applying the price indexation system in response to the price declines in 1995 and 1999 to 2001 were appropriate from the perspective of the legislative intent of the price indexation system and of maintaining the substantive value of pensions, and that the 2012 Pension Amendment Act and the 2013 and 2014 cabinet orders are unreasonable.

〈論　文〉

臨時災害放送局の初開設前後の状況整理と分析

――今日的状況との接合を目指して――

松　浦　哲　郎

要旨：本稿の目的は，1）臨時災害放送局の初開設前後の状況を整理分析すること，2）それらの結果を，今日的状況や知見と結びつけること，である。

臨時災害放送局とは，災害時にその被害軽減を目的として地方公共団体等により開設される FM ラジオ局であり，その第 1 号は，阪神・淡路大震災の際に兵庫県によって開設された「FM 796-フェニックス」である。本稿では，当時の資料を広く参照し，前後状況について整理分析した。今後の全体像提示に向け，足掛かりとなる結果を得られた。

また，東日本大震災以降の臨時災害放送局研究においてしばしば取り上げられる課題や提言のうち，どの程度が初開設から間もない時期に既に言及されていたのかを分析した。その結果，少なからぬ点について，既に言及されていたことが分かった。

本稿では更に，初開設後に主に郵政省でなされた検討についても紹介，分析した。

は　じ　め　に

臨時災害放送局（以下，臨災局）とは，災害時にその被害軽減を目的として地方公共団体等により開設される FM ラジオ局であり，今日までに計 52 の地方公共団体で 55 局が開設されている(1)。特に東日本大震災においては 30 局が開設され(2)，社会的・学術的注目を集めたことで，臨災局関連の研究が大幅に増加した。

臨災局の第 1 号は，阪神・淡路大震災の際に兵庫県が開設した「FM 796-フェニックス」（以下，「フェニックス」）である。これについては，震災直後に少なからぬ報告が発表された。しかし，時間軸的制約があるため当然ではあるものの，各々が速報的性格を帯びており，文献・データを横断的に参照した上で論じているものは少ない(3)。それにより，個々の報告を読んだだけでは，当時の状況や，初開設がその後に与えた社会的・行政的影響について，全体像を把握することは困難である。そこで本稿においては，当時の公開資料を広く参照し整理分析することで，全体像の提示に向けた足掛かりを築くことを目指したい。

また，東日本大震災以降の臨災局関連の研究においては，その目的が主に同時代の現象の記録・分析とされていることからやむを得ないものの，自省も込めて述べれば，初開設直後の報告や知見との接合が必ずしも十分ではない。そこで本稿では，両時代の指摘・提言にどの程度の共通性が見られるのかについて分析・考察し，両者の一定の接合を試みたい。

1. 開設実績・制度的概略と臨災局研究の概要

1-1. 開設実績と制度的概略

臨災局は，放送法に規程される「臨時かつ一時の目的のための放送」のうち，放送法施行規則に規程される「暴風、豪雨、洪水、地震、大規模な火事その他による災害が発生した場合に、その被害を軽減するために役立つこと」を目的とする放送を行う放送局である。

免許主体は電波法関係審査基準等により「被災地の地方公共団体等、災害対策放送を行うのに適した団体」とされている。「地方公共団体等」が示す通り，制度上は NPO・社会福祉協議会等，

地方公共団体以外が免許主体となることも不可能ではないが，これまでの 55 局は全て地方公共団体によるものである[4]。またこのうち都道府県が免許主体となったのは，本稿が着目する兵庫県による 1 例のみで，その他は全て市・町によるものである。なお，複数の地方公共団体等が共同で開設することも可能とされているが，これまでに該当例はない[5]。

また，いかなる災害に対応すべく開設されたのか，その内訳を見ると，地震に対してが 40 局，豪雨 12 局，雪害 1 局，火山 2 局となっている[6]。

臨災局の放送対象地域は電波法関係審査基準等により「災害対策に必要な地域の範囲内であること」とされている。ゆえに空中線電力について具体的な定めはなく，「必要に応じ最小限」[7]とされている。実際これまでの開設例を見ると，最小電力は 2.3 W，最大は 300 W[8]と幅がある。

開設のタイミングとしては被害発生後を基本とするが，「被害発生前であっても、数日以内に被害が発生する蓋然性があるような場合（例えば、警報が発令された場合や住民の避難を要する場合）等には、開設することができ」[9]るとされている。ただしこれまでに該当例はない[10]。

免許期間についても具体的な定めはなく，「被災地における災害対策が進展し、被災者の日常生活が安定するまでに必要と認められる期間」[11]とされている。また放送内容については，放送法関係審査基準により「被災地における被災者への支援及び救援活動等の円滑な実施を確保するために必要な範囲内のものであること」とされている。一定の制限は設けられているものの，これまでの臨災局においては，安否情報・配給情報から被災者の心の癒しにつながる音楽番組等まで，実に多様な内容が放送された。

「臨時」という言葉からは限定的な印象も受けるが，災害という完全には予測不可能なものへの対処を前提とする放送局のため，実際には非常に柔軟な運用を可能とする制度設計になっていると言えるだろう。

1-2. 臨災局研究の概要

臨災局については先に述べた通り，特に東日本大震災以降多くの研究成果が発表されている[12]。寺田征也（2017）はこれらを通覧し整理を行っており，非常に参考になる。寺田によれば，これら研究が論じているのは，概して以下についてだという。

（1）コミュニティ放送局と臨災局との制度の違い，（2）主に沿岸部の臨災局の活動報告，（3）臨災局の開局支援を行った被災地内外の放送局の取り組み，（4）日本財団や民間企業などによる財政的支援の枠組みの紹介，（5）臨災局からコミュニティ放送局への移行に伴う問題，（6）長期化する臨災局の位置づけ[13]

これら研究と更にその後の研究の成果[14]を基に，臨災局に関しこれまでに指摘されてきた課題や出されてきた提言を整理してみる。大括りにすることで重複や漏れが生じるものの，概ね次のように分類が可能であろう。

①人材（制作・技術スタッフ，無線従事者，など），②機材（送信機，受信機，非常電源，など），③財源（開局資金，運営資金，など），④放送内容（民間情報，コマーシャル，方言使用，など），⑤支援体制・ネットワーク（人材派遣，技術・機材提供，知識共有，など），⑥地方公共団体の体制（防災計画での位置づけ，担当部署，放送事業者との事前協定，など），⑦制度・手続き（免許期間，周波数確保・選定，など），⑧認知・周知（臨災局制度，周波数，など）

これらのうち，初開設当時から指摘されていた課題はどの程度あるのだろうか。またその改善・解消のために，いかなる提言がなされていたのだろうか。それらに留意しつつ，以下の記述を進めたい。

2. 当時の現地メディア状況

まず本章では，兵庫県において臨災局開設が求められることになった背景を探るため，当時の現地メディア状況を中心に見ていきたい。

1995 年 1 月 17 日，淡路島北部を震央とするマ

グニチュード7.3の地震（兵庫県南部地震）が発生し，兵庫県を中心とする近畿地方一帯に甚大な被害をもたらした。これによる死者は6,434名，負傷者は43,792名，全・半壊の住家は249,180棟に及んだ(15)。ライフラインにも重大な被害が生じ，多くの住民が被災した家屋や避難所等で不便な生活を強いられた。政府はこの地震によって生じた一連の災害を「阪神・淡路大震災」と呼称することを，同年2月14日の閣議で了解した。

阪神・淡路大震災と現地メディアの状況については，様々な報告や研究が行われてきた。口コミ，ビラ，電話，新聞から，ラジオ・テレビといった放送メディアまで，その対象は多岐に渡る。また本震災での対応・支援において用いられたパソコン通信やインターネットにも注目が集まった。

小田貞夫（1995 a）は阪神・淡路大震災について，「多種多様なメディアが機能し始めて“高度情報化時代”に入ったとされる日本の社会が初めて直面した大災害でもあった」(16)と述べている。

当時の放送メディアについては批判的論調も見られるものの，日本災害情報学会の初代会長を務めた廣井脩（1995）は，放送の役割と機能を評価し，以下のように述べている。

> 今回の震災における災害放送は多くの局面で有効な役割を果たしており，全体的にみてかなり高く評価していいのではないか，というのが私の感じである。それは，大正12年の関東大震災とくらべれば一目瞭然であろう。(17)

また小田（1995 a）も，1926年5月に逓信相・安達謙蔵氏が行ったとされる発言――「もし関東大震災の際にラジオがあったら，災害の実態が速やかに報道され，生活物資の配給は円滑に進み国民の動揺は非常に軽減されたことであろう」(18)――を引いた上で，「安達謙蔵の指摘は，70年を経て実証されたのである」(19)と述べ，阪神・淡路大震災における放送の役割を全般的に評価している。

一方，前出の二氏をはじめ多くの識者が共通して指摘するのは，生活情報の不足である。被災住民が必要とするのは，水・食料，トイレ・入浴，ライフライン，学校・病院，商業施設等に関する詳細かつ具体的な情報である。しかし当時，特に小規模な地方公共団体では，職員の人的余裕がなく，情報収集・広報手段も限られていたことから，それらの情報がなかなか伝達されなかった。

廣井（1995）はこれについて，「NHKは神戸市を中心に多くの生活情報を提供してそれなりの成果をあげたが，宝塚市や芦屋市などの生活情報はきわめて少なく，いわば「情報の過疎地域」ができてしまった」(20)と述べている。また小田（1995 a）は，生活情報は「狭域情報」であることが望ましいとした上で，「これを取り上げるには，NHKやラジオ関西ではエリアが大きすぎる」と指摘している(21)。

以上の状況の改善を図り計画されたのが，初の臨災局「フェニックス」である。

3. 開設の経緯と運営・放送内容

3-1. 開設の経緯

「フェニックス」は1995年2月15日に放送を開始し，3月31日の閉局まで1ヶ月半にわたり，兵庫県庁に設けたスタジオから生活情報等を提供した。兵庫県はその開設が，政府の現地災害対策本部からの提案によるものであったと述べている(22)。その経緯につきより詳しく把握するため，以下ではやや乱暴な点もあるが，当時の資料から関連箇所を抜き出し，時系列に沿って並べてみたい。

当時の郵政省放送行政局長(23)・江川晃正氏は1995年2月16日の参議院逓信委員会において，「発生直後直ちにこれ（筆者注：臨災局）をやろうと考え」(24)，「安否情報なり生活情報なりのよりきめ細かいダイレクトなというか直接情報をぼんぼん被災の皆さん方に届くように、兵庫県に対してみずから情報提供をするようにしないかということを当方から働きかけ」(25)たと述べている。

1月22日，政府の現地対策本部（正式名称：兵庫県南部地震非常災害対策本部現地対策本部）が神戸市内の兵庫県公館に設置され，郵政省からは近畿電気通信監理局総務部長・西森正広氏が常駐本部員として参加した。また常駐はしないもの

の，必要に応じて参集する補佐本部員として，郵政省からは大臣官房審議官・岡井元氏が加わった。西森氏は『阪神・淡路大震災――その時、被災地で――政府現地対策本部 74 日の活動』の中で，「「ラジオを活用して、生活に密着した情報を流せないか」と考えた」と述べている(26)。

ここまでの情報から，臨災局開設に郵政省の意向が強く働いていたことが分かる。ただ，そのアイデアの起点が，郵政省本省にあるのか，現地対策本部の西森氏にあるのか，そのいずれでもないのか，については，今回の分析からは捉えることができなかった。

朝日新聞（1995）によれば，郵政省は 1 月 25 日頃，臨災局開設について「すぐやってもらってもいい」と兵庫県に打診したという。また江川氏は，「1 月の末に兵庫県もやりましょうということになった」(27)と述べている。兵庫県は「2 月 1 日具体的な検討・協議を開始」(28)し，「2 月 2 日、貝原兵庫県知事が NHK 大阪放送局長に技術支援を要請」(29)したとしている。

読売新聞（1995）は，「大出俊郵政相は三日（筆者注：2 月 3 日）の閣議後の会見で、阪神大震災の被災者向けに生活情報を放送する臨時災害 FM 局の開設を兵庫県と共同で計画していることを明らかにした」(30)と伝えている。同会見では，開局予定日，周波数，出力も明らかにされたと見られ，同記事に掲載されている。

兵庫県（1995）によれば，「2 月 6 日には県職員 4 名を専任させた。7 日以降、知事の要請を受けた NHK の全面的な支援とボランティアによる運営体制が急ぎ整備され」たという。

兵庫県の専任職員 4 名のうちの一人で，企画部企画参事として放送責任者を務めたとされる芝地稔氏は，新聞等の取材に対し，放送機材が県庁に運び込まれたのが 2 月 11 日(31)，スタジオを設営できたのが 2 月 13 日(32)であった，と答えている。また当時の様子を，「廊下の突き当たりの小さな会議室で、壁に毛布を張って吸音できるようにした。野戦放送局のようだった」(33)と振り返っている。

2 月 14 日，上記のような経過を経て，郵政省は「フェニックス」に免許を付与した。これについて郵政省は，以下のように記している。

> 被災地に即したきめ細かい救援情報、生活関連情報等の提供を行うため、兵庫県域内の被災地において被災者支援放送を行う臨時災害 FM 局（名称：FM 796－フェニックス）の免許を、兵庫県に対し、付与した〔後略〕(34)

こうして 2 月 15 日正午，「フェニックス」はその放送を開始した。政府の現地災害対策本部員を務めた西森氏は開局について，以下のように述べている。西森氏の関わりを推測する上で重要と思われるので，前出の引用部と重なる箇所もあるが，それを含め紹介したい。

> それと、忘れられないのは、臨時 FM 送局（ママ）の設置だ。震災では、草の根のネットワークと同時に、ラジオの効用が見直された。「ラジオを活用して、生活に密着した情報を流せないか」と考えた。県庁なども一生懸命になってくれたし、多くの人の力を借りることができた。制度的な問題や器材の調達は、郵政省でやり、2 月 15 日に FM 局の第 1 回の放送が流れた時には体が震えた。(35)

なお放送局の名称について兵庫県（1995）は，県の復興計画の愛称が「フェニックス計画」であり，不死鳥のように蘇れの願いを込めて命名したもの，との趣旨の説明をしている。後に中継局にも免許が付与され（伊丹局：2 月 23 日，明石局：3 月 7 日），県庁内の親局を含む 3 局により，「神戸市、芦屋市、西宮市、尼崎市、宝塚市、伊丹市、川西市、明石市、淡路町、北淡町、東浦町の 8 市 3 町をカバーした」(36)という。

3-2. 運営体制と放送内容

ここからは「フェニックス」の運営体制と放送内容を見ていきたい(37)。放送業務には，毎日約 35 名が従事したという。内訳は，兵庫県の専任職員 4 名，他府県からの応援職員 2 名，NHK 関連団体からの技術・演出等支援要員 8 名，ボランティア約 20 名（登録者は 66 名）とされている。

またボランティアについては，兵庫県ニューメディア推進協議会（1996）が以下のように述べている。

> アナウンサー以外のボランティアは、どんな情報が求められているのかを知っているのは、被災者自身であることから、被災地の学生を中心に構成された。〔中略〕番組企画は、ボランティアが中心となり企画され、様々なアイデアが出され放送された。(38)

放送は正午から 20 時までの 8 時間，土・日曜日を含む毎日行われたという。正午から 16 時までは再放送を中心とする内容であったが，16 時から 20 時は生放送とし，その中で概ね 15 分ずつの枠を設け，明石市民・淡路島民向け，宝塚市民・川西市民向け，伊丹市民・尼崎市民向け，芦屋市民向け，西宮市民向け，神戸市民向け，といった狭域情報を提供したようだ。なお兵庫県（1995）は，「被災者に対する市町の行政救援情報等の提供は、本来市町が担うべき業務であって、この放送も県が緊急避難的に市町に代わって実施した」としている。また兵庫県（1995）は，放送体制・内容の推移について，以下のように述べている。

> 放送のための準備期間が極端に不足していたため、とりあえずは暫定的な形式ででも放送を開始し、放送を続けながら内容を整備していくこととした。開局から 2 週間が経過した 3 月 1 日には目標としていた放送形態がほぼ揃い、本格的な番組とすることができた。

番組の具体的中身としては，国や県の災害対策本部からの情報，弁護士等による法律相談，大手メディアには取り上げられにくい小さな避難所からのレポート，「お風呂情報」などがあったようである。「お風呂情報」について小田（1995 b）は，「被災地の全部の公衆浴場にスタッフが電話して詳しい場所と営業時間，定休日などを聞き出し放送したもので，被災者のニーズにかなった情報と言えよう」(39)としている。

以上，ここまで「フェニックス」における運営体制と放送内容を見てきた。要諦は県専任職員や NHK 関連団体からの支援要員が押さえていたと推測できるが，ボランティアが被災当事者としての感覚を生かし，番組づくりに力を発揮していたことが資料からは読み取れる。

4. 評価・指摘とその後の動向

4-1. 評価・指摘

「フェニックス」は，開設に携わった関係者からは概ね高い評価を得た。以下でそのいくつかを紹介したい。もちろん正確な分析には，被災住民・リスナーの受け止めを勘案する必要があることは言うまでもない。

当時の近畿電気通信監理局放送部放送課長・古賀豊氏は，「災害対策 FM 放送局として大きな役割を果たし閉局した」(40)と述べている。また前出の兵庫県企画部企画参事・芝地氏は，「放送免許を出した郵政省（現・総務省）も、大規模災害時に FM をどう使うか、実験的な意味があったのでしょう。第一走者としての役割は果たせたのではないか」(41)と振り返っている。

一方，初めての試みとして当然ではあるものの，開設については様々な課題が指摘された。また同時に，将来の改善・解消を期しての提言も数多くなされた。臨災局をめぐる今日的状況と重なる点が多々あるので，以下に紹介したい。

まずは，放送内容に関する指摘である。平塚千尋（1995, 1996）は取り組みを全般的に評価した上で，「行政主導の放送機関であるためナマの行政批判が出難い点はある」(42)，「自治体主導のため行政批判が出にくく，民間情報が薄くなるといった限界はある」(43)と述べている。主に地方公共団体が免許主体となる臨災局において，行政批判が出難いことや，民間情報（商店の営業情報等）が薄くなることは，東日本大震災以降の臨災局研究でもしばしば指摘されてきた。初開設から時を置かずして，臨災局のいわば宿命的特徴とも言えるこの点(44)に着目した平塚の指摘に，氏の慧眼を感ぜずにはいられない。

続いては，開設時期に関する指摘について見ていきたい。前述の参議院逓信委員会において，中

尾則幸委員は「もっと早くできればなおよかったのではないか」[45]と述べている。それに対し郵政省放送行政局長・江川氏は，「もっと早くという声が確かにございました。ただ、きょうここで申し上げさせていただきたいのは、基本的には我々頑張ってきのうになったということで御理解いただきたいと思うんです」[46]と応じている。制度化自体を伴うこの事例と単純に繋げることはできないが，臨災局の迅速な立ち上げについては，今もなお大きな課題であり続けている。

また，前段落の発言に続くかたちで，江川氏は次のように述べている。前出の引用部と重なる箇所もあるが，紹介したい。

> まず、発生直後直ちにこれをやろうと考えましたが、用意するのは周波数と機械とスタッフと、どこからどうやって、金はだれが持つんだと。それから NHK の協力をいただかなければならない。そういうことを並行的に考えて、かつだれにやってもらうかということで、結論的には被災をしょって立っている対策本部を持つところだなということで、兵庫県にということで、それで交渉するということなどなどがありまして、結論的に 1 月の末に兵庫県もやりましょうということになった。

また兵庫ニューメディア推進協議会（1996）は，臨災局における情報収集，人材，放送局・周波数の周知に関する課題を提示すると同時に，「今後、他地域での震災等災害時に、すぐに臨時災害 FM 局を立ち上げられるように、設備をどこかでストックしておき、必要に応じて開局するということも考えられる」[47]との提案を行なっている。

以上，「フェニックス」の開設から間もない時期になされた指摘・提言を見てきた。東日本大震災以降の臨災局研究を基に整理分類した①～⑧の項目（第 1 章第 2 節）全てについて，この時期既に何らかのかたちで言及が行われていたことが分かる。もちろん臨災局の制度化を伴った初開設事例とその後の状況を単純に結びつけることはできない。しかしこのような視座は，時代や地域を超えたところにある臨災局の根本的・共通的特徴を捉える上で重要であろう。

4-2. その後の動向

ここからは，上述の指摘・提言を受けて，いかなる対応が取られたのかを，郵政省の動きを中心に見ていきたい。江川氏は先の参議院逓信委員会において，「予算とも絡んでまいりますから、組み立てを検討していきたい」と述べている。江川氏の発言と符合する形で，郵政省はその後いくつかの検討会等を発足させている。それらのうち，平塚（1996）も紹介している二つについて，その報告内容を見ていきたい。

「大地震対応の通信ネットワーク体制に関する検討会」（1995）は，「被災地域の住民にとって貴重な情報源であり、今後大規模な災害時に臨時災害 FM 放送局を早期に開設できるよう、体制を整備することが必要である」[48]と述べている。また「災害情報緊急伝達システムに関する調査研究会」（1995）は，災害情報伝達においてコミュニティ放送が果たし得る役割に対し期待を述べた上で，次のように指摘している。

> コミュニティ放送局が開設されていない市町村においては、災害が発生した場合直ちに当該市町村に免許を付与し、臨時災害 FM 放送局を速やかに開設することにより、被災者向けのきめ細やかな災害関連情報の伝達を有効に行うことが可能となる。[49]

またこれらと符合する形で，郵政省（1995）は『通信白書　平成 7 年版』において，「全国どの地域においても、〔中略〕地域に密着した災害放送が速やかに開始できるようにするため、以下の施策について検討を行っている」とし，その具体的内容を以下の通り記している。

> （1）コミュニティ FM 局の全国展開
> 〔中略〕一旦災害が発生した場合には被災者向けのきめ細かな災害関連情報の伝達に大きな役割が期待されることから、今後市町村への免許の検討も含めその普及を一層促進する。

（2）臨時災害 FM 局の全国配備の推進

上記（1）の措置によってもコミュニティ FM 局が設置されていない地域において、

①災害が発生した場合、直ちに関係地方公共団体に免許を付与し、臨時災害 FM 局を速やかに開設する。

②このため、あらかじめ国が送信機等の設備を調達し、併せて、管理・運用体制を整備する。(50)

以上，検討会等による報告や『通信白書』の内容から，阪神・淡路大震災を経て，災害時の地域・生活情報の提供者として狭域の放送局に期待が寄せられることになったのが分かる。第一の提供者として想定されたのがコミュニティ放送局であり，それが存在しない地域における提供者としては，臨災局が想定されたようである。

これに関連し江川氏は，先の通信委員会で 1992 年に制度化されたコミュニティ放送に触れた上で，「ふだんの仕事で FM をやりながら、いざというときにそれが緊急に変わるというようなこともできるのではないか」と述べている。「緊急に変わる」の意味するところが，発災時，1）コミュニティ放送局がコミュニティ放送局のまま災害放送に専念あるいは注力すること，2）コミュニティ放送局が臨災局に移行(51)すること，のいずれか，または両者であったのか，については今回調べ切れていない。その後の新潟県中越地震（2004 年）における状況(52)とも関係するので，今後調査したい。

お　わ　り　に

以上，「フェニックス」の開設経緯とその後の展開を見てきた。全体像の提示にはとても及ばないが，臨災局開設・制度化のアイデアがどこを起点とするかなど，不明確な点をいくつか特定できたという意味においても，全体像への近接に向けた足掛かりは築けたかと思う。今後は更に多くの公開資料を閲覧するとともに，非公開資料の収集・分析や関係者への聞き取りも進めていきたい。

また，東日本大震災以降の研究で挙げられる課題・提言のうち，少なからぬものが，臨災局の初開設からあまり時を置かずして，既に述べられていたことが分かった。今後は臨災局開設 2 例目にあたる北海道虻田町での取り組みについても調査分析を進めたい。これら過去の開設事例と今日的状況の接合・架橋を通じ，臨災局の根本的特徴を浮き彫りにしたい。それが，臨災局のより効果的な開設・運用と，他の非常通信手段とのより適切な棲み分け・組み合わせの検討に，僅かでも役に立てば幸いである。

注

⑴　総務省情報流通行政局地上放送課（2020）。本稿執筆時においても記載情報に更新がないことを，同課にメールにて確認（2022 年 9 月 8 日）。

なお，地方公共団体数と放送局数が異なるのは，岩手県宮古市，宮城県気仙沼市，広島県坂町において，各 2 局が開設されたため。

⑵　このうち茨城県取手市における開設について同上書は，「東日本大震災直接の災害対策ではなく、東京電力福島第一原子力発電所の放射線量情報提供が目的」と記載。

⑶　その中において平塚千尋（1996）は，震災直後の資料を広く参照し分析を行なっており参考になる。

⑷　総務省情報流通行政局地上放送課にメールにて確認（2022 年 9 月 16 日）。

⑸　同上。なお同メールにてあわせて確認したところによると，共同開設の際，「免許手続きについては、各免許人（地方公共団体）がそれぞれ申請を行う必要がある」とのこと。これまでも隣接地方公共団体が，臨災局に情報提供や放送依頼を行うといった広い意味での「共同」は見られたが，それとは異なる。

⑹　総務省情報流通行政局地上放送課（2020）

⑺　同上書

⑻　同上書

⑼　総務省（2019: 4）

⑽　総務省情報流通行政局地上放送課にメールにて確認（2022 年 9 月 16 日）。

⑾　総務省（2019: 4）

⑿　市村元（2014），金山智子ほか（2014），北郷裕美（2013），松浦哲郎（2011），村上圭子（2012）など多数。

⒀　寺田（2017: 148）

⑭　大内斎之（2018），松本恭幸（2021），など。
⑮　総務省消防庁（2006）
⑯　小田（1995 a: 34）
⑰　廣井（1995: 22）
⑱　小田（1995 a: 36）
⑲　小田（1995 a: 37）
⑳　廣井（1995: 25）
㉑　小田（1995 a: 58-9）
㉒　兵庫県（1995）
㉓　本稿における肩書きは，特に断りのない場合も含め，全て当時のものとする。
㉔　参議院逓信委員会（1995: 31）。1995 年 2 月 16 日開催の参議院逓信委員会における発言。著者が当該発言を初めて目にしたのはメディア総合研究所（1995）であるが，編集が加えられていることが分かったため，引用に際しては，国立国会図書館「国会会議録検索システム」により当時の会議録データを取得し使用。以下，江川氏発言については全て同じ。
㉕　参議院逓信委員会（1995: 21）
㉖　財団法人 21 世紀ひょうご創造協会（1996: 16）
㉗　参議院逓信委員会（1995: 31）
㉘　兵庫県（1996: 70）。「具体的な検討・協議」が指す中身については調べ切れていない。
㉙　兵庫県（1995）
㉚　当時は臨災局の呼称が定まっておらず，「臨時災害放送局」，「臨時災害 FM 局」などと呼ばれた。
㉛　朝日新聞（2022）。なお，記事中で「放送の 4 日前」とされているのを，筆者が「2 月 11 日」と言い換えた。
㉜　藤原由梨（2021）。なお，記事中で「開局の 2 日前」とされているのを，筆者が「2 月 13 日」と言い換えた。
㉝　同上記事
㉞　郵政省（1996: 59）
㉟　財団法人 21 世紀ひょうご創造協会（1996: 16）
㊱　兵庫県（1996: 70）
㊲　本節に記載の情報は，特に断りのない限り，兵庫県（1995, 1996）に基づいている。なお両者に若干の差が見られる場合は，前者の情報を優先した。
㊳　兵庫県ニューメディア推進協議会（1996: 14）
㊴　小田（1995 b: 25）
㊵　郵政省（1996: 131-2）
㊶　藤原（2021）
㊷　平塚（1995: 34）
㊸　平塚（1996: 91）
㊹　コミュニティ放送局からの「移行型」ではなく，地方公共団体が新たに立ち上げる「新設型」臨災局において，より頻繁に見られる傾向がある。なお移行については，注（51）にて説明。
㊺　参議院逓信委員会（1995: 31）
㊻　同上。なお同章の江川氏の発言については，全て同じ。
㊼　兵庫県ニューメディア推進協議会（1996: 14）
㊽　大地震対応の通信ネットワーク体制に関する検討会（1995: 19）
㊾　災害情報緊急伝達システムに関する調査研究会（1995: 29）
㊿　郵政省（1995: 206-7）
(51)　コミュニティ放送局がその運用を休止し，臨災局免許を取得した地元地方公共団体等から委託を受けた上で，臨災局としての運用を開始する。
(52)　新潟県長岡市のコミュニティ放送局「FM ながおか」が臨災局に移行した。「郵政省・総務省ではそのようなケースを想定していなかったため，免許判断に時間がかかった」との情報がある。江川氏発言が本文中 2）を（も）意味していたとすると，矛盾が生じることとなる。

引用・参考文献

朝日新聞（1995）2 月 2 日付東京夕刊「被災地住民向けのミニ FM 局構想　生活情報中心に　郵政省から提案」.
　　（2022）3 月 1 日付神戸朝刊「災害時ラジオ　開設の力に」.
市村元（2014）「被災地メディアとしての臨時災害放送局――30 局の展開と今後の課題」吉岡至編『地域社会と情報環境の変容――地域における主体形成と活性化の視点から』関西大学出版部，177-229.
大内斎之（2018）『臨時災害放送局というメディア』青弓社.
小田貞夫（1995 a）「阪神大震災・災害放送の役割と課題」『研究所年報』13 駒沢大学マス・コミュニケーション研究所：33-62.
　　（1995 b）「新しい災害情報媒体としてのコミュニティ放送」『放送研究と調査』45（7）：24-9.
金山智子・日比野純一・宗田勝也・松浦さと子・松浦哲郎（災害とコミュニティラジオ研究会）（2014）『小さなラジオ局とコミュニティの再生――3.11 から 962 日の記録』大隈書店.
北郷裕美（2013）「災害時メディアとしてラジオが果たす役割　試論――コミュニティ放送の事例を中

心に」『札幌大谷大学　社会学部論集』1: 231-60.
災害情報緊急伝達システムに関する調査研究会（1995）『災害情報緊急伝達システムに関する調査研究報告書』.
財団法人 21 世紀ひょうご創造協会（1996）『阪神・淡路大震災――その時、被災地で――政府現地対策本部 74 日の活動』.
参議院逓信委員会（1995）「第百三十二回国会　参議院逓信委員会会議録第二号」（2022 年 9 月 9 日取得，国立国会図書館「国会会議録検索システム」より）.
総務省消防庁（2006）「阪神・淡路大震災について（確定報）」（2022 年 9 月 5 日取得 https://www.fdma.go.jp/disaster/info/assets/post1.pdf）.
総務省情報流通行政局地上放送課（2019）「臨時災害放送局開設の手引き」（2022 年 9 月 5 日取得 https : / / www. soumu. go.jp/main_content/000635159.pdf）.
（2020）「臨時災害放送局の開設状況等について」（2022 年 9 月 5 日取得 https : / / www. soumu. go. jp / main _ content / 000666479.pdf）.
大地震対応の通信ネットワーク体制に関する検討会（1995）『大地震対応の通信ネットワーク体制に関する検討会――阪神・淡路大震災を教訓に災害時にも機能しうる情報通信ネットワークの構築と情報伝達手段の確保の体制作りを目指して　報告書』.
寺田征也（2017）「コミュニティ放送局はいかに調べられ，語られているか――3.11 後の研究動向」松浦さと子編『日本のコミュニティ放送――理想と現実の間で』晃洋書房，147-70.
兵庫県（1995）「兵庫県災害 FM 放送「FM 796-フェニックス」について」，兵庫ニューメディア推進協議会（1995: 92-5）所収.
（1996）『阪神・淡路大震災――兵庫県の 1 年の記録』.
兵庫ニューメディア推進協議会（1995）『災害時における情報通信のあり方に関する研究』.
（1996）『情報の空白を埋める――災害時における情報通信のあり方報告書』.
平塚千尋（1995）「マルチメディア時代の災害情報」『放送研究と調査』45（5）：34-5.
（1996）「マルチメディア時代の災害情報」『放送学研究』46: 75-106.
廣井脩（1995）「災害放送の実態と課題」『放送研究と調査』45（5）：22-5.
藤原由梨（2021）「東日本大震災では 30 局　臨時災害放送局の元祖が模索した 45 日間」産経 WEST（2022 年 9 月 5 取得 https : / / www. sankei. com / article / 20210115-3OOCVM7AH5PNFEW5JHOXSEBJQU/）.
松浦哲郎（2011）「大震災下でラジオが命や心を支える　南三陸町に立ち上げた臨災局」『Journalism』256: 46-55.
松本恭幸（2021）「コミュニティ FM の変遷①――災害時の役割をめぐって」松本恭幸・佐藤和文・佐藤博昭『令和のローカルメディア――防災・関係人口拡大に向けた課題』あけび書房，60-74.
村上圭子（2012）「ポスト東日本大震災の市町村における災害情報伝達システムを展望する――臨時災害放送局の長期化と避難情報伝達手段の多様化を踏まえて（東日本大震災から 1 年）」『放送研究と調査』62（3）：32-59.
メディア総合研究所（1995）「国会審議から　阪神・淡路大震災報道を問う――電波メディアにいま何が求められているのか」『放送レポート』134: 49-54.
郵政省（1995）『通信白書　平成 7 年版』.
（1996）『阪神・淡路大震災対策等の記録』.
読売新聞（1995）2 月 3 日付東京夕刊「阪神大震災被災者向けに臨時 FM 局　15 日に開局」.

Sorting Out and Analyzing the Situation around the Establishment of the First “Temporary Disaster Broadcasting Station”:

Aiming to Connect it with the Current Situation

Tetsuo Matsuura

The purpose of this paper is 1) to sort out and analyze the situation before and after the establishment of the first temporary disaster broadcasting station, and 2) to connect these results with the current situation and findings.

Temporary disaster broadcasting stations are FM radio stations established mainly by local governments in order to mitigate damage in the event of a disaster, and the first of these to emerge was FM 796-Phoenix, which was established by Hyogo Prefecture during the Great Hanshin-Awaji Earthquake. In this paper, various documents from that time are referenced to sort out and analyze the situation before and after the establishment of the first temporary disaster broadcasting station. Thus, it was possible to obtain results that will serve as a stepping stone toward presenting an overall view in the future.

Also, among the challenges and suggestions often addressed in the research of temporary disaster broadcasting stations since the Great East Japan Earthquake, the extent to which they had already been mentioned soon after the first establishment of the first broadcasting station is analyzed. Consequently, it was found that more than a few points had already been mentioned.

Furthermore, this paper introduces and analyzes studies conducted mainly at the Ministry of Posts and Telecommunications after the establishment of the first temporary disaster broadcasting station.

〈論　文〉

「一国両制」とは何か？

――原典からみる香港の「一国両制」――

李　　复屏・李　　博宇

要旨：本稿は，中国における「一国両制」構想の提起からその内容が明確になるまでの過程を，主に中国政府の公表された原典資料を用いて時間順に確認した後，「一国両制」に基づいて新たに構築された香港への統治体制を香港の原体制と比較しながら検討し，その問題点を指摘する。「一国両制」を体現した「香港基本法」に基づく統治体制は，①香港国家安全法，香港行政長官への実質的な任命権，「管理された」選挙制度によって，「愛国者治港」方針を貫徹し，国家が分裂しない「一国」を確保すると同時に，②香港既存の社会・経済制度，法律を変えず，独立した司法，協力・牽制しあう行政と立法，現地人による選挙制度を組み合わせたものである。この統治体制は，香港返還前の総督独裁体制とも大陸の人民代表制とも異なり，両者より民主的だと言えるが，課題も抱えている。それは「一国」を確保するための「愛国者治港」方針が「自由の保障」との緊張関係をどのように調整するかである。

はじめに

50年間不変と公約されている「一国両制」は，1997年中国に返還された香港で実施されて以来，25年間経過した。香港返還後の「中港関係が良好に推移」してきたが(1)，2010年代に入って2014年に雨傘運動，2016年に旺角騒乱など香港で一連の政治運動がおきた。2019年の「逃亡犯条例」改正反対運動の過激化で，中国政府は2020年に香港国家安全法（香港国安法）を制定し(2)，2021年に香港特別行政区立法会は「2021年完善選挙制度（総合修訂）条例」の可決により選挙制度を改正した(3)。香港における「一国両制」の行方が再び人々の関心を引き付けた。

しかし，「一国両制」とは一体どういう意味なのか。中国のいう「一国」と「両制」は具体的に何を意味し，中国はそれをどのように実施していくつもりなのか。すなわち，中国政府は一体香港に対してどのような統治体制を確立しようとしているのか。この素朴な疑問を解くために，改めて中国政府の公表された文献を中心に原典資料に立ち戻って，「一国両制」構想の提起からその内容が明確になるまでの過程を時間順に確認してみたい。また，「一国両制」が示された，香港に適用される統治体制を香港の原体制と比較し，両者の違いを確認したうえで，新体制の問題点も指摘する。関連する文献の要点を文中に示すと同時に，重要文献の抜粋も資料として添付する。なお，各出来事の背景などの詳細について，その既存研究を参考に注記で示しておく。

「一国両制」の意味が次の3段階を経て，次第に明確になりつつある（図1）。①「一国両制」構想期：1978年に構想提起してから，1984年の

(1) 倉田（2009, p.328）。なお，返還後の香港と中国大陸との関係を倉田が「中港関係」と呼んだ（倉田徹『中国返還後の香港』名古屋大学出版会，2009, p.2）。

(2) 香港国安法の全称は「中华人民共和国香港特別行政区维护国家安全法」（2020年6月30日第十三届全国人民代表大会常务委员会第二十次会议通过）である。全文は，中央人民政府駐香港連絡弁公室ホームページで閲覧できる。URL: http://www.locpg.gov.cn/2022-06/07/c_1211653801.htm（2022年9月18日閲覧）。

(3) 「2021年完善選挙制度（綜合修訂）條例草案」，↗香港特別行政区ホームページ，URL: https://www.cmab.gov.hk/improvement/tc/bill/index.html（2022年9月9日閲覧）。

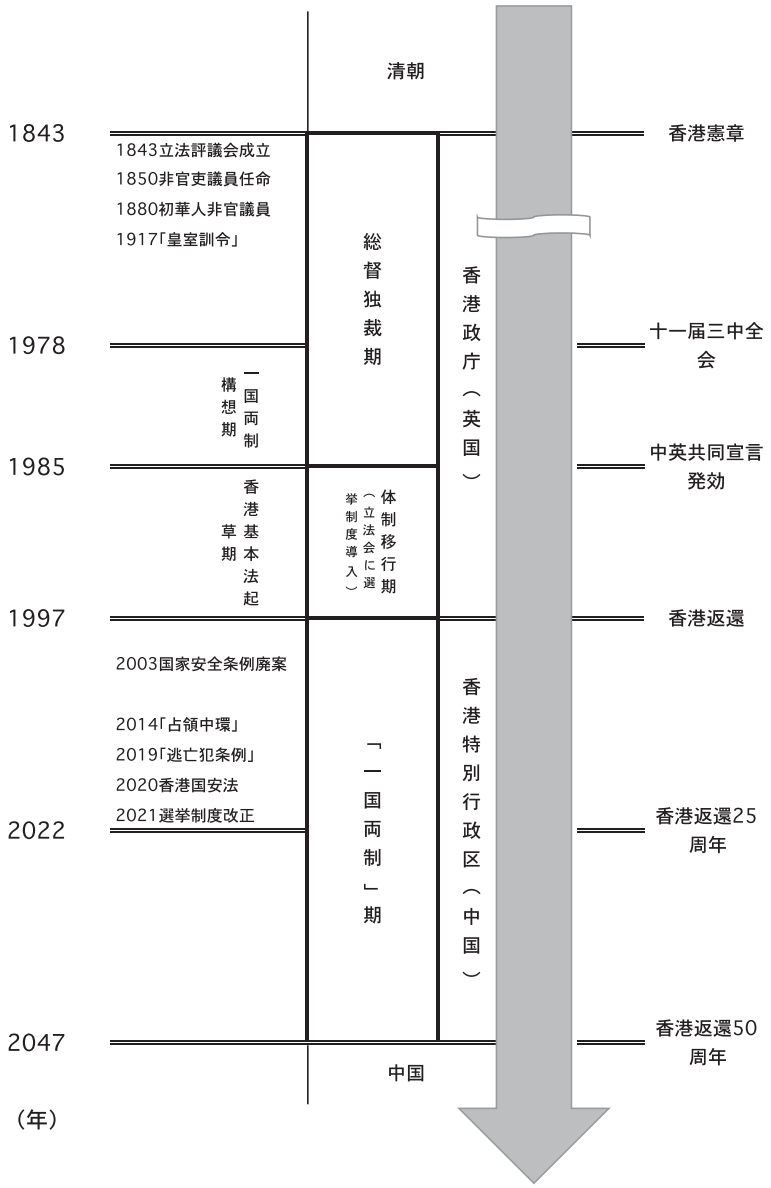


図 1　香港統治体制の変遷

出所：筆者作成。

「中英共同声明」（共同声明）署名まで(4)。共同声明は 1997 年香港の中国返還が決定された。②「香港基本法」起草期：1985 年の共同声明発効から，1997 年の香港返還までの移行期。移行期に香港統治体制が調整され始め，「香港基本法」が作成された。③「一国両制」実施期：50 年間不変の「香港基本法」は 1997 年実施開始後，その中間点の 2021 年選挙制度改定まで。この実施過程で基本法そのものが挑戦を受けた。

1. 構想から中英共同声明まで

1978 年中国共産党十一回三中全会（三中全会）後，中国共産党は世界平和維持，台湾の祖国回

(4) 「中英共同声明」は 1984 年署名，1985 年批准された。

帰，現代化建設を党の 3 大任務とし[5]，台湾問題の解決に着手した。1979 年元旦全国人民代表大会（全人大）は「告台湾同胞書」，1981 年全人代常務委員会委員長の葉剣英は「台湾に対する 9 か条」（9 か条）を発表した[6]。「告台湾同胞書」は台湾に対して国家統一を呼びかけ，金門への砲撃を停止させ，両岸問題の平和解決の意思を伝えた。9 か条に，台湾は特別行政区として高等の自治権と軍隊を保持でき，台湾現行の社会・経済制度，生活様式を変えないことなどが含まれていた。1982 年鄧小平は米国華人協会主席と会談するとき，9 か条は実質上「一つの国家，二つの制度」だと発言し，初めて明確に「一国両制」概念を提起した[7]。

1979 年イギリスによる香港問題の提起をきっかけに，「一国両制」構想を香港に適用させるために，1982 年中国憲法を下記のように改正された。

第 31 条（特別行政区） 国家は必要なときには，特別行政区を設置することができる。特別行政区において実行する制度は，具体的な状況に基づいて全国人民代表大会が法律を以て定める[8]。

この憲法改正により，①特別行政区の設置を合法化した，と同時に，②特別行政区の制度は中央政府が法律を以て定めることも規定された。

1984 年香港問題に関する中英交渉が「中英共同声明」として結実した[9]。この声明で 1997 年に香港はイギリスから中国に返還されることが決定されたと同時に，香港返還後の中国が香港に対する 12 の基本方針・政策も示された。これらの方針・政策は，「一国両制」のイメージをより明確した。

「一国」を示す点は，①国家統一のため，中国は香港に対し主権行使を回復し，香港特別行政区を設けること，②香港は中央政府の直轄下に置かれ，外交と国防が中央政府に属すること，である。

「両制」を示すために，香港特別行政区成立後，社会主義の制度と政策を実施せず，香港既存の資本主義制度と生活様式を保持し，50 年間変わらないと明記した[10]。より具体的な事項は次のようである。①香港は高度の自治権を有する。香港は行政管理権，立法権，独立した司法権と終審権を有する。香港現行の法律は基本的に変わらない。②香港政府は現地人によって構成される。行政長官は現地で選挙または協議を通じて選出され，中央政府が任命する。主要高官は香港行政長官が指名し，中央政府が任命する。香港の立法機関の議員は現地人によって選挙で選出される。③香港現行の社会・経済制度は変わらず，生活様式は変わらない。香港は法律に基づき，人身，言論，出版，集会，宗教信仰の諸権利と自由を保障する。個人所有権なども法律の保護を受ける。④香港は自由港，独立関税地区の地位，国際金融センターの地位を保持する。香港ドルはひきつづき

---

(5) 1980 年 1 月 16 日に，鄧小平は中央の招集した幹部会議で「目前的形勢和任務」（当面の情勢と任務）という講話を行った。その講話で鄧小平は 1980 年代において中国が次の 3 大事業をやる必要があると述べた。3 大事業とは，①覇権主義の反対，世界平和の維持，②台湾の祖国回帰，③現代化建設である。その核心は現代化建設つまり経済建設で，これは国際問題，国内問題を解決するための最も重要な条件である。なぜなら，すべてはわれわれ自身の仕事がうまくいくかどうかで決まるからだという（『鄧小平文選』第 2 巻，人民出版社．1993, pp.239-241）。

(6) 「告台湾同胞書」原題は「中華人民共和国全国人民代表大会常務委員会告台湾同胞書」である。「台湾に対する 9 か条」原題は「関与台湾回帰祖国，実現和平統一的方針政策」である。両文献の原文とも中共中央文献研究室編（1997）『一国両制重要文献選編』（中央文献出版社）に収録されている。「台湾に対する 9 か条」の日本語訳は原典資料として添付。

(7) 港澳弁公室（国務院港澳事務所香港社会文化司編纂『香港問題読本』中共中央党校出版社，1997, p.62）。また鄧小平の会談相手は米国華人協会主席李耀滋であった（新華社（2009）「中華人民共和国大事記（1982 年）」中華人民共和国中央人民政府ウェブサイト，URL: http://www.gov.cn/test/2009-10/09/content_1434300.htm）（2022 年 9 月 13 日閲覧）。

(8) 高橋和之編『新版　世界憲法集』（第 2 版）岩波文庫，2012, p.540。

(9) 「中英共同声明」の詳細は原典資料をご参照。

(10) 「中英共同声明」（第 1 付属文章）。

流通する。香港は財政の独立を保持する。⑤香港は「中国香港」の名称で，独立に各国・地域・国際機構と経済・文化関係協定を締結することができる。

共同声明で，①これらの基本方針，政策に対する具体的説明については，中国が「香港基本法」で規定するとした。また②本声明発行日から1997年6月30までの移行期において，香港の行政管理はイギリスが責任を負うが，③1997年の政権円滑な引継ぎを保障するために，中英合同連絡小委員会を発足させることに合意した。

2.「中英共同声明」から「香港基本法」へ(11)

1985年「中英共同声明」発効後，中国は香港基本法作成の準備に着手し，基本法起草委員会を成立させた。起草委員会は59名委員（うち香港委員23名）によって組織された(12)。新華社香港支社社長（香港回収の中国政府最高責任者）許家屯によれば，イギリス政府は両国外交部と中英合同連絡小委員会を通じて基本法起草に始終参加した(13)。5年間近くの起草作業を経て「香港基本法」は1990年に全人代で採択され，香港特別行政区の設置が決定された。

基本法は，共同声明に基づいて返還後の香港統治体制を明確にさせるものであるため，共同声明ですでに示された変わらない社会・経済体制，基本的に変わらない法律について，起草過程で関係各方面からの合意を比較的に得やすかった。体制づくりで大きな課題となったのは政治体制である。植民地統治色がある原政治体制はそのまま残せないし，「一国両制」下で大陸の人民代表制も移植できない。中国は単一国家で香港が独立した政治体でないため，西側の議会制，大統領制もそのまま移植できない(14)。

起草委員会は未来の香港体制について，協議を経て4つの原則を立てた。①中英共同声明に合致する。②社会各層の利益を考慮し，香港の安定と繁栄を保障する。③原政治体制の長所を保持する。④香港の実情に応じて漸進的に民主制度を発展させる(15)。

また，1987年に鄧小平は基本法起草員委員会に向けて自身の意見を語った。その要点を次のようにまとめられる(16)。

①「香港基本法」は澳門，台湾の範例となってほしい。

②「一国両制」が変わらないとは，1997年香港の中国復帰後から50年間変わらない。変わらないのは一部の地域での資本主義のみでなく，大陸の社会主義も変わってはいけない。来世紀に入ってからさらに50年間後，大陸も中等発達国家となり，変わる必要もなくなるだろう。

③中央政府は香港の具体的な事務に干渉しないほうがよい。干渉する必要もない。しかし，国家と香港の基本的な利益に損害を与えるようなことが香港で起きた場合，中央は介入せざるを得ない。共産党を罵ったりするのを許すが，それを行動に変え，民主の看板を掲げ，香港を大陸に反対する拠点に変えようとしたとき，大きな動乱や騒乱が起きたとき，介入する必要がある。

---

(11) 香港返還をめぐる中英交渉は，中園は詳しい（中園和仁『香港返還交渉－民主化をめぐる攻防』国際書院，1998）。

(12) 基本法起草過程は港澳弁公室（前掲書，1997, pp.116-128））が詳しい。2014年国務院の発表された白書にも記述ある（中華人民共和国国務院報道弁公室『「一国両制」在香港特別行政区的実践』（白皮書，2014年6月）中央政府網，http://www.gov.cn/xinwen/2014-06/10/content_2697833.htm, 2022年9月10日閲覧）。

(13) 許家屯によれば，香港基本法の起草作業は中国国務院港澳弁が主催するが，イギリス政府も始終起草に参加した。起草委員会の香港委員は左中右派，社会各層によって組織された。基本法起草委員会の設立過程や香港委員の選出方法，基本法起草過程などの詳細について，許家屯をご参照（許家屯著『許家屯香港回憶録（上）』（第6章），香港聯合報有限公司，1993, pp.151-192）。

(14) 港澳弁公室（前掲書，1997, p.130）。

(15) 港澳弁公室（前掲書，1997, p.130）。

(16) 原文「会見香港特別行政区基本法起草委員会委員時的講話」（1987年4月16日）は，中共中央文献編輯委員会『鄧小平文選』（第3巻）（人民出版社，1993, pp.215-222）に収録されている。

④基本法の条文は細かすぎないほうがよい。原則を示せればよい。

⑤香港の政治制度を全面的に西洋化し，「三権分立」を導入することに賛成できない。香港事務は「愛国的」な香港人によって管理しなければならない[17]。普通選挙は愛国者を確実に選出できる保証がない。たとえ普通選挙を実施するにしても，十分に時間をかけて，一歩一歩実現していくべきだ。

鄧小平のこうした意見は基本法草案策定上，「常に立ち返るべき原則となった。同時に，起草過程およびその後の過渡期において香港問題をめぐってしばしば中港対立の焦点となった」[18]。

香港返還後の統治体制をめぐり，中英政府および香港社会各界の人々は互いに妥協を重ねてきた結果，1990 年「香港基本法」が公表された[19]。中国主導で基本法を作成すると同時に，イギリス統治下の香港政庁も 1985 年に立法評議会に選挙制度の導入など，政治制度の改革に着手した。香港の将来の統治制度について，中英政府は基本法公表まで比較的協力的な姿勢だったと言えるが[20]，1989 年天安門事件後[21]，1992 年に着任された香港総督パッテンによる急進的な政治制度改革が中国側の反発を招き，中港間の矛盾が表面化され，1997 年政権円滑な引継ぎのための「直通列車」は実現できなかった[22]。

3.「香港基本法」による香港統治体制

「妥協の結晶で，共同知恵の産物」だと許家屯に評価された「香港基本法」は，返還後の香港統治体制についてどのような青写真を描いたのか。「一国」と「両制」をどのように融合して実現するのか。香港の安定と繁栄のために，「原体制の長所」をどのように取り入れたのか。香港返還前（イギリス統治下の香港政庁）と返還後（中国統治下の香港特別行政区政府）の統治体制を比較してみたい（図 2，図 3 参照）。

---

⑰ 鄧小平のいう愛国者とは，「自分の民族を尊重し，香港に対して祖国の主権行使回復を誠心誠意に擁護する」人である（「一つの国家，二つの制度」『鄧小平文選』（第 3 巻），p.61）。

⑱ 許家屯（前掲書，上巻，1993, p.152）。

⑲ 許家屯は「香港基本法制定の全過程を通じて，その民主的な雰囲気はこれまでになくみなぎり，各方面の協力，協議，妥協の過程は十分に民主的だったといっていい」。総じて，基本法は「妥協の結晶で，共同知恵の産物でもある。これは香港人が民主と自治に向けて歩むためのよい選択であると今でもそう思っている」と評価している（許家屯，（前掲書，上巻，1993, p.168）。

⑳ 鄧小平は 1987 年の基本法起草委員会に向けての談話でも，普通選挙に関する中英政府の考え方について，「最近，香港総督ウイルソンは，「順序を追って漸進する」と言った。この考え方は現実的だと思う」と語った。その時までは中英政府は協力的な姿勢だと考えられる。原典資料 3 をご参照。

㉑ 6・4 事件，1989 年天安門政治風波とも称する。

㉒ 「直通列車」とは，香港返還前の立法評議会議員が 1997 年以降も留任することである。移行期に中国主導で基本法を作成すると同時に，イギリスも香港政庁立法評議会に選挙制度を導入するなど政治体制改革に着手した。1992 年最後の香港総督パッテンは「基本法」の「グレーゾーン」を利用して，立法会議員数枠を変更せず，選挙権がある人数を大幅に拡大し，実質的に間接選挙を普通選挙に変える政治改革案を発表した。中国政府は，パッテンの改革案は「中英共同声明」および「基本法」，両国外務大臣による 1990 年の申し合わせに反していると指摘したが，パッテンは改革案を強行した。中国は交渉中止を宣言し，パッテン改革案に基づいて選出された最後の立法評議会を 1997 年に解散し，代わりに臨時立法会を設置すると発表した。「直通列車」は実現できなかった（ジョン・M・キャロル著，倉田明子・倉田徹訳『香港の歴史――東洋と西洋の間に立つ人々』明石書店，2020, pp.319-326）。

パッテン改革について，シンガポール首相李光耀（リー・クアンユー）は回顧録で次のように語った。1992 年 10 月に李は香港を訪問し，パッテンの改革案は「職能別選挙区」の意味を否定したことになると個人的にパッテン総督に注意した。1993 年 5 月に李はイギリス国防次官（後に外相）マルコム・リフキンドにも，（香港返還まで）残された 4 年間に香港人に外来の民主的価値を吹き込むことは不可能だと強調しておいたが，結果的に李は「英国はアメリカを頼みにして，香港の民主主義と人権のために戦うつもりだとの結論に達した」。（“Memoirs of Lee Kuan Yew, The Singapore Story”，リー・クアンユー著，小牧利寿訳『リー・クアンユー回顧録（下）』，日本経済新聞社，2000, pp.466-473）。

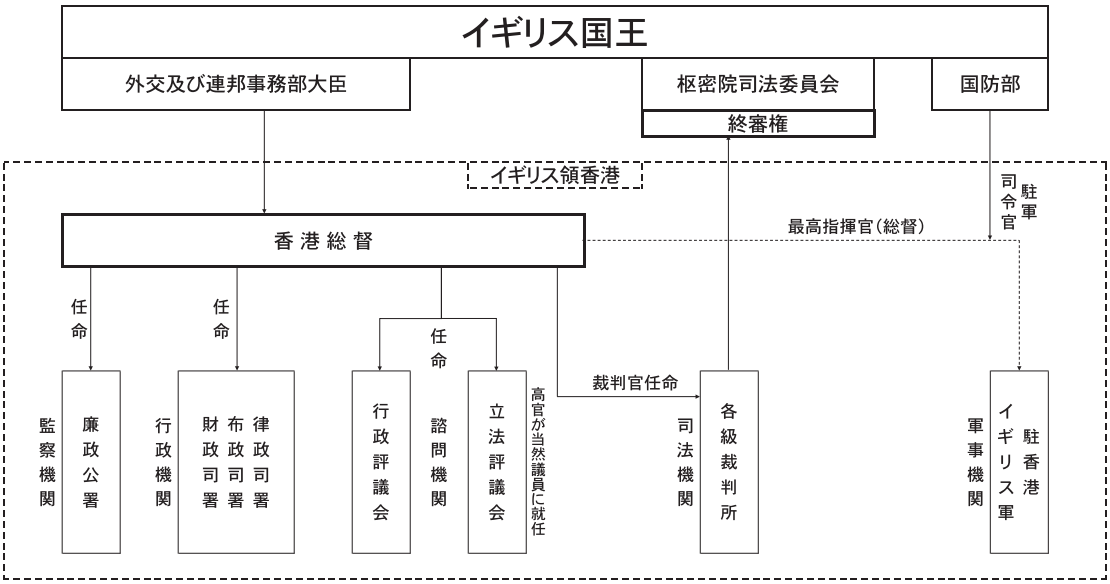


図 2　香港政庁統治体制イメージ図
出所：筆者作成。

3.1　香港政庁[23]

イギリスの香港統治体制は，主に 1843 年「香港憲章」（The Hong Kong Charter）と「致 Pottinger 訓令」（Instructions to Sir Henry Pottinger），1917 年「皇室訓令」（Royal Instructions）に基づき確立された[24]。イギリス国王任命の総督は国王の代理として，香港を管理する。香港の国防と外交はイギリス政府が責任を負う。総督の主要な責務は香港の内部事務にある。香港政庁は，首長（総督），総督が政策を作成する際に助言する行政評議会（諮問機関），立法権を行使する立法評議会（諮問機関），法令執行や行政事務に従事する行政機関，司法機関などによって構成される。

総督に次のような権限を与えられていた。国防についてイギリス政府は責任を負うが，総督は香港駐軍の最高指揮官の肩書を有する。司法制度について，香港の終審権はイギリス枢密院司法委員会にあるが，総督に香港の各級裁判所裁判官の任命権と赦免の自由裁量権（犯罪者に特赦を与える独占権）がある。総督は行政評議会の助言に基づき，単独で政策決定を行う。総督には立法の権限もある[25]。立法評議会を通過した法案は総督の同意を得たうえで初めて法律となる。行政評議会と立法評議会の議員は総督によって任命される。行政・立法両評議会の議員は 1984 年まで主に政府官僚によって担当され，しかも議員は両評議会で兼任できるため，香港政庁による法律の制定や政策の推進は，比較的容易である。

⑵③ イギリス統治下の香港体制について，‘The Hong Kong Charter（1843）’，‘Hong Kong Royal Instructions（1843）以外，丁新豹（「歴史的転折：植民体系的建立和演進」王賡武編著『香港史新編（上）』三聯書店（香港）有限公司，2017 年，pp.67-144），施漢栄（『“一国両制”与香港』，広東人民出版社，1995, pp.101-116），中園和仁（『香港返還交渉－民主化をめぐる攻防』国際書院，1998, pp.64-66）も参照した。

⑵④ 「香港憲章」（The Hong Kong Charter）は 1843 年に「英皇制誥」（Letters Patent）の名義で発行されたものである（丁新豹，前掲書，2017, p.86）。また，‘The Hong Kong Charter（1843）’と‘Hong Kong Royal Instructions（1843）’原文は中华人民共和国香港特別行政区立法会ホームページで閲覧できる（URL: https://www.legco.gov.hk/general/chinese/procedur/companion/chapter_1/mcp-part1-ch1-n12-ce-a.pdf, URL: https://www.legco.gov.hk/general/chinese/procedur/companion/chapter_1/mcp-part1-ch1-n12-ce-b.pdf）。（2022 年 9 月 18 日閲覧）。

⑵⑤ 総督の立法権限に制約がある。貨幣発行，軍事関連など総督権限で立法できない法律が 10 種類ある。また英王国は香港の代わりに立法もできる。

このように総督は香港で絶大な権力を有するが，安定した統治を実現するに民間の意見を取り入れる必要があり，「諮問民主」も存在していた[26]。立法評議会は1850年より，行政評議会は1896年より非官吏議員を任命し始めた。立法評議会議員の選出は1985年香港返還移行期に初めて間接選挙を導入した[27]。また，1970年代以降の国際・経済環境の変化により，香港内の社会環境を改善するために，文化，娯楽，環境衛生などの仕事は市政局に委託し，1981年に区議会を設立した。1982年区議会，1983年市政局に選挙制度も導入した[28]。

3.2　香港特別行政区政府[29]

香港特別行政区の統治体制は，香港政庁のそれと相似点がいくつある。中国「憲法第31条」と「香港基本法」（基本法）は，「香港憲章」と「皇室訓令」の役割に近似する。憲法第31条に基づき，香港特別行政区が「高度の自治権を享有する」「中国の一つの地方行政区域」として設置され[30]，基本法によって香港統治体制が確立された。基本法の解釈権と改正権は全国人民代表大会にある[31]。中央政府は香港の国防と外交に責任を負う[32]。中央政府任命の行政長官の主な職務は香港の内部事務である。これらは「一国」下での中央政府と香港の関係を規定するものである。

香港内の体制について，「両制」を保障するため，大陸の「社会主義的」な経済制度である「公有制」も，「民主集中制」に基づく司法制度も移植しなかった。香港既存の「社会・経済制度」を変えなかった。経済制度は私有制を基本とする市場経済制度で[33]，社会制度は「教育，科学，文化，体育，宗教，労働および社会奉仕」に関する社会文化政策を指している[34]。司法制度について，香港は独立した司法権をもつのみでなく，中央は終審権まで香港終審法院に付与した[35]。法律についても，終審権を香港に付与したことによる生じる変化以外は変わらない[36]。

総督統治期の香港政庁と大きく異なったのは政治体制である。香港特別行政区に設置された各政府機関の構成およびその役割は，香港政庁に類似しているが，①行政長官と立法会の関係，および②行政長官と立法会議員の選出方法が新たに考案された。

まず，行政長官と立法会の関係からみる。総督は行政権と立法権を独占していたが，行政長官と立法会の間に互いに協力・牽制するシステムとなっている。行政長官に各級裁判所裁判官の任免権があるが[37]，終審法院裁判官と高等裁判所主席裁判官の任免は立法会の同意が必要である[38]。立法会議員が法案を提出する場合，公共支出，政治体制または政府の管理運営にかかわらないものは議員が独自にまた連名で提出できるが，政府の政策にかかわるものは提出前に行政長官の書面による同意を得る必要がある[39]。また立法会が可決した法案は，行政長官の署名，公布を経てはじめて発効する[40]。

それに対して立法会は，立法のほか，政府の財政予算の審議，税収および公共支出の承認，政府活動への質疑など，政府活動を監督する役割を担う。立法会は行政長官に汚職行為などの疑いがある場合，終審裁判所に独立した調査委員会を組織するよう依頼し，調査結果に基づき弾劾案を提出し，中央政府に報告し決定を求めることができ

---

(26) 施漢栄（前掲書，1995, p.113）。
(27) 丁新豹（前掲書，2017, p.88）。
(28) 鄭赤琰（「戦後香港政制発展」王賡武編著『香港史新編（上）』三聯書店（香港）有限公司，2017, pp.150-152）。
(29) 中国の香港統治体制について「香港基本法」を参照した。
(30) 香港基本法（第12条）。
(31) 香港基本法（第158条，第159条）。なお，香港基本法の解釈権に関する研究は廣江（2005）と廣江（2018）が詳しい（廣江倫子『香港基本法の研究』成文堂，2005年。廣江倫子『香港基本法解釈権の研究』信山社，2018）。
(32) 基本法第12条，第13条。
(33) 基本法第5章をご参照。
(34) 基本法第6章をご参照。
(35) 基本法第82条。
(36) 基本法第19条，第81条。
(37) 基本法第48条。
(38) 基本法第73条。
(39) 基本法第74条。
(40) 基本法第76条。

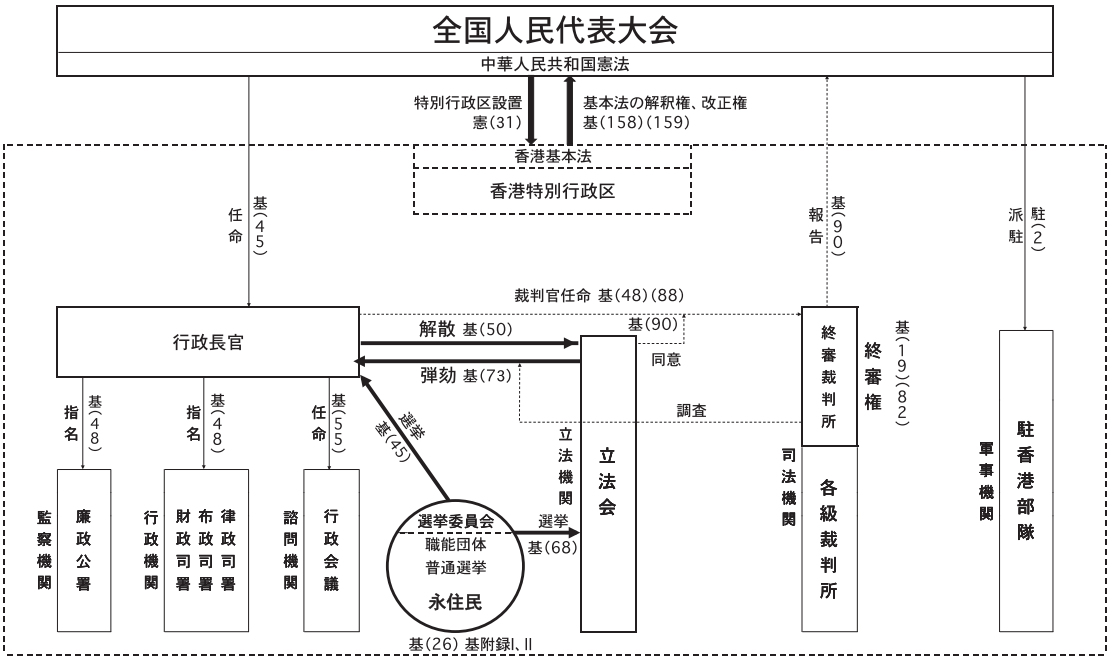


図 3　香港特別行政区統治体制イメージ図

出所：筆者作成。

注：憲＝中華人民共和国憲法，基＝中華人民共和国香港特別行政区基本法，駐＝中華人民共和国香港特別行政区駐軍法，（～）＝第～条。

る[41]。

立法会が行政長官への弾劾権を有することに対して[42]，行政長官に立法会を解散する権限を与えられた[43]。行政長官は，立法会で可決した法案が香港の全体的利益に合致しないと認めた場合，法案を立法会に差し戻し再審議を要求することができる。原案は立法会議員の 3 分の 2 以上の多数で再度可決された場合，行政長官は法案を署名，公布するか，もしくは立法会を解散する。しかし，立法会の解散は行政長官の一期の任期内で一回限りできる。行政長官は立法会が可決した法案への署名を 2 度拒否して立法会を解散し，新たに選出された立法会が問題の原案を全議員の 3 分の 2 の多数で再び可決し，行政長官はなおも署名を拒否した時，行政長官は辞職しなければならない[44]。

このような行政長官と立法会における協力・牽制しあう関係は，総督独裁と全く異なるし，行政機関が立法機関に責任を負うことを「西洋的」に解釈した上下関係とも言えない。これこそ，「共同知恵の産物」かもしれない。また，「西洋的」な「三権分立」体制下での行政機関に比較して行政長官に多くの権限を与えられたのは，「香港の安定と繁栄」を維持するために，「効率的に」行政を行う狙いがあったかもしれない。

次に，行政長官と立法会議員の選出方法を見てみよう。イギリスの伝統な植民地統治体制と最も異なったのは，香港返還移行期に導入された選挙制度である。

総督は香港返還までイギリス国王による任命だったが，行政長官は香港永住民による選挙または協議により選出され，中国中央政府が任命する[45]。中央政府の行政長官任命権は実質的なも

---

(41)　基本法第 73 条。
(42)　基本法第 73 条。
(43)　基本法第 50 条。
(44)　基本法第 49 条，第 50 条，第 52 条。
(45)　基本法第 45 条。

ので，任命拒否の可能性もある(46)。つまり行政長官の選出は「香港人による選挙または協議」と「中央任命」の2段階を踏む必要がある。国王任命の総督から選挙要素を取り入れた中央任命の行政長官への変更は，民主的な要素を取り入れながら，「一国」を保障する方策として，鄧小平の「愛国的」な「港人治港」方針に基づくものだったかもしれない。

香港政庁の立法評議会議員全員は1984年まで総督任命だったが，中英共同声明後の移行期に1985年より間接選挙が導入された（表2）。1985年より総督任命の議員数を徐々に減らし，区議会，市政評議会，区地域市政評議会から構成される選挙団と，職能代表団体から選ばれた議員数を増やしてきた。1991年より直接選挙も導入された(47)。返還後の香港特別行政区の立法会議員の選出方法は，香港永住民で選挙により選出され，立法会主席は議員互選というシステムとなった(48)。選挙方法について，基本的に移行期に導入された選挙制度方針を継承した。つまり，間接選挙から直接選挙に漸進的に移行していくのである。間接選挙の職能代表団体による議員選出は香港「安定」のための「社会各界」の意見を取り入れる狙いなのか。また基本法は，行政長官は「広く代表性をもつ指名委員会が民主的な手続きに従って指名したのち普通選挙」により選出されること(49)，立法会全議員は「香港特別行政区の実情と順次漸進」の原則に基づき「普通選挙」により選出されることを「最終目標」ともした(50)。「最終」とはいつなのかが示されていなかった。鄧小平の「普通選挙」を行うにしても，「十分に時間をかけ，一歩一歩」という「摸着石頭過河」（手探りしながら物事を慎重に進めること）の慎重さがここにも現れた。

また，行政長官と立法会委員になる要件は香港永住民である。これは「北京人による香港統治でない」ことを保障するためだそうだ(51)。香港の実情に応じて，非中国籍永住民と外国で居住権をもつ香港永住民も立法会議員になることができる(52)。ただし，その立法会議員数に占める割合は20％を超えてはいけない。

4. 香港国安法と選挙制度の改正まで(53)

「香港基本法は極めて優れた模範となる」法律で，「明確で包括的で公正」であり，「香港社会から尊重され続けている。香港固有のアイデンティティを，経済的な成功を，法の支配を，個人の自由を維持するための青写真として，これまで非常にうまく機能してきた」と香港と半世紀以上にわたり深く関わってきたグッドスタット氏は基本法をこう評価した(54)。しかし，「極めて優れた」基本法は，返還後の香港での実施が順風満帆でなかった。

まず，2002年に行政長官の董建華は，政府転覆・国家反逆罪などに関する基本法第23条立法（国家安全条例）について市民に諮問したが，2003年新型肺炎SARS流行中での条例制定は市民の反対デモに遭い，国家安全条例は廃案となった。また，「香港の安定と繁栄」を維持するために，多くの権限を与えられた行政府は予想通り「効率的に」行政を行うこともできなかった。行政長官と立法会との協力・牽制しあう関係は，牽制機能が効きすぎ，むしろ返還後の「政府弱体化」につながってしまった。返還後の法案成立率

(46) 港澳弁（前掲書，1997, p.138）。
(47) 過渡期における中英交渉（民主化をめぐる攻防）について中園（前掲書，1998）は詳しい。
(48) 基本法第68条，第71条。
(49) 基本法第45条。
(50) 基本法第68条。
(51) 呉強「「一国二制度」と香港特別行政区の自治」『一橋研究』（第23巻第2号），1998. 7, pp.133-162。
(52) 基本法第44条，第67条。
(53) 中国「国家安全法」は1993年に反スパイ活動のために制定されたもので，2009年に「澳門国家安全法」が制定された。国内外の情勢が複雑化する中で，習近平政権はより強固な国家安全保障体系を構築するために，2014年に国家安全法の改正を着手し，2015年に新たな国家安全法が可決された。2015年「国家安全法」全文は中央政府ホームページで閲覧できる。URL: http://www.gov.cn/zhengce/2015-07/01/content_2893902.htm。（2022年9月5日閲覧）。
(54) Leo F. Goodstadt, *A City Mismanaged: Hong Kong's Struggle for Survival,* Hong Kong University Perss, 2018（レオ・F・グッドスタット著，曽根康雄監訳・訳『香港失政の軌跡』白桃書房，2021, p.34。）

は一貫して50％前後で推移し，日本の民主党政権末期の「ねじれ国会」による「決められない政治」に近い状況が続いた。その理由について，倉田は行政機関と立法会は実質上「脱臼した」状態にあるという。立法会議員が政府高官を兼職できないため，立法会は「オール野党」となってしまった。立法会の親政府派に背景や政策志向において多様なものが含まれ，政策によっては親政府派内部の対立や一部の勢力が政府と対立する事態が生じた[55]。これも特別行政区政府が「失政」し続ける理由の一つなのか[56]。

これらのことを差し引いて，たとえ返還後の最初の十数年は「うまく機能」したと言えても，2010年代に入ってからは到底そうは言えなくなった。選挙をめぐって数々の運動が起き，香港で「激しい政治化が進んだ」[57]。

返還後の特別行政区の選挙に関する状況を概観してみよう。

行政長官の選出方法およびその推移は表1に示されている。返還直前の中英交渉が決裂した状況に陥ったため，第1期の行政長官は400名の推薦委員会により選出されることとなったが，第2期から基本法の規定通り，社会各界によって組織された選挙委員で選出された。選挙委員会委員の枠を第2期の800名から第6期の1500名まで徐々に増やしてきた。

返還後最初の立法会議員の選出方法の変遷を示したのは表2である。返還後最初の立法会について，香港政庁の立法評議会議員が返還後も留任する「直通列車」が実現できなかったため，1997年に推薦委員会による選出された60名の議員によって臨時立法会が組織された。1998年より香港基本法の規定通り，議員は間接選挙の職能代表団体と選挙委員会[58]，および直接選挙によって選出された。立法会議員数も60名から2021年の90名まで増加してきた。また，間接選挙の議員枠を徐々に減らし，直接選挙の枠を拡大してきて，2016年の間接選挙と直接選挙の議員枠は半々の35名ずつとなった。選挙委員会の委員数も立法会の議員数も増加し続けてきて，選挙制度は民主化に向かっているように見えた。

しかし，行政長官と立法会議員全員が「普通選挙」による選出されるという「最終目標」はいつ実現できるのか。これをめぐって「漸進的」な方針をとる政府と民主派との交渉も日に増して激しくなった。2014年全人代による「8.31決定」[59]は，2017年行政長官の選出方法を「普通選挙」に変えることを認めたと同時に，基本法に従い「広く代表性をもつ指名委員会を組織する必要がある」とした[60]。しかし，民主派の一部は指名委員会による指名から民主派の候補者が選出できず，これが「真の普通選挙ではない」とし，「8.31」決定の撤回を求め，「占領中環」（雨傘運動）を起こした。結果，民主派議員の反対で議案が否決された。

政府と民主派の綱引きがここに止まっていない。政府の「一国」に真正面から挑戦してくる勢力が出現した。香港返還後に成長してきた若者を中心とした急進的な民主派である。2015年「本土派」政党本土民主前線，2016年「独立派」香港民族党，「自決派」香港衆志などの政治団体が成立した。2016年立法会議員選挙で本土派・自

---

55 倉田徹著『香港政治危機』東京大学出版社，2021, pp.201-202。

56 レオ・F・グッドスタット（2021）は返還後の歴代特別区政府は住宅，高等教育，高齢者医療などの民生問題について失政し続けてきたと厳しく指摘した。グットスタットは失政の原因を政府の「市場妄信」と公務員人員の不足などに帰結したが，なかなか「決められない政治」も失政の一因だと考えられる。

57 倉田（2021, p.4）。2010年後の香港民主化をめぐる政府と民主派との衝突について，倉田（前掲書，2021）が詳しい。

58 立法会議員と行政長官を選出する選挙団は同一である。

59 「8.31決定」全称は「全国人大常委会关于香港行政长官普选问题和2016年立法会产生办法的决定」である。

60 「8.31決定」による「普通選挙」に関する規定は次のようである：「2の1：広く代表性をもつ指名委員会を組織する必要がある。指名委員会の人数，構成と委員選出方法は，第四任行政長官選挙委員会の人数，構成と委員会の選出方法に従って規定する。」（「8.31決定」は中央政府門戸ホームページ閲覧できる。URL: http://www.gov.cn/xinwen/2014-08/31/content_2742923.htm, 2022年9月10日閲覧）。

表 1　香港特別行政区行政長官の選出方法の変遷（1996 年～2021 年）

当選者				董建華	董建華	曽蔭権	曽蔭権	梁振英	林鄭月娥	李家超	2021 年選挙枠における主な変更点
選挙年（期）				1996（第一期）	2002（第二期）	2005（第二期補選）	2007（第三期）	2012（第四期）	2017（第五期）	2021（第六期）	
推選委員会　人数（名）				400							
選挙委員会　人数（名）	第 1 枠	商工，金融界			200	200	200	300	300	300	「中小企業界」新設。
	第 2 枠	専門職分野			200	200	200	300	300	300	「教育界」，「高等教育界」合併，「衛生サービス」，「医学界」合併。 「スポーツ・芸能・文化・出版業界」，「社会福祉業界」は第 3 枠より移入。
	第 3 枠	労働者，社会福祉，宗教等各界	草の根，労働者，宗教等各界（2021 年）		200	200	200	300	300	300	「スポーツ・芸能・文化・出版業界」，「社会福祉業界」は第 2 枠へ移動。 「草の根社会団体」，「同郷団体」新設。
	第 4 枠	立法会議員，地方組織代表，香港地区全国人民代表大会代表，香港地区全国人民政治協商会議委員	立法会議員，地方組織代表等各界（2021 年）		200	200	200	300	300	300	「香港島・九龍区議会」，「新界区議会」廃止。 「香港島・九龍分区委員会・犯罪撲滅委員会・防火委員会」，「新界分区委員会・犯罪撲滅委員会・防火委員会」，「大陸の香港人団体」新設。 「全国政協」，「全人代」を第 5 枠へ移動。
	第 5 枠（新設）		香港特別行政区全国人大代表，香港特別行政区全国政協委員，全国性団体香港成員代表等各界（2021 年）							300	「全国政協」，「全人代」は第 4 枠より移入。 「全国団体の香港代表」新設。
合計　人数（名）				400	800	800	800	1200	1200	1500	

出所：筆者作成。

参考資料：法規出版分社編（2019）「中華人民共和国香港特別行政区基本法（1990 年 4 月 4 日第七届全国人民代表大会第三次会議通過）」法律出版社。

中国人大網（2021）「中華人民共和国香港特別行政区基本法」全国人民代表大会。

URL: http://www.npc.gov.cn/npc/c30834/202104/acbe41ccd8644e64a6861fb089d6148b.shtml（2022 年 9 月 15 日閲覧）

中国人大網（2010）「中華人民共和国香港特別行政区基本法附件一香港特別行政区行政長官的産生弁法修正案（2010 年 8 月 28 日第十一届全国人民代表大会常務委員会第十六次会議批准）」全国人民代表大会。

URL: http://www.npc.gov.cn/zgrdw/huiyi/cwh/1116/2010-08/28/content_1593150.htm（2022 年 9 月 15 日閲覧）

中華人民共和国国務院新聞弁公室（2021）『“一国両制”下香港的民主発展』人民出版社。

注：2021 年の選挙枠変更の詳細は，倉田（2021, pp.355-357）をご参考。

表2　香港立法会議員の選出方法の変遷（1984年～2021年）

名称		立法評議会　議員数（名）						臨時立法会	立法会　議員数（名）						
選出年		1843～1983	1984	1985	1988	1991	1995	1997	1998	2000	2004	2008	2012	2016	2021
総督				1	1										
総督任命	官吏	人数が年により異なる	29	10	10	3									
	非官吏	1850年より	18	22	20	18									
間接選挙	選挙団			12	12										
	職能別選挙			12	14	21	30		30	30	30	30	35	35	30
	選挙委員会						10		10	6					40
	推選委員会							60							
直接選挙						18	20		20	24	30	30	35	35	20
合計（名）			47	57	57	60	60	60	60	60	60	60	70	70	90

出所：筆者作成。

参考資料：Hong Kong. Legislative Council.（1984）Official Record of Proceedings, 1984.06.27 Hong Kong: the Council. URL: https://legco.primo.exlibrisgroup.com/discovery/delivery/852LEGCO_INST:LEGCO/1224612830006976（2022. 9. 12 閲覧）
立法会「概況及組成」中華人民共和国香港特別行政区立法会ウェブサイト。
URL: https://www.legco.gov.hk/cn/about-legco/overview-and-composition.html（2022. 9. 12 閲覧）
中園和仁（1998）（『香港返還交渉――民主化をめぐる攻防――』国際書院 p.166），倉田徹（2021）（『香港政治危機――圧力と抵抗の2010年代』東京大学出版会 p.358）。

決派合計6名が当選した。新任立法会議員は初登院での就任宣誓が正しく行われていなかったことで，高等法院に宣誓無効のため，議員資格を無効とする判決を下された(61)。2019年「逃亡犯条例」改正反対運動の過激化で(62)，2020年ついに中央政府は「香港国安法」を制定し，全国レベルの法律として香港基本法に追加した(63)。香港国安法は，香港で「維護国家安全委員会」を設立し，その仕事は「特別区政府他のいかなる機関の干渉を受けず」，中央人民政府は委員会に安全事務顧問を派遣するなどと規定した。これらの規定から中央政府の堅い意思を感じられる。つまり，「海外勢力」と結託して「テロ活動」を行い，「国家分裂，国家政権転覆」を図る「国家安全を脅かす等犯罪」を厳罰し，香港の繁栄と安定を保持するというものである。

2021年に香港特別行政区立法会は選挙制度の改正も可決された(64)。まず選挙委員会の規模を

(61)「宣誓風波」による高等法院に解釈について，但見亮（2018）をご参照（「「中国夢」的「一国二制度」――香港の「宣誓風波」事件をめぐって」法政理論　50(2)，pp.60-91, 2月）。

(62)「逃亡犯条例」改正反対運動の全過程について，イギリスの映画監督Malcom Clarkeによる Hong Kong Returnsというドキュメンタリー映画がある。Malcom Clarkeはこの運動が過激化された背後にアメリカなど海外勢力からの介入があるとみている。Xu Yelu and Chen Qingqing, 'British film producer lauded for 'unbiased' documentaries on HK, Global Timaes', Jun 26, 2022, https://www.globaltimes.cn/page/202206/1269067.shtml（accessed Sept.9 2022）。

(63) 国安法の制定は下記基本法第18条による。「全国人民代表大会常務委員会は，自らに属する香港特別行政区基本法委員会および香港特別行政区政 ↗

↘ 府の意見を求めたのち，本法付属文章3に列挙した法律を増減することができる。付属文章3に加えて列挙するすべての法律は，国防，外交および本法の規定では香港特別行政区の自治範囲に属さないその他の法律に限られる。」

(64) 2021年改定後の選挙委員会の各業界の委員枠の詳細は，香港選挙委員会ホームページで閲覧できる（URL: https://www.elections.gov.hk/ecss 2021/pdf/2021-ECSSOE-Japanese.pdf, 2022年9月18日閲覧）。

拡大し，社会各界に付与する委員の枠を調整した。行政長官を選出するための選挙委員会委員数は2017年の1200名から2021年の1500名に増加したが（表1），2021年において，社会各界に与える委員数枠を次のように変更した[65]。第1枠商工・金融界に「中小企業界」が新設された。第2枠専門職分野の「教育界」「衛生サービス，医学界」，「スポーツ・芸能・文化・出版業界」，「社会福祉業界」の4業界はそれぞれ60名から30名まで半減し，第3枠の「草の根，労働者，宗教等の各界」（2021年より名称変更）に「草の根社会団体」，「同郷団体」の2団体を新設し，それぞれ60名を増やした。つまり教育，医療，文化業界などの中産階級から草の根に計120名の枠を移したことになる。第4枠「立法会議員，地方組織代表各界」も立法会議員に20名，香港島・九龍・新界分区の各種委員会に39名を増やし，新設された「大陸の香港人団体」に27名の枠を与えた。また，新たに「第5枠」を設け，全国政協，全人代関連は103名を増加し，新設された全国団体の香港代表関連団体に110名の枠を付与した。政府関連組織に与える枠を大幅に増加した。

また，立法会議員の選出方法も変更された（表2）。改定後の議員数合計を90名に増やしたが，うち間接選挙による議員数は70名，直接選挙による議員数は20名で，直接選挙による選出される議員数が全議員数に占める割合を大幅に減少した。さらに，候補者資格審査制度も設けた。候補者資格審査委員会を設立し，選挙委員会委員，行政長官と立法会議員の候補者に対して資格審査を行う。

選挙制度のこれらの改正は何を狙っているか。選挙委員会の「中小企業界」新設や草の根，地方組織代表の委員枠増は，「失政」が続いてきた特別区政府に財界より中小企業の声を聴き，「民生問題にもっと力を」というメッセージなのか。また，民主派が多いと言われる専門職分野の枠を減らし，全国政協，全人代関連枠の大幅増加は，「愛国的」な香港人が当選しやすいようになった。その上での候補者資格審査制度は，「反中乱港」勢力を特別行政区政権から徹底的に排除し，「愛国者治港」を確実的なものにした。

おわりに

こうして，「一国両制」は国家統一のための構想から，波乱に満ちた中英交渉を経て，「妥協の結晶」である「香港基本法」という新しい統治体制として誕生した。「条文は細かすぎない」基本法は，1997年香港で運用し始めてから，全人代による基本法への解釈や「決定」などを通じて[66]，少しずつ「細かく」なってきた。

この過程で中央政府はこの制度の「核心」である「一国」を守るには，いかなる国家分裂行為を決して許さない姿勢を崩さなかった。香港駐軍はもちろん，海外や香港内部からの脅威に対しても[67]，「介入せざるを得ない」状況が生じたとき，介入する。香港国安法の制定，実質的な行政長官任命権，「愛国的」な香港人が当選しやすい選挙制度，これらすべてはそのためであろう。

「両制」も忘れていない。香港既存の市場経済

---

65 2021年の選挙委員会の変更点について倉田（前掲書，2021, pp.355-357）が詳しい。

66 全人代常務委員会は1999年，2004年，2005年，2011年にそれぞれ，香港永住民が香港以外の場所で出産した中国籍の子女の香港居留権の問題，行政長官と立法会の選出方法改正の法的手続きの問題，補欠選挙で選出された行政長官の任期の問題，国家免除原則の問題などについて，基本法および同付属文書の関連条項に対して解釈を行った。また，香港の政治制度について，「決定」を行い，選挙改正案の承認・受理もした。例えば，2004年には，2007年行政長官と2008年立法会の選出方法の関連問題について決定を行った。2007年には，2012年の行政長官と立法会の選出方法および普通選挙の問題について決定を行った。2010年には，2012年行政長官選出方法改正案を承認し，2012年立法会選出方法と表決手続き改正案の届け出を受理した。（中華人民共和国国務院報道弁公室『"一国両制"在香港特別行政区的実践』白皮书，2014年6月，URL: http://www.locpg.hk/jsdt/2014-06/10/c_1111067166_2.htm, 2022年9月2日閲覧）。

67 大西によれば，2014年雨傘運動と2019年「逃亡犯条例」改正反対運動の資金は，アメリカの国家財政に依存する全米民主主義基金に依存している（大西広「中国は『社会主義をめざす資本主義』である：補足」芦田文夫，井手啓二，大西広，聴濤弘，山本恒人著『中国は社会主義か』かもがわ出版，2020, p.92）。

制度や法律は維持されている[68]。経済制度について，むしろ大陸のほうは香港に向かって歩み寄ってきた。社会主義の大陸で，深化されつつある市場経済制度，整備されつつある法律などは，大陸と香港の経済一体化に環境提供した。香港で新たに構築された政治制度は，独立した司法機関，協力・牽制しあう行政機関と立法会，「管理されている」とはいえ，選挙も取り入れた行政長官と立法会議員の選出方法との組み合わせである。この制度は，「西洋的」な「三権分立」制そのままではないが，三権のすべてが人民代表大会に集中する人民代表制に比較して，やはり「三権分立」制に近いと言えよう。返還前の総督独裁体制より民主的になったとも評価できる。

この新しい政治制度はうまく機能できるか。「繁栄」のために総督独裁体制の「効率的」な要素を残しつつ，「漸進的な民主」のために選挙制度も取り入れ，確立された行政機関と立法会との協力・牽制しあう体制は，返還後の香港の現実をみると，むしろ政府の弱体化につながった。特別区政府は山積みの課題を抱えて「決められない政治」の中で苦闘してきた。返還前の香港政庁は，香港面積の約 9 割を占める新界が租借であったこともあり[69]，主権国家として取り組まなければならない課題から免除されてきた。例えば，イデオロギーによる教化，政治的動員，基盤的な公共部門の建設，所得の再分配などである[70]。しかし，これらの課題は香港返還後の特別区政府が直面しなければならない難題となった。半世紀以上前に建築された狭小住宅の老朽化，対外貿易や金融業に偏る産業構造，大きな所得不平等，若者の教育年数の伸びによる高等教育制度の整備，高齢化による高齢者の医療問題等々である。これら公共性が強い部門における課題の解決を，香港政府は市場に委ねてきた結果，より深刻化され大きな社会問題となった[71]。深刻な社会問題が政治化され，近年の香港社会の不安定の一因にもなっている[72]。今の香港はむしろ強い政府を必要としている。「両制」の下で，中央政府は香港の内部事務への不干渉姿勢を示してきたため[73]，香港政府は独自で問題解決の筋道を見つけなければならないのだ。しかし，香港と大陸との経済融合が進んでいる以上，香港社会は大陸から様々な影響を受けるのは言うまでもない。香港政府は独自で問題対処するには限界がある。

「模範的」な基本法は 25 年間の試運転を経て，より根本的な課題が浮上してきた。「一国」と「両制」をどのように有機的に接続させ，システム全体としてうまく機能できるようにさせるか。「一国」と「安定」を守るための香港国安法を歓迎する人々がいる一方[74]，「共産党を罵ったりす

---

[68] ただし，基本法の解釈権は全人代にあるため，「一国両制」の実施状況を香港基本法解釈権の側面から追及してきた廣江（前掲書，2018, p.299）は，返還後の香港における国際「人権保障がますます成熟化・先進化」したため，「香港基本法解釈権を通じた中国法的価値観とのますますの乖離が生じている」と指摘している。

[69] 香港の統治権は 3 回に分けて清朝からイギリスに渡った。1842 年に締結された南京条約により香港島はイギリスに永久割譲された。1856 年に勃発したアロー戦争の結果，1860 年に北京条約が締結されて九龍半島もイギリスに割譲された。その後，イギリスは清朝に迫り 1898 年 7 月 1 日に九龍以北，深圳河以南の新界地域の租借に成功した。この地域の租借期限は 99 年間とされ，1997 年 6 月 30 日午後 12 時をもって切れることになっていた。

[70] 中園（前掲書，1998, p.69）。

[71] レオ・F・グッドスタット（前掲書，2021）は全書を通してこの問題を指摘した。

[72] 大西は，2019 年香港の若者による暴力的なデモは経済格差に起因すると指摘している（前掲書，2020, p.97）。

[73] 返還後の特別行政区政府各政権を観察してきたレオ・F・グッドスタット（前掲書，2021, pp.13-14）は，香港政府の梁振英政権はむしろいかに中央政府とより強固な関係を築いていくかを苦心していたと指摘している。

[74] REUTER 通信社（July, 2, 2020）によると，中国の資産運用会社の共同創設者マーク・ドン氏は「長い目で見れば，香港国安法の施行によって香港は安定性を予見しやすくなる」と語った（https://www.reuters.com/article/china-hk-investment-idJPKBN2430GJ, 2022 年 9 月 17 日閲覧）。
また，2019 年「逃亡犯条例」改正反対運動でデモ隊と警察が衝突した際，警察支持の「撐警大会」が起き，デモ隊側と警察側のどちらを支持することで大きな世論が巻き起こし（環球時報，2019 年 7 月 1 日），香港市民は黄・青派などに分け深刻な社会分裂状況に陥った。2019 年警察支持の青派などは国安法制定で安堵感が感じるとも考えられる。

る」（したい）人々もいるだろう。これを「行動に変えない」なら「許す」という鄧小平の言葉を，香港国安法と「管理された」選挙制度の下で，どう生かすのか(75)。

国家統一したい一心で提起された「一国両制」。基本法が「台湾の範例」となることを願った鄧小平は，返還後の香港の土を踏むことができなかった(76)。彼の目に未来の香港の姿がどのように浮かんでいたのか。不平等の資本主義より「共同富裕」の社会主義にこだわっていた鄧は，共同富裕の目標達成には「政局」と「政策」の「二つの安定」が不可欠だと語った。目標達成まで，香港を反中の拠点に変える勢力に断固とした姿勢で臨むと後継者に望んだ(77)。彼はまた，毛沢東「晩年の誤り」に対して，われわれは民主集中制の「民主をなおざりにして，集中しすぎていた」との反省から，党政分離を主張し集団指導体制を確立させた(78)。大陸での漸進的な経済改革と同様に，彼は香港で漸進的な政治改革を望んだのか。「資本主義」における市場の歪みを是正でき，かつ「毛沢東式」のポピュリズムも克服できる，「中国の実情に合う」統治体制を，50年間かけて香港で構築したかったのか。

基本法は，台湾がいつか大陸に戻りたい「範例」となり得るか。「一国両制」が実施されて50年間後，大陸はすでに「中等発達国家」となり「人民の文化素質」も十分で，普通選挙の条件が整えてきたとき(79)，香港基本法はすでに真の「共同知恵の産物」として大陸の見本となっているか。中国中央政府と香港政府の力量が，香港の次の25年間で試される。

原典資料(80)

1. 葉剣英「台湾の祖国復帰と平和統一実現に関する政策方針」1981年9月30日（台湾に対する9か条）（太田勝洪，小島晋治，高橋満，毛里和子編著『中国共産党最新資料集　下巻』（1986, pp.105-107）に収録）

一九七九年の元旦，全国人民代表大会常務委員会は「台湾同胞に告げる書」を発表し，祖国の平和統一をめざす基本大綱を明らかにして，台湾同胞，香港・マカオ同胞および海外の華僑同胞をふくむ全中国の各民族人民の熱烈な支持と積極的な反響を受けた。台湾海峡には緩和の空気が現れた。ここで私は，この機会を借りて，台湾祖国復帰，平和統一実現の方針と政策をいっそう明らかにしたいと思う。

1. 中華民族が分裂状態にある不幸な局面を一日も早く終わらせるために，われわれは，中国共産党と中国国民党両党が対等な立場で交渉を行ない，第三次合作を実行し，ともに祖国統一の大業をなしとげることを提案する。双方はまず，人を派遣して接触し，十分に意見を交換する。
2. 海峡両側の各民族人民，互いに通信しあい，身内のものが団欒し，貿易を行ない，理解を深めるこ

---

(75) 基本法第11条に「自由の保障」がある。保障されている自由に，「言論・報道・出版の自由，結社・集会・デモンストレーション・示威の自由」が含まれている。その他の「自由」の詳細について基本法「第3章　住民の基本的な権利および義務」ご参照。

(76) 鄧小平は香港返還5か月前の1997年2月に亡くなった。

(77) 原典資料3をご参照。

(78) 鄧小平は，1978年12月3日に三中全会前の中央工作会議で行った報告「解放思想，実事求是，団結統一向前看」（『鄧小平文選（2）』pp.140-153）で，「長い間，民主集中制を真に実行したことがなく，民主から離れて集中を論じ，民主をなおざりにしてきた」と指摘した。また，1980年8月18日に中央政治局拡大会議で，権力の「集中しすぎ」を防ぎ，真の民主集中制を実行するために，党政分離の改革が必要だとも主張した（「党と国家の指導制度の改革について」（『鄧小平文選（2）』pp.320-343）。趙紫陽によると，鄧小平は政治指導体制を改革するに非常に肯定的で，1986年政治改革の推進さえ提案していた。しかし，「三権分立」のような「非効率的」なものを反対していた（趙紫陽，バオバブ・プー／ルネー・チアン／アディ・イグナシアス，河野純治訳『趙紫陽極秘回想録』，光文社，2010, pp.325-326）。

(79) 鄧小平は基本法起草委員会に向けての談話で，「我々は10億の人口を有しているし，人民の文化素質も十分でないため，普遍的な直接選挙を行う条件が整えていない」と語ったことがある（原典資料3をご参照）。

(80) 原典資料について日本語訳がある場合，それを中国語原文と照合しながら可能な限りそのまま使用した。誤植などと思われる箇所について筆者は修正した。日本語訳がない文献は筆者が訳出した。

とを切実に望んでいる。われわれは，郵便物交換，通商，航路開設，肉親・友人訪問，観光および学術・文化・スポーツ交流のために，双方が便宜を提供し，関係とりきめを結ぶことを提案する。

3. 国家の統一が実現してのち，台湾は特別行政区として，高度の自治権を享有することができ，また軍隊を保有することができる。中央政府は，台湾の地方の事柄に干渉しない。
4. 台湾の現行の社会・経済制度を変えず，生活様式を変えず，外国との経済・文化関係を変えない。個人の財産，家屋，土地，企業の所有権と合法的な相続権および外国の投資は，侵犯されない。
5. 台湾当局と各界代表は，全国的な政治機構の指導ポストにつき，国政に参与することができる。
6. 台湾の地方財政が困難におちいったとき，中央政府は情況をみて補助をあたえる。
7. 台湾の各民族人民，各界の人たちで祖国大陸に帰って定住したいものに対しては，適切にこれを受入れ，差別あつかいをせず，自由に行き来できるよう保障する。
8. 台湾の工商業界の人たちが祖国大陸に投資し，各種の経済事業をおこすことを歓迎し，その合法的な権益と利潤を保障する。
9. 祖国の統一については，すべての人に責任がある。われわれは，台湾の各民族人民，各界の人たち，大衆団体がさまざまなルートを通じ，いろいろの方式で提案を行ない，ともに国家大計を協議することを心から歓迎する。

台湾を祖国に復帰させ，統一の大業をなしとげるということは，われわれの世代に課せられた光栄かつ偉大な歴史的使命である。中国の統一と富強は，祖国大陸の各民族人民の根本的利益であり，同様に台湾の各民族同胞の根本的利益であるばかりでなく，また極東と世界の平和にとっても有利である。

われわれは，広範な台湾同胞が愛国主義の精神を発揚し，全民族の大団結の早期実現を積極的に促進し，民族の栄誉を分かちあうよう希望する。また，香港・マカオ同胞，海外の華僑同胞がひきつづき努力し，かけ橋としての役割を果たして，祖国統一に寄与するよう希望する。

われわれは，国民党当局が一つの中国を堅持し，「二つの中国」に反対する立場をつらぬき，民族の大義を重んじ，過去の行きがかりにこだわらず，われわれと手を携え，ともに祖国統一の大業をなしとげ，中華振興という雄大な理想を実現して，祖先の名に輝きを添え，後世の子孫に仕合わせをもたらし，中華民族の歴史に輝かしい一章を書きしるすよう希望する。

2.「中華人民共和国とグレートブリテン・北アイルランド連合王国政府の香港問題に関する共同声明（本文のみ），1984 年 12 月 19 日，調印（中英共同宣言）
（日本語訳は中国研究所編著『中国基本法令集』（1988, pp.385-393）に収録）

中華人民共和国政府とグレートブリテン・北アイルランド連合王国政府は満足の意をもって近年の両国政府と両国人民の友好関係を振り返るとともに，歴史的に残された香港問題を協議を通じて妥当に解決することが香港の繁栄と安定の維持に役立ち，新たな基礎に立つ両国関係のいっそうの強化，発展に役立つと見る点で見解の一致を見た。そのため，両国政府代表団は，会談をへて，次のように声明することに同意した。

1. 中華人民共和国政府は，香港地区（香港島，九竜，「新界」を含む。以下香港と称する）の祖国への復帰が全中国人民の共通の願いであり，中華人民共和国政府が 1997 年 7 月 1 日から香港に対し主権行使を回復することを決定したことを声明する。
2. 連合王国政府は，連合王国政府が 1997 年 7 月 1 日に，香港を中華人民共和国に返還することを声明する。
3. 中華人民共和国政府は，中華人民共和国が香港に対して次のような基本的な方針，政策をとることを声明する。
   (1) 国家の統一と領土保全を擁護するため，また香港の歴史と現状を考慮して，中華人民共和国は，香港に対し主権行使を回復するにあたり，中華人民共和国憲法第 31 条の規定にもとづき，香港特別行政区を設けることを決定した。
   (2) 香港特別行政区は中華人民共和国中央人民政府の直轄下に置かれる。外交と国防が中央人民政府の管理に属するほか，香港特別行政区は高度の自治権を享有する。
   (3) 香港特別行政区は行政管理権，立法権，独立した司法権と終審権を享有する。現行の法律

は基本的には変わらない。

⑷ 香港特別行政区政府は現地人によって構成される。行政長官は現地で選挙または協議を通じて選出され，中央人民政府が任命する。主要公務員は香港特別行政区行政長官が指名し，中央人民政府に報告し，中央人民政府が任命する。香港の政府諸部門にかねてより勤務していた中国籍と外国籍の公務員と警察要員は留用することができる。香港特別行政区の政府諸部門は，イギリス籍またはその他の外国籍にある者を招聘して顧問またはなんらかの公職につかせることができる。

⑸ 香港の現行の社会・経済制度は変わらず，生活様式は変わらない。香港特別行政区は法律にもとづき，人身，言論，出版，集会，結社，旅行，移転，通信，罷業，職業選択，学術研究，宗教信仰の諸権利と自由を保障する。個人財産，企業所有権，合法的相続権および外部からの投資は，いずれも法律の保護を受ける。

⑹ 香港特別行政区は，自由港と独立関税地区の地位を保持する。

⑺ 香港特別行政区は国際金融センターの地位を保持し，ひきつづき外国為替，金，証券，先物取引に市場を開放する。資金の流入，流出は自由である。香港ドルはひきつづき流通し，自由に他の通貨と交換することができる。

⑻ 香港特別行政区は財政の独立を保持する。中央人民政府は香港特別行政区から徴税しない。

⑼ 香港特別行政区は連合王国その他の諸国と互恵の経済関係を樹立することができる。連合王国その他の諸国の香港における経済的利益は配慮される。

⑽ 香港特別行政区は「中国香港」の名称で，独立に各国，各地区および関係国際機関と経済・文化関係を保持し発展させるとともに，関係協定を締結することができる。

⑾ 香港特別行政区の社会治安は，香港特別行政区政府が責任をもって維持する。

⑿ 中華人民共和国の香港に対する前記の基本的な方針，政策および本共同声明の第1付属文書の前記基本方針，政策に対する具体的説明については，中華人民共和国全国人民代表大会が中華人民共和国香港特別行政区基本法において規定するとともに，50年間は同規定を変えない。

4. 中華人民共和国政府と連合王国政府は，本共同声明の発効の日から1997年6月30日までの移行期においては，連合王国政府が香港の行政管理に責任を負い，香港の経済の繁栄と社会の安定を守り，保持すること，中華人民共和国政府がこれに協力することを声明する。

5. 中華人民共和国政府と連合王国政府は，本共同声明の効果的実施をはかるとともに，1997年における政権の円滑な引き継ぎを保障するため，本共同声明の発効時に中英合同連絡小委員会を発足させること，同合同連絡小委員会は本共同声明の第2付属文書の定めるところにより職責を確定し履行することを声明する。

6. 中華人民共和国と連合王国政府は，香港の土地契約およびその他の関連事項に関して，本共同声明の第3付属文書の定めるところにもとづいて処理することを声明する。

7. 中華人民共和国政府と連合王国政府は，前記の諸声明と本共同声明の付属文書をすべて実施することに同意する。

8. 本共同声明は批准を受けなければならず，批准書交換の日から発効する。批准書は1985年6月30日以前に北京で交換されるものとする。本共同声明とその付属文書は同等の拘束力を持つ。

1984年12月19日北京で調印，中国語と英語で2部作成され，ともに同等の効力をもつ。

中華人民共和国政府代表

（署名）

グレートブリテン・北アイルランド連合王国政府代表 （署名）

3. 鄧小平の基本法起草委員会に向けての談話（抜粋）（筆者訳）

（「会見香港特別行政区基本法起草委員会委員時的講話」（1987年4月16日）は，中共中央文献編輯委員会『鄧小平文選』（第3巻）人民出版社（1993年，pp.215-222）に収録）

（中略）委員会はすでに1年間8か月を仕事してきた。皆さんの努力，知恵のおかげで仕事は順調で協力的に進んできた。我々の「一国両制」は本当に成功できるかどうかを，香港特別行政区基本法に体現させるべきだ。この基本法はまた澳門，台湾の範例にもなる。だから，この基本法はとても重要である。

世界史上にもこのようなことがない。これは新しいことだ。起草仕事はまだ3年間かかる。非常によいものにしてください。

今日は変わらないことについて話したい。香港が1997年に復帰してから政策が50年間変わらない。作成した基本法も含む。少なとも50年間変わらないものにする。50年間以降はなおさら変わる必要がない。……（中略）本世紀末，中国の人口は12億から12億5千万，国民総生産は1万から1万2千億米ドルになる。われわれの社会主義制度は公有制を基礎とする共同富裕である。その時はまずまずの社会である。それは人民の生活水準は普遍的に高くなった意味。もっと重要なのはさらに50年後，2倍にすれば1人当たり4千ドルになるだろう。世界ではまだ何十番目以下であるが，その時，中国はすでに中等発達国家となっているだろう。

（中略）

この目標を達成するために，どんな条件が必要だろうか？一つ目は，政局の安定。学生の騒ぎへの対処がなぜこんなに厳しく迅速かというと，中国はもうバタバタして不安定な状況に陥ってはいけないのだ。すべては大局から考える必要がある。中国発展のカギは政局の安定だ。二つ目は，現行の政策が変わらないこと。

（中略）

一つは政局の安定，一つは政策の安定，二つの安定である。変わらないとは，安定を意味する。50年後，この政策は有効で予定の目標に達成できたら，変わる理由がもっとないだろう。だから「一国両制」の方針で統一問題を解決した後，香港，澳門，台湾への政策は50年間変わらない。更なる50年間後も変わらない。もちろん，その時私はすでにいないが，われわれの後継者はこのことを分かってくれると信じている。

もう一つの変わらないことについても言わなければならない。……（中略）中国の政策を基本的に二つの側面から見なければならないことが彼らに見落とされた。変わらないのは，一つの側面だけでなく，二つの側面である。見落とされたのは，四つの基本原則の堅持，社会主義制度の堅持，共産党指導の堅持である。中国の開放政策が変わったかどうかは言われるばかりで，社会主義が変わったかどうかは全く言われていない。これも変わらないことだ！

われわれは，社会主義制度を堅持し，四つの基本原則を堅持する。これは大昔に確定し，憲法に書き込まれたことだ。われわれの香港，澳門，台湾に対する政策も，国家主体が四つの基本原則を堅持することを基礎にして制定されたのだ。…（中略）われわれのやっているのは中国特色のある社会主義である。だから「一国両制」政策を制定した。だから二つの制度の共存を許したのだ。

（中略）

「一国両制」も二つの側面がある。一つは，社会主義国家の中で特殊な地域で資本主義の実施を容認する。一時期ではなく，何十年，何百年である。もう一つは，国家の主体は社会主義であることを定着しなければならない。そうでないと，「両制」と言えない。これは「一制」だ。資産階級自由化思想をもつ人は，中国大陸を資本主義に変えることを望んでいて，「全面西化」という。この問題について考えが偏ってはいけない。この二つの側面を認識しないと，「一国両制」が数十年変わらないことが無理になる。

（中略）

基本法の起草問題についても少し話したい。過去に私は言ったが，基本法は細かすぎないほうがいい。香港の制度も完全に西洋化にしてはいけない，西洋のやり方そのままコピーしてはならない。香港現在はイギリスの制度，アメリカの制度を実施してないし，それでも一世紀半も経った。仮に今はそれをそのままコピーすれば，例えば三権分立，英米の議会制度，尚且つこれを基準として民主であるかどうかを判断することは，恐らく適切ではない。この問題について，一緒に座ってよく熟考してください。民主について，われわれ大陸は社会主義民主を語り，資産階級民主の概念と異なる。西側の民主は，三権分立，多党が選挙で競争するなどである。われわれは，西側諸国がこのようなやり方をするのを反対しないが，中国大陸では多党競争選挙，三権分立，両院制をやらない。われわれは実施しているのが，全国人民代表大会一院制である。これは中国の現実に最も適合している。もし政策が正しく，方向が正しければ，この体制のメリットが大きい。これは国家の発展に有益で，多くの絡みを避けられる。もちろん政策が間違ってしまったら，どんな院制でも役立たない。香港にとって，普通選挙のほうが有利なのか？私は信じない。例えば，私は過去にも言ったが，将来，香港のことはもちろん香港の人々が管理する。これらの人は普通選挙で選べていいか？われわれは香港事務を管理する人は，祖国を愛する人，香港を愛する人でなければならないと言っている。このような人は，普通選挙で必ず選ばれるか？最近，香港総督ウイルソンは，「順序を追って漸進する」と言っ

た。この考え方は現実的だと思う。たとえ普通選挙を行っても，漸進的な過渡期が必要であり，一歩一歩に進まなければならない。ある外国客に申し上げたことがある。大陸は次の世紀，半世紀後に普通選挙を行ってもいい。現在われわれは県以上では間接選挙，県と県以下の末端では直接選挙を行っている。なぜなら我々は 10 億の人口を有しているし，人民の文化素質も十分でないため，普遍的な直接選挙を行う条件が整えていない。あることはある国家で実施可能だが，他の国でも実行できるとは限らない。われわれは実情に応じて，自身の特徴に合わせて自分の制度と管理方式を決めなければならない。

もう一つのことを説明しなければならない。香港のことはすべて香港人によって管理し，中央は全く関与せず万事めでたしと思うな。これはありえない。この考え方は現実的でない。中央は確かに特別行政区の具体的な事務に干渉しないし，干渉する必要もない。しかし，特別行政区に国家の根本利益に害を与えることも起きるだろう？起きないか？その時に，北京は干渉しないか？香港には香港の根本利益に害を与えることが起きないだろうか？香港には邪魔がなく，破壊勢力がないことを想像できるか？このように自分を慰める根拠がないと思う。もし，中央はすべての権利を放棄したら，香港には混乱が生じ，香港の利益を損じることが起こり得る。だから，中央は一定の権力を保持するのが，香港にとって利はあるが害がない。皆さん冷静に考えてみよう。香港には北京が介入せざるを得ない問題が起きないか。過去に香港に問題が起きた時，まだイギリスは介入できただろう。中央が介入しないと香港が解決できない問題が必ず出てくる。中央の政策は香港の利益を損じないし，香港にも国家や香港の利益を損じるようなことが生じないことを望む。

4. 香港基本法（抜粋）

（畑中和夫監修「中華人民共和国香港特別行政区基本法」立命館大学法学会編（241），（1995, pp.963-1018）を中国語原文に基づき筆者加筆修正）。

第 1 条　香港特別行政区は，中華人民共和国の切り離すことのできない一部である。

第 2 条　全国人民代表大会は，本法の規定に従って，香港特別行政区に高度の自治の実施を授権し，行政管理権，立法権，独立の司法権と終審権を享有させる。

第 11 条　中華人民共和国憲法第 31 条に基づいて，香港特別行政区の制度および政策は，社会・経済制度，住民の基本的権利と自由の保障に関する制度，行政管理・立法・司法面の制度および関連政策を含めて，いずれも本法の規定を根拠とする。

香港特別行政区の立法機関が制定するいかなる法律も，本法に抵触してはならない。

第 12 条　香港特別行政区は，高度の自治権を享有する中華人民共和国の一つの地方行政区域であり，中央人民政府に直轄される。

第 19 条　香港特別行政区は，独立の司法権と終審権を享有する。

香港特別行政区法院は，香港の従来の法律制度および原則による法院の裁判権に対する制約が引き続き保持される場合を除いて，香港特別行政区のあらゆる事件に対して裁判権を有する。

香港特別行政区は，国防，外交等の国家行為に対して管轄権をもたない。香港特別行政区法院は，事件を審理するなかで，国防，外交等の国家行為に関わる事実問題に当面した場合には，行政長官が当該問題について発効する証明文書を取得しなければならない。上述の文書は法院に対して拘束力を有する。行政長官は，証明文書を発効する前に，中央人民政府の証明書を取得しなければならない。

第 23 条　香港特別行政区は，あらゆる国家への反逆，国家分裂，叛乱煽動，中央人民政府転覆および国家機密窃取の行為を禁止し，外国の政治的組織または団体が香港特別行政区で政治活動を行うことを禁止し，香港特別行政区の政治的組織または団体が外国の政治的組織または団体との関連を禁止する法律を，自ら制定しなければならない。

第 45 条　香港特別行政区行政長官は，当該地域において選挙または協議により選出され，中央人民政府が任命する。

行政長官の選出方法は，香港特別行政区の実情および順次漸進の原則に基づいて定められ，その最終目標は，広く代表性をもつ指名委員会が民主的な手続きに従って指名したのち普通選挙で選出することである。

行政長官選出の具体的な方法は，付属文書 1「香港特別行政区行政長官の選出方法」が定める。

第 48 条　香港特別行政区行政長官は，下記の職権を行使する。

（1）香港特別行政区政府を指導する。

（2）本法および本法により香港行政区に適用されるその他の法律の執行に責任をもつ。

（3）立法会で可決した法案に署名し，法律を公布

する。

立法会で可決した財政予算案に署名し，財政予算・決算を中央人民政府に報告して記録に留める。

（4）政府の政策を決定し，行政命令を発布する。

（5）下記の主要政府職員を指名し，中央人民政府に報告して任命を要請する。各司司長，副司長，各局局長，廉政専員，会計検査署署長，警務処処長，入国事務処処長，税関長。

上記の政府職員の解任について中央人民政府に提案する。

（6）法の定める手続きにより各級裁判所に裁判官を任免する。

（7）法の定める手続きにより公職要員を任免する。

（8）中央人民政府が本法に定めた関係事務について発する指令を執行する。

（9）香港特別行政区政府を代表して，中央から権限を授与された対外事務とその他の事務を処理する。

（10）立法会に財政収入または支出に関する動議を提出することを承認する。

（11）安全および重大な公共の利益を考慮して，政府職員または政府の公務に責任を負うその他の者が，立法会またはそれに所属する委員会に対し，証言および証拠提供を行うか否かを決定する。

（12）刑事犯罪者の・赦免および刑罰の軽減を行なう。

（13）請願，不服申立事項を処理する。

第 49 条 香港特別行政区行政長官は，立法会で可決した法案が香港特別行政区の全体的利益に合致しないと認める場合には，3 ヶ月以内に法案を立法会に差し戻して再審議させることができる。立法会が全議員の 3 分の 2 以上の多数で原案を再び可決した場合には，行政長官は 1 ヵ月以内に署名，公布するか，もしくは本法第 50 条の規定に従って処理しなければならない。

第 50 条 香港特別行政区行政長官が立法会の再度可決した法案への署名を拒否する場合，または，立法会が政府の提出した財政予算案もしくはその他の重要法案の可決を拒否した場合，協議を重ねても意見の一致が得られなければ，行政長官は立法会を解散することができる。

行政長官は立法会を解散するに先立ち，行政会議の意見を求めなければならない。行政長官は 1 任期中 1 度に限り立法会を解散することができる。

第 52 条 香港特別行政区行政長官は，次のいずれかに当てはまる場合，辞職しなければならない。

（1）重病またはその他の原因により職務を遂行できなくなったとき。

（2）立法会が可決した法案への署名を 2 度拒否して立法会を解散し，新たに選出された立法会が問題の原案を全議員の 3 分の 2 の多数で再び可決し，行政長官がなおも署名を拒否したとき。

（3）立法会が財政予算またはその他の重要法案の可決を拒否したために，立法会が解散され，新たに選出された立法会が引き続き問題の原案の可決を拒否したとき。

第 67 条 香港特別行政区立法会は，外国に居留地をもたない香港特別行政区の永住民のうちの中国公民によって構成される。ただし，非中国籍の香港特別行政区の永住民および外国に居留地をもつ香港特別行政区の永住民も，香港特別行政区立法会議員に選出されることができるが，その比率は，立法会全議員の 20% を超えてはならない。

第 68 条 香港特別行政区立法会は，選挙によって選出される。

立法会の選出方法は，香港特別行政区の実情と順次漸進の原則に基づいて定められ，最終目標は，全議員が普通選挙によって選出されることである。

立法会選出の具体的な方法と法案，議案の表決手続きは，付属文書 2「香港特別行政区立法会の選出方法と表決手続き」が定める。

第 71 条 香港特別行政区立法会主席は，立法会議員の互選により選出する。

香港特別行政区立法会主席は，満 40 歳以上の，香港に引き続き満 20 年通常居住し，かつ外国に居留権をもたない香港特別行政区の永住民のうちの中国公民がその任にあたる。

第 73 条 香港特別行政区立法会は，下記の職権を行使する。

（1）本法の規定に基づきかつ法の定める手続きにより，法律を制定，改正，廃止する。

（2）政府の提案に基づき，財政予算を審議し，可決する。

（3）税収および公共支出を承認する。

（4）行政長官の施政報告を聴取し，討論を行なう。

（5）政府の活動に対し質疑を行なう。

（6）公共の利益に関するすべての問題について討議を行なう。

（7）終審裁判所裁判官および高等裁判所主席裁判官の任免に同意する。

（8）香港住民の不服申立てを受理し，処理する。

（9）立法会全議員の 4 分の 1 が共同動議を提出し，行政長官に重大な違法行為または汚職行為でありながら辞職しないことを非難し，訴えた場合，立法会は，調査の実行を可決したのち，終審裁判所主席裁判官に対し，独立した調査委員会を組織しかつ同委員会主席となるよう依頼することができる。調査委員会は，責任をもって調査を行ない，立法会に報告書を提出する。当該調査委員会が上述の非難，訴えの成立に充分な証拠があると認め，立法会が全議員の 3 分の 2 の多数で可決した場合，弾劾案と提出し，中央人民政府に報告して決定を求めることができる。

（10）上記の職権を行使するとき，必要があれば，関係者を召喚して証言させ，証拠を提出させることができる。

第 74 条　香港特別行政区立法会議員が，本法の規定に基づきかつ法の定める手続きにより，法案を提出する場合，公共支出，政治体制または政府の管理運営にかかわらないものは，立法会議員が独自にまたは連名で提出することができる。政府の政策にかかわるものは，提出する前に行政長官の書面による同意を得なければならない。

第 82 条　香港特別行政区の終審権は，香港特別行政区終審裁判所に属する。終審裁判所は，必要に応じてその他のコモン・ロー適用地区の裁判官を招へいして裁判に参加させることができる。

What is the Connotation of “One Country, Two Systems”?:
Hong Kong’s “One Country, Two Systems” as Seen from the Original Texts

Fuping LI, Boyu LI

This paper confirms the process from the proposal of the “one country, two systems” concept in China to the clarification of its contents in chronological order, mainly using original documents published by the Chinese government, and then examines the newly established governance system for Hong Kong based on the one country, two systems concept while comparing it with the original system in Hong Kong and pointing out its problem points. The system of governance under the Basic Law of the Hong Kong Special Administrative Region of the People’s Republic of China, which embodies the one nation, two systems concept, (1) adheres to the principle of “patriots administering Hong Kong” through the Hong Kong national security law, the substantive power of appointment for the Hong Kong Executive and the “managed” electoral system and ensures one country without national divide, while (2) combining an independent judiciary, a cooperative system of checks and balances between administrative and legislative bodies, and a local electoral system without changing the existing social and economic system and laws in Hong Kong. This system of governance differs from the system of governor-general dictatorship that was in place before the return of Hong Kong as well as from the system of popular representation in mainland China, and while it is more democratic than both, it also poses its own challenges. One of these challenges lies in how the principle of patriots administering Hong Kong to secure one nation reconciles the tension with the guarantee of freedom.

〈論　文〉

昆虫採集の継承をめぐる試行錯誤

――日本昆虫協会の活動初期に注目して――

渡　邉　悟　史

要旨：本研究は日本昆虫協会による昆虫採集の継承をめぐる試行錯誤を検討する。日本昆虫協会は1990年代に結成され，昆虫採集の次世代への継承をミッションの大きな柱として掲げて活動した。本研究では，この団体が昆虫採集を中心とする望ましい昆虫との関わり合い方をどのように定義し，次世代へ継承させようとしたのか，そこではどのような操作が行われていたのかに注目した。日本昆虫協会のニュースレターを1991年の創刊号から1999年の41号まで総当たりした。その結果，第一に，次世代に継承させるものを作り出すために，類似性の追求と包摂性の追求と呼ぶことのできる2つの操作があったことが明らかとなった。第二に，この2つの操作を支える実践の精神化と呼べる操作も観察された。こうした操作によって，昆虫採集を自然とかかわるための手段として継承しようとする努力や，昆虫との関わり方のレパートリーを多様化しようとする努力が形成されていた。

キーワード：昆虫採集，日本昆虫協会，継承

1．問題の所在

2022年6月24日，新潟県阿賀町で催された「ほたるみ！－阿賀町三川蛍見学会－」に筆者は参加した。このイベントは，地元の知る人ぞ知るポイントでゲンジボタルを採集し，観察するもので，雨天にもかかわらず子ども連れの家族を中心に50名ほどの参加者があった。「ほたるみ！」は，いわゆる昆虫ツーリズム（entomotourism）(1)の一例であるが，主催者の狙いは地域活性化のみならず子どもたちに虫に直接触れる機会を作りたいというところにもあるとのことであった。参加者にむけて主催者が強調したのは，次のようなことである。すなわち，事前に持ってくるようアナウンスしてあった捕虫網と虫かごを使い，ホタルを好きなだけ採集してよく見ること，そして3匹までは持ち帰ってよい。このように，「ほたるみ！」では昆虫を採集することの重要性の強調と，自宅に持って帰ってよい個体数の制限が同時になされていた。個体数の制限はもちろん乱獲の防止策に他ならない。

ところで，いつの時代においても「ほたるみ！」におけるような昆虫採集の形式が，採用されるに値するオプションだと見なされていたわけではない。昆虫採集のあり方やその是非は繰り返し激しい論争の的となってきたのである。時期によっては，昆虫というものはほぼ無尽蔵に増えるのだから，乱獲などそもそもあり得ないという主張が一定の勢いを持ったこともあった。一方，採集行為そのものが否定されるべきだという議論も長らく展開されてきたし，今後もされるだろう。こうした昆虫採集のあり方をめぐる論争の歴史は，広く認識されているとは言えない。この歴史を踏まえておかないと同型の論争が進展なく繰り返されることになってしまうだろう。また，日本における自然保護や環境保全の歴史の理解が単純化されてしまうおそれがある。

さて，昆虫採集論争が活発に展開された1970年代の様相の一部は，すでに渡邉（2019）が検討しているので，本稿ではその論争から生まれた帰結のひとつを採り上げたい。日本昆虫協会である。この団体は1990年代に昆虫採集の次世代へ

の継承をミッションの大きな柱として掲げて活動した。本稿では日本昆虫協会による，昆虫採集の継承をめぐる試行錯誤を検討する。日本昆虫協会は，どのように昆虫採集を次世代に継承させようとしたのだろうか。とくに，昆虫採集を中心とする望ましい昆虫との関わり合い方を，どのようなものとして定義しようとしたのか，そこではどのような操作が行われていたのかということに注目したい。ここでいう操作とは継承させるべきものに何を含め何を含めないのかという選り分けや，継承させるべきものたちの軽重を問い，それらの優先順位を決めることを指す。昆虫採集と言っても，そのあり方は多様である。日本昆虫協会では昆虫採集をめぐる社会的情勢や自然環境の変化の中で，昆虫との関わり方をどう再構築することができるのかについてメンバー同士で真剣に議論していた。この研究では，このような議論を検討することで，昆虫採集を自然とかかわるための手段として継承しようとする努力や，昆虫との関わり方のレパートリーを多様化しようとする努力を理解したい。

なお，以下の記述と検討にあっては資料から比較的長めの引用を行う。なぜなら，昆虫愛好家の思想は日本における環境思想史や自然保護思想史において登場することは稀であるため，資料の提示自体の価値も重んじるからである。また，本稿は昆虫採集の理想のあり方を提示するものではない。

2. 研究対象：1990 年代の日本昆虫協会の概況

日本昆虫協会は 1991 年に結成された，主にアマチュア昆虫愛好家を中心とする団体である。毀誉褒貶にさらされながらも主に男子の間で市民権を得ていた昆虫採集[(2)]は，1970 年代の初頭あたりから事態の大きな変容を経験する。このころから環境破壊・乱獲・生き物殺しのインモラルな趣味として自然保護団体などから激しく非難されるのが目立つようになったのである。これに対して昆虫愛好家は，昆虫採集はむしろ自然への関心を高める教育効果の大きい趣味であり，昆虫減少の原因は開発行為による生息地の破壊にある[(3)]と昆虫雑誌の紙面等を用いて反論してきた。70 年代からこうした反論を熱心に行ってきたメンバーが中心となって結成されたのが日本昆虫協会である。事務局を東京に置き，倫理規約委員会，教育委員会，保護委員会，研究委員会，出版委員会，広報普及委員会などを組織して活動を展開した。

日本昆虫協会の設立趣意書によれば，日本昆虫協会の目的は「昆虫愛好家の立場で，環境保全の運動に積極的に関わること」「健全な昆虫採集の普及・啓蒙をおこなうこと」「自然に興味を持たせる為に，子供たちに積極的に昆虫採集をやらせること」などとされる。そして，「全国のプロやアマチュアの昆虫研究者・昆虫愛好家・ナチュラリストを中心に，約 1,300 人の個人会員と 20 あまりの団体会員が参加しており，マスコミでも好意的に報道されております」と会の大きさが強調されている（日本昆虫協会，1991 a: 1）。以下，趣意書に記載された「主張」と「活動目標」を掲げておこう。原則としてその主張内容には，70 年代の昆虫愛好家のそれとの変化は認められない。下線は資料の通りである（以下同様）。

日本昆虫協会の主張

（1）子供には，原則として自由に採集させる。『採るな』といえば，子供は昆虫，ひいては「自然」に無関心になる。

（2）大人には，節度ある採集を求める（採集のモラルを作る）。

（3）哺乳動物や鳥類，魚類，昆虫，植物は，それぞれ個体数・移動力・繁殖力が全く違う。これらを同じものと見なして，画一的な扱い方をするのは間違いである。

（4）安易な採集禁止は何の保護にもならないだけでなく，保護の方策を考える手まで縛ってしまう。「自然保護」=「環境保全」でなければならない。

（5）現在民間にある多くの個人コレクションは，貴重な文化遺産と考えられる。その散逸を防ぎ，公的な保存・利用を考える。それらを恒久保管できる国立自然史博物館の建設を提案する。（日本昆虫協会，1991 a: 1）

日本昆虫協会の活動目標

(1) 会誌を発行し，昆虫の観察・採集を通じて自然保護を PR します。

子供たちが本当の意味で自然に親しみ，自然の面白さを理解するには，さわったり折ったりちぎったりつぶしたりできる自然が必要です。子供にとって，自由にいじれない自然など何の意味もなく，興味をもつはずはありません。しかし，今の自然保護教育では，しばしば採集が否定されます。私たちは，基本的に自然保護に賛成するものですが，この点については納得ができません。「採るな，さわるな，摘むな」と言いながら，同時に自然に関心を持たせることなど，はたして可能でしょうか。カブトムシを捕まえたりアゲハチョウをネットに入れた時の興奮や感動を，大人の理屈で否定してしまっては，子供たちは自然に対して無関心になるだけです。自然に関心を持たせる方法として，昆虫採集が極めて優れた方法のひとつだということを，私たちはもっとはっきり主張し，採集を中心にした自然観察会をどんどん行います。（日本昆虫協会，1991 a: 1-2）

なお，ここで注意しておきたいのは，この時期に昆虫採集といったときは，採集から展翅[4]等を伴う標本づくりまでの一連の動作を指しているということである[5]。昆虫採集に標本づくりを含めるかどうかということ自体が，後に見るように論点となっていたものの，これがスタンダードな理解であるということは共有されていた。

ここで日本昆虫協会（以下，協会とも記述）の時代認識とそれにもとづく危機感を確認しておこう。協会は，昆虫採集の意義が理解されづらくなり，昆虫採集がよくないものだという考えが社会に浸透しているというメッセージをたびたび発した。事務局を務めた小岩屋による以下の言説はその典型的なものである。

私たちは「やみくもに採集復権を叫んでいる」わけではありません。勿論，昆虫採集を宿題として復活させようなどとはゆめゆめ考えておりません。私たちの本意は，「昆虫採集」に関して言えば，その意義を正当に評価する，の一点にあります。近年，教育現場や民間における「観察至上主義」の浸透の結果，次のような憂慮すべき事態を耳にするようになりました。『夏休みの理科作品展で昆虫標本展示は行わない，との御達しがあり，虫好きの子供たちにショックをあたえた。そのために開発の著しい都市近郊の昆虫資料が集まらなくなった…』など（小岩屋，1991: 3）

これらの認識を背景に日本昆虫協会が主に展開したのは次の 3 つの行動であった。第一に，昆虫採集への非難が掲載された各種媒体への抗議である。彼らが「圧力団体」（木村，1997 a: 20）と自称する所以である。第二に，昆虫採集を行う次世代を育成することである。この目的に沿って，昆虫採集会や夏休みの自由研究賞などが行われた。本稿が主に注目するのはこの点である。第三に，昆虫愛好家のマナー向上がある。たしかに土地への侵入や不法駐車，食樹の伐採など地元住民とのトラブルを引き起こすような一部昆虫愛好家の「マナー」は大きな問題であり続けていた。これを受けて日本昆虫協会は昆虫愛好家が守るべきルールを策定することになる。

日本昆虫協会が発行するニュースレターで報告されているように，結成時には新聞報道も多数なされた。活動初期に協会は昆虫採集を非難する報道や論文への反論を熱心に展開した。この活動についてはすぐに「2 年間活動してきまして，『昆虫採集は自然破壊だ』という誤解はかなり払拭されてきたと感じています」という認識が表されている（小岩屋，1991: 3）。実効性は別として協会員が遵守すべき「昆虫愛好家の行動指針」も 1993 年に策定された。こうして「次世代の育成」に関わって昆虫採集の継承が次なる大きな問題とあらためてみなされるようになる。「1993 年度第 2 回役員会報告（上）」と題された対談式の記事で小岩屋は次のように述べている。

小岩屋：昆虫採集そのものの原則的な維持というか，主張や意義の宣伝は当然これからもやっていくわけですが，昆虫採集をしている大人を

> 擁護するのは限界がある。マナーの悪い人も実際に存在するし。ある程度こういうマナーの指針を出して，それ以上は「もう擁護できんぞ」ということにして，子供を育てるという方向にシフトしようかと考えています。若い連中を育てることとか，子供たちが採集できる雰囲気を作っていくこと。それは昆虫採集の意義や積極的な宣伝とも関わってくるわけです。毎年昆虫大賞をやって，百何十人かの応募があり，親御さんからも「採集をやるのを控えようと思っていたけれども，採集することはよいことなんですね」というような感想が聞かれます。今年は賞を受賞した子供の学校に連絡したり，地方紙に連絡しました。あちこちの地方の新聞に彼らの受賞の記事が出ています。これは，彼らにとって非常に励みになると思います。（日本昆虫協会，1993 b: 9）

当時の会長である奥本大三郎も次のように述べている。

> 後継者といいますか，若い人が昆虫採集の興味を持ち続けてくださるということも大事です。昆虫協会でも小さい人を中心に採集会を開いております。去年もずいぶんやっております。それが採集のきっかけ，標本づくりの手ほどきになればいいと考えております。（奥本，1997: 8）

こういった後継者育成の必要性についての認識の大きな背景には，昆虫愛好家の高齢化もあった。会員からは以下のような指摘がなされている。全国に存在する昆虫同好会の会員が高齢化しているというものである。

> 昆虫同好会員の平均年齢は，「昆虫と自然」誌の 1993 年のデータによれば 44.2 才となっている。50 年代初期の会員は高校生・大学生くらいの若者が主体であったから，著しい高齢化が進んだものである。今日，全国的に中学生・高校生ぐらいの昆虫愛好者はごく少ないが，小学校低学年の子どもにはまだ虫好きが多く，また若い母親の中には，子供のまわりから自然が失われることに危機感をもつ人が少しずつ増えてきているようである。（高橋，1996: 12）

このような背景に促される形で日本昆虫協会は後継者育成に活動の焦点をあわせていくことになる。ただし，たとえ「『昆虫採集は自然破壊だ』という誤解はかなり払拭されてきた」（小岩屋，1991: 3）としても，それで昆虫採集について何の議論が必要もなくなるというわけではなかった。日本昆虫協会の中で，昆虫採集をどのように定義し，どのように意義付けるかという問題は依然として議論に値するものだったのである。

3. 研究の方法と資料

日本昆虫協会内部における議論をフォローするために，協会発行のニュースレターを主な資料として検討を進める。1991 年の創刊号から 1999 年の 41 号までを総当たりした。なおニュースレターは 3 号までが『ニュース・レター』と題され，4 号以降は『日昆協ニュースレター』と改称された。この時期に注目するのは，日本昆虫協会がマスコミを通じて公式の見解を活発に示すとともに，昆虫採集の意義について誌上で多くの意見が交わされた時期だからである。90 年代のニュースレターは年に 4〜6 回のペースで発行され，協会運営スタッフの公式見解や公式行事の報告に加えて，会員の意見や活動方針への疑義が積極的に掲載されている。そこでは散発的に，何をどのように子どもたちに受け継がせるのか，浸透させるのかという論点が繰り返しあらわれている。当然ながら会員たちは変化していく時代状況と無縁ではいられなかった。そこで，自分たちとは同じことをすることは子どもたちにはできないが，それでも何かを継承してほしいという願望を実現するために試行錯誤した。ニュースレターはその試行錯誤の記録として読むことができる。

4. 検 討 結 果

4-1. 類似性の追求と包摂性の追求

日本昆虫協会のコアメンバーが昆虫採集を覚え，一生の趣味としていったときの環境と，90

年代の子どもたちのそれは大きく異なる。じつのところ，日本昆虫協会が昆虫採集の継承を目指したときには，すでに先行世代が行っていたような昆虫採集はもはや不可能に近いという認識は避けようのないものになっていた。とくに日本昆虫協会が拠点を置いた東京で「普通種」[6]とは異なる昆虫を採集しようとすれば，遠出をしなくてはならない。加えて，教育においてはすでに昆虫採集は夏休みの宿題の主役ではなくなっていた。後に見るように，むしろ昆虫採集は子どもたちの間でも非難の対象となることもあった。このような状況では，日本昆虫協会のコアメンバーが子どもの頃に行っていた昆虫採集と子どもたちがこれから行うそれは違ったものにならざるを得ないだろう。こうした状況について，事務局は次のような認識を示している。

> 昆虫協会の大事な仕事はまだあります。昆虫少年たちの育成です。最近の子供は，あまり生き物に興味がないと言う人もいますが，私はそうは思いません。子供たちは昔も今も生き物に興味があるのですが，回り（ママ）から自然がどんどんなくなるために，どこに行ったらいいのかわからない，つまり身近な情報をなくしているのです。きのうカブトムシを採った林が，今日はなくなっている，という日々ですから，明日の場所を見つけられずにいる。そういう状態です。（日本昆虫協会・事務局，1992 a: 3）

そこで日本昆虫協会が熱心に取り組んだのが採集会の開催であった。これは日本昆虫協会の会員がインストラクターとなり，子どもたちに昆虫を採集し，標本を作るという昆虫採集の一連の作業に必要な知識と経験を伝達しようとするものである。先も引用した通り，会長の奥本大三郎は1996 年の総会で「昆虫協会でも小さい人を中心に採集会を開いております。去年もずいぶんやっております。それが採集のきっかけ，標本づくりの手ほどきになればいいと考えております」と述べ，採集会の意義を強調していた（奥本，1997: 8）。上記の引用に続いて，総会における事務局による基調報告では次のように述べられている。

> 当協会の採集会・観察会には，いつも大勢の子供達が集まってきます。子も親も，昆虫採集の場所と時期に関するリアルタイムな情報を欲しがっているのです。図鑑はいくらでも買えますが，その中の虫がどこに行けば採れるのかは書いてありません。公園では「虫を採らないように」といわれます。採集地案内[7]は，いつも大人のものばかりです。そういう子供たちのためにもっと採集会を企画したいと考えています。（日本昆虫協会・事務局，1992 a: 3）

また，以下に引用するコアメンバーの対談でも，採集会の課題が嘆かれつつ「後続養成」における採集会の重要性が確認されていた。とくに採集会とは「後続養成」の場であるという認識が表明されているのは注目に値する。

> **小岩屋**：採集会の問題は，我々の側がマンネリになることですよ。
> **川上**：指導する側がいつも同じ顔ぶれで，そこからあまり増えていかない。
> **梅田**：参加してくる人も結構固まってきてしまっている。
> **葛城**：「昆虫採集はこんなに楽しいものですよ」ということで，マスコミにも取り上げてもらうということが，最初の目的の一つだったのではないでしょうか。
> **川上**：それはそれで成功したと思います。かつて夏休み昆虫採集というのは，後続養成基地だったと思うわけです。結局それを今までは文部省がやってくれていたわけですが，いつの間にかつぶされてしまった。虫屋側として後続養成の努力を怠ったために，虫屋人口は今いびつな逆ピラミッドになってしまっている。それを改善する意味でも，後続養成に力を入れるべきではないでしょうか。（日本昆虫協会，1993 b: 14）

じっさいに，本稿の検討対象時期においては年に少なくとも 5, 6 回のペースで観察会をふくむ採集会が協会主催あるいは共催で行われていたようである。その内容は設立趣意書におけるように

「子供には，原則として自由に採集させる」というものであった。採集された昆虫は持って帰り，飼ったり，標本にしたりする。たとえば「子供たちに自由に虫と接してもらおうと，採集・観察会を行ってきました」（日本昆虫協会，1991 b: 11）として，次のような開催報告が掲載されている。

（2）第一回オオムラサキ採集会
（韮崎市穴山，7 月 7 日）
約 40 名参加。
（3）第二回オオムラサキ採集会
（韮崎市穴山，7 月 14 日）
約 70 名参加。講師／福田理事・油井幹事など。伐採により，樹液を出すクヌギが穴山でも少く(ママ)なりました。それでも樹液に集まるオオムラサキの姿を観察・採集することができました。憧れのオオムラサキを採集して，その興奮で手を震わせる子供たちの姿が印象的でした。まわりの梅の畑に入らないこと，ゴミを持ち帰るように注意しました。14 日は漫画家のえびすさんもリポーターとして参加し，その様子は日本テレビで報道されました。（日本昆虫協会，1991 b: 10）

参加人数にも表れているように，採集会のニーズも高かったようである。採集会で用いているパンフレットを参加できなかった人にも配布するとの知らせをニュースレターに載せたところ，たくさんの依頼があったという報告もある。その書き手は，「これは，最近中級者，上級者用の採集情報はすごく多いのですが，初心者向けのそのような情報が少ないということなのだと思います」とその背景を推測している（日本昆虫協会，1996: 5）。

このように採集会の大きな役割は，採集技術の継承と同時に採集実践を生み出すための情報やネットワークを子どもたちに提供することにあった。採集会の必要性は，マンネリ化や人手不足が嘆かれつつも，繰り返しニュースレターでは確認された。以下は日本昆虫協会における教育委員をつとめた福田晴男の弁である。

八王子で小学校の教師をしております。
特に子供を中心に採集観察会等催し物を行っていきます。現在計画を立てている段階です。子供たちを取りまく環境は変わってきています。昔は虫博士といわれる子供がいましたが，今は皆無です。昨年 1 年間やってみてようやく呼び水になったという段階です。（日本昆虫協会，1992: 10）

昆虫が好きな人達が自分たちの世界にのめり込んで内容が専門化・高度化していったことによって，虫が好きな初心者を置き去りにしてきたのではないか。自分たちが子どもの頃はおそらく近所に一緒に連れていってくれる人や標本を見せてくれる人がいたと思います。我々の世代はそれを怠ってきたのではないかと自戒の念を込めて思っています。（日本昆虫協会，1993 a: 4）

ただし，採集会はすべての会員に疑問なしで受け入れられたわけではないようである。ニュースレターには採集会への疑義が投稿されたことがあった。これはモンキアゲハをターゲットとした採集会に出くわした会員が，一つの場所で集中的に一種を狙うやり方は問題ではないかと主張したものである。

戦前，私はいわゆる昆虫少年でした。そして今は特に蝶やトンボの写真をとることに熱中しています。しかしどこへ行けばどんな蝶，どんなトンボに会えるか，は自分で研究せねばなりません。そのため昆虫協会などの情報も利用しているのです。先日，信州のある場所へ行きましたそこは数年前，花の撮影会で行ったところなのですが，この地形ならきっと蝶やトンボも多いだろう，と思って記憶をたどってその道を下りてゆきました。そうしたら思いもかけず，ヒョウモンチョウ，ルリタテハ，それにコムラサキにスジボソヤマキチョウまで見ることができました。こうした喜びこそが昆虫採集の楽しみではないでしょうか。協会でお膳立してもらってモンキアゲハを採集する，ということ自体

何ら教育的ではないと思います。…今回のモンキアゲハの採集会は乱獲とまではいきませんが，少なくとも一時期一地域を考えると乱獲の部類に入るでしょう。ましてそこには“労せずに手に入れる”という非教育的要素が感じられます。（奥田，1995: 3）

これに対して事務局は次のように反論している。すなわち，情報提供によって昆虫採集を始める第一歩を促そうという議論である。この反論の仕方は協会のオフィシャルな語りに即したものだと言えよう。

一度採集会に来て頂ければ分かりますが，参加者の殆どはお母さんや小さい子供たちです。30 人いたとして，全員でせいぜい数匹のモンキアゲハが採れれば上出来です。大半は逃げてしまいます。それをみんなでワアワア言いながら，或いはお弁当を食べながら採れないなりに追いかけ回すのが，楽しい思い出になるのです。

また一度参加すれば「なるほど，モンキアゲハはこういう所にいるんだな」ということが分かり，次からは自分自身で探すことができるようになるでしょう。貴方は長年虫に接しておられて既に色んなことをご存知でしょうが，小さな子供や初心者のお母さん達にとっては，ごくささやかな情報を手に入れるのでさえ一体誰に聞きどこに行ったらよいのか，途方もなく大変なことなのです。昆虫協会は，虫の世界への第一歩のところをホンのちょっとだけ教えているのです。子供たちは，じきに自分でいろんな虫を見つけいろんなことを覚えていくでしょう。しかし最初の一歩だけは教えてあげなければ，というのが協会の考えです。（日本昆虫協会・事務局，1995: 4）

採集会のあり方に加えて，採集は必須なのか，さらに標本づくりまでしなくてはならないのか，という論点も存在した。つまり昆虫少年・少女を生み出すのに，そこまでする必要があるのかどうかという問題は，散発的にニュースレターでも話題になるところであった。たとえば次のような提言は，採集や標本づくりの継承が目的化してはいないかという疑問を呈している。

なぜ，昆虫協会が発足したかといういきさつを考えれば，今の論調はやむを得ないものかとは思いますが，私は「昆虫採集の勧め」よりも，昆虫そのものへの関心を高めること，そしてそもそも昆虫の存在を認めるという気風を高める運動に力をいれてくれることに期待しておりました。「採集」については，私は採集第一主義には反対で，採集から標本作成が目的，またそれで完結ではなく，採集や標本づくりは昆虫研究の始まりであるし，方法の一手段であると考えます。自然の中での昆虫の存在を理解するのが本来の目的と考え，標本作成は，そのための手段の一つとして位置付け，採集を目的のみに留めてほしくないと考えます。それは当然の「常識」であると思っておりましたが，そうでもないようなので敢えて発言します。（河合，1992: 6）

そのうえでこの人物は「逆説的採集否定論」を提言し，次のように述べる。「採集をしたがらない者に，採集を強制するな（理解できないものに拒否反応を誘発する恐れあり）。詳しい事例説明が必要でしょうが，昆虫の仲間作りを焦るなということです」（河合，1992: 7）。

同様に，採集や標本づくりのみでない昆虫とのかかわり方を考慮することを求める投稿は他にもあった。たとえば，標本づくりを強制されるのも嫌だし，採集を止めさせる人も大嫌いだというもの（氷室，1992: 10）や，相手が昆虫のことをどの程度知っているかによって話す内容を変えるべきだという主張である。後者を引用しよう。

自然に十分に興味もあり探求心も科学心もある学生たちや一般を対象にした観察会では，「つかまえるなんてカワイソウ」なんていうセンチメンタリズムで採集（および標本作製）を否定するのは間違いでしょう。

［一方でまだ昆虫との関わりが深くない］「知

る」段階の参加者たちには，やはり正しい知識とより深い理解を提供するべきです。

自分の観察会に参加してくれるものが，自然とつきあうどの段階に属しているのかの判断は難しく，またその要求に応えるのは大変難しいものです。これからも（これからは？）「昆虫採集是非論」なんていう小さいことでなく，もっと大多数の「自然に全く関心のない相手」を問題にとらえて，人とも自然ともつきあいを深めていきたいと考えています。（金田，1994: 4）。

さらに具体的に，採集から標本づくりばかりではなく，写真をもっと積極的に活用すべきではないかという提案も見られた。協会設立当初からの会員だという人物は，自然との距離を縮める手段として昆虫採集を推奨することは，多くの人々に対して逆効果なのではないかと主張する。そして「『日本昆虫協会』を大きくし，多くの人たちに理解してもらうためには別のアプローチが必要だと思います」としたうえで，一眼レフカメラが普及してきた今こそ読者投稿型の写真集を企画すべきだと述べる（三好，1994: 3）。

採集はともかく標本づくりは受け入れがたいが，昆虫との関わりは持ちたいと考える人々へ対処する必要をコアメンバーも感じていた。以下の対談はその認識を示している。ここで言われるアサギマダラのマーキングとは，列島を縦断して移動する蝶であるアサギマダラの翅にペンでマーキングし，移動ルートを解明しようとする調査である。つまり採集はしても殺さずリリースするというイベントである。

柴田：アサギマダラのマーキングは「こういうことを協会でもやってますよ」という意味始めたわけです（ママ）。
油井：もっと簡単に言うと，虫を殺せない人もいるわけですよ。そういう人にとってはマーキングはおもしろいことです。殺さなくてもいい方法があるということが分かることだけでいいわけです。協会は種をまくだけでいいんですよ。
川上：ある程度やりっぱなしでよいわけですよ。
松香：協会として観察会・採集会をやってきたわけですよね。「採集しなくても楽しむ方法があるよ」というのがアサギマダラのマーキングだと僕は解釈しています。（日本昆虫協会，1993 b: 14）

この文脈でもうひとつ注目すべきは，日本昆虫協会が毎年催した夏休み昆虫大賞である。その理念について，採集会とあわせて次のように事務局は語っている。夏休み昆虫大賞もまた昆虫少年・少女という後続養成のためのものであった。

最後に，昆虫少年・少女を育てよう！
2 回の夏休み昆虫大賞を通して，多くのすぐれた作品が生まれました。また採集会を通じて，多くの昆虫少年・少女に会うことができました。採集は，たいていの子どもたちにとってとても楽しい遊びです。大人の理屈で子どもの楽しみを奪うのは，子どもの権利の侵害です。虫採りは，子どもたちの基本的人権第 1 条です。微力ながらわが昆虫協会は，子どもたちの権利を擁護し続けます！また少数派である大人の昆虫愛好家の権利も擁護します。（大人のマナーがもっとよくなるといいなー）。（日本昆虫協会・事務局，1992 b: 12）

ここでも採集が強調されているが，同時に興味深いのは，標本づくりや研究レポートのみならず，絵や小説，詩などが選考の対象となっているということである。たとえば，1993 年の募集要項を見てみよう。

日本昆虫協会では，昆虫を通して自然に親しみ，また，次代の昆虫愛好家・昆虫研究者を育成するために，小中学生を対象にした「夏休み昆虫研究大賞」を設けています。昨年は 100 点近い優秀な作品の応募があり…美術や文学作品では，芸術的に価値の高い作品が目白押し，審査員からは賞の数を増やせないものかという声が相次ぎました。…昆虫に関するものなら，

テーマ・内容は自由。
（中略）
内容：
①昆虫に関する研究論文
②昆虫の標本
標本のみの応募は小学生までとし，中学生の部では採集や標本制作などを元に研究調査の論文やレポートの添付が必要です。
③昆虫をテーマにした文学作品
ルポタージュ・小説・エッセイ・詩・短歌・俳句・など
④昆虫をテーマにした美術作品
絵画・彫刻・版画・など
⑤昆虫をテーマにした写真
⑥昆虫をテーマにした映像音響作品
（日本昆虫協会・事務局，1993: 15）

じっさいに選評においても美術作品や小説は，研究レポートや標本と同列に扱われ，熱心に講評がなされた。このように日本昆虫協会は，昆虫採集以外の昆虫との関わり方も次世代に広めていくべき実践の中に含めていた。

本節の検討によって次の事が言えよう。まず，子どもたちに昆虫採集を行ってほしいということから，積極的に情報やネットワークの提供がなされる。これは，それまで行われなかったこと，すなわち違いを補助的に導入しながら，採集と標本づくりという前の世代が行っていたことと同一とされる実践を作り出していこうとする操作である。類似性の追求である。一方，夏休みの宿題大賞においては，昆虫をめぐる実践を幅広く射程に収めようとされている。ここで追求されているのは，昆虫採集以外の実践という違いも継承の対象としていく包摂性である。同一のものの中に違いを取り込んで同一のもの自体の範囲を広げていこうとするものである。平たく言えば「ストライクゾーン」を広げようとする試みであると言えよう。もっとも包摂性の追求は危うさをも秘める。なぜなら採集でなくてもよい，標本を作らなくてもよいとしていくならば，日本昆虫協会の存在意義と矛盾しかねない。次節ではこの点がどのように解決されようとしていたのかも見ていくことにしよう。

4-2. 実践の精神化

日本昆虫協会による昆虫採集の継承を考えるときに重要なのは，協会立ち上げのきっかけである。先述の通り，それは昆虫採集の批判への対抗という点が大きかった。つまり，日本昆虫協会が昆虫採集の継承を進めようとすれば，「外部」にも，ときに「内部」にさえもなぜそれが重要なのかをつねに説明する必要があったということでもある。むろん，このことは日本昆虫協会のメンバーにとって強く意識されていた。「外部」にむけた意識の強さは，そもそもこの団体が「圧力団体」と会員によって呼ばれることもある点にも表れていよう。

昆虫採集の擁護のために日本昆虫協会のメンバーがしばしば用いた主張は，昆虫採集を通じて特定の精神や感情生活が育まれるということであった。本稿の関心照らして注目すべきは，子どもたちへの継承にさいして，精神の継承こそが目標とされたことがしばしばだったという点である。すなわち，実践の継承というのは精神の継承に他ならないという議論が登場した。これによって昆虫採集がたんに外形的に継承されればよいのではなく，精神こそが重要だとされる。

具体的に見てみよう。以下は当時の会長である奥本大三郎によるものである。

やはり子供などを連れて昆虫採集に行きますと，例えば小学生にクヌギの木があってカブトやクワガタが付いているのを見せますと，喉から絞り出すような声で「ほし〜〜い」と言うんですね（笑）。あの「ほし〜〜い」というのは…。またオニヤンマなんかが飛んでくると，目の色が全く変わってきます。

ああいう口から心臓が飛び出すような興奮というのは，われわれもそれを感じて虫好きになったわけですから，あれをやはり小さいときに感じた人をこれからもっと増やしていきたい。それがやはりわれわれの使命ではないかと思います。そうしないと虫離れといいますか，虫に全く縁のない人，そばに何かが飛んでくると

「キャーキャー」騒ぐ人がどんどんどんどん増えていくと思います。（日本昆虫協会，1995: 3-4）

奥本：我々としては超マイノリティーになってしまったのでは，困りますので，やはり小さい世代の子どもたちに虫採りの楽しさというか一番始め(ママ)の情熱みたいなものをまず味わってもらうというところからスタートしていけば良いと思います。そうでないともうほとんど言葉が通じなくなるのではないかと思います。虫のことをいろいろ強調しても。今ここだけで特殊な言語を手話のように流行らせているのかもしれませんが。それをもう少しいろんな人に理解してもらうには，子供時の小学校 4 年生以下くらいの子供達に虫採りの楽しさを知ってもらう必要があるのではないかと思います。（日本昆虫協会，1997: 12）

このように子どもたちに自分たちと同じようなものとされる感情生活を確保するというのが目標に据えられた。昆虫採集はこういった感情生活を子どもたちにもたらし，やがて生き物の生と死を真剣にとらえる精神を育むものとされた。もちろんその精神を醸成するのは採集会などの場であるとされる。

精神を強調することは，前節で引用した「採集から標本作成が目的」となって，活動が「またそれで完結」してしまっているのではないか，といった投稿（河合，1992: 6）が懸念していたようなことを避けるためにも有効であった。なぜなら目的は精神の育成なのだから，昆虫採集自体が自己目的化しているわけではないという議論があらかじめできるからである。一方で，精神を強調することは，また別の危うさをはらむことになる。なぜならば，この論理を突き詰めると，精神さえ継承されるのであれば，実践の形式は何でもよいということになりかねないからである。そのばあい，無限に実践の形式は考えられ，昆虫採集でなくてもよいということになる。そうなれば日本昆虫協会の存在意義も脅かされるだろう。この問題への対応は，昆虫採集の重要性や他の実践に対する優位性を，精神への効果の観点から強調することでなされることになる。これは事務局の次のような記述に見ることができる。

カブトムシやザリガニを観れば，採ろうとするのが最も原初的な子供の本性でしょう。採って帰れば，いずれ虫かごやバケツの中でそれらは死んでしまいます。子供たちは，「採りたい」という激しい欲望に突き動かされ，ドキドキし，逃がした悔しさに呆然とします。他の子に先に採られた時の嫉妬や悔しさ，せっかく持って帰った虫たちが死んでしまった時の「かわいそう」という後悔の気持ち，……こういった一つ一つの違った感情の積み重ねが，子どもの感性を作り上げていくのだと，私たちは考えています。「採集しないで観察しよう」というのは，すでにいろんなことを経験してしまった人の「大人の論理」という気がします。本当に観察するだけで子供たちは満足しているのでしょうか。我慢しているだけではないでしょうか。「アリにしてもハチにしても採集にこだわらない方が，興味深いさまざまな観察をすることが可能なのである」という論理は，ある程度採集の経験を積んで心のゆとりのできた人にして，はじめて可能なのではないでしょうか。（小岩屋，1991: 5）

ここでは精神の継承という観点における昆虫採集の優位性が，採集なしに観察するという他の実践と比較しながら強調される。この記述が反論しようとしている「採集しないで観察しよう」という立場は，想定ではなく，かなり具体的な存在として意識されていることに注意しよう。すなわち，「採集しない観察会」という運動の存在である。これは 1970 年代初頭に提唱され，その理念は日本自然保護協会の『自然観察ハンドブック』にも組み込まれたものである。そこでは，自然観察会が「多くの場合，珍稀種を探し求めた採集に走るなど，自然破壊を起こすような形で行われながら，更に，それを必要悪として是認する風潮が目立ち始めて」（日本自然保護協会編，2002: 199）いるという認識に基づき，「採らないで観察

することが，生き物の生き生きとした生活をみるにはいちばんよい方法なのだ」とされていた（日本自然保護協会編，2006: 309；渡邉，2019: 174）。こういった議論への反論のために動員されたのが上記の小岩屋が述べている「原初的な子供の本性」といった本質主義的な言説だったのである。

精神の強調は，コアメンバーの議論のみならず会員からの声にも表現されていた。いくつか掲げてみよう。

> 「カブトムシを捕まえるのはかわいそう」という単純な感情論はともかく，カブトムシと無心に遊ぶ子どもに脚が折れたり死んでしまうから飼うなとか，殺して標本を作るのは残酷だ，とかいう理由でカブトムシを捕まえることが非難されるのが現状である。「生き物」であるカブトムシを野外で見つけて感激し，自分で動く姿を見て捕まえて，その力強さや勇姿に感動する機会を持つことがいかに大切か。体の仕組みや野外（いわゆる自然）での生活を観察して生態を知ることがいかに大切か。カブトムシと遊び，大事に飼っていたムシが死んでしまったときの悲しみの体験により，体で「生き物」を感じている子どもたちには，生き物に対する愛着が芽生え，生き物を具体的に知るだけでなく，死についても真剣に考える子どもになっていく。むやみにムシを殺すことはなくなる。（田中，1994: 9）

最近になって「昆虫採集」は「生命の尊重」や「自然保護」と矛盾すると言われています。以前に添削論文で，「自然が好きで昆虫採集をよくやっていた」という部分を，言っていることが矛盾していると，指摘されたことがあります。私はそれを見た時，すごくショックでした。私が今まで無心に，楽しく自然の中で遊んでいた行為が，多くの小さな生命を奪ってきたのだという残酷な行為だと責められたような気がしたからです。このことで，思い悩んでいた私を慰めてくれたのが父でした。父は「昆虫採集」をすることが必ずしも「自然破壊」になるとは限らないのではないか，よく考えてごらんと，言ってくれました。

それから，時々ふと思い出しては，この話題について話し合いました。その結論としてやはり「昆虫採集」は「自然破壊」にはならないという考えに賛成です。ただ，むやみに虫を殺してしまうことは，確かに自然破壊につながるだろうけど，飼育したり，観察したりした上で標本にすることは，その昆虫の生態を詳しく知り，それを後世へと伝えることができます。そのおかげで，自然を身近に感じることができると思うのです。それが尊い生命を奪った行為に代わる，昆虫たちへの大きな恩返しになると思います。（田中，1992: 2）

ところが，日本昆虫協会の強調する精神のあり方は，ときに挑戦を受けることになる。これを表す例が，とある小学生の経験を訴えた母親からの投稿を端緒とする反応の連鎖だった。小学 2 年生の息子が夏休みに作った標本を学校に持っていったところ，同級生にからかわれてひどく傷ついたというものである。

> この夏休みはかっていたカブトムシが死んだのをきっかけに標本をつくりました。カブトのオス，メス，アブラゼミ，ミンミンゼミ，シオカラトンボのオス，メス，カマキリのぬけがらと 7 点だけの標本ですが本人は大喜びで，新学期にハリキッて持っていきました。ところがクラスの反応は，あまり乱暴に扱うと足や尾が欠けるのを気にする息子のことばを無視してよけいにさわりまわったり，「死体や，死体や，殺したんや」と言われてひどく傷ついていました。…「6 年生もクラスの子もみんな死体や言う！」と泣いて帰ってきました。本人もとてもくやしい思いをしたし，私もなんとも言えない思いなのですが，小 2 の子供達に何と言えば少しでも理解してもらえるのか分かりません。（木村，1997 b: 8）

この投稿には，そのすぐ下に協会理事の木村義志からこの母親へ向けた長文の応答が添えられて

いる。そこではまず，

> 少なくともこの手紙に書かれていた先生と生徒は，虫も殺さぬほど自然から遠ざかっていて，昆虫のことをあまりご存じないようです。虫を飼って虫について学ぶということは，その死を学び，将来それをどう生かしていくかということです。（木村，1997 b: 8-9）

と昆虫の死を体験することの重要性を述べる。そのうえで，

> こういっては何ですが，そこらの小学生や教師に，ご子息の知識や情熱を正しく評価せよというのもちょっと気の毒な気がします。彼らは昆虫や標本のことなど何も知らないのですから。クラスの友達や先生とは，昆虫以外のことでしっかりつき合えばいいのです。…幼いときに昆虫の魅力に目覚める子は，自らの力で自然科学の扉を開いた「選ばれし御子」なのであります。これからも大いに頑張ってください。私どもはできるだけ応援させていただくつもりです。（木村，1997 b: 9-10）

ニュースレターは，木村による母親向けの返信だけでなく，学校でからかわれた子どもへの手紙もつづけて掲載している。そこで木村はこう励ます。

> こんなことでへこたれず，これからもしっかり昆虫の研究をつづけてくれたまえ。
> 君はまだ会ったことはないだろうけど，全国には君のような小学生の昆虫研究家がたくさんいる。そしてみんなすごくがんばっているよ。そんな中にはおとなの学者もびっくりするような発見をしたり，博物館に負けないぐらいきれいな標本を作った子もいるんだ。
> 今，昆虫博士としてかつやくしている人には，子供のころから虫が好きだった人が多いから，みんな子供の研究家を応援している。みんな仲間だ。（木村，1997 b: 10）

昆虫の魅力に目覚めた者は「選ばれた御子」なのだという，この木村の語り口はけっして例外的なものではない。すでに 1970 年代から，昆虫愛好家は誰よりも虫のことを知っている，しかし同時に大多数には理解されない存在なのだという，自負心と疎外感がない交ぜになった感情が語られることは多々あった（渡邉，2019: 176-7）。

次号のニュースレターにおいては，このやり取りへさらなる励ましの手紙が寄せられる一方，木村の返信への疑義も寄せられた。小学校 6 年生の息子をもつ母親からのコメントである。

> 知識のない人達より，自分は一歩も二歩も上にいるんだ。だから，そういう人達とは昆虫以外の事で付き合えばいいんだ。という片寄った考えで大人になる方が将来が狭まってしまう様に感じられます。
> 確かに，幼な心にあの様な暴言は，非常に傷つくでしょうが，そこで味方のいっぱいいる方にだけ向かせてしまっていいものでしょうか。
> …日本を代表する昆虫の専門家達が味方だから頑張れだけでは済ませてはいけない様に思います。
> たまたまこういう試練にあたったのだから，これを良い機会に生き物とはどういう物なのか，標本にはどんな意義があるのかなど，もう少しわかりやすく解説してあげても良い様に思いました。
> そうする事により，自分なりに知恵を働かせて，昆虫に興味のない人達とも共存していく道を探りだしていけるのではないでしょうか。（日本昆虫協会・事務局，1998: 6）

この投稿はただ掲載されただけで，これ以上のやり取りはなかった。ここではひとりの小学生への対応のみならず，継承すべき精神にまつわる重要な問題が提起されている。同好の者のみへ関係を閉ざしていく精神的態度への疑義である。「選ばれし御子」という語が示すように，昆虫採集の優位性の主張は人間としての優位性の主張につながるのか，他者との交流をあきらめる態度に繋がらざるを得ないのかと彼女は問うている。

こうして継承すべき精神のあり方も論争的なものになる。ただし，この問題はこれ以上深く探求されたわけではない。さらに考えると，昆虫採集の優位性を強調するとすれば，それとアサギマダラのマーキングや昆虫大賞における絵画との関係はどうなのかといった問いも論理的にはあり得る。この点については問題提起があったわけではなく，整合性の処理もなされなかった。概して日本昆虫協会のコアメンバーは，昆虫採集に反対する動きには強く反応したが，それ以外の思想信条に単一性を求めることはしなかった。

5. 結果と考察

本稿の目的は，日本昆虫協会がどのように昆虫採集の継承をめざしたのかという疑問を検討することであった。とくに，昆虫採集を中心とする継承されるべき望ましい昆虫とのかかわり合い方を，どのようなものとして定義しようとしたのか，そこではどのような操作が行われていたのか検討した。

検討の結果，明らかになったのは，第一に，子どもに継承させるべきものを作り出すために2つの操作があることである。まず，昆虫を採集し，標本を作るという実践を継承させるべき実践とする。これは前の世代が行ってきたことと同一のものとされ，コアとして設定される。そして，それをなるべく子どもたちに行ってもらおうとする努力がなされる。ただし，その努力の中で，設定された継承されるべきものへ，初心者向けの採集会・標本づくり体験会など，自分たちがあまり経験してこなかった新たな要素が加えられる。すなわち，同一のものを支える補助的なものとして違いを積極的に導入して，それらを子どもたちに行ってもらおうとする。これを類似性の追求とよぼう。先行世代の実践との類似を追い求めているからである。

これに対して，標本づくりを必ずしも重視しない，あるいは採集ではなく昆虫の絵を描くのでもよいという態度も生まれる。たとえば夏休みの自由研究大賞の創設がこれにあたる。つまり，継承されるべきものの範囲を積極的に広げていこうとするものである。これを包摂性の追求とよぼう。継承されるべき実践そのものに様々な要素を包み込もうとしていくからである。こうした継承されるべきものの2つの切り出し方は並走する。単一解が必要とされているわけではない。

第二に，これら2つの操作を支えるのは，精神と実践の切り分けである。そこでは継承されるべき精神が抽出され，先行世代の自分たちが持っていた精神の継承こそ重大事であり目標であるという操作がなされる。特定の実践を行うことは特定の精神を継承するためだという，実践の精神化という操作である。これは類似性・包摂性双方の追求において重要である。実践における類似性の追求は，外形的な実践が継承されればよいのか，それでは継承自体の自己目的化ではないかとの疑義を生じる。その一方で，特定の精神のあり方の継承を第一とすれば，実践の許容範囲は広がり続けてしまう。そこで，他の実践と比較して昆虫を採集することの優位性を強調することが試みられる。ただし，継承されるとする特定の精神のあり方へも疑義が向けられることもある。

こうした操作によって，昆虫採集を自然とかかわるのための手段として継承しようとする努力や，昆虫との関わり方のレパートリーを多様化しようとする努力が交錯しつつ形成されていた。本稿はその一端を検討したに過ぎない。今後は2000年代以降顕著になるインターネット空間における昆虫採集をめぐる試みの検討に加え，より広く日本の環境運動史・政策史の中に昆虫愛好家を位置づけていく作業が必要になる(8)。

注記：本稿の執筆にあたっては川上洋一氏より貴重な資料の提供や助言をいただいた。御礼申し上げる。むろん文責は筆者にある。

注

(1) 保坂らは昆虫ツーリズムを，「虫体（生死に関わらない）を直接的に（昆虫生産物や映像などは含まない）扱った，特定の開催場所をもつ（参加するにはその場所へ行かなくてはならない）一般市民向けの鑑賞・体験イベント」と定義している（保坂ほか，2017: 58）。

(2) この経緯については，小西正泰による回想が参考になる。初出が1992年の文章から引用しよう。

「あのいまわしい太平洋戦争が始まると，はじめのうちこそ『科学する心』をはぐくむため，小・中学生の昆虫採集は夏休みの格好の宿題として奨励されたが，敗色濃厚となるにしたがい，屈強の若者が補虫網を振り回していると『非国民』呼ばわりされるようになり，昆虫熱も一時，水を差された。…1960年代に高度経済成長期に入ると，自然環境の破壊が急速に進み『かけがえのない地球』への危機感から，極端な自然保護派などにより，またまた昆虫採集は罪悪視されるようになる。そして，いい年をして網などをかついでいると，たちまち『自然破壊者』のレッテルを貼られてしまう。…このように，かつては『文部省推奨』の昆虫採集も，いまでは違法行為扱いされることが多くなった。これは興味ある社会史の一面ではなかろうか」（小西，2007: 32-3）。

(3) 80年代後半からは里山の変容が昆虫相にあたえる影響が主要論点に加わることになった。川上（2017）を参照。

(4) 主にチョウやガの翅を広げること。きれいに行うには展翅板などの専門の用具や，細心の注意・慣れを要する。

(5) 1993年に昆虫採集を教育に用いることの是非を論じた論文においても次のように定義されている。「単に昆虫を捕って遊ぶという行為ではなく，昆虫を捕獲しかつ（程度の差はあれ）標本にして収集する行為」（松良，1993: 56）。

(6) 昆虫愛好家のあいだでは，たいていの場所で見ることができる種は「普通種」とよばれ，かなり珍しい種は「珍品」とよばれた。この区別によって愛好家たちが「珍品」を求めて競争を過熱させる傾向が70年代あたりから問題視されるようになった。むろん「普通種」と「珍品」が指し示す種は変動する。

(7) 代表的な採集地案内には，京浜昆虫同好会による『新しい昆虫採集　上・下』（1958年・1959年内田老鶴圃）および『新しい昆虫採集案内　Ⅰ～Ⅲ』（1971年・1971年・1973年　内田老鶴圃新社）がある。これは日本全国の山野を採集記録やアクセスの仕方とともに紹介するものであった。採集に必要な装備のほか，前者においては山行や標本作成のテクニック，後者においてはドライブの仕方や写真撮影のテクニックについても詳しい。70年代にはすでにこのような採集案内は乱獲を促すものなのではないかという疑問符が付けられていた。

(8) もう一点，本稿が持つ理論的な示唆としては，継承を違いから考えていくという可能性がある。日本昆虫協会が格闘したのは，急激に変化していく社会情勢や自然環境の中で，もはや同じことはできないがそれでも同じことをするにはどうすればよいかという問いであったと言ってもよい。類似性の探求，包摂性の探求，実践の精神化といういずれの操作も，確固とした継承されるべきコアが自明のものとして前提とされてなされるものではなかった。継承には違うはずのものを同じだとするという操作がなされているからこそ，継承は継承として成り立っているのかもしれない。これは変化が激しく，何一つ確かなものが想定できない近代における継承，という問題設定において継承を考えるものでは必ずしもない。なぜならこの問題設定では，少なくとも理論上は確固として同じものがあり得ることが前提とされるからである。その場合，あくまで同一なものの変化と持続の関係や動態を問う形になる。このときの焦点は，それでも変わらないものは何か，ということであったり，変化はどのように制御され得るのか，変わらないものを残すために何を変えるのかということであったりすることになる。そのような同じものの変化と持続，あるいは変わるもの・変わらないものを論じるという視点ではなく，違いの中から同一性を切り出す営みとして継承をさらに考えてみることもできるのだろう。

参考文献

氷室俶，1992,「日本昆虫協会事務局様」『日昆協ニュースレター第4号』日本昆虫協会・事務局：10.

保坂哲朗・栗本実咲・沼田真也，2017,「日本の昆虫文化と昆虫ツーリズム」『観光科学研究』10: 57-64.

金田正人，1994,「続「昆虫採集是非論」に思う」『日昆協ニュースレター第18号』日本昆虫協会・事務局：4.

河合正人，1992,「昆虫そのものへの関心を」『日昆協ニュースレター第6号』日本昆虫協会・事務局：6-7.

川上洋一，2017,「キリシマミドリシジミが高尾山に飛ぶ日――分布の拡大と森林の変遷」『昆虫と自然』52(11)：30-2.

木村義志，1997 a,「我々が昆虫協会にお金を支払う理由」『日昆協ニュースレター第28・29号』日本昆虫協会・事務局：20.

――――，1997 b,「君には大勢の虫仲間がいるんだ

よ！［前川知子さんへの返事］」『日昆協ニュースレター第 32 号』日本昆虫協会：8-10.
小岩屋敏，1991,「昆虫採集は本当にいけないことか」『ニュース・レター第 1 号』日本昆虫協会・事務局：3-5.
小西正泰，2007,『虫と人と本と』創森社.
松良俊明，1993,「『昆虫採集』の教育的意義についての一考察」『京都教育大学環境教育研究年報』1: 55-6.
三好利也，1994,「「採集の奨励」は逆効果」『日昆協ニュースレター第 15 号』日本昆虫協会・事務局：3.
日本昆虫協会，1991 a,『「日本昆虫協会」（略称「日昆協」，1991 年 4 月 10 日設立）設立趣意書』日本昆虫協会.
————，1991 b,「これまでに次のような採集・観察会が行われ，大変好評でした（日本昆虫協会主催，東京近辺）」『ニュース・レター第 1 号』日本昆虫協会・事務局：10-1.
————，1992,「各委員会・委員長の紹介」『ニュース・レター第 3 号』日本昆虫協会・事務局：10-1.
————，1993 a,「第二回日本昆虫協会総会報告」『日昆協ニュースレター第 9 号』日本昆虫協会・事務局：2-8.
————，1993 b,「1993 年度第 2 回役員会報告（上）」『日昆協ニュースレター第 13 号』日本昆虫協会・事務局：9-15.
————，1995,「1994 年度日本昆虫協会総会の報告（下）」『日昆協ニュースレター第 20 号』日本昆虫協会・事務局：2-11.
————，1996,「1995 年度総会の報告（中）」『日昆協ニュースレター第 26 号』日本昆虫協会・事務局：3-8.
————，1997,「1995 年度総会の報告（下の 2）質疑応答」『日昆協ニュースレター第 28・29 号』日本昆虫協会・事務局：8-12.
日本昆虫協会・事務局，1992 a,「1991 年度総会の基調報告」『ニュース・レター第 3 号』日本昆虫協会・事務局：2-3.
————，1992 b,「一年半を振り返って」『日昆協ニュースレター第 7 号』日本昆虫協会・事務局：12.
————，1993,「第 3 回　夏休み昆虫研究大賞作品大募集」『日昆協ニュースレター第 10 号』日本昆虫協会・事務局：15.
————，1995,「事務局より」『日昆協ニュースレター第 21・22 号』日本昆虫協会・事務局：3-4.
————，1998,「読者からのお便り」『日昆協ニュースレター第 33・34 号』日本昆虫協会・事務局：2-9.
日本自然保護協会編，2002,『自然保護 NGO　半世紀のあゆみ――日本自然保護協会 50 年誌　上 1952-1982』平凡社.
————，2006,『自然観察ハンドブック』平凡社.
奥田欣之助，1995,「モンキアゲハの採集会に思う」『日昆協ニュースレター第 21・22 号』日本昆虫協会・事務局：3.
奥本大三郎，1997,「1996 年度会員総会の報告」『日昆協ニュースレター第 30 号』日本昆虫協会・事務局：8-9.
高橋真弓，1996,「昆虫同好会の現状と課題」『日昆協ニュースレター第 25 号』日本昆虫協会・事務局：12.
田中昭子，1992,「「昆虫採集」と「生命の尊重」」『日昆協ニュースレター第 5 号』日本昆虫協会・事務局：8-10.
田中洋，1994,「夏の王者カブトムシ」『日昆協ニュースレター第 18 号』日本昆虫協会・事務局：9.
渡邉悟史，2019,「1970 年代の『月刊むし』における昆虫採集擁護論の特徴と課題：昆虫が減少する現代の文脈において」『環境社会学研究』vol.25: 171-85.

Trial and Error in Preserving and Transmitting the Tradition of Insect Collecting:
A Look at the Early Activities of the Japan Insect Association

Satoshi Watanabe

This study examines the trial-and-error efforts of the Japan Insect Association to preserve and transmit the tradition of insect collecting. When the Japan Insect Association was formed in the 1990s, a major pillar of its mission was to ensure the transmission of insect collecting to future generations. This study focuses on how the organization defined "insect collecting" and desirable ways of interacting with insects, how it tried to conserve the practice for future generations, and what kind of strategies the Association employed to promote its objectives. From a review of all the newsletters of the Japan Insect Association, from the first issue in 1991 to issue 41 in 1999, two distinct findings emerged: (1) that to create something to be passed on to the next generation, the Association pursued two clear objectives, which could be called "similarity" and "inclusion"; and (2) that to support these two pursuits, there was an observable "spiritualization" of the practice of insect collecting. These strategies constituted efforts to conserve and transmit insect collecting as a means of engaging with nature, and to diversify the repertoire of ways of interacting with insects.

〈調査報告〉

宗教系学校の性教育・宗教教育に関する調査報告書

猪　瀬　優　理

本報告書について

筆者は，これまで創価学会を事例に教団における世代間継承・次世代育成に関する調査研究（博士論文は2007年。一部を加筆修正のうえ書籍化したものとして，猪瀬2011），エホバの証人の脱会者，特に二世信者に着目した調査研究（博士論文にも研究成果の一部を収録，公刊された研究成果としては，猪瀬2002，猪瀬2009）を行ってきた。

その中で，子どもの生育環境に大人世代の価値観や所属する集団が与える影響について考察する機会を得た。また，2005年からお茶の水女子大学21世紀COEプログラム「ジェンダー研究のフロンティア」研究協力員として，思春期における性行動の問題を調査する研究にも関わるなかで（研究成果としては，猪瀬2010），宗教と性教育の背景にある政治と文化についての関連の重要性への気づきを深めた（研究成果としては，猪瀬2008）。これらの経緯から，2009-2011年の期間，科学研究費を取得して宗教学校における性教育とその背景にある価値観，宗教教育のあり方に着目した調査を実施したのである。

今回，本紀要に掲載する「調査報告」は，2009-2011年に受諾した科学研究費の研究報告書である。10年以上前に実施した調査であるが，本調査報告の内容自体は2013年に調査にご協力いただいた方々に印刷製本して郵送で配布した報告書である。その後，筆者の怠惰により，本研究の成果を論文化することもできないまま，大変申し訳ないことに，調査報告を公刊しないままであった。ご協力いただいた成果を調査協力者には，調査終了後，直接に本調査報告を送付したとはいえ，調査結果について広く公刊する責任も感じていた。しかし，その後，調査研究を進展させないままに時間ばかりが過ぎている。

2022年6月のアメリカ合衆国における人工妊娠中絶禁止の連邦最高裁の判決に至るまでの経緯にもみるように，これまで司法の場で勝ち取ってきた女性の権利を無効化する方向に宗教的背景をもった保守勢力が影響を与えている（樋口2022，松本2021，小竹2021）。現在，性教育のあり方を含めたリプロダクションの問題，セクシュアリティの問題を政治や文化とのかかわりの中に位置づけ，検討する必要性が高まっている（ノーグレン（2008）参照）。

この状況において，本調査研究にご協力いただいた宗教系学校やそこに勤務する教員のように，宗教的信仰を背景にして，いろいろな制約や限界がありながらも，より健やかに若者たちが育ちゆけるように，そのためには「性」についての適切な知識，自分自身を振り返る自省の視点を学び身に着けることが重要であるとの信念に立ち，行動している方がいることも確認しておくことに意義があると思われた。今後の更なる調査研究へとつなげる起点とするため，過去の調査報告ではあるが本調査報告の掲載を申請した。

本研究の課題・問題意識は安倍晋三元首相襲撃事件を引き起こした問題の系列に連なるものでもあり，今回の公表には一定の意義があるものと考えている。

なお，以下からの文章は，誤字脱字は修正したものの，2013年当時に報告書として作成した文章をほぼそのまま掲載している。この点についてはご留意いただきたい。

1. はじめに

筆者は，2009年度より文部科学省科学研究費の助成を受け（2009-2010年度は北海道大学大学院文学研究科助教，2011年度は龍谷大学社会学部社会学科講師），研究課題「宗教系学校の性教育における政治的・文化的葛藤」（課題番号21710266）に取り組んできた。

調査期間中，関係各機関の多大なるご協力，ご厚意を得て，北海道，中部，近畿の宗教系の中学校と高等学校35校に対する面接調査を実施した上，全国の宗教系高等学校332校に対する調査票調査を実施することができた。この他，日本私学

教育研究所，日本性教育協会に訪問させていただきインタビュー調査，資料調査へのご協力をいただいた他，“人間と性”研究教育協議会に参加し，研鑽させていただいた。心より感謝申し上げる。

本報告書は，簡単ではあるが，上記の調査結果をご協力いただいた方々にご報告させていただくことを目的としたものである。

2. 研究の目的

性教育の歴史に関する先行研究によると，性教育には常に価値観の違いをめぐる対立や論争が存在したこと，そしてその内容が日本のセクシュアリティ，ジェンダーの考え方に深い影響を与えていること，日本の家族政策や公衆衛生政策，教育政策とのかかわりも深いことが明らかにされている（Irvain 2002，池 谷 2001，赤 川 1999，松 原 1993 など）。

ただし，これら先行研究では，宗教の影響についてはほとんど考慮されていない。宗教とジェンダー，セクシュアリティ，リプロダクションとのかかわりは深く，人びとの価値観を形成する政治・文化的基層を解明するには宗教の影響を読み解くことが不可欠である。しかし，宗教の影響が顕在的でない日本においては，これらのかかわりについて十分な研究は行われていないのが現状である。

本研究は，性教育に対する宗教的影響について調査し，考察することを目的として開始した。性教育という具体的事象を通して，宗教とジェンダー，セクシュアリティ，リプロダクションとの具体的・現代的なかかわりを明らかにしたいと考えたためである。この目的遂行のため，3 年間の研究期間で，日本の宗教系学校が行う性教育の実施の内容について調査を行った。

性教育は一定の価値観に立たなくては実施できず，そのため，性教育の実施には少なからず様々な懸念・葛藤が生じる。一定の価値観に基づいて設立されている宗教系学校では，そこで行われている性教育にこれらの宗教的価値観が影響しているのであろうか。教育を行う際に浮かび上がる具体的な政治的・文化的「争点」を明確にすることが重要である。

3. 研究の方法

まず，日本性教育協会や日本私学教育研究所等の全体的状況を把握している可能性のある団体に対する調査を行った(1)。

その上で，宗教系学校に対する性教育・宗教教育の実施状況について面接調査を行った（北海道 9 校，近畿 22 校，中部 4 校）。校長，教頭，養護教諭，教科担当教諭などの学校の性教育担当者への面接調査となった（一部，文書回答）。また，全国の宗教系学校のうち，高等学校 332 校を対象として調査票調査を実施した。これにより，全国の宗教系高等学校における宗教教育および性教育の実施状況を把握することとした。

さらに，小学校，中学校，高等学校で使用されている保健体育，家庭科の教科書における性や生殖の扱い方，および文部科学省が発行している学習指導要領や性教育の手引き等を検討して，日本の教育制度における性・生殖の取り扱いについて検討することとした。

本報告書では，このうち，宗教系学校に対する面接調査，調査票調査の結果について，簡潔に報告する。

4. 日本における性教育について

(1) 学校における性教育実践の実情

文部科学省による性教育の手引き『学校における性教育の考え方，進め方』では，学校教育における性教育の年間指導計画の作成の必要性が指摘されている。

しかし，2005 年に文部科学省が発表した「義務教育諸学校における性教育の実態調査結果」によると，性教育に関する年間指導計画を作成している学校は公立中学校 10147 校のうち 53.8%（5459 校）であった。つまり，半数近くの学校は作成していない。

2007 年に実施された日本の中学校における性教育の実態に関する調査報告でも，性教育の年間計画を作成している学校は全体の 42.7% である（田代ほか，2009）。この調査では生徒数 330 人以上を持つ全国の中学校 5158 校を対象に質問紙調査が実施され 703 部が回収された。全体の回収率

は 13.6% だが，回収率は都市部で低く，地方で高い傾向がある。この報告では，回収率が低かった理由の一つとして，「性教育に対する攻撃の影響」が指摘されている。

(2) 性教育をめぐる価値観の対立

主に 2000 年代に入ってから政府主導の男女共同参画社会形成に関する施策への反対運動などと関連した政治的な動きのなかで性教育バッシングが生じている（一例として，金崎，2005）。

非常に単純化していえば，「伝統的な家族」を維持するという保守思想を重視する「過激な性教育」批判者と，性に関する「適切な意思決定・行動選択」を子どもたちに促すことを目指す「包括的性教育」論者の政治的・思想的な対立がここにみられる。

「過激な性教育」批判側は，包括的性教育が保守的な価値観に基づいた日本の男女の関係性や家族制度などを崩壊させ「日本を亡ぼす」ことを心配するのに対し，包括的性教育推進側は，「保守回帰」，旧態依然の「モラル・秩序」の強制，軍国主義化によって民主主義的な教育の基礎が破壊されることを懸念するという構図である。

(3) 性教育と宗教の関係

アメリカにおける禁欲主義的性教育と包括的性教育の対立は，宗教的な対立として現れており，伝統的保守的価値観を重視するキリスト教右派を中心として，禁欲教育の重要性がキャンペーンとして推進されている（Irvine 2002）。

日本では性教育をめぐる価値観の対立に宗教の影響は色濃くは現れてこないが，存在を確認することは可能である。例えば，日本における「過激な性教育」批判の書でも，神道系大学教員によるコメントが掲載されている例がみられる（山本 2006）[(2)]。また，日本における性教育へのバッシングの背後には，純潔教育を標榜する統一教会系の団体が存在することも指摘されている（高柳 1994）。

学校における性教育の具体的な方針をめぐる論争は，日本における家族や男女関係に関わる施策を決定する際の，思想・価値観に関わる対立と非常に密接に結びついた問題である。同時に，見えにくいものの，その背景に宗教の影響が見られることが確認できる。ただし，若者の性行動に対する社会的不安の存在は，自由を前提にしながらも同時に性やジェンダーのあり方へのコントロールを重視する近代社会には典型的な特徴である。この観点から，これまでも数多くの若年層の性行動や性意識に関する調査が実施されている。

これら多くの先行研究の成果から分かることは，「若者の性行動・性意識」と若者全体をひとくくりにしてその動向を述べることは不可能だ，ということである。性意識や実際の性行動のあり方には，地域や学校など他の様々な社会的・文化的要因による差が大きいことを常に念頭に置いておく必要があるだろう。

5. 面接調査から明らかになったこと

宗教系学校における性教育の実施状況やそこで生じてくる問題点や悩みなどについて伺うため，学校関係者へのインタビュー調査を行った。

調査期間の中で，聞き取り調査に協力を得た宗教系学校は 35 校である。高等学校，中学校・高等学校を併設した学校を対象とした。

調査協力校の母体となる宗教・宗派は，カトリック系の学校が 9 校，プロテスタント系の学校が 6 校，仏教系の学校が 15 校，神道系の学校 1 校，新宗教系の学校が 4 校である。

回答者は，校長 2 名，副校長 1 名，教頭 3 名，養護教諭 13 名，保健体育科教諭 13 名，宗教科教諭 15 名，家庭科 10 名，事務局長など学校関係者 3 名である。学校によっては，宗教科教員と保健体育教員，家庭科教員など複数の教員から話を伺わせていただいた（あるいは文書にて回答をいただいた）。

性教育の実施状況については，年間を通したカリキュラムの作成や，性教育委員会の設置など，学校全体として積極的・活発に性教育を推進している学校は少なかった。

学校全体で何らかの性教育に関する年間計画を設置している学校は 2 校あり，これから作る予定の学校が 3 校あった。それ以外では，個人的に熱心に取り組んでいる教員がいたり，性教育に関係

する部署があることから，何らかの性教育に関する年間計画が実施されている学校が 5 校であった。明確な年間計画を設置していない場合でも，年に 1 回程度，産婦人科医や保健師，助産師などの専門家の外部講師を招いて性に関する講話をしてもらう機会を設けている学校は複数みられた。

もちろん，保健体育科では性に関する内容が学習指導要領に盛り込まれているため，上記で取り上げた以外の全ての学校においても，一定程度の性教育は実施されている。

ただし，具体的な保健体育科の授業内容や教育方法については，比重のおき方や教材選択，養護教諭の関与などが，それぞれの学校において異なっている。そのため，生徒たちに伝えられる学習項目は共通していても，その伝え方，伝わり方については幅があるものと考えられる。例えば，聞き取り調査の範囲でも，性的少数者の取り扱いは難しいという声が聞かれ，実際に授業等で取り扱っている学校は少なかった。一方で，エイズ予防の観点から，同性愛をカミングアウトしている患者の方を講師として呼んでいた学校もあった。ただし，この学校でも同性愛が話の中心に取り上げられることに対して賛否両論があったとも伺っている。このように，争点となる（あるいは取り扱いにくい）具体的な性教育内容の差異とそれらが生じてくる理由を探ることが，「葛藤」を見出す上では重要であろう。

(1) 各教科での「性」の取り扱われ方について

保健体育科

教員は勤務校の母体となる宗教の信仰を持っていない場合が多い。

保健体育科は，カリキュラム上もっとも「性」に関する単元が多い教科である。教える内容については，基本的には「教科書通りやっている」という回答が大半を占めた。しかし，そこには教員の思い入れが反映される。ある教員に保健体育科で性の問題に対する基本スタンスについて教員間で統一見解を持っているか尋ねた質問の回答は次のようであった。

「保健体育科で性の問題について特に伝えたいこと，という点での統一見解はない。ただ，個人的には自分は女性の立場なので，妊娠については伝えたいと思っている。結婚していないのに性行為をして妊娠した場合の問題について。ただ，中学校と高校とでは発達の状況が違うので教え方は難しい面はある。中学では，教科書にも書いてないので避妊の方法については具体的に触れることはない。月経の問題が中心の話になる。」

以上の発言にも見られるように具体的な教え方については個々の教員の裁量が大きいと思われる。実際，他の学校では，教科書の内容にとどまらずに，教員が独自の資料を用意して，力を入れて行っている例もみられた。しかし，他の教員による性に関わる単元の扱い方については詳しくはわからないという話であった。

「性」に関わる話は，担当教員にとっても，通常の単元以上に気を遣う内容である。カトリック系の女子校の保健体育科の教員は，次のように述べていた。

「シスターとの打ち合わせもする。互いの教育内容に関係が深いので，家庭科と保健体育科，宗教科の 3 分野で何かしらの連携をしようという話はしているが，特に目立った動きはない。内容を伝え合うようにはしている。宗教では命の大切さの観点から話していると思うので，保健は保健のアプローチで話をしようと考えている。」

宗教科や家庭科との内容のすり合わせを実施している学校ばかりではないが，性教育委員会などが設置される場合には，その構成員には，保健体育科，家庭科，宗教科教員が選ばれることが多いようである（次節参照）。また，先の教員は性の話をするときに「自分を切り売りして話している」面もあると述べ，生徒に実感をもって伝えるために，通常の単元以上の個人的なコミットメントが必要となる内容であることを示唆した。この点は，次の別の学校の保健体育教員の話からも伺える。

「(授業で気づいて欲しいことは) 自分から考えていけるようにということ。性の問題に限らず，主体的に自分で決めていけることができるように促している。この点は保健の教科書でも自己実現や自分を大切にするなどの項目があるので，他の分野ともつながる面がある。生徒たちに伝わる話をする工夫としては，実体験や具体例を取り入れていくことだと思う。先生自身の体験もあれば話すと食いつきはいい。実体験や具体例はより心に入っていくところがあると思うし，わかりやすく，興味がもてると思う。」

だが，すべての教員がこのような「性」に関する問題に関わる「自己開示」を授業の中でできるわけではなく，性教育分野における「葛藤」には，単なる政治的な価値観の対立だけではなく，個人の持っている文化的な葛藤の存在も大きいのではないかと思われる。

家庭科

教員は勤務校の母体となる宗教の信仰を持っていない場合が多い。

カリキュラムが縮減されるなどの影響の中で，性教育に直接かかわる内容は教えなくなったという証言が複数聞かれた。

「今までは赤ちゃんができる前の男女交際や性交についての話もできていたが，現状の学習指導要領では，赤ちゃんが生まれました，という前提で話をする。家庭は作るものという前提で話をするという形になっている。新自由主義の考えに基づいた流れになっているということだと思う」。

と語ってくれた教員もいる。家庭科にとって性が重要だと語る方は少なくない。次のように語る方もいた。

「性の問題というのは，家庭科の単元の中でも一番重要なことだと思う。女子ばかりの授業だったころには，かなり踏み込んだこともしていた。婦人体温計を全員に買わせて，何か月間か基礎体温を測らせて，女性の身体のリズムについて理解させるなど。ただ，男女共修になってからは，同じようなざっくばらんな言い方や取り組みはできなくなってしまった。」

ただし，家庭科が扱う「家庭」の状況は多様化しており，単純に「家庭は作るもの」として，父母と未婚の子どもを中心とした性別役割分業に基づいて営まれる近代家族のみを想定していたのでは，対応できない状況も出てきている。その意味では，男女共修は重要な変化でもあった。ある家庭科教員は次のように語っている。

「家庭科教育は，いわゆる良妻賢母教育のようなものから，男女共修から 10 年経って，新しい考え方を伝えられる教科だという受け止め方をしている。なので，自分としては性教育も積極的に取り入れる方である。ドメスティック・バイオレンスとか，性的少数者の問題は教科書にも載っているので，取り扱うことができる。また，不登校の背景に性同一性障害がある場合もある。そのような観点から，裁縫や料理を学んでいいお母さんになりましょうね，というのではなしに，いまは価値観の転換期なので，その変わる所で新しい考えを学んでいきましょうという意識で授業している。」

しかし，教員間で考え方の違いもあるようで，同じ学校で家庭科を分担してくれている非常勤教員（2〜3 年ごとに交代する）の考え方が「自分とぴったり一致することもあるし，全く逆の人も出てくる」とも語っている。

別の学校では，家庭科教員の裁量で，助産師学校と連携して助産師学生を招いて性教育授業をする例も見られた。また別の学校の家庭科教員は，以前は家庭科教育の枠を超えた豊かな性教育を実施しており，その他にも，保健体育科の教員を性教育の研修に誘って，スキル向上に貢献するなど活発な活動をされていた教員の方もいた。

家庭科と性・生殖の問題の関わりは深い。ある家庭科教員は次のように語った。

「(性・生殖を取り扱うときには) 貴重な命を軽く扱ってはいけないのだと話している。命の始まりについては家庭の範疇なので話している。この話題を話すことに苦慮することはない，あからさまなことは言わないであくまで品よく，でもぼかさずに話すということでやっている。性について伝えたいことは，被害を受ける女性が多いということ。女性の人権は侵害してはいけないということ。男性が被害を受けることもあるけど，可能性は少ない。特に，高校生は最終段階は超えてはいけないということ。高校生には妊娠する能力はある。でも命を大切にするという観点から命が生まれるようなことがどういうことか理解しないといけない。」

この方が語られたことは，実際の中学生・高校生の性行動に対する今回お話を伺った方々に広く共通する意識である。たとえ高校生が性交・妊娠することを頭ごなしに否定しない人はいても，高校生の段階で妊娠・出産することがベストな選択だと考えている人はいなかった。特に，性の問題に関して「女性が被害を避ける」という観点を重視する視点は科目の違いを問わず，共通しているといえる。

宗教科

宗教科の教員は，基本的には全員が勤務校の母体となる宗教の信仰を持っている。調査票調査の宗教教育編の回答では，宗教主任が回答している場合には，98.9% が勤務校の母体となる宗教の信仰を持っていると回答している。

一方で，教員の確保が難しい現状が指摘された。宗教科の担当教員は非常勤教員のみ，という学校も数校あった。1 名だけは常勤教員がいるが，常勤教員だけでは担当しきれない分については，非常勤教員を招いているという体制を取る学校も少なくない。

同時に，大半の学校において，宗教科の授業数確保に困難があることが指摘された。宗教の時間を持つ学年が 3 年生だけになったという学校もあった。宗教行事を学校の年間行事の中に入れていくことに抵抗が起きる状況もあるようである。宗教の時間を削減する方向性は，進学を重視する学校に顕著なようである。受験に直接関係のない宗教の授業時間数よりは，受験科目の教育を重視して欲しいという保護者などからの要請があるという。

なお，多くの学校では，保護者・生徒ともに，大半がその学校の母体となる宗教の信徒ではない。それだけでなく，勤務する教員もその学校の宗教に理解を持つことは当然ながら求められるものの，信仰者ではない人のほうが多いのが現状である（次節参照）。

生徒・保護者だけでなく，信仰を持つ教員が数少ない中では，母体となる宗教の教え，それをもとにした建学の精神を伝える役割を背負っている宗教科が，その伝えたい理念を学校教育全体に浸透させることには，相当の困難があるといえる。

ただ，今回，30 校あまりの学校に訪問させて頂いた印象では，信仰を持つ教員が少ない条件下であっても，学校行事として宗教行事が組み込まれていたり，学校内にあるマリア像や聖句，内陣などの宗教的備品に接していたり，毎日のタイム・スケジュールに勤行や祈りの時間が組み込まれているなど，学校自体が宗教的雰囲気や儀式を提供している空間を作っている場合には，自ずとその精神が生徒や信仰のない教員に伝わるものがあるように感じられた。

宗教科の授業については，宗派によって具体的な内容は異なるが，その目標としては，「自分の事，生き方のことなどを考える時間を作らせる」「生徒の持っている価値観に揺さぶりをかける」という方針で授業をしている例が非常に多い（なお，「揺さぶりをかける」ことは，宗教科教員だけでなく，保健体育科，家庭科教員からも聞かれることのある教育目標であった)。宗派・宗教の違いにかかわらず，教理の教育をするというよりは，イエスの生涯や釈迦・親鸞・法然など宗祖の生涯を通して，生徒自身の人生について考えさせるという内容がほぼすべての学校のカリキュラムの中に含まれている。また，ある仏教系の学校では，全教員が 1 年に 1 回は全校集会で講話を行い，また，宗教の授業内では全生徒がクラス内で感話を行う実践をしているところもあった。特に宗教的な内容を語るということではないが，「自

分の事，生き方を考える」時間を生徒だけでなく，教員も持ち，それを分かち合うという実践には間接的に教えを伝える効果があるように思われた。

このほか，宗教科の授業には，「平和」「人権」「環境」「生命」といった内容も入ってくる。この部分で，教員個人の裁量で「性」に関わる話題を取り上げる例もあったが，多くの場合は，「性」については主題としては取り上げていないことが多い。また，学校全体で宗教的価値観に基づいた性教育を実施するという方向性を実施していた例はなかった。ただし，キリスト教系の学校で，そのような案が出たという事例はあった。

養護教諭

教員は勤務校の母体となる宗教の信仰を持っていない場合が多い。

養護教諭の方は，保健室業務で生徒と直接接する中での経験から，性教育の必要性を実感している人が少なくない。そのため，学校として性教育を積極的に推進する担い手となる可能性も高く，実際に，そのような活動をしている教員も複数いた。

養護教諭の方が率先して，中高一貫の 6 年間の性教育カリキュラムをさまざまな制度を利用して組み立てている事例もあった。その方は次のように語っている。

> 「最初にこの取り組みを始めたころは，意気込みとしては教科書を作ろうという感じだったが，なかなかそのように体系立ててやろうとするとうまくいかない面もあって，できるところから少しずつ始めていくという形で今の形に落ち着いている。」

「今の形」というのは，保健の授業時間数を分けてもらったり，さまざまな講演会や課外授業の機会などの複数の制度を使って，各学年に必要な性教育の教育内容を伝えていく取り組みである。これは，学校の方針として，学校全体としては表立って性教育カリキュラムを組むような状況ではないことも影響しているとみられる。

ただ，もし，学校全体で性教育委員会などを設置して，性教育カリキュラムを組もうとした場合にも，通常の科目に加えて人権教育や環境教育，食育，情報教育，防犯教育，健康教育（ここに性教育も含まれるが）などなど，多様な教育ニーズに対応することを期待されている学校現場では，性教育だけに時間を取るわけにはいかず，また，すべての教員の協力が取れるとは限らないために，実際には想定した通りの取り組みには至らないということもある。ある学校では，ある時期，担任教員を通して学校全体で性教育に取り組もうとしたが，実際には，各担任教員の意欲や（性教育を実施するという上での）資質に差があり，思ったような成果が挙げられない（逆に，弊害が生じる可能性もある）ことがわかったため，取りやめたという。

養護教諭は生徒の健康管理という観点からも性教育に関わる動機付けを持つが，基本的には教科を担当しない。そのため，養護教諭が学校の教育内容に関与するためには，学校内の状況に左右されることが多い。保健体育科の授業時間数を分けてもらって，養護教諭が性教育行う事例も複数見られるが，養護教諭の人数が生徒数に対して少なく，そのようなことを行う時間が取れないという事例もある。

しかし，教科教育に携わっておらずとも，保健室を入りやすい環境にし，性の問題に限らず，さまざまな身体や健康，心の問題について相談したり，情報を得たい生徒との対応に心をくだいている養護教諭も複数いた。また，授業時間ではなく，夏休み前などの学年集会等の講演会等の際に，性に関する話を盛り込むために尽力されている養護教諭の方も少なくなかった。ご自身が性教育を直接実施するということではないが，生徒たちに情報を提供する機会を増やす（増やそうとする）実践をされている方は複数いた。

直接的にいわゆる「性教育」を実践されているというわけではないが，保健室に訪れる生徒に居場所や自信を提供する養護教諭の方の取り組みの事例を紹介したい。「性教育」で伝えるべき内容や，その幅，方法という点で，非常に考えさせられた。

「思いやり，環境のことを考えようということ。一人一人の行動が地球を救うのだということ。ものを大事にする心。また，人には必ずいいところがあるということ。生徒に対して，いちいち口に出してこのようなことを言うわけではないが，生徒と一緒にペットボトル花瓶を作ってみたり，折り紙をしてみたり，洗濯をやってもらったり，絵を描いてもらったりするなかから，ほめていく。いいところ，できることを認めていくという，地道だけれどもそういう活動をしている。いいなと思った言葉を書いてもらうことなどもしている。保健室のお掃除も。いろんな点で自信を持ってほしいと思っている。ボランティア精神を発揮してもらって，そこで自分が役に立てているという思いを持つということなど。」

問題のある「性行動」の背景には，今回の調査で複数の教員の方から語られた，生徒たちの「自信のなさ」や「幼さ」といった点が関係しているように思われる。「性」に直接関係がないようにみえても，この養護教諭がされているような「地道な活動」は広い意味で「性教育」で伝えるべき内容を伝えられる活動（教育）のように思われる。

しかし，忙しい学校現場では，生徒全員にこのような丁寧な働きかけができるわけではなく，基礎的な知識と心構えを伝えるという点で，一斉式の「性教育」も必要であることは間違いない。

(2) 母体となる宗教の影響

カトリック

ある学校の保健体育科の教員は，授業内容について，特に争点になりそうな点（中絶賛成派が作成した映像と，中絶反対派が作成した映像を授業内で見せる，マスターベーションについてなど）については，シスター（校長含む）に相談すると述べていた。「シスターは性に関する話は苦手だと言っている」とのことで，「性」に対して禁欲的，否定的な傾向を持つカトリックの聖職者にとっては，取り扱いにくい領域であることも示唆された。

しかし，別の学校では，シスターが性教育の導入に積極的であった例もあった。その教育内容もカトリックの教えに何が何でも従うというものではなく，「何よりも子どもたちの現実がある。バチカンの言うことに（教育現場では）構っていられない」という姿勢で，子どもたちの実情に合わせた性教育の内容の提供を重視していた例もある。なお，多くの学校で在学中に妊娠した生徒は（自主）退学することが多く，学校側もどちらかといえばそれを後押しするような側面が強いが，この学校では次のような話であった。

「今のご時世では中卒はかわいそう。なんとしても高校は卒業したほうがいい。休学はしてもいいと思うが。校長も知らないうちに退学届が出ていることがあって困る。この間は，それを知って退学する前に話をさせてくれと，本人と保護者と話し合って退学を思いとどまってもらったことがある。生徒のためにきっちり卒業させたいと思う。」

上記の事例について，カトリックは人工妊娠中絶を否定するがゆえに妊娠に否定的ではないのだ，という解釈も可能だが，他のカトリック系の学校では「自主退学という形になることが多い」ということであるので，宗派の違い・影響というよりも学校の管理職の考え方の違いや学校の置かれた地域状況による面が大きいのだろう(3)。

確かにカトリック系の学校においては，「人工妊娠中絶」や「婚前性交渉」を肯定する指導を行うことは考えられない。しかし，この点については他の宗教・宗派の学校であっても，宗教的には中立を保たねばならない公立学校であっても同様である。その価値観に対する厳格さの程度については差があるものの，宗教の違いというより，担当する教員と校長など管理職の考え方の違いによって生じる差の方が大きいのではないか。

とはいえ，カトリック系の学校が，特に女子校の場合は，一般に性教育への取り組みについて関心を強く持っている傾向はみられた。これは教えとして「性」に対する関心が高い傾向を持っていることが影響しているとも考えられる。

プロテスタント

カトリック系学校 8 校のうち，宗教科の先生からは 2 名しかお話が聞けていないが（加えて文書での回答 1 名），プロテスタント系学校については 4 校の宗教科の先生からお話を伺えた。宗教科の内容と性の関わりについては，ある学校の宗教担当教員が説明してくれたように，以下のような形で自然と出てくる側面がある。

「中学一年生は旧約聖書を扱っている。アダムとエバの話など性に絡むところがある。出エジプトと十戒。モーセの誕生，助産婦，モーセの姉，王女など命を守る性として女性という観点も出てくる。また十戒のところでは，姦淫するなかれという戒めについて，これは，夫婦の問題としてあえて取り上げている。高校一年生では新約聖書の話になるが，クリスマスの時に面白い話題が展開できる。マリアの処女懐胎の話は今でいう婚前交渉，不倫という問題につながるが，ヨセフの立場ではどう見えるか。不倫をしたら女性は石打ちの刑だった（いまでもあり，女性に厳しい）。この点は死刑の問題とも関わってくる。」

このときには当該学校の家庭科教員と同席で話を伺ったが，中絶の是非に関する意見を伺っていた際に，家庭科教員の方が「不妊治療はどう考えるのか」と宗教科教員の方に質問され，「それについてはリンクさせていなかった。でも，そういう質問があってもおかしくはないね。これは宿題にさせてください」と反応を返されていた。加えて「ただ，全く否定される命ではない。命としては平等であると思う」と私見も述べられていた(4)。

別の学校の宗教担当教員は，高校生対象には「いのち」をメインテーマとして宗教教育を行っている中で，次のような形で性やジェンダーの話題を取り扱っていた。

「性やジェンダーに関しては，『世界が 100 人の村だったら』を題材にした時に，男性何パーセント，女性何パーセントという記述が出てくるのを捉えて，生徒にコミットしながら男女の区分の多様性について話す。姿は男性でも心は違うかもしれない。というような話をしながら，様々な性のあり方があることを伝えている。男女の二つの性に分けるのは簡単ではないということを伝えている。」

この方はアジア伝道に長らく携わってきた経験があり，その経験を活かした授業内容を展開しているという。1 年生のときには聖書中心の授業ではなく，性の話題に限らず『世界が 100 人の村だったら』のような高校生がとっつきやすい題材を利用して導入教育を行い，2 年生になってから本格的に聖書を学ぶという方針が興味深かった。

導入教育を経てから聖書の内容に踏み込む手順について，「2 年生になるともう聖書を開けるようになっている」という表現をされていたが，これは「聖書」を読むための見方を 1 年生時に学ばせるということであろう。

以前は性やジェンダーの話題を宗教教育の中にも積極的に取り入れていたが，現在は真正面からは取り扱っていないという宗教科教員の方は，「なぜ，性というテーマを取り扱わなくなったのか」を考えてくれた。

「今は「当たり前」はなぜ「当たり前」なのかを問い掛ける授業をしている。要するに自己決定をすることを自分は（生徒に）求めてきたのだと思う。命を尊重するというけれども『婚前交渉は不道徳です』と授業で明確に言うことは，私の考えとは異なっている。授業では自己決定することを求めてはいるが正解があることではなくて，答えはその状況に応じて変わると考えている。だが，自己決定する力が生徒にきちんと備わっているかというと，人に迷惑をかけなければ何をしてもいいだろうという，とても幼いあり方があると思っている。なので，どうやって規範を身につけさせていけばいいのかを考えているところでもある。

だんだんと，性，ジェンダーを取り扱わなくなったのはなぜなのか。深く突き詰めて考えてはこなかった。ただ，高校生で性関係を持つこ

とには疑問がある。責任が取れることではない，という価値観は明確に持っている。一対一ならばはっきりとそう伝える。ただ，授業で直接，性について「あなたはどう考えるか」と問うと幼い考えで生徒たちが考えてしまうのではないか，という恐れはある。答えがない，答えは自分で考えるという授業をしている。その時に，性という問題をトピックとして生徒たちに対して与えること，扱うこと，言葉にすることは，生徒たちに「性」に関する問題を考える機会を与えることになり，その時点での生徒たちの自分の考えを確認することにもなる。そう考えると，生徒たちに性について考えるきっかけを与えることを避けようとしているという面があるのかもしれないと考えてもいる。」

この方は，性教育から「逃げてきた」という意識を持っていたと語った。しかし，先の 1 年生の導入教育を経てから 2 年生になると「聖書が開けるようになる」という考え方を「性」の問題にも適用してみると，「当たり前を問う」「揺さぶりをかける」授業において，「性」の話題を取り扱うには，生徒の側に「準備が足りない」という風に，この教員の方が受け止めてきたたため，「性」の話題を避けていたのではないか。

「生徒にどう問いかければ良いのか」という課題はプロテスタント系学校に限ったことではないが，ある教員が「性についての考え方で人生が変わってしまう面がある」と述べたように，性について教えることは価値観やその人の生き方（人生）が深く関わっている。そのために，宗教の授業において正面から取り上げにくい側面があるようにも思われる。

仏教

仏教系の学校については，宗祖の違いによって「性」に対するスタンスも異なる面がある。特に，浄土真宗系の学校では，親鸞聖人が「性」の問題についても真正面から悩み，乗り越え，結婚をされていたということから，性の問題について扱うことは難しくなく，タブーではないという声も聞かれた。一方で，「誕生のことは取り上げるが，輪廻の問題に関わらせたりする。直接的に性に関する話は出てきにくい」とか「性・生殖について取り上げる機会はないといえる。ただし，いのちの問題は折に触れて取り上げる。これは簡単に言うと命を大切にするとはどういうことかということ。その結論としては，頂いたいのちを一生懸命に生きるということになる」という答えもあった。

男子校や女子校から共学校に変化した学校の場合には，特に「性」の問題については必要性と戸惑いを当時に感じるテーマであるようである。ある学校では，共学化に先立ち，教員対象の講演会をまず実施し，その後に生徒対象にも，という流れができたということであった。次のようなお話が聞けた。

「性教育は，必要性を感じてはいたが，やりたくてもなかなかできなかった。反対があったので，やれなかった面がある。反対があっても，まずはやってみようということで始めてみた。（インタビュー協力者自身も以前は）性教育の実施には抵抗があったが，保健室担当委員になって，相談に来る生徒の中で性の問題を抱えている子を見かけることがあり，そういう状況を見ていると正しい性教育を知識と情報を与えることで，生徒たちには幸せな人生を送れるようになってほしい，少しでも自覚を持って行動できるように促していきたいという風に思うようになった。この辺は切実な問題なので，性について学校として対応をするべきという方向になっている。男女が一緒にいれば，そういうことが起こるのはある意味当然でもある。性教育に取り組んでいくということについて，真剣に考える必要があるだろうという時期にきているのだと思う。」

と語っている。この学校に限らず，共学化は，生徒同士の性的接触の可能性を高めるため，性教育を推進させる原動力となる可能性を秘めていると言える。そして，この点について特に宗派的な影響は感じられない。

「性や生殖の問題は宗教の授業の中では取り

上げていない。難しい。わからない。仏教では男女の差は到底ないが，その後の展開で女性差別的な社会の在り方を反映してきた歴史がある。この辺を下手に話すと誤解される恐れもあるので触れない。宗祖自身の女性観については伝えている。とても現代的な人で，男女に違いはないと言っている。このようにわかりやすいところは話せる。鎌倉時代は，女性は仏教では蚊帳の外に置かれていたけれども，宗祖はそこを取り込んでいった。こういうことは話す。日本社会の全体的な問題についてなどは話すが，仏教がそこをどう取り込んでしまったかについては話さない。性の部分は難しいと思う。男子校ならまた別かもしれないけれども。男性教員から女子生徒に話すというのについては，壁があると思う。」

女子校，男子校であることが性教育の実情や方向性に影響を与えている可能性があることを示唆する発言は，仏教系学校に限らず，広く聞かれた。一般に，「女性は被害者になる可能性が高いため」，個々の教員もさることながら学校全体の体制としても積極的に性教育を実施するモチベーションを持ちやすい。それに対して，男子校の場合は，性教育はやりにくい，と語られる場合が多い。その理由について積極的に明確に語られる場面はほとんどなかったが，先の「女性は被害者になりやすい」という構図を逆転して考えれば，「男性は加害者になる可能性が高いため」であるのではないだろうか。

「特に女の子は我慢して言いたいことを言えないようなことが多いので，男子生徒にはそれを気付いてあげられるようにならないといけないと話している。女の子には付き合ってすぐに手を出すような男とは付き合うなと言っている。大事な人だと思うならばすぐに手は出せない。」

と，男性への教育の必要性を示唆されていた保健体育科の教員の方もいた。

女性の性は，積極的に快楽を求める性ではなく，受身の性として考えられている面もある(5)。少なくとも，学校のような公的な場では，「女性は受身の性」と考えることが前提であるような文化的基盤がある。それに対して，男性の性は「受身の性」として語られることは少なく，「快楽を求める積極的な性」として語られる側面が強い。「望まない妊娠」や「性感染症の罹患」を避ける「予防的な性教育」は比較的行いやすいが，「快楽の性」を真正面から取り上げるような性教育は，日本の教育現場の現状では行うことは難しい（猪瀬 2010 参照）。男性だけが存在する空間では，先の保健体育科教員が示唆したように「女性を守る」という観点から男性の性を考えさせるアプローチが取りやすいといえるが，男性にとっては当事者意識を持って話を聞きにくいという側面もある。

また，不邪淫の戒はあるとしても，それ以上の明確に性に対する規範を持たない仏教系の学校では，基本的には多様な価値観を認めていくという立場を取る例が多いように思う。

「性については，過去に教育実習生か誰かが，人工妊娠中絶を話題にしたことがある。その時に VTR を見せたか何かで，その内容が内容だったので，賛否両論だった。そもそもその映像についてもキリスト教などの宗教の影響があったりしたので，まだ考え方の固まっていない子どもたちに一つの偏った考えを押し付けるような事をしていいのかどうかということで問題になった。学校という場が一つの立場・価値観を押し付けるのには問題があると考える教員がこの学校には多い。考え方としては，受精の段階から命であると考えているので，それを壊すことは到底できることではない。しかし人間にはいろいろ事情があるから，中絶はいけないということもいい難い。人間の命は大切だけれども，頭ごなしに否定するということは好ましくない。」

先にカトリック学校でも，生徒の実情を考えれば教条的には振る舞えないと考えている事例を紹介したが，仏教系の場合にはこのような立場を取

る上での葛藤は少ないだろう。カトリック学校で画期的な性教育を実施していたある養護教諭の方は「カトリック学校で性教育を行うことは葛藤を伴うものだ」と話していた。仏教系学校で性教育に取り組む場合には，宗教的な「葛藤」は希薄である。ただし，学校によっては仏教科であっても宗教科の教員全員が円ブリオ（生命尊重・人工妊娠中絶反対の観点から募金活動・支援活動などを行う団体）に入っていたという話もあり，各学校によって事情は異なるようだ。

その他

その他，新宗教系や神道系の学校からもお話を伺ったが，内容に踏み込むとキリスト教系や仏教系に比べて学校が特定されやすい事もあり，詳細は割愛する。

(3) まとめ

宗教系学校において「いのちの大切さ」が語られることは多いようだが，このような教育が生徒たちに一定の行動を取らせる方向付けをする可能性はあるかもしれない。

> 「有難い命の意味について考えるようにしている。生老病死の苦しみなどがあるが，そのような苦しみや悩みは自分だけが抱えているのではないのだ，と伝えようとしている。校訓の実践は重要である。これは簡単に言うと，菩薩の精神というものである。これは，自分だけのことを考えるのではなく，他の人のことを思いやるということ。「生かされている」ということがキーワードになる。他の人を思いやり，大切にし，考えることは，自分のことを大切にすることにつながる。」

この学校とは別の学校であるが，ある学校では，訓話などの際に「いのちの大切さ」が繰り返し語られ，浸透していることの影響か，高校卒業後に「意図せざる妊娠」をした場合でも，迷いなく「産む」という選択をする女性が多いことを懸念していた例もあった。もちろん，子どもを産み育てることは素晴らしいことではあるが，教員が表明していた懸念は，女性がキャリア半ばで出産・育児をすることになると，キャリアが中断されてしまい，能力を発揮できないのではないか，という心配であった。上記の懸念は，女性に計画的に子どもを妊娠・出産できるような力を持って欲しいという願いからくるものである。「いのちを大切に」というスローガンが，女性に出産・育児によってキャリア中断を余儀なくされること，性別役割の固定化に使われるようであれば，それは確かに問題がある。そうではなく，女性も生まれてくる子どももその人の人生を有意義に過ごせるように社会的なサポートが作り出される原動力として「いのちを大切に」というスローガンは使われるべきだろう。

また，今回の調査では，性教育実践が進まない理由として，バッシングの影響によるやりにくさを語る声はあまり聞かれなかった。この点を強く意識しているのは，積極的に性について生徒に伝えようと考えて，さまざまな取り組みをしている教員が多かった。バッシングの影響を強く意識していなくとも，性教育の実践は，教員にとっては重荷に感じる面がある分野であり，生徒にとってはプライバシーの問題にかかわる問題のため，積極的な実践をしにくい領域であるとはいえる。

宗教教育の実践の現状に目を向けてみると，大半の学校では宗教科教員だけが宗教教育をしている，という傾向が強い。多くの中学・高等学校では教員が信徒である割合は多くて 3 割，ほぼ 1 割に満たないところが多く，宗祖の教えや建学の精神が十分に浸透していないのでは，との懸念を宗教科教員が持っている事例も複数みられた。生徒も信徒でない割合の方が高い場合が多いため，宗教科以外の教科教育では宗教的な教え・価値を伝えにくいという状況もよく聞かれた。

学校における性教育実践者で信仰を持つ教員も少なく，性教育に宗教的価値が反映される可能性は低いといえる。宗教系学校の性教育における価値教育の趨勢としては，宗教の教えに基づいた性に関わる価値観の積極的提唱という方向性ではなく，現状の性行動を前提としたうえで「女性は被害者になりやすいから，知識を身に着けさせて守る」「高校生（中学生）らしい行動をとるように考えさせる」というような予防的な方向性が主流

であるように思われる。

しかし，性教育に対して宗教の影響が皆無であるというわけではない。次の発言は保健体育科教員のものである。

「性というのは生き方そのものなので，宗教に直接関わっていると思っている。生活そのものの受け止め方，どんな生き方をしていくか，結婚して，子どもを持って，どんな職業について，将来の家族をどう営んでいくかということ。なので，ストレートに伝えていくべきことは伝えていく必要があると思うし，危ない事は危ないと伝えていかなければならない。それが教育だと思う。宗教だからとか性だからという枠組みでとらえるのではない。全体としてリンクしているということ。宗教の教えがどうのこうのという話ではなくて，生き方として全体でつながっている。」

性教育において，人工妊娠中絶に対してどう考えるかとか，高校生が性交渉を持つことについてどう考えるかといった価値観の問題に踏み込むことは非常に難しいことである。しかし，だからといって，性教育を行わないことには問題がある。この節のまとめとして，ある宗教科教員の言葉を紹介したい。

「こういうのは，授業の内容というよりも，性について大人が大真面目に話すということが大事なんだと思う。人を愛するということを大真面目に語る場があるという点で彼女たち（筆者注：女子校のため）は恵まれていると思うね。」

今回の調査を通して，どのような立場・価値観であれ，大人が大真面目に性について話すことが大事なのだと，筆者も考えている。それによって，生徒たちに，「性」の問題は面白おかしいことではなく，いやらしいことでもなく，下品なことでもなく，自分や周りの人の人生・生き方を考える上でとても重要な問題を含んだ，大事な問題なのだということが伝わるだろう。実際にどのような行動を取るかは，その生徒本人が「自己決定」することであるが，そのためにも大人には，様々な「性」に関する価値観や，体験を語り伝えていくことが求められるのだろう。

6. 調査票調査の結果

2012 年 1〜2 月にかけて全国の宗教系高等学校 332 校を対象にした調査票調査を実施した。性教育編の票のみ，宗教教育編の票のみの回答もあったが，回収票はそれらを合わせて全部で 163 票である。

性教育編の単純集計の結果では，表 1 に示したように性教育に特化した学内委員会が存在する学校は前 163 校中 17 校であり，全体の 10.4% にとどまっている。

(1) 性教育の実施状況

性教育の学校としての取り組み状況をみてみると，体系的なカリキュラムを有している学校は全体の 11% にとどまっている（表 2）。

しかし，定期・不定期に性教育講演会を実施している学校は合わせて 27.1% であり，体系的ではないものの何らかの形で性教育の必要性が強く意識されている学校も少なくないことが推測され

表 1　性教育委員会の有無

	度数	パーセント
ある	17	10.4
ない	134	82.2
未回答	12	7.4
合計	163	100

表 2　性教育の取り組み状況

	度数	パーセント
体系的なカリキュラム有	18	11.0
定期的な性教育講演会有	29	17.8
不定期に性教育講演会有	15	9.2
授業内でのみ対応	84	51.5
未回答	17	10.4
合計	163	100

る。

もちろん，学習指導要領に規定されている通り，一通りの性に関する学習は保健体育科を中心として授業で必ず取り上げられることになっており，授業内での対応が半数以上を占めることが今回の調査でも明らかになった。性教育講演会を実施している学校のうち，外部講師を招く性教育講演会を実施しているのは，62 校（88.6%）であった（表 2 と数は一致していない）。そのうち，頻度については，年 1 回が 39 校（62.9%）で最も多く，次に 3 年に 1 回程度が 12 校（19.4%）であった。招かれる外部講師としては，「助産師」が 25 校（40.2%）で最も多く，次に「保健師」が 13 校（20.6%）となっている（表は割愛）。

表 3 は性教育委員会の構成員を示した。養護教諭が 16 名で最も多い。また，保健体育科教員も 12 名で多い。この他，家庭科教諭も 6 名と一定の位置を占めている。性教育委員会を設置している全 17 校のうちこの委員会の構成員として宗教科教諭，カトリック・人権教育推進部等宗教に関連する教職員を配置している学校は 6 校である。

表は割愛するが，通常の授業で性教育を担当している教員については，「保健体育科教員」が 147 校（94.8%）で最も多く，次に「家庭科教員」51 校（32.9%），「養護教諭」34 校（21.9%），「外部講師」20 校（12.9%）と続いている。担任が担当している学校は 7 校（4.5%）にとどまった。また，「その他」が 20 校（12.9%）あり，その具体的な内訳は 16 校（80%）が「宗教科教員」であった。宗教科教員は性教育に関わる可能性が高いといえる。

具体的に取り扱われる性教育の内容について表 4 に示した。あまり取り上げられていない内容について見ると「性的虐待」（66.5%：以下括弧内は「ない」の比率），「多様な性」（65.8%），「性の不安と相談先」（52.9%），「自慰」（46.5%），「性情報への対処」（43.2%），「性行動と自己決定権」（32.9%），「男女平等と性役割」（29.0%），「射精」（20.0%）（以下，取り扱わない率 20% 未満のもの省略）の順で取り扱わない率が高い。「その他」（92.3%）の具体例としては，「緊急避妊」「デート DV」「基礎体温，エリクソンの発達

表 3　性教育委員会の構成員（全 17 校）

構成員	人数	%
養護教諭	16	94.1
保健体育科教諭	12	70.6
宗教科教諭	5	29.4
家庭科教諭	6	35.3
その他の科目教諭	7	41.2
各学年から一人	4	23.5
生徒指導部	2	11.8
管理職	2	11.8
保健委員会の一部門	1	5.9
カトリック・人権教育推進部	1	5.9
任意に組織	1	5.9

※その他科目教諭は，理科 2 名，社会科，英語科，数学科，美術科，国語科各 1 名

表 4　取り扱われる性教育の内容（（　）内は%）

内容	ある	ない	合計
第二次性徴	142(91.6)	13(8.4)	155(100)
性器の名称と働き	130(83.9)	25(16.1)	155(100)
射精	124(80.0)	31(20.0)	155(100)
月経	136(87.7)	19(12.3)	155(100)
自慰	83(53.5)	71(46.5)	155(100)
妊娠・出産	142(91.6)	13(8.4)	155(100)
避妊法	136(87.7)	19(12.3)	155(100)
人工妊娠中絶	135(87.1)	20(12.9)	155(100)
性感染症予防	144(92.9)	11(6.7)	155(100)
男女平等と性役割	110(71.0)	45(29.0)	155(100)
相手を大事にする交際	127(81.9)	28(18.1)	155(100)
いのちの尊さ	126(81.3)	29(18.7)	155(100)
性行動と自己決定権	104(67.1)	51(32.9)	155(100)
多様な性	53(34.2)	102(65.8)	155(100)
性情報への対処	88(56.8)	67(43.2)	155(100)
性的虐待	52(33.5)	103(66.5)	155(100)
性の不安と相談先	73(47.1)	82(52.9)	155(100)
その他	12(7.7)	143(92.3)	155(100)

段階，ボウルビィの『こころの安全基地』にかかわる母子関係，結婚」「基礎体温表作成」といった一歩踏み込んだ内容を記入しているもののほか，「性の悩みに対して保健室で個別対応」「恵みとしてのいのち」「いのちについてのカトリックの立場」「キリスト教の『からだ』観」「聖書の教え」といった宗教における性の考え方を取り入れているものがある。このほか，「検定教科書に基づく」「指導要領に準ずる」というものもあった。

取り上げない比率の高い項目は，「性」に関する被害や欲望など生々しい情報に触れる必要がある単元が多い。インタビュー調査では，「多様な性」を取り上げることを重視している例も見られたが，大半は「生徒のうちの多数派に向けた授業をする」という姿勢で行われている場合が多いことから「多様な性」について触れる動機付けが低いことを述べる例が多かった(6)。

図1から図3は各学年の年間性教育実施時間数である。各学年とも0時間という学校が最も多いが，これは，保健体育科の時間を除いてということであろう。この点を考えると，保健体育科の授業時間数を入れている場合と入れていない場合が混在していることになる（設問の不備である）。そのため参考程度の数値になるが，傾向として3年生では性教育にかかる時間が減ること，2年生が性教育の実施される可能性が高い学年と考えら

図1　1年生の年間性教育実施時間数（時間）

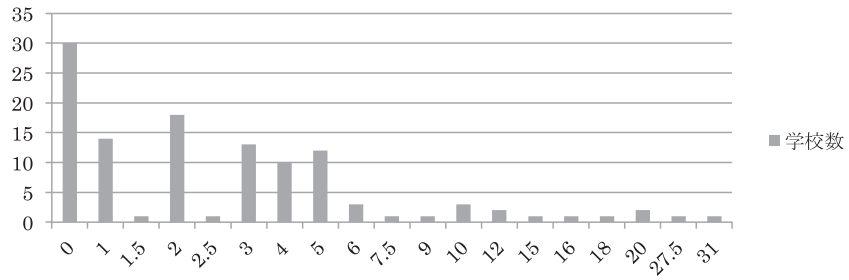


図2　2年生の年間性教育実施時間数（時間）

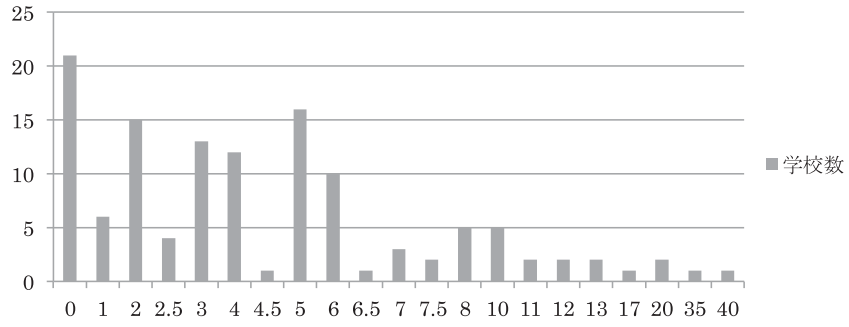
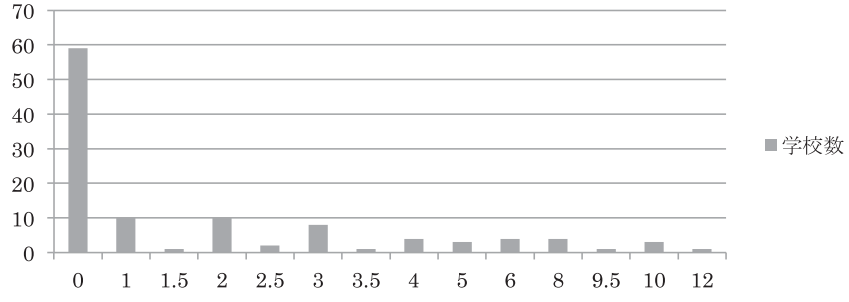


図3　3年生の年間性教育実施時間数（時間）



れる。

性教育を実施する際に問題となる点は何かを尋ねたところ最も「当てはまる」と答えた率が高かったのは，「時間不足」の 34.4% であった（表 5 参照）。しかし，「特に問題はない」と回答する率は 26.6% とその次に高い。これは，学習指導要領の範囲内で授業において性教育を実施していることで十分とする限りにおいては，特に性教育の内容や実施自体に内外から批判や懸念が示されることはないため，このような回答になっているのではないかと推測される。次には「教材不足」（23.9%），「研修不足」（20.9%），「教員不足」（19.0%）と続き，学習指導要領以上の充実した性教育を実施しようと意図した際には，時間や教材，研修，担当できる教員などの資源の不足が意識される局面が多いようだ。なお，学校内の教員対象の性教育学習会の実施状況については，147 校（94.8%）が「実施していない」と回答しており，性教育担当教員が外部の性教育研修会に参加しているかどうかについては，53 校（35.3%）が「参加」，66 校（44.0%）が「不参加」，31 校（20.7%）が「不明」となっていた。確かに研修の機会のある学校は多くない結果となった。

表 5　性教育を実施する際の問題点（全 163 校）

問題内容	当てはまる	%
時間不足	56	34.4
特に問題はない	43	26.4
教材不足	39	23.9
研修不足	34	20.9
教員不足	31	19.0
批判の不安	14	8.6
地域連携の欠如	6	3.7
校内同意の欠如	5	3.1
生徒のニーズ・実態と提供できる教育や教員の思想とのズレ	3	1.8
他教科・課との連携不足	2	1.2
保護者の賛同の欠如	1	0.6
ニーズが少ない	1	0.6
生徒の性への拒否反応	1	0.6
学内の統一見解の欠如	1	0.6
家庭教育が基本だが，各家庭に差がある。	1	0.6
その他	2	1.2

研究開始当初に影響があるのではないかと推測された「批判（されることへ）の不安」については 8.6% と高率ではないが，一定の比率で性教育批判が懸念されている。

一方で，生徒や保護者という直接的に教育を受ける側からの拒否反応は実際にはあまり多くは出ていないことも推測される。インタビュー調査でもあまり聞かれなかった。なお，性教育に関して保護者との連携があるかどうかを尋ねた質問に対する回答では，133 校（87.5%）が「ない」と回答しており，連携もあまり見られないようである。

(2) 宗教教育の実施状況

本研究では，性教育において当該の宗教系学校が背景とする宗教の教理等の理念が反映される側面があるかどうかを確かめたいという意図があった。表 6 は，性教育を担当している教員の学校の母体となる宗教の信仰の有無を示した結果である。信仰を持たないという学校は全体の 31.3% であり，半数以上は何らかの形で信仰を持っている教員が性教育を担当している。しかし，これをもって当該の宗教理念の影響が性教育の中に反映されていると確認することはできない。

ちなみに，「信仰を持つ」という表記で担当教員や回答者が学校の背景にある宗教理念の影響を受けているか否かを判定するための設問を設けたのであるが，各宗教の捉え方によっては「信仰は

表 6　性教育担当教員の信仰の有無

	度数	パーセント
全員が信仰有	15	9.2
一部に信仰有	77	47.2
全員に信仰なし	51	31.3
未回答	20	12.3
合計	163	100

いただかせていただくもの」という表現でとらえるものであり，「持つ」ということになじまない場合もあるという指摘をアンケートの空欄に頂いた。また特に仏教系学校に顕著であるが，一般の教員も何らかの形で仏教徒（家の宗教が▼▼宗○○派の仏教であるというような形を含んだ）である場合もあり，「信仰を持つ」という表現でどこまでをカバーしきれるのかは，今後の課題となった。学校によっては，「信仰を持つ教員」ではなく，僧籍を持つ教員の人数のみ，回答してくれた学校もあった。この設問の回答においても，回答者が迷われた面があったのではないかと推測される。

表 7 には協力学校の建学の精神等の背景にある宗教について示した。仏教が 33.1%，キリスト教が 48.5% であった。

学校に所属している生徒や保護者がこれらの背景にある宗教を信仰しているかどうかという点について尋ねたところ表 8 のような結果となった。

表 7　背景にある宗教

	度数	パーセント
仏教	54	33.1
キリスト教	79	48.5
神道	3	1.8
新宗教	1	0.6
その他	1	0.6
未回答	25	15.3
合計	163	100.0

表 8　信者生徒・保護者の割合

	度数	パーセント
8 割から 5 割信者	6	3.7
5 割から 3 割信者	4	2.5
3 割から 1 割信者	8	4.9
1 割程度信者	22	13.5
ほとんどいない	41	25.2
わからない	43	26.4
未回答	39	23.3
合計	163	100.0

生徒や保護者の宗旨について確認していない学校も多く，「わからない」や「未回答」が半数以上を占めているが，回答してくれた中では「ほとんどいない」が 25.2% で多く，おそらく大半の宗教系学校では生徒や保護者は背景となる宗教に直接かかわりのない「一般の人」で占められている状況があることが推測される。

次に，宗教教育の中で取り扱われる内容について表 9 で見てみよう。取り扱われる率が高い順に，「宗祖などの生涯」（86.3%：以下，取り扱われる率），「いのちの大切さ」（84.2%），「教典などの内容」（82.0%），「平和教育」（70.5%），「宗教の儀礼・儀式」（69.8%），「人権教育」（69.1%），「時事問題」（67.6%），「宗教の歴史」（66.2%），「他の宗教一般について」（61.2%），「自然への畏敬の念」（50.7%），「その他」（12.9%），「実施していない」（5.0%）となっている。

「その他」の具体的内容としては，「カルト対策」「新新宗教の危険性について」といったカルト対策教育を挙げる学校や，「創立者」について取り上げる学校，「自己を知る」「自己受容」「心豊かに生きる」「人生とは」など生き方教育的な内容，「坐禅の実施」「安全祈願」「祈り」「礼拝体験」など宗教儀式・修行の実践，「労作教育」な

表 9　取り扱われる宗教教育の内容

内容	ある	ない	合計
宗祖等の生涯	120(86.3)	19(13.7)	139(100)
教典などの内容	114(82.0)	25(18.0)	139(100)
宗教の歴史	92(66.2)	47(33.8)	139(100)
宗教の儀礼・儀式	97(69.8)	42(30.2)	139(100)
他宗教一般について	85(61.2)	54(33.8)	139(100)
時事問題	94(67.6)	45(32.4)	139(100)
人権教育	96(69.1)	43(30.9)	139(100)
平和教育	98(70.5)	41(25.0)	139(100)
いのちの大切さ	117(84.2)	22(15.8)	139(100)
自然への畏敬の念	70(50.4)	69(49.6)	139(100)
その他	18(12.9)	121(87.1)	139(100)
実施していない	7(5.0)	132(80.5)	139(100)

表 10　実施している宗教的活動

内容	ある	ない	合計
修行	46(34.8)	86(65.2)	132(100)
参拝・礼拝	68(51.5)	64(48.5)	132(100)
瞑想・勤行	74(56.1)	58(45.9)	132(100)
体験発表	51(38.6)	81(61.4)	132(100)
清掃活動	55(41.7)	77(58.3)	132(100)
その他	49(37.1)	83(62.9)	132(100)

どが挙げられたほか，中高一貫教育の学校では中学校時に宗教教育を終えてしまい，高等学校では取り扱わないという記載も見られた。宗祖の生涯を取り上げる学校は多いが，宗教科の授業内容が狭い意味での「宗教」にとどまらない道徳科の授業内容を取り込んでいる。

「その他」にも見られた座禅などの宗教的実践の有無についても尋ねているので，その結果を表 10 に示す。実施している率の高い順に「瞑想・勤行」(56.1%)，「参拝・礼拝」(51.5%)，「清掃活動」[7] (41.7%)，「体験発表」(38.6%)，「その他」(37.1%)，「修行」(34.8%) となった。「その他」の比率が多いことから，選択肢が不十分だったとみられる。「その他」の具体的内容を見ると，「宗教行事」「クリスマスミサ」「毎日礼拝」「毎朝礼拝」「本山への参拝」「写経」といった「参拝・礼拝」に含まれるものや，「研修会」「座禅体験(一泊研修)」「巡礼」といった「修行」に準ずると思われるなど以下の項目の中にも入りうるものが多かったが，「授業開始前の読経」「聖書朗読」「昼食時の食事訓唱和」「三帰依・生活信条唱和」「聖書朗読」「教育勅語の唱和」や「老人ホーム等への奉仕活動」「献金」といった以下の項目には入らない宗教実践もみられた。

(3) 宗教教育内での性教育の実施状況

聞き取り調査の範囲では，具体的な性に関する話題の提供の仕方がそれぞれの担当教員，学校長の考え方，生徒の状況によって異なっている一方で，これらの取り扱い内容の差に関して宗教・宗派の大きな差は現段階では見いだされない。

この点は，宗教系学校といえども，教員や生徒が全てその母体となる宗教の信者ではないことも関係しているように思われる。多くの学校で，教員における信者の比率は 3 割以下，生徒・保護者に至っては 9 割以上が非信者であるとみられる場合が多い（表 8 参照）。

たとえ教員本人が避妊禁止や婚外性交禁止を教えるカトリックの信仰を持つ信者や聖職者であっても，性のような今後の人生に影響を与える問題について，非信者である生徒たちにその考えを押し付けるわけにはいかない。

性教育の必要性を感じる理由も提供すべきと考えている内容もそれぞれの学校を取り巻く諸事情によって異なるが，生徒たちに対して性に関する知識を与える機会が必要であるとの認識については一致していた。

しかし，私立学校は少子化などの影響により学校経営上，厳しい状況があるなかで，生徒数を確保する必要性に迫られている。学校としての特色の出し方には種々あるものの，多くの場合は大学受験等の実績が重視される。このため，受験科目とは直接関係のない性教育などの取り組みは後回しにされる傾向が強い。

もし，宗教教育の中で性教育に関わる内容が取り上げられるのであればそれは背景となる宗教理念を反映したものにならざるを得ない。この点について尋ねたところ表 11 に示すように 44.2% が性の問題について宗教科の授業内で取り上げることがあるとの回答があった。また，表 12 に示すように生殖に関わる話題も 30.1% が取り上げることがあると回答している。

この結果から，宗教系学校の性教育においてどのような理念のもとで生徒たちに「性」「生殖」が伝えられているかを確かめるためには，宗教教育内での「性」や「生殖」の位置づけについても確認する必要があることが分かる。

調査票調査では，宗教教育の中で「性・生殖」について扱う場合の具体的内容についても尋ねている。「性」に関わる具体例では，教科書の中に性を取り扱う内容があるという回答が 2 件あった。そのうち一件は，ディスカッションを行う形式を取っている。また，聖書の中には，アダムと

表 11　宗教教育での性教育取り扱いの有無

	度数	パーセント
ある	72	44.2
ない	62	38.0
未回答	29	17.8
合計	163	100.0

表 12　宗教教育での生殖の取り扱いの有無

	度数	パーセント
ある	49	30.1
ない	82	50.3
未回答	32	19.6
合計	163	100.0

エバの物語，十戒の中の「姦淫するなかれ」，「遊女」とされる登場人物など，性に関わる事項が出てくるため，聖書や神の名を通して取り扱っているという回答も 20 件程見られる。また，そのうちにはカトリックの教えを基盤とするなど，アブステナンス（純潔・禁欲）教育を実施しているという回答も 3 件ほどあった。仏教系学校では，親鸞聖人が「性の問題で多くの悩みを抱えている」ということで，4 件ほど親鸞聖人のご生涯の中で扱うという回答があり，「在家の守るべき『五戒』において説明する際『不邪不淫戒』で『性』について触れ」るという回答が 1 件，「仏教の性差別」という回答が 1 件あった。「性的少数者」に関して扱うという回答が 4 件，「ドメスティック・バイオレンスの問題を扱う」という回答が 3 件あった。「エイズ」については 2 件の回答，「いのちの大切さ」「男女交際」「性別役割」「結婚」「人工妊娠中絶」「性差別」についても複数の回答が見られる。「性差別」に関連しては，「血の穢れ意識等（神社参拝など）」という回答も見られた。

「聖書」を通して「性」の問題を扱うという回答の多さから，宗教教育においては教典において「性」の問題が真正面から取り扱われている場合には，避けて通れない側面があるようにも思われる。親鸞聖人のご生涯を語る中で「性」の問題が避けて通れない点も，これと同様であろう。

生殖に関する具体的な教育内容については性に関する具体例と同様という回答も 2 件あったので共通する面も多い。「いのち（命・生命）」をキーワードとする回答が 13 件あった。この中には，「受精卵着床時から『いのち』であることを伝える」といった回答もある。また，「妊娠・出産（産む性）・誕生」については 10 件ほど，「人工妊娠中絶」については 9 件，「避妊」については 4 件で，そのうちには「ビリングスメソッド」[8]という回答も含まれる。「不妊治療・体外受精」については 5 件，「出生前診断」については 3 件の回答があった。

宗教的な要素が色濃い回答としては，「処女降誕」「創世神話」など聖書に関連した回答が 7 件，その他の宗教では「イザナギノミコト・イザナミノミコトの性」「父母の十恩」といった回答や「宗教教育では倫理面を教える」という回答もみられた。

生殖については，「子どもの誕生」とかかわらせて語られる傾向が強いようである。この点は，異なる宗教のあいだでも共通するものなのではないだろうか。

最後に，仏教系学校とキリスト教系学校（その他の学校については数が少なすぎるため割愛する）で，宗教教育の中で「性」「生殖」に関わる内容を取り上げているか否かが異なるかどうかを確認するためクロス表集計を行った結果を表 13，表 14 に示す。

明らかにキリスト教系の学校の方が仏教系の学校よりも宗教教育の中で「性」や「生殖」に関わる内容を取り扱っている率が高い。これは，先にも述べた通り，教典の内容が影響している面が強いだろう。

表 15 に示したように，キリスト教系学校に比べて仏教系学校の方が，「性」に関する教育を宗教教育に盛り込む時間的余裕がないと回答する比率が高く，また表は割愛するが，宗教教育で性の問題を取り扱うことに「特に問題はない」と回答する比率は，仏教系学校に比較してキリスト教系学校で高い（仏教は 24.1%，キリスト教は 41.6%）。キリスト教教育の場合には，自然に「性」の話題を入れやすい内容になっていることが推察

表 13　宗教別の宗教教育内での「性」の取り扱いの有無

	宗教教育内での「性」教育の有無					
母体となる宗教	ある		ない		合計	
仏教	14	28.0%	36	72.0%	50	100.0%
キリスト教	56	71.8%	22	28.2%	78	100.0%
合計	70	54.7%	58	45.3%	128	100.0%

χ^2 値＝23.583　p＜0.001

表 14　宗教別の宗教教育内での「生殖」の取り扱いの有無

	宗教教育内での「生殖」教育の有無					
母体となる宗教	ある		ない		合計	
仏教	8	16.0%	42	84.0%	50	100.0%
キリスト教	40	53.3%	35	46.7%	75	100.0%
合計	48	38.4%	77	61.6%	125	100.0%

χ^2 値＝17.677　p＜0.001

される。また，宗教教育編の調査票の回答者の性別について仏教とキリスト教でクロス集計してみると，仏教系学校は男性の回答者が 98.1% であるのに対し，キリスト教系学校は男性 61.0%，女性 39.0% でかなりの違いがあった。女性が宗教教育に携わりやすい環境があることも宗教教育への「性」の話題の導入に影響を与えているだろう。

一方で，性教育で取り扱う内容の有無に関して宗教の違いをクロス集計で見たところ，カイ二乗検定を用いて 5% 水準で有意な差がある項目は「自慰」（「ある」仏教 60.8%，キリスト教 41.9%），「いのちの尊さ」（「ある」仏教 68.6%，キリスト教 90.5%），「男女平等と性役割」（「ある」仏教 58.8%，キリスト教 77.0%），10% 水準で有意な差がある項目は「射精」（「ある」仏教 84.3%，キリスト教 70.3%），「多様な性」（「ある」仏教 47.1%，キリスト教 31.1%）となっている(9)。どちらかというと争点になりやすそうな論点は，仏教系学校の方が多く取り扱っているが，「ジェンダー」に関わる問題についてはキリスト教系学校の方が多く扱っているなど，一定の傾向がある。この点は，先の宗教科教員に女性が多かったこととも関連していると思われるが，仏教系学校のうち女子校（女子のみがいる学校）が 14.8% であるのに対し，キリスト教系学校は 48.1% が女子校であることが影響しているものと考えられる。なお，今回の調査票の回収結果では，共学校が 47%，女子校が 33.5%，男子校（男子のみがいる学校）が 9.1%，不明が 10.4% となっており，男子校の数が少ない。平成 24 年度の学校基本調査によれば，全国的にも私立高等学校（全日制）について，「男のみの学校」の数は 110 校に対し，「男女ともにいる学校」は 911 校，「女のみの学校」は 288 校であって，男子のみの学校は比較的少ないものの，おそらく，男子校の実数以上に回答が少なかったものと考えられる。この点も気をつけておきたい。

表 15　宗教別の宗教教育内で「性」をとり扱う上での問題点

	宗教教育内での「性」を扱う時間の余裕がない					
母体となる宗教	ある		ない		合計	
仏教	42	77.8%	12	22.2%	54	100.0%
キリスト教	73	94.8%	4	5.2%	77	100.0%
合計	115	87.8%	16	12.2%	131	100.0%

χ^2 値＝8.583 p＜0.001

この他にも，クロス集計では，性教育を行う上で「教員が不足している」と回答する比率（仏教 36.7%，キリスト教 13.5%），「批判（バッシング）が不安である」と回答する比率（仏教 16.3%，キリスト教 5.4%）が仏教の方に有意（5% 水準）に多いこと，性教育編の調査票への回答者が「宗教科教員」である比率がキリスト教系学校の方が有意（5% 水準）に高いこと（仏教 5.9%，キリスト教 23.3%）など，一定の違いが見出された。

これらの結果は，宗教間の違いがあることを示しており，今後の分析が必要である。

7. まとめ－宗教教育・道徳教育・健康教育との関係

現段階では，性教育の具体的な実施の実態や実施にあたっての困難・悩みについては宗教系学校としての特有の問題は顕著に見いだされない。む

しろ，学校経営上の事情や，地域社会の変容，生徒の所属する階層などの方が現場の教育実践に対して与える影響が大きいようである。このとき，性教育と同様に宗教教育の実践にも困難が伴っていることが本研究期間の前半の調査で明らかになってきた。そのため本研究期間の後半では性教育のみならず，宗教教育の実情についての調査もすすめてみた。

宗教系学校では，道徳教育の代わりとして宗教教育を週に 1 時間程度行うことが認められている。今回調査した学校でも当然宗教の時間が確保されていたが，行事等で予定の時間を全て確保するのは困難な面もあるとの声も聞かれた。宗教の時間には「いのちの大切さ」など性の問題とも深いかかわりのある内容が扱われることが多い。宗教系学校における性の問題を考えるには，宗教科で扱われている教育内容をより詳しく尋ねることが有効である可能性がある。また，「性」に特化した内容だけではなく，「いのち」という観点を盛り込むことで，宗教系学校の宗教教育と公立学校における道徳教育との比較も可能であろう。

2008 年に出された「新学習指導要領・生きる力」の解説・道徳編では，現代社会の問題点として，「家庭や地域の教育力の低下」「社会体験，自然体験の不足」により「モラルの低下」や「生きる力」の低下が前提とされている。道徳教育は，児童生徒の道徳性を育成することによってこれ等の状況を改善する役割が期待されている。この教育目的ために各学校に道徳教育推進教師を置くことが明示された。2001 年に道徳の副読本として出された「心のノート」に関する問題など，道徳教育に関しても様々な論争がある。

公立高校においても，道徳を糸口にして宗教的な要素が称揚されつつある。愛国心の涵養など道徳教育の問題と性教育との関連が深いことは，冒頭の対立図式からも明らかである。

また，2003 年施行の健康増進法の下での介護予防事業や特定保健指導等を通しての国民への健康教育，2005 年施行の食育基本法による和食を中心とした健康な食生活を推進する運動など，政府による国民に向けた健康教育が盛んである。健康教育には性に関する健康も含まれるが，以上のような流れには十分に位置付けられていない。十分に位置づけられない理由は，性教育の問題が道徳の問題，価値観の問題に収斂しがちであることと関わりが深い。

本研究の成果から，現代の日本社会にある宗教系学校の性教育の置かれた状況を理解するには，宗教教育と道徳教育との関係，また健康教育のなかでの性の位置づけの問題など，より広い視野から検討する必要があることが確認された。

しかし，本調査で得られた資料についても，本報告書の段階では十分に検討しきれていない。調査票調査では，宗教教育編・性教育編の両方の調査票に自由回答票も付けさせていただいた。多くの学校がこちらに先進的な性教育や宗教教育についての詳しい取り組み内容や資料，または，性教育や宗教教育に対する回答者の考え方や本調査へのアドバイスなど様々な有意義な情報を寄せてくださっている。本報告書では，これらの内容を反映させることができていない。また，宗教教育編では健学の精神・校訓を伺っており，これらの内容と性教育や宗教教育の取り組みが関連しているのかということも分析したい課題の一つであったが，これらのテキストをどのようにカテゴリ分けすべきかなど，処理しきれていない問題があり，今回の調査票には反映できなかった。面接調査で伺ったお話の内容についても，その点を生かした分析はまだ出来ていない。

本研究の調査期間は終了したものの，本研究の課題としては，学習指導要領や各教科書の分析，それと照らし合わせての今回伺った各学校の性教育カリキュラム分析など，取り組むべき課題も多い。今回は，調査で得られた基本的な情報を報告書という形にまとめさせていただいたが，今後も調査に協力してくれた団体・学校・教員の皆様からのご厚意を最大限に活かすべく調査・研究に取り組む必要があると考えている。

謝辞

本研究は，2009-2011 年度文部科学省科学研究費（研究課題「宗教系学校の性教育における政治的・文化的葛藤」課題番号 21710266）の助成を受けて行われた。

また，個別のお名前を記載することは控えるが，数多くの皆様の本調査へのご協力がなければ，本報告書を作成することもできず，次の調査研究への意欲も得られなかった。今回の調査にご協力してくださった北海道，近畿，中部を中心とした日本全国の宗教系学校の皆様方に心より御礼申し上げる。

注

(1) キリスト教学校同盟やカトリック学校連合会，真宗大谷派学校連合会等にも連絡を取るべきであったが，調査初期段階でのアプローチを失念してしまった。今回の調査票調査では，キリスト教性教育研究会が性教育に関する調査等を行っていることをご教示いただいた。この研究会については調査開始前より存じていたので，本来ならばお話を先に聞くべきであった。今後の調査で，お話しを聞く機会を設けられたらと考えている。

(2) (2022年　追加註) 神道系大学教員のコメントが掲載されている山本 (2006) の出版社は統一教会系の世界日報社，山本彰は世界日報記者である (小山 2006: 296)。

(3) カトリック系ではないある学校では校長が「高校生が妊娠なんてありえない」という価値観の持ち主とのことで，学校側から即退学を要求する学校もみられた。これは直接的な宗教の影響ではないと思われる。別の (宗派は異なるが) 上記と同様の宗教系の学校では，在学中の妊娠・出産を見守った事例もあるとのことであった。学校現場では，生徒の処遇が校長の価値観に左右される面があることを示唆している。宗教系学校の校長は当該学校の聖職資格や少なくとも信仰を持っている例が大半なので (そうでない事例もある)，宗教の影響が皆無とは言えないが，直結したものではないように思われる。

(4) マリアの処女懐胎の話は不妊治療技術という問題にもつながるだろう。

(5) 調査の中でも，カトリック系学校のシスターが，「女性のマスターベーションはない」と考えていたという話を伺ったことがある。このような傾向は一般的にも見られる。

(6) (2022年　追加註) つまり，大半の生徒は「セクシュアルマイノリティ」ではないとの前提に立った上，「多様な性」についての学びが必要な生徒は少ないと考える学校関係者がいる，ということである。しかし，実際のところ，性の多様性の話は，「性は二つしかない」と考えている全ての人が学ぶべきことである。

(7) アンケート空欄に「清掃活動が何故宗教教育に入るのか」という疑問を書かれていた方もいらした。仏教系学校では宗教教育の一環として「清掃」を取り入れているところは多いが，キリスト教系学校などではまた異なった考え方があるものと考えられる。

(8) (2022年　追加註)「ビリングスメソッド」は，薬品や器具を使わず，月経周期と粘液の状態を考慮して行う自然調節による避妊法を指す。避妊について否定的なカトリック教会等でも許容されている「避妊法」だが，当然ながら避妊法としては十分ではない。

(9) (2022年　追加註) 仮説検定の原則から，有為水準を恣意的に変更して検討するのは適切ではないが，2013年執筆時点の内容をそのまま掲載する。

参考文献

赤川学，1999，『セクシュアリティの歴史社会学』，勁草書房

池谷壽夫，2001，「純潔教育にみる家族のセクシュアリティとジェンダー－純潔教育家族像から60年代家族へ－」『教育学研究』68(3)，16-27

猪瀬優理，2010，「中学生・高校生の月経観・射精観とその文化的背景」『現代社会学研究』23, 1-18

Irvine, Janice M., 2002, Talk About Sex: The Battle Sex Education in the United States, University of California Press

金崎満，2005，『検証　七尾養護学校事件－性教育攻撃と教員大量処分の真実』，群青社

文部科学省，1999，『学校における性教育の考え方，進め方』，ぎょうせい

松原洋子，1993，「明治末期における性教育論争」，『お茶の水女子大学人間文化研究年報』第17号，231-239

“人間と性”教育研究協議会 (性教協)，2006，『新版人間と性の教育①性教育のあり方，展望』六月書店

西尾幹二・八木秀次，2005，『新・国民の油断「ジェンダーフリー」「過激な性教育」が日本を亡ぼす』，PHP研究所

桜井裕子，2007，『性教育の暴走　セックス奨励教育の実像』，扶桑社

高柳美知子，1994，『からだと性器はだれのもの　統一教会系のボディコントロールを衝く』，かもがわ

ブックレット
田代美江子ほか，2009,「国公私立中学校における性教育の実態調査に見られる現代日本の性教育の課題」，橋本紀子代表『10 代の性感染症急増下の日本における性教育の実態と課題に関する研究』，科学研究費報告書，8-68
山本彰編，2006,『ここがおかしい「男女共同参画」暴走する「ジェンダー」と「過激な性教育」』，世界日報社

【2022 年「本調査報告について」において追加した文献】

樋口範雄，2022,「妊娠中絶をめぐるアメリカ最高裁判決を読む」『世界』2022 年 9 月号，pp.74-84
本田由紀・伊藤公雄編，2017,『国家がなぜ家族に干渉するのか－法案・政策の背後にあるもの』青弓社
猪瀬優理，2002,「脱会プロセスとその後」『宗教と社会』8 号，pp 19-38
猪瀬優理，2008,「性教育をめぐる政治と文化」,『北海道大学文学研究科紀要』125 号，pp 135-168
猪瀬優理，2009,「第 3 章　脱会過程の諸相－エホバの証人と脱会カウンセリング」，櫻井義秀編『カルトとスピリチュアリティ』ミネルヴァ書房，pp 113-143
猪瀬優理，2011,『信仰はどのように継承されるか－創価学会に見る次世代育成』，北海道大学出版会
小竹聡，2021,『アメリカ合衆国における妊娠中絶の法と政治』日本評論社
小山エミ，「『ブレンダと呼ばれた少年』をめぐるバックラッシュ言説の迷走」，上野千鶴子・宮台真司・斎藤環・小谷真理『バックラッシュ！　なぜジェンダーフリーは叩かれたのか？』双風舎，284-309
中見里博・能川元一・打越さく良・立石直子・笹沼弘志・清末愛砂，2018,『右派はなぜ家族に介入したがるのか－憲法 24 条と 9 条』大月書店
ノーグレン，ティアナ，岩本美砂子監修・塚原久美監訳，2008,『中絶と避妊の政治学－戦後日本のリプロダクション政策』青木書店
塚田穂高編，2017,『徹底検証　日本の右傾化』筑摩書房
松本佐保，2021,『アメリカを揺るがす宗教ナショナリズム』ちくま新書
山口智美・斉藤正美・荻上チキ，2012,『社会運動の戸惑い－フェミニズムの「失われた時代」と草の根保守運動』勁草書房

〈研究ノート〉

美術作品感受について

――個人的経験から――

青　木　惠理子

要旨：本稿は，アート／芸術制作についての人類学的研究の視座を模索する研究ノートである。近代において成立した芸術は，作品の感受を理知的な「高み」へと押し上げ，多様な交流を拘束してきた。1990 年代以降そのような拘束を解くための様々な取り組みが行われてきた。本稿では，2019 年と 2022 年に開催された，瀬戸内国際芸術祭における筆者の個人的経験の一端を振り返る。美術，より広くは視覚を主要な媒体とするものごとの制作，提示，感受の連鎖と「芸術祭」や美術館と名付けられた場との連関を把握することにより，美術作品の感受について考察する。

は　じ　め　に

本稿は，アート／芸術制作についての人類学的研究の視座を模索する研究ノートである。本稿での焦点は，アート／芸術のなかでも，美術／視覚芸術に置く。2015 年筆者はアート現象を人類学的に研究し始めた。きっかけは，同僚の松本拓氏の提案で「アール・ブリュットの力」というテーマの共同研究を立ち上げたことだった。その時初めて，滋賀県下の知的障害者施設で数多くの利用者が絵画を描いたり粘土により造形をしていることを知った。知識として知るのとそういった作品に出合い，思わず見入った／魅入られたのがほぼ同時だった。2000 年代に既に彼ら・彼女らの作品が「日本のアール・ブリュット」として海外で評価されるようになったことも知る。

個人的生活においては，筆者は幼い時から現在に至るまでダンサー志望であり，ダンス・ラヴァーである。音楽は多くのジャンルを愛好し，ジャワ影絵芝居や歌舞伎など所謂伝統的なものから現代的なものや映画までさまざまな形態の演劇を愛好してきた。大学時代には演劇サークルに所属していた。その時代は，アンダーグラウンド演劇の時代であり，アルバイトでお金をためて観に行った。幼いころから高校生頃までは絵を描き，版画をつくり，さまざまな素材で造形することが好きであり，しばしば忘我の状態で制作していた。筆者が制作から遠ざかり，美術作品に対し距離を感じるようになったのは，大学にはいり，アルバイトでためたお金で美術館に自由に行けるようになり，展覧会図録に目をとおし，美術評を読むようになったときからである。美術館という場所，鑑賞という美術作品との接し方，美術評という晦渋な議論を受容しなければ，具体的な個々の作品や作者に近づけないと感じられるようになったように思う。

その後，稀に美術館に行くことはあったが，このような状況が長く続いていた。知的障害者施設での，まさに制作中である作者たちおよび作品群との出会いは，このような呪縛から筆者を解放してくれた。見入り魅入られる経験は，ダンス，音楽，演劇同様，極めて身体的なものである。それに対し，美術館，鑑賞，美術評は，視覚経験を理知的な経験という「高み」へと押し上げようとする。美術館で作品を前にして感じる緊張感や拘束感は，身体的回路を封じて理知的な理解を促されることによるように思う。

1990 年ごろからこういった美術体制も大きく変化してきている（ビショップ 2016, Bourriaud 2002）。美術館がワークショップを開催し，それを通じて，一般の人々が美術館での美術活動に「周辺的参加」をするようになってきている。美

術館およびワークショップの指導者から見れば，ワークショップは美術に対する肯定的な姿勢および何らかの美術リテラシーを一般の人に伝えることになる。対象が子どもであれば特に，ソフトな美術教育の実施，それによる美術リテラシーの伝達を目的としているのではないだろうか。また，多くの作品が美術館ではない場所で展示されるようになっている。サイト・スペシフィック・アートに見られるように展示場所は単なる作品の入れ物や背景ではなく，作品の不可欠の一部となっている場合も多い。また一般の人々の参加を不可欠とするという考え方に基づく作品も多くなってきているように思う。

本稿では，2019 年と 2022 年に見聞した，瀬戸内国際芸術祭での筆者の個人的経験の一端を振り返る。美術，より広くは視覚を主要な媒体とする制作と制作物の提示と感受の連鎖と「芸術祭」や美術館と名付けられた場との連関を把握することにより，アート感受，とくに美術感受について考察する。

1. 瀬戸内国際芸術祭という場

1990 年代以降世界的に，ビエンナーレ或いはトリエンナーレ形式の芸術祭が隆盛を見せている。日本でも，1999 年開始の「福岡アジア美術トリエンナーレ」を皮切りに，「大地の芸術祭　越後妻有トリエンナーレ」（2000-），「横浜トリエンナーレ」（2001-），「神戸ビエンナーレ」（2007-），「あいちトリエンナーレ」（2010-），「瀬戸内国際芸術祭」（2010-）などの国際芸術祭が始まった。大都市で開催される国際芸術祭には必ずしも該当しないが，地方で行われている国際芸術祭では，過疎化対策が重要な行政的目的になっている。以下で取り上げる瀬戸内国際芸術祭も，少子高齢化の進む過疎地で開催され，「芸術観光」による地域活性化という特色を持つ。

瀬戸内国際芸術祭のホーム・ページは充実している。「瀬戸内芸術祭とは」のページは，以下のように始まる。

> 「島のおじいさんおばあさんの笑顔を見たい。」－そのためには，人が訪れる“観光”が島の人々の“感幸“でなければならず，この芸術祭が島の将来の展望につながって欲しい。このことが，当初から掲げてきた目的＝『海の復権』です[(1)]。

端的に言えば，この文章は論理的には説得力を持たない。「島のおじいさんおばあさんの笑顔」，「“観光”が島の人々の“感幸”でなければならず」，「この芸術祭が島の将来の展望につながってほしい。」「このことが，当初から掲げてきた目的＝『海の復権』です。」これらの文の間の関連は明確ではない。同ページのこの後に，「海の復権」に関連する文章が続くが，それも論旨が曖昧である。しかし，「笑顔」，「観光＝感幸」，「将来の展望」「海の復権」という言葉はありきたりではあるが，恐らく，ありきたりであるからこそ，多くの人々に受け入れられ，共有されるぼんやりとしたイメージを喚起するように思う。ある意味，このイメージこそが，瀬戸内国際芸術祭という場全体の特徴ではないだろうか。だからといって，そこに出品されている作品が必ずしもすべてぼんやりとしたものとして受け取られるというわけではないだろう。作品がどのように受け取られるかは，作品それ自体，解説，その場に居合わせた人々（作った人，案内する人，別の観光客など），環境，観る人の状態－集中できるか，疲労はあるか，事前の知識，嗜好性－などによって大きく変わってくるだろう。来祭者には，作品の場所を訪れると特定の場所にスタンプが捺せるようになった，スタンプラリー帳が配られるので，作品の如何やその場所の如何には全く感知しなくても，スタンプラリーとして楽しめる仕組みも持っている。一日，ある作品の受付を一人で遂行した筆者の経験から，子どもの来祭者のほとんどと一部の大人はそのように楽しんでいるのではないかと推測される。

瀬戸内国際芸術祭は，2010 年に始まり，3 年に一度，春季，夏季，秋季と分けてそれぞれ 30 日余，計 100 日余の期間，瀬戸内海の 12 の島と 2 つの港で開催される[(2)]。

2. 個人的経験の概要

筆者は，第4回の2019年と第5回の2022年のいずれも夏季に訪れた。2019年には，龍谷大学社会学部社会学科の授業「社会調査実習」の一環として，4泊5日で，4名の3回生と一緒に，四国島側の高松市内，男木島，大島，小豆島を訪問した。授業準備のために夏会期直前にも1泊2日の旅程で，独りで，高松市内，大島，女木島，男木島を訪れた。高松市で元ハンセン病患者の集いに出席した。そこには大島の国立ハンセン病療養所の元患者の方がスピーカーとして登壇した。国立ハンセン病療養所のある島（大島）が，国際芸術祭会場として使われるのは，瀬戸内国際芸術祭の特徴といえるかもしれない。学生と参加した夏季会期中には，ボランティア組織である「こえび隊」の一員として，「こえび隊」の宿舎である高松市内のお寺に2泊し，なか日一日終日，こえび隊常勤有給スタッフによって割り当てられた任務を無償で遂行した。私の場合は，男木島の空き民家を使った作品の受付だった。全会期どのような方式で，仕事の割り当てがなされるかはさらに調査が必要だが，少なくともその日の受付の割り当ては，当日の朝に初めて知らされ，作品に関する説明はなかった。私が担当した作品は壊れやすいので，一回に6名までの入場に制限していたため，戸外で待ってからの入場となる場合もあった。

3. 作品のそばに居合わせる人びと

「こえび隊」の宿舎では，香港や中国出身者を含め，何人かの「こえび隊」員に話を聴くことができた。香港出身の女性と中国出身の女性は二人とも，「越後妻有大地の芸術祭」のボランティア組織「こへび隊[3]」の経験があった。香港の女性は大学生で，こえび隊で活動をすることによって見聞を広めたいとのことであった。中国重慶の女性は，フードデザイナーであり，現在企業に勤めているが，こえび隊のような形で人々を組織するノウハウを知りたいとのことであった。日本人の「こえび隊」員たちは，「アートに関われること」「ボランティアをすること」に意義を見出しているようであった。なかには，日本全国の地方で行われている芸術祭を見て廻っていることを誇りにしている人もいた。その人は，もっとたくさんの作品を見て廻るべきであると，経験の浅い人たちに説いていた。「こえび隊」員として活動すれば，宿舎は無料であり，一定期間活動している場合は，3日働くと4日目は休日になるので，その日に島々を巡るという形で，「こえび隊」員になることを利用しているという人もいた。こえび隊スタッフからは，「笑顔で客をお迎えする」ことが強調されていた。多くの作品の受付には，「こえび隊」員があたっていた。その他には，定年退職した県庁職員，香川大学の学生などが受付をしている場合もあった。私がお話をお聞きした元県庁職員の方は，「駆り出されたからしかたない」と話していた。大学生たちは，受付をすると大学の単位に還元されるということであった。

高松での宿泊後，私たちは，男木島に宿泊し，作品を見て廻った。男木島は四国本島からフェリーで40分ほどに位置する。男木島での作品は少なくないが，当時，男木島に滞在していた作家は，オンバファクトリーという，オンバ（小型手押し車）を製作する工房を主宰している，大島よしふみ氏だけであった。瀬戸内国際芸術祭で作品を訪れる人びとが出会うのはこのような人々である。

4. 現場に滞在する美術家と筆者の個人的感受

大島氏は，1954年高松市生まれの彫刻家である。愛知県立芸術大学修士課程を修了後は，高松市（四国本島側）に暮らし，制作をしてきた。県内の駅前や県立がん検診センターには，石と金属からなる彼の作品が設置され，地元の人々は日常生活のなかで目にしている。香川県観光キャンペーンキャラクター『親切な青鬼くん』や瀬戸大橋記念館の『KOCHI（東風）』などのパブリックアートも制作している。50年以上に渡る彼の制作歴において，石と金属作品制作は初期にあたる。その次に2000年代に登場するのが，木製の全体と金属の可動部分からなる，ユーモアと遊び心満載の「動く作品」シリーズだ。これらは，観

客が遊びながら動かすことによって，はじめて作品になると，大島氏は語った。ここでは所謂「芸術作品」という概念は取り払われているようだと，高島市美術館の学芸員はコメントしている。

2010 年の初回の瀬戸内芸術祭に，男木島のおばちゃんたちに押してもらえるオンバ制作というプロジェクトで応募し採択された。2009 年に制作集団「オンバファクトリー」を数名の制作者たちと結成し，男木島の空き民家を制作集団自ら大改造して制作場とした。応募したのは，「これまでも東京や大阪など大都市で，期間限定で「動く作品」の展覧会を開催して，遠方の人たちに見てもらい動かしてもらったが，隔絶感があった。地元に国内外の人々がやってくる機会となる国際芸術祭ならば，制作品，動かす人，見る人，地元の生活と風景が融合したものとなるのではないか」と考えたからだそうだ。

その後，大島氏は，瀬戸内芸術祭期間だけでなく，男木島の生活に溶け込んでいった。2014 年には，男木島に移住し，一島民として生活してきた。山がちの男木島の集落は，斜面に形成されている。集落の家々および畑を細い道が縦横に繋いでいる。昭和 50 年ごろから，オンバが広く住民，とくに女性たちに使われるようになり，現在では生活に欠かせないものとなっている。大島氏たちは，自分たちが制作するものが島の生活への暴力的侵入物とならないよう気を配った。最初は，オンバの修理を無料ですることを申し出て，島の人たちとの会話の回路を開いていった。会話が開かれると次第に，オンバに彩色し模様を描くことを提案して見た。「赤はどう？」「赤はちょっと・・」「では，ピンクは？」「ピンクならいいかも・・・」などというやり取りをくり返しながら，オンバファクトリーの制作と作品の継続的完成を担うオンバ使用者の間の協働がなされた。そのうち，男木島の人々から注文を受けて新しいオンバ制作もするようになった。坂の高い位置に家のある人のオンバは全体を軽くし，蛸壺を運ぶためのオンバは深くするなど，その機能性の要望にも答えながら，ユーモラスな意匠を凝らしたオンバを制作した。オンバ制作は，「動く作品」にも通じるところがあるが，美術館から出て地元の生活に溶け込み，展覧会開催期間を超えて継続する協働という，空間的にも時間的にも限定のないものとなっている。また使用するという協働のなかでは，制作者はほとんど姿を消している。人口 150 人の男木島島民にオンバファクトリーが携わったオンバがいきわたったこともあり，2019 年でファクトリーの活動は終了し，現在は，風を表現する「揺れる作品」シリーズの制作に携わっている(4)。

筆者は，大島氏のお話をお聞きする前にも男木島のおばちゃんたちが押すオンバを見ていたが，大島氏のお話をお聞きした後には，島の坂道を行くオンバをとても深い感慨をもって見ることができるようになった。2019 年には，高松市，女木島，男木島，大島，小豆島でも多くの作品を見たが，視覚的には対象を捉えられても，こういった感慨が起こることはなかった。

5. 美術館を揺るがす

2022 年には，7 月 16 日に，瀬戸内国際芸術祭の一環である，鴻池朋子氏と蔵座江美氏による展示『みる誕生』を高松市立美術館に見に行き，お二人の対談を聴いた。オフィシャル・ホームページによると，鴻池氏は，「1960 年秋田県生まれ。1985 年東京藝術大学絵画科日本画専攻卒業後，玩具，雑貨などのデザインに携わり，現在もその延長で，アニメーション，絵本，絵画，彫刻，映像，歌，影絵，手芸，おとぎ話など，様々なメディアで作品を発表している。場所や天候を巻き込んだ，屋外でのサイトスペシフィックな作品を各地で展開し，人間の文化の原型である狩猟採集の再考，芸術の根源的な問い直しを続けている。」高松市美術館の展示も，野生動物から剥いだ形のままの毛皮を何枚も吊り下げている部屋があり，野生動物の糞の造形物もあり，狩猟採集を強く感じさせる展示となっている。高松市美術館のホームページの案内には次のように書かれている。

> 鴻池は生まれたての体で世界と出会う驚きを「みる誕生」と名付けました。観客は眼だけではなく，手で看（み）る，鼻で診（み）る，耳で視（み）る，そして引力や呼吸で観（み）

て，美術館という強固な建築と，疎遠になってしまった自然界とに新たな通路を開いていきます。新作の《どうぶつの糞》の模型，牛革ツギハギの《皮トンビ》などを，人間の痕跡である美術館のコレクションと共存させます。また，美術館と海を隔てた大島とをつなぐ，生命の波打ち際である「インタータイダル・ゾーン（潮間帯）」というトポスには，国立療養所　菊池恵楓園　絵画クラブ「金陽会」の作品，若林奮の《緑の森の一角獣座　模型》[5]，手芸《物語るテーブルランナー》などが波のように寄せ合います。生きていることは，みな，時も光も全て違う。観客も，もはや人間だけではないのです[6]。

鴻池氏は，極めて体制的にもなり得る美術館を，展示を通じて，自然への回路を開くものに転換しようと試みている。蔵座江美氏は，熊本市現代美術館の立ち上げに学芸員・司書として参加した。2002 年の開館記念展「ATTITUDE 2002」を機に在熊本県国立ハンセン病療養所菊池恵楓園に初めて足を踏み入れる。14 年の美術館勤務を経て，菊池恵楓園絵画クラブ「金陽会」の作品調査，保存活動を行い，全国各地で展覧会を開催している[7]。上で述べられているように，熊本から蔵座氏が運んできた金陽会の絵 150 枚のうち 100 枚は，『みる誕生』のインタータイダル・ゾーンを構成し，50 枚は，高松港からフェリーで 30 分に位置する大島にある，国立ハンセン病療養所青松園の交流館内の「カフェしよる」に展示された。鴻池氏の作品の展示だけではなく，金陽会の絵の展示もすべて鴻池氏のキュレーションによるものであった。鴻池氏は自らの作品を触れるようにし，鎖編の紐を会場に張り巡らすことによって，触りながら展示を「みて」廻れるようにした。金陽会の絵も，壁いっぱいに掛けたり，平台に寝かせたり，ワイヤーで釣ったりした。これまでの美術館での常識を打ち破る，鴻池氏の自由な展示方法に，蔵座氏は驚喜している。

筆者は，瀬戸内国際芸術祭の夏季期間の最終日 9 月 4 日に開催された「カフェしよる」における鴻池氏と蔵座氏，1986 年生まれの弓指寛治という画家が加わった鼎談も聞きに行った。7 月 16 日の対談と内容が重複するところもあるので，本稿では，9 月 4 日の鼎談を中心に，7 月 16 日の対談の内容を交えながら紹介し，それが筆者の美術作品の感受にどのように影響を与えたか振り返る。

6. 生（なま）の語り，エピソード記述，テーブルラナー

9 月 4 日の鼎談は，弓指氏の語りが大部分を占めていた。ポイントポイントで，弓指氏の親世代の鴻池氏と彼女より少し下の年代の蔵座氏が，軽快に絡むというテンポのいいものだった。

鴻池氏による鼎談者紹介のあと，鴻池氏に頭が上がらないといった風情の弓指氏が，元気にユーモラスに話し始めた[8]。

弓指：みなさん，ぼくのこと「誰やねん」と思っていると思うので，どうしてここに鴻池さんと一緒にいるのかその発端から話します。椹木野衣[9]さんに誘われて御巣鷹山の清掃活動に行きました[10]。御巣鷹山はご存じのように飛行機が墜落して多くの人がなくなりました。今でもご遺族の方たちは，慰霊碑をたてお参りしています。私は，慰霊碑の周りの石を取り除くという仕事を仰せつかった。取り除いた石は下に落としていいという。私のいた場所より下の方では，鴻池さんを含め別の人たちが清掃作業をしていたので，その人たちがいるのとは反対の方向に，取り除いた石を落としていた。なかには結構大きな石もあった。このくらい（直径 20 センチ弱）のおむすびみたいな三角の石があったので，それも反対側に落とした。ところが，三角だったために，あっちへ曲がり，こっちへ曲がりしているうちに，鴻池さんにあたってしまった。「大丈夫ですか」「大丈夫じゃない」そのあと，鴻池さんと顔を合わせるたびに，二泊三日，僕はずっと謝っていた。「ごめんなさい」「これは借りだからね」と鴻池さん。鴻池さんが「ハンター・ギャザラー」の展覧会を秋田でやったの見ていたので，「手芸の作品がすげーいい」と鴻池さんに伝えた。帰りの新

幹線で，僕は鴻池さんと通路を挟んでとなりに座って，ずっとしゃべっていた。母のこととか，自死のこととか，ずっと話してた。そのとき，鴻池さんが面白いやつと思ってくれたのかもしれない。

鴻池：一年半くらい前に「テーブルラナー，私飽きてきたので，あなたやらない？」と電話した。

弓指：鴻池さんのプロジェクトなのに僕やってもいいんですか？と聞きました。

鴻池：あれはみんなでやるもの。

弓指：昨年夏に，瀬戸内芸術祭「こえび隊」の笹川さんと鴻池さんと，蔵座さんの案内で，恵楓園にいった。その時金陽会の絵を見て「恵楓園」「ハンセン病」という括りではなく見たいなとおもった。遠足の絵なんかはむっちゃいい。普段は絵を描くのによく調べてから描くことが多いけど，金陽会については調べやんとこと思った(11)。恵楓園は壁がめぐらされている。

鴻池：壁は低いな，と思った。自分では登ってみようと思わなかったけれど，弓指さんに「登ったら」と促してみた。弓指さんも自分だけだったら登らなかったと思うが，指令されたので動くという感じで，登った。蔵座さんが，「登るんだ」と呟いていた。

蔵座：金陽会のメンバーであり，現在 93 歳の吉山さんは 17 歳の時に恵楓園に入所した。吉山さんは「若かったときは，登ろうと思えば登れたと思う」といっている。私は，恵楓園の常識でしか見ていなかった。経験が積み重なってできた見方に縛られていたことに気づいた。私が最初に登りたかった（笑）。

鴻池：多分，納骨堂がやらせたんだと思う。

このような恵楓園での出来事の中で，金陽会の絵をハンセン病経験者の絵という括りから解放することが共有されたとおもわれる。この後のトークは，展示されている金陽会の絵一つ一つに関する様々なエピソードの語りとなった。また，恵楓園を鴻池氏と弓指氏が尋ねた時のエピソードを含め，様々なエピソードや語りを，鴻池氏と弓指氏が鉛筆で絵に表し，それを手芸をする人たちに依頼して，テーブルラナーを作ってもらった。原画は白黒だが，テーブルラナーはカラフルな布と糸から作られている。鴻池氏や弓指氏が，手芸家に指示するのではなく，自由にやってもらってできたテーブルラナーが，文字で書かれたエピソードと白黒原画とともに，部屋の真ん中に設置された長いテーブルに並べられている。そこでは，手芸と芸術の境界が取り払われていた。原画もテーブルラナーも，取り立ててそう意図したものではないかも知れないが，ユーモアに満ちていた。生（なま）の声が語るエピソード，書かれた出来事の語り，原画，テーブルラナーと共鳴し合うように，そこに展示されていた金陽会の絵は，親しみと魅力を放っていたように思った。生（なま）の声による語り，エピソードの記述，テーブルラナーが混ざりあう時空のなかで筆者はそのように，感受した。

むすび

美術評論家のアーサー・ダントーは，ある造形物が芸術か否かを決定するのは，美術館などからなる制度的装置のなかに置かれるか否かによると述べた（Danto 1964）。現代芸術の先駆者といわれるマルセル・デュシャンは，「芸術家が芸術であると言えば，ある造形物は芸術である」としたといわれる(12)。ドイツの芸術家ヨーゼフ・ボイスは，「すべての人は芸術家である」といった（堀田 2009）。これらはいずれも制作物に対する判断であり，それが見る者にいかに感受されるかには注目していない。また，社会人類学者のアルフレッド・ジェルは，社会的行為主体として働き人を魅了する，洗練された技術によって作られた制作物は，狭義の西洋の芸術作品に限らず芸術作品であるとしたが，その見方には，魅了の過程に関与する様々な要素が考慮されていない（Gell 1992）。

本稿は，筆者の個人的経験のごく一部であるが，それらを振り返ることにより，制作物に対する感受がどのように起こったかににについて考察した。大島氏は，生活や日常風景のなかで感受する人たちが使うことによってはじめて成立する物を制作した。鴻池氏は，多様な感受のありかたをさして「みる」という語を用い，「みる」を抑制する制度，制作物を理知的な「高み」へと押しやっ

てしまう制度を突破しようと試みている。このような取り組みを可能にしているのは，上で確認したように，瀬戸内国際芸術祭という場が月並みで曖昧なものにとどまっていることとも関係しているであろう。そのように場を設定し各制作者に大きな権限が与えられていることにより，制作者は，制作過程に一般の人々，風景，その他のものの参入を不可欠なものとし，美術館が持つ従来の規定を揺るがすことができているといえよう。このお二人に限らず，多くの制作者が，感受者自身だけでなく，さまざまな事象を共鳴しあわせることによって感受を起こさせることに取り組んでいる。本稿は，そういった取り組みを，感受者としての筆者の個人的経験から考察した。それはごくささやかなものであるが，これを踏まえて，個人的感受は，どれほど一般化できるかの検討に，今後取り組んでいきたい。

注

⑴ 瀬戸内国際芸術祭とは https://setouchi-artfest.jp/about/mission-and-history.html（2022 年 9 月 20 日 閲覧）

⑵ 瀬戸内国際芸術 2022 取り組み方針 https://setouchi-artfest.jp/files/about/initiative-policy.pdf 2010 年第 1 回には 7 つの島と高松での開催であったが，第 2 回から第 5 回には，12 の島と 2 つの港での開催となった。（2022 年 9 月 20 日閲）

⑶ 大地の芸術祭サポーター こへび隊 https://kohebi.jp/（2022 年 9 月 20 日閲覧）「瀬戸内国際芸術祭」と「越後妻有大地の芸術祭」は，いずれもベネッセの福武聰一郎氏を総合プロデューサー，北川フラム氏を総合ディレクターとし，各地方の行政の長を会長または実行委員長とするという共通の組織構成をもっている。

⑷ Swing! Swing!! 大島よしのぶ彫刻展 https://www.city.takamatsu.kagawa.jp/museum/shionoe/event/exhibitions/2021/kikaku/artm 202154329.html「Swing! Swing!! 大島よしのぶ彫刻展』――50 年の軌跡をたどる（artscape 2021 年 6 月 1 日号） https://artscape.jp/report/curator/10169145_1634.html（いずれも 2022 年 9 月 20 日閲覧）2022 年 8 月 10 日男木島のオンバファクトリーで行ったインタヴュー。

⑸ 緑の森の一角獣座 1995-2015 記録（artscape 2015 年 9 月 15 日 号） https://artscape.jp/report/review/10114906_1735.html（2022 年 9 月 20 日閲覧）

⑹ 鴻池朋子展 みる誕生（高松市美術館）https://www. city. takamatsu. kagawa. jp / museum / takamatsu / event/exhibitions/exhibition_2022/exhibitions_2022/ex_20220716.html（2022 年 9 月 20 日閲覧）

⑺ 同上。

⑻「ちゃんと触れていかないと，母の尊厳を回復できない気がした」画家・弓指寛治さんが語る，亡き母のこと＃今つらいあなたへ https://news.yahoo.co.jp/articles/fdc4c4c0608baf5a4e4a2b9d71e7fc0e2f12b9ba?page＝1（2022 年 9 月 20 日閲覧）弓指氏の母親は，弓指氏が幼いころから，シングルマザーとして，音楽療法士やピアノ教師をするなどして 3 人の子どもを育てた。2015 年 7 月に交通事故に遭い入院。ケガは回復の方向に向かうも，10 月に自死。享年 55 歳。弓指氏にとって絵を描くのは，死者の生を描くことだという。

⑼ 美術批評家 https://news.yahoo.co.jp/articles/fdc4c4c0608baf5a4e4a2b9d71e7fc0e2f12b9ba?page＝1（2022 年 9 月 20 日閲覧）

⑽ https://twitter.com/konoike_gumi/status/1295670171726657666（2022 年 9 月 20 日閲覧）

⑾ この辺の捉え方は，自らの母の人生を自死者といカテゴリーから見るのではなく，彼女の生と向き合おうとする弓指氏の姿勢と共通していると思われる。

⑿ YouTube リクリット・ティラバーニャ「無題（Free / Still）」 1992 / 1995/2007/2011-MoMA https://www.youtube.com/watch?v＝Fa9i93p5Rqc（2022 年 9 月 20 日閲覧）

参考文献

ビショップ，クレア．2016［2012］．『人口地獄：現代アートと観客の政治学』フィルムアート社

Bourriaud, Nicolas. 2002［1998］. *Relational Aesthetics.* Translated by Pleasance, Simon *et. al.* les presses du réel.

Danto, Arthur. 1964. ‘The Artworld’. *Journal of Philosophy* 61: 571-84.

Gell, Alfred. 1992. ’The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. In J. Coote and A. Shelton eds. *Anthropology, Art and Aesthetics.* Claredon Press.

堀田真紀子．2009「ヨーゼフ・ボイスの「すべての人は芸術家である」：現行の「クリエィティブ経済」との比較的考察」『国際広報メディア・観光ジャーナル』8: 3-27.

On the Perception of Visual Art Works:
An Exploration Based on My Personal Experiences

Eriko Aoki

This article comprises research notes that explore perspectives of anthropological studies on art / art making. Art established in the modern era has pushed the perception of artworks to intellectual 'heights' and constrained a wide variety of exchanges. Since the 1990s, various efforts have been made to break such restraints. This article looks back on some of the author's personal experiences at the Setouchi International Art Triennale in 2019 and 2022. The perception of art works will be discussed by grasping the chain of making, presenting and perceiving of art works, or more broadly, those through the visual as a primary medium, and their links to places referred to as art festivals and art museums.

〈研究ノート〉

都市開教の経験と家族の語り

――浄土真宗本願寺派寺院を事例として――[1]

山　本　哲　司

要旨：本稿は，過疎地をはなれ都市部で伝道教化を始めた浄土真宗僧侶の活動をとりあげ，伝統仏教の都市開教の現状を把握し，伝統仏教の維持存続の課題について考察するものである。本稿は事例として，島根県浄圓寺出身の西原正念氏（故人）の都市開教を家族のインタビューを中心に素描していく。

正念氏の都市開教は，昭和 30 年代に取り組まれた。教団によって都市開教が制度化される以前に行われた独自の活動である。小さなアパートの一室からはじめられた宗教活動は，やがて一般住宅の自宅を寺院代わりに開放するようになり，ついに新たな寺院を開基するまで展開する。本稿では，その具体的な活動の様相について家族の視点からうかがうことによって，流動的に展開していく正念氏の伝道教化活動の理想と現実，そうした活動を含めた家族の思いを，生活史として描き出している。

は　じ　め　に

本稿は，過疎地から都市部へ新たに仏教伝道の地を求め，寺院をたちあげた住職とその家族の経験をとりあげ，伝統仏教の都市開教について考察を行うものである。民衆仏教は，寺院を中心に弔いの精神と仏教の宗教性が混合した地域社会の宗教として，門徒・檀家集団に支えられてきた。しかし，現代では人々の意識の「宗教離れ」「寺院離れ」により寺院を中心とした活動は存続の危機を迎えている。とりわけ過疎地では，「寺院護持」の困難は顕著な傾向となっている[2]。

本稿で紹介する浄土真宗寺院の運営は，伝統的に住職家族による家族運営を基本に継続されてきた。代々の住職が運営を引き継ぐ世襲の傾向が強い。同様に門徒も世襲されてきたが，過疎地では住職・門徒ともに引継ぎが困難な状況に至っている。

本稿では，上記のような状況のなかで，島根県浄圓寺出身の西原正念氏（故人）が行った都市での伝道・教化活動をとりあげる。単身で都市開教を行いながら，やがて新たに寺院を開基していく様子を，自らの経験とともに振り返る家族のインタビューを通じて描き出す。家族の語りを通してうかがえる都市開教の宗教的意義とその課題について考察をはじめたい。

1．伝統仏教寺院の現状 －過疎寺院と都市開教

（1）過疎地寺院への注目

伝統仏教寺院を代表する浄土真宗本願寺派は，全国 10207 カ寺のうち 53％ が農山漁村に位置し，24％ が国の定める過疎地域自立支援特別措置法に該当する過疎地域に所在している[3]。本稿でとりあげる浄圓寺は，過疎化の厳しい島根県山間部の浄土真宗本願寺派の寺院である。

浄圓寺が位置する島根県邑智郡邑智町は，2004 年には過疎のため隣接の大和村と合併され，現在，美郷町と名前を変えている。付近を走る鉄道は廃線となり，合併によって 6403 人，2631 世帯となった人口も 2021（令和 3）年には，4499 人 2171 世帯まで減少し，過疎はますます深刻になっている。正念氏は，昭和 30 年代に首都圏の開教を目指しており，過疎地域から都市への移動は教団のなかでも非常に早い時期の都市開教の事例となる。本願寺派教団において，次節で概観するような都市開教の制度化が本格化する以前の活動である。過疎地域の僧侶が都市部に新たな寺院を

開く活動は，1988（昭和 63）年，寺院という視覚から過疎地をとらえた NHK 特集で『寺が消える』と題して報道されている。寺院護持の門徒組織を失ったその他の寺院の状況も含め，報道の映像は当時の伝統仏教関係者に衝撃を与えている。現在では本願寺派は伝統仏教教団において，過疎対策がより進んでいると評価されるようになったが，以下では，当時の正念氏の都市開教の活動の特色や意味を考えるために，本願寺派教団の都市開教の変遷と教団の過疎に対する動きを概観する。

(2) 本願寺派の都市開教の取り組みと“過疎寺院”

日本社会で過疎化が意識される高度経済成長期，浄土真宗本願寺派でも過疎の懸念も強くあったが，教団の関心はむしろ高度経済成長による首都圏の人口集中と人口増加に向いていたと言える。

東京オリンピックが開催された 1964（昭和 39）年，西本願寺（京都）は“第 1 回都市開教本部会議”を開催し，教団を挙げての都市開教の体制づくりをはじめる。教団によれば，都市開教自体は大正末期から昭和初期がはじまりとされている。京浜地区に設置した 47 か所の小規模な説教所がそのはじまりであるという。1964 年の都市開教の本格化は，首都圏では職域法座と呼ぶ企業を対象とした仏教講演会や，新興団地の宗教情勢の調査を行うものであった。具体的な訪問伝導が教団として組織的に実施されるように変わる節目でもある。

その後，1978（昭和 53）年に，首都圏の本願寺派真宗寺院を統括する東京出張所（築地本願寺）を中心に都市開教の手順と支援体制が整備される。東京出張所とは築地本願寺に設置された文字通りの教団の出先機関であり東京の経済・政治の中枢への対応などを行う機関である。

この時期に，寺院の前身となる布教所開設の必要要件や支援体制，布教所を主管する専従員の教育の制度など都市開教の制度が整えられる。布教所とは，地域の伝道教化の拠点となる寺院未満の建屋で，宗教法人格を得る以前のものである。既存の各寺院はそれぞれ法人格を所有し独立した運営を行っている。布教所は浄土真宗本願寺派の教団の所管となり，詳細な活動報告の義務を伴う教団の管理監督の下にある。布教所の代表は対外的に住職のようなものと知られていることもあるが，教団内では正式に主管と呼ばれる。布教所は通常の寺院と変わらず法務を行う一方，建屋として伽藍や庫裏，梵鐘など一連の寺院の形式を揃えていない一般住宅のような外観をもつ。

また布教所の運営は，専従員として教育を受けた僧侶が教団の支援を受けながら行う個人的な活動である。何らかの理由で布教所を閉じる場合もある。運営が安定し人的経済的な基盤ができると寺院建立の次のステップに取り組みはじめる。たとえば人的基盤として，これからの寺院を支える門徒組織などを考える必要がある。多くの場合，寺院建立のための近隣の地所を求めて布教所は移動している。旧来の村落型の伝統仏教寺院には，移動する印象はほとんどないが，都市開教寺院は都市郊外での活動規模の拡大や都市の成長に合わせて移動していくことが特徴的である。

一方，都市開教に比べ過疎への組織的な対応は遅く，2000 年代に本格的な取り組みがはじまる。2002（平成 14）年に教団内に“過疎対策”という職制が検討されはじめ，過疎対策を専門に取り組む部署として“寺院活動支援部”に過疎地域対策担当が 2012（平成 24）年に設置される。2015 年の教団の職員による過疎地域の視察を経て，教団の主要事業『宗門総合振興計画』の三大方針の一つに“過疎対応支援委員”の設置が掲げられた。ここで行政の定める過疎地域に立地する寺院を“過疎寺院”と呼び，“過疎問題を抱える寺院”を専門・専属的に対応する過疎対応支援委員を必要とする各教区に置くようになる(4)。こうした状況のなかで，過疎寺院のひとつの在り方として都市開教との連動も意見されるようになるが，過疎地域のそもそも高齢化のため都市開教との連動には難しい点もある。

次節では都市開教の制度化にさきがけて展開された正念氏の活動を概観しながら都市開教の語りの特質を見ていくことにしよう(5)。

2. 都市開教の経験と家族の思い

(1) ランプの暮し

本稿で紹介する西原正念住職（1927（昭和 2）年～2003（平成 15）年）は，島根県邑智郡邑智町志君（出生当時）という小さな集落にある浄圓寺の次男として生まれた。10 代の後半で相次いで親を亡くした正念氏は，妹と二人で農業を営みながら寺院運営することになった。近年撮影された浄圓寺の写真には，当時使われていた稲を干す木製の農具の枯れた様子が写り込んでいる。

浄圓寺の周辺一帯は，近世には天領石見銀山の支配地としてあった歴史を持つ。山陰地方のとりわけ島根は浄土真宗の寺院が多く，“法義が栄えた”地域としてよく知られている。100 を超える寺院がこの山間部にあったと言われている。往時より減少したとはいえ，現在も島根を中心に山陰には本願寺派だけで 400 以上の寺院が存在している。

しかし島根の山間部の小さな寺院では，正念氏が寺院活動にたずさわる戦後間もない頃，すでに宗教活動で食べていくのも苦しかったと，正念氏の妻の T さん（1923（大正 12）年生）はふりかえる。正念氏は高校を卒業すると，島根県の農業技術員養成所に入る。島根県では正念氏がちょうど高校を卒業した頃の昭和 19 年に，農事試験場に付属した農会技術員養成所が農業技術員養成所へ名称を変え，女子部の募集も始めるなど戦時の対応を計っていた。この養成所を終えると，正念氏は得度を受ける。

養成所を終えた正念氏は農協で働き，やがて妻となる同僚の T さんと出会う。税務署長を務める兄や姉妹に囲まれた T さんは，若い頃は男女グループで活発に外へ出かける「わがままな娘」だったと自身を振り返る。そんな活発な T さんの嫁ぎ先には，周囲も驚かされたという。

> （農協の）お勤めが一緒だって。それで，好きになって。それで，あそこが田舎のお寺で，あの，電気がない。ランプ。…みんな驚いてた。あんな田舎へよく行くんだ言うて。へへへへ。それでも恋愛結婚だからね。志君に行って。それで，ね，なんとかやってたんだろうな。

「みんな驚いた」と T さんが強調するのは，寺院に嫁ぐことでなく生活環境の違いの方であった。浄圓寺の生活は，市街地の暮しを知る人たちには大変不便なものに思えた。やがて寺院は正念氏の兄に任せることとなり，正念氏とその家族は農協の近い市街地に暮らすことになるが，正念氏の浄土真宗への志は熱く，信仰の道を求めて広島の浄土真宗本願寺派の仏教学院に入学を決める。教化・伝道への意欲は衰えることなく，正念氏はさらに東京仏教学院へ編入，それこそ無一文で東京に向かったという。

島根に残った T さんたち母子は農協に職を得ながら，町営住宅に暮していた。暮しは厳しく，家賃は T さんの兄に援助を受けていたという。千葉に拠点を構える正念氏のもとに家族が転居するときには，未払いの家賃があったこともわかり，苦しい家族生活が想像されるが，T さんは「苦労話」としては語らない。家族が千葉へ移り住んだ都市開教が軌道に乗るまでふりかえりながら，「そんな苦労なんかない」と述べる。唯一，苦労話の話題を契機に，島根の暮しの記憶で繰り返し語られるのはまだ幼い息子さんの思い出であった。

> それで思い出すのは，わたしは働いていたから農協へ，隣村まで。そうすると，この子（＝長男）が小さいからね，わたしがお勤めに行くと「おかあちゃん」言うて，後を追っかけてくるからね。可哀そうだった。…（わたしは）バスに乗って行っちゃうの。（長男は）一人で泣きながら帰ったんだと。…今でも思い出して。かわいそうで。それで，あんまり苦労話って，ない。

バス通勤で農協へ向かう自分を，当時小学生の長男が泣きながら追いかけてきた様子を T さんは，「苦労話」を契機に思い出している。さらに幼かった次男は，同じ町営住宅に住む幼稚園の先生が連れ立ってくれたが，長男の姿が今でも思い起こされる。朝のバス通勤と息子のエピソード

は，今回のインタビューだけでなく，機会があるごとに繰り返されてきた話題のようでもあった。当の長男のEさん（天真寺住職，1950（昭和25）年生）自身も，「（残した子どもに）後ろ髪をひかれながら，頑張って」きた母がよく語るエピソードとして，朝のバス通勤をとりあげている。Eさん自身の記憶では，首都圏に出た父を訪問する母親が幼い弟を連れ，長男である自分が母の実家に預けられた思い出がある。預けられた家で叱られて蔵に閉じ込められたことは，今でも親戚によく持ち出される話題である。

いずれにしても正念氏の都市開教のなかで，妻のTさんに率直に思い起こされる苦労の話は幼い息子の思い出に象徴されるように，都市開教の話題は何より家族の物語として記憶されるものであった。

(2) 八柱霊園の「客待ち」と「チン百円」の記憶

東京仏教学院で学んだ正念氏が都市開教の地として千葉県に単身乗り込んだのは，1957（昭和32）年のことである。そのころは，すでに見たような教団の組織的な都市開教の支援制度など全く整備されておらず，身一つではじめられた都市開教だった。

伝手も身寄りもまったくない正念氏は宗教活動を松戸市の都立八柱霊園からはじめている。松戸は1943（昭和18）年に人口4万人あまりで発足したが，昭和32年には人口約7万3千人，1万5千世帯以上に増加し，都心から20 km圏内の郊外として急速に都市化に向かっていた。

松戸では，新京成線の開通をみて，1955（昭和30）年に立ち上がった日本住宅公団が，東京周辺の住宅不足問題への対策として川崎市や八千代市と並び，大規模な宅地開発に着手している，1960（昭和35）年には常盤平団地の入居がはじまり，昭和37年の松戸市の人口は11万を超える。その後も住宅開発，工業団地の造成，さらにその周辺の開発が進み，1980（昭和55）年には人口40万以上の首都圏を構成する郊外の大都市として成長した。

正念氏は，1957年に八柱霊園正門に近いアパートの1室に居を構える。八柱霊園は，昭和10年に東京市が市営の東方墓地として開設し，昭和18年に都立として移管された東京都の八つの大きな霊園の一つである。都立霊園のなかで唯一東京都外の千葉県に位置しているが，都立の霊園のため利用は東京都在住者に限るという規定がある。ただし八柱霊園は，松戸市民に対しても利用を広げるという立地に対する配慮も行っている。

“東京ドーム20個分”と紹介され，一望することの難しい広大な霊園内は，“ひょうたん道路”と名づけられた環状道路と格子状の道路で仕切られている。霊園付近や正門前の通りには，大正や昭和10年頃に創業した古い石材屋が現在も軒を連ね，数十軒も集中している。現在では，特定の僧侶が常駐する石材店やカフェを併設する店舗，レンタサイクルから墓地清掃代行まで多目的な利用ができる新しい法要施設などさまざまな業態の差別化も生まれてきている。正念氏の自己流の宗教活動は，こうした業態の都市的な複合化・多様化の先駆けのように，石材店でお参りの「客待ち」をはじめるというものであった。

Eさん：当時はもう，一匹狼で，ほんとうに。石屋さんに居て，ほんで，頼まれたら法事，墓前で法事するとか。そういうところから一歩一歩やって。…そういうことを，石屋さんにずっと朝から晩まで居て，それで，客待ちしてたっていうか（笑）。そんな，滅多に（客は）来ないですよ。

聞き手：そうやって宗教活動をどんどんされはじめたんですね。

Eさん：どんどんというか…活動と言うまではいかないけど，自分が食べるだけのいっぱいで，はっはっはっは（笑）そんなで，はっはっは。

亡き父の都市開教のはじまりを「客待ち」という宗教活動にそぐわない表現で紹介したことにEさんは，思わず笑いをまじえている。伝統仏教に限らず宗教の布教・伝道の活動に「客待ち」という表現は不適切に感じられる。しかし寺院を構えたわけでもなく，石材屋の周りで人々の需要を掘

り起こす正念氏の活動はそのように表現するしかない。

正念氏が八柱霊園前で活動をはじめた当時，松戸市には浄土真宗寺院はほとんどなかった。寺院自体が少なく，目立つのは日蓮宗の寺院であった。墓地の所有者は東京都民が多いため，引き受けた法要の仕事で東京都北区に向かうこともあった。霊園の周囲での出会いから徐々に人間関係を広めても葬儀の仕事は滅多になかったのではないか，とE さんは振り返る。残念ながら，ご家族からのインタビューでは八柱霊園前の正念氏が具体的にどの石材店を巡り，どのようなやりとりをしていたのかについては，詳細を確認することはできなかった。

島根に残っていた家族は，松戸に入って2 年後に呼び寄せられている。E さんが小学校3 年の頃である。新しい松戸の自宅は，大家の酒屋の裏にある2 階建てアパートの突き当りの1 室だった。炊事場も便所も共同の六畳一間に家族4 人の生活がはじまった。松戸にやってきて印象に残ったのは，まず言葉の違いだったが，その他に友だちによく呼びかけられた言葉があった。

（当時の苦労話というと）例えば，そうね，まあ，よく言ってたやつ。友だちに「チン百円」とかなんか言われた。（お参りで）賃，百円をもらうんだって（笑）。いや，ほんとに百円なるのかどうなのかわかんないけど，うん，そういうふうに，わたしなんかからかわれたんです。うん。

（3）電気治療と杉田製線の学び

家族を松戸に呼び寄せて3 年後の1962（昭和37）年，一家は六畳一間のアパートから小さな借家へ転居する。ここで正念氏は“真実教”の看板を掲げ，“心のセンター”と称して宗教活動をアピールしはじめている。以前と変わらぬ細々としたお参りを続けながら，一軒家では子ども会や書道教室を行うようになった。大勢を集められる自宅とは言えないけれども，ポスターや新聞の折り込みを作ったり，チラシのポスティングで宣伝をして回ったという。

当然，当時の家計はまだ不安定で妻のT さんも共働きする必要があった。息子のE さんは学校の遠足の準備として，登校前に寿司屋に手巻きを受け取りに行った思い出がある。勤めに出る母が子どもの弁当が用意できないために注文していたという。

また，T さんのユニークな仕事として印象深く家族が語るのは，電気治療の話題だった。長男のE さんは「電波治療だとか低周波とか」を母が器具を使っていたことを思い出として語っている。次男のY さん（1954（昭和29）年生）も同様の話題をとりあげている。T さんの話では，「東京の椿山荘の方」で電気治療の資格をとってきたと言う。電気治療の道具として，E さんの話では折り畳みベッドが5・6 台，T さんによれば2・3 台の治療器具があったと記憶されている。しかしそれもすぐに必要がなくなり廃棄してしまったらしい(6)。

わたしもそうして，胃が痛い言えばどうして，腰が痛いや足が痛い言や，水虫がなんなら薬，あの，水に浸けて電気を流すやらして。東京の方の椿山荘，あそこの方に勉強に行って，なんか資格とって。ほんで霊園でね，治療するんだ。あのう，胃が痛い言うんで，あれ（治療しようとしたら），霊園の奥さん，みんな帯してるから，そんなかっこうしてたら電気が流されんから。帯して，しっかりしてるから，ははっは。大変だったわ（笑）。

電気治療は霊園を訪れる女性たちをお客として行っていたという。ただし霊園を訪問する女性は着物姿が多く，電気が通るようになるまでに骨が折れた。

その後，T さんは東京墨田区の「鉄工所」に4・5 年ほど事務仕事で勤めている。八柱霊園からバスで松戸駅へ，松戸駅から金町駅で京成線に乗り換え立石の駅で杉田製線へ向かうバスに乗り込んだと，詳細な交通経路を，97 歳になるT さんは説明する。杉田製線は1914（大正4）年に創業，戦後に自動車部品のネジ類やスプリングなどで成長する企業である。昭和20 年代から30 年代

に資本金を 2 億円にまで増資し続け，40 年代には神戸製鋼・日商岩井と共同出資で神鋼杉田製線を設立するなど，日本の経済成長とともに事業を大きく展開している。T さんは杉田製線で最初は一般事務を勤めていたが，島根の農協時代から「算盤が上手だった」ため経理担当にまわり，金庫の鍵を預かるまでになっていた。

杉田製線には誰かの紹介で働くようになったそうだが，詳細まではよく覚えていない。ただし，杉田製線とは現在でも会社が行う法話会でつながりが残っている。杉田製線は創業者の杉田与次郎，先代社長の杉田光治，現社長杉田光一の三代に渡り，月に一度，2 時間近くの法話会を行い続けてきた浄土真宗篤信の家系である。創業者杉田与次郎は故郷の富山県で母に“お念仏第一”として育てられ，“生き馬の目を抜く”東京の暮らしのなかで心の支えにしてきたという。また，先代社長杉田光治も自宅に法話講師を招いたり，近所の方に手紙を書いて法話会の聴聞に参加を呼びかけるような篤信の人物であった。現社長は築地本願寺の総代を勤め，創業の頃の心の支えであった念仏の精神が杉田製線の原点であると述べている(7)。T さんも杉田製線では生活の糧だけではなく聴聞の機会を得ることになった。生前の正念氏が NHK のドキュメンタリー番組で「お金第一の世界」と述べ「殺伐とした世界」ととらえていた都会の生活だが，一方では故郷を離れた浄土真宗の篤信の人々との出会いもあった。

（4）真実教

「真実教」と打ち上げた正念氏の宗教活動は，仕事の乗り物が自転車からホンダ・カブ，やがてスバル 350 へと変わったように少しずつ裾野を広げていく。しかし，生活のために致し方ない出来事にストレスも多かったのではないかと，父の飲酒を思い浮かべながら E さんは語っている。母の T さんは単純に夫はお酒が好きだったと言うけれども，父の篤い宗教心は現実を前に矛盾を抱えていたのではないかと E さんは慮る。

> 結構，贅沢言ってらんないから，贅沢っていうのは，たとえば浄土真宗の人だけ相手をしているわけでなくて，お他宗の人も，ご案内，あれしてたから。塔婆もあっただろうし。（法要を依頼する人は）浄土真宗だけじゃないですよね，日蓮宗も曹洞宗も真言宗も結局ね。本人が本当に，わたしだったらイヤだって，イヤだって今だと言う。（父は）そういう（他宗の）お経をね，あげてましたよ。それで塔婆を書いたり。そしてあのう，石屋さんに付け届けというかね。紹介してもらわないと。声かけてもらわないといけないから。そういう苦労というか。そういうのをずうっとわたしも見ているから。

「やっぱりお念仏に生きたいという」思いから，農協の仕事を辞し妻子を置いて真宗の勉強に励んだ若き父が，浄土真宗の実践を理想に単身乗り込んだものの「現実はそういうとこまでいけな」い，その胸中を E さんは推し量っている。浄土真宗の教化伝道の純粋な情熱に対し，現実には食べるためにさまざまなジレンマがあった。伝統仏教各宗派にはそれぞれの法義にもとづく儀礼があるが，正念氏はさまざまな宗派の要請に迫られた。浄土真宗の浄土の教えでは取り扱わない追善供養の塔婆に対応することもあったという。E さんは致し方のないことはわかるが，浄土真宗のあり方から外れることや，頭を下げて仕事を集めてくることは，自分にはできないことだと述懐している。父も忸怩たる思いを抱えていたのではないか。「結局，だから好きになるのは酒になるけどねぇ」と E さんはふりかえる。

一方で，こうした状況に対して，次男の Y さんは少し異なる角度から父の記憶を語っている。

> 何宗でもいいからやってくれと，…需要に対してやんない人もいるかもしれないけれども，うちの父はやってましたよ。何宗でも。うん。…ちゃんとした寺は，日蓮宗があって，…あのう，頼むわけですよね。（父は）寺がないんだから。うちのみたいな，父みたいな（寺のないものは），まあ，じゃあ日蓮宗でやってあげましょうかってね。もう合わせていくような。主体性のない状況があったと思いますよ。…それをやる人とやらない人がいるんだと思うけれど

も，父はそういうのは抵抗なかったんだと思いますね。…まあ，生活のためにやってたんじゃないかなぁ。

正念氏の掲げた「真実教」は，宗教法人格もとれず仏教宗派を名乗ることはできない。しかし「真実教」という名前には，正念氏の篤い宗教心がうかがえる。むしろ若さゆえの背負った感覚さえ感じられる名称である。Y さんが，病床にあった晩年の父に名称についてたずねてみたところ「恥ずかしい」という答えが実際にあったという。「自分が真実を伝えているような」勢い込んだ若さのようなものを恥ずかしがったのではないか，と Y さんはふりかえる。後に開基する寺の寺号を天真寺としたのも，「なんか天下の真実みたいな」真実教の流れを汲む情熱が現れていると Y さんは述べる。他方で「日銭を稼ぎながら真実を伝えていく」という思いが，父の苦しい生活の「日々を支えていた」とも Y さんは受け取っている。

Y さんは，さらに浄土真宗に向き合う父の思いを，篤信の宗教学者川上清吉が正念氏に送った手紙をまとめた著作『川上清吉師からの手紙』を通して確認している(8)。川上清吉（1896（明治 29）－1959（昭和 34））は佐賀県の中学・師範学校の教師，島根県浜田第一高等学校校長，島根大学教授を歴任した島根出身の郷里の名士である。浄土真宗では親鸞研究だけでなく親鸞の精神を説く念仏者としても知られている。浄土真宗宗派の仏教讃歌『分陀利華』の作詞を行った歌人としても有名である（『分陀利華』の作曲は山田耕筰）。『川上清吉師からの手紙』はその川上が亡くなる直前まで，父正念と交わしていた手紙を読み解き，師の生き様を描いている。この中で，Y さんは大病を患った川上が，念仏の精神から正念氏の都市開教を激励している文章を抜粋している。

“上京しての勉強には恐れ入りました。まったく頭が下がります。しかし，真宗は京都のような静かな過去の町で過去の数字で勉強しても「大衆と共に救われていく（あなたのことば）道は見つかりません。（中略）あの雑踏の中に立ちつつ考える人生，そこから真宗は学ぶべきものではないでしょうか。その意味からあなたの上京に深い喜びを感じます。文字を会通するのは，文字からではなく自分の肉体でして下さい。聖教にあたるには，街角に立って考え味わって下さい。それでなければ，江戸時代の農民の無自覚の上に立って煉られたお説教や教学では，今日の民衆は絶対について来ません。”（『川上清吉師からの手紙』）

本書で Y さんは，正念氏の生き様が念仏者川上清吉の晩年に与えた影響に触れる一方で，都市開教に挑む父の胸中に思いを馳せている。“熱意に燃えた若き父が目に浮かびます。信仰に生きる清吉師からの手紙に，どれだけ勇気づけられたでしょう”。正念氏の都市開教には奥深い浄土真宗への理解と，伝道への情熱が込められていたことを Y さんは引き出している。

（5）天真寺と都市開教の孤独

正念氏の伝道への情熱は，1971（昭和 46）年，宗教法人浄土真宗本願寺派天真寺の開基として実を結ぶ。2 階に小さな本尊を設置した本堂，1 階を居住部分に使う一般住宅として最初の天真寺は誕生した。毎月 20 日の常例法座の他，子ども会・書道教室に，新たに先生を招いて生け花教室を開いた。地域での歴史を持たない寺院は人のつながりの維持が難しい。しかし，天真寺の法話会には大勢の人が集まり，住宅の外にまで人が並ぶようになったと T さんは語る。

法話会やったらね，階段にもいっぱい人がいて，道路も，部屋が狭いから入れないから，道路いっぱいに立っている，人が。（法話を）聴こうと思っても聴こえないけど。ご講師の先生が良かったんだろうね。道路いっぱい立って。

T さんによれば，法話を介して人が集まっていたという。大勢が集まると住宅地に所在する寺院では人声や読経・鐘の音や駐車場確保など問題が起こるようになる。天真寺は次の移転先を求めるようになり，1988（昭和 63）年，当時調整区域

であった現在の土地に寺基移転を行う。

自らも寺院を開基し都市開教を体験した次男のY さんは，天真寺の開基は昭和 40 年代の宗教的情勢の波に乗ったと理解している。富山出身の杉田製線との出会いがあったように，人口集中する東京には「離郷門徒」の浄土真宗に対する需要があった。「離郷門徒」とは，郷里を離れた浄土真宗の門徒を指す。首都圏には，弔いの伝手を求める人や，郷里の寺院や法義を懐かしむ人，あるいは心の支えを求める人たちが急増していた。浄土真宗の名前を掲げることで，郷里で宗派に馴染んだ人々も訪れやすくなる。浄土真宗のブランド力もあって「旗を立てればなんとか人が来る」という状況が昭和 40 年代には，まだ残っていたと Y さんは語る。

Y さん自身は宗門校を卒業し，1982（昭和 57）年に築地本願寺に就職している。寺院を特に意識していなかったが流れに乗るように進学・就職した。築地本願寺で教団の本格的な都市開教の制度を知り，取り組むようになったが，父の活動は意識しなかったともいう。Y さんの体験した制度化した都市開教は最初から浄土真宗の名前を冠り，教団組織から物的経済的支援を受けられる点が父とまったく違う。一方で Y さんは正念氏の都市開教への共感も語っている。（宗教的）真実を伝えるという情熱こそが，都市開教の日々を支える父の様子を自分と重ねながら，家族に犠牲を強いる布教所の活動にふれ，「都市開教ってけっこう孤独ですよ」と Y さんは語る。

お　わ　り　に

天真寺が軌道にのりはじめ，一家は松戸に出てから改めて島根の浄圓寺を訪れている。この頃にようやく生活に余裕が出来たと家族は述べる。浄圓寺を語るとき，E さんは縁側で好きな酒を飲んでいる正念氏の顔を思い起こしていた。天真寺 2 代目住職となった E さんが，父の都市開教に強いストレスの存在を慮るのは，浄圓寺の縁側で和む父の姿を思い出すからでもある。E さんは住職として，天真寺の由緒とされる浄圓寺を正式に天真寺の分院に登録している。現在の天真寺では若い世代を中心に新しい集いが試みられている。

他方，Y さんがたちあげた西光寺は，父が活躍した昭和 40 年の勢いは期待できないが，それでも聴聞の学習である法話会に 5・60 人もの人が集まっているという。講師が良いのではないかと Y さんはいう。浄土真宗が大切にする聴聞の機会を Y さんも非常に重要視している。真実を求め，伝道・教化の情熱に導かれた正念氏の都市開教は，人々の求道に応え，あるいは新たな人々のつながりを模索する次世代の寺院活動を通じて，家族の物語として受け継がれている。

注

⑴　本研究は JSPS 科研費（JP 21K01850）の助成を受けている。

⑵　過疎による寺院護持の困難な状況に対する解説は，以下の文献で概観できる。櫻井義秀・川又俊則（編），2016，『人口減少社会と寺院　ソーシャルキャピタルの視座から』，法藏館。相澤秀生・川又俊則（編著），2019，『岐路に立つ仏教寺院　曹洞宗宗勢総合調査 2015 年を中心に』．法藏館。
また，「宗教離れ」「寺院離れ」と「寺院護持」の困難に対する住職たちのとらえかたや，寺院護持の受け止め方について，下記の文献にまとめている。山本哲司，2013，「住職の生活世界と寺院護持の論理－浄土真宗本願寺派寺院住職の語りから－」，『龍谷大学社会学部紀要』第 42 号，龍谷大学社会学部社会学会，127-134 頁。－，2018，「兼職の語り」と寺院護持の課題――生活文化としての寺院仏教（1），『語りの地平』VOL 3，日本ライフストーリー研究所，103-115 頁。－，2019，寺院運営の課題と住職の「感度」－生活文化としての寺院仏教（2），『語りの地平』VOL.4，日本ライフストーリー研究所，105-119 頁。

⑶　浄土真宗本願寺派総合研究所，2017，『浄土真宗本願寺派第 10 回宗勢基本調査報告書』第 6 章，浄土真宗本願寺派総合研究所

⑷　浄土真宗本願寺派寺院活動支援部過疎地域対策担当，2020，『2020（令和 2）年度寺院振興支援対策（過疎対策）〈推進ガイドライン〉』，寺院活動支援部〈過疎地域対策担当〉

⑸　本稿の記述について，人名は西原正念氏の他，インタビューを行った方々は仮名で記している。また，文中，「　」で括られた言葉は，実際に語られた言葉そのままを表記している。“　”で括られる文言はテキスト情報からの引用である。

また，西原正念氏に関わる聞き取りは以下の通り行われている。

語り手：N さん（天真寺寺族）於：大谷本廟，2021 年 4 月 17 日，13 時 30 分～15 時 30 分。語り手；T さん，E さん，於：天真寺，2021 年 5 月 30 日，10 時～13 時。語り手：Y さん，於：西方寺，2021 年 5 月 30 日，13 時～16 時 30 分

⑹ T さんの電気治療の副業に関して，これ以上の詳細は確認できなかったが，1963（昭和 38）年には，椿山荘の所在する東京都文京区に本部を置く白寿生科学研究所が，世界初と言われる電位治療器を厚生省の認可を得て商品化をはじめている。当時，電気治療は最新の電化と科学の身近な治療器具として生活の中に入り込みはじめていたようである。

白寿生化学研究所では，当時の研修の開催について具体的な資料は確認できなかったが，当時，各地で研修会が催されていたという。取材当日も，コロナ禍で縮小されながらも，電気治療に訪問する年配者の姿が見られた。

今回の電気治療のエピソードは，家族の方からはユニークな現象として紹介され，宗教性をもつ行為として重要視されているようではなかった。ただ，このような事例は，現在の寺院で広く行われている“ヨガ教室”に通ずる感覚があるのではないかと考える。関心をひくのは，宗教活動における身体性の問題である。浄土真宗では唯一の身体性として，“称名念仏”の易行をとるが，現代の寺院では，宗教性を起源とし身体性をともなうヨガ活動が行われている。“癒し”や“心身の健康”への関心が高まる現代において，伝統仏教の寺院活動の意義を考えていくときに，（音楽なども含めた）身体性を特徴とする活動の在り方が注目される。

⑺ 本願寺新報，「創業以来 97 年続く法話会　銅線製造の杉田製線が東京の本社会議室で開く」，2012 年 7 月 20 日号，1 頁

杉田與次郎，1963，「苦境を楽しむ心」『私の歩んだ道』第 6 産業研究所，85 頁－118 頁

⑻ 西原祐治，2010，『川上清吉師からの手紙』，同朋社

A Study on Narratives of the Propagation Experience in Urban Areas and Conversations with a Family Member:

A Case Study of a Jodo Shinshu Hongwanji-ha Temple

Tetsuji Yamamoto

This paper covers the activities of Jodo Shinshu monks who sought to propagate and teach Buddhism in urban areas away from depopulated areas, to understand the current situation of urban development of traditional Buddhism, and to examine the issues involved in maintaining and sustaining traditional Buddhism. As a case study, this paper focuses on an interview with a family member of Shonen Nishihara (deceased) from the Joenji Temple in Shimane Prefecture.

Shonen's propagation in urban areas was carried out in the 1950s and was a unique activity that took place before the institutionalization of urban propagation by the religious order. The religious activities that started out in a room of a small apartment building eventually developed into the opening of an ordinary residential home as a temple, and finally to the opening of a new temple. This paper depicts the fluid development of the ideals and realities of Shonen's evangelistic teaching activities, as well as his family's thoughts and feelings, including such activities, in the form of a life history through an examination of specific aspects of his activities from the perspective of his family members.

〈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4章（その1）

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）[1]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）[2]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，第4章「極東の四万字」の前半部である。貫井が下訳を作り，その後，全体にわたる訳文修正作業を共同でおこなった。また，訳出にあたっては，既存の邦訳（大野俊一訳）[3]も参照した。

2. 翻訳『日本－ヨーロッパ』

第4章　極東の四万字

外国を知ろうとする知識人は，まず，書き言葉〔の学習〕から始めるのが普通である。ここで最初の足ならしをしてから，その国へ行く。日常で非常によく使う単語を学ぶと，それがあらゆる掲示や，新聞，商店の看板，注意書きなどに出てくるのがわかる。そして無意識のうちに，それらが絶え間なく記憶に刻み込まれる。しかし日本に上陸すると，あれほど「ヨーロッパ化」したといわれる東京のような都会においてさえ，道端で途方くれることになるだろう。知性の上ですでに分かっていると思っていたが，その実，何のことだか実感できずにいたものがあったことを，この時はじめて理解することになる。それはつまり，日常生活に氾濫する言葉，日々の会話の流れを，見慣れない無数の記号や文字に固定して記録すること，そして，言葉で表現しうる数多くの事柄を，今度はこれらの記号や文字から，意識の中に導き入れることが，実際どのようなことであるか，ということである。

このように，初日から――彼は何の拠り所もなく言語の荒海の中にいると感じる。そしてもし，幾つもの言い回しを事前に用意周到に記憶しておかなかったならば――これらの言い回しを正しく再現することからしてかなり難しいことだが――彼はあれこれの音の聴覚像を聞き取ろうと空しく努力するばかりであろう。単語は後になると，輪郭がはっきりしてきて，ほとんどヨーロッパの言語に近いと思われてくるのだが，奇妙なことに，初めのころは全く捉えどころがないものに聞こえ，その聴覚像を頼りに記憶することは大変な苦労を要する。

そしてこの言語が，私たちの耳を右から左へ通り過ぎていくとき，その言語自体が一体どういう性質のものなのか，その正体を語ってくれることはない。それは実際のところ，優美なものなのか重厚なものなのか，神経質なものなのか落着いたものなのか，機敏なものなのか慎重なものなのか，論理的なものなのか女性らしく移り気なものなのか。初めのうちは，そのどれでもないように思われる。この言語は，半音，歯擦音，混合音によって形成された一つの全き複合体のように感じられ，木の折れる音，絹のすれる音，紙のこすれる音も入っている。そこに金属〔音〕はないし，

確かなことは，しっかりとした骨格がないことだ。この言語は，話者が身にまとう動く飾りひだ，話者の傍を滑るように通りすぎる装飾のようなものである。しかし，日本人の話し方からして，知らない土地で方向を探っているような〔心細い〕印象を受けることが多い。そこには，冒険的な領野，危険な領域，多義的な曖昧さがあり，そこへと踏み込むことが躊躇されることもあれば，あるいは，あえてそこで戯れることもあるようだ。

この印象は中国ではさらに強い。その単語はなんと似たような音に聞こえることか。そして実際またなんと似ていることか。しかし，それらは多くの場合，声調によって区別される。よって，音を圧縮したり，押し潰したり，広げたりという，音を区別する様々な可能性がある。これに比べれば，私たちの〔ヨーロッパの〕言語の長音と短音，強音と平音のバリエーションは，音の形態として，なんとも貧相な種類しか持たない。私たちの耳はなかなかこれらの微妙な差異を聞き取ることができない。口でこれを真似るとなるとなおさら難しい。中国では，口語の根本要素は日本語よりも一段と乏しい(1)。人々が漢字の助けを借りずに一般に意思疎通できることが，不思議なくらいである。中国語の音節音は全体で約四百しかない。（そのほかに，二五八のフォネティック，すなわち発音を表す記号がある。）①

しかし，このような「自然」な言語的要素の異常な貧困化は，文字のシステムが口語に対してもたらした反作用として理解できるのではないだろうか。口語は，文字によって最も正確な固定化を（後述するように，実際のところ，口語にまさる表現能力さえ）確保したものだから，口語自体はいわば「自由奔放」になり，自己の表現手段の行く末の大部分には無関心で，退歩するに「まかせた」というわけである。その結果，口語の音声結合，音節，それどころか単語同士を区別する特徴さえ無くなってしまった〔つまり，同音異義語が多くなった〕。だが結局のところ，標識〔としての漢字〕が存在するおかげで，まるで奇跡のように，一切の誤解は解けるのであった。

実際，聴覚像としての単語は，そもそもこの言語の本体ではない。日本人にとっては（中国人にとっても同様だが），聴覚像は，書かれた字を「発音」する際の――いわば，たまたまそうなっただけの――形式に過ぎない。字こそ，考えを表す真の基礎なのである。語の核心，いわば魂は，記号の方にある。そのため，「発音」は変わりうる。ということは〔音声的な〕語もまた，変わりうる。中国人や日本人の意識では，〔語の〕聴覚像と語の本体は決して一致していない。たとえば，歴史の流れなかで，日本語における語の音の変化がどのように展開してきたかという問題を日本人が解明することは，言語学の専門的な訓練を受けているのでない限り，非常に難しい。もちろん，彼らはこんな問題に特段興味を持ってもいない。漢字が昔からあるのだし，これからも永遠にあるだろう，と考えるからである。歴史の経過における聴覚像の変化に日本人がそこまで心動かされないことは，私たちが正書法の変化〔daß から dass への変化など〕にそれほど心動かされないことと似たようなものなのだろう。つまり，〔日本とヨーロッパでは，音と文字の〕関係がほぼ逆転しているのだ！〔音と文字の〕元来の関係の奇跡的な入れ替わりは，古代から途切れなく続く文化的社会においてのみ，はじめて可能になった。数千年前から，すでに卓越した書く力を持っていた民族だからこそ可能だったのだ。原初的なもの〔＝元々の語の音〕は多くの場合忘却され，一般的な生活の中で教育によって習得されたもの〔＝字〕の方が，いわば「有機的」になり，第二の自然状態のようなものになっている。〔そこでは〕書くことこそ自然の機能であって，話すことは二次的な要素なのだ！

日本にはドイツ語に匹敵するほど方言の種類が存在するようだが，それはまさに同じ字の持つ音の違いによるものであり，常に主役は文字の側にある。この言語は〔音声的な〕語によってではなく，字によって成立する。語は，その記号を獲得して初めて，言語の仲間入りをする。言語はまさに視覚的な世界である。そしてそれ自体で完結した世界である。その中では，豊富な形態〔の漢字〕が，その究極的な形式特徴〔部首〕に従って関連し合い，互いに一つのシステムを形成して，

それ自体で現象の総体を体現している(2)。

日本語には独自の表音文字〔つまりアルファベット〕が――存在したのではないか，という仮想がときどき行われはするけれども――存在したことがない。もっとも，九世紀にはサンスクリット文字を手本とし，古代朝鮮文字に倣って，日本のための表音文字，いわゆる「神代文字」の作成が試みられた。しかしこれは実際にそして一般に書かれはしなかった。その後，日本文化が中国の漢字を採用してからは，音声形式としての語は，それほど必要ではなくなった。そして語の聴覚像は，もはや意思疎通のために不可欠なものではなくなった。それぞれの語は，それぞれの方法で，その二つとない内容をもって，文字によって明確に伝達することができたし，また，そうするしかなかった。文字が意味を余すところなく描写するので，おそらく互いに似かよった数多の音声形式は，次第に合流して一つになっていった。というのも，日本語には中国語のような複雑で精確な声調〔の区別〕がなく，そのため，日本語の同音異義語は多くの混乱を引き起こすからである。しかし，中国語はそうした声調〔の区別〕があるにもかかわらず，日本語よりもさらに多義的で曖昧である。実際，この言語は，口語としては誤解を与えることが非常に多い。言葉の意味が字によって把握されるとき，視覚が聴覚を助けるべく駆け寄るとき，正確な形象が〔音声としての〕雑然たる語のそばに歩み寄るとき，はじめてこのような誤解は解かれる。したがって，話し手は常に自分の言葉を〔語るだけでなく〕，その多様な〔字の〕形態で同時に視なければならない。稲妻のように走り書きした形象を自らの思想に添えることができるよう，いつでも準備ができていなければならない。なぜなら実際，字が〔音としての〕言葉の代わりに現れて初めて，相互理解が可能になることが多いからである。

この字〔漢字〕が国民の精神生活において一体何を意味しているのか，ヨーロッパ人にはなかなか分からない。そしてヨーロッパ人はその複雑怪奇な字を前にして唖然として立ちすくみ，小さな店の主人でさえもが（むしろ，小さな店の主人こそが）巧みに筆を操って書く様子に驚異の目をみはり，偉大な近代国家の人々がこの七面倒くさい書き方に今なお固執するのは一体どういうわけなのか，と思わず合理主義的な自問をせずにはいられない。実際これは不思議なことなのである。

千二百年前にこの文字〔漢字〕は中国から，さまざまなことを日本語よりも細かく正確に表現できる言語〔中国語〕と一緒に入ってきた。そして中国語では言語と文字が切り離せないものであり，この言語は文字なしでは全く理解できないので，仏教をはじめとする中国のあらゆる制度と共に，この人工的かつ芸術的な，形象による言語も入ってきたのである。そしてこの言語は受け入れられた。なぜなら，ものを書く必要があったのは学者と僧侶だけだったからである。最初のうちは，高尚さを示す特徴的な印として，漢字は盲目的な愛でもって迎え入れられ，育まれたのだろう。思想世界と視覚的世界を結びつける筆致なるものを好む傾向も，日本人の絵画に対する天賦の才も，このことに強く関係するかもしれない。徳川の時代になって教育が行き渡るようになると，漢字に触れる人々の範囲はいっそう広まった。やがて誰もが読み書きを習うようになった。全国民がこの外国語の文字〔漢字〕に次第に馴染んでゆき，子どもの頃から中国文化の基本的素養を身につけた。そして今は次のような問題に直面している。漢字に囲まれ，漢字を使って，今後も自己を表現し，意思疎通し続けることができるだろうか？　漢字を使って今日の世界を生き抜いていくことができるだろうか？

実際，中国文字の特殊性は把握しにくいものである。漢字が何千年も前から変化せずに存在してきたと考えるのは間違いであって，漢字もまた長い歴史的発展の産物である（モリスン『中国語辞典 ChineseDictionary』参照(3)）。漢字は，縄の結び目や割符がその前身だと言われている。割符は（たとえば契約の場合に）縦に割っていたものであるが，その後，文字がこれらにとって代わった。この字は初め，或るものは①象形文字であり，或るものは②象事（指事）文字であったが，それらが組み合わさったものが③象意（会意）文字である。このような「意味形象」に④象声（形声）文字が加わったため，文字はさらに複雑にな

った[4]。しかし象声（形声）もまた部分的には意味を表し，音を表す要素としての意義を失った。なぜなら，それが音形象であるにもかかわらず，その発音が変わってしまったからである。文字の形も変化した。現在の形は，元々の形の変化したもの，簡略化された表現である。古来，中国人は，すべての中国語の単語は写像として体系的に理解できると考えてきた。中国語の無限の多様性と豊かさを考慮するならば，私たちがここに見るのは，〔エジプトの〕ヒエログリフの記号群などでは相手にならないほどの一大システムなのである。このように漢字を解釈する試みは，古代の中国文献に遡るものであり，近年，ヨーロッパの中国学にも影響を及ぼしている，とくに，許慎[5]の『説文解字』は，約一万字の漢字を解説している。この中国の古書では，すべての文字が五四〇個の根（部首，字母）に帰せられており，これが後の編纂者らによって次第に二一四にまで絞られた。最近のこの種の試み（例えばヴィゲールの『語源考』（Leçon éthymologiques[6]）やブルゴワ Bourgois の『表意文字』（Caractères idéographiques[7]）は，これらの古い文献に基づいており，その方法を日本語にも適用しようとしているが，以下で述べるように，困難がないわけではない。そのイデー，基本思想は，まず字の「根本的要素」（Primitives）を探し出すことにある。「根本的要素」とは「表意文字の最小限の単位」②，すなわち，漢字を分解した際になお有意味性を残す最後の基本形態，線の配置である。これらをさらに分解すると，もはや有意味性が失われてしまい，分析に役立たなくなる。ヴィゲールは，（これはただ例として挙げるのだが）中国語の基本的な単位を二二三個にまとめている。これらは純粋な形象と象徴であって，それぞれが一つの観念を喚起する。

さらに，そのような二つ以上の基本的要素を一つの漢字に統合する，約一四〇〇の論理的集合 aggregats logiques[8]をまとめる必要がある。この方法によって，これら基本形態に，新たな意味が――こう言ってよければ――「付加」される。あるいは，これらの基本形態どうしを合成することで，新たな漢字が作られる。そこでどうしても，〔二二三と約一四〇〇を合わせて〕一六〇〇個の基本的形式にたどり着くことになる。このことは，漢字が少数の要素によって構成されるのではなく，結局のところ，もっと多数のものを包括していることの証左である。しかし，これら「原初的要素」の数は，原始的な人類の持つ全語彙よりも多いではないか。このような方法の意義は，基本要素と究極的概念を解明することに他ならない。ならば，この一六〇〇個の記号さえあれば，何でも読めるようになるはずである。ところが，これはすぐに空想的な憶測にすぎないということがわかるだろう。なぜなら，たとえ或る漢字を構成する要素の意味を正確に知っていたとしても，その漢字自体が何を意味するかを知ることは，ヨーロッパ人にはまず不可能であるからだ。

それだけではない。冒頭で触れたように，音声要素の少なさは中国語に特有のものだが[9]，その文字システムの反作用を受けている。違いが分からなくなるような奔放な話し方の結果，無数の同音異義語が生まれ，それらの異なる漢字が，同じ聴覚像の異なる意味を正確に表現するようになったのであろう。これは例えば，ドイツ語で Hang という〔音としての〕語が，それが「傾斜面」を意味するか「傾向」を意味するかによって，いちいち異なる記号で表現されるようなものである。さらに，場合によっては，或る言葉の意味の微妙なニュアンスを，つまり口では簡単に言い表せないような趣を，漢字によって区別することさえ可能である。〔一つの音に〕数十個もの意味があるような語の場合，それぞれの意味ごとにそれ専用の漢字を用いることは避けがたくなる。ドイツ語の例えをさらに進めると，「傾向」という意味を持つ〔音としての〕語 Hang が，文字によって，さらに細かく意味を区別できる（例えば，道徳的な傾向とか，愛情深い傾向とか，排斥すべき傾向とか，激情的な傾向とか）ようなものである。全く発音が同じで，基本的な意味も同じなのだが，そのような区別がつけられるのだ。つまりこのような場合には，シュタインタール[10]が文字の発展に関する興味深い著作の中で述べているように，文字は再び，口語の土台〔である音〕から全く離れて，純粋に観念的な道を歩むことになる。

こうして，口語では捉えようのない概念的な差異が，文字によって，はっきりと，そしてしっかりと，意識の中で捉えられるようになる。ヨーロッパ言語の場合のように「適切な表現を見つけ出そうと努力する」のではなく，いわば純粋な，有意味な形象を花のように咲かせてゆくという，〔私たちヨーロッパ人とは〕なんと別様な思考力，想像力であろうか[11]。シュタインタールが折に触れて言うように，中国人の精神には音の意識が浸透していない。中国人には，口語に由来する力が欠けている。それというのも，口語に由来する滋養が欠けているからである。音は硬直化するが――記号は豊かに発展する。

それにしても，ヨーロッパ人にとって，このような精神的形象〔漢字〕の中に置かれて戸惑わないことは至難の技である。中国語で決まり文句と呼ばれるものの特殊性に触れると，戸惑うどころか奇怪な感じさえ受ける。簡単に言えば，それぞれの決まり文句は，それぞれに特有のメタファーによって区別されている。これらの〔意味の〕違いは非常に大きくなることがあり，それぞれの決まり文句で用いられる表象の特殊な意味を知らなければ，文意を理解することはできない。例えば古典的な表現では，①「片目の光を失う」は，一人息子の死。②「刃を取り相手の鼻を切り落とせ」は，未亡人が再婚を拒むこと。③「黄色い髪と子供の歯」は，老齢。④「竜に乗る」は，才能ある婿を持つこと。⑤「茨の茂みに花が咲く」は，兄弟の結束。⑥「朱の宝」は，心。⑦「一列に並んだ鶴」は，準備の整った兵士。⑧「池のほとりに春草が生える」は，兄弟愛。⑨「不毛な地を耕す」は，貧しい境遇から身を起こした偉人のこと，等々[12]。このように，これらの表現はすべてメタファーである。何について述べるかによって表現が変わる。そして，ヨーロッパで「花のように美しい古代語」と呼んで通常想像するものを，その複雑さと，神秘的なまでの純然たる不可解さにおいて，遥かに凌駕している。そこで，テクストのあらゆる文字を理解すなわち認識しても，そのテクストの意味がさっぱり分からない，ということもありえるわけである。構文全体の形式の難しさや，言語構造の謎めいた簡潔さ，言外の意を汲みとる必要性については，言うまでもない。ところで，そのテクストが何をテーマに書いているのかをすでに知っていれば，テクストの理解へと進むことができることは多い。これは例えば，母音を抜いた表音文字によっても可能であるような，一種の謎解きである。例えば，トゥアレグ族にとって，彼らの言語で書かれたテクストは簡単に解読できるものではない[13]。テクストを睨んであれかこれかと次第に探りを入れ，子音のみに簡略化された語根の迷宮から，何らかの意味を釣り上げ，その「鍵」を使って先へ進めるかどうか，試してみなければならない。

今日の漢字の形は，筆を用いて書いたことによって生まれたものである。そのため，輪郭のくっきりとした直線の方が，はるかに都合がよく，四角い形も同じ事情でよく用いられる。古く用いられた形は曲線である。複雑で正確な字を変形し，簡略化して曲線にする〔崩し字にする〕ことは，今日の書法でも行われている。しかし，古代の，もっとぎこちない曲線形にまで回帰するわけではない。それどころか，大雑把に書き崩された現代の文字では，伝統的に使用されてきた楷書の記憶以上に，古代の形象の記憶は消え失せてしまっている。

古代文字の象形性も，もちろん「少し加減して〔塩を一粒加えて cum grano salis〕」受け取らなくてはならない。たしかに，多くの文字の原型は絵のようなものであった。しかし最古の文字といえども，中国の場合は，例えば古代エジプトのヒエログリフに比べて，遥かに図像的ではない。これがさらに構成要素どうしの組合せとなると，〔絵としては〕ますます分かりにくくなる。チェンバレン[14]は，原始的な形の例として， が「口」になり， が「目」になったとしている。非常に象形的なのは「首」の古形である で，これは完全に首の絵である。

これらの原型では絵を認識することが容易であるが，複雑化した漢字では（すなわち上述の二一四字以外の字では），その形から一つの単語や概念を連想するには，字の構成について考えることが必要になる。例えば「東」という漢字は，日（太陽）が木の背後から昇りゆく様子を指す（こ

の木は，古代中国の神話で重要な役割を果たしている「太陽の木」である(15)。「休」は，人が木によりかかる様子を指す。「伏」は，犬が人の傍にいる様子を指す。また，犬が戸の下にいる様子を指すのが「戻」である。「宿」は，屋根の下に百人いる様子を指すと説明できる。

「女」という字を根本に持つ派生語は，特に興味深い。女を二つ並べると〔妋〕，争い，訴訟の意味になる。女を三つ並べると〔姦〕，背徳感，陰謀，不倫の意味になる。女の両側に二つ男をおけば〔嬲〕，からかい，愚弄するという意味になる。屋根〔＝うかんむり〕の下に女は〔安〕（おそらく元々は女が閉じこもるという意味だろうが），やすらかという意味である。古代の注解者らの説明によれば，女がしっかりと家に閉じこもっていれば男は安心していられる，というのだが，この昔の説明も，この字を理解していない。これは母権時代から受け継がれてきた字であって，屋根の下の女は家の女主人を意味し，だからこそ「やすらぎ」の意味になるのである。このような解説においてはとにかく行き過ぎが多い。字の成り立ちを解明するどころか，かえって誤解を与えるような解釈だという印象を受けることが少なくない。それ単独では理解できない外国語の単語の意味が，似たような響きを持つドイツ語の単語にこじつけて間違って説明されることがあるように，本来の由来が明らかでない文字が，その根本的要素についての別の解釈によって説明されてしまうのである。しかし，ここにはなかなか面白い対照性がある。なぜなら，この言語〔中国語や日本語〕では〔字の由来を〕漢字を用いて思考し想像しなければならず，ヨーロッパ語のように，口語とその発音から解き明かすことはできないからである。

*

日本人が中国からその文字を借用したとき，先述のように，古代の文芸文化と仏教の経典も日本に入って来た。この煩雑で装飾的な，抽象化されているにもかかわらずあれほど具体的な文字は，こうして日本にもたらされたのである。それは日本語に，図像によって思考することを強制した。そして，最も抽象的な概念にさえ，絵を置き添えた。その絵がもはや生き生きと意識されることがなくなっても（せいぜい哲学的伝統のなかで意識される程度となっても），それはあくまで図像であり続ける。そしてこの絵，この記号こそが，まさに〔言語の〕本質なのである。字によってのみ，語や意味が固定される。字は音を意識から遠ざける。書くことを学んだ日本人は，こうして，日本語との特殊な関係に入る。ヨーロッパ人にとって，書くことは口語の固定化を意味するだけである。日本人にとっては，口語に加えて，もう一つ別のオルガノンが打ち立てられる。それは，独自の形態世界の中で口語とは別の手段を用いて，口語と並ぶ豊かさを持つ。初めのうちは，書き言葉の世界は意識の中で，口語の世界と並行して進むのだろう。最初，文字は口語の表現手段でしかない。しかし，人々の精神がこの文字システムに深く入り込めば入り込むほど，この文字システムが精神を満たすことにもなる。単語が常に耳の中で響き，子どももそれらを取り入れ，「次第に言葉に馴染んでゆく」。音は記憶の無意識の活動に刻印される。実際，これは活動とも言えない。言葉は道のようなものである。この道の上で子どもは精神的な風景のなかを歩み始め，道に順応していく。しかし文字は子どもにとって人工的な形式である。書き方の多様な組み合わせを，苦労して手に馴染ませなくてはならない。何年もの練習を経て初めて，縺れて絡み合った線から突然，姿形が現れる。無意識のうちに，神秘的な仕方で神経が張り巡らされ，雑多なものが一つのシステムに統合される。

すると次に，この文字システムによって，意識の中に言葉が生じてくる。字として具現化されることによって初めて，語は存在することを開始する。語は文字として，独自の存在領域を持つのである。音は消え失せ，移り変わる。どの地域，集落も，それぞれが独自の発音方法を持っている。日本には数多くの方言があり，南と北とでは意思疎通が困難である。中国の場合はなおさらで，国民の〔地域ごとの〕細かな区分け（一つが百万ないし二百万人からなる）ごとにそれぞれの方言――ヨーロッパの概念ならば「国語」というべきもの――がある。言葉は，何千年も受け継がれて

きた，曖昧さのない固定された形でしか，その命を紡ぐことができない。新しい語が現れても，それは今までの古い形式のどれかで表現されねばならない――ちょうどヨーロッパでも，新語がそれまでと同じ音要素や意味要素を使って作り上げられるように。どんな新語も，すぐに視覚的な世界〔文字の世界〕の中に連れて来られることになる。専用の記号の中に新語の本質と実在が見出されないかぎりは，その新語は人々の意識の中に居場所を確保することができず，他の言葉と肩を並べることができない――それ独自の世界が承認されないのだ。新語が音節文字〔かな文字〕によって紹介されることもある。外国名もこの方式で書かれる。しかし中国語にはこの種の文字がない。したがって，どんな語についても，既存の漢字のストックから適当な字をあてがう必要がある。この新語のために字の新たな組み合わせを選択しなければならない。その際，字の形が選択の決め手になることもあれば，意味などが決め手になることもある。しかし重要なことは，この新語が口語の中だけで新たに作られることはなく，新語のための記号〔漢字〕が決定されて初めて，正式に語彙に入ったとみなされるということである。そうなるまでは，たとえ口語において頻繁に使われていたとしても，〔漢字によって〕固定化されないのであれば，音の響きや煙のように，再び跡形もなく消え失せてしまうだろう。

つまり，すでに定式化して述べたように，〔ヨーロッパとは〕口語と文字の立場が逆転しているのだ。ヨーロッパの文字は，話し言葉の固定であり，音声形態を模倣しようとする。とにかく，口語が，つまり音声言語が第一である。ところが日本人にとっては，口語は二次的なものでしかない。話すということは，実は文字を読むことであり，記号を音に移すことなのである。そこで日本人は（中国人と同じく），文字化したものだけを豊かなニュアンスで表現し，理解することができる，ということになる。そして，教育を受けていない人，文盲の人（今の日本にはそのような人はほとんど居ないが）の発言は，例えば教育を受けていないヨーロッパ人の発言よりも一層，不確かに世界を放浪していると考えることができるだろう。ヨーロッパ的な考えでは，物に名前をつけること，名前を与えることは，言語を豊かにすることであり，創造的な行為である。物に名前をつけることは，ある意味，その物を一から創造することである。名付けられるまで，その物は現象的な世界から離れられなかった。名付ける前のそのままの状態で，私は確信を持って物を認識できるのか？　その物を固定し，隔離し，明確に記述し，他のすべての現象から分離して私の前に立たせることができるだろうか？　語においてのみ私は物を具体的な存在にもたらすのである。語のみが，現象をその物言わぬ状態から解放するのだ。私たちが語でもって現象を解釈することによって初めて，存在物はその意味を受け取る。

言語の語彙・文法・表現法などの総体のなかで，新語は新しい意味の灯りをともらせる。聴覚像のシステム全体のなかで，それ自体としては意味のない音の組み合わせ，子音と母音との組み合わせが，一つの存在者，あるいは単に観念的なもの，事物から抽象されたものに，驚くべき仕方で割り当てられる。これは，人間の主権による世界支配を最大限に象徴するような，自発的な創造的行為である。このように，言葉が行為よりも強力であるということはありうる。言葉は行為を生み，新しい秩序を作り，私たちの前に原理を提示し，新しい道を示唆し，導くことができる。

極東でも，言葉はこのような創造力を持つだろうか。言葉は，躍動的なダイナミズムで人々の心を熱狂させるだろうか。極東にも言葉の芸術家は存在する。しかし，私たちの耳には，中国語も日本語も，その音に関するかぎり，魅力的な勢いがあるようには感じられない。なぜなら，言葉は主に話されるものではなく，書かれるものだからだ。文字による固定化が，意識のなかへ常に入りこんでしまっている。多種多様な文字の大いなる世界のなかにあって初めて，語はそれが落ち着くところを得るのである。音や音韻は語に付加される他の要素ではあるけれども，語の核となる部分ではない。語はその体躯，すなわち，字のなかで生きるのである。この文字の姿には，神秘的なエッセンスが感じられる。それは，バラバラに離れもし，他の語を組み立てることもできるような，

互いの結びつきの強くないルーン文字やアルファベットのようなもので形成されているわけではない。語はそれだけのための姿形を持ち，この姿形はさまざまな「発音」の可能性を蔵している。語はこの「発音」，聴覚像を，他の字とも共有する。これは非常によくあることなのだが，問題が起こることはない。なぜなら，文字システムは固定されて不動であり，その世界のなかでは，存在するものについてのすべての知が定まっているからである。このようにして，文字の世界は視覚的存在の一文化を形成し，書かれた言葉は話された言葉に勝るようになる。この書かれた言葉，文字は永遠不変であり，その中では過去，伝統が勝利をおさめるのである。私たち以前の無限に長い代々の継承が，今日の日々を支配している。私たちが今生きるのも，これまた，今度は自分たちが祖先となるためでしかない。そのようなものとしてのみ，私たちは，運命の何たるかを規定するのである。

この文字は，ヨーロッパやアジアの奥地で文字と呼ばれているものとは比べものにならない。エジプトのヒエログリフと比べることもできない。ヒエログリフはその構成要素の点では，中国の漢字よりもはるかに乏しいからである。今日の漢字の形は，ヨーロッパ人の目から見ると，その基礎となった具体的な形象をもはやほとんど思い起こすことができない。しかし，それにもかかわらず，漢字の起源は今もなお非常に重要視されている。少なくとも中国人の心の中には，なおこの起源との繋がりがある（日本人の場合は，そのような人はずっと少ない）。あらゆる漢字はその原型から，重々しい歩みを続けてきた。しかしこれらの古い形を，後世は，軽やかな線の流れへ溶解させた。今日，漢字は躍動している。無数の看板に光沢ある黒で塗られたり，長い長い巻紙に燻んだ色で書かれたりするどの一字にも，このような動きが感じられる。ヨーロッパの印刷物に見られる凍りついた筆致も，生気のない，水で薄めたような書体もここには存在しない。騒がしい通りに面した商店の看板にさえ，情熱的な芸術家の手による表現の緊張と激情を見出すことができるのだ。

これら何千もの文字のただなかに，その生き生きと変転する形のなかに，人間の精神が動いている。非の打ち所がない書は，洗練された芸術である。大事なのは書くという表現なのである。私たちならせいぜい無意識的にしか書のなかへ持ち込むことができないもの（筆跡鑑定家はこのことをよく知っている）を，日本人は大量に書のなかへ込めるのだ。それゆえ日本人の目には，ヨーロッパの書体は，極めて低級な，生気を欠いた合理化のシステムと見えるに違いない。喩えてみれば，繊細なフランス料理と，腹を満たすためだけの味気ない男料理との違いのようなものだ。後者も必要なカロリーは供給する。立派にその役割は果たしている。だがそれは味を知らない人間にとっての話である。美食家にとっては繊細な機微こそが重要なのだ。そして文学的教養のある中国人，日本人は，このような美食家なのである。言葉の選択を慎重に行うだけでなく，その字体にもこだわることで，極めて高いデザイン性が保たれるのである。

しかし，庶民の場合はどうだろうか。庶民は，自分たちが理解できる文字の範囲内で，書くことも，もちろん読むこともできる。B・H・チェンバレンによれば（『日本語の書き方研究の実用的入門』“A practical introduction to the study of Japanese writing”）中国人の知っている文字は，今は使用されない古文字もすべて含めると，八万にもなる。康熙字典[16]には，約四万一千字が収録されている。東京の印刷所は常用漢字として約九千五百字を用いるが，普段使用するのは六千字ほどである。一般大衆は三千字「しか」使わない。そのうち数多く使われるのは約千五百で，それ以外はあまり使われない。チェンバレンによれば，最低ラインは二千五百字である。ヨーロッパでも，教育を受けていない人は，自国語で書かれた本しか読めない。しかし，どんな水準のものを読むことができるかの境界線は，中国語や日本語の方がよりはっきりしている。〔中国語や日本語では〕漢字そのものがすでに，見たことのない線同士の絡み合いにしか見えないことがあるわけだ。ヨーロッパ人は，読んだ内容を理解できるかどうかは別として，とにかく何でも〔音として〕読むことならできる。しかし日本人は読めない語に頻繁に

出くわすはずである。するとその人は，辞書を引かなくてはならない。その語の意味を理解するために，また，その語を読んで発音するだけのためにも。これがまた必ずしも容易でない。ある字を辞書で引くためには，その字の構成を知っていなくてはならないからだ。これに比べれば，ヨーロッパ人が辞書を引くことは，合理的で明瞭な文字の構成上，なんと容易であることか。そして私たちにとって，自分の言語の文字を，何度も何度も習得しなければならないことが，どれほど奇異なことであるか。教育を受けた日本人ならば，その人が〔その漢字を〕読めるものは，内容もおそらくすべて理解できるだろう。それはその日本人が，それらの字を習得したからであり，また，その字に付随する意味も習得したからである。しかし大衆は，理解していることのほんの一部の内容しか，実際に読むこともできないだろう。なぜなら，語はたくさん知っていても，その字は覚えていないからである。前後の文脈からわかることも少なくないだろうが，推測に頼ることが多くなると，中途半端な理解に甘んじてしまうようになる。何にしても，私たち〔ヨーロッパ人〕の意識が想像しがたいのは，言語という精神生活の支えとなる要素が，全ての言い回しとニュアンスの点で，極めて容易かつ自明な仕方で固定されているわけではない，ということである。私たちの場合は，書くことや読むことを呼吸や歩行と同じくらい正確無比に制御できるようにならなければ，さまざまな精神活動が不可能になると感じられる。この制御可能性，すなわち自明性は日本人にもあるが，このレベルに到達するために，どれほどの努力と時間が必要になることか。また，日本人がヨーロッパの文化圏に入り，その中で何年も生活するとなると，この能力，この自明の名人芸が，どれほど簡単に失われ，薄らいでしまうことか。それはおそらく，ある巨匠が精妙な手先の感覚を失うのと同じくらいの速さで，失われてしまうのである。

（次号に続く）

原注

①この箇所に関しては，ライプツィヒ大学の私講師エルケス博士[17]の大変有益な示唆および情報に多くを負っている。特に記して感謝の意を表する。

②これについては「東アジア博物学・民族学ドイツ協会」第十一巻（Mitteilungen der Deutscheän Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo, Bd. XI（1907/09）に掲載されているパラヴィチーニ氏（Dr. med. Paravicini）の興味深い研究[18]を参照。

訳注

(1) 実際には，中国語の子音も母音も日本語より多い（母音は36個，子音は21個）。レーデラーの何らかの誤解があるか？　レーデラーの中国語についての知識の源の多くは日本人からであったとすれば「日本語には音読みと訓読みがあるが，中国語（漢文）には音読みしかない」と教えられ，それが中国語の音素の少なさを意味するとレーデラーは誤解した，などといった事情があるか？

(2) この一文は，例えば魚偏（という形式特徴）の隣にさまざまな記号を置くことで，様々な種類の魚を意味する漢字が生み出され，これらが全体として魚介類の世界総体を形成している，というほどの意味か。

(3) ロバート・モリソン（Robert Morrison, 1782年－1834年）。英国の宣教師。聖書を中国語に翻訳し，中国語・英語辞典を出版した。

(4) 大野訳には①～④について，次のような注がついている。「①象形弓，木，刀，鳥，雨，皿の如し。②象事（指事）上，下，本，末，一，夕の如し。③象意（会意）旦，東，鳴，炎，林，森，の如し。④象声（形声，かい声）江，頭，婆，慧？，圜，悶，の如し」

(5) 許慎（生没年未詳）は，後漢の学者。『説文解字』は，文字をその形によって分類して意味と構造を述べたものであり，中国文字学の基礎をなす。

(6) レオン・ヴィゲール（Léon Wieger 1856年－1933年）かと思われる。フランスのイエズス会士で，河北省河間市で伝道士として働いた。中国語や中国文化，道教，仏教についての著作多数。文中の著書は確認できなかった。

(7) ガストン・ブルゴワ Gaston Bourgois 著 Caractères idéographiques: dictionnaire et méthode d'étude（1908）

(8) 不明。

(9) すでに記したように，中国語の母音は36個，子音が21個あるので，日本語や西欧語より音声要素

は多いはずだが，何かレーデラーの誤解があるか？

⑽　ヘルマン・ハイマン・シュタインタール（Hermann Heymann Steinthal, 1823-1899 年）。ドイツの言語学者，哲学者。

⑾　同じ音でも違う漢字を使うことで微妙なニュアンスの違いを表現することを指していると思われる。「花」と「華」など。

⑿　①から⑨については大野訳には訳注があるので以下に記す。ただし，今回の訳に際して判明した事柄がある場合には〔　〕で付記しておく。

①『子夏其の子を喪いて其の明を喪う』（礼記，檀弓上）か？

②『刀を以て鼻を割ぐ』（晋の曹令の女の故事）〔夏侯文寧の娘，夏侯令女の事かと思われる。曹爽の従弟である曹文叔と結婚したが，文叔は早死にし未亡人となった。実家から再婚を勧められるも，自らの鼻を削いで節義を守った。司馬懿は彼女を称え，養子をとって曹氏の後継ぎにすることを彼女に許した。もし本文中の表現がこれに由来するとすれば，「相手の」鼻ではなく「自分の」鼻であり，レーデラーあるいはレーデラーに教授した人の勘違いかと思われる。（魏書・曹真伝）〕

③『黄髪齯歯』〔「黄髪」は，年をとって黒い色から黄色に変化した髪の毛のこと。「齯歯（げいし）」は，歯が抜け落ちた後に生える，老人の歯〕

④『龍に乗る』（桓之叔の故事）〔「乗竜（龍）」竜にもたとえられるような良い婿を得る，の意。（杜甫－詩・李監宅）〕[4]

⑤『兄弟財を分たんと欲す，紫荊花忽ち散る，……兄弟複財を分たず，花亦茂る』（隋の田真の故事）〔『二十四孝』という書物に掲載された，田真とその二人の兄弟の話。「三人の兄弟は，家の財産を三等分することにした。家には一本の紫荊樹があり，これも三等分することを協議し，翌日，木を切ろうと現場に出向くと，気は枯れてしまっていた。田真はそのことを心に深く感じ，木を切ることを止めた。すると木は，再び元のように蘇り，兄弟たちはこのことに感激し，財産を分けることを止め，のちには孝行者として名高い家柄となった」参考：張滌非「「三荊」の出自について－二十四孝の田真説話の研究－」三田國文 No.66（2021. 12），p 43-53〕

⑥不詳

⑦『鶴翼の陣』か？〔八世紀には遣唐使によって古代中国の兵学思想が正式に移入されたが，そのなかの諸葛孔明の八陣図のひとつ。それらに平安時代の文人で兵学者であった大江維時（888-963）魚鱗・鶴翼・雁行・彎月・鋒光・衡軛・長蛇・方円という和名を付けた。したがって，「鶴翼」の名は中国の典籍に由来するものではないと思われる〕[5]。

⑧『霊運詩思ならず，忽ち恵連を夢む，遂に池塘春草を生ずの句を得たり』〔原注の出典は不明だが，謝霊運の『登池上楼（池上楼に登る）』のなかの詩句「池塘春草」が生まれたエピソードかと思われる。ただし，兄弟愛との関係は不明〕

⑨不詳〔不明だが，あるいは「破天荒」の語に関係するか？「天荒を破る意。「天荒」は荒れ地がまだひらけていないこと。唐代，荊州の地からは科挙（＝官吏登用試験）の及第者がいなかったことを「天荒」といった。その後劉蛻が及第し，はじめて前例を破ったので「破天荒」といったことによる」〕[6]

⒀　トゥアレグ語を筆記するために伝統的に用いられる原ティフィナグ文字では，単語の終わりを例外として，母音を表現しない。

⒁　チェンバレン（Chamberlain, Basil Hall, 1850-1935 年）。イギリスの日本学者。1873 年来日，1886 年東京帝国大学教師となって言語学を講じた。

⒂　扶桑（ふそう）のことか。

⒃　中国の字書。清の康熙帝の勅命によって，張玉書・陳廷敬らが編纂。1716 年刊。

⒄　エデュアルド・エルケス（Eduard Erkes 1891 年－1958 年）ジェノヴァに生まれ，1906 年にドイツに帰化。ライプツィヒ大学の中国研究家となる。

⒅　フリドリン・パラヴィチーニ（Paravicini, Dr. med. Fridolin 生没年未確認）か？　バーゼル大学で医学を学び，1906 年に来日。本文中の論考は Neuere Hülfsmittel zur Erlernung chinesischer Schriftzeichen〔「漢字学習のための新しい補助教材」〕

参考文献

1）E. Lederer, E. Lederer. Seidler. 1929“Japan-Europa Wandlungen im Fernen Osten”Frankfurter societäts-druckerei g.m.b.h.

2）E. Lederer, E. Lederer. Seidler. 1938 “Japan in Transition” Yale University Press.
3）レーデラー．E. ほか 1955（1929）「極東の四万字」大野俊一訳『東洋文化』（通号 18・19）49-67
4）戸川芳郎監修 2000『全訳漢辞海』39
5）1994『日本大百科全書（ニッポニカ）』小学館「八陣」の項
6）戸川芳郎監修 2000『全訳漢辞海』993

小特集：宗教概念批判と宗教哲学（2）

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。

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，非概念的な宗教と，宗教を合理的，概念的に理解する哲学といった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の 5 人（下田和宣・山根秀介・根無一行・古荘匡義・樽田勇樹）が，日本宗教学会第 81 回学術大会（2022 年 9 月 11 日，オンライン）において，昨年度実施したパネルの続きとなるパネル「虚実性の宗教哲学――「宗教」概念の死後の生」（代表：根無一行）を実施した。「宗教」概念の使用に対して批判的検討が加えられ，ときに「宗教」概念の死が宣告されてもなお「宗教」という語は生き長らえ，用いられている。その現状を受けて，「これが宗教である」「これは宗教ではない」と峻別する場面に立ち戻り，この峻別を実体視しないことを自覚しながら，宗教に関する言葉がいかに発せられどのように機能するかを具体的に検討することを目指した。本小特集はこのパネルの発表者のうちの 3 人が，発表やコメントの内容を踏まえつつ，発表原稿を大幅に加筆・修正して成立したものである。

今回も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および『龍谷大学社会学部紀要』委員会に感謝申し上げる。また，この小特集の内容は共同研究者との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る。

（古荘匡義）

〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学（2）〉

事実をつくりあげる

――宗教概念批判の観点からラトゥールの物神事実論を読む――

下　田　和　宣

要旨：一神教を頂点とする諸宗教のヒエラルキーに対して根底的な見直しが促されたことは，宗教概念批判の成果のひとつとして挙げられうる。従来の西洋近代の知は，物神ないし物神崇拝を宗教の原初的かつ最低次の形態であると見なしていた。ブリュノ・ラトゥールは西洋近代における「物神」概念が実体的な内容を有するものではなく，むしろ素朴に信じる他者を設定することで，信ずることなく冷静に「事実」と向き合うヨーロッパという文化的アイデンティティを形成する機能を暗黙裡に果たしていたと分析する。そのうえで「物神事実」という複合概念を新たに提唱し，未開社会と西洋近代との肥大化した断絶を揺らぐことのないものとして前提するのではなく，製作を事実化するという人間的行為に着地した思索圏を開こうとする。ラトゥールのこの観点は宗教現象に対して従来の取り扱いに比べより柔軟な取り扱いを可能にするものであると評価できる。

は　じ　め　に

今日ほど，「宗教」という言葉で学問的に何事かを語ることが困難であったときはないだろう。それは，世俗化とニヒリズムが歴史的に進展した結果，宗教が時代的に場所を追われてしまったから，というわけではない（むしろわたしたちは逆の事態――宗教の名あるいは宗教的なものの語りの氾濫――を目にしている）。この難しさはむしろ，苛烈に極められてきた宗教学内部での方法論的自己反省の帰結であると言えよう。「宗教学」という学問の客観性，およびその研究遂行の土台となる「宗教」という語が持つ意味内容が，文化論的，歴史学的，政治的な批判によって，西洋近代という特殊な文脈性に由来することが暴露される。ポスト植民地主義的批判は，ニュートラルな装いを持つ学問的な語りに系譜学的暴露のメスを入れ，西洋中心的な権力布置の再生産を退けるのである。

ところで「宗教」概念の監視人となった宗教研究者にとって悩みの種なのは，批判が徹底されたにもかかわらずいまだに無邪気な語りが止まる気配のないことである。実際に見られるように，とある政治家が特定の宗教団体を「あれは宗教ではない」と名指すのはさることながら，専門の研究者でも何かの事柄を「宗教的である」ないし「宗教的ではない」と性格づけることに抵抗を覚えることが少ないようである。ジョナサン・スミスがかつてすべての宗教学者に対して注意を促したように「宗教を示すいかなるデータもない」[(1)]。にもかかわらず，いやだからこそ，「宗教」という言葉はたいへん便利で使い勝手のよいものである。とりわけ実体性が欠如した場面で，それは何事かを簡単に実体化させることができるわけである（相手を冷たく突き放す論法としての「それは宗教だよ！」という決め台詞を思い起こしてみよう）。こうした概念に依存することが危険で中毒的なことだというのはたしかに理解できる。しかしそれでも，手を切ろうとして簡単にできるものではないから中毒なのである。

「宗教」概念をその形成現場へと送り返したことは，宗教概念批判の議論が持つ功績のひとつだろう。「宗教」概念は客観的な意味内容をそれ自体として持つものではなく，そのつど「つくられる」，言い換えれば歴史文化的な文脈において「概念化」されるのである。このことを基点とし

て考察の方向を定めることができよう。もはや，「宗教学」というディシプリンに見込まれてきた知的客観性の水準を維持しながら「宗教」の真の内実を探究する，あるいは「宗教」概念をより真実に近い別の概念に置き換える，というのではない。むしろ宗教概念批判の地平とは，真を追い偽を排除するのではなく，真偽構造そのもの（あるいはその二者択一を迫る圧力）に対する留保として開かれるものである。

ある現象について虚偽か真実かを判定するのではなく，その判定を強いるものに目を向けることで，「宗教」概念を作成する際の働きが浮かび上がってくる。その働きとは，何が正しく「宗教」であるかを名指そうとする分類行為であり，虚との切り分けによって実をつくりだすものである。「fabrication の二重の意味（形成する build と嘘を吐く lie）によって醸し出される緊張状態によって教育は生きたものとなる」というジョナサン・スミスの言葉を引きながら，マッカチオンもまた「宗教」の fabricating ないし manufacturing に art と artifice の二義性を認める(2)。まさしく虚実の錯綜するこうした形成的次元にこそ，「宗教」概念あるいは概念性一般の秘密があると言えよう。だとしてもその次元を「虚実性」と呼ぶことは，虚と実の分離分割の「手前」あるいは「彼岸」を設定し，それによって何か別の「実」，別の根源へと飛躍することなのではないか。その作業はまた新たな二元論を呼び込んでしまうのではないだろうか。虚実性という概念を効果的に使用するためにも，まずはそれが意図するところを明確にする必要があろう。

以下の考察で取り上げるのは，「物神（呪物，フェティシュ）」ないし「物神崇拝（呪物崇拝，フェティシズム）」に関する諸考察である。その中でも，とりわけブリュノ・ラトゥール（Bruno Latour, 1947-2022）による概念の改変に着目したい。物神崇拝は，伝統的宗教とそれに暗黙裡に同調する宗教学によって，まぎれもない虚偽として排除され，あるいは宗教以前のプリミティブな心性として下層化されてきたものである。宗教概念批判は，近代宗教学によるそのような真偽判定とヒエラルキー作成に批判的関心を持つ。ラトゥールの「対称的人類学」（anthropologie symétrique）もまた，物神を対象化することでみずからの「洗練された知」を切り離してきた近代科学の振舞いを主題化する。ここに宗教概念批判と共通の問題意識が認められよう。ラトゥールの議論を導入することでさらに付け加えられるのは，近代科学もまた一種の物神崇拝だという観点である。なぜそのように言えるのか，またこの自覚によっていかなる宗教研究の態度が開かれるのか，本稿では論じていくことにしたい。

1. 物神とは何か

ラトゥールの議論に入る前に，「物神」（フェティシュ）という語の一般的な理解について見ておこう。ピーツによれば Fetisso とは，中世末期には「魔術的風習」ないし「妖術」を意味していたポルトガル語の feitiço（フェティース）が，アフリカとの交易の結果ピジン言語化（つまり文化接触の結果現地語化）したものである。このようにこの言葉は「十六世紀から十七世紀にかけて西アフリカ海岸の文化交差的な空間」(3)に由来する。feitiço はまた「ラテン語の形容詞 facticius から派生したもので，その本来の意味は“造られた”であった」(4)という〔facticius は動詞 facere「つくる」からの派生であり「偽の」という意味もある〕。またアスンはポルトガル語 feitiço（「呪い，魔術，呪縛」）と「創造する，つくる」（fazer）の連関に注意を払っている（例えば fazer feito は「呪いをかけるの意味」(5)だが，feito は fazer の過去分詞。つまり「つくられたものをつくる」）。このように物神（フェティシュ）は「作られたものという意味が，人工物，さらに意味が拡大されて不正な細工をされた，つまり偽のとか，まがいのという意味へと，まさに呪いがかけられたかのように変化していった」(6)とされる。

要するに物神（フェティシュ）とは，1. 人工性，2. 呪術性，3. 虚偽性という特徴を兼ね備えたものであり，具体的なイメージとしてたとえば異教的な「おまもり」や遺物，偶像がそれである。もちろん 3 番目の「いかがわしい偽もの，怪しげなまがいもの」という点は言うまでもなくその文化圏に属することのない外的な視線からの特

徴づけである。したがってフェティシュという言葉を使用することのできるポルトガル人が首から下げている十字架のネックレスや身につけている聖人像などはフェティシュではなく崇敬物である。このように，フェティシュとはまず自己と他者，内と外を厳密に分け，それによって他者を眼差すためのカテゴリーのひとつとして機能する。

2. ド・ブロスの物神崇拝論

本節では18世紀フランス・ブルゴーニュの高等法院評定官であり旅行家・著述家であったシャルル・ド・ブロス（Charles de Brosses, 1709-1777）による1760年の著作『物神的諸神の崇拝について』[7]を取り上げる。それによって物神崇拝（フェティシズム）概念が18世紀フランスにおいて導入されるに至った思想的経緯とその力点について確認することにしたい。

まず注目したいのは，ド・ブロスの説明は前節で確認した一般的な語源学とは力点を異にしているように見えることである。ド・ブロスによれば，アフリカ西海岸と交易のあったポルトガル商人たちが使用していたこの言葉（Fetisso）は「魔力をもった，魔法がかった，神的なもの，神託を下すもの」という意味を持ち，Fatum, Fanum, Fari（神意，聖所，預言）というラテン語に根を持つ。具体的には例えば「ひとつの樹，山，海，木片，ライオンの尻尾，小石，貝殻，塩，魚，植物，花，それに牝牛，牝山羊，象，羊といったある種の動物」などすべてのものが，現地の人々にとって「神であり，聖なるものであり，またはおまもり」（de Brosse［1760］18, 19）となりうる。「フェティシズム（Fétichisme）」とは可視的事物に対する崇拝としてド・ブロスが術語化したものであり，「本来の意味では，とりわけアフリカの黒人たちの信仰に関わりがある」とされ，「崇拝の対象は神格化された動物，あるいは無生物」（de Brosse［1760］10）である。

ド・ブロスにとってこの信仰形態こそ最も原始的な宗教のあり方のひとつである[8]。しかもその中でもまったく野蛮で粗野な民族が「迷信的な愚かしさの過剰から」（de Brosse［1760］12）発明したものだとされる。また，そのような原始的民族は恐怖心や敬神の念はあまりに強いので，「彼らはしばしば，はじめて出くわす生き物，つまり犬や猫，あるいは最も卑しい動物までをも捕まえて，崇拝対象を増やす」のであり，そういったものが見当たらない場合は，石や木片など，とにかく目につくものなら何でも手当たり次第に崇拝してしまう」（de Brosse［1760］20, 21）。このようないわゆる原初的とされる人間の心性がド・ブロスの関心事となる。

注意したいのは，ここですでに認められるように，ド・ブロスが，物神概念に一般的に認められる人工性・製作性を強調せず，「つくる」のニュアンスを極力抑え込んでいるということである。このことはとりわけ「偶像崇拝（idolatrie）」とフェティシズムの本質的な区別に反映しており，彼の理論にとって重要な意味をもつ。『物神的諸神の崇拝について』第一部の末尾で，ド・ブロスは両者の区別について触れ，フェティシズムを「特定の自然物に対する崇拝」として規定し，それに対して「偶像崇拝」に「人工物に対する崇拝」を割り当て，両者の差異を強調している。偶像崇拝はものそのものを崇拝しているのではなく，ものを介して別の超越的対象が崇拝されている。それに対して物神崇拝は「生きた動物や植物そのものに，直接的に差し向けられている」（de Brosse［1760］64）とされるのである。もちろんこの言及は，物神崇拝が人工物へと向かうものではない，という主張を意図するものではない。ここでの対比で示されているのはむしろ，崇拝物を媒介としてその背後に最高存在を象徴的に指示する偶像崇拝とは異なり，物神崇拝が崇拝対象と最高存在を同一視するものであり，つまり「形象を介さずに果たされる動植物への直接的崇拝（culte direct rendu sans figure aux productions animals & végétales）」（de Brosse［1760］182）だということである。無媒介的直接性という特徴から，物神崇拝は偶像崇拝よりも古く，最も原初的な宗教形態のひとつであると想定されるのである。

ド・ブロスの議論は全体として後の近代的宗教学の祖型となるような形式をいくつか備えている。第一に，宗教的事象に対する人類学的視座である。ユダヤ民族の選民性や聖書の権威は疑われ

てはいないものの，ド・ブロスは考察の焦点を注意深く人間という存在者に絞り込んでいる。彼は同書の第三部「物神崇拝の原因とされるものについての検討」において，物神崇拝の起源を「人間精神に潜んでいる恐怖心や狂気（la crainte & la folie dont l'esprit humain est susceptible）」と「そのような状態に基づいてあらゆる種類の迷信を生み出してしまう気質（facilité qu'il a dans de telles dispositions à enfanter des superstitions de toute espéce）」（de Brosse［1760］182, 183）と分析している。すなわち「恐怖」という日常的な人間の情念こそ物神崇拝の根源であり，それを覆い隠そうとしてさまざまな仕方で想像力を駆動させるところに物神崇拝が生じるというのである(9)。

とすれば，こうした心理機制は何も未開文明の心性に限定されるものではないだろう。恐怖から逃れようとするのは人間が自然に持っている欲望のはずだからである。人類に共通するこのような心性についてド・ブロスは次のようにも述べている。

> 人間には，自分と似た存在を理解し，自分の中に強く感じ取る性質を外的事物に仮定するという自然な傾向がある。人間は，自身に対して好ましいもの，あるいは害のあるものに対して，善意や悪意を容易かつ無反省に付与してしまう。このような自然の存在や，あらゆる精神的な存在を擬人化する習慣は，野生民族のもとでも文明人のもとでも，人間に備わった自然なメタファー（une métaphore naturelle à l'homme）である。（de Brosse［1760］215, 216）

不安や憂鬱が強ければ強いほど恐怖の対象が増やされ，感謝ではなく自分に害が降りかかるのを避けるため，人は物神におうかがいを立てる。フェティシストたちは，たちの悪い守護神に頻繁に祈りを捧げ，奇怪で危険な出来事に動揺させられるが，宇宙の秩序成り立ちなどには関心を持たない。それはアフリカ西海岸の文化において，あるいは文明化された西洋近代の人々にも見られるものだ，とド・ブロスは言う。

第二に注目したいのは，彼のこのような観察的態度である。『物神的諸神の崇拝について』の本来的な主題は後の宗教学のように宗教の原初的形態を明らかにすることではなく，古代エジプトの神話や習俗についての適切な取り扱い方を提示するという文献学的な意図に基づいている。ド・ブロスがこの書において論敵としていたのは，古代の神話物語が備えている錯雑な素材や形式の背後には，何か偉大な知恵が潜んでいるに違いないと前提する当時の支配的な傾向だった。このような象徴的・寓意的解釈は，ド・ブロスによれば根拠を欠いた想像力の賜物でしかない。原初状態に対する考察もあくまで観察に基づくものでなければならない。そこで彼が見出したものこそ 18 世紀当時においてなお残存し続ける太古の心理形態としての物神崇拝なのであった。

物神崇拝が最古の宗教であることを実証的に証明することはもちろんできない。そこでド・ブロスは近代ヨーロッパを頂点とする文明的発展の系列を逆向きに遡るという推論を行う。それがここでの議論の三つ目の特徴である。ド・ブロスによれば，象徴的・寓意的解釈は「どの民族もはじめは知的宗教の正当な観念を抱いていた」という命題，および「神が存在するという普遍的観念に同意しない民族など地上に存在しない」という命題に基礎づけられている。これらは多神教的な混乱と，神の人間創造に関する「創世記」の記述とを，原初的一神教からの堕落という形式で整合的に捉えようとしたものである。経験的事実と宗教的信念のそのような葛藤をド・ブロスもまた共有してはいる。とはいえ，人類の原初にはすでに知的宗教的観念としての唯一神的な最高存在が普遍的に知られてはいたが，次第に忘却されたのだ，という考え方は，ド・ブロスによれば「事物の自然的秩序を逆転させているように思われる」（de Brosse［1760］190）。むしろ，人間が子どもから大人へと成長していくほかないように，歴史もまた進歩の過程を進む。それゆえどのような進歩した民族も原始には野生の状態にいたに違いない（de Brosse［1760］194）。

このように，ド・ブロスの物神崇拝論は人間精神の進歩の記述によって基礎づけられている。ここからまた，ユダヤ - キリスト教的な真の啓示に

よる神信仰を注意深く切り分けつつ，神観念の一般的形成に関して人間学的な説明がなされる。「人間的観念の自然な進歩」とは近くの可感的対象から遠くの抽象的認識へと移行すること（de Brosse［1760］196）であり，その逆はあり得ない。それゆえ低次から高次への段階的な高まりを辿る人間精神の進歩は，「みずから形成した観念を信じこませ，強化しながら，それを神性へと移し替える」（de Brosse［1760］207）。この過程の始まりにあるのがまさしく最も単純な精神のあり方としてのフェティシズムである，とド・ブロスは推論するのである。

以上の諸特徴をまとめてみよう。ド・ブロスの想定する物神（フェティシュ）とは，まず一般的にそう理解されているのとは異なり，必ずしも具体的な製作物としての「偶像」を意味するわけではなかった。彼の関心はあくまで人間精神の原初的な働きに向けられる。それは「もの」をつくる行為ではなく，あるいは象徴的な転義ですらないような，それらに先立つ原初的な意味付与の無意識的経験であり，世界を擬人化することにより整える働きであった。あえて製作ということでいえばそれは，造形的な象り以前の観念的次元での製作行為であると考えられよう(10)。

3. ド・ブロス以降の「フェティシズム」概念史

原始宗教論の先駆としてド・ブロスが「フェティシズム」を術語化して以降，この概念は主に社会科学（コントやマルクス）や性科学（ビネやフロイト）の分野で積極的に受け入れられてきた。受容の経緯は非常に多彩であるが，「物神」概念の「引っ越し」には次のようなひとつの基調がある。物神崇拝（フェティシズム）は未開社会に特有の迷信であるだけではもはやない。近代人であっても物神（フェティシュ）を持つ。いや正確に言えば，近代人だからこそ，貨幣に対する物神崇拝，異常な倒錯的執着に苛まれている――このようにフェティシュ概念は近代社会批判の文脈へと転用されるのである。

一見すると，この概念には以前と異なった意味内容が付け加えられたかのようである。とはいえ注意したいのは，もともとそこに込められていたネガティブなニュアンスは払拭されていないということである。フェティシズムは理性的であるはずの現代人が，なお心の深層に残存させている非合理的で異他的な部分である。このような理解は西洋近代の理性主義に根本的な反省をもたらすがゆえに，たしかに意義深いものでありうるかもしれない(11)。しかし「病理」としてフェティシズムの残存を指摘するだけでは，結局のところ「真偽」の二元論的な構造は保持されたままである。文化文明の最古層を人間精神の最下層へと転化し，わたしたちもまた未開人だったのだ，と告発するだけに留まるなら，まだ「虚実性」そのものを問題とすることはできないのである。

4. ラトゥールの物神事実崇拝論

こうした観点から，本節ではラトゥールの2009年に公刊された『近代の物神事実的諸神の崇拝について』(12)を参照したい。『わたしたちが近代的であったことは一度もなかった』(13)など，ラトゥールが提唱する「対称的人類学」は西洋近代の知のあり方の批判へと向かい，なかでも近代科学の特権化されたステータスに対して，根底的な問い直しを試みるものである。とりわけ『近代の物神事実的諸神の崇拝について』でなされるのは，西洋近代におけるフェティシュの残存を指摘することではなく，マルクスやフロイトを含め「槌を持つ偶像破壊者たち」が無自覚的に加担しているような，フェティシュをフェティシュたらしめている機制を浮き彫りにすることであり，それによって別の地平を開くことである。

4-a. 物神事実：物神と事実の区別は実体的なものではない

ラトゥールによる近代批判の問題系のなかで，『近代の物神事実的諸神の崇拝について』はとりわけ「物神」概念の位置価とその問題性の分析にあてられている。ラトゥールが主題化するのは西洋近代において自明なものとなった「物神」と「事実」の区別である。前者はいかがわしい「つくりもの」を，後者は人の手の加えられていない「リアリティ」として，西洋近代においては分割

される（つまり虚偽／真実の分割）。その分割がさらには「偶像にとらわれた他者」と「事実を知るわれわれ」という民族中心主義的区分を正当化するのである。

しかしながら西洋近代においては，と但し書きがなされるように，物神と事実のあいだには一見すると厳格な区別があるように思われるが，ラトゥールによればそれはじつはまったく自明なものではない。むしろ両者の差異を現前させているものこそまさに近代知なのである。「出会う人々すべてを無価値な対象の崇敬者と見なす」（Latour［2009］20）近代人は，他者が事実でないもの（物神）を「信じている」ということを「信じている」。ここではじめて，物神と事実は厳格に切り離される（Latour［2009］28）。

このように「近代人とは，他の人々が信じていると信じている人のことである」（ibid.）。近代人は「信（croyance）」概念を用いて他文化を理解する。すなわちある習俗を物神崇拝であると名指し，彼らはそれを信じているのだと記述するのである。それによって可能となるのは，それを信じていない自己を確保することである。ここから「信」とはまた「あるオフィシャルな理論（un théorie officielle）をある非公認の実践（une pratique officieuse）からできるかぎり遠くに引き離しておくことを可能にする操作」（Latour［2009］59）であるとも言われる。「新たなコギト，新たな定点。それこそ，わたしは信の存在を信じる，ゆえにわたしは近代的である（je crois à la croyance, donc je suis moderne!），というものだ」（Latour［2009］95）。

このように，近代人は信仰概念を使用して他者と自己を切り分けようとするが，結局のところ信の持つ図式に絡めとられており，無自覚的な仕方で最も頑なな「信じる者」となってしまっているのである。自己の理性的確立のために，近代人は「信じる」他者を構築するほかなかった。ラトゥールはここに西洋近代に特有の物神崇拝（フェティシズム）を見て取る。本書の全体が論証しようとするのは，このような他者理解を媒介として自己認識を図るような近代知の特殊なあり方である。ラトゥールはまず物神と事実の同一性を示すことで，近代知の試みる自己確保の特異性を描き出そうとする。そのために提案されるのが，本書のタイトルでもある「物神事実」（faitiche，フェティシュ事実）という造語である。フランス語の fétiche（物神，フェティシュ）と fait（事実，factum）はどちらも語源学的には「つくる」を意味するラテン語の facere に遡る。「物神＝事実」という言葉はこうした語源的起源に結び付けられ構成される（Latour［2009］53）。

物神はまず呪術的なアイテムであるが，それは誰かの手によってつくられたものであり，したがって虚構である。にもかかわらず，そこにはそれ以上のものが付け加えられる。つまり何かしらの超人的・超自然的な効力がどこかから見込まれるのである。普通に考えれば，これはたしかに妙な話だろう。「おまもり」を例に考えてみよう。おまもりはもちろん製作物であり，どこかの誰かがこしらえたものである。しかしながらそれは製作の過程や製作物であることを隠蔽する。たしかに人がつくったものであろうが，それは何かの神的なものが作り手の手を通じて働きかけたものであり，だとすればその起源は人間ではない。なのでそれはけっしてまがいものではなく，神的なものである。それゆえ崇拝対象となりうる。要するに物神は「行為の起源を反転させ，裏工作を行う人間の作業を隠蔽し，創作者を被造物へと置き換える（il inverse l’origine de l’action, il dissimule le travail humain de manipulation, il transforme le créateur en créature）」（Latour［2009］31）。ラトゥールの訳者である荒金直人の言葉を借りれば，それは「超越性の製作」(14)と呼べるような（わたしたちの論理からすれば）パラドクシカルであると言わなければならない事態である。

重要なのは，近代人が製作から実在への移行を，非近代的なものとして一掃したわけではない，という洞察である。自覚されない仕方で，近代においても物神事実は存在する。ラトゥールによれば，典型的には研究所のラボで行われていることがそれである。ラトゥールは乳酸酵母についてのパストゥールの実験を取り上げながら，「ラボは事実製作（fait-faire）を実行している」（Latour［2009］48）と分析する。そこで作成された

ものは自立化し事実化するのである。ここでもまた製作から事実への移行は，アフリカの物神崇拝に指摘されたのと同様に隠蔽され，製作は端的な事実として存立するに至る。

4-b. ラトゥールの批判：物神と事実の区別による近代的な自己の確立

物神事実の次元にある行為者は分析的な自己理解を持つわけではない。仮にそのパラドクシカルな心性を先のように説明できるとすれば，それを自分に関係のない「迷信」だと攻撃するのがラトゥールの言う「近代人」である。自分たちがつくりあげた像を「未開の」アフリカ民族は神そのものであるというが，それは不合理である。それが人によって製作されたものだと言うなら超越性を主張するのはおかしいし，超越性を求めるなら物神になどすがるのはやめるべきだ。このように決断を迫るのが近代人の性癖だとされる。

他者に対して主観的・虚構的物神と客観的・科学的事実の二択を迫ることで，近代人は「自分たちは違うのだ」と満足する。その結果，問題については曖昧な理解のままに留まる，とラトゥールは看破する。物神崇拝を批判する者は物神の起源を超越者ではなく「人間」に引き戻そうとする。そんなものは「人間」のつくりものだ，偶像だ，と。しかしそこで持ち出される「人間」が何に基づいたものであるかについては突き詰めて問うことがない。物神崇拝に対する近代的告発は二種類の間で揺れ動いている。一方で，物神は人間の製作物であり，自由な人間的行為がその起源である。他方で，人間は自由に行為できるわけではなく社会的関係構造により決定されており，物神はその産物だともされる。しかし「社会」とは何によって決定されているのだろうか――こうして社会科学的な因果説明は無限後退へと陥るとラトゥールは言う。

とすれば，近代人は何のためにこの不明確な概念を使用し，物神と事実の区別に固執するのだろうか。この問いに対してラトゥールは以下のように答えている。そのものとして偶像が存在するわけではなく，偶像と名指されるものだけが偶像であるにすぎない。その名ざしと破壊のいわば自作自演[15]を通じて，近代人は事実の独占的な代理人として自己を「つくりあげる」のである。「見られるのはただ，白人たちは他の人々のもとでは至る所で偶像を立て，すぐさまそれらを粉砕し，そして自分たちのもとでは，行為の起源を流布する操作者を至る所で増殖させていることだけである」（Latour［2009］35）。

物神は近代人にとって疎遠なものであるべきだが，そのように遠ざけられたものとして，あるいはそこからみずからが遠ざかるための目印として，彼らは物神概念を利用する（Latour［2009］42, 43）。物神概念はそれ自体として実在する事実ではなく，近代人の名指す行為に依存している。にもかかわらず，製作物を崇拝するアフリカ人と同様に，近代人は物神という概念が客観的で実体的なものであると信じている。それは観念的な製作物でありながら，同時に超越的な事実性が付与されたものである。違いはただ，近代人が物神事実のプロセスを否認し，物神と事実の区別を固守するという点にのみ存するとされる。

本書の結論部でラトゥールはそれを次のように性格づけている。「彼らは出来事によって超過されてはいないと主張する（Ils prétendent ne pas être dépassés par les événements）。彼らは支配権を保持しようとし，その源泉を行為の起源としての人間主体の中に見出そうと欲する」（Latour［2009］127）。それが不可能であると明らかになれば，今度は人間を捨て，別の代替物を用意することができる。「実存主義，構造主義，人権，それらは相次いで現れる物神崇拝の化身である」（Latour［2009］128）。彼らは物神や素朴な信仰からは自由であると信じている。そのようにして常に主体であろうとすること，対象化の視線を拒むことで自己を保持しようとする努力こそ，偶像破壊のハンマーをもつ近代人の特性なのである。

4-c. ラトゥールの狙い：出来事による超過を受け入れること

物神崇拝に対する近代科学的な批判は，製作が自立的かつ超越的な事実へとどのように移行するのか把握することを禁止する。それに対してラトゥールの「対称的人類学」は「この禁止を取り除

き，物神事実に肯定的な意味を付与するもの」（Latour［2009］79）としてみずからを定義する。同時にそこから「物神事実」が「通路の知恵（*sagesse de la passe*）として，製作から実在への移行を許可するもの（ce qui *permet* le passage de la fabrication à la réalité）として」（ibid.）定義される。このように，物神事実という人間学的現象を頼りに，ラトゥールは近代とは別の立ち位置を用意するのである。

ラトゥールの告発が狙うのは，新たな審級を用意することではもちろんなく，むしろ近代的思想とその道具立て（他者を設定するための概念である「信」や「魔術」など）を放棄し，「存在論的相対主義（relativisme ontologique）」（Latour［2009］97）を確立することである。この見方はラトゥール自身が認めているように，過度に寛容主義的であるだろう。というのも「夢やユニコーンや黄金の山が，選別されることなく神々，霊魂，乳酸酵母，芸術作品，社会，シャリグラム，遺伝子，聖母の出現と，共存しなければならない」（ibid.）からである。偶像崇拝や迷信が，「まがいもの」であるという理由で糾弾されることはもはやない。そこで開かれるであろう「物神事実」の地平についてラトゥールは次のように述べている。

> 別の世界も，低次の世界も存在しない。自我の幻想へと陥ることも，もはやない。この三つの排水孔が一旦塞がれると，もはや特別な神秘はなくなる。あるいは少なくとも，神秘は，常識のように，世界で最も広く共有された事物となる。よく言われるように，わたしたちは誰でも，「出来事によって幾分か超過されている」のである。（Latour［2009］100）

ここでも言及されている「出来事（événements）」，わたしたちを超過し，その超過を近代人が否認する「出来事」とは「物神事実とそれに対してなされるべき崇拝の別名」（Latour［2009］131）だとされる。製作過程を隠蔽せずに，あるいはそうした製作を経ずに超越性や実在性を享受することはいかにして可能か，と抽象的に問い尋ねる以前に，そうした問いが発現する条件として，わたしたちは虚実的な物神事実の次元をすでに生きてしまっているのである。「主体は媒介から学ぶ。主体は諸々の物神事実から生じる。それらなしでは主体は死ぬことだろう」（Latour［2009］128）。

ラトゥールの議論には，物神と自己を切り離し，主体であることを過剰に求めることがもたらす弊害への倫理実践的な警戒感が伴っている。物神を製作しない「わたしたち」とそれを製作してしまう「彼ら」とを大きく対立化させることで，極端な排除が呼び込まれる。「物神事実」の領域にあえて軸足を定め，わたしたち自身が何をしているのか自覚的であろうとすることの意義について，ラトゥールは次のようにまとめている。

> 大文字の「彼ら」と「わたしたち」のあいだを，解放されていることと身動きが取れなくなっていることのあいだを大きく分割する代わりに，ここでもまた，これこれの存在によって結び付けられた人々と他のこれこれの存在によって結び付けられた人々とのあいだに，多くの小さな分割を導入することが適切である…〔中略〕…偶像を粉々にすることで奴隷状態から自由へと急激に移行することではもはやなく，諸々の結び付きそのものの中へ救うものと殺すものとを引き入れることが重要なのである。（Latour［2009］124, 126）

おわりに

ラトゥールは近代において実体化された物神／事実の区別を問い直すことで，いまやその区別の実体性を自明視せず，「物神＝事実」の領域に目を向けよう，という。わたしたちのテーマに引き付けて言えば，その区別こそまさに「真実／虚構」の区別，さらには「わたしたち（内）／彼ら（外）」の区別，つまり「宗教学者／信仰者」の区別を基礎づけているのである。虚実性に依拠して考えるなら，宗教学者がやっていることも，物神崇拝者がやっていることと同型の構造を持つ。つまりいずれも「事実」を「製作」しているのである。「宗教」の概念もまたそうした物神事実のひ

とつだと言える。プリミティブな習俗と近代宗教学の間にはたしかに違いもある。しかしそれはどちらかが真か偽かといった大きな対立ではなく，ほんの小さな隔たりに過ぎない。物神事実と呼ばれる領域においては，嘘でない真実があるわけではないのと同様に，真実でない嘘があるわけでもないのである。

真偽の二分法の撥無を思わせるこの態度は一見すると，多くの宗教概念批判が基づいているところの，ポストモダン的な思考傾向を示しているかのようにも思えてくる。しかしこのように整理するだけに留まるなら，ラトゥールの狙う射程を見誤ることになる。問題なのは，製作と事実が本来的には区別されない，という批判ではなく，むしろ製作が事実化されるとき，仮構性がほぼ無自覚的に隠蔽される，という人間的な行為の性格にある。近代科学はそれをエスカレートさせ，他の製作を嘘と糾弾し，みずからの製作のみを製作ではない事実と認定しようとするに過ぎない。つまりここで肝要とされるのは，近代性の欺瞞を暴露するだけではなく，事実とされるもの一般について，その生成過程へと視線を振り向けるような考察の場を開くことなのである。それゆえラトゥールは，モダン的科学の「乗り越え」であったり，「真実／虚構」を超えたメタ的な真実を提示することであったりといったセルフプレゼンテーションを慎重に避けている。「ポストモダン」ではなく「ノンモダン（non-moderne）」（Latour［2009］126）を自身の立場として設定するラトゥールが試みるのは，いかなる意味でも「超克」のレースに参戦することではない。「ポストの論理」に乗り「彼岸」や「手前」を志向することでそれまでに存在しなかった領域を確立しようとすることは，結局のところ，事実性を新たに製作しながら「これだけは製作と無関係な事実なのだ」と思い込む近代人の振舞いを再び身にまとってしまう。だとすればなされるべきなのは，物神化のメカニズムに自覚的でありながら，観念的製作がみずからのプロセスを無意識的に隠しつつ，強制的に事実化する場所に居合わせることである。明らかなように，製作とその隠蔽のプロセスは，もはや「宗教」概念や近代科学に限定されない。この議論は最終的に，「おまもり」を拵えるような人間的行為のレベルへと――人間的行為とは何かという問題を残しながら――学問的な概念製作を引き戻すものであると言えるかもしれない。この洞察には文化哲学の伝統(16)との類似点が見られよう。

このようにまとめることで，最後にラトゥールの物神事実論が宗教研究に対して持ちうる意義について触れてみたい。過剰な概念的純化を近代性のひとつのメルクマールとして理解できるとすれば，概念性から距離を取り，概念ではなく概念化（あるいは再概念化）の次元に依拠することで，純化されざるもの，ないし準主体や準客体と言われる次元の問題に踏み込むこともできよう。それは接触による緩やかな越境的変容であり，混淆的な「製作」がいつしか「事実」となるような神格化，再文脈化，文化的定着（インカルチュレーション），ジャンル越境（アダプテーション），ないし儀礼化（リチュアリゼーション）の過程である。シンクレティズムがそのものとして持つ根源性について考えるためには，起源／派生の枠組みから離れるだけでは不十分であろう。考えるべきなのはむしろ，そうした大分割的な二元論の枠組みが再度要請される過程であり，有象無象の小さな区別たちの狭間で，何かがいつの間にか事実性を獲得してしまうことの力学なのである。

注

(1) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown,* The University of Chicago Press, 1982, p.xi.

(2) Russell T. McCutcheon, *Fabricating Religion: Fanfare for the Common E.G.,* Walter de Gruyter, 2019, p.3.

(3) ウィリアム・ピーツ『フェティッシュとは何か――その問いの系譜』杉本隆司訳，以文社，2018年，p.6。

(4) 同上。

(5) 「fazer feito は呪いをかけるの意味，feitar は作る，feitura は手法，実施，作り方，製作などを意味する。feiticeiro（魔術師），feiticeira（妖精），feticismo（フェティシズム），fétichista（フェティシスト・呪術崇拝）が同じ語群に属する」（ポール＝ロラン・アスン『フェティシズム』西尾彰泰・守谷

てるみ訳，文庫クセジュ，2008 年，p.17）。

⑹ 同上。

⑺ Charles de Brosses, *Du Culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie.* Genève: Cramer, 1760.〔ド・ブロス『フェティシュ諸神の崇拝』杉本隆司訳，法政大学出版局，2008 年〕

⑻ もうひとつ，主題化されてはいないがド・ブロスは「サベイズム」（Sabéisme，星辰信仰）について触れている（de Brosse［1760］10）。彼によれば「太陽や天体」を崇めるほうがフェティシズムよりも幾分か洗練されている（de Brosse［1760］12）。また両者の由来として，恐怖（crainte）がフェティシズムを生み出し，驚き（admiration）がサベイズムを生み出すとされている（de Brosse［1760］203）。

⑼ 人間の不合理性こそ宗教的観念の由来であるとする理解は基本的に 1757 年に出版されたヒューム『宗教の自然史』に依拠している。ただしヒュームの場合その原初的形態は多神教と偶像崇拝である（杉本隆司「訳者あとがき」『フェティシュ諸神の崇拝』，203 頁以下参照）。

⑽ カッシーラーは 1925 年の『言語と神話』で同様の擬人化による原初的な世界変容を「ラディカル・メタファー」と呼び，言語と神話に共通する人間精神の根と理解している。

⑾ 多層的意味形成を持ち，さまざまな分野を越境する「フェティシュ」概念はなお「発見的カテゴリー」として文化研究に対し有効性を持つものでありうるだろう。丸山圭三郎や石塚正英の仕事に加え，Christina Antenhofer（Hg.），*Fetisch als heuristische Kategorie: Geschichte—Rezeption—Interpretation.* Bielefeld: transcript, 2011 を参照。

⑿ Bruno Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches suivi de Iconoclash,* La Découverte, 2009.〔ブリュノ・ラトゥール『近代の〈物神事実〉崇拝について――ならびに「聖像衝突」』荒金直人訳，以文社，2017 年〕フランス語の書名は明らかにド・ブロスの *Sur le culte des dieux fétiches* を意識したものであるが，本書におけるド・ブロスへの言及は少ない。

⒀ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique,* La Découverte, 2006.〔ブリュノ・ラトゥール『虚構の「近代」――科学人類学は警告する』川村久美子訳，新評論，2008 年〕

⒁ 荒金直人による「訳者解題」を参照。「本書全体を貫く主張は，味気のない哲学的な概念を用いて表現するならば，超越性の製作という言葉でまとめられるように思われる。実在性の製作と言っても良い」（ラトゥール［2017］242）。ラトゥール自身はこの言葉を使用していないと思われる。

⒂ 批判的思想は「吸い上げては押し返す巨大なポンプ（une gigantesque pompe aspirante et refoulante）」（Latour［2009］86）のように機能する。あるいはマッチ＆ポンプ（自分で火をつけて自分で消す）とも言えようか。

⒃ しかしながら，「近代人」とは誰なのだろうか。考えてみれば，これもひとつの理念化であるとすれば，「物神事実」を忘却し，その次元を隠蔽することで自己の自立性を確立しようとする人々という画一化された戯画も，ラトゥール自身のフェティシュなのではないだろうか。たとえば 18 世紀イタリアのジャンバティスタ・ヴィーコがその著作『イタリア人の太古の知恵』で，「verum（真なるもの）と factum（つくられたもの＝事実）は置換されうる」という古代の認識を語源学的に見出し，製作的真理にデカルト批判の活路を見出したとき，ヴィーコはラトゥールと同じ「物神事実」の地平に立ち，「出来事による超過」を受け入れようとしていたのではないか。だとすれば，近代はすでに「ノンモダン」を内包しているのではないか。

Fabricating the Fact:

Reading Bruno Latour's "Factish" from the Perspective of the Critiques of the Concept of Religion

Kazunobu Shimoda

The fact that a fundamental review of the hierarchy of religions, with monotheism at the top, has been encouraged, can be cited as one of the results of the critiques of the concept of religion. Western modern knowledge has always regarded fetishism or worship of material things as the most primitive and lowest form of religion. Bruno Latour analyzes how the concept of "fetishism" in Western modernity did not have any substantive content, but rather implicitly served the function of forming a cultural identity by setting up others who naively believed in it and dividing the self, which calmly faced the "facts" without believing in them. On top of that, he proposes a new composite concept of "factish" (fetish / fact) and attempts to open a sphere of thought that is grounded in the human act of factualizing production, rather than assuming the bloated disconnect between primitive societies and Western modernity as an unwavering one. Latour's perspective can be assessed as allowing for a more flexible treatment of religious phenomena than the traditional treatment.

〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学（2）〉

希望なき祈りとカントの「信」

――『純粋理性批判』「規準論」から(1)――

根　無　一　行

要旨：デリダによれば祈りには希望はない。もしあるなら「計算」になるからである。それゆえ祈りには神など仮象だと承知で神に祈るという「自己への嘘」の構造がある。デリダが深めなかったこの問題を論究する手がかりになるのは，カント『純粋理性批判』「規準論」である。そこでは，「信憑」に関して，「知」は客観的主観的に十分，「臆見」は客観的主観的に不十分，そして「信」は客観的には不十分だが主観的には十分だとされる。しかし，信における客観的不十分さの意識は主観的十分さを巻き込んでいないか。理論的見地にうまく収まらないこの信は必然的な知の確信に基づいた神の要請という実践的信だとされ，臆見という偶然的な判断に基づく実用的信と区別される。しかし，例えば救急患者に対する非主治医の診断においては両者は区別不可能になっている。ここで浮かび上がるのが「臆見であると承知で知として確信する」という「自己への嘘」としての「信」である。祈りは，知をめぐって引かれた境界線が無効になる場で生起しているのである。

はじめに――希望なき祈り

アウシュヴィッツ以後のユダヤ・キリスト教の大きな潮流の一つは，神からその全能性を削減することでその善性を守ろうとする「弱い神」を提示してきた。だが，「弱い神」ができなかった仕事を代わりに自分こそが行なわねばならないとする「希望」の理路(2)を，アウシュヴィッツに対して非当事者である私たちが西洋圏の当事者たちと実践的に共有することはおそらくあまりない。ユダヤ・キリスト教の文脈に身を置かない非当事者においては，「弱い神」は，「あの人たちが苦しんだのは神が弱かったからだ」という形で受け取られうる。私たちはやがて，「彼らの」苦しみから目を転じていくだろう。あるいはもうすでに。そしてそれはむしろごく自然なことであろう。この時私たちが直面するのは，目の前にいない他者の苦しみを忘れてしまわないために何をどう考えればよいのかという平凡で素朴な問いである(3)。

ここで想起されるのは『カラマーゾフの兄弟』で描かれるイワン・カラマーゾフの「反逆」である。しばらくそれを見てみよう。

> 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ども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！(4)

この問いに対する憤りに満ちたイワン自身の回答は，読む者の心を打つ。

> そんな最高の調和なんぞ全面的に拒否するんだ。そんな調和は，〔…〕痛めつけられた子どもの一人の涙にさえ値しないよ！(5)

この憤りは，神がもたらすであろう「最高の調和」を肯定できるのは悪を被った当の本人のみだという考え方から出てきている。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。(6)

弟アリョーシャから「神への反逆」だと非難されることになるこのイワンの態度には，「苦しみ」の「当事者」ではない者がその「苦しみ」になんとか連帯しようとする姿を見出すことができるように思われる。

しかし，注意しよう。イワンの「憤り」は，神が正しく行為してくれるかもしれないという「信仰への不撓な切望」(7)とでも言うべきものに突き動かされているのであって，だからこそそれは「神への反逆」でありえるのである。この意味でイワンはやはり「当事者」であり，イワンの神は「弱い神」ではなく，いまだ「全能性」を保持している。

それに対して，私たち非西洋圏の非当事者はそうした神への希望を共有できるだろうか。「弱い神」の無力を人間の倫理へと変換させていく希望のプロセスを共有できない私たちが，「全能の神」に対して希望を持つことができるとはなおのこと思われない。神はもはや私たちを導かず，私たちはもはや神に祈ることができない。問いは振り出しに戻る。私たちは何をどう考えればよいのか。

デリダによれば，祈りにはそもそも希望はない。もし希望があるならそれは「計算」になるからである(8)。デリダは，「私が祈る時，私は〔…〕自分の信（belief）によって全面的に騙されている（deceived）かもしれない可能性についても考えている」(9)と言う。「祈りにおいて自分に騙される」というこのことは，自分がしていることに気づいていないという「自己欺瞞」(10)ではおそらくない。希望がないということを自分自身がはっきりと知っているからこそ，そこが祈りの場になるのである。デリダのこの洞察は，非当事者の私たちにかろうじて残された一つの道筋を照らし出してくれるように思われる。浮かび上がるのは，神などいないと承知の上で希望なしに祈るという実践の可能性である(11)。ここには，「自己への嘘（mensonge à soi）」という構造がある。ただし，自己欺瞞でない仕方で自分自身に嘘をつくことは，嘘をつかれる自分は当然その嘘を知っている以上，不可能である。それゆえ，「自己への嘘」というアポリア的経験の構造を，「祈り」は有していると言わねばならない。

残念ながらデリダ自身は「祈り」の有する「自己への嘘」という構造の分析を深めることはなく，「自己への嘘」という事柄それ自体に関しても徹底的に論究することはなかったように思われる(12)。そこで注目したいのが，「嘘をつく」ということが主題になる際に哲学史上おそらく最もよく言及されるカントである(13)。ただし，本稿が直接手がかりにするのは「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」（1797 年）ではなく，『純粋理性批判』(14)「規準論」での「信（Glauben）」と「実用的（pragmatisch）」についての議論である。そこには「希望なき祈り」の理論的・実践的可能性を開いていくことができる未だ発掘されざる豊かな哲学的資源があるように思われるからである。

1 「信」についての問い

『純粋理性批判』第二部第二章「純粋理性の規準」第三節「臆見と知と信について」で，カントは何かを「真と見なすこと（Fürwahrhalten）」について，客観的に十分なものであれば，自分にとっては「確信（Überzeugung）」（B 850/103）（，すべての人にとっては「確実性（Gewißheit）」（B 850/103）），単に個人的な妥当性しかない場合は「思い込み（Überredung）」（B 848/101），という区別を設ける。さらに，「確信」と主観的な妥当性の関係については，主観的にも客観的にも十分な「知（Wissen）」，主観的には十分だが客観的には不十分だと見なされた「信（Glauben）」，主観的にも客観的にも不十分だという意識を伴った「臆見（Meinen）」を区別する（B 850/103）(15)。

では，以上の区分を念頭に置いて，「信仰の父」とされてきたアブラハムによるイサク奉献についてのカントの言及を見てみよう。

まず，『実践理性批判』（1788 年）で主題になることだが，『純粋理性批判』においても道徳法則の聴取は「知」だとされる。

> 純粋理性に基づく諸判断においては，臆見を述べること（meinen）は決して許されていない。〔…〕道徳性〔人倫性〕（Sittlichkeit）の諸原則に関しても同様の状況である。なぜなら，あることが許されているという単なる臆見に依拠して行為を敢行することは禁じられており，あることが許されているということを知っていなければならないからである。（B 851/103-104，下線引用者）

自分に語りかける道徳的な命令の聴取に「臆見」ではなく「知」という性質を与えることができるのは，のちの言い方では，それが「理性の事実」という「必当然的に確実な（apodiktisch gewiß）事実」だからである（Ⅴ47/190）。そして，『実践理性批判』や『宗教論』（1793 年；第二版 1794 年）と同様に，「知」として受け取られた道徳法則は神の命令として受け取り直される。

> 実践理性がわれわれを導く権利をもつかぎりは，諸行為が神の命令であるという理由では，われわれは諸行為を拘束的なものと見なさないであろう，むしろ，われわれが内面的に行為へと拘束されているという理由で，諸行為を神的命令と見なすであろう。（B 847/100）

ここに関わっている「要請」の問題は次章で検討する。いま指摘しておきたいのは，カントのこの見方を踏まえると，イサクを捧げるよう命じた神の声は，それがアブラハムにとって神の声として聴取されたのであれば，道徳法則の「知」としてアブラハムに聴取されていた可能性を考えることができるということである。しかし，カントからすると，「実践理性」が私たちを拘束するからこそそれが「神の命令」である証拠になるという順序を強調するだろう。そして，カントはのちの「諸学部の争い」（1798 年）では，その声は「確実ではない」と見なす。

> 私が私の善良な息子を殺すべきではないことは全く確実（gewiß）でありますが，私にいま現象している貴殿が神であることについては私は確実ではなく（nicht gewiß），またこれからも確実になりえないでしょう。（Ⅶ63/89）

こう言い切れるのは，「声の命じることが道徳法則に反するなら，その声という現象がどれほど威厳に満ち全自然を超えているように思われようと，人間はやはりその声を錯覚と見なさざるをえない」（Ⅶ63/89）とカントが考えているからである。

「規準論」の区分に戻ると，「知」は「確信」であるのに対して，「信」と「臆見」は客観的には不十分なので「確信」ではないが，かといって両者とも客観的に不十分であることが意識されているから「思い込み」でもない。この区分に基づけば，カントにとってアブラハムは「確実ではないもの」に対して「知」という「確信」を有していることになるので，これは「錯覚」して「仮象」を立てているということであり，「確信」しているアブラハムの「真と見なすこと」は実のところ「思い込み」だったことになる。アブラハムは「信」を持たない。――本当だろうか。

カントに問いたいのは「信」概念についてである。「信」の内には「客観的に不十分である」という意識が抱え込まれているなら，その「不十分さ」は「信」の「主観的な十分さ」をも巻き込んでいるように思われるからである。そうだとすると，「信」は「主観的にも不十分」なものとなり，「臆見」と区別できなくなっているのではないだろうか。要するに，こうした区分では「信」を固有なものとしてうまく表現できていないのではないか。事実，カントは「そもそも単に実践的関係においてのみ，理論的に不十分な〈真と見なすこと〉は信と呼ばれうる」（B 851/104，下線引用者）と続けていく。これは，「信」という概念はそもそも理論的見地にはうまく収まらないということである[16]。

2 「行為」における「信」

2.1 「実用」と「実践」

『純粋理性批判』「規準論」の議論の続きを辿ろう。カントは「信」を「行為」という角度から検討し直す。

そもそも単に実践的関係においてのみ，理論的に不十分な〈真と見なすこと〉は信と呼ばれうる。ところで，この実践的観点は練達（Geschicklichkeit）のそれか，それとも道徳性のそれかのいずれかであり，前者は任意の偶然的な諸目的に対するものであるが，後者は端的に必然的な諸目的に対するものである。（B 851/104）

カントはここで「練達」に関しても「実践」という語を用いているが，カントにおいて，「実践」という語は広く「行為」の意味で使われる場合と，狭義の「実践」として，実践理性が自律的に命じる道徳的行為に対して使用される場合がある。それゆえ，この引用では「行為」が「練達」と狭義の「実践」に区別されているというように整理できる。さらに，「練達」という行為は以下のように狭義の実践と区別されて「実用的（pragmatisch）」な行為として言い換えられる。

自由な選択意志を行使する諸制約が経験的である場合，その際，理性は統制的使用以外のいかなる使用をもつことはできないし，ただ経験的諸法則の統一を実現することにのみ役立ちうるのである。それはたとえば，抜け目なさ（Klugheit）の教えにおいて，われわれの諸傾向性からわれわれに課せられているすべての目的を幸福という唯一の目的に合一すること，幸福に到達するための諸手段を一致させることは理性の全営為を構成するのと同じである。理性は，このゆえに，諸感官によってわれわれに推奨される諸目的を達成するための自由な行動の実用的な諸法則以外のいかなる法則も提供できず，したがって，完全にアプリオリに規定されたいかなる純粋な法則をも提供できないのである。これに対して，その目的が理性によって完全にアプリオリに与えられていて，経験的には制約されず，むしろ端的に命令する純粋な実践的諸法則は，純粋理性の産物であろう。しかしそういう諸法則は，道徳的諸法則であり，したがって，これらの道徳的法則のみが純粋理性の実践的使用に所属し，一つの規準を許容するのである。（B 828/85，下線引用者）

やや多くのことが語られているが，ここで確認したいのは，行為が「実用的」と「実践的」とに区別され，前者によって理論理性における自己愛の偶然的行為[17]，後者によって実践理性の道徳的な必然的行為が表されている点である。カントは，行為において「知」の身分を有しうるのは「実践」であって「実用」ではないと考えていることがわかる。

2.2 「実践的信」と「要請」

「実用的行為」と「実践的行為」というこの区別に応じて，カントは「信」を「実用的信（pragmatischen Glauben）」と「実践的信」とに区別する。「実用的信」についてカントが持ち出す例は比較的よく知られたものである。

医者は危機に瀕している病人に何かをなさねばならないが，その病気を知らない。医者は諸徴候に着目し，それ以上に適切なことを知らないので，それは肺病である，と診断する。彼の信は彼自身の判断においてさえ単に偶然的であるにすぎず，他の医者ならばたぶんもっと適切な診断を下すかもしれない。（B 852/104-105）

「ある種の行為に対する手段の現実的な使用の〔…〕根底に横たわる」この「偶然的な信」が，「実用的信」である（B 852/105）。

他方で，「練達」のこの「実用的信」から区別された「実践的信」こそが「主観的には十分だが客観的には不十分」だとされた「信」に相当することを以下で確認していこう。

カントによれば，「実践的信」とは，道徳法則の聴取によって最高善の実現を促された主体がその実践的な「知」を起点にして「神の存在」と「魂の不死」を「要請」することである（vgl. B 856 ff/107 ff）[18]。もし「神の存在」と「魂の不死」を「真と見なすこと」が「信」ではなく「臆見」であるなら，「神の存在」「魂の不死」の「要請」を起動させた実践的「知」には「主観的十分さ」がなかったことになるだろう（B 856/108）。

ここまではよい。

しかし，「信」の対象でしかありえないはずの「神の存在」「魂の不死」それ自体が「私には道徳的に確実（gewiß）」（B 857/108，下線引用者）だとカントは言う。問題は「実践理性の優位」をめぐっているので，『純粋理性批判』を少し離れて，『実践理性批判』が「要請」をどのように考えているのかを見なければならないが，順を追ってまずは『純粋理性批判』での「理念」についての考え方を見ておく。

カントによれば，理性とは条件的なものから無条件的なものへと推論していく能力なので，「神の存在」や「魂の不死」といった「理念」を論理的に「想定」することになるのは必然的である。が，あくまでそれは「虚焦点（focus imaginarius）」（B 672/327）として「思考」において必然的だというだけの単なる「仮説」（Ⅴ126/305）であり，「神」や「不死」が「あるかないか」という実在性に関わることについては全く認識されえない。それゆえ「理念」は理論的には必然的なものだが「最も理性的な臆見」（Ⅴ142/328）であり，その内容は空虚だから（というのも，直観によって感性的内容を「神」や「不死」にもたらすことは不可能だから），あくまで「かのように（als ob）」というところまでしか言えない。『純粋理性批判』で「理念」の「統制的原理」とされたものである。

2.3 「要請」としての「信」

これに対して，実践理性による「要請」においては，確かに理論的見地では概念の内容は空虚なままだが，しかし実在することは確実だとされる。

> いまやこれらの理念は，必当然的で実践的な法〔則〕の下すみずからにとっての客体とせよという命令の対象となるものについて，そのものが可能であるための必然的制約となり，この法〔則〕によって，客体的実在性を得る。（Ⅴ135/318，下線引用者）

確かにここでは「確実」という語は使用されてはいないが，それは理論的見地からは理念に対して「確実」とは言えないからということで，ここは，先に触れた『純粋理性批判』の「道徳的に確実」という場面に相当する。ここで注目したいのは，「要請」は単なる「仮説」ではないので「かのように」という契機を持たないという点である。事実，カントは実践理性においては理念は「構成的」（Ⅴ135/319）だとする。そして，この「要請」が「信（理性信仰）」と呼ばれる（Ⅴ126/305）。それゆえ，「理論的には空虚だが実践的には実在的」という「真と見なすこと」が「信」だということになる。もちろんカントは純粋理性の拡張という観点から「理論」と「実践」を峻別した上で実践理性の優位を認めるわけで，「内容が空虚」だといってもそれはあくまで理論的見地からであり，「理念は（実践的にみれば）は空虚ではない」（Ⅵ5/9）。

これが，「信」とは「主観的には十分だが客観的には不十分」だとされた時にカントの念頭にあった「実践的信」の内実である。「信」に対して向けられた「客観的不十分さが主観的十分さを巻き込んでいるのではないか」という本稿の問いに対しては，「信とは実践的信であって理論的には空虚だが実践的には実在的である」と答えることで，ひとまず「規準論」の内部で「信」が「主観的には十分だが客観的には不十分」なものとして整合的に位置づけられたことになると言える。

3 「行為」における「信」についての問い

3.1 「実用」と「実践」の区別不可能性

しかしそうすると，「理論的には空虚だが実践的には実在的」だというその論理それ自体がやはり問題視されうるのではないだろうか。なぜなら，「理論的に空虚」であるのなら，今度はその「空虚」さが「実践的な実在性」を巻き込んでしまうように思われるからである。問題はほとんど解決されないままだったことになる[19]。

とはいえ，少し進んではいる。ここで注目すべきは，「実用的信」である。「実践的信」が本来の「信」なのだとしたら，それでもなお「信」という名を与えられている「実用的信」とはいかなる「信」なのかが問題になるからである。

医者が肺病だと診断したあの場面に戻ろう。確かに，あの医者のその診断には必然性はない。しかし，その「実用的信」には「他者を助けるべし」（vgl. Ⅳ423/57）という命法が必然的な道徳法則として響いた痕跡があるはずである。そうでなければ，「実用的信」という仕方でそれをわざわざ「信」と呼ぶ必要はなく，単に「臆見」と見なせばそれで済む話だからである。「実用的信」が自らの原理とする幸福に関して，『実践理性批判』では「幸福に関する各人の判断ははなはだしく各人各様の臆見（Meinung）に左右され，加えてその臆見そのものも時に応じてさまざまに移り変わる」（Ⅴ37/174）とされており，カントのこの言葉は「実用的信」が実は「臆見」でしかない可能性を端的に示している。

だから，「実用的信」が「信」である限りで，そこにはある種の「主観的な十分さ」が入り込んでいなければならない。あるいは，より正確には，「客観的な不十分さ」に巻き込まれた「主観的な十分さ」の姿がそこにあるはずだと言うべきだろう，いずれにせよ，彼が治療に踏み出したのは，彼において「一刻も早く患者を助けるために肺病だと診断せよ」という命法が一息に生起していたからではないか。つまり，「実用」と「実践」とが区別されないままこの医者は行為に踏み出していたのではないか。

もちろん，アプリオリな「実践＝定言命法＝道徳性」と経験的な「実用＝仮言命法＝自己愛」の形式的な区別がカント倫理学の生命線であるのは間違いなく，『実践理性批判』では，「道徳性と自己愛との境界は，きわめて判明に，またきわめて厳格にひかれており，ごくありきたりの目ですら，あることが双方のどちらに属するかという区別を見誤ることは断じてありえない」（Ⅴ36/174）とされる。

だが，「形式」ではなくいわば「質量」面での区別に関して，『実践理性批判』のカントはまた，道徳法則への尊敬という純粋に実践理性的な動機と，自己愛的な快という動機とは，「活動を促す欲動の作用としては〔…〕内的にはまさに同一の作用をなす」（Ⅴ150-151/293）ので，両者を混同してしまうことを「完全に避けることはできない」（Ⅴ149/292）と言う。『基礎づけ』（1785 年）のカントもまた，「自己愛の隠れた欲動が意志を決定する本当の原因では全くなかった，義務の理念はただの見せかけでは全然なかったとは，実際のところ決して断定できない」（Ⅳ407/33）と考えていて，道徳法則に従っているつもりでもそれが実用的行為である可能性をなくすことはできないことを「経験が教えてくれる」とする（Ⅳ419/51）。そうであれば，実際には「実用」と「実践」とは区別されないまま私たちは行為に踏み出していると言ってよい[20]。

よく知られているように，ここはカント倫理学に対して向けられる形式主義だという批判が問題にしている局面であって，ヘーゲルからロールズに至るまで絶えず問い直されてきているわけだが，「実用」と「実践」のこの区別不可能性は，文字通りに受け取るならば，この医者においては偶然的なものが偶然的だと意識されながらも必然的だと見なされているということを意味するだろう[21]。ここには自己矛盾がある。それは，「規準論」のカントからすると偶然的なものが必然的なものとして受け取られたという「思い込み」にすぎないことになるだろう[22]。しかしまたここには「偶然的だという意識」がある以上，〈臆見であると承知の上で確信のないまま知として確信する〉という「自己への嘘」[23]の態度としてそれを解釈することもできるのではないか[24]。そしてそれこそが，「主観的には十分だが客観的には不十分」ないし「理論的には空虚だが実践的には実在的」だという「信」概念が事柄として本来意味しているものなのではないか。この解釈をさらに推し進めるために，アブラハムに戻ろう。

3.2　アブラハムにおける「信」

「規準論」の枠内ではアブラハムは「思い込み」をしているだけであって，アブラハムには「信」の場所が残されていなかった。しかし，実はカント哲学の内部には，アブラハムがあの命令をそれでもやはり道徳法則として聴取した可能性がわずかながら残っている。『宗教論』にも「諸学部の争い」と同様の記述が見出せるのだが，そこでは「諸学部の争い」にはなかった興味深い例外が語

られている。

> 宗教信仰のゆえにひとりの人間の命を奪うのが不正であることは，確実である（gewiß）。少なくとも（極端な場合を認めて）異常な仕方で知られた神の意志が別の指示を与えたといったことでもなければ，それは確実なのである。しかしかつて神がこのような恐ろしい意志を表したということは，歴史の記録を拠り所としており，決して必当然的に確実なのではない。（Ⅵ 186-187/251，下線引用者）

カントは神が殺人を認める可能性，つまり，殺人が道徳法則としても可能な「極端な場合」があるということを，直後にその「知」としての必当然的な確実性は否定されるとしても，一瞬漏らしているわけである(25)。

カント哲学の内部にこの可能性が見出されるのであれば，ある補助線を引くことでこの可能性を最大化することができるように思われる。キェルケゴールがイサク奉献を論じた『おそれとおののき』を読解するデリダである。デリダは，〈まず義務の聴取があり，次にそれを神の命令と見なす〉というカント的順序を以下のように批判する。

> 神へと強制する絶対的な義務は，義務と呼ばれる普遍性の形式を持ちえない。私が神に対する自分の義務にしたがう（それこそ絶対的義務である）際に，もっぱら義務によってのみ従うのであれば，私は神と関係してはいない。神自身に対する自分の義務を満たすためには，それは義務によってなされてはならない，義務と呼ばれるつねに媒介可能で伝達可能な普遍性のこの形式によってなされてはならないのである。私を，信仰において，神自身に結びつける絶対的義務は，あらゆる義務の彼方で，あらゆる義務に抗してもたらされるに違いない。(26)

普遍的で必然的な道徳法則としての義務を遵守することが神に従うことであるとするならば，そこで想定されているのは，自分に聞こえてきたその声がはっきりと神の声として現前しているような神である。それはつまり人間と質を同じくする神人同形的な神であって，それはもはや神の名に値しないことになるだろう，そうデリダは批判している。

だとすると，カントが，アブラハムの聴取したものが神の声でないことは「確実」だと強調すればするほど，逆にアブラハムが聴取した声が神の声であることが「確実」である可能性をカントはパフォーマティヴな仕方で強調することになる。カント哲学の内部におけるアブラハムのこのような表象のされ方が示しているのは，「確信／思い込み」や「知／信／臆見」というあの境界線の無効化である。そこから以下のことが帰結する。

カントにとってアブラハムは「思い込み」をしているにすぎないだろうが，その限りで逆にアブラハムには「確信」が与えられる。そのようなアブラハムの表象は「思い込み」と「確信」とが同時に生起していることを示しており，それは，「思い込み」の中へと「確信」の持つ「知」が越境している部分があるということを意味する。具体的には，それは自分は間違っているかもしれないという意識として現れているだろう。ここには「臆見」の自覚がある。アブラハムの二日間の沈黙は「臆見」ゆえの逡巡を雄弁に物語っている。しかしそうでありながら，その「臆見」の自覚は「確信」に運ばれて「知」として現れてもいる。だから，アブラハムがあの声を道徳法則として聴取していた可能性はどこまでも残る。「確信」が「思い込み」にほとんど浸食される場合も当然あるだろうが，構造的に最後の最後で「確信」に翻るので，カントが断じたようには「思い込み」に喰い尽くされてしまうことはない。

デリダという補助線からカント哲学内に浮かび上がるのは，アブラハムにおいてはこうした全体が「信」だという可能性である。アブラハムの姿は，本稿が〈臆見であると承知の上で確信のないまま知として確信する〉自己矛盾した「自己への嘘」という態度として描いたあの医者の「信」の姿にぴたりと重なるだろう。

4 希望なき祈り

冒頭に戻ろう。いまでははっきりするが，「神がいないと承知で神に祈る」という「希望なき祈り」とは，「あたかも神がいるかのように神に祈る」ということではない。パウロはアブラハムの「信」を「希望に反して希望して（παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι）」（「ローマの信徒への手紙」4章18節）と描き出しているが，極限まで切り詰められたこの表現には「あたかも神がいるかのように」というような何か「心の余裕」のようなもの[27]は見出せないと思う。他方でそれは，私たちには共有できないと冒頭で考察したイワンのあの「信仰への不撓な切望」のようなものでもない。そうではなく，たとえば余命3ヶ月の人に「長生きしてや」と言ったり，墓前で頭を垂れて死者と「会話」したりという，「批判」の哲学者カントならそんなのは「偽善者」（Ⅵ189/253）だとか「狂気」（Ⅵ195/264）だと喝破するだろうような「祈り」である[28]。それは，「嘘をつかずに！」と迫るイワンのような「哲人のような位の高さ」[29]を持たない平凡な私たちの祈りである。

しかし，と思われるかもしれない，イサクを捧げようとしたあのアブラハムをそんな「平凡さ」によって語れるのかと。ところが，アブラハムには抜け目なく計算していた可能性がある。デリダはこう言う。

> アブラハムにとって息子の命が自分の命よりも貴重だったことはかなりの根拠をもって言えると思うが，結局この息子の命を断念することによって，まさにアブラハムは勝利する。彼は勝利するという危険を冒す。より正確に言えば，勝利することを断念し，応答や報奨，彼に返されるはずのもの，彼に戻ってくるようなものを何も期待しないことによって〔…〕，この絶対的な断念の瞬間，その同じ瞬間に，犠牲にしようとすでに決心していたものそれ自体をアブラハムは神から返してもらう。返してもらえたのは，アブラハムが計算しなかったからである。「うまくやりよったな」，至高のこの上位の計算を脱神話化する者ならそう言うだろう。この計算とはもはや計算しないことだからである。[30]

アブラハムでさえもこのような「計算」のエコノミーから逃れてはいない[31]。だが，むしろそれは当然と言えば当然である。なぜなら，「信」においては道徳法則だけでなくそれと区別不可能な仕方で「実用的」な「抜け目なさ（自己愛）」もまた行為を駆り立てているからである。あの医者もまた，確かに「助けるべし」という命法を道徳法則として聴取したはずだが，単に道徳法則の聴取ということだけならそれは「知」であって診断に迷うこととは水準が違うのでそもそも祈る必要は出てこない。もちろん，「計算」（「実用」）だけならそれは「臆見」の域を出ないのであって祈りにはならない。「端的に希望なし」で終わってしまわず，かといって抜け目ない計算で済ますこともできずに「希望なしに祈る」=「臆見と承知で知として確信する」ことへと向かいうるのは，道徳法則の聴取と計算が同時に生起しているからである。この意味では，「希望なき祈り」はこのエコノミーの回路に絡み取られることでしかありえないとも言える。イワンと違って「嘘」をつかずにはいられない平凡な私たちにも，あるいは，私たちが平凡だからこそ，まだ「希望なき祈り」が残されている。

結　　論

本稿の課題は，「祈り」とは「希望（計算）なき祈り」のことだというデリダの洞察を起点にして，「自己への嘘」というアポリア的経験の構造を有す「希望なき祈り」の理論的・実践的可能性を，カントの『純粋理性批判』「規準論」の議論を手がかりにして開くことであった。まずカントによる「確信／思い込み」や「知／信／臆見」という区分が確認された。この「信」概念は理論的見地にうまく収まらないため「行為」という局面に移され，「実用的信」と区別された「実践的信」=「要請」として捉え直された。しかし「要請」概念にはいまだ不明瞭さが抱え込まれており，それを「実用」と「実践」との区別不可能性として解釈し，さらにイサク奉献についてのカントの理解にデリダという補助線を引くことで，カント哲

学内部で「確信／思い込み」や「知／信／臆見」という境界線が無効になる場所として「信」が浮かび上がった。このような「信」は本稿の言葉では〈臆見であると承知の上で確信のないまま知として確信する〉ということであり，これこそが「自己への嘘」というアポリア的経験である。ただし，アポリア的な「希望なき祈り」の内には「臆見」が含まれている以上，それは常に一つ高次の「計算」へと回収され続ける。とはいえ「計算」だけならそれは「臆見」であって「祈り」ではない。しかし，「知」だけでも「祈り」は必要ない。「臆見」と「知」のアポリアが構成する「自己への嘘」が「希望なき祈り」の場である。論ずべきことはまだ多くあるが，ひとまずここで筆を置きたい。

注

⑴ 本稿は，日本宗教学会第 81 回学術大会（愛知学院大学（オンライン）2022 年 9 月 11 日）パネル「虚実性の宗教哲学――宗教概念の死後の生」（代表者：根無一行）での発表「カント『純粋理性批判』における〈Glauben〉と〈pragmatisch〉」を大幅に加筆修正したものである。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））を受けており，また，日本宗教研究諸学会連合研究奨励賞の共同研究（研究代表者：下田和宣）「宗教概念批判を経由した宗教哲学の可能性についての総合的研究」の成果の一部である。

⑵ たとえば，ハンス・ヨナス『アウシュヴィッツ以後の神』（1994 年），ユルゲン・モルトマン『十字架につけられた神』（1972 年）など。

⑶ この論点については，根無一行「レヴィナスのヨブ記解釈」『哲學論集』第 68 号，2022 年も参照。

⑷ 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。

⑸ 同書，616 頁。

⑹ 同書，617 頁。

⑺ 西谷啓治『ニヒリズム』（『西谷啓治著作集』第 8 巻）創文社，1986 年，242 頁。

⑻ John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, “Époche and Faith: An Interview with Jacques Derrida”, in Sherwood and Hart（ed.）, *Derrida and Religion: Other Testaments,* Routledge, 2005, p. 31.

⑼ *Ibid.,* p. 30.

⑽ Ex. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant,* Gallimard, 1943, p. 95.

⑾ この「希望なき祈り」がポストコロニアル的な射程を有することについては，根無一行「ポストコロニアルの神義論――希望なき抗議」『龍谷大学社会学部紀要』第 59 号，2021 年も参照。

⑿ 「自己への嘘」という概念に関してはデリダの以下の論考を参照している。Jacques Derrida, *Histoire du mensonge: Prolégomènes,* Galilée, 2012. 邦訳『嘘の歴史――序説』西山雄二訳，未來社，2017 年。触れたように，本稿はデリダの議論に完全に乗るわけではない。また，イワンにせよ「弱い神」の語り手たちにせよ，彼ら「当事者」がなんとか見出そうとする「希望」の哲学的身分に関しても本稿で論じることはできない。本稿の議論はあくまでカント哲学の内部を動き，かつ「自己への嘘」という経験それ自体に立ち止まろうとするものであり，デリダ（少なくとも『嘘の歴史』のデリダ）の狙う場所や「弱い神」の語り手たちが見出す「希望」は本稿の定位する地平上にはおそらく位置していないという点だけ強調しておきたい。註⑿，註⑿も参照。

⒀ カントにおける「嘘」に関しては，註⑿参照。

⒁ カントのテキストの引用・参照はアカデミー版カント全集を用い，その巻数をローマ数字（ただし慣例にならって『純粋理性批判』の第二版は「B」）によって，また頁数をアラビア数字によって本文中に記す。訳は岩波版全集を使用させていただいた。変更した部分もあるが，精密な訳業に記して感謝したい。「／」の後は邦訳の頁数である。また他の引用・参照に関しても邦訳のあるものは参照させていただき，対応する頁数を併記したが，訳し直したところもある。

⒂ 「規準論」はカント研究において従来あまり扱われてこなかった部分であるようで，他の著作との整合性のみならず当のこの「規準論」内でも矛盾するような表現が見出されるということもあって，とりわけ第三節に関しては，たとえばシュヴァイツァーは「カントの宗教哲学に対する洞察にとっては，大した意義を持っていない」（Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's: von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck), 1899, S. 50. 邦訳『カントの宗教哲学』(上) 斉藤義一・上田閑照訳, 白水社, 2004年, 104頁) と見なすほどである。しかし, シュヴァイツァーのこの言葉に言及する平井雅人の言うように, この箇所には「『純粋理性批判』以降のカントが繰り返し論究するような問題が凝縮された形で, なお不明瞭な点を伴いながらではあるが, ちりばめられている」(平井「カント哲学における信の問題――「純粋理性の規準」解釈の試み――」『哲学年誌』第35号, 2003年, 25頁) という点に本稿は着目したい。

この「規準論」を主題にした研究はカント研究の膨大な蓄積からするとそれほど多くはないのかもしれないが, 一般的に見るとかなり論じられていると言ってよいと思う。それらにはなるべく目を通すようにしたが, その中でも, カントの「信」概念の変遷に関しては, 宇都宮芳明『カントと神――理性信仰・道徳・宗教』岩波書店, 1998年, 「規準論」第三節における「信」に関しては, 岡村信孝「カントにおける知と信の確実性の問題(上)」『富山大学人文学部紀要』第38号, 2003年がとりわけ参考になった。

⑯ 「規準論」では, 「〔宇宙人の存在や神の存在に対する〕私の〈真と見なすこと〉を臆見と名づけようとすれば, あまりに少しのことしか言っていない」として, 「実践的信」(後述する) と区別される仕方で「理説的信 (doktrinalen Glauben)」という概念も登場する。理論的見地からすると神の存在の認識論的身分は宇宙人の存在と変わらないわけで, 結局のところ「理説的信」は「それ自体のうちにある不安的なものを有している」とされる (B 853-856/106-107)。これは「主観的には十分」という契機を放棄する言葉だろう。『判断力批判』(1790年) のカントは宇宙人の存在の想定は「臆見の事柄」(V 467/162) だと言い切っており, さらにのちの「哲学における最近の高慢な口調」(1797年) の中のある註では「信という語もまたその種の対象〔=一切の可能的経験の限界を超越するもの〕に関して理論的意味ではまったく成立しない」(VIII 396/208) と言われるに至る。これらの記述は「信」概念の理論的見地への収まりの悪さどころか, 「信」概念が理論的見地では破綻していることを示しているだろう。

⑰ 『基礎づけ』(1785年) では「練達 (Geschicklichkeit)」と区別された「抜け目なさ (Klugheit)」が「実用的」と呼ばれるが (IV 414-417/43-47), こうした区別は『純粋理性批判』と『実践理性批判』には見られない。そもそも, 『基礎づけ』でも, 「抜け目なさ」が「練達」の下位概念として位置づけられてもいる (IV 416/46)。『人間学』(1798年) でも「練達」と「抜け目なさ」が区別される場合 (z. B. VII 200-201/131-132) と, 両者が共に「実用的」だとして道徳と対比される場合 (VII 234-235/181) がある。このような歯切れの悪さは, 「練達」に関わる命法が「蓋然的判断」, 「抜け目なさ」に関わる命法が「実然的判断」, そして「道徳」に関わる命法が「必当然的判断」だとして三種類の命法が提示される一方で, 前二者はいずれも「仮言的命法」, 道徳的命法は「定言的命法」だとして二種類の命法が提示されもするずれを生じさせることになる。本稿は『基礎づけ』のカントが漏らした「練達」と「抜け目なさ」のこの微妙な位置づけに注目していることになるだろう。後論参照。また, この点に関しては, 『基礎づけ』の訳者平田俊博による優れた「解説」(445-447頁) も参照。

⑱ 周知のように, 「要請」の議論が精緻に展開されるのは『実践理性批判』だが, 『純粋理性批判』でもすでに同種の議論は見出せるし, 「要請」という語もすでに使用されている (B 662/317)。

⑲ 「要請=信」の対象を「理論的には空虚だが実践的には実在的」だとする説明は, 「理論」と「実践」という二つの世界を並行させているだけなのではないだろうか。詳述する余裕はないが, 『純粋理性批判』の「図式」に相当するものとして『実践理性批判』のカントが持ち出したのが判断力の「図式」ではなく「範型 (Typus)」という概念 (V 69/222-223) であるのは, それが「感性」と「悟性」を媒介できないからである。そうすると, 結局二つの領域の交差という論点は不明瞭なままである。

『判断力批判』(1790年) に持ち越されたこの問題に関して, 本稿の文脈においてすぐに想起されるのは, その第二部で主題となる「目的論的判断力」である。とりわけ最後の第90節と第91節では『純粋理性批判』の「規準論」第3節での「真と見なすこと」についての議論が, 異同はあるものの再登場し, 「信」を「要請」として捉えていく仕方もこれまでと同様である。それゆえ, 結局のところ「要請」概念の不明瞭さはそのまま残されていると言ってよいだろう。

カント自身も「要請」概念に関してはユレのある表現を繰り返している。たとえば『実践理性批

判』のある註ではこう書かれている。

> 実践理性の要請は，しかし，ある対象（神および魂の不死）そのものが可能であることを，必当然的な実践的法則からして，したがってただ実践理性のためにのみ，要請する。というのも，要請されたそのものが可能であることについての確実性（Gewißheit）は，およそ理論的なものではなく，したがってまた必当然的でなく，つまり客観にかんして認識された必然性なのでもなく，主観にかんして，実践理性の客観的ではあるが実践的な法則を遵守するために必須であるような想定，したがってもっぱら必然的な仮説以上のものではない。この主観的でありながらなおそれでも無制約的な理性必然性にたいして，これ以上によい表現を見出すことはできなかった。（Ⅴ11/135，下線引用者）

非常にまぎらわしいのは，「要請」も一つの「仮説」だとされている点である。しかし，「思弁的使用における純粋理性の要求は仮説に至るだけであるが，純粋実践理性の要求は要請に至る」（Ⅴ142/327）とも言われるので，理論理性が理念を仮説として立てるという時の「仮説」と「要請＝仮説」とは区別されるべきだということ，あるいは「仮説使用の拡張」（松井富美男「カント哲学における知から信への架橋――「臆見」「仮説」「関心」を中心にして――」『広島大学大学院文学研究科論集』第73号，2013年，8頁）が行われているということになる。カントはこう言っている。

> 最高善は，端的に必然的な見地〔意図〕における要求であり，それを前提することはたんに仮説が許容されたということではなく，実践的見地における要請として是認された，ということである。（Ⅴ143/329）

繰り返しこうした確認がなされることには「要請」概念のわかりにくさがよく表れている。

「要請」概念の検討に関しては，細川亮一『要請としてのカント倫理学』九州大学出版会，2012年が参考になった。ただし，細川は「命法」を「何かをなすべしと要求されれば，それをなすことができる」という「実践的要請」（Ⅴ31/165）と捉えた上で「最高善の要請」を根本に置いてカント実践哲学全体（倫理学・法論）を位置づけ直していくのだが，「神の存在」や「魂の不死」についてはもっぱら「理論的要請」という仕方での「最高前の促進の前提」（同書，184頁）として言及されるのみで，その「前提」の実質が不明瞭であるように思われる。

⑳ 『人間学』では，「日常生活では二つの原理のごちゃ混ぜを食い止めることはまず無理だろう（schwerlich）」（Ⅶ277/244，下線引用者）と言われており，「不可能」ではなく「困難」だとも読める。ここで注目したいのは，カントが「練達は，人類のうちでは人間間の不平等を媒介しなければ，おそらく発展できない」（Ⅴ432/111）と述べていることである。ここには「法論」的地平が視野に入っているが，同時に，そもそも狭義の「実践」のみが「道徳的」なのだから，ここでカントは行為者に否応なくからみつく「悪」を見据えていて，「実用」は「根元悪」（Ⅵ32/43）の問題と切り離せないはずである。そうだとすると，やはり現実の行為における二つの原理の区別は「不可能」だということになるだろう。実際，同じ『人間学』のカントは，人生の途上での善の貫徹という満足状態は「人間には手が届かない（unerreichbar）」（Ⅶ234/181）とも言っている。『実践理性批判』のカントが「人間にあってはいかなる善といえども至らないところがある」（Ⅴ77/235）と漏らすのにはこうした事情があるはずである。

なお，「実践」と「実用」のこの区別不可能性に関してはデリダのたとえば以下の議論も参照。Derrida, *Passions,* Galilée, 1993, pp. 87-89. 邦訳『パッション』湯浅博雄訳，未來社，2001年，91-93頁。

㉑ のちの言い方をすれば医者のこの判断は「反省的判断力」の「自己自律」（Ⅴ185/35）に支えられていると考えられる。この点についてはデリダの「自己への嘘」論との関連で別稿で論じたい。

㉒ 「宗教哲学」の観点から「要請」概念に自己矛盾を見て取るものとして，たとえば，武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社，1961年がある。武藤は，カントの「要請」概念には「要請されるものが要請するものに内在的であるとともに超越的であるという二重性」（同書，25頁）が抱え込まれているために，そうした「要請」概念を起点にした思索は「矛盾あるいは破綻」（同書，29頁）しているとし，「真に宗教の問題を体験的に自覚するという立場」（同書，52頁）に立つことが必要

だとする。

こういう方向性は西田幾多郎が最晩年に書き残した「場所的論理と宗教的世界観」に端的に示されている。「カントは，唯道徳的意識の上から宗教を見ていたと思う。霊魂不滅とか，神の存在とかいっても，唯，道徳的意識の要請たるに過ぎない。カントにおいては，宗教は道徳の補助的機関として，その意義を有するのである。〔…〕宗教を論ずるものは，少くも自己の心霊上の事実として宗教的意識を有つものでなければならない」（「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』第 11 巻，岩波書店，1979 年，373 頁）。

本稿は武藤が批判する「矛盾」にこそ定位し，「自己の心霊上の事実として宗教的意識を有つ＝体験的に自覚する」立場とは別の仕方で宗教的な事柄を捉え直すことを試みるものである。

(23) 冒頭で「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」に触れたが，そういう「権利」を認めないカント哲学において「嘘をつくこと」に積極的な意味を見出すことには無理があるように思われるかもしれない。しかし，カントには例外を認める洞察も残されている（z. B. ⅩⅩⅦ448）。この点についてもデリダの「自己への嘘」論との関連で別稿で論じる用意がある。

(24) 「確信」についてのカントの「主観的確信」と「客観的確信」（B 850/103）という区別からカントにおいてはそもそも「確信」自体が「知」とは区別されているとする岡村の，『レフレクシオン』まで参照した緻密な議論に基づく解釈（前掲論文，11-13 頁参照）は本稿のこの解釈を補強してくれるだろう。

(25) 「諸学部の争い」と『宗教論』とのこの差異にはおそらく検閲問題が関連していると思われる。『宗教論』公刊後，反啓蒙政策を取ったフリードリッヒ・ヴィルヘルム 2 世の勅令によって宗教に関する公的発言が禁止されたカントは，その王の 1797 年の死の直後に「諸学部の争い」を発表して，自分の被った非理性的な事柄を強調してみせたのだろう。

(26) Derrida, *Donner la mort,* Galilée, 1999, p. 91. 邦訳『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳，筑摩書房，2004 年，132 頁。

(27) 「かのように」という態度は何らか「心の余裕」のようなものを介入させないだろうか。「かのように（als ob）」が論点になる際によく言及される森鷗外の短編小説「かのように」（1912 年）の主人公・秀麿の，〈論理的に考えると「かのように」を選ぶしかない〉というような議論はこの「余裕」を物語っているように思う（森鷗外「かのように」『森鷗外　1862-1922』（ちくま日本文学 017）筑摩書房，2008 年。

「統制的使用」についてのこの論点に関してはデリダの指摘にも触れておきたい。デリダは『法の力』（1994 年）で裁判官が下す「決断」について論じているのだが，デリダが光を当てるのは，裁判官は「法」に従う必要があるがしかし単に従うだけならそれは「計算」しただけであって「決断」の名に値しないというアポリアである。デリダは，裁判官がそのつど直面するこのアポリア的経験について，「あたかも極限的には法が先には存在していないかのように（comme si），あたかも裁判官は自ら法を訴訟ごとに発明するかのように」（Derrida, *Force de loi,* Galilée, 1994, pp. 50-51. 邦訳『法の力』堅田研一訳，法政大学出版局，2013 年，55 頁，傍点引用者）と表現しつつ，しかし「あまりに早くこの「正義の理念」をカント的意味での統制的理念と同一視することはどうも躊躇らわれる」（*ibid.,* p. 56. 邦訳 64 頁）と記す。デリダがそう留保するのは，「無限の進歩」〔本稿の文脈では「魂の不死」の「理念」〕というようなものが想定している〈実現までに要する時間的余裕〉などを与えてくれない切迫性が「正義」の「決断」には求められていると考えられるからである（*ibid.,* p. 57. 邦訳 66 頁）。

(28) 「祈り」についてのカントの理解を捉え直す作業は別稿で行いたい。

(29) 西谷，前掲書，240-241 頁参照。また，『聖書 新共同訳』（日本聖書協会，1998 年）による「ローマの信徒への手紙」4 章 18 節の訳（「希望するすべもなかったときに，なおも望みを抱いて信じ」）も「信仰への不撓な切望」を喚起させるものだろう。この角度から見るとイワンが立っているのは註(22)で言及した西田や武藤の立場に近いと言える。

(30) Derrida, *Donner la mort, op. cit.,* pp. 132-133. 邦訳 197 頁，傍点引用者。

(31) 「希望なき祈り」における「計算」のエコノミーについてもデリダは同様の指摘をしている。Caputo, Hart, and Sherwood, "Époche and Faith: An Interview with Jacques Derrida", *op. cit.,* p. 31.

【カントの文献】

・*Kant's Gesammelte Schriften,* hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 ff.
・『純粋理性批判』（中）（下）有福孝岳訳（『カント全集』第5巻・第6巻）岩波書店，2006年。
・『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳（『カント全集』第7巻）岩波書店，2000年〔『基礎づけ』と略記〕。
・『実践理性批判』坂部恵・伊古田理訳（『カント全集』第7巻）岩波書店，2000年。
・『判断力批判』（上）（下）牧野英二訳（『カント全集』第8巻・第9巻）岩波書店，1999年・2000年。
・『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳（『カント全集』第10巻）岩波書店，2000年〔『宗教論』と略記〕。
・「哲学における最近の高慢な口調」福谷茂訳（『カント全集』第13巻）岩波書店，2002年。
・『実用的見地における人間学』渋谷治美訳（『カント全集』第15巻）岩波書店，2003年。〔『人間学』と略記〕
・「諸学部の争い」角忍・竹山重光訳（『カント全集』第18巻）岩波書店，2002年。
・「コリンズ道徳哲学」御子柴善之訳（『カント全集』第20巻）岩波書店，2002年。

Prayer without Hope and Kant's Concept of "Believing":
In Reference to "The Canon of Pure Reason" in *Critique of Pure Reason*

Kazuyuki Nemu

According to Derrida, there is no hope in prayer. This is because if there were, it would be a calculation. Therefore, prayer has a structure of lying to oneself, in which one prays to God, knowing that God is an illusion. A key to discussing this issue, which Derrida did not go in-depth on, is Kant's "The Canon of Pure Reason" in Critique of Pure Reason. There, he considers "knowing" to be objectively and subjectively sufficient with regard to taking something to be true, "opining" to be objectively and subjectively insufficient, and "believing" to be objectively insufficient but subjectively sufficient. However, does the awareness of objective insufficiency in belief involve subjective sufficiency? This belief, which does not fit neatly into the theoretical perspective, is considered a practical belief of the postulate of God based on the conviction of necessary knowledge, and is said to be distinguished from pragmatic belief, which is based on the contingent judgment of opining. However, it has become impossible to distinguish between the two, for example, in a non-primary care physician's diagnosis of an emergency patient. What emerges here is "believing" as a "lying to oneself" in which "one is convinced of it as knowing even though one knows it to be opining." Prayer occurs in a place where the boundaries drawn concerning knowing become invalid.

〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学（2）〉

宗教体験を認め合うこと

――星川啓慈の「言語ゲームとしての宗教」論の検討――

古　荘　匡　義

要旨：本稿では，綱島梁川周辺の人々による宗教体験や信仰の語り合いを分析する基盤としてウィトゲンシュタインの言語ゲーム論が有効であるかを考えるために，星川啓慈の「言語ゲームとしての宗教」に関する研究を検討した。

星川は，宗教体験が私的で内面的なものであり，宗教体験を語る言葉が私的言語であることを前提しているため，宗教的境涯を異にする禅の師弟や異なる宗教伝統に基づく諸宗教が独自の体系的諸規則をもつ別個の言語ゲームを営んでいると捉えた。そして同時に，異なる言語ゲームの間の対話を可能にする1つの言語ゲームも想定した。

それに対し，本稿は異なる宗教体験や宗教的境涯をもつ者たちの語り合いも1つの言語ゲームとして捉えられると主張した。さらに，宗教体験の理解者と批判者が近代的な宗教体験の理解の仕方を基盤にして宗教体験をめぐって議論をしていたことも1つの言語ゲームとして分析できることを示唆した。

1. 問 題 設 定

本稿では，執筆者が現在研究対象としている明治の宗教思想家，綱島梁川（1873-1907）の周辺で生まれた宗教体験や信仰の語り合いを分析する基盤として，ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論が有効であるかを考えるために，星川啓慈の諸研究を検討する。

綱島梁川は結核罹患（1896年）の前後から宗教思想を深めていき，1904年に3度の決定的な宗教体験（「見神の実験」）を得る。その後，綱島は自らの宗教体験を如実に表現し，34歳で早逝するまで，諸宗教や哲学の語彙を用いた宗教思想を雑誌等で展開しつづけた。綱島の周辺には，キリスト教や仏教など特定の信仰をもつ者も，信仰や宗教体験を求めているが得られていない者も集まり，互いの思想信条を尊重し合いながら自らの信仰や体験を語り合う場が一時的に保たれた(1)。

宗教概念批判を踏まえたとき，このような綱島周辺の共同性はどのように考えられるだろうか。綱島は，一方で諸々の宗教伝統に囚われない「宗教」体験に基づいて，「宗教」の本質を人間が神の子であることを自覚すること（「神子の自覚」）と捉えていた。綱島周辺の人々は，綱島の体験を病者の「虚」なる妄想の類として捉える人々(2)とは対照的に，綱島の体験の語りを信頼し，その語りに綱島の真正な宗教体験が（十全ではないにせよ）表現されていると考えていた。しかし，宗教概念批判は綱島の宗教体験と体験の語りへの信頼の前提になっている「宗教」や「宗教体験」の理解――歴史的な宗教伝統や言語に囚われない「宗教」や「宗教体験」の前提，個人の内面的な「宗教体験」から宗教を考察する傾向，綱島たちの考える「宗教」概念のもつ西洋近代的な「偏り」，宗教の本質主義的な理解など――を問題にする。しかし，この偏った――ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』など，当時の西洋の宗教学を同時代的に摂取するなかで共有されていた――彼らの「宗教」および「宗教体験」の理解こそが彼らの対話の場をひらいたことを評価してもよいのではないだろうか。しかも彼らは必ずしも同一の「宗教」および「宗教体験」の理解に基づいて対話しているのではなく，各自が自らの（歴史的に形成された宗教や思想の伝統に基づく）宗教

的，思想的背景から独自に「真正」な「宗教」および「宗教体験」を理解し，ズレを孕みつつも互いに共感しながら対話を保っていた。彼らは「宗教体験」一般を「宗教」に至る重要なファクターとして認めている（ここに西洋近代的な「偏り」がある）が，「真正な」宗教体験に関する共通見解が具体的にあったわけではなく，綱島の宗教体験や宗教思想を（時に綱島とはかなり異なる意味合いで）各自がもつ宗教的背景に引きつけて理解し，各自が宗教体験や思想を語り，さまざまな実践を展開した(3)。彼らは綱島の体験や思想を正統的なものとして継承したわけではなかった(4)。それでも，綱島の体験や思想がひらいた場において彼らは対話できたのである。

このような宗教体験の語り合いを分析するための基盤としてウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」概念が有効であると執筆者は考えてきたが(5)，この概念の意義を明確にするために，「言語ゲームとしての宗教」の概念を日本で展開してきた星川啓慈の思想を改めて捉え直したい。

宗教概念批判においてウィトゲンシュタインは「家族的類似性」(6)などの概念で本質主義的な宗教理解を批判するために用いられがちであるのに対し，星川は著書『言語ゲームとしての宗教』（1997）において，1 つの宗教を特定の宗教伝統に基づく諸規則によって営まれる言語ゲームとして捉える。しかも，星川は各宗教の言語ゲーム間での対話が可能だと考えており，各宗教を，特定の信仰内容や信仰生活の枠に閉ざされていて，相互理解が不可能な言語ゲームとは捉えない。このような星川の議論は，異なる宗教体験や信仰をもち，すれ違いながらも共感しながら対話を行っていた綱島周辺の人々の語り合いを分析するために有用な理論を提供するように思われる。

このような関心から星川の議論を捉え直したとき，星川が『禅と言語ゲーム』（1993）の段階で禅問答を言語ゲームとして捉える研究をしていたことに気づく。禅問答と宗教体験談を同一に扱うことはできないとしても，どちらも自分の得た特異な宗教的境涯を言語的あるいは非言語的に表現する例だと捉えられる。禅問答において禅の師は弟子には理解できない言動を弟子に差し向ける。この状況を星川は，師と悟りを得ていない弟子が 2 つの異なる言語ゲームを営んでいると分析する。しかし，2 つの言語ゲームは全く切り離されているわけではない。師と弟子が同じ語を異なる用法で用いているとはいえ，同じ語を使って禅問答が成立している以上，禅問答は 1 つの言語ゲームとしても捉えられる。だからこそ，弟子が悟りを得ることによって弟子の言語ゲームが師の言語ゲームへと融合することも可能になる。このように，星川は宗教的境涯を異にする師と弟子の言語ゲームを 2 つに分けて考えるものの，2 つの言語ゲームの対話を可能にし，禅問答を禅問答として成立させる 1 つの言語ゲームも同時に想定する。

星川は，宗教的境涯を異にする禅の師弟であれ，異なる宗教伝統に基づく諸宗教であれ，特有の概念や行動の体系を有するものを言語ゲームとして捉えた上で，異なる言語ゲームの間の対話の可能性についても考察している。この星川の議論を宗教体験の語り合いにも応用可能かどうかを考えるために，以下では『言語ゲームとしての宗教』における議論展開を確認した上で，『禅と言語ゲーム』の禅語録の分析から宗教体験の語り合いを言語ゲームと捉えるための手掛かりを得ることにする。

2. 私的な宗教体験談

『言語ゲームとしての宗教』という著作を本稿の関心から捉える上で重要なのは，星川がこの著作の第 3 章において，「言語ゲームとしての宗教」の概念を導入する（第 3 節）前にウィトゲンシュタインの「私的言語」論を踏まえて宗教体験や宗教体験の語りを私的なものと捉えた上で，宗教体験の語りが内面的で私的な宗教体験に一致するものではないことを論じている（第 1, 2 節）ことである(7)。

星川はウィトゲンシュタインの「私的体験」を「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」（星川 1997: 77 で『探究』第 1 部 243 節から引用），「私的言語」を「他人は誰も理解していないけれども，自分は「理解しているらしい」音声」（星川 1997: 78 で『探究』269 節から引用。強調はウィトゲンシュ

タイン）と定義する。ウィトゲンシュタインは私的言語の事例として，自分の身体に生じるある特殊な痛みを「E」と名づけて，その感覚を得た日の日記に「E」と書く事例を考案しているが，この事例を参照しつつ（星川 1997: 82），星川は宗教体験と宗教体験談がウィトゲンシュタインの考える私的体験や私的言語に当てはまると考える（星川 1997: 87）。

星川は私的言語の特徴を「認識的私秘性」と「所有の私秘性」に分類する（星川 1997: 79）。前者が，語りの対象となる自分の体験は自分のみが知り得て，他人はそれを推察するのみだとすること[8]であるのに対し，後者は，私のみが自分の体験（痛みなど）を感じられる（所有する）のであり，他人は私の体験を体験できないということである。そして，ウィトゲンシュタインの私的言語論ではこの 2 つの私秘性は否定されていると星川は論じる。

ここでは「所有の私秘性」についての星川の議論を参照したい。「たとえば「私は歯が痛い」という文は，私の内的状態を記述しているのではなく，それは一種の振る舞いなのである」（星川 1997: 95）。「私は歯が痛い」という文は自分の私的で内面的な感覚や状態の表明ではなく，1 つの振る舞い方だという。もともとは子どもの頃に歯の痛みで泣いたときに，たとえば「歯が痛いのかい？」といった親の質問に応答することを通して，大人から教わった振る舞い方の 1 つであり，「歯が痛い」という言葉は，そう言うことで歯医者に連れて行ってもらえるというような，当人の生活形式のなかで果たしている機能や役割によって正しく評価される。「私は歯が痛い」のような「感覚・感情・体験をあらわす語も，前もって最初から公共的・相互主観的言語に属していることによってのみ，我々は感覚・感情・体験といったものについて語ることができる」（星川 1997: 99）のである。

このような私的言語論を踏まえて，星川は「宗教体験それ自体とそれを表現していると考えられる言葉とのあいだには〈対応関係が成立している〉〈この関係を保証しうる〉とは言えない」（星川 1997: 90）とし，「他者の宗教体験を心理主義的にとらえよう，つまりその内面性において理解しよう」とする限り，他者の宗教体験を理解することは原理的には不可能だと論じる（星川 1997: 91）。つまり，宗教体験が体験者にしか知りえない直接的で私的な体験であり，宗教体験談が私的な言語（他者は知りえないが自分が知っていると思われる言葉）だと想定されると，宗教体験談の意味することも，宗教体験談がそもそも他者の私的な体験に対応しているかどうかもわからないのである。そして星川は，他者の宗教体験の「いわば行動主義的な理解をめざせば，事態は変わってくる」（星川 1997: 91）と述べて，「言語ゲームとしての宗教」の議論へとつなげていく。

この議論展開について，指摘すべきことが 2 つある。第一に，星川は宗教体験を内面的で私的なものと捉えている。だからこそ宗教体験談も私的言語として捉えられ，宗教体験を「心理主義的に」「内面性において」考えると宗教体験談と内面的な体験の一致が問題になる。そこで星川は他者の宗教体験の行動主義的な理解を目指すべきだとするが，星川は宗教体験そのものは「内面性において」生じるものだとする立場を堅持している。

第二に，（第一の点と表裏一体のことではあるが）星川の議論は宗教体験談を「行動主義的に」，あるいは公共的・相互主観的言語として考察したり，宗教体験の語り合いを言語ゲームとして捉える方向には進まない。他者の宗教体験を「行動主義的に」理解すれば，宗教体験談も宗教体験を「公共的・相互主観的言語」によって語り合う人々の生活形式のなかでその語りが果たす機能や役割によって評価できるだろう。宗教体験を語る他者の内面に語りに対応する真正な体験があるかどうかを問題にせずとも，その体験談が語り合いのなかで他者に与える影響，あるいは他者から引き出す言語的，非言語的な応答によって体験談は評価され理解されうる。このような仕方で，宗教体験談を言語ゲームとして捉えることもできたと思われる。しかし星川はキリスト教や仏教などの諸宗教を言語ゲームとして捉える議論へと転じていく。おそらく星川は，後で論じる禅問答の研究を通して，あるいは精密なウィトゲンシュタ

イン読解によって，宗教体験の「私秘性」を重く受けとめ，また魅力あるものとして捉えており，宗教体験談は私的言語として捉える必要があると考えていたと思われる。

3. 言語ゲームとしての宗教の対話可能性

では，星川は言語ゲームとしての宗教という概念をどのように考えているのだろうか。とはいえ，星川も指摘するように，そもそもウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」概念は多様で捉えがたい。星川は，黒田亘の整理に依拠しながら，言語ゲーム概念には「方法上の概念」と「事実上の概念」の2つの側面があるとする（星川 1997: 100-102）。前者は，「記号使用の諸条件を我々が隈なく見とどけ，完全にコントロールすることができるように構成された，ごく単純なゲーム」（黒田 1978: 126）である。ウィトゲンシュタインは，建築家が助手に石材の名を叫び，助手がその石材をもってくるような簡単な規則で構成された言語を仮設して議論を進めていく（『探究』2節）。このような単純な言語の想定は，我々の言語使用について考察を進めていくための有用な方法とされている。後者の「事実上の概念」としてウィトゲンシュタインは，命令に従う，仮説を立てて検証する，劇を演じる，祈るなど，現実に存在しているさまざまな言語使用を言語ゲームの例として挙げている[9]。

このように言語ゲームという概念の定義をすることは困難であるが，星川は言語ゲームとして宗教を理解する上で重要な，言語ゲームの特性を3つ挙げている。すなわち，「（1）言語活動とこれ以外の活動が一体となっており，それが一つの生活形式を形成している」「（2）規則を明確なかたちで取り出せないとしても，言語ゲームは規則にのっとって営まれている」「（3）言語ゲームは体系をなしている」（星川 1997: 111）である。まず，言語ゲームにおいては，特定の（日常的な，またはある宗教伝統に根ざした）生活形式をベースにして，言語活動と非言語的なさまざまな活動が一体となっている[10]。日常生活における言語ゲームも，規則を明確に抽出できないとはいえ[11]，当該の生活形式で共有されるある程度体系的な規則や概念に基づいて営まれているのである。

このような「言語ゲーム」理解から，星川はある1つの宗教も「言語ゲーム」だと捉える。「一つの宗教とは，それ独自の一組の諸規則にのっとって営まれていて，一つの体系を構成しており，さらにその生活形式と一体となった，言語ゲームである」（星川 1997: 116，強調は星川）。宗教は，ある程度の体系をもった独自の教義や信仰実践の諸規則をもち，信仰者の生活を規定し，信仰者の生活の中で言語的，非言語的なさまざまな形で表明され実践されている。たしかに宗教には「言語ゲーム」として捉えられるところがある。

しかも星川は1つの宗教を，特定の宗教伝統に基づく諸概念や諸規則を用いた閉鎖的で排他的な言語ゲームとして捉えない。星川が批判的に検討しているウィトゲンシュタイン・フィデイズムの思想家は，キリスト教を固有の規則に基づく言語ゲームと捉えることで，キリスト教の規則を踏まえないキリスト教外部からの批判を無効と考え，キリスト教を擁護する（星川 1997: 184）。しかし星川は，言語の水準を分けることで宗教間の対話の可能性を見出している。つまり，異なる信仰をもつ者同士は，各自の信仰する宗教固有の概念や語彙を用いた「第一次水準の言語」で語り合っても理解し合えないが，「自分が信じている宗教から意識的に距離をおき，それについて反省的な眼差しを向けるときに発せられる説明言語」（星川 1997: 229）である「第二次水準の言語」においては対話や相互理解の可能性も生まれる，と指摘する。

星川は，次に紹介する『禅と言語ゲーム』においても禅の師と弟子との言語ゲームの融合の可能性を論じており，『言語ゲームとしての宗教』以降も宗教間対話の問題を論じ続けている[12]。各々の宗教的境涯を別個の言語ゲームとして捉えた上で，各言語ゲーム間を橋渡しする言語ゲームをさらに考えることが星川の課題であったと思われる。

4. 言語ゲームとしての禅問答

ただ，このように言語ゲームを捉えるならば，

宗教体験談も公共的・相互主観的言語による言語ゲームと捉えることで，宗教体験談が宗教体験に一致するか否か，あるいは宗教体験談によって他者の宗教体験を理解できるか，といった問題に関わることなく，宗教体験の語り合いを対話的な言語ゲームとして捉えられるのではないか。

このように考えたとき，実は星川は『禅と言語ゲーム』（1993）において，禅の師と弟子との禅問答を言語ゲームとして考えていたことに気づく。この著作の議論をたどることによって，宗教体験の語り合いを言語ゲームとして捉える道筋も見えてくると思われる。

『禅と言語ゲーム』の段階で，『言語ゲームとしての宗教』にみられる言語ゲーム概念の理解とその応用方法はすでに現れている。『禅と言語ゲーム』においても 2 つの言語ゲームが想定されている。つまり，悟りを得る前の弟子の「分別智の言語ゲーム」と師の「無分別智の言語ゲーム」という，両者の全く異なる生活形式や宗教的境涯によって体系化された 2 つの言語ゲームがあり，弟子が悟りを得ることで 2 つの言語ゲームが 1 つの「無分別智の言語ゲーム」へと収斂すると考えられている[13]。

このように星川は師と悟りを得る前の弟子が概念体系を全く異なる仕方で用いて別々の言語ゲームを営んでいると考える。しかし星川は，師と弟子は各々の言語ゲームを「それぞれ営みながらも，禅にコミットし，禅問答という同一の言語ゲームを営んでいる」（星川 1993: 177，強調は星川）とも捉える。

> 禅問答の面白さは，二つの言語ゲームがすれ違いながらも，いちおう問答の形式をとって一つの言語ゲームとして成立している点にある。つまり，二つの異質な言語ゲームは，一つの言語ゲームを通して営まれているがゆえに，やはり繋がる面もあるのだ。そうでなければ，百丈が馬祖との問答（動作もふくめる）によって省悟するはずがなかろう（星川 1993: 181，強調は星川）

百丈と師馬祖との対話について，星川は鈴木大拙の手引きに拠りながらまとめている。

> 二人が散歩していたとき，一群の野鴨子（雁）が空を飛んでいくのを見た。そこで，以下のような会話が交わされた。
> 馬祖「あれは何だ」
> 百丈「雁です」
> 馬祖「どこへ飛んで行くのだ」
> 百丈「みんな行ってしまいました」
> すると馬祖は百丈のほうへ向きなおると，彼の鼻をひねりあげた。百丈は，思わず悲鳴をあげた。馬祖はすかさず「飛び去ってはおらんわい」と言った。ここで，百丈は省悟したとされる。（星川 1993: 48-49）

雁は飛んで行ったと百丈が言うのは，「日常生活世界に特有な認知様式や時間のパースペクティブによって捉えた「雁」の様相」（星川 1993: 139）に過ぎない。百丈の言葉を受けて鼻をひねりあげる馬祖の行為は理解しがたいものであり，馬祖の「飛び去ってはおらんわい」という言葉は，日常生活世界においても用いられる「飛び去る」という語を含んではいるものの，日常生活世界において捉えられた「雁」について語るものではない。師と弟子は何らかのやり取りをしているが，意思の疎通は成立していない。しかし，このやり取りによって百丈が悟りを得たという。

星川は，馬祖と百丈が異なる諸規則によって全く別の言語ゲームを営んでいると考える。しかし星川は同時に，禅問答にも「雁」のような日常的に用いられる語が用いられている以上，ともかく禅問答を成立させる「日常生活世界の言語ゲーム」（星川 1993: 178）も想定している。この言語ゲームは「悟りからほど遠い境涯にたっている禅僧や一般の人々が営む言語ゲーム」（星川 1993: 178）とされており，悟りに至っていない弟子の分別智によって体系づけられた言語ゲームも含まれる。星川は日常生活世界の言語ゲームと無分別智の言語ゲームとの関係を図で表現している。この図では，実線で囲まれた「日常生活世界の言語ゲーム」（B）のなかに点線で囲まれた「禅匠が営む言語ゲーム」（A）が入っており，A と B と

の境界の点線をはさんで描かれた両矢印によって禅の師と弟子との禅問答が表現されている。B の点線のなかで禅の師の特異な宗教的境涯に基づいた体系的な言語ゲームが営まれており，弟子は師が用いる同じ語を全く異なる（日常的な）用法で使用する別の体系的な言語ゲームを営んでいる。とはいえ，同じ語を用いていることによって禅問答は成立し，ときに弟子を師のような宗教的境涯へと至らしめる。弟子が悟れば A と B の区別がなくなり，A を囲っていた点線が消え去るという（星川 1993: 178-180）。

このように，星川は禅問答の分析において既に，宗教的境涯の異なる師と弟子が別の言語ゲームを営んでいると想定しつつ，2 つの言語ゲーム間の対話を可能にするような 1 つの言語ゲームも同時に想定していた。この構図は，『言語ゲームとしての宗教』において諸宗教をそれぞれ独自の体系をもつ言語ゲームと捉えつつも宗教間の対話可能性を見出そうとした試みと軌を一にする。

そして，この『禅と言語ゲーム』の最後の部分で，ウィトゲンシュタインの「私的言語」論が重要なテーマとして検討されている。「二つの言語ゲームが一つの言語ゲームとなるためには，シュッツが示唆した言わば「他者理解不可能」論やウィトゲンシュタインの「私的言語」論が提起した問題をクリアーしなければならない。これを解決して初めて，禅匠と弟子とのあいだでコミュニケーションが成立した，と言えるのである」（星川 1993: 186）。ウィトゲンシュタインに限定した比較をするならば，『言語ゲームとしての宗教』においては他者の宗教体験談の理解不可能性からから言語ゲームとしての宗教の対話可能性の議論へと展開するために「私的言語」論が取り上げられていたのに対し，『禅と言語ゲーム』では，禅問答が成立するか否かを左右する根本的な問題として「私的言語」論が検討されている。

『禅と言語ゲーム』においても，宗教体験は「内的・私的にのみ感じられ，相互主観的に確認できるわけではない」（星川 1997: 187）現象として捉えられている。たしかに，禅の師は弟子が悟ったかどうかを見極められるとされているが，「部外者の目から見れば，どこまでも見性体験は「内的な」もの，「私的な」ものであり，それは他人には伝達できない，他者の見性体験は理解できない，と考えることも許されるかもしれない」（星川 1993: 188）と星川は考える。このように，宗教体験や禅の師の宗教的境涯が内的，私的に感じられるものと前提されると，私的な体験や感覚を表明する言語は私的な側面をもち，他者によって十全に理解できないものとなる。

この言語の私的な側面を明らかにする際に，ウィトゲンシュタインの「私的言語」論を星川は参照する。ウィトゲンシュタインは，感覚日記とも呼べる思考実験――「ある人がくり返して生じるある感覚を日記につけたいと思う。そこでこの感覚に「E」という記号をあて，この感覚が生じた日にこの記号をカレンダーに書き込む」（星川 1993: 191）――において，そもそも「E」という記号の定義が述べられないと考える。仮にその人が感覚と記号「E」との深い結びつきを感じ取り，思い出せたとしても，その結びつきの正しさを主張するための公共的で客観的な基準がない。正しさを正当化するには，他者とともに正しさを判定するための手段や基準が必要になるのである（星川 1993: 192-193）。たとえば「歯が痛い」という言明は，その訴えを受けて実際に歯医者に連れて行って，歯を治療してもらい，その結果痛みを訴えなくなった，というような一連の言動を経て評価されるのである。

このように，仮に歯の痛みが私的な感覚であり，痛みを訴える言語に私的な側面が含まれるとしても，痛みを訴える言語は公共的な空間で語り合われる相互主観的なものである。しかし，この相互主観的言語ゲームからは，宗教体験における私的な感覚や体験がこぼれ落ちてしまうと星川は訴える。「総じて，「私的言語」が使用される場合，われわれは公共性をもつ言語を語りあい，相互主観的な言語ゲームを営みながらも，実は，これに内実を与える「私的な」感覚や体験は言語ゲームから抜け落ちているのである」（星川 1993: 193）。『禅と言語ゲーム』においてもウィトゲンシュタインの議論を援用しながら，悟りの体験が「個人の私的・内的体験であり，これを得た禅匠の悟りの説明をきいたとしても，われわれ

自身がそうした体験をしたことがないとすれば，それは迫真性をもって伝わってこないであろう。われわれは彼のことばを信じる以外にないのであり，また，彼の説明――それがいかに巧みになされようとも――を聴いたからといって，その体験をすぐさま追体験できる可能性はないのである。早い話が，私が禅者の著作をいくら読んでも，「わかった！」という気になれないのだ」（星川 1993: 194-195）と星川は論じる。このように星川は禅の師が得ている境涯や悟りの体験を私的で内的なものと捉えており，禅の師の言葉は，その体験を得ていない弟子やわれわれには，迫真性をもって師の体験や境涯を伝えるものではないと考えている。

星川は次のようにまとめている。「見性体験・開悟体験は「私的な」「内的な」ものであり，これを言語を媒介にして他人が理解することはできない，また反対に，自分の体験を言語によって他者に伝えることはできない」（星川 1993: 195）。このように考えたときに持ち上がる問題が「禅匠はいかにして弟子の境涯を正しく理解できるのだろうか」「その理解の根拠はどこにあるのか」（星川 1993: 195）である。つまり，言語を通して理解し得ない悟りの境地に弟子が至ったことを師はどのように理解し判定するのか，という問題である。師と悟りを得た弟子が何らかの体系的な規則によって無分別智の言語ゲームを営んでいるのだとすれば，師と弟子はお互いが一定の宗教的境涯に到達していることを認め合えるのかもしれないが，その宗教的境涯に至っていない者にはその規則を把握することはできず，師が弟子の境涯を理解する根拠が提示されたとしても理解できない。このような星川の議論に対し，臨済宗の住職である木守哲彦が 6 つの「悟りの客観的な判定基準」を示して禅の師が弟子の見性体験を正しく判定する基準が存在するのだと反論した。しかし，星川はこの判定基準も「「私的言語」論の呪縛」（星川 1993: 198）から逃れていないという。たとえば，木守の判定基準の 5 つ目は「不停滞の心，無処住の心，不生の本心が手に入っているか」であるが，この基準に至っていることの判定基準をさらに考えると「その中には必ずや「私的」「内的」体験にかかわるものが含まれ，またさらに，それを判定する基準を求めなければならない。そして，こうしたプロセスは延々と続けられるかもしれない」（星川 1993: 198）。これが星川の言う「「私的言語」論の呪縛」である。言語によって体験の判定基準をいくら定めてみても，その基準は私秘的な体験へと到達することはできず，一種の無限背進に陥ってしまうのである。

5. 言語ゲームとしての宗教体験の語り合い

星川の扱う禅問答と宗教間対話という事例は（2 つの事例は安易に比較できないが），各宗教伝統ないしは悟りの境涯という，固有の体系的な規則に基づく言語ゲームを想定したくなるものである。しばしば悟りの境地は悟った者にしか理解できず，それぞれの宗教はその宗教の信仰をもつものにしか理解できないとされて，部外者に対して排他的になりうる。しかし星川は，異なる言語ゲーム間の理解可能性や対話にも強い関心があるため，言語ゲーム間の対話を可能にする言語ゲームを想定して，この排他性の問題を解決しようとした。

とはいえ，本稿の議論の前提となっている「宗教概念批判」なる研究動向を念頭に置くと，前述の通り，私的で内面的な宗教体験が他者のうちにあるという前提は維持できない。禅の師の宗教的境涯は言語を通して伝達し得ない，理解し得ないといった問題も，禅の師の体験や境涯を「心理主義的に」「内面性において」考えるために生じてくる問題であって，「行動主義的」に禅の師弟の言語ゲームを捉えると異なる見方ができるのではないだろうか。

「行動主義的」に禅問答をみるとはどういうことか。このことを考える前に，本稿の関心事である綱島梁川周辺の宗教体験の語り合いに立ち戻っておこう。この語り合いにおいては，自分は宗教体験を得た境涯に達しておらず，自分には宗教体験を理解できないと述べる者も，他者の宗教体験の語りのうちに他者の「真正」なる宗教体験を認め，信仰や体験についての語り合いに参加していた。このとき，体験を得ていない者たちも（近代

的な宗教体験理解に基づいているという意味で）「偏った」前提に基づいて体験者の内面に何らかの体験があることを想定している。そして，自分が他者の体験を真に理解していないのではないか，あるいは宗教体験ということで理解している内容は体験者の理解と一致していないのではないかという不安を抱えつつも，体験を得たと自認している者たちとともに1つの言語ゲームに参与していたと考えられる。研究者として，第三者の立場から彼らの語り合いを分析するとき，彼らが他者の体験を理解しているかどうかを問う必要はなく，さらにいえば彼らが内面的で私的な宗教体験をもっていると想定する必要もない。繰り返しになるが，彼らは内面的で私的な宗教体験があると想定し，言語を通して他者の体験を理解していると思っているわけだが，そこで理解されている宗教体験の内容にはかなりのズレがあり，ズレを孕みながら対話が展開していた。そして，ズレを含みつつも対話を成立させていたのは，彼らの「偏った」宗教体験理解なのである。このように考えると，彼らの宗教体験理解は，近代的な宗教体験理解を前提として成立してきたことによる「偏り」を有するものとして否定的にのみ捉えるべきではなく，綱島周辺の人々の言語ゲームをひらくものとして積極的に捉えられるだろう。彼らは「偏った」宗教体験理解をベースにしつつも，そこから各自の宗教的，思想的背景にしたがって宗教体験を多様に理解し，各自の信仰や実践を展開した。宗教体験は単一の意味で理解され前提されていたわけではなく，多様な仕方で理解され，実践されていた。このような宗教体験概念から拡散していく思想や実践も綱島周辺で生じた言語ゲームに含まれる。綱島周辺の人物がそれぞれの宗教体験や信仰によって体系づけられた独自の言語ゲームを営んでおり，それらの言語ゲーム間の対話を考えるよりも，彼らが1つの言語ゲームを営んでおり，その中で互いの宗教体験を（言語を通して理解するのではなく）認め合い，信じ合うことでズレを孕みながらも対話が継続され，それぞれが独自の思想や実践を展開していると捉えた方が綱島周辺の体験の語り合いを理解しやすいように思われる。彼らは宗教体験を得た者が内面的で私的な宗教体験を有していることを前提として対話しているが，分析者は彼らの内面的体験とその体験の語りが一致しているか否かを問題にする必要はない。彼らが互いの宗教体験に関して異なる理解をもっているにもかかわらず，互いの体験を信頼し尊重し合いながら対話を継続していることから分析を開始し，各自がこの対話の規則をさまざまな思想や実践として多様に展開していく様子を総体として捉えること，これが綱島周辺の体験の語り合いの「行動主義的」分析になると思われる。そのうえで，研究者としては彼らの言語ゲームを成立させる根本的な規則として「宗教体験は内面的で私的なものである」という想定を抽出することができよう（あるいはその想定に含まれる「偏り」を指摘することもできよう）。ただ，この規則を強く意識して綱島周辺の人々が語り合っていたわけではない。宗教体験の語り合いの言語ゲームの規則は，他者の内面的で私的な宗教体験の正しい理解から生じるのではなくて，さまざまな宗教的境涯をもつ人々がともかく宗教体験を語り合って，それなりに互いの体験を認め合うなかで生じてくる言動のなかから生成してくるものなのである。

このような分析の仕方を禅問答に当てはめ，禅の師弟がそれぞれ別の言語ゲームではなく，あくまで1つの言語ゲームを営んでいると考えることもできよう。馬祖は，分別智によって応答してきた弟子の百丈の鼻を突然ひねりあげた。少なくとも百丈は，鼻をひねりあげられたそのときには馬祖の行動を了解できていない。この状況では同じ1つの言語ゲームを営んでいると考えるのは難しいようにも思える。禅の師は常人には到達しえない内的で私的な悟りの境地を得ており，その境地を踏まえて常人とは全く異なる深遠な言語ゲームを営んでいると想定したくもなる。ただ，1つの言語ゲームを営んでいるのだが，弟子はこの言語ゲームの規則の体系を浮かび上がらせるような言動を実現できていない状態だと考えることもできよう。言語ゲームが非言語的応答も含む概念である以上，弟子の鼻をひねりあげることもズレを孕みながらの言語ゲームと言える(14)。先に触れた建築家と助手の言語ゲームを少し改変して，建築

家が自分の叫んだ石材と異なる石材を助手が運んできたときに助手の鼻をひねりあげた，という事態を想像してみよう。この事態を建築家と助手の異なる 2 つの言語ゲームが衝突している事態として捉えるだろうか。助手がこの言語ゲームの規則体系，つまり石材と石材名の対応関係を体現する行動をとれず，鼻をひねりあげられたが，これは 1 つの言語ゲームのうちにみられる失敗の事例として捉えられるだろう。

では，うまくいかない言語ゲームがそれとして継続していくというのは，どういうことだろうか。逆に言えば，うまくいかなければ，言語ゲームは破綻し，何らかの言動が交わされなくなるのではないか。禅問答で言えば，禅の師と弟子の言語ゲームを継続させているのは，端的に言えば師弟間の信頼である。師はこの弟子が悟る見込みのある弟子だと認めているからこそ鼻をひねりあげ，弟子は自分の理解していない真理を悟る師だと信頼するからこそ鼻をひねりあげられても付き従う(15)。鼻をひねりあげられたことがまったく理解できず，理解する気にもならずにその場を立ち去ったのであれば，たしかに馬祖と百丈は全く異なる 2 つの境涯にあり，2 つの異なる言語ゲームを営んでいると表現してもよいかもしれない。しかし，百丈は立ち去らず，雁が「飛び去ってはおらんわい」という言葉で悟った。百丈は，子どもが周りの大人から母語を学ぶように，馬祖への信頼に基づいて意味不明な師の言語ゲームに参入し続けた。百丈が馬祖に鼻をひねりあげられたことも，百丈の言動が規則に従っていないことを示す 1 つの言語ゲームである。

また，馬祖は無分別智の言語ゲームの諸規則を正しく理解して一見不可解な行動を取ったのではなく，百丈も師の無分別智の言語ゲームのなかにある諸規則を正しく理解したことで悟り，師の言語ゲームに参入したのではない。このような言語ゲームの理解の仕方は「心理主義的」な理解であろう。無分別智の言語ゲームにはいくつかの諸規則が内在しており，百丈もその諸規則を正しく理解することでこのゲームに参入したと考えると，そのゲームに参入するための正しい諸規則の理解について言語的に表現せざるを得なくなり，「悟りの客観的な判定基準」が示せないということと同様の問題に直面する。行動主義的に理解するときには，百丈が悟り，師と無分別智の言語ゲームを営めるようになったとき，その言語ゲームのうちに（常人には理解できず，馬祖や百丈も意識していないとしても）体系的な諸規則が立ち現れていると捉えられる。

では，馬祖と悟りを得た百丈の無分別智の言語ゲームとはどのようなものであろうか。百丈が悟った翌日に，馬祖が説法をするために壇上にあがった。そのとき，「百丈は進み出て，拝蓆（弟子が師にお辞儀するために師の前で広げている敷物）を巻き始めた。拝蓆を巻くことは，ふつう上堂の時間が終わったことを意味する」（星川 1993: 49）。つまり，百丈は師馬祖が説法を始めようとしたときに，もう説法は終わりだということを意味する行動に出たわけである。普通に考えると意味不明であり，師に対して失礼である。しかし，この出来事の後に馬祖は百丈と問答をして，百丈の悟りの境涯を認めたという。

こうして馬祖と百丈が無分別智の言語ゲームを営むに至ったとしても，それは百丈が馬祖の言語ゲームの規則を適切に理解して行動したということではないし，百丈が適切に規則に従っていることを判定して馬祖が百丈の悟りを認めたということでもない。2 人の言語ゲームのうちに「師が説法に来たら拝蓆を巻きなさい」という規則があることを相互に了解しているわけではない。また，（木守哲彦の言うように，現代の臨済宗においてある程度の「悟りの客観的な判定基準」が考えられるとしても）少なくとも禅語録にみられる禅問答においては弟子の悟りを認める客観的な判定基準を認めるのは難しいし，このような判定基準に基づいて悟りの体験を考えること自体が心理主義的な体験理解といえるだろう。悟った後の百丈と馬祖は，正しく解釈された規則に従ってゲームを営んでいると考えるよりも，むしろ悟った後の言語ゲームで生じる 2 人の言動において体系的な諸規則が立ち現れている（ただし，常人にはその諸規則は理解し難く，悟った者にもその諸規則を語ることは難しい），あるいは規則が生成されていると考える方がよいと思われる。逆に言えば，悟

る前の言語ゲームは，師と弟子の言動に齟齬があり，無分別智の言語ゲームの諸規則の体系は立ち現れてこないが，師と弟子の信頼関係において維持されているゲームと捉えられるだろう。このような理解によって，師が特異な宗教体験や宗教的境涯をもっていることを分析者は前提することなく，禅問答における悟りの前後の言動の変化を考察することができると思われる。

とはいえ，このようなアプローチは大切なものを取り逃しているとも言える。それは，端的に言えば宗教体験の魅力である。禅者や神秘家の，あまりに意味不明だったり，あまりに熱情的であったりする語りは人を強く惹きつけるものであり，その語りの背後には何らかの体験や信仰を想定するのが当然だと感じられる。もちろん，このように内面的な宗教体験を想定し，また宗教体験を非常に重視して禅や神秘主義を理解すること自体が近代的な発想の産物であることはしばしば指摘されている(16)。とはいえ，内面的な宗教体験を想定することなく，宗教体験の語り合いを言語的・非言語的コミュニケーションにあたかも還元してしまうような議論は，宗教体験の語りに含まれる圧倒的な魅力を捨て去るものではないのか。たしかにそう考えることもできよう。では，その魅力を捨て去ったときに得られる分析上の魅力があるのだろうか。

宗教体験の語り合いを 1 つの言語ゲームとして捉えることは，「偏った」宗教体験概念が開いた，多様で，ときにすれ違いながらの対話を分析するための理論的枠組みを提供するように思われる。本稿で想定している宗教体験の語り合いは，ひとまず綱島や綱島周辺の人物の体験や信仰をさしあたり認める人々の語り合いであるが，実は綱島の宗教体験を認めない人々の綱島への批判をも包含した 1 つの言語ゲームも考察できると思われる。明治末期において，（西洋近代の「偏り」をもつ）「宗教体験」についての大まかな理解がある程度共有されているなかで，綱島の体験は「虚」なるものである，あるいは大して重要な体験ではないといった批判を行う人々も，綱島の体験を真正なものとして認める人々もおり，互いを批判し合っていた。これらの議論は，綱島の宗教体験を「虚」なるものとする立場および「実」なるものとする立場との対立的な 2 つの言語ゲームとして捉えるよりも，西洋近代の宗教体験理解が受容されるなかで「虚」と「実」の立場が入り乱れながら開かれてきた 1 つの言語ゲームとして捉えるべき議論であると思われる。この 1 つの言語ゲームでは，仏教や儒教の思想，日本主義，修養論などさまざまな思想・実践をベースにした論者が議論を交わすなかで，宗教体験について語る言語ゲームの諸規則が立ち現れてきていたのであって，宗教体験について語るための正しい宗教体験理解が共有されることで言語ゲームが成立していたのではない。この点について，具体的に論証していくことが今後の課題になるが，ともかく，宗教体験について語るということが開く言説空間の多様な生成を描出するための理論的な基盤として言語ゲーム概念は有用であるように思われる。

注

(1) 綱島の早逝の直前から 3 年ほど郵送で回覧された『回覧集』という交換ノートや，日本各地で開催された「梁川会」なる会合において，綱島を思慕する人々が交流を重ねた。この点について本稿では詳述できない。古荘 2022 を参照のこと。

(2) 綱島の宗教体験の語りは，結核に罹患した病者の妄想として評価されることもあった。綱島の生前に，綱島の宗教体験の語りや宗教思想に対する評論をまとめた書籍が既に 3 冊も刊行された（大空社版の『梁川全集』の別巻Ⅰ，Ⅱとして復刻されている）が，その中には綱島の思想を全くの妄想とする批評から，綱島の体験がそこまで重大なものではないとする批評まで，さまざまなレベルで否定する批評が含まれている。

(3) 綱島自身も，一方で「宗教」の本質を追究し，「神子の自覚」という思想に至った人物として捉えられるが，他方でこの本質をキリスト教や浄土教の語彙で積極的に説明し，神に祈り念仏を称えながら自らの自覚を深めようとした。集団的な儀礼の意義を積極的には認めず，内面的で個人的な信仰や体験を重視した点については，綱島が同時代的に受容していた宗教学の影響が大きいだろう。綱島は W・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』（1902）を熱心に読んでおり，論考でも引用している。

⑷ たとえば，綱島の思想を実践していることを自認していた西田天香も，綱島の宗教思想をかなり批判的に継承している。たしかに西田も綱島の神子の自覚を重視するのだが，綱島が神の子として神とともに活動する主体的な個人格を何とか確保しようとしたのに対して，そのような個人格を捨て去るところに神の子としてのあり方があると西田は考え，無所有，懺悔奉仕の生活を実践した。

⑸ 昨年度に本紀要に投稿した拙稿，古荘 2021 を参照のこと。

⑹ 家族的類似性によって「宗教」を捉えるというのは次のような捉え方である。家族全員が同じ特徴を持つのではなく「鼻はお父さん似」「目はお母さん似」というような形で緩やかに家族というまとまりを形成しているように，宗教という語でまとめられている宗教集団等はすべての集団等に共通する宗教の本質をもつのではなく，各宗教集団が「聖典をもつ」「唯一の信仰対象をもつ」など，さまざまな特徴の一部を共有し，類似した諸特徴の共有が緩くつながっているものが「宗教」と呼ばれている，という捉え方である。

⑺ 星川 1997 の第 3 章のタイトルは「「私的言語」と「言語ゲーム」としての宗教」である。第 3 章の第 1 節は「「私的言語」と「私的言語」としての宗教体験談」，第 2 節「「私的言語」批判から「言語ゲーム」へ」，第 3 節「言語ゲームとしての宗教」となっており，ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判によって宗教体験談を検討した上で「言語ゲームとしての宗教」の概念を提示していることがよくわかる。

⑻「私のみが，自分が実際に痛みを感じているかどうかを知りうるのであって，他人はそれを推察できるだけである」（『探究』246 節）。

⑼「命令する，そして，命令にしたがって行為する。／ある対象を熟視し，あるいは計量したとおりに，記述する。／ある対象をある記述（素描）によって構成する。／ある出来事を報告する。／その出来事について推測する。／ある仮説を立てて検証する。／ある実験の諸結果を表や図によって表現する。／物語を創作して読む。／劇を演じる。／輪唱する。／謎を解明する。／冗談を言い，噂をする。／算術の応用問題を解く。／ある言語をほかの言語へ翻訳する。／乞う，感謝する，罵倒する，挨拶する，祈る」（『探究』第 23 節）。

⑽ たとえば，建築家と助手の言語ゲームにおいても，建築家と助手の生活形式において共有されている規則（石材名を言われたらもってくる）にしたがって石材をもってくるという非言語的活動が言語活動（石材名を言うこと）と一体となっている。

⑾「一般に，われわれは厳格な規則にしたがって言語を使用しているのではない。……言語を使用しているときには，用法の規則（定義など）はわれわれの念頭にはない。また，その規則を言えと言われても，大抵の場合，言うことができないのである」（『青色本』，60〜61 頁）。

⑿ たとえば，星川 2011 の第 3 部が「宗教と対話」と題され，この部に 1997〜2005 年初出の宗教間対話に関する論考がまとめられている。また，星川は宗教間対話に関する共同研究を『グローバル時代の宗教間対話』（星川・山梨編 2004）としてまとめており，『対話する宗教』（星川 2006）という入門的な著書も執筆している。

⒀ これらの分析においてはウィトゲンシュタインだけでなくシュッツの思想も非常に重要であり，星川のシュッツ理解についても紹介しなければ不十分になるのだが，本稿では割愛せざるを得ない。

⒁ 以下の議論を進めるためには，本来であればウィトゲンシュタインにおいて規則に従うことが意味することを問い直さなければならないのだが，本稿ではこれ以上追究できない。

⒂ このように考えると，悟る見込みのない弟子は禅の言語ゲームに参入できないということになるが，必ずしもそうではない。たとえば，禅問答を読む私（筆者）は，禅の師の境涯も弟子が到達した境涯も理解できず，悟る見込みもないが，それでも禅問答を読んだとき，ここには何か私の知り得ない境涯が奇怪な仕方で書かれていると認めて読んでいるのであり，禅の生活様式を部分的に受けいれ，禅の言語ゲームに加わり，拙いながらも禅問答と対話をしていると言える。禅の悟りが得られるかどうかと禅の言語ゲームに参入することはさしあたり無関係といえるのではないか。

⒃ 禅に関してはシャーフ 2008 を，「神秘主義」に関しては渡辺 2016 を参照のこと。

文献一覧

黒田亘編『世界の思想家 23　ウィトゲンシュタイン』平凡社，1978 年。

シャーフ，ロバート・H（葛西賢太訳）「16　体験」，奥山倫明監訳『宗教学必須用語 22』刀水書房，2008 年，380〜410 頁。

古荘匡義「綱島梁川の言語ゲーム」『龍谷大学社会学部紀要』59号，2021年，64〜74頁。
――『綱島梁川の宗教哲学と実践』法藏館，2022年。
星川啓慈『禅と言語ゲーム』法藏館，1993年。
――『言語ゲームとしての宗教』勁草書房，1997年。
――『対話する宗教』大正大学出版会，2006年。
――『宗教と〈他〉なるもの――言語とリアリティをめぐる考察』春秋社，2011年。
星川啓慈・山梨有希子編『グローバル時代の宗教間対話』大正大学出版会，2004年。
渡辺優『ジャン＝ジョゼフ・スュラン――一七世紀フランス神秘主義の光芒』慶應義塾大学出版会，2016年。

※星川の議論の批判的継承を目的とする本稿において，ウィトゲンシュタインの著作からの引用は，星川が翻訳し，根拠として星川の著作で用いている引用をそのまま引用している。ウィトゲンシュタインの諸著作を精読することによって，星川の議論を問い直す作業が改めて必要であるが，今後の課題としたい。ウィトゲンシュタインの『哲学探究』からの引用には，『探究』の後に節番号を附した。『青色本』からの引用には，『青色本』の後に該当箇所の翻訳書（大森荘蔵訳『青色本』ちくま学芸文庫，2010年）のページ数を附した。

Acknowledging Each Other's Religious Experiences:
Investigation of Keiji Hoshikawa's Theory of "Religion as a System of Language Games"

Tadayoshi Furuso

This paper examines Keiji Hoshikawa's research on "Religion as a System of Language Games" in order to consider the effectiveness of Wittgenstein's theory of language-games as a basis for analyzing conversation among people close to Ryôsen Tsunashima about their religious experiences and faiths.

Because Hoshikawa assumes that religious experience is private and internal, and that the language of religious experience is a private language, he sees Zen masters and disciples from different religious backgrounds and various religions from different religious traditions as playing separate language-games with their own systematic rules. At the same time, he also envisioned one language-game that would allow for dialogue between the different language-games.

In response, this paper argues that conversations among people with different religious experiences and religious backgrounds can be viewed as one language-game. Furthermore, it suggests that discussions in the late Meiji era between those who understood religious experiences and those who criticized them, based on the modern way of understanding religious experiences, can be analyzed as one language-game.

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
一部改正　令和 3 年11月17日
一部改正　令和 3 年11月17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。
⑴　機関誌『龍谷大学社会学部紀要』の発行
⑵　学術講演会，シンポジウム，研究会等の開催
⑶　学生会員の研究支援
⑷　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。
⑴　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
⑵　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
⑶　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
⑷　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，又は 10 年以上本会の普通会員であり龍谷大学を退職した者で，常任委員会が認めた者

（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。

⑴　会長　1名
⑵　庶務委員　2名
⑶　会計委員　2名
⑷『龍谷大学社会学部紀要』委員　3名
⑸『龍谷大学社会学部ジャーナル』委員　3名
⑹　事業委員　3名
⑺　学科委員　各学科1名
⑻　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　前条第1項第4号から第6号の委員は，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。

⑴　会長は，本会の業務を統括し，本会を代表する。
⑵　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。
⑶　会計委員は，本会の会計を処理する。
⑷『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。
⑸『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。
⑹　事業委員会は，前2号を除く本会の事業を企画，立案，運営する。
⑺　学科委員は学科を代表して本会と連絡調整を図る。
⑻　会計監査委員は，本会の会計監査を行う。

2　本条第1項第4号から第6号の委員会は，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。

⑴　予算案・決算案の作成
⑵　事業実施の承認
⑶　会員の入会・退会の承認
⑷　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，賛助会員及び名誉会員は，入会金の納入を免除される。
2　入会金の納入時期は，入会時とする。

（年会費）
第13条　普通会員は，年会費 4,000 円を納入する。
2　学生会員は，年会費 4,000 円を半期ごとに 2,000 円ずつ納入する。ただし，休学中は当該期間の会費納入を免除される。
3　賛助会員は，年会費 4,000 円以上を納入する。
4　名誉会員は，年会費の納入を免除される。
5　年会費の納入時期は，普通会員は原則として毎年 6 月とし，学生会員は毎年 4 月，9 月とする。賛助会員及び期中に入会した普通会員の年会費の納入時期は，入会時とする。

（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。
付　則（令和 3 年 11 月 17 日第 6 条～第 8 条，第 12 条，第 13 条改正）
　この会則は，令和 3 年 10 月 1 日から施行する。ただし，第 13 条第 2 項本文及び同条第 5 項の改正規定は，令和 4 年 4 月 1 日から適用する。
付　則（令和 3 年 11 月 17 日第 4 条改正）
　この会則は，令和 4 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，委員会という。）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・修士課程在学中の学生会員の掲載を見送った場合は，指導教員及び執筆者の双方に通知する。

3　原稿の投稿は，普通会員，賛助会員，博士課程・修士課程在学中の学生会員及び名誉会員とする。なお，博士課程・修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　普通会員，賛助会員，博士課程・修士課程在学中の学生会員及び名誉会員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あたっては，非会員は掲載料（2,000 円）をあらかじめ納入するものとする。

5　普通会員を筆頭執筆者とする場合に限り，学生会員は共同執筆者として原稿を投稿できるものとする。

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。

⑴　論文等は，未発表のものに限る。

⑵　論文等の分量は原則として以下のようにする。

ア　論文は，30,000 字以内

イ　調査報告・研究資料・翻訳は，50,000 字以内

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。

ウ　研究ノート・書評論文・書評は，12,000 字以内

⑶　論文等には，必ず英文タイトルを添付するものとする。

⑷　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。

⑸　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
14　令和 3 年 11 月 10 日改正
（ただし，第3条第3項の名誉会員に係る改正規定は，令和4年4月1日から適用する。）

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*	
	松岡亮二		（*は委員長）
庶務委員	五十嵐海理	工藤保則	
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	今野勝幸*	築地達郎	
	筒井のり子		（*は委員長）
学科委員	栗田修司	津島昌寛	
	渡邉悟史		
会計監査委員	土田美世子	李相哲	
普通会員	有薗真代	井田千明	井上見淳
	猪瀬優理	大西孝之	川中大輔
	黒田浩一郎	坂本清彦	佐藤彰男
	鈴木舞	砂脇恵	清家竜介
	高岡智子	髙田満彦	髙松智画
	立田瑞穂	田中明彦	樽井康彦
	内貴千里	畑仲哲雄	藤田悟
	舟橋健太	古荘匡義	前川貴史
	松浦哲郎	松島恵介	宮本郷子
	村澤真保呂	山田容	闔美芳
	吉田竜司	李復屏	脇田健一
	渡辺めぐみ		

2021 年度社会学部学会決算書

2021 年 4 月 1 日～2022 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	222,000	222,000	0	継続 54 名，新規 1 名
学生会員会費	9,028,000	9,072,000	△44,000	学部 2,233 名，修士 25 名，博士 10 名
賛助会員会費	0	24,000	△24,000	賛助会員 6 名
会費収入　合計	9,250,000	9,318,000	△68,000	
その他収入	0	0	0	
前年度繰越金	46,371,098	46,371,098	0	
収入の部　合計	55,621,098	55,689,098	△68,000	

〈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	423,665	2,151,335	59 号，60 号
社会学部ジャーナル（龍論）発行	2,775,000	783,080	1,991,920	21 号
学生企画による講演会等の開催	675,000	169,541	505,459	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	68,577	521,423	
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	310,000	0	9 件
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	2,254,863	7,185,137	
（学科事業）				
社会学科	1,000,000	988,200	11,800	優秀論文集印刷
コミュニティマネジメント学科	940,000	206,680	733,320	研究・制作奨励制度奨学金等
現代福祉学科	1,380,000	1,029,805	350,195	優秀論文集印刷
学科事業　小計	3,320,000	2,224,685	1,095,315	
事業費　合計	12,760,000	4,479,548	8,280,452	
（事務費）				
事務費	420,000	305,153	114,847	PC リース代，消耗品等
事業費・事務費　合計	13,180,000	4,784,701	8,395,299	
予備費	2,400,000	0	2,400,000	
次年度繰越金	40,041,098	50,904,397	△10,863,299	
支出の部　合計	55,621,098	55,689,098	△68,000	

2022 年度社会学部学会予算書

2022 年 4 月 1 日～2023 年 3 月 31 日

〈収入の部〉　（単位：円）

会費等	2022 年度	2021 年度	増減	備考
普通会員会費	222,000	222,000	0	継続 51 名，新規 3 名
学生会員会費	9,068,000	9,028,000	40,000	学部 2,219 名，修士 37 名，博士 11 名
賛助会員会費	0	0	0	
会費収入　合計	9,290,000	9,250,000	40,000	
その他収入	0	0	0	
前年度繰越金	50,904,397	46,371,098	4,533,299	
収入の部　合計	60,194,397	55,621,098	4,573,299	

〈支出の部〉

事業名	2022 年度	2021 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	優秀論文集印刷
コミュニティマネジメント学科	940,000	940,000	0	優秀論文集印刷, 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	優秀論文集印刷，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	44,614,397	40,041,098	4,573,299	
支出の部　合計	60,194,397	55,621,098	4,573,299	

執筆者紹介（掲載順）

田　中　明　彦（社会学部教授）
李　　夏　屏（社会学部教授）
渡　邉　悟　史（社会学部講師）
山　本　哲　司（社会学部非常勤講師）*
貫　井　　隆（社会学部非常勤講師）*
下　田　和　宣（成城大学准教授）*
古　荘　匡　義（社会学部准教授）
松　浦　哲　郎（社会学部講師）
李　　博　宇（法学部学部生）
青　木　惠理子（名誉会員）
猪　瀬　優　理（社会学部教授）
舟　木　徹　男（社会学部非常勤講師）*
根　無　一　行（社会学部非常勤講師）*

＊2022 年度賛助会員

編　集　後　記

◇諸事情により委員長の交代がありましたが，今号も無事に発行できてホッとしております。本紀要は投稿スタイルの多様性があり，以前からの課題ではありますが，多文化共生の理念にかなっているのかと感じています。引き続き，文字数の規定なども含め，前向きに捉えていきたいと思います。

（K. K.）

社会学部紀要　第 62 号

令和 4 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. 62 2022

CONTENTS

Articles

The Importance of the Universal Pension System and Guaranteeing the Pension Rights of Older Persons and Persons with Disabilities (4): The Unconstitutionality of the 2012 Pension Amendment Act ……TANAKA Akihiko (1)

Sorting Out and Analyzing the Situation around the Establishment of the First "Temporary Disaster Broadcasting Station": Aiming to Connect it with the Current Situation……Tetsuo Matsuura (26)

What is the Connotation of "One Country, Two Systems"?: Hong Kong's "One Country, Two Systems" as Seen from the Original Texts ……Fuping LI, Boyu LI (36)

Trial and Error in Preserving and Transmitting the Tradition of Insect Collecting: A Look at the Early Activities of the Japan Insect Association ……Satoshi Watanabe (58)

Report

Survey Report on Sex Education and Religious Education in Religious Schools ……Yuri Inose (74)

Notes

On the Perception of Visual Art Works: An Exploration Based on My Personal Experiences ……Eriko Aoki (97)

A Study on Narratives of the Propagation Experience in Urban Areas and Conversations with a Family Member: A Case Study of a Jodo Shinshu Hongwanji-ha Temple……Tetsuji Yamamoto (105)

Translation

Emil Lederer, Emy Lederer Seidler, "Japan-Europa" (der virte Kapitel (1)) ……Takashi Nukui, Tetsuo Funaki (115)

Special Issues: Criticism of the Concept of Religion and Philosophy of Religion (Part 2)

Fabricating the Fact: Bruno Latour's "Factish" from the Perspective of the Critiques of the Concept of Religion ……Kazunobu Shimoda (129)

Prayer without Hope and Kant's Concept of "Believing": In Reference to "The Canon of Pure Reason" in *Critique of Pure Reason* ……Kazuyuki Nemu (140)

Acknowledging Each Other's Religious Experiences: Investigation of Keiji Hoshikawa's Theory of "Religion as a System of Language-Games" …Tadayoshi Furuso (154)

Published by

THE ASSOCIATION OF FACULTY OF SOCIOLOGY

RYUKOKU UNIVERSITY

OHTSU, SHIGA, JAPAN