

龍谷大学 国際社会文化研究所 紀要

第 22 号 2020 年 6 月



Society and Culture

Journal of the Research Institute
for International Society and Culture,
Ryukoku University

Vol.22 2020.6

I 指定研究

研究課題：異文化理解と多文化共生

—神秘主義思想とその実践を通じたイスラームと
キリスト教の共生を探って—

**Intercultural Understanding and Multicultural Prosperity :
In Search of Mutual Prosperity of Islam and Christianity through Mysticism and its Practice**

ルーミーとキリスト教

—そのイエス、キリスト教徒観より— (1) 佐野 東生 9

Rūmī and Christianity :

From His View on Jesus and Christians (1)

ヘシユカズムとスーフィズム

—祈りの技法の比較研究— 久松 英二 29

Hesychasm and Sufism :

A Comparative Study of Their Techniques of Prayer

II 共同研究

研究課題：母子間「抱き」の24時間記録を踏まえた育児の理論的・応用的研究
—子育て支援に資するライフログデータの分析—

**A Logical and Applied Study based on 24-Hour Data on Mother Holding her Baby :
Life Log Data Analysis that Contributes to Child-Rearing**

母子間「抱き」の24時間記録

—母親の育児負担の軽減をめざしたライフログデータの分析— 金子龍太郎 43

A 24-hour Record of “Holding” between Mother and Child :

園田 正世

An Analysis of Lifelog Data Aimed at Reducing the Childcare Burden of Mothers

研究課題：20 世紀初頭のアメリカにおける東アジア博物学受容の研究

—南方熊楠とスウィングル、および関連学者の交流を中心として—

**Development of the Study on East Asian Natural History in Early 20th Century in US :
Focusing on the Correspondence between MINAKATA Kumagusu, W. T. Swingle, and Other Scholars**

南方熊楠とスウィングル、田中長三郎の交流に関する

新資料紹介 松居 竜五 55

Introduction to the New Documents Concerning the Activities of
Minakata Kumagusu, Walter Tennyson Swingle, and Tanaka Tyōzaburō

蜜柑の国の学者たち

——田中長三郎と南方熊楠、スウィングル—— 川島 昭夫 81

Scholars in the Citrus Countries :

Tanaka Tyōzaburō, Minakata Kumagusu and Walter Tennyson Swingle

研究課題：モンゴル西部における東西文化交流の拠点の調査・研究

Research and Survey of the Site of the East-West Exchanges in Western Mongolia

モンゴル西部における東西文化交流の拠点

——2017 年ハルザン・シレグ遺跡調査の報告とその後—— 村岡 倫 93

A Study on the Base of the East-West Cultural Exchange in
Western Mongolia :

Report of the 2017 Harzan-Shileg Site Survey and Afterwards

研究課題：滋賀県の子どもの貧困支援者に関する研究

—ライフステージ別支援に焦点をあてて—

**A Study on Social Workers for Child Poverty in Shiga Prefecture :
Focusing on Life Stage Support**

子どもの貧困対策における民間支援の重要性 山田 容 121

The Importance of Adopting Private Support in
the Countermeasures against Child Poverty 佐藤 桃子

母子福祉政策の規範性

——自立と家族規範—— 砂脇 恵 135

Normativity of Maternal and Child Welfare Policy :

Interdependency and Family Norms

学齢期の子どもの貧困支援の課題と可能性

——滋賀県内の子どもの支援者へのインタビュー調査から—— …………… 近藤真由子 145

Problems and Possibilities with Regards to Support for Poor School-Aged Children :

Based on the Interview Survey of Supporters to Poor Children in Shiga Prefecture

研究ノート

妊娠期から乳幼児期における貧困支援

——母子保健行政における保健師・助産師の役割と課題—— …………… 馬場 文 155

Poverty Support for Perinatal Periods and Infants :

The Role and Challenges of Public Health Nurses and Midwives in

Maternal and Child Health Administration

Ⅲ 個人研究

研究課題：祇園における外国人観光客の急増に対する地域住民の対処戦略

Coping with Rapid Increase of International Tourists in Gion

In Search of Possible Solutions to Over-Tourism :

Manners Promotion Campaign in Gion …………… Miloš DEBNÁR 169

オーバーツーリズムの解決策を探る

——祇園のマナーキャンペーンの事例から——

研究課題：中世イスラーム諸写本にみる異形の身体の図像化に関する基礎的研究

**Iconography of the Monstrous Body appeared in the Islamic Manuscripts
from the Medieval Period. A Basic Research**

Some Observations on the Illustrations of Monsters :

The Earliest Images of Monstrous Races appeared

in the al-Qazwīnī's *Wonders of Creation* …………… Norihito HAYASHI 185

中世イスラーム世界における異形の種族の絵画表現の基礎的分析

——カズウィーニー著『被造物の驚異』の挿絵を中心に——

研究課題：明治後期の宗教コミュニティの多様性に関する研究

A Study of the Variety of Religious Communities in the Later Meiji Era

宗教体験に基づく複合宗教実践の諸相

——綱島梁川から西田天香へ—— …………… 古荘 匡義 203

The Varieties of Multiple Religious Practices Based on Religious Experiences :

An Analysis of the Thoughts of Tsunashima Ryosen and Nishida Tenko

I 指 定 研 究

【研究課題】

異文化理解と多文化共生
－神秘主義思想とその実践を通じた
イスラームとキリスト教の共生を探って－

Intercultural Understanding and Multicultural Prosperity :
In Search of Mutual Prosperity of Islam and Christianity
through Mysticism and its Practice

ルーミーとキリスト教 ——そのイエス、キリスト教徒観より—— (1)

佐野 東生*

Rūmī and Christianity : From His View on Jesus and Christians (1)

Tosei SANO*

Jalāl al-Dīn Moḥammad Rūmī (1207-1273), known as ‘Mevlana’ (our Master), was a prominent Islamic mystic and poet of Anatolia (modern Turkey) in the thirteenth century. This article analyzes his life and poetry especially in relation to his view and attitude towards Christianity as an example perhaps verifying the validity of the Traditionalist school theory of a fundamental unity of religions. First, the historical background of thirteenth century’s Anatolia is overviewed. There, the Muslim Turks conquered and ruled Christian majority of inhabitants, and Muslims and Christians coexisted next to each other with the generous policies of the Turkish rulers towards Christians, and the peaceful religious and missionary activities of Islamic mystics towards them including Rūmī.

Second, Rūmī’s life and poetry related to Christianity are analyzed by using his hagiography and the masterpiece of his poetry, *Masnavī-ye ma‘navī*, as the sources. During his life in Konya, the capital of the Rum Seljuq dynasty, he had a close relationship with Christian inhabitants, recognizing Christianity as a religion comparable to Islam, and thus protecting Christian rights and attracting their enthusiastic trust and belief in himself. Similarly in *Masnavī*, Rūmī appreciates Jesus as a prophet, not the son of the God, but ‘God’s soul’ who can revive the dead, and estimates the original Christianity as the same true religion as Islam. In fact, he sometimes criticizes Christians who followed the wrong beliefs and were divided in several sects, and even Jesus himself for his asceticism secluded from the daily life and society, but he never denies the truthfulness of Jesus’ teachings and Christianity as a true religion from mystical viewpoint. In this respect, Rūmī’s view may be close to the Traditionalist theory or the modern religious pluralism beyond religious inclusivism. To verify it, it is necessary to make a further analysis of his thought suggested in his poetry and other sources.

はじめに

小論では、13世紀のアナトリア（現トルコ）で活動した著名なイスラーム神秘主義者であるルーミー（Jalāl al-Dīn Moḥammad Rūmī-ye Balkhī）（1207-1273）について、イエス・キリストを主体とするキリスト教との関係を考察したい。ルーミーは一般にメヴラーナ（Mevlana）（アラビア語のマウラーナー（maulānā）がトルコ語に転訛した語で「我らが主」を意味する）の尊称で知られ、トルコ、イランをはじめ、イスラーム世界、そして欧米においても広く信仰、尊敬を集めている。

* 龍谷大学国際学部教授

いわば、イスラーム関係で最も有名な人物の一人ともいえる。その理由として、まずルーミーが神秘主義詩人であり、代表作『精神的マスナヴィー』(*Masnavī-ye ma'navī*) (ペルシア語) (以下マスナヴィー)をはじめ多くの詩編を著し、神秘主義に立脚した諸宗教への包括的理解が感じられるその内容から、欧米でも翻訳を通じ広範に読まれている点がある。もう一つは、ルーミーを創始者と仰ぐメヴレヴィー教団による修行方法としての、セマー (sema) と呼ばれる体を旋回させる「身体技法」がある。ズィクル (dhikr) (神への祈り) の一種で、いまや実質的にトルコの「観光資源」ともなったこの「身体技法」を通じて、ルーミー、あるいはメヴラーナの名は世界に広がっている。

ルーミーと、マスナヴィーなどその著作に対する研究、注釈類は数多くなされており、日本では井筒俊彦がそのペルシア語散文講話集 (*Fīhi mā fīhi*) (題名はアラビア語で、よろずの内容を含むもの、との意) を『ルーミー語録』と題して翻訳している¹⁾。イスラーム思想・文学研究の枠内でのルーミー研究は盛んだが、他方でその思想が現代的課題である多宗教の共存・対話と関わるとも思われる点から、諸宗教の根源に普遍的真理があると唱え、スーフィズム (イスラーム神秘主義) を評価したシュオン (Frithjof Schuon) などのいわゆる伝統主義学派 (Traditionalist School) や、ヒック (John Hick) が主唱した諸宗教の等価性と多元的共存を認める宗教多元主義 (Religious pluralism) の立場からも親和性が強いと思われる。他方、ルーミーが実際の程度イスラーム以外の他宗教、特にその活動地域であるアナトリア周辺で信徒が多かったキリスト教に理解を示し、受け入れ、共存・対話を望んでいたかを実証的に究明する取り組みは近年になってようやくなされつつある。ルーミーの思想・文学、さらにそれに立脚したメヴレヴィー教団の教えを現代の宗教多元論的枠で論ずる前提として、ルーミー自身の遺した著作類や関係史料などを基に、実証的にそのキリスト教への態度の有り様を研究する必要があるだろう。

小論では、以上の点を踏まえ、ルーミーがキリスト教徒、そしてその信仰の核心にあるイエス・キリストをどのように見、対応し、また詩編に織り込んでいたのかを、従来の研究と諸史料、中でもルーミーの孫の弟子にあたるアフラーキー (Shams al-Dīn Aḥmad Aflākī) による聖人伝『靈智ある人々の偉業』(*Manāqeb al-'Ārefīn*) (ペルシア語) (以下ルーミー伝)²⁾や、マスナヴィーなどの詩編を参考にして考察する。ただし、本テーマは比較宗教や思想、文学、歴史学の多岐にわたる内容に関連しており、マスナヴィーなどの浩瀚な内容に触れる必要と相俟って、続編に論考が継続する予定である。小論ではまず、主に歴史学的研究成果を基に、ルーミーが生きた13世紀のアナトリアの状況、特に宗教文化的事情をルーミーと関連づけて概観する。次いで、これに基づき、ルーミーの思想・活動とイエス、キリスト教との関係を主にルーミー伝を基に考察する。この上で、マスナヴィーにみるルーミーのキリスト教観を一部とはいえ抽出し、考察を試みることにする。

1. 13世紀アナトリアの宗教的状況とルーミー

(1) キリスト教徒を含む多文化共存の歴史的環境

ここではまず、ルーミーの経歴について、特に出身地の中央アジアとの関係で一言する。ルーミーは1207年に中央アジアのヴァフシュ (Vakhsh) (現タジキスタン南部) に生まれたとされる³⁾。父ババーウッディーン・ヴァラド (Bahā' al-Dīn Valad) (1150-1231) は当時一流のイスラーム学者で、「イスラーム学者の王」 (Soltān al-'Ulamā) と呼ばれ、イスラーム神秘主義者としても名声があ

った⁴⁾。ルーミーが5歳のとき、一家は当時都会だったバルフ（現アフガニスタン北部）に移転するが、このためルーミーはバルフ出身と見なされ、「バルヒー」(Balkhī) との名でも呼ばれる。1219年、一家はメッカ巡礼を名目に西方への移住に出発した。当時同地域の支配者だったホラズム・シャー朝（1077-1231）のスルタンとの不仲説、モンゴル軍の侵攻（1221年開始）からの逃亡説などが理由として憶測されている。

ここでルーミーのルーツ、さらにアナトリアの宗教文化にも関わる出生地の文化的背景に触れる。当時の同地域は、今日の中央アジア南部からアフガニスタン、イラン東北部まで包摂する「大ホラーサーン」と呼ばれるイラン文化圏、また東方イスラーム文化の中心地であった。アラブによるイスラーム化以後に成立した近世ペルシア語は同地域を発祥の地とし、10世紀以降、長編叙事詩『シャー・ナーメ』を著したフェルドウスィーなど数々の詩人を生み出した。さらに、ルーミーの生誕地とされるヴァフシュは、8世紀前半まで仏教文化が栄え、アジナ・テペといった仏教僧院跡が残っている⁵⁾。つまり同地域は、前イスラーム期に仏教、そしてゾロアスター教的土着信仰を有したヴァフシュやバルフを含むイラン文化圏を基に、イスラーム化、トルコ化も進み、諸文化・民族が融合する東方イスラーム文明圏として繁栄していたと考えられる。モンゴル軍の侵攻でこの状況は一変するが、ルーミーが神秘主義を通じて諸宗教の包摂的立場をとり、『シャー・ナーメ』と並ぶ古典ペルシア文学の最高作と目されるマスナヴィーを生き生きとした近世ペルシア語の詩的技法で謳ったのも、十代初めまで過ごした出生地、およびその地の代表的宗教文化人だった父の影響があった点は推測されるところである。

ルーミーの一家はメッカ巡礼後、シリアを経てアナトリア入りし、南部のラレンデ（現カラマン）に留まった。そこでルーミーは18歳で結婚し、後継者となる息子スルタン・ヴァラド (Moḥammad Bahā' al-Dīn Valad) (1226-1312) をもうけることになる。当時のアナトリアは中央アジアからイスラーム世界に進出したトルコ系の大セルジューク朝（1038-1194）を継承するルーム・セルジューク朝（1077-1302）がコンヤを首都に中央部を支配し、コンスタンティノープル（現イスタンブール）を首都とするキリスト教ビザンツ帝国と対峙していた。ルーミーの父は学者としての名声から、ルーム・セルジューク朝のスルタン・ケイクバード1世（在位：1220-1337）に招聘され、1228年、一家でコンヤに定住した。以後ルーミーは生涯にわたりコンヤを拠点として活動する。父はマドラサ (madrasah)（イスラーム学院）でハナフィー派（スンナ派イスラーム四大法学派のひとつ）の教学を教授し、1231年に没したが、ここには同地域における、表面上イスラーム化したとはいえまだ正式のイスラーム教義・教学の知識に乏しいトルコ人らに対しアラブ、イラン系学者が招聘され、教育・啓蒙活動を行った典型例のひとつが看取される。

当時のアナトリアはヨーロッパ・キリスト教圏と接するイスラーム世界のフロンティアであった。11世紀のセルジューク朝の進出は十字軍を招き、政治的には両宗教の対立が続いていたが、社会・文化的にはむしろ共存する趨勢にあったとみられる。この時代の古典的研究を行ったカーエン (Cahen, C.) は、モンゴル帝国への使節としてフランスから同地域を旅したフランシスコ会修道士ブルクによる、トルコ人は住民の10分の1に過ぎなかったとの記録を紹介し、特に1240年代から14世紀初めまで続くモンゴル支配より前の時期は、キリスト教徒の住民が多数だったと推測している。トルコ系支配者のキリスト教徒政策は支配地の安定と税収などの思惑から概ね寛容であり、ルーム・セルジューク朝の王族にはキリスト教徒貴族の女性が嫁ぐ例が複数あった。例えば

後で触れるカイホスロウ 2 世（在位 1237-1245）の妻の一人はコーカサスのキリスト教グルジア人の王女であり、後にパルヴァーネ（parvāne）（宰相の称号）・ムイヌッディーンと再婚している。キリスト教徒の中でも旧ビザンツ帝国のギリシア正教徒が多かったが、東部には東方教会のアルメニア教徒も多く、少なくとも聖職者階級については前者はビザンツ領に撤退する例が見られたのに対し、後者はイスラーム支配下でかえって宗派対立も絡むビザンツの「軛」を脱して繁栄したという⁶⁾。

一般的にイスラーム統治下におけるズィンミー（dhimmi）（キリスト教徒、ユダヤ教徒など非ムスリムの「啓典の民」からなる被保護民）政策として、イスラーム法を基に兵役免除の代りに人頭税（ジズヤ）（jizyah）を徴収し、特別な服を義務づけムスリムと差別化を図ったり、教会建築の制限などがあったが⁷⁾、ルーム・セルジューク朝は徴税を除きイスラーム法の厳格な適用には消極的で、旧ビザンツ時代と同様のキリスト教徒住民の生活を保障した⁸⁾。ギリシア正教徒の側でも、古代以来の地元の土着信仰と習合した信仰を有する住民が多く、またビザンツ支配下で半農奴の地位にあった農民に対しセルジューク朝が開墾のため農地、農具を与え、一定期間免税するなど優遇政策を採った例もあり、旧ビザンツ支配に対しトルコ人の支配は歓迎されることも多かった⁹⁾。この時代に先立つ 12 世紀以前のアナトリアの状況についても、ビザンツやイスラーム、そして十字軍史料ともに、互いに聖戦、ジハードの動機を示しつつ、実際には特にキリスト教徒側の政治・軍事的思惑からのイスラーム支配の受け入れや改宗の例が見られたことを記録している。特に十字軍史料は、いわば外国人の視点からビザンツ側にも距離を置いた見方をしており、トルコ支配下にあったシリア北部アンティオキアの十字軍による包囲戦では、すでに地元キリスト教徒住民と支配層のトルコ人の区別が、外貌、慣習、言語の面で判別しがたくなっていたことを記している¹⁰⁾。当時のアナトリアは、トルコ人の流入と共存を通じキリスト教徒住民に次第に変容が生じていたと思われる。それはムスリムとの婚姻、そして後述するルーミーを含むイスラーム側の布教活動などを通じた改宗の促進をも一因とするものであった。

（2）多文化共存の中のイスラーム

ルーミーが活動した 13 世紀のアナトリアのイスラームの状況は、スンナ派の公的教義と法学（主にハナフィー派）が普及する途上にあり、スーフィー、デルヴィシュ（derviş）と呼ばれるイスラーム神秘主義者たちの活動が活発だった。これら神秘主義者はトルコ人の中央アジアからの移動に伴い、中央アジア、ホラーサーン方面から到来した者が多く、ルーミー一家もその一例だったといえる。中でもトルクメン（türkmen）と呼ばれるトルコ系遊牧民の集団は、セルジューク朝の進出以来、より都市化したトルコ人と共に陸続とアナトリアに流入し、遊牧生活を送りながら次第に各地の村に定住していった。特にモンゴルの西アジア侵入以来、多数のトルクメンがこれに押されて到来し、人口比で彼らも含めたトルコ人が多数派になっていったとされる¹¹⁾。これに伴い、トルクメンに信者が多いババ（baba）、カレンデル（kalender）、アブダル（abdal）と呼ばれる神秘主義者たちがやはり中央アジアから到来し、宗教・社会的指導力を発揮して布教した。

彼らは都市部と異なりほぼ無学文盲でシャーマニズムの信仰を有するトルクメンに対し、「奇跡」を起こすなどのパフォーマンスも援用しながら、聖者崇拜を基調とした素朴で習合的イスラームを広げていった。この結果、確かに表面的なイスラーム信仰は広がったが、同時に時に都市部の公的

イスラーム権威からは異端ともみなされ、ババ・イスハークの乱（1240）に代表される、ババラ神秘主義指導者によるトルクメンの軍事力を利用した政治権力への反乱にも繋がった。ババ・イスハークの乱は鎮圧されたが、この系譜を継ぐハジ・ベクターシュ（Hacı Bektaş Veli）（-1271）がアナトリア中部の町クルシェヒル近郊でトルクメンの農民らに信者を集め、15世紀以降のトルコ系神秘主義教団の代表・ベクターシュ教団の基ともなっていたとされる¹²⁾。これとともに、当時の大衆的イスラームの担い手として、アヒー（akhī）の存在が挙げられる。14世紀前半にこの地域を旅行したアラブ人旅行家・イブン・バットゥータによれば、アヒーはトルクメン地方の町、村のどこにもいて、職人仲間、未婚の若者、独身の隠遁者らからなる集団の長であり、ザーウィヤ（zāwīyah）（イスラーム神秘主義の修道場）に仕事の後集まって食事、修行、踊りなどを行い、旅人を篤くもてなし、時に権力者に刃向かう。彼らはフトウワ（futuwwah）（イスラーム世界の都市部に広範に見られた若者の宗教的結社集団）の一種であるとしている¹³⁾。

こうした農村や小規模都市を主とした大衆的イスラームに対し、旧来の研究ではコンヤをはじめとする都会の公的イスラームを対置し、前者はアリー崇拜を軸にシーア派の傾向を有し、後者はスンナ派だった、とする二分法的説明がなされることが多かった。ルーミーはその出自やスンナ派諸学の専門性、またルーム・セルジューク朝貴顕との親密さなどから後者の代表的例に分類されてきた。しかし近年の研究では、前者がシーア派であった証拠は乏しく、15世紀末になってイラン方面からクズルバシュ（kızılbaş）と呼ばれる、サファヴィー朝（1501-1736）の教宣員による布教活動の結果、初めてシーア派は広がったとみられる。ババ、アブダルらは確かにイスラームの戒律にはルーズで飲酒や男女の区別の曖昧さなど自由度が高かったが、第四代カリフ・アリー以外シーア派が否定する正統四カリフを信じ、緩やかなスンナ派の枠内にあったといわれる¹⁴⁾。ルーミーについても、スンナ派の枠内でときに「奇跡」も起こす神秘主義の聖人として貴顕のみならず大衆の崇敬を受け、またコンヤのアヒーとも関係しており¹⁵⁾、表面上、前者との明確な区別が付き難いのは事実である。

これに関連し、トルコの宗教史家・ギョルプナルル（注4参照）は、ホラーサーンで古くから、イスラーム神秘主義が特殊な修行法の確立とともに世間から孤立して自己の救済のみ求める傾向があったのに反発し、メラメティー（melāmetī）（字義通りには「非難される者」の意）、あるいはメラミー（melāmī）と呼ばれる宗教的潮流が発生していたとする。この流れは、神秘主義の禁欲主義や行法などを偽善として排し、ただ内面的な神への陶醉と愛さえあればよい、とする精神主義的な傾向があった。ハジ・ベクターシュを含めイスラームの形式に拘らないババ、アブダルらもこれに属し、当時隆盛しつつあったタリーカ（ṭarīqah）（イスラーム神秘主義教団）が修行法やシルスィラ（silṣilah）と呼ばれる師弟の系譜、組織の点で有した特殊性・閉鎖性とは異なる性質があった。ルーミーも、父バハーウッディーン・ヴァラドが、中央アジアのタリーカだったクブラウイー教団開祖・ナジウムッディーン・クブラー（Najm al-Dīn Kubrā）（1145-1221）がこの流れに属し、そのハリーファ（khalīfah）（代行）だった関係から影響を受け、他のタリーカと異なり愛を説く開放的・普遍的な教えを広めたという¹⁶⁾。確かにこれらの神秘主義者は、前者のババラがトルコ系、ルーミーらがイラン系という民族・言語的相違はあるものの同じホラーサーン方面出身で融合文化の影響を受け、同じ精神性重視の傾向を有していた面があるかもしれない。

ただし、二分法とまでは行かないまでも、両者には緩やかな相違、時には対立もあったと思われる

る。一例として、ルーミー在世時にクルシェヒルの知事を務めたルーム・セルジューク朝の高官・イブン・ジャージャ（Nūr al-Dīn ibn Jājā）のワクフ（waqf）（イスラーム寄進財：主に所有資産を没収されずに子孫に残すため、宗教施設建設・維持に財産を寄進し、一定率で施設運営と子孫の収入に分配する制度）文書（1272年作成）の研究によれば、同人の建立した施設の殆どはモスク、マドラサという公的イスラームの施設で、スーフィーらに関係するザーウィヤ、ハーンカー（khānqā）（ザーウィヤ同様の修道場）は自身が知事だったクルシェヒルのものの修理だけだった。当時政治的影響力が強かったスーフィー集団間の対立に巻き込まれるのを避ける目算があったとされる。クルシェヒルの施設の管理権をめぐりルーミーの近縁者と、ハジ・ベクターシュとも関係があったアヒーの対立があり、ルーミーがイブン・ジャージャに仲裁を依頼している手紙、またコンヤのハーンカーに関する同様の対立への仲裁を求める手紙から、ルーミーの集団とアヒー、ベクターシュらの集団に対立があったことも推測される¹⁷⁾。

これに関連し、アフラーキーのルーミー伝でもルーミーとハジ・ベクターシュの対立を暗示する逸話が2か所に記載されている¹⁸⁾。うち後者はイブン・ジャージャが登場し、クルシェヒル知事としてハジ・ベクターシュに水を血に変える奇跡を示され、信者になりかかったのを、ルーミーに、血に変えるのは穢れた業と批判され、改心するとの内容になっている。前述のクルシェヒルにおける両者の対立を反映したものとも考えられよう。また前者の逸話では、ルーミーの名声を妬んだハジ・ベクターシュが、称賛の声を騒動として問い詰める使者を送ると、ルーミーが友になくばなせ求めず、友見出せばなぜ祝わない、と謡い、同時にベクターシュの前にライオンの姿で現れ、首を絞めてこの騒動はお祝いのため（神秘主義的な）熱情や求道のためではない、と叱り、ベクターシュらはルーミーの信者となったと伝える。もちろん、ルーミー側からの奇跡譚的記述であり、ルーミーの神秘主義の基軸となる愛と開放性が禁欲主義に優越することを示す意図が感じられるが、先に述べた、閉鎖的な神秘主義に飽き足らないメラミー的な精神が見いだせるともいえよう。いずれにせよ両者は、ある程度は相違と対立を抱えつつも、同じホラーサーン出身者として、当時の多文化共存の状況の中でこうした精神性をもって、未だに多く存在したキリスト教徒らにも接し、改宗に繋がる場合もあったものと思われる。

2. ルーミー伝に見るイエスとキリスト教

(1) ルーミー伝とイエス像

この章ではルーミー伝の逸話に基づくキリスト教との関係を考察する。その前提として、コンヤにおけるルーミーの活動についてポイントをごく簡単に触れておく。父の没後、ルーミーは第二の師としてブルハヌッディーン・ティルミズィー（Burhān al-Dīn Muḥaqqiq Tirmizī）の下で1240年まで8年間、特に神秘主義について奥義を学んだ。この人物は名前のように今日のテルメズ（ウズベキスタン南部。ルーミーの生地ヴァフシュの西方にあり、大規模仏教遺跡が存在）出身で、やはりホラーサーン系神秘主義者だった。この間ルーミーは7年間、シリアでイスラーム法などスンナ派諸学を修め、コンヤ帰還の後、師の認可を受け神秘主義指導者として独立するとともにマドラサ教育を行った。1244年、ルーミーがコンヤを訪れた優れた神秘主義者シャムセ・タブリーズィー（Shams-e Tabrīzī）と運命的に出会い、数年にわたり深く影響を受けたことは有名である。この結果、『シャムセ・タブリーズィー詩集』（Dīvān-e Shams-e Tabrīzī）（ペルシア語）という大作を著

す。この体験を経てルーミーは「(神を)愛する者」(‘āshiq)から自身が「愛される者」(ma‘shūq)に内的変貌を遂げたという¹⁹⁾。ギョルプナルルによればシャムセ・タブリーズイーはメラミーの流れに属していたとされ²⁰⁾、ルーミーとの排他的交流とその奔放な行動によってコンヤの人々から問題視され、1248年、追放同然に去ることになる。

その後ルーミーは神秘主義の指導的立場を強め、一番弟子としてサラーフ・アッディーン・ザルクーブ (Ṣalāḥ al-Dīn Zarkūb) を代行とし、セマーを完成させるとともに息子スルタン・ヴァラドをその娘と結婚させた。その没後は、フサームッディーン・チャラビー (注15参照) を代行とし、その求めに応じて1258年から膨大な代表作マスナヴィーを謳い、記録させた。ルーミーは1273年に没し、葬儀には後述のようにムスリムとともにキリスト教徒、ユダヤ教徒らが多数参列したと伝えられる。以上のように、ルーミーは神秘主義者として名声を得、ルーム・セルジューク朝貴顕の信仰・信頼も篤かったが、同時に当代一流のウラマー (イスラーム学者) でもあった。この両面性はイスラーム世界でまま見られる現象だが、ルーミーの特殊性は両面で傑出した希有な存在であり、イスラーム化途上の当時のアナトリアで、恐らくキリスト教徒も含む大衆を惹きつける神秘主義的教えと実践、および正統派のイスラーム教育の双方を通じ、宗教としての「正しい」イスラームの普及のみならず、多宗教間の理解と共存に貢献した点にあらう。

ルーミー伝はルーミー没後40年以上経って、その孫にあたるアーリフ・チャラビー (Ulu ‘Ārif Chalabī) の指示で、その弟子アフラキーによって1318年からペルシア語で執筆され、1350年代初めまで30年以上かけて完成した。その内容は当時複数編纂されたこの種の聖人伝の中でも質・量ともに際立っており、ルーミーの伝記を中心に、ルーミーの父と子、またシャムセ・タブリーズイーの逸話も含んでいる。ルーミー関係の多くの伝承とともに、一次史料類も使っており、信者の立場からのバイアスへの注意や、数々の奇跡譚への研究上の「読み解き」が必要な点を前提としつつも、ルーミーと当時の宗教的状况を知る第一級の史料となっている²¹⁾。

ルーミー伝には、数は多くないがキリスト教に関する逸話があり、当時のイスラームとの関係を知る手がかりとなっている。まずキリスト教信仰の中心に位置するイエス、および聖母マリアについて、ルーミー伝に従って見ると、イスラームの教えに従ってイエスは神の子ではなくあくまで預言者の一人であるとの位置づけを守りながら、病直しなどに際立った奇跡を行う聖人として扱われている。まずルーミーの幼少時の逸話で、5歳の頃、ルーミーは天使や「正しきジン」(barre-ye jen) (ジンとはイスラームの精霊で善悪両方あり)、特別な人々といった神の下に隠された不可視界の姿を幻視し、驚いて跳び上がり、父の弟子らに押さえられることがよくあったという。これは聖母マリアが大天使ガブリエルを、預言者ムハンマドが啓示の初期に諸天使を見たことと同じとされ、父はこれらの存在がルーミーに可視・不可視の贈り物を贈るため現れている、と説明している²²⁾。ルーミー自身の先天的な、善なる霊的存在との近縁性とともに、一神教の系譜の中でマリアを同じ近縁性を持つと認める内容である。同様に、聖母マリアはルーミーの二番目の妻などの純潔さを示す称号として「第二のマリア」といった表現で用いられている²³⁾。

イエス自身についても、神の真の名を問う者に対し、その者が命の危機に陥った際に自らその名を叫んで明かされる、との逸話で、「マリアのかの窮迫、苦悩ありて かかる赤子 (イエス) 話し始めり」と謳われ、クルアーンなどにある、マリアがイエスを産み、周囲から不義を疑われた際に赤子のイエスが話し始め弁護した、との伝承が生かされている²⁴⁾。同じくシャムセ・タブリーズイー

ーの逸話で、同人がルーミー同様に幼少時から天使などを幻視していた、と息子に話しかけられると、ルーミーは、それは禁欲的修行によるものではなく、イエスが揺り籠にいたときに授けられ、話をし、奇跡を起こしたように神に授けられた永遠性 (azal), つまり天賦の資質である、と説明している²⁵⁾。またルーミーの弟子の一人に関する夜通しのセマーが行われた際の逸話では、弟子が休息中に密かに忘我の境にあるルーミーの様子を覗き、果たしてモーゼの錬金術、イエスの(衣類の)染色技術など預言者らの奇跡と技芸に匹敵するものを持っているだろうか、と疑問を抱く。ルーミーは即座に察知し、石を拾って渡すと輝くルビーに変貌していた。弟子らは不遜な疑いを低頭して詫びたが、ルーミーは、過去の偉人のような物質的錬金術よりも、精神を変貌させる錬金術の方が尊い、と論じ、弟子の改心による精神の変貌を示唆する。ここでもイエスは預言者の一人として奇跡、特殊技芸を持つ偉人と位置づけられているが、ルーミーが精神性においてそれを上回っているとも理解できる²⁶⁾。

ルーミーは預言者としてイエスを認めながらも、自身を含むイスラームをより上位に位置づけている面があったと思われる。例えば後述の、ルーミーに感化されキリスト教徒からムスリムになったギリシア人の若者の逸話で、ルーミーは若者に、キリスト教聖職者らのイエス観を問い、若者が神とみなしている、と答えると、「今後彼らに言いなさい、我らのムハンマドはより神だ、より神だ、より神だ、と」と返答したという²⁷⁾。もちろんイスラームで預言者は神ではないが、後述のように神秘主義の枠での神智と神人合一の境地を背景にした言であり、イエスよりムハンマドの方がより深い境地にあることを示唆している。また、息子スルタン・ヴァラドが神秘主義の修行のため隠遁と40日の断食行を行うことを求めた逸話では、ルーミーはムスリムにこうした禁欲的行はなく、モーゼ、イエスの法にあるのみ、としてイスラームとしては信徒の安寧のため無理はすべきではない、と諫めるが、息子は実施してしまう²⁸⁾。同様の見解をルーミーは『ルーミー語録』でも語り、「イエスの道は人里離れたところに独り住んで己が悪と戦い、己れの欲求を抑えることにあり」とし、これに対しムハンマドの道(イスラーム)は現実社会の欲望の中で苦しみに耐えることにある、と述べ、後者が無理ならせめて前者の道を行きなさい、と論じている²⁹⁾。ルーミーは特にウラマーとして、現実社会に関わる宗教であるイスラームを、修道院にも反映するイエスの禁欲主義よりも上に位置づけているようである。

しかし、ルーミーも影響を受けたとされるイブン・アラビー (Muḥī al-Dīn Ibn ‘Arabī) (1165-1240) の存在一性論に代表される神秘主義的存在論では、人を含む全存在は根源的唯一存在=神が段階的に反映したもので、預言者も他の人間と変わらない面がある。ルーミー伝では、シャムセ・タブリーズイーの逸話で、同人があらゆる預言者は前任の預言者の真実を説明するために現れ、イエスはモーゼを、ムハンマドはイエスを説明した、と述べる。これに対しムハンマドの信徒同胞が、「預言者の封印」(イスラームではムハンマドが最後の預言者)なき後、だれがその説明をするのか、と問うと、預言者曰く、「自分自身を知る人こそ彼の神を知る」と答えた、とし、あらゆる人の中にすべての答えはあり、自分自身を知ることで神智に至る、と説く³⁰⁾。イエス、ムハンマドといった預言者と一般信徒の間に本来は隔たりがない、とする神秘主義的存在論の立場では、イエスとムハンマド、従って両宗教の差異や優劣も霞んでいく、とすらいえるかもしれない。ルーミーのイエス観には、同人のウラマーであり神秘主義者でもあった両面性を反映した、二面性が存在すると感じられる。

(2) ルーミーとキリスト教徒の関係

次に、ルーミー伝が伝えるキリスト教徒との関係を見る。まずキリスト教聖職者との関係では、ギリシア正教の伝統である修道院との関わりがあった。コンヤ（ローマ名イコニウム）は初期キリスト教以来、パウロが宣教に訪れるなど重要な拠点であり、郊外に同地出身で修道院制の創始者の一人、聖カリトン（St. Chariton）に因んだ大きな修道院があった。この修道院は哲学者プラトンの遺体があるとの伝承からプラトン修道院と呼ばれていた³¹⁾。ルーミー伝によれば、ルーミーは二度ここを訪問している。一度目は同修道院の老いた修道士長の話として、ある日ルーミーが来て、修道院にある水が湧き出る洞窟に入り、その奥で7日間水に浸かり、出てきたが体は何も変わらなかったという。この奇跡を見た修道院長は、メシア（イエス）やアブラハム、モーゼなどの預言者らについて学んだことよりルーミーが優れている、と告白した³²⁾。

二度目はルーミーの孫でルーミー伝を編纂させたアーリフ・チャラビーと親密な老いた修道士の話で、修行の進んだルーミー信者らからルーミーを崇敬する理由を問われ、ルーミーが修道院に来て40日間独居隠遁し、終わって出てきた際に修道士が、クルアーンでは「よいか、お前たち一人残らず一度はあそこ（地獄のふち）まで降りて行かねばならないのだぞ。」（第19章「マルヤム」第71節）とあり、全員地獄の業火に焼かれるのに、どうしてイスラームが我らの宗教（キリスト教）より好ましいのですか、と問うた。ルーミーは無言で修道士をコンヤのパン屋に連れて行き、その衣を自分の衣で包んでかまどに入れた。暫くして出すと、ルーミーの衣は無傷で、修道士のものは焼け焦げており、ルーミーはこれが我らとあなた方の火への入り方だ、と述べ、修道士は（キリスト教徒のまま）弟子になったという³³⁾。ルーミー側の記述とはいえ、これらはルーミーが恐らく修道院を訪れ、修道士らにも通ずる禁欲的行を行ったか、少なくとも交流、感化を与えた証拠と見ることができるだろう。この修道院は後にメヴレヴィー教団と関係を続け、オスマン帝国の保護も受けている³⁴⁾。

一般のキリスト教徒についてもいくつか例があり、先述のギリシア人の若者の逸話では、ルーミーがテルヤヌス（Theryanus）との名のキリスト教徒ギリシア人の若者が殺人の罪でキサース（qisās）（イスラーム法の同害同復刑）されかかっているのを助け、スルタンもこれを認め、ルーミーに感化された若者はムスリムとなった。テルヤヌスはすぐに学問と神秘主義の境地で優れたムスリムとなったが、コンヤのカーディー（qādī）（イスラーム司法官）に同人がルーミーを神と呼んでいる、と問われると、「そうではなく「神を創る人」（khodā-sāz）と呼んでいます、なぜなら私のような異教徒を「神を知る人」（khodā-dān）になさったからです」と答えた³⁵⁾。ここにはイエスに神性を見いだすキリスト教義の影響もあるとも推測されるが、基本的には神秘主義の神智と神人合一の境地にルーミーが到達しており、同人も同じ境地に導かれた、と読み取れる。別の例では、ルーミー宅の暖炉の修理をしていたギリシア人大工が弟子らになぜイスラームに改宗しない、と問われ、50年近くキリスト教徒で、イエスを恐れて改宗できない、と答えた。ルーミーはそこに来て、「信仰の秘密は畏れです。神を畏れる（tarsā）人はたとえキリスト教徒（tarsā）であっても宗教があり、無宗教ではないのです」と諭し、大工は改心して真摯なムスリムになった³⁶⁾。神への畏れとはイスラームでタクワー（taqwā）と呼ばれ、信仰の核心をなすが、一神教共通の信仰でもあり、ルーミーはキリスト教徒のペルシア語の名称と畏れが同じなのを掛けて、同教徒を認めている。この2例は改宗譚ではあるが、ルーミーの、キリスト教徒を受け入れる寛容な対応に感化され

て改宗していることが理解される。

次に、アイコン画にまつわる逸話がある。ルーミーの貴顕の信者の一人に、先述のキリスト教徒グルジア人王女でスルタンと結婚した女性がいた（後にバルヴァーネと再婚）。彼女は熱烈な信者で、カイセリに行くことになった際、ルーミーの似顔絵を聖人のアイコン画のように携えていくため、評判のギリシア人キリスト教徒の画家に描かせる。画家はルーミーの姿を描こうとし、20枚にわたって描くがその度に別人の姿となってしまう。ルーミーは自分を「境目なき海」と謳い、画家は仕方なくその絵を彼女に持って行き、旅先で常に携え見ていたという³⁷⁾。もう一つの逸話では、同じ画家がコンスタンティノープルにあって生きているようで決してまねできないというマリアとイエスの木版のアイコン画を盗み、ルーミーの元に持参すると、ルーミーは絵姿を見て、不平を述べていると伝える。画家が絵が話すわけがないという、神の描かれた図像である貴方がなぜ無意味な絵を尊ぶのか、と問い、画家は改心しムスリムになったという³⁸⁾。ルーミーは偶像崇拜禁止の見地からアイコン画への崇敬を一応否定しているが、それでも当時の多文化共存の環境下で、絵画に宗教的意味を付与して信じる大衆的信仰・文化がムスリムも含め共通に存在したことを示唆する例だろう。

最後に、ルーミーが没した際の葬儀の逸話がある。葬儀には老若男女を問わずコンヤの「すべての集団」(melal) が参列し、「キリスト教徒、ユダヤ教徒、ギリシア人、アラブ人、トルコ人、その他から、各々自身の形式で聖典を持って前進していた。詩編、トゥーラー、聖書から章句を詠み、哀悼を捧げていた」という。ムスリムが追い払おうと棒などで打擲し、騒擾に発展したため、スルタンらがキリスト教聖職者を呼び、事情を問うと、「「私たちはモーゼ、イエス、預言者すべての真理をこのお方の明白な説明によって理解しました。また我々が自分の聖典で読んでいた完全なる諸預言者の行いをこのお方に見い出しました。もしあなた方ムスリムがメヴラーナ師を自身の時代のムハンマドと呼ばれるなら、私たちはこのお方を時代のモーゼ、時のイエスと認識します。あなた方が愛し、献身されるように、我々も千倍（この方の）下僕であり、弟子なのです。次の詩のように：七十二の宗団、自らの秘密を聞かん、我々から二百の教えにひとつの音色で息合えり、箏笛のごと」。続いて聖職者らはルーミーが太陽、パンのように欠かせない普遍的存在であるとし、スルタンらは納得し、許した³⁹⁾。

以上のように、当時のコンヤの多文化共存的環境、また絵画を含む大衆的信仰を共有する中で、確かにイスラーム支配下で差別もあったがムスリムと生活上共存するキリスト教徒に対し、ルーミーは日常的に接し、イスラーム教義の線を守りながらも歩み寄り、受け入れていたことが暗示される。キリスト教徒のまま弟子、信者になった例もあり、改宗の場合も強制ではなく、ルーミーに感化された自然なものだったと思われる。キリスト教を含む諸宗教の信徒に対する緩やかな寛容性、慈愛は前節で述べた両面性のうち、神秘主義の精神をより反映するものと思われる。ただし、それが小論の冒頭に述べた、イスラームを優先し、他宗教をその枠内で認める包括主義に留まるのか、それともそれを超える伝統主義的立場、あるいは宗教多元論に至るものかは、マスナヴィーを含めより詳細な分析が必要であろう。しかし葬儀の際の発言から示唆されるように、当時のキリスト教信者の目に映ったルーミー像は、後者の側に近いように思われる。

3. マスナヴィーに見るイエスとキリスト教徒像

(1) マスナヴィーのイエス像

マスナヴィーにはイエス、キリスト教に関する詩編が少なからずある。イスラームではクルアーンでも同様にキリスト教への言及は各章・節に見られるが、マスナヴィーはある意味それ以上に詩編に織り込まれていると感じられる。ルーミー伝でも見たように、ルーミーは没するまでキリスト教徒と身近に接していたと思われ、当時のアナトリアとコンヤの宗教文化的環境が反映していると思われる。マスナヴィーとは本来ペルシア語の詩の形式で二対句が一節をなすが、ルーミーのマスナヴィーは実に約2万6千節（5万句以上）におよぶ大作であり、全6巻に分かれている⁴⁰⁾。小論ではまず、その中から主に前半の1-2巻におけるキリスト教関係の詩編を考察し、続編に繋げたい。

マスナヴィーにおけるイエス観は、クルアーンにある、イエスは処女マリアから神の奇跡によって生まれた預言者であり、神の子ではない、とする基本的イエス観を守っている。ただし、聖書、あるいは民間伝承などに基づいて、イエスの死者を蘇らせるなど数々の奇跡を認め、聖人として高い地位にあることを暗示している。マスナヴィーでは、預言者であり、聖人であるイエスに仮託しながら、神秘主義の境地、奥義を織り込んでいく。マスナヴィーなどに見られるルーミーのイエス観を研究したリージョン（Redgeon, L.）は、そのイエス観をいくつかに分けている⁴¹⁾。まず神が靈魂（rūh）を吹き込んで処女マリアから生み出したことに基づいて、イエスを神の靈魂（rūhallāh）とし、クルアーンで泥を鳥に変える（クルアーン第3章「イムラーン一家」第43節）など、イエスが命を与えたり甦らせる奇跡も神の靈魂を吹き込んでいる、とする。ただし、神が人の祖先アダムを泥に靈魂を吹き込んで創造されたように（クルアーン第32章「跪拜」第7-9節）、一般の人もイエスと本質的には変わらず、キリスト教の神性を有する「神の子」イエスとは相違する点はクルアーンと変わらない。いわばイエスは預言者として人でありながらより神の靈魂が顕現し、奇跡を起こす存在との位置づけである。次いで、やはりクルアーンにあるようにイエスの十字架上の処刑を否定し（クルアーン第4章「女」第154-159節）、イエスは神の御許に引き上げられ、後述のようにイスラームの7つの天界のうち第4天にあるとする。次に、イエスの病人を直し死者を蘇らせるなど（クルアーン第5章「食卓」第110節）の奇跡を起こす聖人としての位置づけである⁴²⁾。ルーミーのイエス観はイスラームの枠内にあるが、聖人性をより強調しているようである。

マスナヴィーの例を見ると、第1巻には礼節の重要性を説く詩編で、イエスが天から食事を降ろして提供するとの、マタイ福音書⁴³⁾にある、イエスが数千人に食事を提供したとの奇跡を反映した逸話が用いられている。詩編では、まずモーゼがエジプト脱出の際にユダヤ人にマナという天からの食物を与えたのに対し、一部の者がにんにくと豆も求め、天の恵みが断たれて耕作しなければならなくなった、との聖書を元とした逸話の後に、イエスについて次のように謳われる。

またイエスもとりなせしゆえ、神は	食卓を送れり、獲物を皿に盛り
またも厚かましい者ども、礼節わきまえず	乞食の如く食べ残し（zelle）を持ち去れり
懇願せり、イエスは彼らに、こは	常にあり、減ることなし、地から、と
信用もせず、貪欲たるは	不信心者ならん、偉大なお方の食卓を前に

貪欲さに目が眩んだ乞食の如き者どもから かの慈悲の戸は彼らには閉じたり⁴⁴⁾

この詩編は、クルアーン第5章「食卓」第111-115節にある、イエスの12使徒が信心のため天から食卓を降ろす奇跡を見せてくれと懇願し、神はそれをなす代わりに不信心者は厳罰に処す旨答えた、との逸話に基づく。イランのルーミー研究家フォロウザーンファル (Forouzānfar, B.) によれば、「食べ残し (zelle) を持ち去る」とはスーフィーの、主人の家から食べ残しを持ち去る慣習を示唆し、“zelle kardan” (ペルシア語で字義通りには「食べ残しをする」) は彼らの慣用句だったという⁴⁵⁾。もちろんフォロウザーンファルが指摘するように、スーフィーの修行で礼節は外面のみならず神に対する内面でも重要だったが、ルーミーの詩編は、「閉鎖的」スーフィー、あるいは外的、内的礼節を守ろうとしない一部の者に対する揶揄も含まれているかもしれない。いずれにしろ、この詩編はイエスの奇跡に仮託して神秘主義の奥義や重要な徳目を謳う例で、イエスは「神の靈魂」が顕現した聖人として描かれる。

マスナヴィー第2巻には、イエスが死者を蘇らせる奇跡を元にした逸話が謳われている⁴⁶⁾。イエスにある愚かな若者が同道し、ある穴に骨を見つけ、イエスに蘇らせるための御名を教えよと懇願するが、イエスは自らの天使より清い息吹がないため若者には無理だと諭す。若者はそれではイエスが蘇らせよ、とせがみ、イエスは仕方なく骨に御名を唱えろと、骨から黒いライオンが飛び出し、若者を即座に引き裂いて殺してしまう。イエスがなぜ殺したのか問うと、ライオンはイエスが悩んでいたためと答え、なぜ喰らわなかったのかと問うと、自分の(神に定められた)取り分ではないため、とし、次のように言った。

かの獅子曰く、おおメシアよ、この狩は	ただただ教訓のためなり
もし我に糧あれば、この世に	我に死人らとなんの用があらう
こは罰なり、清き水見いだせし者への	小川を酷く汚してしまうロバの如き
もしかの水の価値知りたれば、ロバが	足を入れずに、水に頭を垂れたろう
かの者は見い出さん、かかる預言者を	水の主、生命の育て主を
どうして死なぬか、かのお方の前で、	
「あれ」との命で	おお水の主よ、我らを甦らせたまえ」 ⁴⁷⁾

ここでは物欲と表面上の奇跡に捕らわれた若者が、イエスのような清き水を目の前にしながらその真の価値に気付かず汚し、罰として命を失ってしまう、との逸話の中で、預言者でありつつ「水の主」、「命の育て主」としてのイエス像が示される。「あれ」(kun) (アラビア語の命令形) との命とは、神が創造する際の言葉(クルアーン第16章「蜜蜂」第42節など)で、預言者であると同時に「神の靈魂・息吹」として命を付与する、限りなく神に近い存在としてのイエス像が暗示されている。ただし、この詩編の直前の詩編では、盲目にならないように嘆くな、と言われた神秘主義者が、神の光が見れなければ盲目の方がよい、と答えたとの逸話で、「目を嘆くべからず、かのイエス、汝にあり」「汝が靈魂のイエス、汝とともにあり」と謳われ、イエス=神の靈魂・息吹が他の人にもありうる事が示唆されている⁴⁸⁾。神秘主義的にみて全存在に神性が宿る中で、イエスはより根源をなす神に近い存在であるとの位置づけがなされていると思われる。

(2) マスナヴィーのキリスト教徒観—キリスト教徒の受難と分裂の詩編より

マスナヴィー第1巻には、ユダヤ教徒の王に迫害され、その大臣に騙されたキリスト教徒の長い逸話が謳われている⁴⁹⁾。このユダヤ王は本来一つであるモーゼの宗教、すなわちユダヤ教とイエスの宗教であるキリスト教を分ける「斜視」に似た偏った見解に陥り、キリスト教徒を弾圧、大量に処刑する。キリスト教徒は表面上改宗したが、そこで悪賢い大臣が王に入知恵し、内心では彼らは元のままであるため、彼らを根絶する方法として自分が隠れたキリスト教徒であることを見破ったことにして耳・手を断ち、鼻、唇を削いで彼らの中に追放せよ、その後自分は彼らを信じ込ませて偽の教えを広めて滅ぼそう、と助言する。王はその通りにし、大臣はキリスト教徒に福音書などを宣教し、信者を集めることに成功する。ここでルーミーはこの大臣の表裏ある姿に関し、預言者ムハンマドに教友らが「屍鬼（ゲール）のような心（nafs）の欺し」について、礼拝と魂の浄化（ekhlās-e jān）において隠された野心を教示するように求めた、との例を謳い、彼らは髪の毛一本一本をかき分けてこの野心を探すが、細心の注意を払う者も預言者の教示に心から驚いた、とする⁵⁰⁾。フォロウザーンファルはこれを、スーフィーが欲望に満ちた心に打ち勝つ魂の浄化の困難さを反映しており、一見注意を払って打ち勝ったように見えても、実は「心の欺し」によって浄化が失われて過ちに陥ることが多い、と指摘している。教友もこれを恐れて預言者の教示を仰いだのである⁵¹⁾。真の信仰の難しさが示されるが、キリスト教徒はこの者をイエスの代理とまで信じ切ってしまう、教友に比べても大臣に仮託される「心の欺し」への弱さが示唆されている。ルーミーは、この弱さ、過ちを克服するには常に神と共にあり、魂が「檻」から解放されるアーリフ（‘arif）（霊智ある者）たるべしとし、

彼らは眠れり、世の出来事から、日夜	筆の如く、主の掌中にある
掌を見ぬ人は、文字に	書いたのは筆の動きと見なさん

と謳う⁵²⁾。神への絶対的信頼と依拠によってのみ、「心の欺し」から解放されるが、キリスト教徒はこの境地に至っていないことが暗示されている。

大臣の陰謀に気づいた一部のキリスト教徒もいたが、殆どは信じて身命を捧げるまでに至る。そこで大臣は彼らを欺すべく、イエスの12使徒になぞらえた12名の指導者に対し、それぞれ聖書の教えを説明したと称する12巻の別々の巻物を与える。その内容は相互に矛盾し、ある巻では禁欲、空腹を懺悔の柱、改悛の条件としながら、他の巻では禁欲に救いはなく、物惜しみなさ（jūd）が上とする。確かに禁欲はまだ自己の救済目的の自我が残り、後者は自我を捨てる自己犠牲の精神を示すが⁵³⁾、別の巻では両者ともに偶像崇拜で、神に並ぼうとしていると非難され、神への絶対服従のみが正しいとされる。このように、断片的に真理を織り交ぜながらも相反する内容の12巻によってキリスト教徒を異なった教えに、そして宗派の成立と争いに導こうとしたのである。これは初期キリスト教時代からルーミーの時代にすでに発生していた東西教会の分裂に至るまで、キリスト教で教義などをめぐる宗派の分裂と争いがあった事実を反映しているよう⁵⁴⁾。次いでルーミーは、大臣を批判しながらイエスの真の教えを次のように謳う。

彼はイエスの一色の香りを持たず	イエスの色の樽に染められた性質もなし
-----------------	--------------------

百色の服がその単色の樽により	単純で一色になれり、光のように
単色にあらず、飽きがくるような	むしろ魚と澄んだ水の例えなり
乾いた地に幾千の色あれども	魚たちは乾きと戦えり
魚とは誰か、海とは何か、この例えで	それに似るには、栄えある全能の王（神）が
百千の海と魚が存在し	跪拝せり、存在への敬意をもってその方に ⁵⁵⁾

フォロウザーンファルは、この元となった伝承、つまりイエスが染め物職人の下で多様な色に染めるよう言いつけられながら単色に染め、それを詰られると多様な色に変えてみせた、との逸話を引用しながら、本来のイエスの教えは単純な一色で、一見多様な教え、宗派はそこから派生したものに過ぎず、それを悟った人は本来の教えに帰り、団結する、と指摘している⁵⁶⁾。それは地上の多様性に放たれた個々の魚が母なる海＝神に回帰するのと似ている。イエスの愛は単色ですべての楽しみの根源であるため、退屈とは無縁で信者がそのために見解が対立し、多様性が生じることはない。しかしキリスト教徒はこれを知らず、見解の相違、論争を生じさせたのである。ここでもルーミーは、神秘主義的に本来のイエスの教えを高く称揚しつつ、キリスト教徒がそれを理解できず、過ちに陥ったと謳っている。大臣は知恵はあるものの悪知恵を働かせるのみで真理を悟った境地からは程遠く、

百千のガレノスの医師あるも	イエスとその息吹を前にため息ばかりなりき
百千の詩集あるも	ウンミー（ummī）（文盲）の言葉を前に恥となりき ⁵⁷⁾

と謳われる。ここでウンミーとはムハンマドを指し（クルアーン第7章「胸壁」第157節）、大臣のような自我に発する知恵では神の真理に至れないことが示されている。しかし大臣はさらに策謀をなし、神秘主義者をまねて宣教を止め独居・隠棲し、人々に独居を解くよう熱望させることを企む。狙い通り人々が求めると、大臣は独居して外面の五感より内面の感覚に集中する重要性を説き、「感覚は乾いた地を見き、乾きから生まれしゆえ 靈魂のイエスは足を海の如き心に置けり」⁵⁸⁾との句が続く。ここでも神の靈魂としてのイエス像が浮き彫りにされているが、他方で大臣のあり様、そしてイエスの禁欲性に対し、社会との関わりを重んじ、過度の禁欲をよしとしない本来のイスラームの観点からの揶揄も垣間見えるかもしれない。

さて、大臣は人々の要請を繰り返し拒否し、死して先述のイエスの居る第四天に昇ることを求める。そこで先の12名の指導者に別々に会い、それぞれをただ一人の後継者に任じ、自分の死後指導者となり齒向かう者は処刑せよ、と命じ、イエスの言葉を記した相矛盾する内容の巻物を託して、人々に伝えよ、と指示する。こうして大臣は自殺を遂げ、その後キリスト教徒間で争いが起こり、多くの人々が殺されるに至った⁵⁹⁾。大臣の陰謀は命と引き換えに見事に的中したのである。だが、この最中、福音書にムハンマドの名があることを信じたキリスト教徒の一団のみが救われ、他は誤った道に陥ったとされる⁶⁰⁾。この詩編は先にも挙げた、クルアーン第7章「胸壁」第157節の「この者（文盲の預言者ムハンマド）のことは、みなが持っている律法や福音書にも書いてあるから見ればすぐわかる。」との言葉に基づくイスラームの伝承を元としているが、やはりイスラームの正しい教えに比べ、キリスト教徒の多くが誤った教えに従い、相争う弱さが浮き彫りにされる。

その中で、ムハンマドの名に表される、イスラーム、そしてキリスト教を含めた「本来の一神教」を信ずるキリスト教徒のみが救われるのである。

最後に、この逸話に続きにある、別のユダヤ人王によるキリスト教徒弾圧の話に触れておく⁶¹⁾。この逸話はクルアーン第85章「星の座」第4節にある、「坑の人々は殺された」との言葉にまつわる話、つまりアラビア半島南部イエメンの王がキリスト教徒を弾圧し、坑に投げ入れ火にかけた際、ある母子に対し棄教しなければ幼児を投げ入れると迫ると、幼児が母に真の宗教（イスラーム）を捨てないようにと説得し、母子ともに火に入れられたとの伝承に基づく⁶²⁾。ルーミーの詩編では、ユダヤ王のつけた火に対し、「預言者性の本質のかがり火」が比較される。それはユダヤ王の火でもある目に見える七天の星座の星々を超える星に準えられ、その星は神の光を反映して星座の星のように結合・分離せず、そのアセンダント（上昇点：太陽の通り道である黄道と東の地平線との交差する点。占星術で生誕時のアセンダント星座が生来の性質を示すとされる）がこの星の者は心が異教徒を焼くと謳われる。やはり母子が棄教を迫られ、幼児が火に投げ込まれるが、火の中で幼児は「私は大丈夫です、火は神の慈悲を隠すヘジャーブです。」と母を誘い、子宮から世界に生まれ出た時のように火の中に世界を見、そこから（死後の）平静を見るとして謳う。

この火の最中に世界を見たり

その粒子一つ一つにイエスの息吹あり⁶³⁾

こうして幼児はムスリム（ここでは真の宗教の信徒を意味する）たちよ来たれと呼びかけ、キリスト教徒が次々と火に身を投じた。これに衝撃を受けた王は改悛し、心を病んだという。ユダヤ王の火の中にイエスの息吹が見いだされ、真のキリスト教徒であるムスリムはそこで焼かれながら来世に向けて救われる、との結末である。以上の詩編全体を通じて、本来のイエスのキリスト教はイスラームと変わらない一神教であるとするクルアーンにもあるイスラーム的なキリスト教観が根底にあることが示される。ルーミーはその枠内で、実際のキリスト教徒の、策謀に騙される弱さと、偽りの教えを信じ分裂した欠点を同情とあわれみをもって表現し、神秘主義的に見てイエス、そしてキリスト教がイスラーム同様に真の宗教として評価しうることを謳っているといえるであろう。

おわりに

以上見てきたように、ルーミーはその出生地である中央アジアの影響を根底に据えながら、13世紀当時のアナトリア、そしてコンヤの多文化共存的状态下、その生涯、また詩編において可能な限りキリスト教に近づき、評価し、共存を目指したと思われる。もちろんルーミーはイスラーム法などのスンナ派諸学のウラマーとしても一流であり、概ねイスラームを優先し、キリスト教も認める包括主義的立場を採っていた点は否定できない。ただし、神秘主義者としてはときにその範疇を超え、詩編にもみられるように原則としてイスラームの優越性を前提とし、イエスやキリスト教の禁欲主義や分裂などを批判しながらも、預言者でありつつ「神の靈魂」でもあるイエス、そして本来のキリスト教をイスラームと等価的に評価し、謳っている節がある。こうしたルーミーのイエス、キリスト教観に基づいた日常的なキリスト教徒らへの態度、対応があつてこそ、ルーミー伝で見た、葬儀の際のキリスト教徒らの熱狂的な参列、そしてルーミーの称揚も生じたと考えられよ

う。

ルーミーと時に比較され、その時代に続く14世紀のビザンツ帝国にあってギリシア正教の神秘思想・ヘシユカズム (Hesychasm) (静寂主義) の大成者であるパラマス (Gregory Palamas) (1296-1359) は、1354年に1年間オスマン帝国に捕らわれ、イスラームとの対話を試みたことが伝えられる。しかし近年の研究では、パラマスの書簡ではその内容はほぼ教義問答に終始し、両宗教の対立点が露わになり、神秘主義の共通性には触れていないことが明らかになっている⁶⁴⁾。捕虜という特殊な状況下、ムスリムの中で孤立していた点に鑑み、この書簡のみでパラマスの神秘思想も含めたイスラーム観を理解することはできないが、前時代のルーミーに比べ現実的対応の面で一步引いている観は否めない。それでも、同時代の隣接地域でそれぞれ独自に発展したと思われるヘシユカズム思想とルーミーなどの神秘思想の共通性の一端が示されれば、諸宗教の本質的一致を唱える伝統主義学派の説に与する例となるかもしれない。この検証のためにも今後、ルーミーのキリスト教観をより掘り下げるとともに、先にも触れたルーミーが影響を受けたとされるイスラーム神秘哲学者イブン・アラビーの存在一性論との比較など、その思想的究明が必要となるだろう。小論の続編に向けての課題といえるが、小論において、ある程度はルーミーがその生涯、詩編を通じて包括主義に留まらず、時に宗教多元論的立場に近づく面があったことを示唆しえただろうか。

注

- 1) 井筒俊彦『井筒俊彦著作集 11 ルーミー語録』中央公論社 1993
- 2) Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad, *Manāqeb al-ʿĀrefīn*, edited by Yazıcı, Tahsin, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2 volumes, Ankara, volume 1; 1976 (2nd print), volume 2; 1980 (2nd print); -, *The Feats of the Knowers of God (Manāqeb al-ʿārefīn)*, translated by O'kane, John, Brill, Leiden, 2002
- 3) Lewisoḥn, Leonard, "Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 4 (1200-1350)*, edited by Thomas, David & Mallett, Alex, Brill, Leiden, 2012, 491-508: 491
- 4) ルーミーの経歴については数々の著作があるが、小論ではルーミーの第21代目子孫であるヒダエトオウル博士 (Dr. A. Selāhaddin Hidayetoğlu) による要を得た以下の評伝などを参考にした。Hidayetoğlu, A. Selāhaddin, "MAWLĀNĀ MUHAMMAD JALĀL AL-DIN RUMI: HIS LIFE AND PERSONALITY", tr. by Kuşpınar, Bilal & Reed, Fred A., *Mevlāna ve İslam*, edited by Kuşpınar, Bilal, Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, Konya, 2017, 253-303. ただし注意すべきは、アフラーキーのルーミー伝をはじめ、内部関係者による記述の客観性を常に意識すべき点である。同書によれば、ルーミーの父は母方でフセイン (シーア派第3代イマーム (指導者)。第4代正統カリフ・アリーの子) から14代目、父方でアブー・バクル (初代正統カリフ) から10代目とも伝えられ、預言者の家系に繋がるサイイド (sayyid) と呼ばれる血筋であることが暗示されるが、この点について、トルコのルーミー研究家・ギョルプナルル (Gölpınarlı, A.) は、アフラーキーのルーミー伝でアブー・バクル (-628) から10代目とあるのは両者の年代の隔たりが大きすぎて信憑性に乏しいと批判的見解を述べている。Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlānā Celāleddīn*, İnkilāp Kitabevi, İstanbul, 1985, 35-36
- 5) 7世紀のヴァフシュなど同地域の仏教の様子は玄奘三蔵の『大唐西域記』に記されている。筆者は2006年、科研費によるタジキスタンの仏教遺跡の考古学調査に同行し、アジナ・テベなどを視察、8世紀のイスラーム化前後の様子を調査したところ、古代以来現代まで継続するイラン文化を基盤に、時代ごとに複層的な文化、民族、宗教の堆積・変容がなされた模様が理解された。佐野東生「タジキスタンのイスラーム化とタジク文化の創生について」蓮池利隆編『ミトラ仏と都貨邏の仏教』科研費基盤研究 (B)「中央アジア (タジキスタン) における仏教と異思想の交渉に関する調査・研究」(課題番号 17401023) 成果報告 2009 73-84
- 6) Cahen, Claude, *Pre-Ottoman Turkey: A general survey of the material and spiritual culture and history c.1071-1330*, translated by Jones-Williams, J., Taplinger Publishing Co., New York, 1968, 202-208
- 7) Wood, Philip, "Christians in the Middle East, 600-1000: Conquest, Competition and Conversion", *Islam and*

- Christianity in Medieval Anatolia*, edited by Peacock, A.C.S. et.al., Ashgate Publishing Limited, UK, 2015, 23-50
- 8) Öcak, A. Yaşar, “Social, cultural and intellectual life, 1071-1453”, *The Cambridge History of Turkey*, volume 1, edited by Fleet, Kate, Cambridge University Press, 2009, 353-422 : 388
- 9) Ibid, 370-371, 381-382
- 10) Beihammer, Alexander D., “Christian Views of Islam in Early Seljuq Anatolia : Perceptions and Reactions”, edited by Peacock, A.C.S. et.al., ibid, 51-76 : 72-75
- 11) Öcak, ibid, 362-363
- 12) Gölpınarlı, ibid, 6-7
- 13) イブン・バットゥータ著・イブン・ジュザイ編・家島彦一訳注『大旅行記 3』平凡社東洋文庫 2004, 270-271 なお、イブン・バットゥータ自身、アナトリアの訪問先各所でアヒーらの歓待を受け、ザーウィヤに宿泊している。ハジ・ベクターシュはクルシェヒルの有力なアヒーだったアヒー・エヴレン (Akhi Evren) (-1261) と友好関係にあった。互いに大衆的信仰を集めたババとアヒーの近い関係を示す一例である。
- 14) Yıldırım, Rıza, “Sunni Orthodox vs Shi‘ite Heterodox?: A Reappraisal of Islamic Piety in Medieval Anatolia”, edited by Peacock, A.C.S. et.al., ibid, 287-308 ただし、当時のアナトリアでは、シーア派信仰にも通ずる、アリーとカルバラーで殉教したフセインなどその子孫への崇敬が強かったが、預言者ムハンマドの家系への崇敬はスンナ派も共通で、これだけでシーア派とはいえない。
- 15) ルーミーの代行をコンヤで務め、マスナヴィーの記録者ともなったフサームッディーン・チャラビー (Husām al-Dīn Chalabī) は、父がコンヤのアヒー集団の長だった。Hidayetoğlu, ibid, 272
- 16) Gölpınarlı, ibid, 147-150 ; -, *Melāmīlik ve Melāmīler*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, 9, 25 メラーミー (非難される者) との名称は、この流れに属する神秘主義者の一部がイスラームの外面的戒律・形式を軽視したことで周囲から「非難」されたことを因とするという。
- 17) Pfeiffer, Judith, “Mevlevi-Bektashi Rivalries and the Islamisation of the Public Space in Late Seljuq Anatolia”, edited by Peacock, A.C.S. et.al., ibid, 309-327 ; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celâleddîn Mektupları*, İnkilâp ve Aka Kitabevileri, İstanbul, 1963, 42-43, 80-81
- 18) Aflākī, ibid, volume 1, 381-383, 497-498 ; -, translated by O’kane, 263-265, 343-344
- 19) Hidayetoğlu, ibid, 260-269 ; Lewisohn, ibid, 492-493
- 20) Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, 150
- 21) Aflākī, translated by O’kane, IX-XV ; Gölpınarlı, ibid, 32
- 22) Aflākī, ibid, volume 1, 73 ; -, translated by O’kane, 55
- 23) Aflākī, ibid, volume 1, 90-91 ; -, translated by O’kane, 67
- 24) クルアーン第 19 章「マルヤム (聖母マリア)」第 28-34 節。Aflākī, ibid, volume 1, 471-472 ; -, translated by O’kane, 325-326
- 25) Aflākī, ibid, volume 1, 680 ; -, translated by O’kane, 471 なお、ルーミーはこの説明の中で、クルアーン第 19 章「マルヤム」第 11 節「我ら (神) はまだ幼い子供のうちから彼に叡智を授け」を引用している。
- 26) Aflākī, ibid, volume 1, 141-143 ; -, translated by O’kane, 99-100
- 27) Aflākī, ibid, volume 1, 273-274 ; -, translated by O’kane, 189-190
- 28) Aflākī, ibid, volume 1, 793-794 ; -, translated by O’kane, 553-555
- 29) 『ルーミー語録』 161
- 30) Aflākī, ibid, volume 2, 660-661 ; -, translated by O’kane, 455-456
- 31) Cahen, ibid, 208-209 ; Konyalı, İbrahim, Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964, 1083-1086 同書はコンヤの歴史地理と文化遺産を記した古典的著書で、ルーミー訪問の逸話を含めた同修道院の崖沿いに建てられた写真入りの説明とともに、他のキリスト教会の説明もある。なお、筆者らは 2019 年 12 月のコンヤ調査で現在は軍関係施設となっている同修道院跡を訪問し、施設関係者の好意で写真を得ている。
- 32) Aflākī, ibid, volume 1, 294 ; -, translated by O’kane, 203-204
- 33) Aflākī, ibid, volume 1, 551-552 ; -, translated by O’kane, 381-382
- 34) Konyalı, ibid, 1085
- 35) Aflākī, ibid, volume 1, 273-276 ; -, translated by O’kane, 189-192 別の逸話では、テルヤヌスがスーフイーの一団に、なぜルーミーを神と呼ぶのか問い詰められ、「なぜなら私は神以上の名で言うものを知らない

- いからです、もし他の名があればそれを言っていました」と答えたという。Aflākī, *ibid*, volume 1, 276; -, translated by O'kane, 191
- 36) Aflākī, *ibid*, volume 1, 476-477; -, translated by O'kane, 328-329
- 37) Aflākī, *ibid*, volume 1, 425-426; -, translated by O'kane, 292-293; Eastmond, Anthony, "Other Encounters : Popular Belief and Cultural Convergence in Anatolia and the Caucasus", edited by Peacock, A.C.S. et.al., *ibid*, 183-213: 210-213 なお、この逸話は、イエスに関する伝承で、エデッサの王が王の病を治すためキリストの絵を求め、画家を派遣するが、画家はキリストの顔が描けず、キリストが顔をふいた布に顔が写って、王の病が治ったとの逸話に類似するとされる。
- 38) Aflākī, *ibid*, volume 1, 552-553; -, translated by O'kane, 382-383 イコン画について、シリアの Saidnaya の奇跡をもたらすイコンはキリスト教徒、ムスリム双方の巡礼が崇拝していた。ルーム・セルジューク朝スルタン（おそらくルーミー家をコンヤに招聘したケイクバード1世）の逸話として、アンタルヤのキリスト教会に、コンスタンティノープルの Blachernitissa（7世紀のマリアのイコンのある教会）同様の奇跡を見るため訪問したとされる。その他、カイカーウス2世（在位 1245-1260）はコンスタンティノープル滞在時（1260年代）にイコンを崇敬していたという。Eastmond, *ibid*, 211
- 39) Aflākī, *ibid*, volume 2, 590-593; -, translated by O'kane, 404-407 なお、詩にある葦笛とは、マスナヴィー冒頭の詩編「葦笛の詩」（葦原＝神から切り離された葦笛が根源に回帰したいと嘆きの音色を奏でる詩）と関係している。葦笛はメヴレヴィー教団のセマーなどで使われる宗教的楽器である。
- 40) マスナヴィーの英訳はニコルソンによってなされている。Nicholson, Reynold A. (translated), *The Mathnawī of Jalālū'dīn Rūmī*, 6 vols., Cambridge, 1925-1940. ニコルソンの序文によれば、同版は25700節からなる。小論ではニコルソン版に基づいた次のペルシア語版を使用する。Āzarīzādī, Mehdī (edited), *Masnavī-ye Ma'navī*, Enteshārāt-e Pazhūhesh, Tehrān, 2005 (8th imp.) (以下 *Masnavī*) 各巻の節には番号が付されており、小論でも注でこれを記す。なお、近年では以下のマスナヴィーの新たな英訳がなされており、小論でも適宜参照した（4巻まで発行）。Mojaddedi, Javid (translated), *The Masnavi*, Book One-Book Four, Oxford University Press, 2004-2017 また、ルーミーの活動地であるトルコでもトルコ語訳が複数なされ、ギョルプナルルの以下の訳注版が普及しており、小論でも適宜参照した。Gölpınarlı, Abdülbâki (translated and annotated), *Mesnevî: Tercemesi ve Şerhi*, I-VI cilt, II. basım, İnkilâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1981-1984
- 41) Ridgeon, Lloyd, "Christianity as Portrayed by Jalal al-Din Rumi", edited by Ridgeon, Lloyd, *Islamic Interpretations of Christianity*, Curzon, 2001, 99-126
- 42) マスナヴィーでイエスが盲人や身体不自由な人々を治す逸話として、以下の節がある。*Masnavī*, 368: volume 3, No.298-307
- 43) マタイ福音書 14: 13-21, 15: 32-39; Gölpınarlı, I-II cilt, 42
- 44) *Masnavī*, 8-9: volume 1, No.83-87
- 45) Forouzānfar, Badī' al-Zamān, *Sharh-e Masnavī-ye sharīf*, Enteshārāt-e Zavār, Tehrān, 3 volumes, 1959-1960, volume 1, 74
- 46) *Masnavī*, 193: volume 2, No.141-155; 206-208: No.457-502 なおフォロウザーンファルによれば、この逸話はアッタール（12-13世紀のペルシア神秘主義詩人）の *Elāhī-nāme*（神聖な書）の詩編に基づく。Forouzānfar, *ibid*, volume 1, 158-159 ルーミーは一家で西方に移動する途上、当時ホラーサーンの主要都市だったニーシャープールでアッタールに会ったとの伝承がある。
- 47) *Masnavī*, volume 2, 206-207: No.468-473
- 48) *Masnavī*, volume 2, 205-206: No.445-456: No.450-451
- 49) *Masnavī*, volume 1, 19-37: No.324-738
- 50) *Masnavī*, volume 1, 21: No.365-370
- 51) Forouzānfar, volume 1, 180-182
- 52) *Masnavī*, volume 1, 21-22: No.371-394
- 53) Forouzānfar, volume 1, 206-207
- 54) *Masnavī*, volume 1, 25-27: No.463-499 フォロウザーンファルによれば、このキリスト教徒の宗派分裂に関する詩編はイスラームの次の伝承に基づく。イエス没後、キリスト教徒は82年間信仰を守ったが、ユダヤ教徒と戦闘が起り、ボルス（Bols）とのユダヤ人が多くを殺し、その後改悛を装ってキリスト教徒に近づき、信用させる。エルサレムに行つてナストゥール（Nastur）（ネストリウス派を示唆。実際は同派

はキリストに神性と人性の両方を認めた)を代理にし、神、イエス、マリアがひとつの神となったとの教えを説いたため、この三位一体は彼に発するとキリスト教徒はいう。ボルスはローマに行き、イエスの神性、人性を吹聴し、イエスは人ではなく神の子としてヤアクーブ(シリアの単性論派であるヤコブ派を示唆)を代理としこの教えを説く。その後別の者マレカー(Malekā)に、イエスは神で、永遠の存在と説く。ボルスは3名を集め、遺言し、教えたことを私の死後広めよ、と指示し、自殺。3名は受けた教えを広げ、人々はそれぞれ従い、今に至るまで争っている。Forouzānfar, Badī' al-Zamān, *Ahādīs va Qesas-e Masnavī*, edited by Dāvdī, Hosein, Enteshārāt-e Amīr-e Kabīr, Tehrān, 2001 (7th imp.), 19-20

- 55) *Masnavī*, volume 1, 27 : No.500-505
- 56) Forouzānfar, volume 1, 219-220
- 57) *Masnavī*, volume 1, 28 : No.528-529
- 58) *Masnavī*, volume 1, 28 : No.571
- 59) *Masnavī*, volume 1, 34-36 : No.650-695
- 60) *Masnavī*, volume 1, 37 : No.727-738
- 61) *Masnavī*, volume 1, 38-41 : No.739-811
- 62) Forouzānfar, volume 1, 299
- 63) *Masnavī*, volume 1, No.794
- 64) Grierson, Roderick, "We Believe in Your Prophet : Rumi, Palamas, and the Conversion of Anatolia", *Mawlana Rumi Review*, volume 2, Archetype, 2010, 96-124

ヘシュカズムとスーフィズム ——祈りの技法の比較研究——

久松 英二*

Hesychasm and Sufism : A Comparative Study of Their Techniques of Prayer

Eiji HISAMATSU*

“Hesychasm” is a system of thoughts and practices based on the tradition of “Jesus Prayer” which has developed in the Greek Orthodox Church, but the practice was originated in the asceticism started in Egypt in the 4th century. “Sufism”, the mysticism of Islam, indicates the belief forms and thoughts germinated in the 8th century, coming into fashion in the period between the middle of the 8th and the 10th century. It seeks to find the truth of divine love and knowledge through direct personal experience of God. The sufis have practiced “dhikr” aiming at unification with a God. The dhikr is taken as a useful method for “concentration of thoughts”.

There is a striking resemblance between Hesychast and Sufi teachings concerning the nature and meaning of the prayer. Considerable common points of the two tradition can be found in the continuity of the prayer, concentration to the heart and a symbol as “light”, that is testified as truth of a mysterious experience. Our paper tries to compare both traditions clarifying the similarities as precisely as possible.

序

「ヘシュカズム」(「静寂」を意味するギリシア語「ヘシュケー」がもとになっているので「静寂主義」と訳される)とはギリシア正教において発展してきた「イエスの祈り」の伝統に立脚した思想と実践の体系であるが、その実践は4世紀にエジプトに始まった修道生活の中に生まれ、それはさしあたり口伝として伝えられたが、徐々に文書化され、14世紀ごろまでに新神学者シメオン(949頃～1022)、アトスの隠修士ニケフォロス(13世紀後半)、シナイのグレゴリオス(1255頃～1346)らによって、アトス山で一応の完成を見た¹⁾。

一方、イスラームの神秘主義のことを「スーフィズム」と称するが、これは8世紀の中頃に萌芽、9～10世紀に流行した、神との一体感を求める信仰形態および思想を指す。「スーフィズム」という語は、「羊毛」(スーフ)の粗衣を身にまとい禁欲と苦行の中に生きていた修行者「スーフィー」から来た言葉であると考えられている。のちにこれがイスラームの「神秘家」を指すようになった。その思想は、自我の意識を脱却して神と一体となることを説いていたが、複雑で高尚なイスラーム神学とは異なり、より感覚的で分かりやすいその教えは都市の職人層や農民にも受け容れられていった²⁾。

* 龍谷大学国際学部教授

スーフィズムはムハンマドに遡る口伝による伝承に基づいており、イスラーム誕生から2、3世紀間の間にバーヤズィード・バスターミー（?～874）やジュナイド（?～910）によって形が整えられ、12、3世紀頃から成立し始めたスフラワルディ教団などのスーフィー教団（タリーカ）において結晶化した³⁾。

「貧者」を意味する中期ペルシア語「ダルヴィーシュ」とも称されるスーフィー修行者たちが、神との一体化を目指して編み出した代表的な修行方法を「ズィクル」(dhikr)と称する。ズィクルは、一般には神の名（アッラーフ）を唱えることを指すが、特にダルヴィーシュたちにとっては、「思念の集中」を目指す行として重視され、神秘主義教団の組織化に伴い集団で行われるようになった⁴⁾。ズィクルの技法には、教団によってバリエーションが見られるが、井筒俊彦がその中でも典型的な技法について説明しているので、これを資料として末尾に掲げた。

ヘシュカズムで実践される「イエスの祈り」とスーフィズムで実践されるズィクルとは、その実践方法とその意義において著しい共通点が見出される。たとえば、祈りの継続性、不断性、意識の心臓への集中、また「光」という表象が神秘体験の内実として証言されていることなど、かなりの共通点が指摘されている。それについて、以下、概略を示したい。

1. 祈りの不断性

ヘシュカズムで実践される「イエスの祈り」は人間の心身活動の根源と理解されている心、いわば人格の中核でイエスの名を呼び求めるので「心の祈り」とも呼ばれる。この祈りはすでに四世紀のエジプト砂漠地帯に発生した修道世界で実践されていた伝統にその起源を置く。その伝統とは、「神の記憶」(mnene theou)を保ち続けるための「絶えざる祈り」および定型化されたごくわずかな言葉からなる「短い祈り」(モノロギア)と呼ばれるものの存在である。「絶えざる祈り」は聖書や師父の言葉などを「黙想」することで実現されていたが、ここでいう「黙想」(melete)とは特定の文章や唱句を何度も繰り返し唱えることを意味していた。一方、「黙想」のテキストとして最初は聖書引用句や他の格言ないしモットーが使用されていたが、やがて我々が知っているイエスへの呼びかけを含んだモノロギア、すなわち「主イエス・キリスト、神の子、(罪びとなる)われを憐れみたまえ」という唱句に固定化されるようになった。「イエスの祈り」の特異な性格とは、この唱句を果てしなく幾度も繰り返し唱える、文字通り「絶えざる祈り」として実践されたということ、つまり祈りの「不断性」が際立っているということである⁵⁾。

ヘシュカズムにおける祈りの技法については、擬シュメオンの『聖なる祈りと聖なる注意の方法』⁶⁾およびアトスの隠修士ニケフォロス（十三世紀後半没）の『覚醒と心の守りについて』⁷⁾と題する二つの小論文があるが、該当する箇所をここに記す。

擬シュメオン

静かな修屋の片隅に座した後、私が言うことを行え。戸を閉めよ。そしておまえのヌースをあらゆるむなしくはかない事物から引き離せ。それから、お前の顎鬚を胸部に押し当て、全精神を込めて目を腹の中央に、すなわち臍に向けよ。鼻を通る息の流れを抑えて、たやすく息を吐かないようにせよ。そして、すべての魂の諸力が本来備わっているカルディアの場所を見つけ出すよう、腹部を内的な目で探れ。最初のうちは、おまえは闇と執拗な抵抗を覚えるだろう

が、この行を昼も夜も忍耐強く続けるならば、おお、素晴らしいことに、絶えることのない喜びを見出すであろう。というのは、ヌースがカルディアの場所を見出した途端、突然、今まで経験したことのないものを見るからだ。すなわち、ヌースはカルディアの中の空気を見、自分自身が光にまったく包まれているのを見、識別能力に満たされるのを見るからだ。さて、そのときから、もし何らかの思いが浮かび上がってきたら、それがイメージとして像をとる前に、イエス・キリストの称名によって、それは追い払われ、滅却される。これ以後、悪霊どもを憎悪するヌースは、自然的な怒りを呼び覚まし、霊的な敵どもを放逐するだろう。イエスをカルディアの中に保つ者は、これ以外のことは、神の助けを得ながら、ヌースの覚醒を通して学ぶであろう。『あなたの修屋に座っていれば、修屋はすべてのことをあなたに教える』と言われているとおりである。⁸⁾

ニケフォロス

まず、おまえの生活を静穏にし、心配事を払い除け、すべてにおいて平和なものとなせよ。そうしたら、自室に入って、閉じこもり、片隅に座った後、私が言うことを行え。… 座ったら、ヌースを集中させ、それを、すなわちヌースを、おまえの鼻孔に入れよ。鼻孔は息がカルディアの中に入るための通り道である。ヌースを押しやって、吸いこんだ空気と共に、カルディアの中にひきおろせ。ヌースそこに落ちついたら、何かが生ずる。それは決して不愉快でも悲しむべきことでもない何かだ。(留守した後に) 自分の家に戻る人が、子どもや妻と再会する喜びを抑えることができないように、ヌースも魂と一致するとき、言い知れぬ喜びと楽しみに満たされるであろう。…それから、次のことを知らねばならない。ヌースがカルディアに留まっている間、お前は沈黙してはならないし、無為にすごしてもならない。ただ『主イエス・キリスト、神の子、われを憐れみたまえ』を絶えず行い、黙想しなければならない。これはどんなことがあっても、決して中断してはならない。この行はヌースを確固不動にし、敵の襲撃を寄せつけず、それに打ち負かされることのないようにする。そして日々、神への愛と望みを高めてゆく。⁹⁾

上記に文書において、頻繁に登場する「ヌース」と「カルディア」について、押さえておきたい。「ヌース」は通常「知性」「理性」と訳されるが、東方キリスト教の霊性思想においては、ヌースの役割は常に中心的なものとして強調されている。これは、単なる合理的理解の装置と同一視されてはいない。それは「何ものかではなく、(なんらかのものに) 人格的直接的に関わりうる誰か」¹⁰⁾であり、神の現存と人格的直接的に関わる全人間的経験能力である。しかし、このヌースは時代と共に他の概念にその特権的地位を譲るようになってきた。それがすなわち「カルディア」という概念である¹¹⁾。ギリシア語の「カルディア」は、肉体的な意味での「心臓」と精神的な意味での「心」というふうに両方の意味を持っている。どちらの意味で使われているかは文脈から判断するしかないが、精神的な意味で使われている場合に、つまり、「心」と訳される場合、その「心」とはシナイ山のバトス修道院長ヘシュキオス (8/10 C.) が「われわれの内側にある人間 (ho esō anthrōpos)、それは心である。外部にある (人間)、それは体である」¹²⁾と定義しているように、いわば「人格的統一の根元」¹³⁾であり、近代の心理学的用語で言えば、「自我」に相当すると思われる

る。ヌースという言葉そのものは相変わらず東方神秘思想の重要な概念として存続するが、それは、もはや心の一部、心の一機能としてのみ扱われるようになる¹⁴⁾。

以上の概念の意味を踏まえて、ヘシカズムの祈りの特徴をみると、ニケフォロスの場合、祈りの絶えまない復唱、その不断性が強調されている点である。

「ヌースがカルディアに留まっている間、お前は沈黙してはならないし、無為にすごしてはならない。ただ『主イエス・キリスト、神の子、われを憐れみたまえ』を絶えず行い、黙想しなければならない。これはどんなことがあっても、決して中断してはならない。この行はヌースを確固不動にし、敵の襲撃を寄せつけず、それに打ち負かされることのないようにする。そして日々、神への愛と望みを高めてゆく。」

イスラームでも神の名の「記憶」(dhikr Allah) という概念は重要視されているが、dhikr (ズィクル) は、ギリシア語の mneme と同様、「記憶」という精神状態と同時に「称えること」という具体的能動的行為を指す。つまり「称える」と同時に「記憶」も意味しており、両者は一体となって意味をなしている。翻訳としては、この両者の意味をつなげて「唱念」としている例もあり、ここでもこの訳語を使用する。

このズィクルの祈りにおいて強調されているのは、やはり、「イエスの祈り」と同様に、称名の「不断性」である。クルアーンでは「何度も何度も主を唱念せよ。夜明けの時も夜の闇でも主を高めよ」(クルアーン 3, 40), 「信じる者よ、繰り返し神を唱念せよ」(同 33, 41)。「お前の主の名を唱念せよ、そして心を尽して主に献身せよ」(同 73.8) と執拗に力説している。井筒俊彦もズィクルの具体的な手順について説明している個所で、「このズィクルを何べんも何べんも繰り返す。そしてその修行の過程は何日も何日も、人によっては何年も続けられます」として、その不断性を論じている。

2. 祈りとカルディア

ヘシカズムのイエスの祈りの技法で中心的な役割を果たしているのは、先にも触れたようにカルディアである。これは身体機能としての「心臓」と精神機能としての「心」を同時に意味する。ビザンツ修道制の伝承では、カルディアは、第一に、身体的構造をコントロールする要素であると同時に、倫理的中核として、恵みが経験される場でもある¹⁵⁾。カルディアは我々の人格的統一の象徴であり、身体的、非身体的なもの、被造的なものと非造的なものが合流する場である。

擬シュメオンとニケフォロスの祈りの技法に共通しているのは、呼吸のテクニックが証言されていることであるが、その方法には微妙な差異があるものの、その身体動作は「ヌースをカルディアに入れる」という精神作用を目的としているということである。擬シュメオンの文書にある「カルディアの場所」(topos tēs kardias) とは、カルディアが存する場を意味し、彼はそれを「内的な目で」(noētōs) 探せと言う。つまり、「カルディアの場所」を探す目的とは、ヌースをそこに導き入れるためであることが暗示されている。しかし、ニケフォロスでは明白である。ヌースをあたかも独立した生命体のごとく、カルディアとは別の場所からカルディアの中へと導き入れる様子が描かれている。しかも、はっきりとその後で、「カルディアの場所」にヌースが「入ってしまう」と表

現する。

ヌースのカルディアへの導入という表象は、前述のように、カルディアはヌースの本来的な座であるという東方霊性古来の伝統的人間論に基づくものである。擬シメオンやニケフォロス自身、カルディアをヌースの「住まい」あるいは「自宅」と呼ぶのもそのせいである。ただし、擬シメオンの場合、ヌースのカルディアへの導入のためには、ただ呼吸法のみならず、例の「臍眺め」、すなわち身体を丸めた前傾姿勢という体位法も伴っているのに対し、ニケフォロスにはこの体位法は言及されず、もっぱら呼吸法だけが取沙汰されているという違いがあるが、いずれにしろ、目的は同じである。「イエスの祈り」のために、ヌースをカルディアに入れるということである。ヌースがカルディアに入り込み、そこに留まったとき、いよいよ「イエスの祈り」が始まる。ニケフォロスは言う。

「それから、次のことを知らねばならない。ヌースがカルディアに留まっている間、お前は沈黙してはならないし、無為にすごしてもならない。ただ『主イエス・キリスト、神の子、われを憐れみたまえ』を絶えず行い、黙想しなければならない。これはどんなことがあっても、決して中断してはならない。」

カルディアのど真ん中にヌースが固定化された段階で「イエスの祈り」が始まるわけである。つまり、イエスの名はカルディアの中に固着し、そこに集中する。同じような考え方は、ズィクルにも現れている。井筒を引用する。

「そのやり方は最初のイッラーという言葉で、こんどは自分の右肩の上のあたりから発音し始めまして、精神の集中点をしだいにもとの左胸のほうへ移してまいります。そして移りきったところで、力をこめて最後のアッラーという言葉であたかもハンマーで枕でも土にうち込むような気合いで、自分の心臓のまっただなかにうち込むのです。」

さらに、先に我々が見たビザンツ伝承におけるカルディアの思想は、スーフィズムにも見いだされる。そこでは、クルアーンの教えに即して、「心」(al-qalb)は理性、意志、愛と同一視され、ヘシュカズムと同じく、心を神との出会いの場所と見なし、神の霊の現存の恩恵はここから人間の全部分に向かって流れると考えている。神の霊が心に入りこんだとき、人は聖化され、人が神の实在そのものを「見る」ことができると考える。だからこそ、スーフィーたちは「心の目」(ayn al-qalb)という言葉を使う。これを道具として、人は肉眼では見えないものを「見る」ことができる、と主張する¹⁶⁾。

3. 体の積極視

両伝承とも、「体の霊化」の意義をも力説している。ヘシュカズムは、スーフィズムと同様、体を「霊の神殿」と見ており、体を用いる技法は、スーフィズムのそれと同じく、心の延長たる体に積極的な役割を付与しているからである。両伝承とも、聖性は「自己（正教でいうヌース）を体の中にとどめておく」という考えと結びついているのだと教えている¹⁷⁾。両者の祈りの技法は、結局

は自己を神の名に入れ込み、また同時に神の名を心の中に入れ込む方法と捉えられている。もし、精神を体の中にとどめて、心の中にある神の名に精神を集中させて、神の名のうちにとどまり続けるならば、人は聖化される。聖性は両伝承とも霊の神殿たる体を用いて、心と神の名を一致させることで初めて可能となる、という考えにおいて共通している¹⁸⁾。

4. 霊的闘い

スーフィズムとヘシュカズムが目指す霊的完成への道のりは、人間自身に内在する悪への傾向に対する不断の闘いから構成される。この闘いは、両伝承とも「霊的闘い」として教えられる。スーフィズムでは、情念に対するこの闘いは al-jihad al-akbar, すなわち「聖なる闘い」と呼ばれている。ムハンマドは、霊的闘いについて、どんなに正義に基づく闘いよりもはるかに価値が高い闘いであると断じている。ヘシュカズムでは、初心者是自己の中に潜む邪悪な傾向と絶えることなく闘うことを教えられる。この戦いは正教霊性では古来より「見ざる闘い」¹⁹⁾と呼ばれている。スーフィズムもヘシュカズムも、すべてを凌駕する平和は長く苦しい闘い、神の国に入ることを妨げようとする力と闘うことなくしては、到達不可能という自覚を持っている。

この闘いは、まず「回心の業」(epistrophe, tawbah)によってこの世的なものから離れ去ることが求められ、そこから情念の浄化のための道、すなわち「修行」が始まる。正教ではこれを「プラクシス」と呼び、魂を「情念」の束縛から解放するための節制や禁欲を中心とする一切の修道者固有の肉体的、精神的苦行全般を指す。イスラームではこれは al-amal に相当し、やはり情念浄化の苦行プロセスを言う。「スーフィズムでも外的な、身体的な浄めと同時に、内的な心的な浄めの必要性が修行の第一歩において強調される」と井筒が指摘している通りである。

この「修行」(プラクシス)と対関係にあり、修行の後に来る霊的道のりの高次の段階が「観想」である。正教では theoria といい、イスラームでは al-nazar という。この状態は、修行という準備段階を経た後に来るものであるが、霊的生活における両方の道のバランスとその必要性は、ヘシュカズムの師もスーフィズムの師もともに繰り返し強調している。

霊的道のりの目指すところのものは、ヘシュカズムでは神の観想であるが、これは究極目標である「神化」のいわばこの世における先取りの経験と見なされる。スーフィズムにおいて目指されるのは「消滅」(al-fana)である。これは、自己についての意識がなくなり、神の中に包摂されて一体化した状態、すなわち神との「合一」(wiṣāl)を指す。この場合、注目すべきは、ヘシュカズムでは観想はこの世でも可能なだが、神化は彼岸における希望として位置づけられているの対し、消滅も合一も、この世において可能と考えられている点である。この世にありながらすでに死を超え、あるいは消滅を超えて、体と共にありながらこの合一の至高の状態を経験したスーフィーがいる、という証言は数多く見いだされる。

5. 光の体験

ヘシュカズムとスーフィズムを比較する中で、祈りの行と結びついた「光」の経験が両伝承共に強調されている。ヘシュカズムの指導者たちが主張しているように、神は光であって、神の実在の経験は光のそれである。新神学者シュメオンは、霊的経験を「神的光の絶えざる経験」と呼んでいる。神的光は造られざるものであり、神的光のエネルギーと同一視されている。このエネルギーに

において、神は、被造物とのコミュニケーションをとりうる。

観想状態が、光の体験であるという思想は4世紀のエウアグリオスに遡る伝統である。エウアグリオスはしばしば、ヌースは「祈っている際に自分自身の状態がサファイアか天的色彩をもったものに似ているのを見る。そうした状態を聖書は神の場（*topon theou*）とも呼び、それはシナイ山で長老たちが見たあの場所である」²⁰⁾と、つまり、ヌースは自分自身の状態を神との直接的出会いの場として眺めるということであるが、その状態とは具体的に何であろうか。エウアグリオスによると、ヌースはそれ自身が「神の場」となるとき、そのヌースは自分自身を「光の姿」（*phōtoeides*）として捉えたとされる²¹⁾。つまりヌースの状態とは「光り輝いている」状態である。つまり「ヌースは自己固有の光を（*oikeion pheggos*）見始める」²²⁾。この固有の光はしかしヌースが自分で作り出す光ではなく、光そのものである神からの光である。つまりヌースの光輝は「三位一体の光の反射」として捉えられている。ヌースは三位一体の光を「ランプ」のように「受け取る」ということである。なぜなら、ヌースは「祈りの際、聖なる三位一体の光に参加する」²³⁾からである。結局、観想とは、ヘシュカズムの伝統では、「祈りにおいて光に照らされたヌースの自己直視による神の観想」を指す。光の体験とはこういうことを指す。

イスラームでも、クルアーンにおいては、神は「天地の光」と呼ばれている（24, 35）。この呼称が元となって、その後、様々な流派のイスラーム哲学や神秘思想が発達した。その中で、「光」（*al-nur*）のシンボリズムは中心的役割を演じているが、とくにイラン哲学者シェイク・シャハブ・アルディン・スフラワルディが設立した「照明派」（*al-ishraq*）はもっとも知られている。その他、多くのスーフィー教団も、それらの教えを光のシンボリズムに基づかせている。ズィクルにおける光の体験について、井筒はこう記している。

「神的な光がいずこからともなく差し込んできて魂に浸透し、ついに魂は溢れるばかりの光明にひたされると申します。そしてこの純粹光明の領域において行者は自分の第二の「われ」、真我に出会い、そしてそれと完全に一体となります。このようにして現成した新しい「われ」を、スーフィズムでは「内面の人」とか「光の人」とか呼びます。」

光の解釈は異なっているものの、ヘシュカズムでもスーフィズムでも、心の中に輝く光は、神から来るものであり、霊的実践の経験との結果生ずる神秘体験であることが理解される。

6. まとめ

言うまでもなく、両伝承で実践される祈りの行は重要な違いもある。ヘシュカズムでは「イエス」の名を唱えるのに対し、スーフィズムは「アッラー」の名を唱える。また前者は多くの場合、修道世界で実践されているのに対し、後者は社会のただなかで実践される。

しかし、両者の道のりに近似性や共鳴があることは否定しがたい事実であり、この近似性はキリスト教とイスラームを結びつけ、両者間のよりよい理解を生み出す接合点のような役割を果たしていると思われる。正教のヘシュカズムの伝統を深く理解することで、ひいては、それがイスラーム神秘主義の中核を理解する鍵ともなりうると思われて仕方ない。

井筒俊彦によるズィクルの方法

まずズィクルの行に入るにあたりまして、修行者は二重の浄めをいたします。すなわち 齋戒沐浴して体を浄め、それと同時に心のなかのあらゆる欲情、汚れた想念をとめて心を静め、浄めます。(中略)

ともかくスーフィズムの修行はこの内外の浄めから始まります。そして内的、外的二重の浄めによって体と心とを清浄にしたところで、修行者はこんどは薄暗い静かな部屋に入ります。そして香を焚きまして、あぐらを組んでどっかり坐ります。われわれのよく知っている禪の坐禅とちょっと似ております。といいましても、その坐り方は結跏趺坐(けつかふざ)ではありません。ふつうのあぐらです。ただし、現代イランでいちばん大きくて、いちばん有力なスーフィー教団であるニマトッラー教団(Ni 'matullah)では、あぐらではなくて、日本人が畳の上にかしこまって坐るときのように正坐します。そして坐っておいて、左右の両手を開いたままそれぞれ左右の腿の上におきます。そして、まずいまご説明しました文句の最初の否定的部分、ラー・イラーハ、「神はない」、「神は絶対に存在しない」というところからゆっくりと唱え始めます。

その唱え方は意識の集中点を体のいろいろな特定の部分に定位しまして、それをだんだんと移していく。さきほどもちょっと申しましたが、密教の修行に似たところがございます。まず全意識のエネルギーを集中しまして最初の言葉、ラー、「絶対に存在しない」という言葉を発音します。発音し始める体の場所は左側の乳の先端のところ、またある音の文献によりますと臍下丹田(せいかたんでん)だといいますが、ともかくそういう一定の場所から強く押さえながら、しかも下から上に押し上げるようにして発音します。そしてそのラーのアーという母音を、声を押さえてしかも力強く、長く引きのばして発音しながら、つぎの語のイラーハ、「神」という言葉に達します。そのときまでに意識のエネルギーの集中点は左の胸から右肩あたりまで移されます。このイラーハという言葉、これはさっき申しましたように一般に神を意味する言葉ですが、それを自分の右肩を越してうしろ側の投げ出すような気持ちで発音いたします。そしてそれが終るか終らないうちに全体の文句のこんどは後半のイッラッラー、つまり積極的、肯定的部分、「アッラーのほかには」という部分に移ります。

そのやり方は最初のイッラーという言葉、こんどは自分の右肩の上のあたりから発音し始めまして、精神の集中点をしだいにもとの左胸のほうへ移してまいります。そして移りきったところで、力をこめて最後のアッラーという言葉にあたかもハンマーで杭でも土にうち込むような気合いで、自分の心臓のまっただなかにうち込むのです。こうして心臓のなかに衝撃的な力でうち込まれたアッラーという言葉は、魂をその自然の眠りから呼び覚まし、自分自身のなかにひそんでいる深み、つまり意識の深層を自覚させると想定されております。このズィクルを何べんも何べんも繰り返す。そしてその修行の過程は何日も何日も、人によっては何年も続けられます。

そのうちに、先にお話いたしました意識の第三層、カルブ(qalb)、心、つまり超感覚的認識の器官、粗大な感覚的器官とはまったく違った精緻な内面的器官であるカルブが発動し始めます。こうしてカルブの門が開かれますと、スーフィズムのいいうところによりますと、神的な光がいずこからともなく差し込んできて魂に浸透し、ついに魂は溢れるばかりの光明にひた

されると申します。そしてこの純粹光明の領域において行者は自分の第二の「われ」、真我に出会い、そしてそれと完全に一体となります。このようにして現成した新しい「われ」を、スーフィズムでは「内面の人」とか「光の人」とか呼びます。

(『イスラーム哲学の原像』井筒俊彦著作集 5・イスラーム哲学』中央公論社、1995 年、400 頁)

注

- 1) ヘシュカズムに関する邦語による包括的研究としては、大森正樹『エネルゲイアと光の神学—グレゴリオス・パラマス研究』創文社・2000 年及び拙著『祈りの心身技法—四世紀ビザンツのアトス静寂主義』京都大学学術出版会、2009 年参照。
- 2) スーフィズムに関する邦語による参考書として、R. A. ニコルソン著、中村廣治郎訳『イスラムの神秘主義—スーフィズム入門』平凡社・1996 年、シャイフ・ハーレド・ベントゥス著、中村廣治郎訳『スーフィズム—イスラムの心』岩波書店・2007 年参照。
- 3) 詳しくは、ティエリー・ザルコンヌ著、東長靖監修・遠藤ゆかり訳『スーフィー—イスラームの神秘主義者たち』創元社・2011 年、17～72 頁参照。
- 4) ニコルソン、上掲書 63～66 頁参照。
- 5) 以上について詳しくは、拙稿「「イエスの祈り」の起源について」『エイコーン—東方キリスト教研究』第 14 号 (1995 年) 104～119 頁参照。
- 6) 原題は Methodos tēs hieras proseychēs kai prosochēs. 批判的校訂は I. Hausherr (ed.), 'La méthode d'oraison hésychaste', *Orientalia Christiana (Roma)* 9 (1927), 150-172.
- 7) 原題は Peri nepsōs kai phylakēs kardias. 出典は *Philokalia tōn hirōn neptikōn IV*, Athenai³1961 (=Phi IV), 18-28. 後に、ミーニュの *Patrologia Graeca (PG)* に収録された (PG 147, 945-966)。
- 8) I. Hausherr, op.cit., 164, 6-165, 15.
- 9) *Philokalia IV*, 27, 4-30.
- 10) Ibid., 103.
- 11) Cf. A. Guillaumont, Cor et cordis affectus II. Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 2 (1953), 2281-2282.
- 12) Hesychius, De temerantia et virtute 1, 34 = PG 93, 1492 D.
- 13) Th. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien I. Manuel systématique (Orientalia Christiana Analecta 206)*, Roma 1978, 105-111.
- 14) Cf. ibid., 107.
- 15) Cf. Hausherr, op.cit., 145-146.
- 16) Cf. Seyyed Hossein Nasr, 'The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism', *Greek Orthodox Theological Review* 31, Nos. 1-2, 1986, 199.
- 17) Cf. K. Almquist, 'Temple of the Heart, Temple of the Body', *Tomorrow* 12, no.3 (1964), 228-233.
- 18) Ibid., 200.
- 19) Cf. *Unseen warfare: Being the spiritual combat and Path To Paradise of Lorenzo Scupoli, as edited by Nicodemus of the Holy Mountain and revised by Theophan the Recluse [Lorenzo Scupoli, H. A. Hodges]* (London, 1978).
- 20) Euagrius, De malignis cogitationibus 18 = PG 79, 1221 B.
- 21) Euagrius, Capita cognoscitiva 12 = ed. J. ed. J. Muyldermans, *Evagriana (Musëon 44)*, Louvain 1931, 52.
- 22) Id. Capita practica 64 = A. Guillaumont/C. Guillaumont (ed.), *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine II (Sources Chrétiennes 171)*, Paris 1971, 648.
- 23) Id. Capita cognoscitiva 3 = ed. J. Muyldermans, op. cit., 51.

Ⅱ 共同研究

【研究課題】

母子間「抱き」の24時間記録を踏まえた
育児の理論的・応用的研究
—子育て支援に資するライフログデータの分析—

A Logical and Applied Study based on 24-Hour Data on Mother Holding her Baby :
Life Log Data Analysis that Contributes to Child-Rearing

母子間「抱き」の24時間記録 ——母親の育児負担の軽減をめざした ライフログデータの分析——

金子龍太郎* 園田 正世**

A 24-hour Record of “Holding” between Mother and Child : An Analysis of Lifelog Data Aimed at Reducing the Childcare Burden of Mothers

Ryutarou KANEKO*, Masayo SONODA**

This study measures accurately and analyzes “holding,” which are as important as breastfeeding in the nurturing of neonates, over a period of 24 hours. The data obtained in this study is a record of 24 consecutive hours of “holding” during the period of infancy, something not conducted till now either in Japan or overseas, and it constitutes valuable basic data for future research on childcare in general. This was made possible by the development of an application that takes advantage of the iPod touch function. On this basis, lifelog data was collected either via the internet or by direct download, through non-invasive methods that do not put a heavy burden on those cooperating in the research.

The research participants were 22 mothers until 35 days after childbirth and their families; introductions were invited from the researchers’ acquaintances (persons at maternity hospitals, midwives, and childcare supporters, etc.).

An analysis of the 22 cases for which data of “holding” was obtained shows that the average “holding” time of mothers was 7 hours 4 minutes and 27 seconds (29.5%) during 24 hours, and for other family members 1 hour 52 minutes and 22 seconds (7.8%), a total of 8 hours 56 minutes and 49 seconds (37.3%). What was distinctive was that individual differences were significant for both.

The “holding” time of the mother for each type of nursing was 6 hours 42 minutes and 28 seconds for mother’s milk (12 cases), 7 hours 30 minutes and 50 seconds for mixed and artificial milk (10 cases), and the total time was longer for mixed-feed infants (9 hours 40 minutes and 23 seconds) than for breast-fed infants (8 hours 20 minutes and 53 seconds).

In order to examine the time period when there were many “holding”, the overall time period was divided into 3-hour slots and it was shown that in the case of mothers they occurred in large numbers during the day, while many “holding” were also observed during night time. On the other hand, in the case of other family members, nighttime “holding” were very few.

Based on the findings of this study, the following are the proposals to reduce the mothers’ burden of childcare :

- ① Establishing future prospects – provide advice to the mothers and their families so that they can have a peace of mind by indicating that frequent nighttime awakenings decrease by 3-

* 龍谷大学社会学部教授

** 東京大学大学院学際情報学府

- 4 months of age, reducing the burden on the mother.
- ② Use of childcare equipments from the neo-natal period-slings, waist bands, baby carriers – to hold them vertically during childcare.
 - ③ Rest during the recovery period – For 3-4 weeks after childbirth, leave the mother's bedding as is and ask cooperation from other family members to enable the mother to concentrate on breastfeeding and recover physically. From the perspective of joint childcare and allomothering, which have been handed down over the millions of years of the history of mankind, we encourage husbands to take childcare leave so that the mother will not undertake childcare alone.

1. 目 的

本研究は、乳児の育児において、授乳と並んで重要な「抱き」を24時間正確に計測し分析するものである。「抱き」研究は国内外で様々な学問領域において取り組まれてきており、乳幼児期における親子の抱きを中心とした身体接触については、小児科学、発達心理学、生態心理学、脳科学、文化人類学、民俗学、社会学などの領域で個別に研究が進められてきたが、研究の基礎となる実証データに乏しい。これまでの研究では、文化人類学的な参与観察 (Lozoff & Brittenham, 1979; Hewlett, et al., 1998)、3~4時間のビデオ撮影 (根ヶ山, 1997)、および親による質問紙への記入 (西條, 2004) によって調べた内容であり、客観性と記録時間の点で不十分で、24時間にわたって「抱き」を記録した研究は存在しない。金子 (2018) は、一人の乳児に対して6時間連続したビデオ撮影を行ったが、母親への負担の点から、これ以上の長さはビデオ撮影の方法では無理である。

ドイツの動物行動学者 Hassenstein (1970; 1987) は、Portmann (1951) による、「離巢性」「就巢性」という哺乳類の二分類に加えて、有袋類、飛翔動物や霊長類などの、子どもが母親に運ばれる生物種に対して Tragling (「身に着けるもの、運ばれるもの」という意味のドイツ語) という新たな第三の分類を提唱して、人類もその中に入るとした。

人類の乳幼児において、運搬や抱きは乳幼児の生命を維持するために哺乳とならんで養育者が必ず行っている行為である。Hassenstein の共同研究者である Kirkilionis (Hassenstein, B. & Kirkilionis, E., 1992) は、解剖学的に人類の乳児は出産後数か月間には身体が運搬されやすい構造 (下肢の開脚屈曲姿勢、脛骨の内反による O 脚、そして C 字形の背骨) であり、把握反射も有することから、自ら「しがみつく、運ばれる」準備を数百万年の進化の過程で整えていると説明している。その後、Kirkilionis (2013) は、Tragling 説に基づいて育児用品のスリングやベビーキャリア (合わせて baby wearing と称する) の効用を解説しており、今日 Tragling 説は一般のドイツ人にも広く知られるようになった。

金子 (1994; 1996) は Hassenstein 説に基づきつつ、Tragling 種の中であって霊長類は、自由に動く4本の手足を用いて、子が親に抱きつき、親が子を抱く特性を有しているので「授抱性」という訳をあてた。さらに、霊長類の中で人類の乳児だけは、直立二足歩行への進化によって母親に抱きつけなくなり、母親が抱かなければ離されてしまう点が他の霊長類と大きく異なる。

金子 (2017) は、このような出現様相を「断続授抱性」と称して、霊長類の中でも人類に特徴的なパターンだと考察した。金子 (2018) は、乳児の抱かれ行動を数時間のビデオ撮影によって縦断的に記録して、断続的「抱き」が0か月から2歳まで一貫して認められ、新生児期からずっと「抱き」時間よりも「分離」時間が長いことを確認した。

乳児期初期においては、接触と分離を引き起こすのは、授乳と睡眠－覚醒の生理的現象である。この時期には睡眠－覚醒が昼夜の区別なく生じていて、数時間ごとの睡眠－覚醒の交代現象が知られており（Kleitman & Engelmann, 1953; Meier-Koll, et al., 1978）、覚醒時の授乳に伴う抱きと睡眠に伴う分離が交互に生じている。その交代現象を把握するためには、覚醒時のみならず、睡眠時を含めた長時間のデータが必要となる。

新生児期は、昼夜問わず児が覚醒するので、授乳、おむつ交換など、母親の育児負担は大きい。その理由は、この時期は大人のように、24時間周期（Circadian Rhythm；サーカディアンリズム、概日リズム）で単相性の睡眠－覚醒を行っておらず、数時間おきに（Ultradian Rhythm；ウルトラディアンリズム、超日リズム）多相性の睡眠－覚醒を繰り返すからである。そのため、母親は夜間も頻繁に起きざるをえず、疲労が蓄積していく要因となる。

日本では乳幼児を抱いたりおぶって身体接触を続けたり、添い寝など同床で睡眠をとるなど近位ケアの育児習慣が長く続いていた。近位ケアを実践する多くの文化では、母親は乳幼児の苦痛の発露への反応が敏感であり、できる限り乳幼児の苦痛を最小化しようとする育児心情を持つ親が多いとされている（Keller, et al., 2009; Lamm & Keller, 2007; 武田, 他, 2013 など）。また、日本においては産院で母乳保育の指導を受けることが多い。ほとんどの養育者は、育児初期には母親による授乳後に不足分を人工乳で補うように哺乳指導を受けている。

以上の観点を踏まえて、本研究で得られるデータは、今後の子育て全般の研究において基礎データとして重要な役割を担い、乳幼児期のアタッチメント（愛着）をはじめとした心理学諸理論のさらなる検討に役立つものとなる。また、「抱き」に関わる育児のあり方（適切な抱き時間、抱き癖、抱く姿勢、等）に不安を抱える母親に対して、母子双方の立場に立ったエビデンスに基づいた子育てを提言できる。そして、抱っこやおんぶ用品の商品開発に応用する研究ともなる。

何よりも、これまで国内外で行われていない、乳児期の24時間連続「抱き」記録によって、当該分野において貴重な基礎データを得ることができる。それを可能とするのが、iPod touchの機能を活用したアプリケーション開発である。その上で、研究協力者に大きな負担をかけない無侵襲な方法で収集したライフログデータをインターネット経由でダウンロードして集積する。

2. 方 法

1) 時間計測アプリケーションの開発

開発をソフト開発業者とともに進めた。無侵襲で行うために加速度計や音声を利用することなどを検討したが、「抱き」行為を同定することが困難であり、今回は iPod touch を使用して、タップする負担を研究参加者にしてもらった。本研究では、研究者がアプリケーション設計を行い、それに従ってアプリケーション開発業者がプログラムを作成し、完成したアプリケーションを実機にインストールして使用した。デバイスとアプリケーションの組み合わせは今後の課題である。

2) 対 象

研究参加者の属性は、出産後35日までの母親及びその家族22組で、研究者の知人（助産院、助産師、育児支援者など）から紹介を募った。

3) 計 測

研究参加者の負担を軽減するため、iPod touch の操作のみで簡便に回答できるようアプリケーション設計を行った。その方法とは、iPod touch をタップ（実験参加者によるタップで抱き開始と抱き終了を指示）することで乳児の抱っこ開始－終了を自動計測し、計測データはデバイスに自動保存される。図 1 にデバイス画面遷移図を示す。24 時間を経過すれば、自動的に計測を終了するように設定した。計測終了後は iPod touch を回収し、計測した時間データを収集した。

4) 研究参加者の実体験

①説明を受けて、同意する。②あらかじめアプリケーションをインストールした iPod touch 実機を2台受け取る。③計測当日に電源を入れてアプリケーションを立ち上げ、計測を開始する。計測は常時携帯する iPod touch をタップすることで開始・終了する。授乳や寝かしつけ、あやしなど、抱擁している状態を全て含めて『抱き』時間と定義した。④24時間経過後に自動的にアプリケーションが終了する。⑤アンケート2種類に回答し、後日、iPod touch を引き取りに来た研究者に渡す。もしくは回答したアンケート用紙とデバイスをあらかじめ受け取っている配達サービス用のダンボール箱を用いて研究者に返送する。

5) 研究における倫理的配慮

研究参加者全員に対して、参加者自宅、あるいは郵送にて説明文書を渡して、同意書により同意を得た。説明文書はデバイスとともに回収し、保存し管理する。

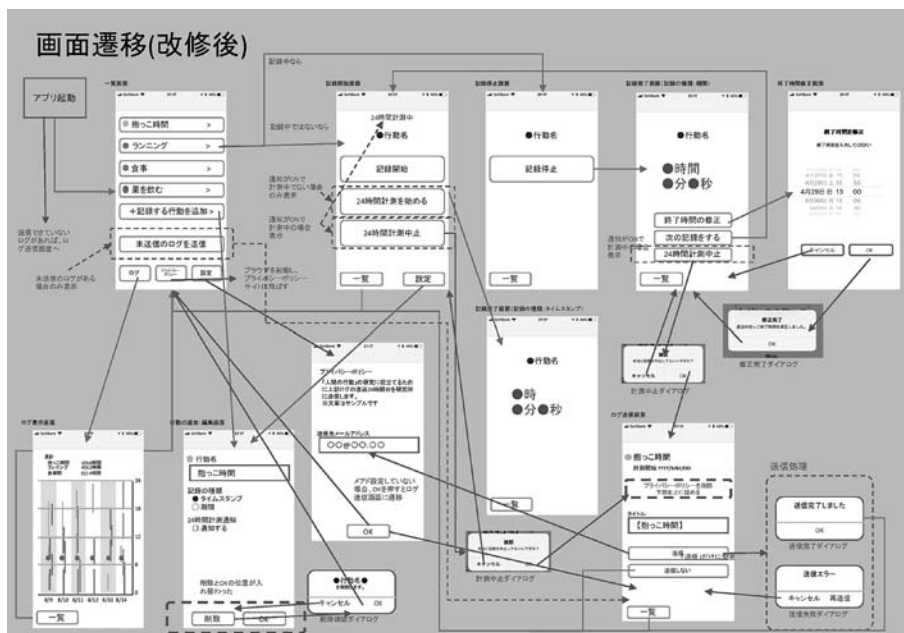


図 1 デバイス画面遷移

6) bonding score

同時に、母親の児に対する情緒的絆の度合いを測る検査 bonding score を実施した。0～20 点の範囲の点数となる。(得点が低い場合ほど良好な母子関係で、7 点以上は要注意ケースである)

以上の研究手続きについては、東京大学情報学環学際情報学府の研究倫理審査委員会の承認を受けた。

3. 結 果

母親と他の家族の抱き時間の平均値 (図 2)

抱きの記録が得られた 22 例の分析を行った。母親の平均「抱き」時間は 24 時間中、7 時間 4 分 27 秒 (29.5%)、他の家族は 1 時間 52 分 22 秒 (7.8%)、合計は 8 時間 56 分 49 秒 (37.3%) だった。特徴的なのは、いずれも個人差が大きいことだった。表 1 に示されているように、母親の最小値-最大値=3 時間 13 分 38 秒-12 時間 36 分 03 秒、他の家族の最小値-最大値=0 分-6 時間 16 分 03 秒、合計の最小値-最大値=3 時間 16 分 59 秒-14 時間 37 分 38 秒だった。

(時間)

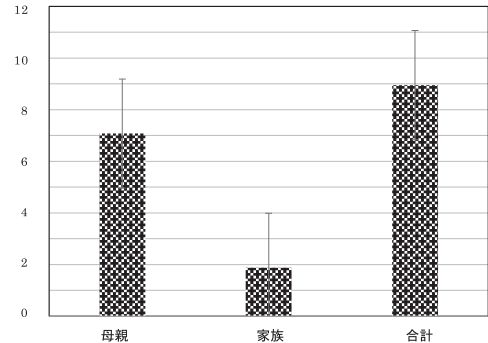


図 2 母親と他の家族の抱き時間の平均値

母親の平均値=7 時間 04 分 家族の平均値=1 時間 52 分 合計の平均値=8 時間 57 分

授乳形態別 (母乳, 混合・人工乳) の「抱き」時間 (図 3)

授乳形態ごとの、母親の「抱き」時間は、母乳 (12 例) が 6 時間 42 分 28 秒、混合・人工乳 (10 例) が 7 時間 30 分 50 秒で、合計時間は母乳哺育 (8 時間 20 分 53 秒) よりも混合・

(時間)

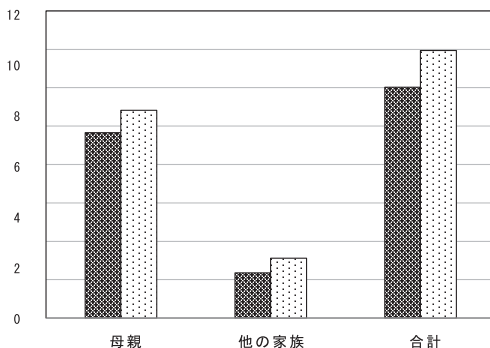


図 3 授乳形態別 (母乳, 混合・人工乳) の「抱き」時間

(■ 母乳, □ 混合・人工乳)

表 1 「抱き」時間の最小値と最大値

	最小値	最大値
母親	3 時間 13 分 38 秒	12 時間 36 分 03 秒
他の家族	0 秒	6 時間 16 分 03 秒
合計	3 時間 16 分 59 秒	14 時間 37 分 38 秒

(分)

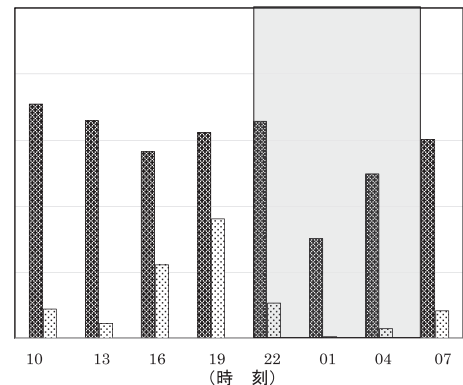


図 4 3 時間ごとの母親の「抱き」時間 (網かけは夜間)

(■ 母親, □ 他の家族)

人工乳の乳児（9 時間 40 分 23 秒）の方がいずれも長かったが、t 検定の結果、有意差は得られなかった。

3 時間ごとの「抱き」時間（図 4）

母親の「抱き」が多い時間帯を検討するために、3 時間ごとに区切ると、日中に多く生起していたが、夜間の時間帯にも多くの「抱き」が見られた。一方、他の家族の場合は、夜間帯の「抱き」は、非常に少なかった。

母親と他の家族、日中・夜間の「抱き」時間（図 5）

1 時間当たりの抱き時間を見ると、母親は日中が 20.2 分、夜間が 13.7 分あるのに対して、他の家族（夫、祖父母、等）は、日中 6.1 分、夜間 1.5 分であった。

修正週数による抱かれ時間の平均（図 6）

妊娠週数を調査した 16 組を対象に、妊娠から 40 週を基準に家族合計の抱かれ時間の平均を算出したところ、修正して 40 週までの 2 組は他の組に比較して抱かれ時間が少なかった。40 週までの 2 組は平均で 4 時間 15 分 38 秒であったが、他の 14 組は 9 時間 34 分 07 秒で 2 倍以上の長さになっている。

母親の「抱き」生起パターン（24 時間の時系列表示）（図 7）

時系列記録が得られた 21 例のデータを見ると、日中・夜間の区別なく、「抱き」が生じていて、4 秒から 92 分までの範囲で断続的に生起している。「抱き」持続時間の大半は 5 分以内の短いものだった。

No.11 「抱き」の時系列表示と自己相関図（図 8）

「抱き」の出現パターンに 3～4 時間のウルトラディアンリズムが存在するか否かを検討するために、自己相関分析を個別に行った。図 8 は No.11 の結果を示しているが、このケースでは、約 3

（1 時間当たりの「抱き」時間：分）

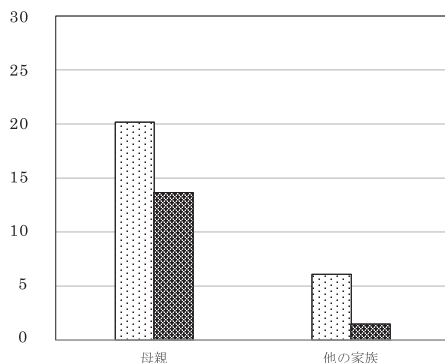


図 5 母親と他の家族の、日中・夜間の「抱き」時間
(■日中, □夜間)

（時間）

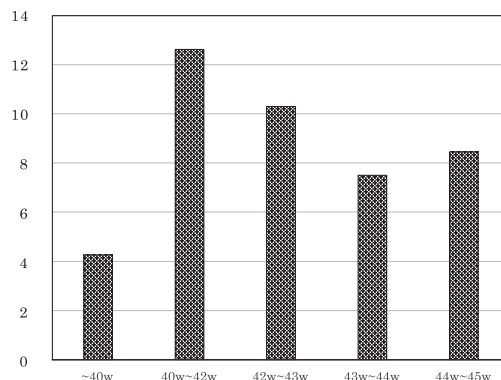


図 6 修正週数による抱かれ時間の平均

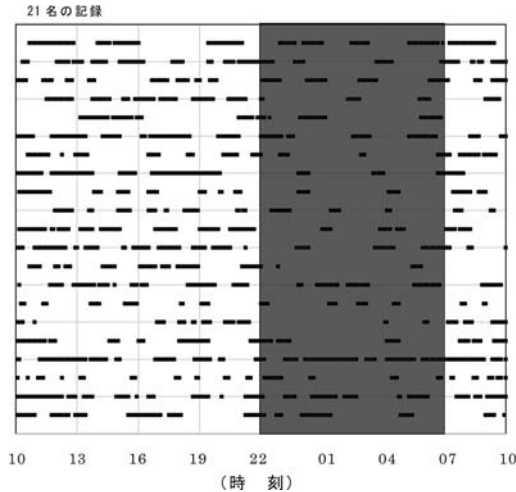


図7 母親の「抱き」生起パターン（網掛けは夜間）
時間の明らかな周期性が認められた。しかし、このような例は少数だった。

自己相関係数（全員）（図9）

全員の自己相関係数を図示すると、個々の「抱き」の周期性はあるものの、その様相は大きく異なっていて、全員のデータ上には、明確な3～4時間周期のウルトラディアンリズムは認められなかった。

bonding score は、0～7点の範囲に収まり（7点の高値者が2名）、平均2.76だった。子どもに対する母親の情緒はおおむね安定していた。

4. 考 察

図1に示されているように、母親は24時間中、平均7時間4分抱いていて、夜間の「抱き」も多く、昼夜の区別なく児の生理的欲求に応じて世話をしている実態が明らかになった。その一方で、夫や祖父母など、他の家族の平均「抱き」時間は1時間52分と少なく、特に夜間は、ほとんど抱くことなく、母親一人が昼夜絶え間なく育児している様子が浮かび上がった。さらに、ケースによって「抱き」時間の幅が大きく（表1；3時間13分38秒～12時間36分03秒）、母子双方の要因が関与していると思われる。

まず、子どもの側の要因としては、生得的な気質（Temperament）の存在である（Thomas & Chess, 1977）。新生児には、よく泣く－あまり泣かないタイプ、刺激に敏感－鈍感なタイプ、睡眠や授乳が規則的－不規則的なタイプがある。Thomas と Chess は、このような発達初期からの個人差を、生得的で生物学的な基礎をもつ「気質」という概念で捉えた。あまり泣かずに穏やかで規則的な乳児だと抱くことは少なく、よく泣いて不規則な児だと多く抱かざるを得ないという状況にな

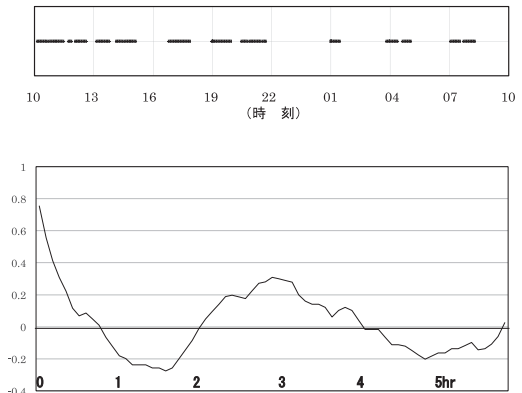


図8 No.11「抱き」の時系列表示（上）と自己相関係数（下）

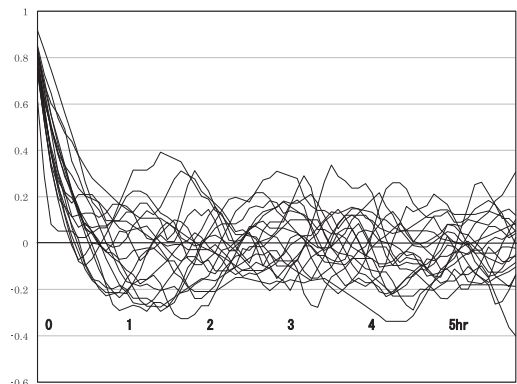


図9 自己相関係数（全員）

る。

そして母親の側では、初産でその子の世話だけに関われば良い場合は、「抱き」に多くの時間を費やせるだろうし、その一方で幼い兄弟や他の家族の世話をしなければならない場合は、児の欲求に応じられず抱くことが少なくなってしまうだろう。いずれにしても、母親の「抱き」に9時間以上の大きな個人差が認められた点は重要である。

次に、全体を授乳形態別（母乳と混合・人工乳）で「抱き」時間を比較すると（図3）、有意差は得られなかったが、母親、他の家族、合計のいずれも混合・人工乳の方が多かった。その理由として、混合・人工乳の方が母乳のみの哺乳よりも時間や手間がかかることが考えられる。通常、産後の栄養指導では、初めに母乳で授乳（直母）し、その後児の様子を観察して不足していると感じたら人工乳を調乳して与えるという順序で行うように指導を受けることが一般的である。直母での哺乳量が不足がちと捉える母親は、自己の母乳量にも不安を感じていると考えられることから、十分な母乳量が供給されていると感じている母親より、より慎重に長時間授乳すると推測できる。また、母乳が不足していると母親が感じる状況は、児が泣く又は愚図などの不機嫌な状態を呈していると考えられ、児の苦痛要因をなるべく排除したい養育者は、抱いてあやすなどの行為によって改善を試みるだろう。なお、実験参加者22組のうち人工乳は1組のみだったため、この結果はほぼ母乳と混合栄養の差異と考えられる。

また、母親の「抱き」が多い時間帯を検討するために、3時間ごとに区切ってみると（図4）、夜間の時間帯は日中には及ばないものの、多くの「抱き」があり、これらは授乳やおむつ替えに伴うものと思われる。一方、他の家族の場合は、夜間帯の「抱き」は、ほとんど生じておらず、もっぱら母親だけが世話していた（図5）。

次に、修正週数による抱かれ時間の平均（図6）に関して、NICUを担当した経験のある複数の助産師によると、修正週数40週未満の児は睡眠時間が長く、授乳のために覚醒させるにも苦労をするということである。実験参加者は全員37週0日以降の正期産であるが、計測日の日齢を加えて40週0日を基準に家族を含めた合計抱かれ時間を平均すると、37週0日で出産し、計測日に21日齢だった児と37週1日で出産し、日齢18日だった児が40週0日以下になり、その2組は家族全員を含めた抱かれ時間が他よりも半分以下であったが、これは助産師らが感じている児の睡眠時間の長さと同様の状態であることが推測できる。40週を越えると睡眠時間が減少し、養育者からの呼びかけに反応するなどして、家族との交流時間が増えると共に、授乳が頻回になり快・不快の発露も鮮明になることから、抱いてあやす等の身体接触の時間が増加したものと考えられる。

さらに、時系列記録が得られた21例のデータを見ると（図7）、母子間「抱き」持続時間は、昼夜の区別なく、3秒から107分までの範囲で断続的に生じていることが分かった。人間の育児の特徴を示すものといえ、先行研究（金子・根ヶ山、2016；金子、2018）と同様の結果が認められ、著者が提唱する「断続授抱性」の実証例といえよう。人間の乳児には接触・抱きが不可欠な要素（Bowlby, 1969）でありながらも、親が抱かないと離されてしまうという進化上の特性を有していて、親は乳児を抱いたり離したりしつつ、世話して保護する一方で、乳児の睡眠時などに、児から離れて自らの生活を送る必要性から、接触と分離の交代現象が出現したのではないだろうか。母親が子どもとの身体接触で負担を強いられ続けて、育児の犠牲になるのを当然視するのではなく、母親の都合や母親の主導性に配慮して、母子双方が満足と喜びを抱けるような、接触と分離のほど良

いバランスのある育児が求められよう。

Meier-Koll, et.al. は、1例の乳児の出生後4か月（第17週齢）までの睡眠記録を分析した結果、睡眠の発達、出生後4週齢まではサーカディアンリズムよりもむしろ約4時間のウルトラディアン・リズムが優勢な時期となっていることを明らかにした。Kaneko（1997）は、乳児院に入所している児の人工栄養の授乳パターン（児が求めるときに授乳する自律授乳）を調べて、新生児期には約3～4時間おきの授乳が多いことを報告した。しかし、その周期性には個人差が大きく、授乳間隔に違いがあり、規則的・不規則的な例も認められ、この生理的な授乳欲求にはバラツキがあることを示した。また、太田、他（2017-8）は、新生児期の睡眠には、約4時間のウルトラディアン・リズムと約24時間のサーカディアン・リズムが混在することを示し、明確なサーカディアン・リズムを認めるのは生後3～4か月になってからだと報告した。

このように、乳児期の一日は2種類の生体リズム、すなわち約24時間周期のサーカディアンリズムと、24時間より短いウルトラディアンリズムが認められ、新生児期は後者が優勢で、多相性の睡眠－覚醒や授乳パターンを示し、昼夜の区別がない。その後、3、4か月になってようやく、昼夜の区別がつくようになり、サーカディアンリズムが現れてくる。したがって、新生児期や乳児期初期では、母親は乳児が夜間に覚醒して授乳を求めるのに応じる必要があり、睡眠不足と疲労が蓄積してしまう。

本研究からは、抱きの出現様相が断続的であることを示したが、先行研究で報告されてきた（Meier-Koll, et.al. 1978；Kaneko, 1997；Wulff & Siegmund, 2000；新小田、他、2005；太田、他、2017-8）、3～4時間のウルトラディアンリズム成分は見いだせなかった（図9）。母親、および家族による「抱き」の出現は、新生児期に数時間周期で繰り返される生得的・生理的なウルトラディアンリズムに支配されているものの、「抱き」の出現様相は他の要因（母親の都合、他の家族との関わり、など）に影響されており、明瞭な周期性が認められなかったと考察できよう。新生児の夜間の頻繁な覚醒は、生理的・生得的な睡眠－覚醒サイクルの存在や、胃の体積が非常に小さいために（生後約1週間で45～60 ml、生後1か月で80～150 ml）、頻繁な授乳が必要となる。このため、新生児を育てる母親は、授乳やおむつ交換などの世話のために、夜間に睡眠の中断を余儀なくされ、睡眠リズムの乱れと疲労の訴えが見られる。新小田、他（2005）は、母親の睡眠と疲労の対策のために、育児指導内容に生体リズムを考慮した生活指導の必要性を訴えている。

最後に、本研究の知見を踏まえた母親の育児負担の軽減への提案は下記の通りである。

- ①夜間の頻繁な覚醒は生後3～4か月には減少して母親の負担が少なくなるという数か月先の見通しを示して、母親や家族に安心してもらえるような助言を行う。
- ②新生児期から育児用具（スリング、兵児帯、ベビーキャリア）を用いて、縦抱きにして過ごすことで、児のリラックスと抱くことによる双方の身体的負担軽減を促す。
- ③床上げまでの期間に休養する－出産後3～4週間は母親の寝具を敷きっぱなしにして、授乳などの育児に専念できて、母体の回復を図れるよう、他の家族の協力を求める。人類の数百万年に及ぶ歴史で受け継がれてきた共同育児やアロマザリングの視点から、母親一人だけの育児にならないよう努める。また、夫の育休取得を推進する。

引用文献

- Bowlby, J. (1969) Attachment and loss vol.1: Attachment. Hogarth Press, 黒田実郎, 他 (訳) (1976) 『母子関係の理論 I - 愛着行動 -』 岩崎学術出版社
- Hassenstein, B. (1970) Tierjunges und Menschenkind im Blick der Vergleichenden Verhaltensforschung. Ber. Nat. Med. Ver. Innsbruck, 58, 35-50.
- Hassenstein, B. (1987) Verhaltensbiologie des Kindes. Piper, 1987
- Hassenstein, B. & Kirkilionis, E. (1992) Der menschliche Säugling: Nesthocker, Nestflüchter oder Tragling? Wissenschaft und Fortschritt. Zeitschrift für interdisziplinäres Denken, 42, 24-28.
- Hewlett, B. S., et al., (1998) Culture and early infancy among central African foragers and farmers. Developmental Psychology, 34 (4), 653.
- 金子龍太郎 (1994) 「開放系と授乳性」の概念による乳幼児理解と発達理解」乳幼児教育学研究, 3, 35-44.
- 金子龍太郎 (1996) 『実践発達心理学 - 乳幼児施設をフィールドとして -』 金子書房
- Kaneko, R. (1997) Ultradian Rhythm and its Individual Differences in Self-Demand Bottle Feeding: Suggestions for Feeding Schedule in Group Infant Care. 北海道大学: 乳幼児発達臨床センター年報 = Research and Clinical Center for Child Development, Annual Report, 19, 23-31.
- 金子龍太郎・根ヶ山光一 (2016) 「接触と分離の交代現象に乳児期の親子関係を探る - 乳児の行動観察記録の再分析から -」 龍谷大学社会学部紀要, 48, 1-9.
- 金子龍太郎 (2017) 「Portmann 以降の諸知見に基づく子ども観『断続授乳性』の提唱 - 子ども理解と育児・保育の新たな視点 -」 子ども学, 5, 240-256.
- 金子龍太郎 (2018) 「乳児の育児パターン (抱き-分離) の縦断記録の分析 (2) - 新たな子ども観 (断続授乳性) の実証をめざして -」 日本発達心理学会第 29 回大会ポスター発表
- 金子龍太郎・園田正世 (2019) 「母子間『抱き』の 24 時間記録 (2) - 時系列記録から『抱き』パターンを探る -」 日本発達心理学会第 30 回大会ポスター発表
- Keller, H., et al. (2009) Distal and proximal parenting as alternative parenting strategies during infants' early months of life: A cross-cultural study. International Journal of Behavioral Development, 33, 5, 412-420.
- Kirkilionis, E. (2013) Ein Baby will getragen sein. Kösel-Verlag
- Kleitman, N., & Engelmann, T. G. (1953). Sleep characteristics of infants. Journal of Applied Physiology, 6, 269-282.
- Lamm, B., & Keller, H. (2007) Understanding cultural models of parenting: The role of intracultural variation and response style. Journal of Cross-Cultural Psychology, 38, 1, 50-57.
- Lozoff, B., & Brittenham, G. (1979) Infant care: Cache or carry. Behavioral Pediatrics, 95, 478-483.
- Meier-Koll, A., et al. (1978) A biological oscillators system and the development of sleep-waking behavior during early infancy. Chronobiologia, 5, 425-440.
- 根ヶ山光一 (1997) 「親子関係と自立 - 日英比較を中心に -」 柏木恵子・北山 忍・東 洋 (編) 『文化心理学 - 理論と実証 -』 東京大学出版会, pp.160-179.
- 太田英伸, 他 (2017-8) 「胎児・新生児・乳児の睡眠発達プロセス」小児内科, 49, 8, 1180-1187.
- Portmann, A. (1951) Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Hollinek, 高木正孝 (訳) (1961) 『人間はどこまで動物か - 新しい人間像のために -』 岩波書店
- 西條剛央 (2004) 『母子間の抱きの人間科学的研究 - ダイナミック・システムズ・アプローチの適用 -』 北大路書房
- 新小田春美, 他 (2005) 「授乳期における乳児の睡眠・覚醒リズムの発達 - 母児同期からみた授乳期の育児指導にむけて -」 九州大学医学部保健学科紀要, 5, 87-100
- 園田 正世・金子龍太郎 (2019) 「母子間『抱き』の 24 時間記録 (1) - アプリケーションの開発 -」 日本発達心理学会第 30 回大会ポスター発表
- 武田江里子・小林康江・加藤千晶 (2013) 「産後 1 ヶ月の母親のストレスの本質の探索 - テキストマイニング分析によるストレス内容の結びつきから -」 母性衛生, 54, 1, 86-92.
- Thomas, A., & Chess, S. (1977) Temperament and Development. New York: Brunner/Mazel.
- Wulff, K. & Siegmund, R. (2000) Circadian and ultradian time patterns in human. Part 1. Activity monitoring of families from prepartum to postpartum, Biological Rhythm Research, 31 (5), 581-602.

【研究課題】

20 世紀初頭のアメリカにおける
東アジア博物学受容の研究
ー南方熊楠とスウィングル、および
関連学者の交流を中心としてー

Development of the Study on East Asian Natural History in Early 20th Century in US :
Focusing on the Correspondence between
MINAKATA Kumagusu, W. T. Swingle, and Other Scholars

【研究課題】

モンゴル西部における東西文化交流の拠点の調査・研究

Research and Survey of the Site of
the East-West Exchanges in Western Mongolia

モンゴル西部における東西文化交流の拠点 ——2017年ハルザン・シレグ遺跡調査の報告とその後——

村岡 倫* 中田 裕子**

A Study on the Base of the East-West Cultural Exchange in Western Mongolia : Report of the 2017 Harzan-Shileg Site Survey and Afterwards

Hitoshi MURAOKA *, Yuko NAKATA **

This article is a report on the investigation and research of the Harzan-Shileg site, which was conducted in Mongolia in 2017, compared to Chingai Castle, an important military base during the Mongolian Empire. Prior to that, in 2016, we found both feet of 27 cm and both hands Buddha statue in the ruins. This Buddha image was from the first half of the 13th century during the Chingghis Khan period. In this project, we conducted further excavations and analyzed excavated artifacts in September 2017.

In addition, we conducted a survey of the surrounding area and considered how various people who traveled between East and West were interacting in this area during the Mongol Empire, a multi-ethnic society. The Sharga area, where the ruins of Harzan-Shileg are located, is located just beyond the Altai Mountains from Central Asia.

Once upon a time, people who traveled between Central Asia and the Mongolian Plateau would have had the energy to rest in the area of Harzan-Shileg and continue their journeys.

In order to clarify the base of the traffic route, the inscriptions left on the rock walls by the archaeological sites and people who come and go are also important materials. The purpose of this project was to investigate the traffic routes on the Mongolian Plateau. The project also cut out, transported, and stored Buddha statues in 2017. This is because Buddha statues are historical discoveries and we consider them important from the viewpoint of cultural property protection.

はじめに

本稿は、龍谷大学国際社会文化研究所の研究プロジェクトによって、2017年度にモンゴル国で行なったハルザン・シレグ遺跡の調査・研究の報告である。本遺跡は、モンゴル帝国時代の重要な軍事拠点チンカイ城に比定される。チンカイ城とは、モンゴル帝国の創始者チンギス・カンの命を受け、重臣の田鎮海が1212年にモンゴル西部のアルタイ地方に建設したもので、その名称は彼の名にちなんでいる。この地には屯田が開かれ、鉄製品の生産も行なわれるなど、大規模な兵站基地として1219年から始まったチンギス・カンの中央アジア遠征を支えた。さらには、1260年の第5代クビライの即位後も、中央アジアの反クビライ勢力に対する元朝側の最前線基地として、重要な

* 龍谷大学文学部教授

** 龍谷大学農学部准教授

意味を持っていた。

まず、今回の調査に至るまでの経緯を簡単に述べよう。チンカイ城の位置に関しては、具体的なことを記す史料がほとんどない。唯一、当時、北中国で隆盛を極めた道教の一派、全真教の指導者である長春真人が、チンギス・カンの招請を受けて西征中の彼のもとへ弟子たちを引き連れて旅をした際の旅行記、『長春真人西遊記』（同行した弟子の一人、李志常が著す。以下、『西遊記』と略）に比較的詳細な記述が見えるだけである。これまでも多くの先学が、『西遊記』に基づきチンカイの位置について検討を加えてきた。それらの見解はモンゴル高原西部のアルタイ山脈北麓にあったという点では大方一致しているが、具体的な位置については様々な説が唱えられ、定説と呼べるものはなかった（主な説については、中田・村岡 2018: 4-5 参照）。

そこで、我々の研究グループは、まず、2001年に現地調査を行ない、『西遊記』の記述やモンゴル側の情報をもとにゴビアルタイ県シャルガ郡にある農耕地跡を調査し、『西遊記』に記されるチンカイ城周辺の景観とシャルガ農耕地跡周辺の地理的景観が、ほぼ一致することを確認し、さらに、農耕地跡で採集された陶磁器片が中国河南地方の鈞窯の産であり、チンギス・カンと同時代のものと複数の専門家によって鑑定されたことから、シャルガ地域がモンゴル帝国時代のチンカイの地である可能性は高いと考えた（以上、2001年の調査の詳細については、松田・村岡・白石 2002, 村岡 2003, 中田・村岡 2018 などを参照）。

そして、その後、入手した航空写真に土城らしきものが写っていたことから、2004年に再調査を行ない、ハルザン・シレグ遺跡を発見したのである。実測図面を作成し、表面調査を行なったところ、前回と同じ鈞窯系陶磁器が散乱していた。また、採取した他種の陶磁器片の中に、その胎土中に炭化した植物繊維が混入されていたものがあり、これを放射性炭素年代測定法（C14 測定法）による分析を行なったところ、1160年～1255年という結果が得られた。まさしくチンギス・カン時代、チンカイ城が設立された時代に重なるものであった（2004年の調査については、鈴木・中田 2006, Очир／Энхтөр 2006, 村岡 2006, 村岡 2007, 白石 2008 参照）。

その後、しばらく調査する機会にめぐまれなかったが、2014年、10年ぶりにシャルガを訪れ、発掘調査を行なうことができた。出土した木片と骨片のC14年代測定の結果、木片の年代は13世紀初頭のチンカイ城建設時に、骨片のそれは14世紀のモンゴル・元朝時代に、それぞれ重なり、我々は、改めてハルザン・シレグ遺跡こそ、チンカイ城であると確信した。ところが、2014年の発掘ではさらに注目すべき事実が明らかとなった。ハルザン・シレグ遺跡には二つの生活層が存在するのである。13～14世紀の層より深い層があり、そこから出土した木片と骨片のC14年代測定による分析の結果、5～7世紀のものであることが判明した。これは、ハルザン・シレグ土城の創建時期を考える上で重要な発見であった（2014年の調査については Очир 2016, およびそれも含む松田〔編〕2016 所載の各報告・論考に詳しい）。

そこで、2016年には、5～7世紀のモンゴル高原史を専門とする、龍谷大学農学部・食料農業システム学科の中田裕子を代表として申請した科学研究費補助金・基盤（C）「5～7世紀におけるモンゴルの土城址および中央アジアの交易路に関する総合的研究」が採択され、再び発掘調査を行なったところ、思わぬものが出土したのである。それは、四角の台の上に並んだ長さ27cmの裸足の両足と両手であり、人間大の仏像の一部と思われた。足部の芯棒として使われていた樹木や周辺で採取した骨などを、C14測定法によって分析すると、やはり、チンギス・カンの勃興から晩年、

13世紀前半期のものであることが明らかとなった〔中田・村岡 2018: 29〕。

この成果については、2017年3月にモンゴル国で、ついで日本では4月に龍谷大学を通して記者会見を行なっている。両国において、多くの新聞社が紙面やネット配信によって報道し、各方面で高い関心が寄せられた。この仏像の足部について、中央アジアの仏教文化の専門家である、龍谷大学学長の入澤崇教授は、前述の記者会見の折、両足の上部に残っている着衣の裾の襷の形体から、中央アジア系統、例えばガンダーラの特徴を持っているという見解を示した。この地の歴史的な位置付けを考える上で、示唆に富む重要な指摘である。

これまで、各研究機関によって行なわれてきたモンゴル各地の遺跡の調査で、一部とは言え、このような人間大の仏像が発見された例はなかった。出土した仏像の周囲には建造物らしきものがあり、寺院の可能性もある。モンゴル帝国は広域を支配し、多民族融合の社会を築き上げたことはよく知られている。ハルザン・シレグの地は、モンゴル高原からアルタイ山脈を越えて中央アジアへ通じる交通路の要衝であった。

2017年の本プロジェクトでは、さらなる発掘調査を行ない、出土遺物を研究・分析し、多民族融合の社会であったモンゴル帝国の時代、東西を往来する多様な人々が、この地でどのような交流を行なっていたのかを解明する手掛かりを得ることを目的とした。また、2016年の調査では、仏像を発掘現場に埋め戻さなくてはならなかった。切り出して運搬し、保護するにはさらに費用がかかるからである。本プロジェクトは、仏像の切り出し、運搬、そして保管することも計画に組み込んだ。仏像は歴史的な発見であり、文化財保護の観点からも重要と考えたからである。



写真1 出土した仏像の手足



図1 2017年度調査関連のモンゴル国地図

I. ハルザン・シレグ土城で実施した 2017 年度発掘調査の概要

2017 年に実施された発掘調査は、モンゴル国際遊牧文明研究所のオチル教授を中心に、エルデネボルド、マンドフバヤルらが主導した。これについては、すでにモンゴル語で報告がなされているが [Очир/Эрдэнэболд/Мандахбаяр 2018]，ここでは、その報告書に基づき、調査の概要と成果を紹介することにしたい。なお、初めに、本プロジェクトの研究協力者である松川節（大谷大学）撮影の航空写真をあげておく（写真 2・3）。



写真 2 ハルザン・シレグ土城



写真 3 2017 年、ハルザン・シレグ遺跡の発掘状況

1. 遺跡の概要

モンゴル国に現存し、調査・研究が不十分なモンゴル帝国時代に関連する都市や農業集落の調査を促進することは、中央アジアの遊牧民の歴史・文化、都市建設の発達状況および経済社会史の多面的研究課題の解明が期待され、さらに新たな研究資料の発見と調査の基盤拡大に対して、大きな意義を持つものである。

モンゴル・日本合同プロジェクトの現地調査隊は、2014 年、2016 年にモンゴル国ゴビアルタイ県（アイマク）、シャルガ郡（ソム）に位置する、中世ごろのハルザン・シレグという都市遺跡で発掘調査を実施し、興味のある成果を得た。これを受けて、さらに 2017 年にも、龍谷大学の研究支援により、同都市遺跡で考古学的再調査を行なった。この調査により、遺跡の年代に関連する証拠資料が発見され、構造・組織解明の進展が期待できる成果を得た。

ハルザン・シレグ遺跡は、ゴビアルタイ県シャルガ郡内、シャルガ川の南岸に位置する。調査隊が同遺跡を初めて発見したのは、2001 年の現地調査後のことであり、航空写真によるものであった。その後、2004 年夏季の調査の際に現地で実見し、測量図、調査報告書 [Очир/Энхтөр 2006] などを作成した。ハルザン・シレグ遺跡は北緯 46 度 12 分 51.8 秒、東経 95 度 13 分 42.9 秒、標高 996 m に位置する。

この遺跡は周りを土壁で囲まれた小規模の居住地跡である。土城はほぼ四角形構造で、中央部に東西方向に長く伸びる隅丸方形建築物の遺址が 1 つある。遺跡が位置する地形は、傾斜面になっているため、雨水にかなり水蝕されて、城内に砂礫が堆積している。中央部の建築物址のマウンドは、最高点が約 1.4 m、最低点が約 0.6 m である。土城は東壁の長さが 190 m、西壁の長さが 220

m、北壁の長さが190 m、南壁の長さが170 mで、形として正確な正方形ではない。土城の出入り口は東側の壁にあったようである。出入り口と思われる壁は欠けた部分の長さが約17 mである。ハルザン・シレグ土城内の建築址とその周辺から、生活用品と思われる陶磁器の破片を数多く発見した。その破片の多くは波状文や二重波状文で、暗褐色、灰色、紅色の粘土で作られた焼成の良い破片であった。

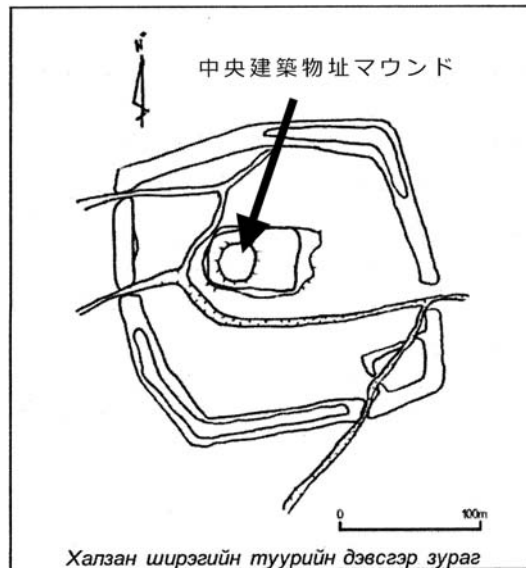


図2 ハルザン・シレグ遺跡実測面
〔Очир／Энхтөр 2006, p.22 に加筆〕

2. 発掘調査

2014年と2016年に、合同プロジェクト調査隊は、ハルザン・シレグ遺跡の3箇所で大規模の試掘を行なった。2016年の発掘調査で発見された最も興味深いものは、粘土で作られた仏像の足と手の部分であった。その遺物から、同建築物は生活用の建物であったのか、あるいは寺院の建物であったのではないかという問題が出てきたのである〔Очир／Эрдэнэболд 2017, 中田・村岡 2018〕。粘土製の仏像は、作製当初から2段階の平らな台の上に作られたのが明らかであった。下の台は80×80 cm サイズの四角形で、厚さは20 cm。台の作り方は、四角形の型に茶色の粘土を入れ、よく固めて、その上に茶色の細かい粒の粘土で上塗りをして磨き、4つの角を少々丸くして形作っている。さらにその上に、同じ方法で2番目の台を作り、2番目の台のサイズは70×50 cm、厚さは10 cmである。そして、その上に仏像を作り、多色材で染色したようだ。座ったあるいは立った姿勢であったようで、仏像の胴体や頭部は壊れたようで残っておらず、足の部分だけが残っていた。仏像は北西方向に向いて作られており、肌足の状態で、両足の指と脛までの部分が完全に残っている。両足のあいだと脛の外側に、服装の裾の部分が残っている。

仏像は小さい部屋に安置されており、その小部屋は、44×20×9 cm サイズの植物片を混入する日干しレンガと褐色粘土を用いて積み上げ、その内側と外側に漆喰を薄く塗り、その上に赤色の自然塗料を塗った壁を持つ。我々は「お供え物部屋」と名付けた。この部屋が同建築物の東南隅に位置しているのは、たいへん興味深い。部屋の北壁に65～70 cmの欠けた部分があるのが同部屋の

出入口部であろう。

2017年度の発掘は、2016年度の継続調査であった。そのため、発掘開始前に、前年度発掘の全エリアを露出させた。2017年度は、前調査により発見された建築物の東南隅の部分全体を発掘調査することにした。また、前年に発見した「お供え物部屋」および生レンガ壁の部屋の付近、さらに建築物の南壁の付近の調査・解明することを目的とした。2017年度に発掘した面積は、建築物マウンドの東南部を含めた7.0×7.0 mのエリアであった。



写真4 仏像周囲の「お供え物部屋」跡

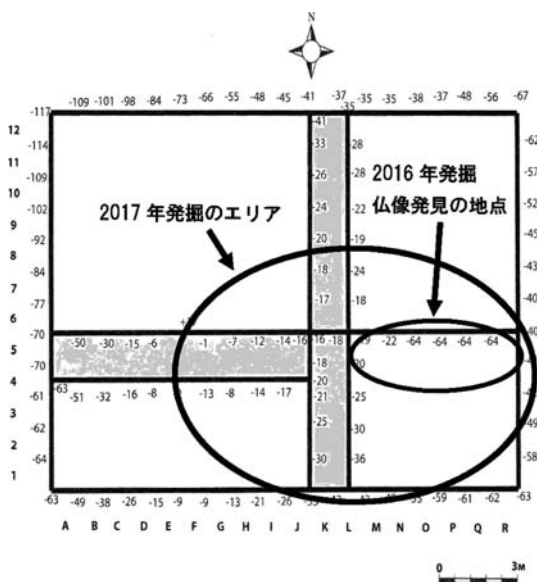


図3 中央建築址マウンド概略図（網掛け部分は2014年発掘）
〔Очир 2016, p.13 に加筆〕

我々は、調査の第1段階で深さ約10～12 cmの発掘を行なったが、発掘中に、2016年の発掘で発見したものと同じ、外側に白色粘土を薄く塗った紅色の壁の残骸を発見した。壁のこの部分は、16年に発見したものと連なっており、今回の現われたものと合わせると、長さ9.2 mの長さに繋がっていることが判明した。壁はかなり崩れているため、厚さは薄かったり、厚かったり、壁の西方の部分に当たる箇所では厚さが65 cmあった。壁は、日干し生レンガを横方向に一線に並べ、その外側に今度は縦方向に一線に並べたものであることが明らかになった。これは、同建築物の南側の壁であろうと思われる。この壁を発見した標高より40 cm下に、建築物の打ち固めた床が発見された。床は、日干しレンガを並べて、その隙間に茶色の粘土を入れ、よく固めた作り方であった。床の構造は、日干しレンガの下に砂を薄く敷いて、その上にどろどろの茶色粘土を流し、さらにその上に日干しレンガを並べた状態である。

日干しレンガを敷いた床の部分は、完全に残った壁沿いに、縦の長さは6.7 m、横の長さは、それぞれ西方の部分が35 cm、真ん中の部分が95 cm、東方の部分が80 cm 残っていた。

2017年度の発掘で南側壁に沿って、内側に4.5 m 離れて平行する、もう1つの壁の残りを発見した。作り方は、南側壁と違い、日干しレンガを使わずに、茶色の粘土をつき固めて作った構造であった。発掘の第2段階、つまり約20 cm の深さで、南側壁の内側で発見されたレンガを並べた床と同じ標高で、打ち固めた床が発見された。床は50×23 cm の日干しレンガを並べて作っている。床の部分は縦が93 cm、横が7.1 m であった。北側の壁は長さが7.2 m、厚さが90 cm、高さが70 cm である。我々は建築物内の部屋の壁の残りであろうと推測している。しかし、その付近で破壊された日干しレンガの壁の残りが、広い範囲で発見されたのは、そのつき固めた壁の上に、日干しレンガを並べていたという証拠になると思われる。

発掘の各段階で、色は、紅色、暗褐色、茶色、青色、黒色の、模様は、矢来状、菱形または花形、針葉樹形など、そして焼きの良い、生活用の陶磁器の破片が数多く発見された。また小型家畜の骨なども多く出土した。そして、少数の骨角器、鉄滓、真鍮製品の一部、石製品・鉄製品の破片なども出土している。

2017年度発掘調査は、基準点から110～120 cm の深さまで、つまり建築物の壁の基礎と日干しレンガを並べて作った床に達するまで実施した。我々は、床の構造を調査する目的で、1.0×2.0 m の試掘溝を掘ったが、床の下側に厚さ12～15 cm の砂質土が敷かれていた。しかし、その床下の砂よりも25 cm ぐらい下の層から、家畜・動物の骨と少数の生活用の陶磁器の破片が出土した。その他、興味深いのは、同時に崩れ落ちたようで、原位置を保った、屋根瓦の数多くの破片が発見されたことである。発掘下層で発見されたそれらの破片は分厚く、表面が良く整形されて、全体的に緩やかに湾曲し、赤褐色の粘土で作られ、焼成は良好であった。屋根瓦の破片は赤褐色で、表面に白色の層が確認できた。また破片は粉々になっているために、瓦の1点のサイズと作り方、形などを確定することはできなかった。

130×60 cm に集中して落ちていた紅色の粘土で作った焼成のよい屋根瓦は、これまで我々が発掘調査をしてきた建築物とは、異なった時代のものであると考えられるいくつかの特徴がある。第1に、これまでの発掘調査により、これらと同種類の屋根瓦の破片は発見されていないということ。第2に、我々は、上部の建築物に関して、日干しレンガの壁と木製の棟、その上に茶色の粘土を敷いてから、低木類の植物を被せた屋根の建築物であったと推測していたが、それに反して瓦が出土したということ。第3に、上部建築物の壁の基礎と同じレベルの床の下で発見された遺物であるから、上部建築物とは関係のないものであるということ。第4に、下の層で発見された建築部材の遺物と少数の生活用陶磁器の破片などは、上の層から出土した遺物とは質に違いがあること。それらを強調したい。

2017年に、ハルザン・シレグ遺跡で行なった考古学的発掘により、発見した遺物の数量は、合計265点、その内訳は、家畜・動物の骨60点、石製道具の部分11点、鉄滓6点、貝殻1点、生活用の陶磁器破片85点であった。

3. 2017年の発掘の成果と意義

ハルザン・シレグ遺跡において、上述のような発掘調査を行なったことは、モンゴル国内で発掘

調査を実施した都市・集落遺跡のうち、最も西端で行なわれた発掘として大きな意義を持つ。そのため、今回の発掘調査は、同地域での都市建設史および文化の多面的な研究課題の解明に繋がるものであろう。

土城中央に位置する建築物は長方形で、つき固めた茶色の粘土と日干しレンガを並べた分厚い壁といくつかの部屋から構成されるものであった。建築物を建てた時、茶色の粘土をつき固めて作った高い土台の上に、 $47 \times 23 \times 9$ cm の日干しレンガを並べ、壁を作っている。建物のその他の構造、たとえば屋根と出入口などについては、今のところ詳細に説明することはできない。

ハルザン・シレグ遺跡の周囲は、シャルガ川沿いに位置する農民集落と考えられる。発掘により農業用の道具などの遺物が出土しなかったが、シャルギン・ゴビのこの方面は、農業の営みによく適しているため、この方面で農業を営んでいた人々の集落であると思われる [Очир／Эрдэнэболд 2017: 224, 中田・村岡 2018: 17, 30]。

土城内で行なった発掘調査の結果などから見れば、かなりの住民がある程度の期間、定住していたことは明らかである。土城の中央に位置する建築物は、大きさ、構造、壁の厚さなどから、土城内で長期間をかけて出来たように思われる、文化的階層および建築物の床の下から発見した、異なった時代の屋根瓦の破片などから、以上の結論に至った。

同遺跡は、発掘調査で発見した遺物の性質と詳細な科学分析の結果、12～13 世紀の建造であることは明らかになっている。2014 年度と 2017 年度の調査の際には、この時期の中国製陶磁器片は出土しなかったが、2004 年の初調査の際、同遺跡の測量調査時に、黒瓷、白瓷、瓷甕、中甕などの多種類の白色、青色の陶磁器の破片が数多く発見・収集された [Очир／Энхтөр 2006]。これらの陶磁器は、モンゴル地域で製造されたものではなく、中国地域で製造されていた典型的な陶磁器であり、同遺跡の年代解明に役に立った。

一方で、2017 年度の発掘調査では、建築物の床の下から、異なった時代の建築物と生活用品の遺物が発見されている。また、数は少ないながらも、ウイグル時代に属すると見なされる生活用の陶磁器の破片が出土したことなどは、同遺跡の文化的階層は、交通路の拠点として長く機能していた可能性を表すものと考えられよう。



写真 5 2017 年出土の陶磁器等の遺物



写真 6 2017 年調査隊メンバー

II. ハルザン・シレグ遺蹟における放射性炭素年代（AMS 測定）および炭素・窒素安定同位体分析

ここでは、2017 年に遺跡から出土した遺物の C 14 年代測定を依頼した加速器分析研究所の分析結果〔加速器分析研究所 2018〕を転載する。

1. 測定対象試料

ハルザン・シレグ遺跡は、モンゴル国ゴビアルタイ県シャルガ郡に所在する。測定対象試料は、木炭 4 点と骨片 1 点の合計 5 点である（表 1）。木炭 4 点については放射性炭素年代測定を、骨片 1 点については年代測定と炭素・窒素安定同位体比及び含有量の測定を実施する。

なお、試料グループ 2 の 2 は、当初炭化した骨と見られたが、断面を観察した結果、導管と放射組織が確認され、散孔材（種類は不明だがカエデ属に似た特徴を持つ）の木炭と判断された。

2. 測定の意義

遺跡の年代を明らかにする。

3. 年代測定試料の化学処理工程

(1) 木炭の化学処理

- 1) メス・ピンセットを使い、土等の付着物を取り除く。
- 2) 酸-アルカリ-酸（AAA: Acid Alkali Acid）処理により不純物を化学的に取り除く。その後、超純水で中性になるまで希釈し、乾燥させる。AAA 処理における酸処理では、通常 1 mol/l（1 M）の塩酸（HCl）を用いる。アルカリ処理では水酸化ナトリウム（NaOH）水溶液を用い、0.001 M から 1 M まで徐々に濃度を上げながら処理を行なう。アルカリ濃度が 1 M に達した時には「AAA」、1 M 未満の場合は「AaA」と表 1 に記載する。
- 3) 試料を燃焼させ、二酸化炭素（CO₂）を発生させる。
- 4) 真空ラインで二酸化炭素を精製する。
- 5) 精製した二酸化炭素を、鉄を触媒として水素で還元し、グラファイト（C）を生成させる。
- 6) グラファイトを内径 1 mm のカソードにハンドプレス機で詰め、それをホイールにはめ込み、測定装置に装着する。

(2) 骨（ヤギ／ヒツジ）の化学処理

- 1) 骨・歯試料はコラーゲン抽出（Collagen Extraction）を行なう（表 1 に「CoEx」と記載する）。試料を超純水の入ったガラスシャーレに入れ、ブラシ等を使い、付着物を取り除く。試料をビーカー内で超純水に浸し、超音波洗浄を行なう。
- 2) 0.2 M の水酸化ナトリウム水溶液を試料の入ったビーカーに入れ、試料の着色がなくなるまで、1 時間ごとに水酸化ナトリウム水溶液を交換する。その後、超純水で溶液を中性に戻す。試料を凍結乾燥させ、凍結粉碎用セルに入れ、粉碎する。リン酸塩除去のために試料を透析膜に入れて 1 M の塩酸で酸処理を行ない、超純水で中性にする。透析膜の内容物を遠心分離し、得られた沈殿物に超純水を加え、90℃ に加熱した後、濾過する。濾液を凍結乾燥させ、コラ

ーゲンを得る。得られたコラーゲンを2つに分け、一方を年代測定用、他方を安定同位体分析用の試料とする。

3) 抽出した試料を燃焼させ、二酸化炭素 (CO_2) を発生させる。

以下、(1) (4) 以降と同じ。

4. 年代測定試料の測定方法

加速器をベースとした ^{14}C -AMS 専用装置 (NEC 社製) を使用し、 ^{14}C の計数、 ^{13}C 濃度 ($^{13}\text{C}/^{12}\text{C}$)、 ^{14}C 濃度 ($^{14}\text{C}/^{12}\text{C}$) の測定を行なう。測定では、米国国立標準局 (NIST) から提供されたシュウ酸 (HOx II) を標準試料とする。この標準試料とバックグラウンド試料の測定も同時に実施する。

5. 炭素・窒素安定同位体比及び含有量測定試料の化学処理工程と測定方法

3 (2) 2) の工程で、コラーゲンを得る。

3) 抽出したコラーゲンを EA (元素分析装置) で燃焼し、 N_2 と CO_2 を分離・定量する (表 3)。

4) 分離した N_2 と CO_2 は、インターフェースを通して質量分析計に導入し、炭素の安定同位体比 ($\delta^{13}\text{C}$) と窒素の安定同位体比 ($\delta^{15}\text{N}$) を測定する (表 3)。

これらの処理、測定には、元素分析計-安定同位体比質量分析計システム (EA-IRMS: Thermo Fisher Scientific 社製 Flash EA 1112- DELTA V Advantage ConFloIV System) を使用する。 $\delta^{13}\text{C}$ の測定では IAEA の C 6 を、 $\delta^{15}\text{N}$ の測定では N 1 を標準試料とする。

6. 算出方法

(1) $\delta^{13}\text{C}$ は、試料炭素の ^{13}C 濃度 ($^{13}\text{C}/^{12}\text{C}$) を測定し、基準試料 (PDB) からのずれを示した値である。 $\delta^{15}\text{N}$ は、試料窒素の ^{15}N 濃度 ($^{15}\text{N}/^{14}\text{N}$) を測定し、基準試料 (大気中の窒素ガス) からのずれを示した値である。いずれも基準値からのずれを千分偏差 (‰) で表される。 $\delta^{13}\text{C}$ は AMS 装置と質量分析計で測定され、AMS 装置による値は表中に (AMS) と注記し (表 1)、質量分析計による値は表中に (MASS) と注記する (表 3)。 $\delta^{15}\text{N}$ は質量分析計による値で、表中に (MASS) と注記する (表 3)。

(2) ^{14}C 年代 (Libby Age: yrBP) は、過去の大気中 ^{14}C 濃度が一定であったと仮定して測定され、1950 年を基準年 (0 yrBP) として遡る年代である。年代値の算出には、Libby の半減期 (5568 年) を使用する (Stuiver and Polach 1977)。 ^{14}C 年代は $\delta^{13}\text{C}$ によって同位体効果を補正する必要がある。補正した値を表 1 に、補正していない値を参考値として表 2 に示した。 ^{14}C 年代と誤差は、下 1 桁を丸めて 10 年単位で表示される。また、 ^{14}C 年代の誤差 ($\pm 1 \sigma$) は、試料の ^{14}C 年代がその誤差範囲に入る確率が 68.2% であることを意味する。

(3) pMC (percent Modern Carbon) は、標準現代炭素に対する試料炭素の ^{14}C 濃度の割合である。pMC が小さい (^{14}C が少ない) ほど古い年代を示し、pMC が 100 以上 (^{14}C の量が標準現代炭素と同等以上) の場合 Modern とする。この値も $\delta^{13}\text{C}$ によって補正する必要があるため、補正した値を表 1 に、補正していない値を参考値として表 2 に示した。

(4) 暦年較正年代とは、年代が既知の試料の ^{14}C 濃度を元に描かれた較正曲線と照らし合わせ、過去の ^{14}C 濃度変化などを補正し、実年代に近づけた値である。暦年較正年代は、 ^{14}C 年代に対応する

較正曲線上の暦年代範囲であり、1 標準偏差 ($1\sigma=68.2\%$) あるいは 2 標準偏差 ($2\sigma=95.4\%$) で表示される。グラフの縦軸が ^{14}C 年代、横軸が暦年較正年代を表す。暦年較正プログラムに入力される値は、 $\delta^{13}\text{C}$ 補正を行ない、下 1 桁を丸めない ^{14}C 年代値である。なお、較正曲線および較正プログラムは、データの蓄積によって更新される。また、プログラムの種類によっても結果が異なるため、年代の活用にあたってはその種類とバージョンを確認する必要がある。ここでは、暦年較正年代の計算に、IntCal 13 データベース (Reimer et al. 2013) を用い、OxCalv 4.3 較正プログラム (Bronk Ramsey 2009) を使用した。暦年較正年代については、特定のデータベース、プログラムに依存する点を考慮し、プログラムに入力する値とともに参考値として表 2 に示した。暦年較正年代は、 ^{14}C 年代に基づいて較正 (calibrate) された年代値であることを明示するために「cal BC/AD」(または「cal BP」) という単位で表される。

7. 測定結果

試料の測定結果を表 1~3 に示す。

試料の ^{14}C 年代は、グループ 1 の 1 (木炭) が 890 ± 20 yrBP、グループ 1 の 2 (骨 (ヤギ/ヒツジ)) が 820 ± 20 yrBP、グループ 2 の 1 (木炭) が 900 ± 20 yrBP、グループ 2 の 2 (木炭) が 660 ± 20 yrBP、グループ 3 (木炭) が 690 ± 20 yrBP である。暦年較正年代 (1σ) は、グループ 1 の 1 が 1055~1205 cal AD の間に 3 つの範囲、グループ 1 の 2 が 1208~1256 cal AD の範囲、グループ 2 の 1 が 1047~1167 cal AD の間に 3 つの範囲、グループ 2 の 2 が 1287~1385 cal AD の間に 2 つの範囲、グループ 3 が 1277~1377 cal AD の間に 2 つの範囲で示される。採取された深さと得られた年代値の前後関係は、おおむね整合的であるが、一部上下で重なり合う部分もある。

年代測定のみ行なった木炭試料 4 点の炭素含有率は、72% (グループ 1 の 1)~85% (グループ 2 の 1) で、いずれも適正な値である。

なお、木炭とされるグループ 1 の 1、グループ 3 は、 $\delta^{13}\text{C}$ の値から C4 植物の可能性が高い。グループ 3 は径 5~12 mm の破片を含み、グループ 1 の 1 はより断片的だが木本状である。種類は不明だが、両者とも木部と師部が層状に繰り返す構造が観察される。日本ではマメ科フジ属などのつる植物に似た構造が見られる。

次に、コラーゲン抽出を行なった骨試料グループ 1 の 2 の安定同位体比について検討する。 $\delta^{13}\text{C}$ は -17.7‰ 、 $\delta^{15}\text{N}$ は 9.11‰ となっている。試料の保存状態について検討すると、コラーゲン回収率 (=コラーゲン量/処理した試料量) は 18% で、おおむね適正な値と見られる。また、炭素含有率が 45.6%、窒素含有率が 16.5% といずれも骨コラーゲンとしておおむね適正かやや高い値となっている (van Klinken 1999)。C/N 比は、重量比で 2.8、モル比で 3.2 となっており、現生動物骨と同程度と見なされる (DeNiro 1985, Hare and von Endt 1990)。以上のことから、今回の測定結果は試料となった骨コラーゲンの本来の特徴をおおむね問題なく示していると判断される。

今回の安定同位体分析の結果をモンゴルにおける現生生物のデータと共に散布図に示す (図 2)。これらの現生種サンプルの生息環境や食性は、測定された骨と同時代、同地域のものとは必ずしも同じではないと考えられるので、グラフに示されたデータはあくまでも参考値である。

なお、このグラフに表されたヤギ・ヒツジにおいて、家畜が野生種に比べて高い $\delta^{13}\text{C}$ を示すことについては、家畜は C4 植物を飼料として摂取しており、その期間が野生の状態に比べて長い季

節にわたるためと説明されている (Makarewicz and Tuross 2006)。家畜が野生種よりも高い $\delta^{15}\text{N}$ 値を示す理由は不明である。オオカミは、野生のヤギ・ヒツジより ^{15}N が濃縮された値を示すが、このグラフに示された家畜種に比べ、大きく濃縮はされていない。このデータは毛のケラチンの安定同位体比であるため、骨のそれと比べ、 $\delta^{13}\text{C} \cdot \delta^{15}\text{N}$ とも、やや低い値を示していることが考えられる (O'Connell et al. 2001)。

今回測定したグループ1の2は、ヤギ／ヒツジの骨と考えられており、測定結果も野生または家畜のヤギ・ヒツジに近い値を示す。

表1 放射性炭素年代測定結果 ($\delta^{13}\text{C}$ 補正值)

測定番号	試料名	採取場所	試料形態	処理方法	$\delta^{13}\text{C}$ (‰) (AMS)	$\delta^{13}\text{C}$ 補正あり	
						Libby Age (yrBP)	pMC (%)
IAAA-172241	グループ1の1	モンゴル国ゴビアルタイ県シャルガ郡 ハルザンシレグ遺蹟 深さ: 220 cm	木炭	AAA	-10.31 ± 0.41	890 ± 20	89.55 ± 0.25
IAAA-172241	グループ1の1	モンゴル国ゴビアルタイ県シャルガ郡 ハルザンシレグ遺蹟 深さ: 220 cm	木炭	AAA	-10.31 ± 0.41	890 ± 20	89.55 ± 0.25
IAAA-172242	グループ1の2	モンゴル国ゴビアルタイ県シャルガ郡 ハルザンシレグ遺蹟 深さ: 220 cm	骨 (ヤギ／ヒツジ)	CoEx	-15.98 ± 0.46	820 ± 20	90.25 ± 0.27
IAAA-172243	グループ2の1	モンゴル国ゴビアルタイ県シャルガ郡 ハルザンシレグ遺蹟 深さ: 110 cm	木炭	AAA	-23.29 ± 0.46	900 ± 20	89.38 ± 0.25
IAAA-172244	グループ2の2	モンゴル国ゴビアルタイ県シャルガ郡 ハルザンシレグ遺蹟 深さ: 110 cm	木炭	AAA	-25.09 ± 0.33	660 ± 20	92.14 ± 0.28
IAAA-172245	グループ3	モンゴル国ゴビアルタイ県シャルガ郡 ハルザンシレグ遺蹟 深さ: 64 cm	木炭	AAA	-10.41 ± 0.40	690 ± 20	91.80 ± 0.27

[IAA 登録番号: #8912]

表2 放射性炭素年代測定結果 ($\delta^{13}\text{C}$ 未補正值, 暦年較正用 ^{14}C 年代, 較正年代)

測定番号	$\delta^{13}\text{C}$ 補正なし		暦年較正用 (yrBP)	1 σ 暦年代範囲	2 σ 暦年代範囲
	Age (yrBP)	pMC (%)			
IAAA-172241	650 ± 20	92.27 ± 0.24	886 ± 22	1055 calAD-1077 calAD (19.3%) 1153 calAD-1192 calAD (43.0%) 1198 calAD-1205 calAD (5.9%)	1046 calAD-1094 calAD (28.6%) 1120 calAD-1141 calAD (7.6%) 1147 calAD-1217 calAD (59.2%)
IAAA-172242	680 ± 20	91.93 ± 0.26	823 ± 23	1208 calAD-1256 calAD (68.2%)	1170 calAD-1261 calAD (95.4%)
IAAA-172243	870 ± 20	89.69 ± 0.24	902 ± 22	1047 calAD-1089 calAD (39.1%) 1122 calAD-1139 calAD (12.7%) 1148 calAD-1167 calAD (16.5%)	1040 calAD-1109 calAD (48.5%) 1116 calAD-1207 calAD (46.9%)
IAAA-172244	660 ± 20	92.12 ± 0.27	657 ± 23	1287 calAD-1305 calAD (31.1%) 1364 calAD-1385 calAD (37.1%)	1280 calAD-1319 calAD (45.7%) 1351 calAD-1391 calAD (49.7%)
IAAA-172245	450 ± 20	94.56 ± 0.27	687 ± 23	1277 calAD-1298 calAD (61.4%) 1373 calAD-1377 calAD (6.8%)	1271 calAD-1306 calAD (72.7%) 1362 calAD-1385 calAD (22.7%)

[参考値]

表 3 炭素・窒素安定同位体比及び含有量

試料名	$\delta^{13}\text{C}$ (‰) (MASS)	$\delta^{15}\text{N}$ (‰) (MASS)	C 含有量 (%)	N 含有量 (%)	C/N 重量比	C/N モル比
グループ 1 の 2	-17.7	9.11	45.6	16.5	2.8	3.2

注) 表 3 に結果を示した炭素と窒素の安定同位体比および含有量の測定は、昭光サイエンス株式会社の協力を得て行なった。

参考文献

- Bronk Ramsey, C. 2009 Bayesian analysis of radiocarbon dates, *Radiocarbon* 51(1), 337-360
- Davie, H. et al. 2014 Carbon and nitrogen stable isotope values for plants and mammals in a Semi-Desert Region of Mongolia, *Mongolian Journal of Biological Sciences*, 12(1-2), 33-43
- DeNiro, M. J. 1985 Postmortem preservation and alteration of in vivo bone collagen isotope ratios in relation to palaeodietary reconstruction, *Nature* 317, 806-809
- Hare, P. E. and von Endt, D. 1990 Variable preservation of organic matter in fossil bone, *Annual Report of Director of the Geophysical Laboratory, Carnegie Institution, Washington, 1989-1990*, Geophysical Laboratory, Washington D. C., 115-118
- Makarewicz, C. and Tuross, N. 2006 Foddering by Mongolian pastoralists is recorded in stable carbon ($\delta^{13}\text{C}$) and nitrogen ($\delta^{15}\text{N}$) isotopes of caprine dentinal collagen. *Journal of Archaeological Science*, 33 : 862-870
- O'Connell et al. 2001 Isotopic Comparison of Hair, Nail and Bone : Modern Analyses, *Journal of Archaeological Science*, 28, 1247-1255
- Reimer, P. J. et al. 2013 IntCal 13 and Marine 13 radiocarbon age calibration curves, 0-50,000 years cal BP, *Radiocarbon* 55(4), 1869-1887
- Stuiver M. and Polach H. A. 1977 Discussion : Reporting of ^{14}C data, *Radiocarbon* 19(3), 355-363
- van Klinken, G. J. 1999 Bone collagen quality indicators for palaeodietary and radiocarbon measurements, *Journal of Archaeological Science*, 26, 687-695

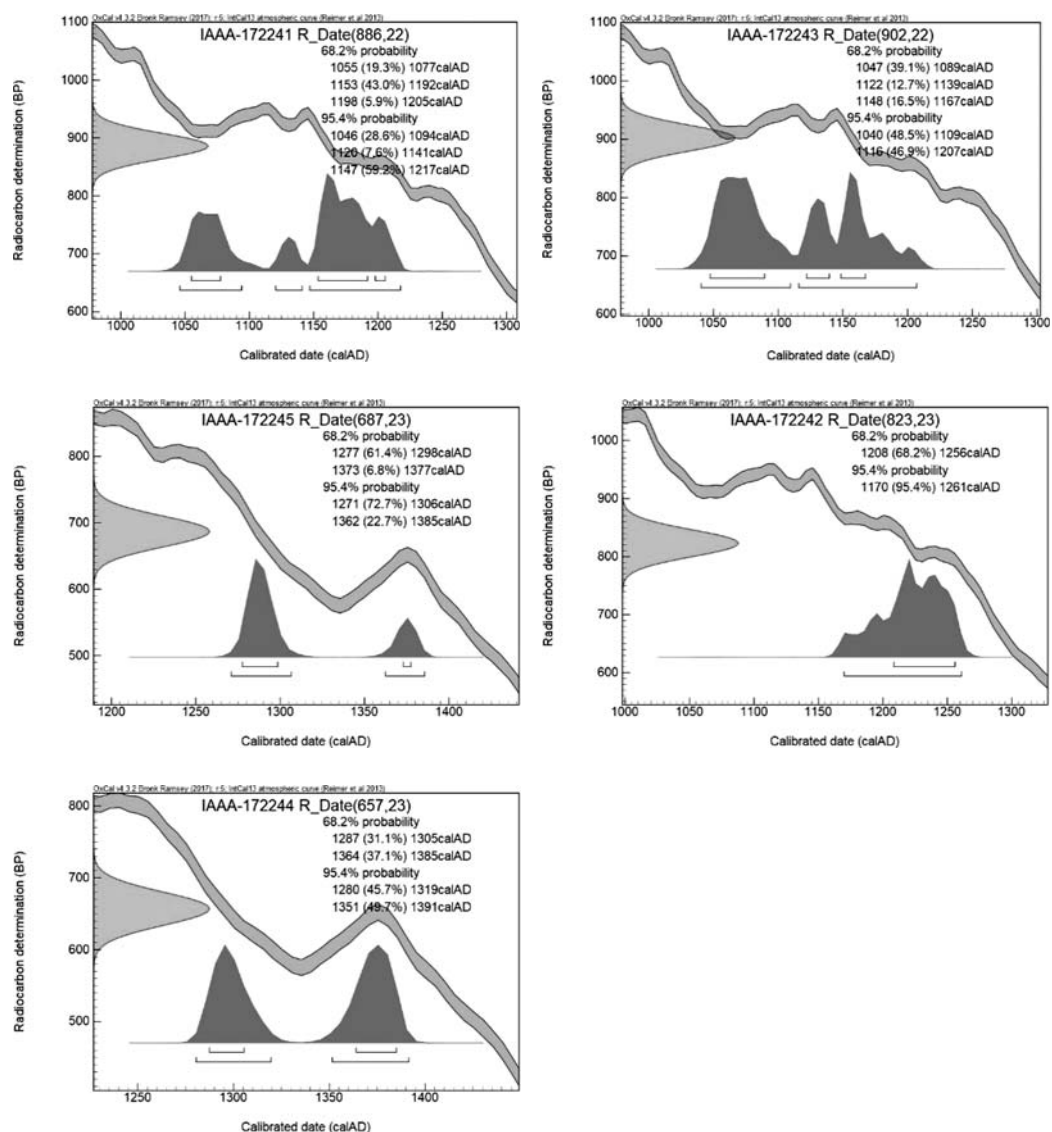


図4 暦年較正年代グラフ（参考）

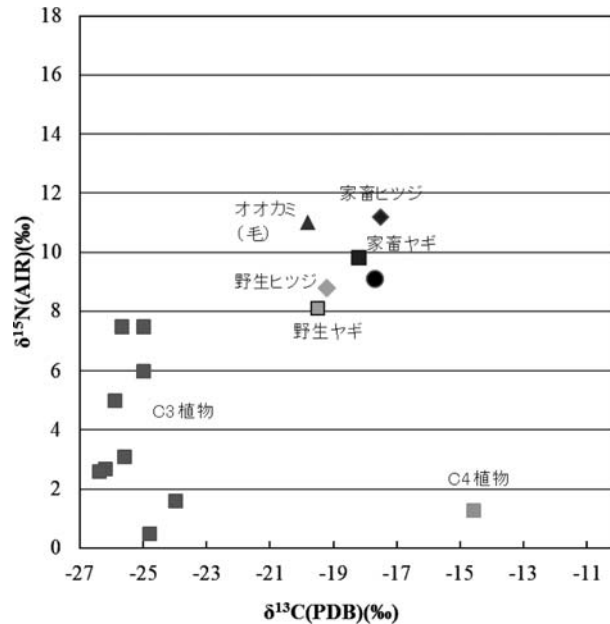


図5 炭素・窒素安定同位体比グラフ（参考）

●は測定試料。

他はモンゴルにおける現生生物のデータを散布図上に表示。

C3・C4植物はDavie et al (2014; p.37; Table 2) によるDornogobi郡Ikh Nart自然保護区のデータで、C3植物は8種類の植物の、それぞれ複数個体の平均値、C4植物は1種類の植物の複数個体の平均値である。草食動物であるヒツジ・ヤギは、Makarewicz and Tuross (2006; p.868; Table 4) によるChuluuのBaga Gaz-ar'inで採取された臼歯の象牙質から抽出されたコラーゲンのデータで、複数個体の平均値である。

オオカミはDavie et al (前掲; p.37; Table 2) による、Ikh Nart自然保護区のデータで、1種類複数個体の毛のケラチンのデータの平均値である。



グループ1の2（表）



グループ1の2（裏）

図6 骨試料の写真

Ⅲ. モンゴル高原における交通路の拠点

前稿では、ハルザン・シレグ遺跡が、長くモンゴル高原から中央アジアへ向かう東西交通路の拠点であったことを指摘した〔中田・村岡 2018〕。ここでもまず、モンゴル帝国期以前のハルザン・シレグ遺跡の意義を交通路の観点から考察したい。

この遺跡は、2014年に最初の発掘調査が行なわれたことは前述の通りである。その結果、日常生活に用いられた陶磁器の破片、大型家畜・小型家畜の骨、骨製品、そして、鉄滓や鉄製品などが多数出土した。さらに、ハルザン・シレグ土城の囲郭外およびそこから西へ2.5～3キロ離れたサンダギーン・バイシン（「バイシン」は清朝時代の建物）の近辺、シャルギン・ツァガン・ノール（シャルガの白い湖）の東側などを調査した結果、古い陶器片などが見つかった。このことは、土城の周辺地域でも古くから人々が定住して生活しており、この地が屯田であったことを裏付けるものである。

また、すでに述べたように、この発掘では、モンゴル支配以前と見られる層からも木片と骨片が出土しており、C14測定法によって分析した結果、これらが5～7世紀のものであることが判明した。これにより、唐代以前からもこの地に人々が居住しており、西方や南へ通じる重要な拠点である可能性が高まったのである。その頃、この地域を支配していたのは、トルコ系遊牧民・高車やモンゴル系の柔然であった。5世紀初頭、柔然の初代可汗、社崙はモンゴル高原の遊牧民諸集団を制圧し、西は中央アジアの焉耆、東は朝鮮半島北部、北はバイカル湖の付近まで領土を広げた。「草原のシルクロード」は、まず柔然によって支配されることになった。高車も、この時に柔然の勢力下に置かれた。

一方、華北では北魏が勢力を広げ、柔然と衝突を繰り返し、江南では、やや遅れて420年、宋が建国され、その後、斉、梁、陳と、いわゆる南朝の変遷があり、ユーラシアの東方では、三つの大国が鼎立するという状況が生まれた。実は、この当時の国際情勢こそが、ハルザン・シレグ遺跡が「草原のシルクロード」の重要拠点として機能する大きな転機となったと考えられるのである。

442年、北涼王である沮渠無諱と沮渠安周の兄弟が敦煌から鄯善に至り、高昌を占領した。その際、高昌の太守、闕爽は柔然に逃走したが、460年、柔然が沮渠安周を殺害し、高昌の大涼政権を滅ぼし、闕爽の族人であった闕伯周を立て、高昌王国が建国されたのである。闕伯周は柔然の年号である「永康」を奉じるなど、柔然が宗主国となった。その後も、高昌国は柔然の庇護のもと、国家としての命脈を保っていた。

このような状況の中、南朝の使者が高昌経由で柔然に派遣されている。その交易路を使者が往来していた様子は、近年トルファンより発見された出土文書からもうかがい知れる（「闕氏高昌永康九年、十年（474、475）送使出人、出馬条記文書」（编号 97 TSYM 1: 13, 4-5）『新獲吐魯番出土文獻』, pp.162-163）。この出土文書には、中央アジアから使者を送ってきた国家名が詳細に記されており、それらの使者が草原のルートを通して、モンゴル高原に至っていた様子がうかがえる〔中田 2016: 153-154〕。

また、479年、南朝の斉は、北魏の孝文帝が大軍を侵攻させてきたため、驍騎將軍の王洪範を使者として柔然に派遣し、北魏を挟撃しようと盟約を結んだ。王洪範は西方へ向かい、蜀より吐谷渾・高昌国を経て柔然に赴いている〔榎本 2011: 68-77〕。吐谷渾とは、4世紀初めに鮮卑慕容部の

一部がチベット系の土着の羌族を支配して成立した遊牧国家である。中国の西方、青海一帯を勢力下に置き、地の利を生かし、交易によって栄えた。5世紀半ばに北魏軍の侵攻を受けたため、宋を初めとする南朝との関係を深めていった。おそらく、北魏に対抗するために、南朝の使者を吐谷渾が仲介していたと考えてよいであろう。このように、江南の齊にとって、吐谷渾から高昌国を経由するのは、華北の北魏の領域を避けてモンゴル高原に向かう最善のルートであったと言える。

また、485～486年頃、高昌の北接に高車が移動し、国家を樹立したが、伯周の息子、闕首帰が488年に高車王の阿伏至羅に殺害された。阿伏至羅は張孟明を王とし、高車による高昌の支配が始まり、同時に、高車は、高昌経由でモンゴル高原に向かう交通路をも支配したと考えられる。508年、高車国に対して北魏の宣武帝より下された詔勅文には、「高昌は高車・北魏にとっても重要な地であるので、柔然に交易路を阻害させてはならない」とあり〔中田2016:155-156〕、北魏も、中央アジアからモンゴル高原につながる交易路の重要性を認識していたのである。

唐代になっても、このルートは使用され、「回鶻路（かいこつろ）」と呼ばれていた。「回鶻」とは当時、モンゴル高原から中央アジアへ勢力を拡大していた遊牧民、ウイグルのことである。しかし、彼らが使用していた正確なルートは未だ解明されていない。回鶻路のルートを解明する上でも、ハルザン・シレグ遺跡は非常に重要な意味を持っている。この遺跡のあるシャルガ地域は、中央アジア方面からアルタイ山脈を越えてすぐの場所に位置し、水も豊富で農耕が可能な地であり、食料供給にも利便性が高い。古くから、中央アジアとモンゴル高原を往来する人々はこの地で休息し、その後の旅を続ける活力を得たのであろう（図7の③のルート）。



図7 モンゴル高原～中央アジアの交通路

また、中央アジアからシャルガ地域を経由する交通路が、さらにモンゴル高原でどのように張り巡らされているのか、往来する人々がその交通路上でどのような交流をしていたのかも重要な研究課題である。

交通路の拠点を探るに当たっては、各時代の遺跡はもちろんだが、行き来する人々が岩壁に残し

た銘文もその指針となる。本プロジェクトはモンゴル高原の交通路の調査を重要な目的としており、2017年には交通路の巡検調査も行なったので、これに関してここで考察を加えたい。今回の調査に参加したのは、研究代表者の村岡、共同研究者の中田、研究協力者の松田孝一（大阪国際大学名誉教授）および前述の松川節である。我々は、ウランバートルから、最終目的地であるシャルガ郡のハルザン・シレグ遺跡に向かうため、空路、ザブハン県の県都ウリヤスタイ郊外のドノイ空港に到着した。

我々はまず、チャーターしたジープに分乗し、ドノイ空港の近くにある城郭遺跡を調査した（図8参照）。城郭内には瓦片が散乱し、中央に基壇が見られる。見たところ、それほど古いものではない。実際、清代（17～20世紀初め）に寺院として使われていた建築址であるという。しかし、このような比較的新しい建造物が、それより古い時代のものを再利用し、その上に新たに構築されるという例は数多く、この遺跡もその可能性がないか注目される。例えば、モンゴル帝国時代、前述の長春真人一行は、モンゴル高原を東から西に横断し、この地域を通過しており、『西遊記』は、この地に、「曷剌肖」という「故城」があったことを記している。「曷剌肖」は、その音が近いことから、多くの研究者が現在のウリヤスタイに比定しており、可能性は高い。我々が視察した城郭遺跡の下層にその「故城」がないか、今後、発掘も含めた詳細な調査が必要であろう。いずれにしても、『西遊記』の記述の例からも、この地が交通路の要衝であったことは間違いない。

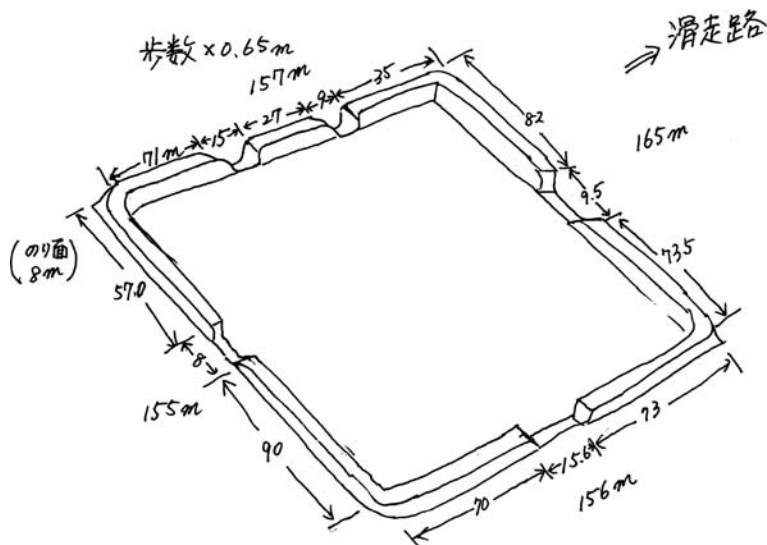


図8 ウリヤスタイ郊外ドノイ空港南土城址〔研究協力者・松田作図〕

一方、遺跡と同じように、交通路の拠点を探る指針となる岩壁銘文については、今回、二つの情報がモンゴル側研究者よりもたらされていた（95頁の図1参照）。一つはザブハン県西部のサントマルガツ郡の銘文であり、上記のウリヤスタイから西へ、直線距離で142kmの地点にあり、切り立った岩壁の表面に墨書により漢文が記されていた。足場がかなり危険で、皆、細心の注意を払って登った後、判読、写真撮影などを行なった。字体からは、そう古いものではなく、清代のものと考えられよう。

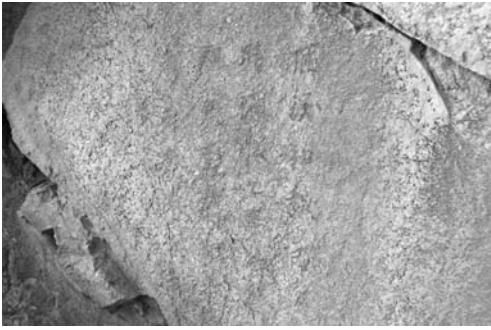


写真7 サントマルガツ銘文1

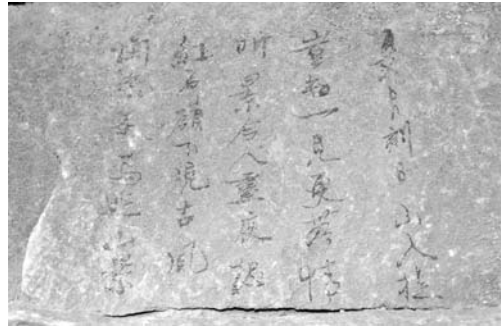


写真8 サントマルガツ銘文2

もう一つの銘文は、サントマルガツ郡から、南へ150 km、我々の最終目的地であるシャルガに向かう途中のゴビアルタイ県ジャルガラン郡にあり、ウイグル文字のものであるということであった。到着後、判読、写真撮影を行なった。モンゴル帝国時代、ウイグル文字はウイグル語だけでなく、モンゴル語を記すのにも用いられたが、本プロジェクトの研究協力者であり、モンゴル帝国時代の言語・文字・文献の専門家である松川によれば、これはウイグル語であり、モンゴル帝国時代、13～14世紀の書体だという。この地域になぜモンゴル帝国時代のウイグル語銘文があるのか。実は、『西遊記』には、長春真人一行が前述の「曷刺肖」から、沙場を西南に20里（約10 km）ほど行くと、「見回紇決渠灌麦（ウイグル人が溝渠を掘り、麦畑を灌漑しているのを見た）」と記されている。ジャルガラン郡には、我々が2001年に最初に調査した際、『西遊記』が記すウイグル人の農耕地と比定した農耕地跡がある〔村岡2003：5-8〕。松川は、ここにウイグル語の銘文が残されているのは、『西遊記』の記述を裏付ける証左となるのではないかという私見を述べている。まさしく卓見であろう。



写真9 ジャルガラン銘文

サントマルガツ郡の銘文もジャルガラン郡の銘文も、今のところ詳細な解読は難しいが、両地域が交通の要衝であったことは間違いない。サントマルガツ郡の銘文は、記されていたのが漢文であり、このような北辺に、漢人が訪れていたことは注目に値する。この地の交通路の要衝としての重要性を示すものであろう。

IV. 仏像出土のハルザン・シレグ遺跡再調査とチンカイ城の意義再考

以上の地域を調査した後、我々は、最終目的地であるシャルガ郡のハルザン・シレグ遺跡を訪れた。我々が到着する前より、モンゴル側の主導で発掘は行なわれていたが、我々も遺跡を綿密に調査した。2016年に出土した仏像の足部は再び掘り出されており、さらにその周りも広く発掘が進んでいた。前述のモンゴル側の報告では触れられていないが、仏像が発見されたことから、それを取り囲む建造物が寺院であるという可能性については、モンゴル側の研究者は、今のところ確定で

きないと慎重であった。食料の残骸と考えられる骨や生活用の陶器の破片などが出土しており、生活居住空間であった可能性が高いという。仏像はその建造物の一角にある祠（モンゴル側は「お供え物部屋」と表現している）に安置されており、人々の崇拜の対象になっていたことは確かである。また、本プロジェクトでは、特にドローンによる遺跡やその周辺の景観調査も主たる眼目に置いた。撮影した写真の一部については、すでに96頁に示した通りである。

さて、今回も、調査後、出土した骨や木炭をC14測定法で分析を行なった。その結果、加速器分析研究所の報告にあるように、骨片に関しては、12世紀の終わりから13世紀半ばの範囲の値が示されている。2014年、16年の分析結果と同様、チンギス・カンがチンカイ城を設立させた1212年を中間に含む。骨片はヤギやヒツジのものであり、食料とされたことは疑いがなく、この時期に人間が生活をしてきた痕跡を示し、ハルザン・シレグ遺跡がチンカイ城であることを補強する成果であった。

また、今回は、前2回より広い範囲で発掘調査を行なったが、各所から出土した木炭は、C14測定法による分析の結果、かなり広い時間幅を持つことがわかった。104頁の表2を見ると、それは、11世紀から14世紀にわたっている。モンゴル帝国以前より、この地が交通路の要衝であったことは前述の通りであるが、14世紀後半まで存続したモンゴル帝国のほぼ全時代において、チンカイが機能していたことの証しであろう。

チンカイが、1212年の設立から14世紀半ばまで、長くモンゴルにとって重要な拠点であったことは、プロジェクトの研究協力者である松田が、すでに漢籍史料から明らかにしており[松田2006]、今回、それを裏付ける物的証拠が得られたと言ってよい。松田の作成したチンカイ・バルガス（称海城）屯田年表を次に挙げておく（一部、人名等を本稿との整合性を考え、改変した）。

1) 前期 チンギス・カン政権時代の建設からクビライ政権成立に伴う廃止・空白期

年	月	日		典拠
1212			田鎮海、チンギス・カンの命を受けて、アルタイ方面のアルゴン（ウリヤンカンとも記載）の地に屯田と都市建設 ⇒ チンカイ城設立	『元史』120 鎮海伝 『圭塘小稿』10 元右丞相怯烈公神道碑
1265	01	癸酉	クビライが中国で即位。 モンゴル高原のチンカイ、パイバリク、ケムケムジュート3地区居住の諸種工芸職人戸を新たに首都となった中都（北京）に移住させる。 移住費用として銀1万5千両を給与（3都市位置関係からチンカイはモンゴリア西部の最大都市であることがわかる） ⇒ この記事は1261年の年次の記載のある類似の記事がある	『元史』6 世祖本紀3 ⇒ 蘇天爵撰『元文類』42 玉工参照
1270	秋		皇太子の裕宗（チンキム）はチンカイを巡撫、冬、首都へ帰還 八丹も裕宗に従いチンカイへ （ノモガンの西方進出の見送り）	『元史』115 裕宗伝 『元史』134 小云石脱忽憐伝

2) 中期 辺境屯田としての機能不明時期

1284	06	甲子	モンゴル高原の中心地であつての首都カラコルム駐屯の1000人を五（条）河で屯田させる。	『元史』13 世祖本紀10 『元史』100 兵志3
------	----	----	---	------------------------------

1285	01	戊子	五条河屯田軍をウシバン、ジャシバンに移動	『元史』14 世祖本紀 11
			カラコルム屯田を五条河に合併	『元史』58 地理志 1
1289			中央アジアの反元朝モンゴル勢力カイドの侵攻	
			チンカイに居住する兵士への食糧供給関連記事	『大元倉庫記』納蘭不剌倉 蘇天爵撰『滋溪文稿』22 呉公行状

3) 後期 屯田発展期

1295			首都の漢軍 1000 名をチンカイに派遣, 屯田	『元史』58 地理志 1 『元史』100 兵志 3
1296	秋		中央アジアの反元朝勢力ヨブクルらアルタイ（玉龍海～玉龍罕の地）で投降（第 1 次投降）	『元史』128 土土哈伝 『集史』テムル（成宗）紀
	02	己亥	チンカイの屯田兵士に農具を給付	『元史』19 成宗本紀 2
1297	01	己丑	カラコルムの漢軍の一部を五条河で屯田, 毎年納入される租税米を投降民へ供給	『元史』19 成宗本紀 2
	03	庚寅	チンカイの職人に農具購入金 22900 余錠を給与	『元史』19 成宗本紀 2
1298	01		チンカイで 4～5 年対陣消耗した漢人, 女直, 高麗等の兵 2136 名と新着 2200 名が交代 ⇒消耗兵士は 1295 年派遣屯田兵を指す	『元史』99 兵志 3 (⇒1295 年の項参照)
	秋		元朝のアルタイ防衛軍の綱紀弛緩, 冬, カイド軍の侵攻を受け, 全軍壊滅	『集史』テムル（成宗）紀 他
1299			王子カイシャンを辺境軍再建のため派遣 配下の河南モンゴル軍がチンカイで屯田	『元史』22 武宗本紀 1 『山右石刻叢編』37 忽神公神道碑銘并序
			五条河の漢軍をすべてチンカイに移動	『元史』100 兵志 3
1300	02	戊午	チンカイ屯田廃止, カジャ（呵札）に屯田を置き, 農具, 種実を給付する	『元史』20 成宗本紀 3
			王子カイシャン, 金山南のコプリでカイド軍と会戦	『元史』22 武宗本紀 1
1301	05		チンカイの倉庫関係記事	『大元倉庫記』
	07	癸亥	チンカイから北境までの 12 駅で大雪のため馬牛が多く死に, 鈔 1 万 1 千余錠を給与。	『元史』20 成宗本紀 3
	08		元朝軍は, アルタイ越えて侵攻のカイド・ドアとザブハン河のトグルクで会戦。元軍壊滅, カラコルム官僚, 倉庫焼却し逃亡。カイドも戦傷死	『集史』オゴデイ（太宗）紀 『元史』132 玉哇失伝
	09	癸丑	チンカイ倉庫守備隊を中国に帰還, 以後交代制	『元史』20 成宗本紀 3
1302	09	乙未	チンカイ屯田の歳入額の会計監査実施。	『元史』20 成宗本紀 3
1306			アルタイ方面元朝敵対勢力第 2 次投降	『元史』119 博爾忽伝
1307	07	癸酉	投降民激増でモンゴル高原行政事務増大。行政機関「嶺北行省」設立。 下部機関チンカイ宣慰司・都元帥府・カラコルム総管府設置。 この時点でもチンカイは首府カラコルムに次ぐ, モンゴリア西部最大拠点。	『元史』22 武宗本紀 1

1308			チンカイ屯田が廃れ、再建。 年 20 余万石の収穫。以前の灌漑施設を再整備、漑田数千頃⇔ 1328 年記事の面積と比較せよ	『元史』136 哈剌哈孫伝 『元文類』25 丞相順德忠献 王碑
1310	07	庚寅	チンカイのイエケ・ジャルグチ（大断事官）を廃止し、ヨブクルは通例に従い、王府官 6 員の設置を要望、承認。 アルタイ方面ウリヤンカンのヨブクルの領地がチンカイに近いことを示す。	『元史』23 武宗 2
1311	05	丁巳	嶺北行省右丞ボリとマスードがチンカイ屯田の監査	『元史』24 仁宗本紀 1
1312	01	丁卯	チンカイ屯田の漢軍を救済	『元史』24 仁宗本紀 1
	02	丙子	チンカイ屯田に牛 2000 頭を給付	『元史』24 仁宗本紀 1
1314	04	丁亥	チンカイと五河屯田に粟を備蓄	『元史』25 仁宗本紀 2
1316			チンカイ屯田を廃止し、五条河屯田を再設置	『元史』100 兵志 3
1319			モンゴル兵 5000 人を選び、チンカイに再屯田	『元史』100 兵志 3
1319	11	庚子	晋王の貧民 2000 人をチンカイに屯田させる	『元史』26 仁宗本紀 3
1320	05	己丑	クビライの旧制に従い、チンカイ・五条河両地に屯田設置。兵 1000 人を五条河で屯田させる。	『元史』100 兵志 3 『元史』27 英宗本紀 1
1323	02	辛卯	チンカイ宣慰司と万户府廃止、屯田総管府（嶺北行省）・屯田万户府を設置。 モンゴル高原の屯田統計は戸数で 4648 戸、面積で 6400 頃（約 360 km ² ）	『元史』28 英宗本紀 2 『元史』100 兵志 3
1350 年代			元朝順帝トゴン・テムル、アルタイを領地とする諸王アルフイ・テムル懲罰のために軍を派遣、チンカイでカラチ 1 万人を徴兵。訓練の足りない兵士たちが逃亡、元軍敗退。	『元史』206 叛臣伝、阿魯輝帖木児

表からは、元朝時代を通して、チンカイが機能していたことが読み取れる。前稿では長春真人一行が、チンカイの地を訪れた 13 世紀前半、ここには千家もの漢人が居住しており、出土した仏像は、彼ら漢人たちのために作られたことを指摘した [中田・村岡 2018: 30-31]。つまり、北中国から連行された漢人たちは奴隷扱いされていたわけではなく、モンゴルは彼らの信仰を尊重していたことを示す。野蛮で暴虐という先入観を持たれがちなモンゴルであるが、決してそうではないことがわかる事実であろう。表から、14 世紀に入っても、チンカイでは屯田が行なわれていたことは明らかであり、その農耕に従事していたのは、漢人などの農耕民であったと思われる。モンゴルにとって、漢人との融合は重要だったのである。

実は、元末の混乱の中にも、モンゴルと漢人の融合の様子が見て取れる事実がある。中国の正史として、『元史』の次に位置付けられる『明史』巻 124 には、元朝最後の命運を託されたココ・テムル（擴廓帖木児）の列伝が残されている。彼は、1351 年に勃発した「紅巾の乱」に対して、反乱軍討伐に立ち上がった河南の軍閥チャガン・テムルの甥で、その養子となった人物であり、養父の戦死後、軍団を受け継いだ。中国本土の中心部、河南地方で生まれ育ったチャガン・テムル、ココ・テムルの軍団には、数多くの漢人も含まれていた。これをもってして、村岡は、かつて「元王朝対明王朝」があたかも「モンゴル民族対漢民族」のように言われたことがあったが、決してそうではなく、いまや命運が尽きようとする元朝を、命がけで守ろうとした漢人たちも数多くおり、これこそが、モンゴル・元朝の真の姿であると指摘した [村岡 2014: 195]。

その後、ココ・テムルは、元朝の中国本土放棄後もモンゴル朝廷と共に各地で明軍と転戦し、ついには先祖発祥の地であるモンゴル高原に戻った。初めて見る父祖の地であった。明の北伐軍に大勝するなど最後まで奮戦したが、1375年、西北モンゴルの陣中で亡くなった。『明史』の擴廓帖木兒伝には次のようにある。

其の後、擴廓、其の主に従い、金山に徙り、哈剌那海の衙庭に卒す。其の妻毛氏もまた自ら経死す（首をくくって死ぬ）。蓋し洪武八年（1375）なり。

「哈剌那海」という地の具体的な位置は不明であるが、それは「金山」、すなわちモンゴル西部のアルタイ山にあり、その「衙庭（官府の地）」でココ・テムルは死去し、その妻である漢人の毛氏もこの地で夫に殉じたという。

アルタイ地方で官府と言え、上記の表で示したように、チンカイ以外にはない。ココ・テムルはチンカイで最期を迎えたのである。逆に言えば、チンカイは1375年までその機能を果たしており、表2のC14測定法の下限は、まさしくその時期を示している。また、その後の年代を示す遺物がないことは、ココ・テムルの死と共に、チンカイが打ち捨てられた明証となろう。もちろん、今後の発掘で今回発掘した場所以外から、それ以降の年代の遺物が出土する可能性もあり、あくまで現時点での見解としておきたい。

おわりに

最後に、本プロジェクトのきっかけとなったハルザン・シレグ遺跡より出土した仏像について、その後の状況を記しておきたい。前述の通り、仏像の足部は台座と一体化して地面に貼りついており、2016年の調査では、発掘現場に残し、そのまま埋め戻さざるを得なかった。2017年の調査では、この貴重な文化財を保護するということも重要な目的であった。モンゴル側の発掘調査に同行した文化財保護の専門家によって、粘土製の仏像の足部に固めるための薬品が塗られ、乾かし、そしてまた薬品を塗り込むという作業が数日かけて繰り返し行なわれ、崩れないように固めた後に、丁寧に切り出された。そして、調査終了後、他の出土物と合わせてウランバートルへ運搬され、オチルの所属するモンゴル国際文明研究所に保管されたのである。これについても、国際社会文化研究所および本学研究部が全面的に費用を負担した。



写真 10 仏像に薬品を塗る作業 1



写真 11 仏像に薬品を塗る作業 2

その後、我々はオチル教授やモンゴル国際遊牧文明研究所所長プレブジャブ氏と協議し、仏像の歴史的価値に鑑み、現地のゴビアルタイ県博物館に寄贈することにした。その式典に合わせ、2018年9月に、我々日本・モンゴル合同調査隊の研究メンバーによって、これまで20年以上にわたってなされてきた研究の一端を広く知らせるため、モンゴル国立博物館で「草原の文化・宗教交流と文字資料」という特別展が開催され、それに合わせてモンゴルを訪問した入澤学長が開会の辞を述べた。そして、その後、学長からゴビアルタイ県シャルガ郡文化センター長エンフバヤル氏への寄贈の式典も行なわれ、仏像はじめ出土物は国立博物館の特別展でしばらく展示され後、ゴビアルタイ県に返還されたのである。詳細は本学ホームページでも過去に紹介された。



写真12 特別展開催に当たり、開会の辞を述べる入澤学長（右から2人目がオチル教授、3人目がプレブジャブ所長）



写真13 仏像など出土品を入澤学長から寄贈

展示会や式典には一般の人だけでなく、報道機関も多数訪れて取材するなど、モンゴルでも、チンギス・カン時代の仏像という歴史的な発見は多くの人々の関心と呼んだ。それを踏まえ、本稿でも何度か引用した中田・村岡による仏像の発見とその研究である中田・村岡2016が、モンゴル国において、モンゴル語に翻訳の上、刊行され、それに伴い、2019年9月4日には、ウランバートルのモンゴル科学アカデミー本部ビルにおいて、出版記念会と研究シンポジウムが開かれた。その模様も本学ホームページで紹介された。本学では、現在、モンゴルの仏教遺跡調査を、380周年記念事業の一環として位置づけている。今後もモンゴルにおける研究調査を続け、国際的な貢献度を高め、かつ研究成果をあげていきたい。

参考文献

- A. Очир, А. Энхтөр 2006: “МОНГОЛ-ЯПОНЫ “БИЧЭЭС-2” ТӨСЛИЙН 2004 ОНЫ ХЭЭРИЙН ШИНЖИЛГЭЭНИЙ АНГИЙН МОНГОЛЫН ТАЛЫН ТОВЧ ТАЙЛАН” (附・清水奈都紀訳)「モンゴル・日本合同「ビチエースⅡ」プロジェクト2004年調査団、モンゴル側簡報」文部科学省科学研究費補助金・特定領域研究「中世考古学の総合的研究ー学融合を目指した新領域創生ー」(領域代表:中央大学教授・前川要)〈公募班〉『中世北東アジア考古遺跡データベースの作成を基盤とする考古学・歴史学の融合』平成16・17年度研究成果報告書(代表:龍谷大学助教授・村岡倫,以下『村岡科研報告書』と略), pp.21-34.
- A. Очир 2016: “МОНГОЛ-ЯПОНЫ “БИЧЭЭС” ТӨСЛИЙН ХҮРЭЭНД ШАРГЫН ХАЛЗАН ШИРЭГТ ХИЙСЭН СОРИЛЫН МАЛТЛАГЫН ЯВЦ, УРЬДЧИЛСАН ҮР ДҮНГЭЭС” (附・清水奈都紀訳)「モンゴ

- ル・日本「ビチュース」計画の一環でシャルガのハルザン・シレグで行った試掘調査の状況、予備的考察から」松田孝一〔編〕『13-14世紀モンゴル史研究』1, pp.9-32.
- A. Очир, Л. Эрдэнэболд 2017: “МОНГОЛ-ЯПОНЫ БИЧЭЭС-2 ТӨСЛИЙН ХЭЭРИЙН СУДАЛГААНЫ ҮР ДҮН ХАЛЗАН ШИРЭГ БАГАСНЫ МАЛТЛАГА СУДАЛГАА”, *Монголын археологи-2016*, Ulaanbaatar, pp.219-226.
- A. Очир, Л. Эрдэнэболд, Г. Мандахбаяр 2018: “ХАЛЗАН ШИРЭГ БАГАСНЫ СУДАЛГААНЫ 2017 ОНЫ УРЬДЧИЛСАН ДҮНГЭЭС”, *Монголын археологи- 2017*, Ulaanbaatar, pp.223-229.
- 榎本あゆち 2011: 「南斉の柔然遣使 王洪範について——南朝政治史における三齊豪族と帰降北人」『名古屋大学東洋史研究報告』35, pp.65-96.
- 加速器分析研究所 2014: 『ハルザン・シレグ遺蹟における放射性炭素年代 (AMS 測定)』, (株) 加速器分析研究所報告書 (『13・14世紀モンゴル史研究』1, 2016年, pp.41-48に転載).
- 2016: 『ハルザン・シレグ2遺蹟, 同3遺蹟における放射性炭素年代 (AMS 測定) および炭素・窒素含有量測定』, (株) 加速器分析研究所報告書.
- 2017: 『ハルザン・シレグ遺蹟における放射性炭素年代 (AMS 測定) および炭素・窒素安定同位体分析』, (株) 加速器分析研究所報告書.
- 白石典之 2008: 「モンゴル国シャルガ遺跡出土遺物について—陶磁器資料を中心にして—」平成17~19年度科学研究費補助金・基盤研究 (B) 『内陸アジア諸言語資料の解説によるモンゴルの都市発展と交通に関する総合研究』 (代表: 大阪国際大学教授・松田孝一) 研究成果報告書, pp.241-258.
- 鈴木宏節・中田裕子 2006: 「2004年度モンゴル国調査記録」『村岡科研報告書』, pp.1-20.
- 中田裕子 2016: 「遊牧民の歴史と農耕」龍谷大学農学部食料農業システム学科〔編〕『食と農の教室1 知っておきたい食・農・環境 はじめの一步』, 昭和堂, pp.140-158.
- 中田裕子・村岡倫 2018: 「アルタイ地方におけるモンゴル帝国時代の仏像の発見とその意義—2016年現地調査の報告をかねて—」『東洋史苑』90, pp.1-37.
- 松田孝一・村岡倫・白石典之 2002: 「2001年モンゴル国史蹟調査記録」平成12・13年度科学研究費補助金・基盤研究 (B) (1) 『碑刻等史料の総合的分析によるモンゴル帝国・元朝の政治・経済システムの基礎的研究』研究成果報告書 (代表: 大阪国際大学教授・松田孝一), pp.201-219.
- 松田孝一 2006: 「クビライ政権時代のチンカイ地区 (割記)」『村岡科研報告書』, pp.47-54.
- 松田孝一〔編〕2016: 『13-14世紀モンゴル史研究』1, 大阪国際大学.
- 村岡倫 2003: 「モンゴル西部におけるチンギス・カンの軍事拠点 —2001年チンカイ屯田調査報告をかねて—」『龍谷史壇』119・201, pp.1-61.
- 2006: 「チンカイ屯田と長春真人アルタイ越えの道—ハルザン・シレグ遺蹟調査の総括—」『村岡科研報告書』, pp.35-46.
- 2007: 「チンカイ城と長春真人アルタイ越えの道—2004年現地調査報告をかねて—」『龍谷史壇』126, pp.1-35.
- 2014: 「從石刻史料探究探馬赤軍の歴史」『西域歴史語言研究集刊』第7輯, pp.187-198.

※前述のモンゴル国際遊牧文明研究所のプレブジャブ所長が2019年2月に急逝された。プロジェクトのメンバー一同、驚きを隠せない。生前の我々の研究調査へのご尽力に厚く感謝すると共に、ここに謹んで哀悼の意を述べたい。

※本研究は、本文でも述べた通り、龍谷大学国際社会文化研究所および本学研究部の研究支援を全面的に受けて行なわれたものである。記して感謝の意を表したい。

【研究課題】

滋賀県の子どもの貧困支援者に関する研究
ーライフステージ別支援に焦点をあててー

A Study on Social Workers for Child Poverty in Shiga Prefecture :
Focusing on Life Stage Support

子どもの貧困対策における民間支援の重要性

山田 容* 佐藤 桃子**

The Importance of Adopting Private Support in the Countermeasures against Child Poverty

Yo YAMADA*, Momoko SATO**

Because of poverty, children are deprived of important opportunities and experiences during their childhood. Particularly, the serious problem for the children is the lack of experience and relationships to acquire the culture and sociality necessary for children to live as social beings. Though there are multiple factors causing child poverty, most families are isolated without seeking social service support due to social exclusion. The countermeasures against child poverty in Japan should be formulated based on these multiple factors, however, current situation is that the government leads social services which only deal with problems that meet certain requirements. In order to improve this situation, it will be effective to involve the support of private, non-profit organizations into the social service structure. Support from the private organization can offer flexible and diverse activities, connecting support resources, and improving support results. In order to revitalize measures against child poverty, it is necessary to make private, non-profit and informal organization as major actors, not only as supplementary resources. At least they should be combined with institutionalized services from the government, in this regard, the policy that promote private assistance should be adopted.

1. 研究の目的と方法

子どもの貧困は、養育者の抱える複合する困難が持続している状況であって、子どもの権利を深く侵害する。同時に放置すれば税収の減少と社会保障費の増大など、社会システムの維持にも関わる問題であり、現代社会の最重要課題のひとつといっても過言ではない。日本における子どもの貧困対策は、2009年の子どもの相対的貧困率の公表以降、国家レベルで進められてきた。最新の相対的貧困率は改善しているが、貧困率の変動には経済状況が関わるため、貧困対策の評価は難しい。相対的貧困率は貧困の数値化された一側面に過ぎず、子どもの貧困対策は、貧困が生じる構造や子どもに及ぼす影響に重点をおいて検討されるべきであろう。

本研究の目的は、子どもの貧困対策の検証とより望ましい方向性を探ることであり、行政主導の制度サービスを中核とする支援構造に民間支援を加える意義を述べていきたい。なお、本研究において行った聞き取り調査は、子どもの貧困問題に関する支援活動を行っている民間組織3団体の支援者を対象に、2017年12月から2018年12月まで行った。調査時には許可を得てICレコーダー

* 龍谷大学社会学部准教授

** 島根大学人間科学部講師

にて録音し、逐語記録を作成した。質問内容は、活動内容と民間支援ならではの課題、成果を中心に尋ねた。本研究は主に文献研究を中心としたため、聞き取り調査の成果は、考察の具体例として要約して用いた。文面も含め論文への記載の同意を対象者から得ている。

2. 子どもの貧困の現状

2015年の日本における子どもの相対的貧困率は13.9%であり、2012年の16.3%よりも若干の改善は見られたものの、いまだ先進国では高いレベルにある。ただ相対的貧困率は統計的に算出される貧困線（所得の中央値の半数）を下回る世帯に暮らす子どもの割合に過ぎず、「平成30年国民生活基礎調査」で問われた「生活意識」について、児童のいる世帯の62.1%が「大変苦しい」「やや苦しい」と回答しており、より広い層で貧困は実感されている。

子どもの貧困問題の所在は、子どもにとっての意味からとらえられるべきである。現在、国は貧困に関する指標の見直しを進めており、2020年度中には新指標が策定され、子どもが貧困ゆえに得られなかった物や経験に関する剥奪指標も用いた統一的全国調査が行われる予定となっている。貧困率の推移に焦点化するのではなく、剥奪という観点をもって子どもと貧困の関係、あるいは影響について検討する意義は大きい。

筆者らが2017年に行った「天津市子どもの健康・生活実態調査」では、収入区分と子どもの身体的・精神的健康状態、持ちものや使うことができるものとの相関が明らかになっているが（山田他、2019）、経済的困窮がさまざまな剥奪と相関することは他の多くの調査でも報告されている。特に相対的貧困率が50%を越えるひとり親世帯が置かれている状況は厳しく、2017年の社会保障・人口問題研究所による「生活と支え合いに関する調査」では、過去1年間の「食料の困窮経験」が、「よくあった」と「ときどきあった」、「まれにあった」の合計値は、子どものいる世帯では、二親世帯（三世代）14%、二親世帯（二世帯）14.7%であり、ひとり親世帯（三世代）は19.3%、ひとり親世帯（二世帯）は35.9%まで跳ね上がる。この傾向は、「衣服の困窮」や「料金の未払い・責務の滞納」でも同じである。

貧困、ひとり親と社会的孤立もまた強い相関関係にある。同調査で、子どものいる世帯に「頼れる人」（サポート提供者の有無）を尋ねたところ、「子どもの世話や看病」について「いない」と回答したのは、二親世帯（三世代）9.0%、二親世帯（二世帯）7.0%、ひとり親世帯（三世代）は14.3%、ひとり親世帯（二世帯）は25.9%であった。この項目で所得による回答率を見ると、「頼れる人がいない」と回答したのは最も所得の少ない層が31.4%、中間層が21.7%、最も所得の高い層が16.8%であった。

ちなみに「頼れる人」が「いる」と回答した人の「頼れる相手」は、「家族・親族」が圧倒的に多く二親世帯（三世代）90.2%、二親世帯（二世帯）92.0%、ひとり親世帯（三世代）82.7%、ひとり親世帯（二世帯）は78.4%であり、続いて「友人・知人」が各世帯5~9%、「近所の人」はおおむね2%、「職場の人」、「民生委員・福祉の人」はおおむね1%かそれ以下である。これらから、子育て世帯において支援資源として家族・親族が極めて大きな役割を果たしていることが確認できるとともに、家族・親族の支えがない貧困世帯に対する社会的支援の重要性が改めて確認できる。

3. 子どもの貧困の構造と影響

貧困の背景には、非正規労働の増加など就業形態の変化、低賃金や社会保障の乏しさ、家族構成員の病気や障害、社会的孤立など複数の要因が交錯している場合が多い。子どもが抱える各種の困難と貧困の関係について、松本（2012：74-84）は、児童相談所の虐待ケース 119 事例を対象に「家族の経済的困窮」、「社会的孤立」、「子どもの障害」、「養育者のメンタルヘルスの問題」、「養育者の知的障害」、「DV（夫から妻への暴力）」の各要因の重なりを分析し、「重なり合う不利」があることを示した。

特に、虐待と「経済的困窮」の重なりは 72.3% と高い割合でみられた。経済的支援が乏しい現状において、困窮する家庭、特にひとり親家庭では、賃労働に取られる時間と養育時間はトレードオフの関係にならざるをえず、ネグレクト状況が生じやすい。さらに困窮に付随するストレス要因は、様々な暴力となって子どもに向くこともあるなど、貧困と虐待の間の強い結びつきは必然といえる。

この他、子どもに障害があるケース 71 例のうち「経済的問題」と「社会的孤立」のいずれも重ならないのは 8 例しかない。組み合わせによって数値は異なるが、大半のケースで複数要因が重なり合っていることが明らかとなった。貧困については、経済的欠乏だけでなく社会関係の乏しさがしばしば指摘されるが、孤立は小さなつまづきを大きな困難へと発展させる。まず他者から評価される経験に欠ければ自暴自棄になることもあり、誰かの力を借りて問題に対処するという発想は助けられなかった経験がなければもちににくい。ひとりではなかなか自分の状況に対応する支援の情報にも行き着かないだろうし、情報を読み解き、利用するには相応の知的、社会的な能力を必要とする。

少年犯罪の程度が重くなるほどに貧困の割合が増加するが（岩田 2013：19-31）、学習習慣や生活環境、将来の展望が開けないことなどから、低学歴、低学力のまま生きる術が限られて非行や犯罪を繰り返す例は少なからずある。こうして貧しさと困難の各要因が循環する構造の中で貧困は深刻化し、連鎖していく。

4. 子どもの貧困問題へのまなざし

ケアが社会化された高齢者問題に対して、貧困対策に限らず家庭での児童養育全般に公的支援が抑制的なのは、家族規範の存在が大きいと考えられる（辻 2012：135）。少額の児童手当や限定的な保育制度を基本とし、家庭養育に多くを担わせてきた日本の児童福祉の制度設計には、前提として家庭を補助的に支えれば親は養育責任を果しうるという確信があったといえよう。確かに家族は子どもの生存、生活の基盤ではあるが、家族構成員の減少や共働きの増加等により家族の福祉機能は低減しており、過剰な負担は多くのストレスを生んでいる。もともと家族は関係の近さゆえの情緒的葛藤も起こりやすく、経済的理由を離れても虐待や精神的支配を子どもにもたらす危険性をはらんでおり、貧困のみが養育の社会化を要請するものではない。

2016 年に大きく改正された児童福祉法では、初めて児童の権利が明記されるなどの進歩的改変もあったものの、並列であった養育者と国、地方自治体の子どもへの責任は、「児童の養育者は、児童を心身ともに健やかに育成することについて第一義的責任を負う」（第 2 条第 2 項）となり、「国及び地方公共団体は、児童が「家庭」において心身ともに健やかに養育されるよう、児童の養

育者を支援することとする」(第3条第2講)と改正されて、養育の社会的協働の理念はむしろ後退するなどバックラッシュともいえる現象がおきている。

深く根付くこの家族規範は、逸脱する人たちに対する近隣の視線やメディアの言説を通し社会的な制裁(サンクション)として作用する。さらに当事者に規範が強く内在化されている場合、支援希求や制度利用への抵抗を生じさせる。この結果、窮地にありながら自ら支援を求めず、そして社会からも顧みられない孤立状況が固着化し、状況が深刻化する負のスパイラルが生まれていく。金子(2019:104)は虐待や貧困状況に置かれても援助希求が出されないケースの根底には、「助けを求めようにも迷惑だと避けられ、あるいは偏見によって拒まれてきたという体験であり、社会に対する不信」があるという。所得再分配後の貧困率の増加が見られる日本において、困窮している家族が、社会から排除され、なおかつ自己責任と自助努力を求められていると感じれば、そこに強い憤りや疎外感を覚えても不思議ではない。

支援希求の表出には、当事者の意志や勇気よりもむしろ信頼できる他者の存在が必要である。養育と貧困の苦境に置かれながら助けを求められない人たちの苦悩に理解のまなごしを欠き、いわば幻想の家族像と家族規範を重んじようとする社会において孤立は深まる。今日、家庭と社会の協働による養育の重要性が指摘されるが、社会が家族の限界を認め、子どもをより広く社会関係の中で育む仕組みへの転換は、子どもの貧困対策にも通底する方向といえよう。養育者の責任を第一義として、社会は補助的代替的に家庭を支えるという児童福祉の枠組みを子どもの貧困対策に援用しても、早晚、多くの限界を露呈することになるといえよう。

5. 子どもの貧困対策への示唆

ここまでの検討から、子どもの貧困対策には、経済的な充足にとどまらず、貧困によって剥奪されている機会や物財を見据えた支援が必要なこと、複合する要因全体をとらえた支援が必要なこと、養育者も含めて社会から排除され、社会的孤立に陥りやすいことを視野に入れた方策が必要であることなどが指摘できる。特に子どもの観点から重視すべきは、貧困による剥奪に関する認識を深めることである。

ヘンリック(Henrich 2016=2019:25)は「人類の成功の秘密は、個々人の頭脳の力にあるのではなく、共同体のもつ集団脳(集団的知性)にある。この集団脳は、ヒトの文化性と社会性とが合わさって生まれる」と、人が生きていく上でいかに文化の獲得と社会とのつながりが重要であるかを説いている。文化とは「習慣、技術、経験則、道具、動機、価値観、信念など、成長過程で他者から学ぶなどして後天的に獲得されるあらゆるもの」であり、人間はこれらについて幼い頃から「無意識かつ反射的に、注目すべき相手を選んで学び続ける」(Henrich ed.:22)。

貧困家庭の子どもが剥奪されているのは、単に子ども期にふさわしい経験や知性を磨く機会ではなく、それらを通して得られるべきこの世界で生きるための知恵や方法の集積である文化でもある。

支援提供がもたらすべき成果は、顕在化したニーズを単発的に満たすだけでなく、子どもが集団のメンバーとして生きていく力を備え、将来にわたって生活の主体者として社会に参加できるための関係の形成でもある。各種の支援サービスも、それらを活用して未来を切り拓こうとする動機の形成、その源泉となる自己肯定感が育まれる環境や関わりが前提である。支援への希求も、制度の

利用もまた非行などのつまずきからの立ち直りも、こうした関係を通して促進されるといえよう。

6. 日本の子どもの貧困対策の概要と評価

さて、では日本における貧困対策はどのように進められているのだろうか。国としての本格的な子どもの貧困対策は、2009年に子どもの相対的貧困率が初めて公表されたのを受け、2013年の「子どもの貧困対策の推進に関する法律」が制定され、2014年に「子どもの貧困対策に関する大綱」（以下、「大綱」）が策定されて、法の具体化への取り組みが示された。2019年には「改正子どもの貧困対策推進法」が成立し、これまで都道府県を対象としていた貧困対策計画策定の努力義務について、新たに市町村にも課されることとなった。

教育支援としては、幼児教育の無償化が段階的に図られて、奨学金制度の充実や授業料減免措置も拡大され、生活困窮家庭、ひとり親家庭への学習支援も施策化されている。学校は、子どもの貧困対策の重要な役割を担うプラットフォームとして位置づけられ、教育や福祉支援との連携を担うスクールソーシャルワーカーの増員が掲げられている。生活支援としては、自立相談支援、職業訓練等の養育者支援、その他、児童扶養手当の増額、また児童養護施設入所児等社会的養護のもとで生活した子ども達への自立支援も盛り込まれた。

2014年からは、市区町村のすべての子どもとその家庭及び妊産婦等を対象として、その福祉に関し必要な支援に係る業務全般を行う「市区町村子ども家庭総合支援拠点」作りが、2016年度からは主に保健師等保健領域の専門職からなるスタッフが、妊娠期から子育て期にわたる持続的で包括的な支援提供を目的とした「子育て世代包括支援センター」の設置が各地方自治体において進められ、地方自治体単位の支援体制構築が促されている。また2015年より「子ども未来応援運動」が始められ、企業や民間から寄付を募り基金を設け、先進的実践を行う自治体や民間支援活動への助成を行っている。

さらに2021年に向けて「大綱」は見直されており、新たな方向性として掲げられたのは、①親の妊娠・出産期から子供の社会的自立までの切れ目のない支援、②地方公共団体による取組の充実、③支援が届かない、又は届きにくい子供・家族への支援である。すなわち、これらは急務でありなおかつこれまでの取り組みにおいても対応が難しかった課題であるともいえる。

こうした貧困対策の総合的な支援を提供しようとする構想そのものは評価できる。ただ、幼児教育の無償化等は前進であるとしても、児童手当、児童扶養手当などの経済的支援は低水準のままで、学習支援や養育者の就労支援制度など、子どもと養育者の経済的自立を促す方策に力点があるように見える。対策が発するメッセージとして、制度利用による自立促進が強調されて伝わるものがあれば、努力しても成果が出にくい状況にある人たち、努力することすら難しい人たち、新「大綱」が課題とする「支援が届かない、又は届きにくい子供・家族」をより孤立させる懸念がある。

社会保障・社会福祉制度は、権利性に基づき責任をもって執行される反面、制度は対象問題を特定し、適用要件が設けられる。そのため要件に該当しない人たちへの支援は行われず、適用されても年齢が対象要件を越えるなどの要件の範疇を超えれば未解決でも終了するなど、いわゆる制度の狭間の課題を内包している。加えて当事者からの申請を起点とするため、支援希求を出せない人たちにとって、また何らかの理由で制度理解や利用が難しい人たちには排除的に作用する一面がある。

子どもの貧困対策では、行政の責任において各種の支援資源をマネジメントし、総合的な支援体制を築くことが求められる。そもそも柔軟性のある家族・親族等私的ネットワークの福祉機能の不足を、固定的な制度サービスだけで補うのは無理があり、個別性、多様性に応答する支援構築は望めない。対策への示唆として掲げた貧困による剥奪とも関係する文化や社会との接点となる関係の形成、新「大綱」が掲げる方向性への対応は、制度サービスを重ねるだけでは難しいといえよう。こうした課題を補うためか、民間支援を活用しようとする意図はみえるが、支援資源全体を視野に入れた支援構築のあり方は十分に示されていない。

7. 民間支援への期待

海外の先例をみても、日本において子どもの貧困対策の有効性を高めるには社会保障や制度サービスの充実とともに、民間支援が重要な役割を担うのではないかと考えられる。

イギリスのシュアスタートは、貧困、犯罪等問題が重なる地域の就学前の子どもを対象に、政府予算によって、当該地域の行政、地域住民、養育者、地元企業などからなるパートナーシップ（委員会）が実施主体となり、幼児教育、保育と遊び、保健、家族支援などを結び合わせた地域プログラム（Sure Start Local Program=SSLP）の実践が始められ、SSLPでの取り組みは地域の多機能保育所でもあるシュアスタート・子どもセンター（Sure Start Children's Centre）に引き継がれた。子どもセンターが保育機能だけではなく、各種の相談や家族支援に関する情報提供、養育者の基礎学力支援、障害児の親の支援、家庭訪問等多様なプログラムを地域全体に対象に行っており、貧困家庭がスティグマ化されないというメリットがある。その後の政権交代等もあって、必ずしも現状がかつての姿を留めているとは言えないが、子どもの貧困対策において生活の場である地域において総合的な支援提供の成果は実証されている（埋橋 2011）。

シュアスタートは、省庁横断的な国家プロジェクトであったが、実践される地域においては、行政だけでなく、先に触れたように保健、社会サービス、教育、民間営利団体、民間非営利団体、親といった地域コミュニケーションの児童に関わるすべての人々を結び合わせるパートナーシップが強調されている（Belsky, Barnes, Melhuish 2007=2013:24-25）。イギリスでは、民間組織が子どもの貧困に関する調査、啓発、もちろん支援実践まで多岐にわたる活動をしており、世論のみならず政府にまで影響を与えている（岩重 2011:25-28）。

シュアスタートにおいて民間支援は、重要な役割をもっていたことがわかる。日本の子どもの貧困対策においても、行政主導の制度サービスを中核とする支援構造の問題を解消する有効な支援資源であり、同時に支援構造を効果的に構築する機能があるのではないだろうか。

8. 子どもの貧困対策における民間支援の意義

この仮説をもとに、ここからは民間支援の意義や可能性について考えていく。一般に社会関係から得られるソーシャル・サポートには、情緒的サポート、情動的サポート、道具的サポート（物や手段）、評価的サポートなどであるが、マグワファイア（Maguire 1991=1994:4-9）によるソーシャル・サポートは、①自己の意識、②勇気づけと正のフィードバック、③ストレスに対する保護、④知識、技能、資源、⑤社会化の機会である。マグワファイアの説は、人間関係の多面性や成長、発達を含め動的な観点を備えており、子どもの貧困対策においても欠かせない支援内容である。これに

加え、「貧困の生活様式や人間の発達への介入は、保険給付とは異なり4次元的な多様性と不確実性を持つため、できるだけ多くの資源を確保しておく必要」(清水 2014)があり、貧困状況にいる人にとって、身近に時間的、空間的に広がりのある支援資源が確保される意義は大きい。

ソーシャル・サポートは、いわゆる弱い紐帯が介在することで有効に提供され则认为られる。母親の育児支援にどのようなサポートが効果をもたらすかを研究した松田は、育児中の母親の育児不安度、生活満足度を *well-being* 尺度にした調査において、世帯外のネットワークについては、規模が大きく、親族割合と密度(世帯外で育児に関わっている人相互の紐帯の数を、それらがとりうる紐帯の数の最大値で割ったもの)が高位、低位より中位の方が *well-being* が高くなるという結果を明らかにした。松田によれば、規模の大きさ、非親族の参加があることはネットワークにサポートの多様性を増大させる。密度については、低ければ関係自体が薄くサポートが期待できず、高くなるにつれコミュニケーションは活性化しサポートの提供も可能となるが、関係が近いがゆえに、しがらみなどの「制約」があることから、中位であることがもっとも資源としての力が発揮されると推論している(松田 2001: 33-49)。松田の指摘は子育て支援を対象としているが、子どもの貧困対策に関しても、家族を取り巻く支えの構造において、強い紐帯と弱い紐帯の半々で構成されるような「疎すぎず、かといって緊密すぎない」、「中庸なネットワーク」(松田 2008: 162-163)があることは、支援提供という共通性から同様の効果をもたらすと考えられる。

さらに松田によれば、母親に育児支援を行うインフォーマルな関係の人たちの「育児ネットワーク」の充実が、フォーマルサポートを利用するよりも、母親の育児不安を改善する効果が大きいのだが(松田 2008: 107)、パットナム(Putnam 2015=2017: 241-243)も、組織化されたプログラムがもたらすフォーマルな助言よりも、制度によるものではない関係のインフォーマルな助言の方が「大人と健全な関係を発達させ、ひいては学業や心理社会的に大きな利得」を達成するという。助言の格差がもたらす結果の一つである「^{サ ヴ ィ}実際知の格差」は、「将来の機会へと通じる道に足を広げて立つ諸制度を理解し、それを自分のために機能させる能力」であり、ヘンリックが指摘した文化との接触とも通じる視点である。

パットナムは、貧困家庭の子どもの事例検証から「下層階級の家族には、就職や大学入学、健康問題の助けとなるような、こういう弱い紐帯をもっていたものはほとんどいない」、「下層階級の親が持つ社会的きずなは不均衡なほどに自身の拡大家族(そしておそらくは高校時代の友人や、近所の一人か二人)に集中」と貧困による弱い紐帯の乏しさを指摘し、「家庭外にいる大人がしばしば、子どもが自分の可能性を十全に発揮することを助ける上で重大な役割を果たす」とも述べる(Putnam 2015=2017: 236-240)。

弱い紐帯あるいは中庸なネットワークは、適度な心理的距離を保つことで安定的で日常的な関係性を築き、その延長線上で相談や支援をより自然な形で設定できることが大きな利点である。一方で、地域関係は監視的、抑圧的に作用することがあり、伝統的な地域関係になじめない人たちも多く、恒に支援的に機能するとはいえない。現代社会においては、濃厚な情報共有がなされる血縁、地縁による支援や要件重視の制度サービスに加えて、思いを媒体とする「志縁」による支えは支援バリエーションとして有効である(山田 2016: 209-211)。中でも広い意味での地域をとともにする程度のつながりがあって、なおかつ支援目的と方法論に一定の枠を有する NPO 法人等の民間支援活動は、現代的な地域関係への要請に応えうる支援資源であるといえよう。

9. 民間支援の多様性

地域の子育てサロン、子育て当事者による子育てサークルなどの他、廃棄処分となる前の食品を集め必要とする人たちに配るフードバンク、寺院へのお供えの「おさがり」を貧困世帯への食糧支援に活用するおてらおやつクラブ、学習支援や居場所づくり、その他、多彩な子育て支援や子どもの貧困に対する活動が全国で行われているが、日本における子どもに対する民間支援として、最も代表的で象徴的な活動となったのが、子ども食堂である。

子ども食堂は、2010年代の初頭からその名を冠してはじまった民間活動であり、メディアの報道を契機に瞬く間に全国に広がり、NPO法人「全国子ども食堂支援センター・むすびえ」の調査によると、2016年に319カ所から2019年には3,718カ所にまで拡大した¹⁾。農林水産省の「子ども食堂向けアンケート調査」(2018)によると、運営主体の80.7%は「独立した法人等」であり、その42.5%が任意団体、23.1%がNPO法人、14.9%が一個人であって、まさに民間組織による活動であることがわかる。

民間による支援活動がこれほど短期に全国に広がった背景には、行政の後押しが奏効した地域もあるが、子どもの貧困問題に対する高い社会的関心があり、求心力のある子ども問題は、他の地域問題への関心を喚起できる可能性も秘めている。子ども食堂の活動目的として(同調査による「とても意識している」「どちらかと言えば意識している」の合計値)、「生活困窮家庭の子供への食事提供」が84.3%であるが、「生活困窮家庭の子どもの地域での居場所づくり」がそれを上回る86.5%、「子育てに住民が関わる地域作り」が90.6%、「多様な子ども達の地域での居場所づくり」は93.4%である。この他、「高齢者や障害者を含む多様な地域の人との共食の場の提供」69.0%、「子供たちにマナーや食文化、食事や栄養の大切さを伝えること」73.4%、「学習支援」は66.8%と複合的な支援の場となっている。もし子ども食堂が種々の制約を伴う公的制度によるプログラムであったとしたら、ここまで幅広い目的をもって地域に広がることはなかっただろう。

民間支援の中には、より専門的な支援を行う活動もある。例えば、子育てに不安がある家庭へのアウトリーチを行う「ホームスタート」等の支援型NPO法人は、専門性を有しながらも専門職とはちがう関係の近さがあり、介入の糸口や他の制度への媒介にもなり得る。さらに多胎児、障害児の養育者等の当事者組織も活動しており、当事者ならではの支えの提供を行うだけでなく、貧困だけを接点にするのは難しくとも、貧困家庭をつなぐ共通の課題は多くあり、活動によっては状況の改善や社会的支援へのアピールにもなる。

すでに述べたように、行政制度は適用要件や執行機関のいわゆる縦割りによって、なんらかの狭間を作る。さらに狭間は、制度による支援にはなじまない個別性への対処や柔軟なプログラムの設定や変更ができないことから生じる。多様で拡大性のある民間支援活動は、単に制度の狭間を埋めるものではなく、家族や制度サービスにはできない支援提供が可能な支援資源である。

10. 民間支援活動の媒介性

筆者らは、子どもの貧困対策における民間支援活動の意義や可能性を探るべく、民間組織への聞き取り調査を行った。以下は、子ども食堂、子どもの居場所づくりを行っている地域団体への聞き取りである。

任意団体 A (Y 市)	NPO 法人 B (X 市)
月に 1 回子ども食堂を開催	週に 2 回夕方の子どもの居場所づくり活動
・活動のきっかけは、近所で起きた虐待事件。地域の子ども達に大人達が無関心であることを実感し、市の出先機関に相談したことを契機に、顔見知りの子どもの友人の母親に声をかけ 3 人で活動を始める。先行団体への見学、県社会福祉協議会の職員との出会い、活動助成金の申請と進み、現在は市社会福祉協議会職員の活動サポートも受け、小学校にも広報を協力してもらい全児童にチラシ配布を行っている。他県の先進活動団体からの助言、東京のロータリークラブからの寄付、おてらおやつクラブなどの支援の他、地域活動にも参加し、イベントへの出店や寄付の呼びかけを行ってきた。地元の商店からのお菓子の寄付、地域団体を通して地元住民から食材の提供などを受けている。特に地域のまちづくり団体との交流を深めており、冒険遊び場にも協働で取り組んだ。街作り団体は高齢男性が中心だが、交流の中で、地域の歴史や昔の遊びの話を聴くことができ、それぞれの地域への思いも語り合い、刺激を受けるとともに地域作りへの夢が広がっている。	法人 B は、他にも多くの地域子供支援活動をしているが、以前行っていた保育サービスの経験から、発達障害児への親へのサポートの重要性を痛感しており、居場所づくりにおいてもその視点を大事にしている。市から補助金が出るこの事業を始めるにあたり、まず市の社会福祉協議会とつながり、行政や NPO 法人等の支援組織、先行実施団体を紹介してもらうなど後押しを受けた。困ったときには助けを求められる関係があるのは大きい。近くの大学の学生のボランティアもあり、おてらおやつクラブや地元ロータリークラブの支援もあって、環境的にはめぐまれた。地域の食堂による食事提供や民生委員の活動参加も得ている。活動に参加している子どもが、近所に住むスタッフの家に遊びに行くと晩ご飯を食べることもある。

両団体とも活動を通して、ネグレクト傾向のある家庭、孤立している家庭とそこに暮らす子どもの存在が強く意識されており、「地域にはあなたを応援している大人がいる」、「世の中には信頼できる人がある」といったメッセージを子どもや養育者に伝えたい、それがこの先の糧になるといった内容が語られ、長期的な視点で養育者も視野に入れた活動をしていることが伝わった。またともに、スタッフが子どもの通学を見守る立ち当番をしていた際に子どもの変化に気づいたエピソードが語られたのだが、こうしたアンテナ機能も生活圏を共有していればこそその強みであろう。臨機応変の開拓的实践も民間支援の持ち味であり、NPO 法人 B では、スタッフがスクールソーシャルワーカーとして関わり、学校でもどう対処したらよいかわからないとされていた一人の中学生のために居場所づくりの事業を立ち上げたとのことである。

注目すべきは、上記の民間支援組織が横のつながりを広げることによって、自らの活動を活性化させているだけでなく、他の団体にも刺激を与えており、さまざまな地域の組織、住民、企業等とつながることで、地域ネットワークにおけるエネルギーの循環がうまれていることである。この循環が各支援資源を持続、発展させているとともに、まとまりと厚みのある地域資源としてあらわれている。民間支援活動は、媒介的に地域支援の機能を高める存在でもある。民間支援活動が地域に織りなす「弱い紐帯」は、「強い紐帯がつくる高密度の、けれども分断されたクリークの間をつなぎ、情報伝達や社会統合に機能する」(三隅 2014:36)。そして、地域集団とそれを取りまく NPO 法人、ボランティア等の関係をつなぐ「橋渡し型ソーシャル・キャピタルの蓄積場を構成するのは弱い紐帯」(三隅 2014:37)である。民間支援は、制度間をつなぎ、資源間を連動させる働きも期待できる。

11. 民間支援の対話性

さらに民間支援には、対象を客体化し主体性を低下させがちな支援関係を転換させる期待もある。支援実践は、支援対象者の変容に力点が置かれがちであるが、そこには専門性や時には家族規範、制度担当者の判断や関わりの「正当性」が存在する。揺るがない支援者と変容すべき支援対象者という構造が強固であるほど、当事者の認識や意向は顧みられなくなる。社会的に排除されがちな要因を抱える子どもや養育者にとって、社会との接触である支援は自身にネガティブな評価が下されるかもしれないリスク場面でもあり、支援者の関わりの質は極めて重要な意味を持つのだが、支援の抑圧的作用への対抗的な方法論として、対話への関心が高まっている。

では、対話と一般的なことばのやりとりはどう違うのだろうか。ボーム（Bohm 2004=2007:45-49）は、「ディスカッション」は「分析という考え方を重視」しており、「誰もが異なった視点」に立ち、「人々は考えをあちこちに打っている状態」で「ゲームに勝つ」ことが基本だが、「対話では勝利を得ようとする者はいない」のであり、「対話にはともに参加するという以上の意味があり、人々は互いに戦うのではなく、「ともに」戦っている」と説明する。「ともに」とは、単に協調的であることにとどまらず、支援者と当事者、関係者が同じ方向を向き解決への歩みを協働的に進めるパートナーシップの関係性と通じる。

対話の実践として注目されているのが、フィンランドの精神医療において用いられたオープンダイアログであり、その理論はセイックラ（Seikkura）らによって整理されて日本にも紹介された。セイックラら（Seikkura/Arnkin 2006=2016:3）は対話の意味について、「〈意味〉は互いに応じ合いながら生成し、変化する。より多くの〈声〉が参加したポリフォニックな〈対話〉は共に考える手段であり、そこでの理解は、ひとりの人間の可能性を越え出るものとして、参加者の間で形づくられる」と述べる。社会的現実とは固定的ではなく多声的（ポリフォニー）に形成され、変容していくものという認識がそこにはある。

対話においても傾聴や質問、応答がなされるのは一般的な支援方法と変わらないが、そこに関係者の言葉を重ねつつ意味を生成し、理解を更新して相互変容を促す過程としてとらえることに対話の意義がある。支援を受ける子どもや養育者にとって、支援者の設定した解決への道筋をたどる応答ではなく、自身の希望や現状への焦りに傾聴や応答を通して自身への理解や関与に変化が生じるという体験は、支援に対する意識と態度を肯定的にして、支援構造を好転させる。自らの言葉が意味あるものとして扱われ、自己が尊重される中で語りは豊かさを増し、それに伴って内省と他者との共有が深まっていく。対話は、自己肯定感に乏しくなりがちな貧困家庭の子どもや養育者をエンパワメントしていく態度であり、方法である。

もちろん制度の運用や専門的支援にとっても対話は重要だが、制度や専門性はともに柔軟性に欠けるきらいがある。これに対し、民間支援は当事者に寄り立つ支援枠組みの変容がなされやすく、対話的關係が生まれやすいといえよう。

聞き取りを行った社会的養護退所児の自立支援を行う NPO 法人 C では、利用者が入所する自立援助ホームの規則を職員と利用者の協議によって決定している。夜間の宿直を置かないという重大な判断に関しても、入所者達が「結局、監視の役割のために施設があるのなら、僕らはその網目をくぐり抜けようとすると思う。大人がいることは大人が責任を取ってくれるから甘えることになる

し、自立から遠ざかるんじゃないの」と支持を得たことが語られた。年齢的に児童ではないという特性があるにせよ、根幹的なルールを当事者と決めていく機会が設けられていること自体、また意見が聞かれる経験は、その場における所属感、自己の有用性を高めるだろう。

さらにセイクラらは支援ネットワークにおける対話の意義も重視している。もともとオープンダイアログは、支援者チームと当事者の私的関係者が集められる中で行われるが、支援者間でネットワークミーティングを行う際も対話の概念は有効である。支援者が対話の思想や方法を持つことは、葛藤や軋轢を生みがちな支援者間連携の場面でも、それぞれの見解を修正し、チームとしての認識を共有、更新させていく可能性が広がる。対話による理解の更新と相互変容の循環を広く支援構造全体に反映させることができれば、支援はより柔軟で親和性を帯びていくだろう。

このように媒介性と対話的機能を内包する民間支援活動は、行政サービスの補助的な一資源ではなく、支援を連動させ、当事者の主体性を高める重要な役割を担いうる存在であり、支援ネットワークを構成する主要なアクターとなりうる。

12. 日本の子どもの貧困対策と民間支援

では、日本における子どもの貧困対策に民間支援はどのように位置づけられているのか、あらためて子どもの貧困対策を振り返ってみよう。国は、2017年より国民や企業から寄付を募り、そこに助成金を乗せてNPO法人など民間活動を支援する「子供の未来応援国民運動」が開始され、自治体における支援体制構築にむけた調査、研修等への交付金措置がとられている。内閣府は「子どもの貧困対策に取り組み支援団体の活動に関する調査研究活動」を通して、各地の実践事例を紹介している。厚労省も、「子ども食堂の活動に関する連携・協力の推進及び子ども食堂の運営上留意すべき事項の周知について（通知）」（2019年6月）を各自治体に向けて出しており、留意事項と共に子ども食堂への積極的な協力を呼びかけており、今後も民間の活動を行政が支えるという構図が強化されることも考えられる。これら一連の施策は、民間支援活動の活性化に資するものではあるが、行政施策との連動をナショナルスタンダードとして整備する段階にまでには至っていない。

子どもの貧困のみならず今後の社会保障、社会福祉政策の展開においても、民間支援の重要性は認識されている。現在、国は高齢者福祉の分野から広がった地域包括ケアシステムを深化させ、高齢者、障害者、そして子ども・子育て家庭までも対象とする地域共生社会を構想している。地域共生社会とは、「制度・分野ごとの『縦割り』や「支え手」「受け手」という関係を超えて、地域住民や地域の多様な主体が『我が事』として参画し、人と人、人と資源が世代や分野を超えて『丸ごと』つながることで、住民一人ひとりの暮らしと生きがい、地域をともに創っていく社会」（厚労省2017「「地域共生社会」の実現に向けて（当面の改革工程）」）である。多様性を尊重し包摂する地域文化を醸成する理念のもと、制度の狭間に生じる課題を克服し、孤立を生まない包摂的な社会作りが目指されて、地域住民を含めた多様な支援アクターの相互性が強調されている。しかしながら、ここでも民間支援をどう支援構造に組み入れる具体策は未整理のままである。

子どもの貧困対策も地域共生社会も、民間支援を重んじ、地方自治体にそれぞれの地域での支援構築を促している。ところがその具体化のビジョンは曖昧さを残しており、同時に地方自治体の体制整備も遅れている。内閣府の「平成29年度 地域における子供の貧困対策の実施状況及び実施体制に関する実態把握・検証報告書」によれば、政令指定都市を除く市区町村の70.0%が子ども

の貧困に関する計画の策定ができておらず、その理由は「どのようにして計画を策定すべきか分からない」が33.0%、「担当職員が不足していた」が30.0%、「予算を確保できない」が28.0%（複数回答）である。

今後、「子育て世代包括支援センター」や「子ども家庭総合支援拠点」などの支援を包括する取り組みの実現が期待されるが、現状の縦割りで硬直化した行政システムにおいて一部門を設立するだけでは自治体内外の機関連携、異なる専門職が複数参加する支援連携は難しく、民間支援を支援構造に組み込めるマネジメントができるか疑問が残る。このままでは、民間支援は行政主導の制度サービスの補助的位置にとどめられるという懸念がある。

13. 民間支援活動と制度支援との連動性

上述のように、今後の子どもの貧困対策には、地方自治体に地域の民間支援や制度支援を結びつけマネジメントする機能、機関の整備が急務である。しかし、イギリスのシュアスタートのような民間支援を含めた地域資源のパートナーシップの構築にまでは至らないとしても、現行の体制でも民間支援活動と制度サービスを連動させることで、相乗的に地域支援の機能を高めることができる。例えば、近年、自治体の委託による事業として、NPO 法人やボランティアが、高校内で生徒が気軽に立ち寄れ各種の相談ができる場を設ける居場所カフェ事業も注目を集めている。教育機関と地域の支援団体がつながることで、子どもにとってはより自然な形でより広い支えを得られるのである。

この他、新生児の家庭を助産師や保健師が訪問する「新生児訪問事業」は、貴重なアウトリーチの機会であり、生後4ヶ月以内の乳児の家庭を訪問する「乳幼児家庭全戸訪問事業」は、新生児訪問事業との連動で継続的な支援を提供する機会にもなりうるが、現状では全戸訪問を民生委員に委託している自治体も少なくない。民生委員もまた広義の民間支援といえるが、世代も大きく異なり時に男性の訪問もありえるこの方法では、例え養育者に子育ての不安があっても打ち明けにくい。特に気になったケースだけでも全戸訪問事業を支援型 NPO 法人に委託すれば、支援効果は全く異なるレベルになるだろう。支援を望まない家庭に対して課題となっているアウトリーチは、民間支援が介在することでより多くのチャンネルが設定される。こうして行政が制度と民間支援を組み合わせることで、地域の支援構造は強みを増すのであり、これは総合的な支援体制が整わない自治体でも、単独部署の判断でできる対応であろう。これらの成果を検証し、連動を増やすことが、民間支援を支援構造に組み入れる現実的な方法論である。

おわりに

もちろん民間支援活動が万能であるわけではない。子ども食堂に関する前掲農水省調査では、子ども食堂運営者が「運営にあたり感じている課題」としては「来て欲しい家庭の子どもや親に来てもらうことが難しい」が最上位の42.3%になっているなど、特に養育者支援は民間支援活動においても容易ではない。あくまで支援ネットワークの中で、他の支援と相互に作用することでより効果が期待できるのである。

貧しさの中で手を差し伸べてくれる人は、必ずしも善意にとづくとは限らず、非行や犯罪への入り口となる場合もあり、民間支援には NPO 法人等信頼性ある組織の活動が広がっていくことが

望まれる。そのためには民間支援を支える資金や活動場所、人材育成等の支援が必要である。託す内容によっては、民間支援組織が支援者を雇用できるよう財政支援を高めていくことが求められるよう。

同時に最も留意すべきは、民間支援活動が行政の安価な代行策とならないようにすることであり、いずれはシュアスタートがそうであったように、民間組織等、地域のステークホルダーのパートナーシップのもとに、地方自治体の子どもの貧困対策を展開する枠組の法的整備が必要ではないか。いずれにしても、子どもの貧困対策において、多様な支援資源を確保するためには、民間支援活動の十分な経済基盤を整えた上で、地域での支援構造を構築する必要があるだろう。

注

1) <https://musubie.org/news/993/> 2019年8月23日閲覧

参考文献

- ・ Belsky, Jay, Barnes, Jacqueline and Melhuish, Edward (2007) *The National Evaluation of Sure Start Does area-based early intervention work?* Bristol University Press (＝ベルスキー、ジャクリン・バーンズ、エドワード・メルシュ 清水隆則監訳 2013「英国の貧困児童家庭の福祉政策“Sure Start”の実践と評価イギリスの児童虐待」明石書店)
- ・ Bohm, David & Lee Nichol (2004) *On Dialogue*, Routledge (＝デヴィッド・ボーム (2007) 金井真由美訳「ダイアログ 対立から共生へ、議論から対話へ」英治出版)
- ・ Henrich, Joseph (2016) *The Secret of our Success How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating our Species, and Making us Smarter* (＝ジョセフ・ヘンリック (2019) 今西康子訳「文化がヒトを進化させた人類の繁栄と〈文化－遺伝子革命〉」白揚社)
- ・ 岩重佳 (2011)「現地調査から学ぶイギリスの子どもの貧困対策 なくそう！子どもの貧困全国ネットワーク編『日本の「子どもの貧困対策法」にむけて イギリスに学ぶ子どもの貧困解決」かもがわ出版
- ・ 岩田美香 (2013)「『非行少年』の家族関係と社会的排除」大原社会問題研究所雑誌 No.657
- ・ 金子恵美 2019「虐待・貧困と援助希求－支援を求めない子どもと家庭にどうアプローチするか－」松本俊彦編『助けて』が言えない SOSを出さない人に支援者は何ができるか』日本評論社
- ・ Seikkura, Jaakko/Arnklin, Tom Erik (2006) *Dialogical Meeting in Social Network* (＝ヤーコ・セイックラ、トム・エーリック・アーンキル (2016) 高木俊介、岡田愛訳『オープンダイアログ』日本評論社)
- ・ 清水隆則 (2014)「英国の地域貧困児童家庭支援政策(シュアスタート)の示唆するもの－児童の発達・生活支援と地方自治体－」『都市とガバナンス』Vol.21
- ・ 辻由希 (2012)「家族主義福祉レジームの再編とジェンダー政治」ミネルバ書房
- ・ 松本伊智朗 (2012)「子どもの貧困と「重なり合う不利」－子ども虐待問題と自立援助ホームの調査結果を通して－」『季刊社会保障研究』第48巻第1号
- ・ 埋橋玲子 (2011)「イギリスのシュアスタートと日本の課題 貧困問題と就学前のワンストップ機能」『部落解放研究』No.192
- ・ Maguire, Lambert (1991) *Social Support System in Practice: A Generalist Approach*, Natl Assn of Social Workers Pr, (＝マグワイア (1994) 小松源助・稲沢公一訳「対人援助のためのソーシャルサポートシステム」川島書店)
- ・ 松田茂樹 (2001)「育児ネットワークの構造と母親の Well-Being」日本社会学会社会学評論 52(1)
- ・ 松田茂樹 (2008)「何が育児を支えるのか－中庸なネットワークの強さ」勁草書房
- ・ Putnam, Robert D. (2015) *Our Kids The American Dream in Crisis*. New York: Simon and Schuster (＝ロバート・D・パットナム／柴内康文訳「われらの子ども 米国における機会格差の拡大」創元社)
- ・ 三隅一 (2014)「ソーシャル・キャピタルと格差社会 幸福の計量社会学」辻竜平、佐藤嘉倫『ソーシャル・キャピタルと市民社会』東京大学出版)
- ・ 山田容 (2016)「子育て支援とネットワーク」工藤保則、西川知享、山田容編著『〈オトコの育児〉の社会学』ミネルヴァ書房

- ・山田容，近藤真由子，砂脇恵，笠井賢紀，馬場文，佐藤桃子（2019）「子どもの成長・発達を護る支援構築の研究－大津市子どもの菅家負う・生活実態調査より」『滋賀社会福祉研究』第21号

母子福祉政策の規範性 ——自立と家族規範——

砂脇 恵*

Normativity of Maternal and Child Welfare Policy : Independency and Family Norms

Megumi SUNAWAKI*

A major characteristic of the poverty issue confronting single-female-parent households in Japan is the fact that despite more than 80% of single mothers being in the workforce, a majority of mother-child families are relatively poor.

In Japanese society, which still retains deep-rooted social perceptions of gender roles based on men serving breadwinners and women taking care of household chores and children, single mothers, who must play the dual role of wage-earner and homemaker, have little chance of moving into secure employment or receiving sufficient social security protection. This disadvantageous position for single mothers has been reflected in mother-child households' remarkably high level of relative poverty.

This study explores the normativity of the allowance for single-parent families in child rearing, which should provide major income security for divorced single-mother families, in order to clarify the reason why the income security system designed to eliminate the poverty of mother-child households has not been functioning properly. This study sheds light on the fact that the entitlement for single-parent families in the child rearing allowance system is determined by societal norms about work that encourage independence from social security benefits, and family norms that require both divorced mothers raising children and separated fathers to fulfill their obligations to support their children, rather than by the needs of individual households.

はじめに

日本における貧困問題の特徴の一つに、ひとり親世帯の相対的貧困率の著しい高さがある。OECD 加盟国との比較においても、2012年のひとり親世帯の相対的貧困率は54.6%におよび、最上位の高さであることが明らかにされた。このように、ひとり親世帯の貧困状況が可視化されたことを契機に、2010年代、その所得保障制度の中核であった児童扶養手当制度は、これまでの抑制基調から一転して、給付対象・水準等を改善する政策へと舵を切ることとなった。父子世帯への適用拡大(2010年)、配偶者からのDV被害者(保護命令を受けた場合)の支給要件追加(2012年)、公的年金と手当の差額分支給による併給調整(2014年)、第二子、第三子の加算額の引き上げ(2016年)、所得制限額の引き上げ(2018年)、支給回数増大(年3回から6回へ、2019年)などである。こうした一連の制度改革の評価を行うためには、戦後の母子福祉政策の変遷をたどり

* 龍谷大学社会学部准教授

ながら、給付抑制基調から改善へと方向転換した経緯を確認しておくことが必要となるだろう。

貧困対策の歴史のなかでは、洋の東西を問わず、つねに「援助に値する者」と「援助に値しない者」の選別が行われてきた¹⁾。その選別は、経済的困窮状態という客観的な基準よりもむしろ、労働規範や家族規範に依拠したものであった。とりわけ公的扶助や社会手当など全額公費を財源とする所得保障制度に関しては、受給資格の認定や給付水準の設定のあり方にこれらの規範性が制約を与えている。そして、制度の執行者でもある支援者は、そうした規範性による選別の機制から自由ではありえず、しばしば支援関係の抑圧性が問題とされてきた²⁾。NPO 法人しんぐるまざーず・ふぉーらむの理事長、赤石千衣子は、児童扶養手当の支援を担うはずの行政の対応が「審査」の機能に偏重し、「支援をつなげる」窓口になりにくくなる点を問題としている³⁾。

したがって、ひとり親世帯の貧困問題を解決していくためには、規範性に立脚した対象者の選別から、ニーズに即した支援の創出へと転換していかなければならないだろう。

こうした問題意識から、本稿では、母子福祉政策における所得保障の中心となる児童扶養手当制度に焦点をあて、そこに内在している労働規範としての「自立」、および、子どもの養育においては私的扶養を第一とする家族規範のあり方を検討していきたい。

1. 戦後母子福祉政策の胎動

戦後における母子世帯の経済的支援策は、「戦争未亡人」対策にはじまる。非軍事化を旨とする占領政策の下、戦争犠牲者への補償を進めようとした政府の意向は GHQ から退けられ、戦前の軍人恩給、軍事扶助法、母子保護法等は廃止されることとなった。これにより、戦争未亡人－死別母子世帯への対応は、生活困窮者一般を対象とする生活保護法（旧法、1946 年）に一本化されることとなる。だが、軍人遺家族・留守家族への補償を求める当事者団体の運動や世論の高まりを受け、1949 年の第 5 回臨時国会では、「遺族援護に関する決議」（衆議院）、「未亡人並びに戦没者遺族の福祉に関する決議」（参議院）が行われ、政府は「母子福祉対策要綱」を閣議決定するに至る。本要綱は、「不遇な多くの母子を援護することは刻下の急務であり、再びその生活意欲を助長し、社会の健全な一員として自存の道を教え、新しい我が国社会再建に寄与させることは将に人道と平和を確立するために最も大切なこと」として、生活保護の適用徹底⁴⁾、母子寮整備、母の就労の斡旋、職業訓練、生業のための資金貸付などの措置を講じることとした。

これを受けて、1953 年に成立したのが母子福祉資金の貸付等に関する法律（以下「貸付法」）である。貸付法は、「母子世帯の生活保護世帯への転落を防止しその自立更生を援助するために」⁵⁾創設されたもので、母子福祉資金の貸付等を行うことにより「経済的自立の助成と生活意欲の助長を図りあわせて…児童の福祉を増進すること」が目的とされた。このように、貸付法は、母親の「生活意欲の助長」によって就労自立することを前提として、生活保護への「転落」を抑止するためのわずかな貸付を用意するにとどまるものであった⁶⁾といえよう。

母子世帯一般を対象とする 1950 年代の母子福祉政策は、生活保護法の母子加算（1949 年）、教育扶助（1950 年）導入など若干の改善が行われたものの、貸付法がその中核であった。その後、貸付法は、1964 年の母子福祉法に統合されるが、ここで母子家庭の母は「自らすすんでその自立を図り、家庭生活の安定と向上につとめなければならない」とする「自立への努力義務」規定（第 4 条）が加えられることとなる。

また、貸付法の立法化を牽引した「全国未亡人団体協議会」の戦争未亡人たちの間にも生活保護を受けることは不名誉とする受け止めがあり、保護に頼らず、懸命に働き自立することが彼女たちの要求でもあったという⁷⁾。1950年代の母子福祉政策が所得保障による生活の安定よりも母の就労自立を重視する方針を打ち出すことができたのは、このためである。

戦前戦後の母子福祉政策を検証した窪田暁子が指摘する通り、当時の母子福祉政策は、「貸付という安上がりの方法による低所得対策であるという基本的性格と、その全体を通して、『軍国の母』に集約される未亡人像、子どもの成長だけを唯一の楽しみに、けなげに働く母親という母親像の強調がみられる⁸⁾」ものだったのである。

2. 児童扶養手当の創設～母子福祉年金の補完、給付水準の平準化

1960年代、生別母子世帯が増加するなかで、母子世帯の生活困窮が改めて政策上の課題とされ、ようやく所得保障が制度化されていく。

その契機となったのは、1959年4月に成立した国民年金法により、死別母子世帯に対しては母子年金（拠出制）および母子福祉年金（無拠出制）が支給されることとなったことである。母子世帯の多くは死別、生別を問わず低所得であり経済的、社会的に多くの困難を抱えていた。このような状況を受けて、死別母子世帯との均衡上の観点から、生別母子世帯についても同様の所得保障制度を求める議論が高まり、国民年金とは別個の制度として児童扶養手当法が創設されるに至る⁹⁾。

こうして1961年4月、児童扶養手当法は母子福祉年金の補完的制度として、「国が、父と生計を同じくしていない児童について、児童扶養手当を支給することにより、児童の福祉の増進を図ること」（第1条）を目的として成立した。

死別、生別によって対応する制度に差異が設けられたものの、児童扶養手当法成立が母子福祉政策の歴史のなかで画期的であったのは、生別母子世帯¹⁰⁾に対する所得保障を国の責任において行うこととし、給付費は全額国庫負担とされた点である。離別が人為的な事故であるにも関わらず、国の保障を要するとの社会的評価を受けたのは、親の事情に関わらず児童の福祉を増進しなければならないとする規範性にあったこと¹¹⁾をここでは確認しておきたい（児童の福祉増進という規範性は、のちの児童扶養手当の政策展開において、自立という労働規範、私的扶養という家族規範の強調のもと、後景に退いていく）。

こうして国民年金を補完する制度としてスタートした児童扶養手当法は、母子福祉年金との均衡から給付水準を定めた。まず、所得制限は当初より母子福祉年金の制限額と同一基準とされ、支給額は当初、母子福祉年金の額を下回っていたものの、逐次引き上げがおこなわれ、1970年9月以降は、母子福祉年金と同額となった¹²⁾。加えて、1975年には国籍条項の撤廃、1976年から支給開始年齢の段階的引き上げ（15歳から18歳まで）等、給付対象を拡大する等の改善が行われたのである¹³⁾。

3. 死別母子世帯と生別母子世帯の給付の差異化（1985年改正）

1973年のオイルショックを契機に日本は低成長の時代に入り、1980年代以降、社会保障全体の給付抑制政策が進められていく。1978年には、死別母子世帯の割合を生別母子世帯がはじめて上回り、児童扶養手当受給者の増大が財政負担上の観点から問題とされていた¹⁴⁾。

1980年には、法の運用を変更することにより、認定手続きの厳格化が進められていく。それまで所得制限適用の確認のために求められていた「所得状況届」が「現況届」に改められることとなり、所得額の報告に加えて支給要件の挙証資料提出が義務づけられることとなった¹⁵⁾。とくに、法律婚の解消以外の理由、すなわち「遺棄」「未婚」「事実婚解消」による母子に関しては、父と生計を別にするに至った理由や、父の行方、父の仕送り・連絡の有無・頻度、生計維持の方法等を「遺棄調書」、「未婚の母子の調書」、「事実婚の解消に関する調書」に記入し、民生委員・児童委員の事実確認を受けて提出することが求められることとなった。このように、支給（継続）認定にあたって、これまでの所得額の確認からすすんで、父と別れた経緯や現在の交渉状況などプライバシーに踏み込んだ内容にまで審査の目が及ぶこととなったのである。

一方、生活保護制度の運用においても、母子世帯に対する「保護の適正化」が進められていく。1970年代半ばまで、保護行政上、母子世帯は「就労することが不能な世帯」に分類されており、稼働能力者である母について、その能力の活用を画一的に求めるのではなく、子の養育に専念する母子世帯の必要に応じて、保護を認めるという考え方に立つものであった¹⁶⁾。だが、1978年、生別母子世帯の増大とともに母子世帯の受給率の伸びが顕著となるや、保護適用を厳格化する方針へと変更されることとなる。生活保護制度の監査方針の変遷を検証した大友信勝によれば、1979年の監査方針において、「事実把握に基づく保護の適格性の確認」が強調され、その着眼事項の一つに「生別母子世帯における扶養義務調査」があげられた。さらに、1983年の監査方針では、母子世帯が「稼働年齢層の者のいるケース」に含まれることとなり、稼働能力の活用による自立助長を図るため、就労指導の強化・徹底が推進されることとなったのである¹⁷⁾。

以上のように、生別母子世帯に対する所得保障制度の運用は、父の扶養義務を公的扶養に優先するという家族規範と、就労自立という労働規範に依拠しながら、抑制基調に転じていくこととなった。

さらに、法運用の変更にとどまらず、行政改革の観点から法律改正への準備が進められていく。1981年に発足した第二次臨時行政調査会は、最終答申（1983年3月）において、児童扶養手当制度の社会保障政策上の位置づけの見直し、給付費にかかる都道府県負担の一部導入の検討を政府に求めた。さらに、最終答申では、給付を「必要最低限度のもの」とするための「適正化措置」として、不正受給の防止の観点から手続の厳格化（申請時の支給事由、受給者の資格継続の有無の確認の適正実施、監査指導の強化）など、制度の運用方法にまで踏み込んだ言及がなされた。

このような行政改革の方針を受け、1983年3月、厚生大臣の私的諮問機関「児童福祉問題懇談会」が設置され、主に児童扶養手当制度の検討が行われることとなった。離婚による生別母子世帯の増大、年金制度の成熟による母子福祉年金受給者の減少を受けて、「新しい制度は従来の母子福祉年金の補完的機能から離れ、児童福祉施策の対策の中での役割」すなわち「母子家庭の生活の安定と自立の促進を図り、もって児童の健全育成に資することを目的とする福祉施策として独自の役割を担うべきである」（児童福祉問題懇談会「最終報告書」1983年12月）との方向が示された。

その見直しの意図は、母子福祉年金との連動を絶つことにより、児童扶養手当の給付水準を抑制することにあつたと考えられる¹⁸⁾。報告書では、巨額となった給付費の財政負担が問題視されており、「離別した夫の子に対する扶養義務」など離別母子世帯と死別母子世帯とでは「必ずしも同一に論ずることができない面」があるとの認識が示された。ここでは、両親の養育責任が強調される

とともに、給付は離婚にともなう生活の激変の緩和策とし、支給期間の有期化を導入すること、「純粹な福祉制度」となるため対象者の必要度に応じた段階的な仕組みとすることが盛り込まれた。

これら報告書の基本方針に基づいて、1984年、児童扶養手当改正法案が国会に提出された。主な変更内容は次の通りである。

第一に、これまでの法律の目的規定（第1条）では、国が手当を支給することにより「児童の福祉の増進を図ること」とされていたが、改正法では、実施責任を示す「国が」という文言が削除されるとともに、「育成される家庭の生活の安定と自立の促進に寄与するため」という文言が追加された。これにともなって給付費の負担割合にも変更が行われ、全額国庫負担から都道府県2割負担が導入されることとなった。

第二に、所得制限額が大幅に引き下げられるとともに、全部支給、一部支給の二段階制が導入されることとなった。改正法案に関する厚生省の説明資料によれば、「真にこの手当を必要としている母子世帯への給付をより手厚くするため¹⁹⁾」であるとしており、国民年金の補完から、真に困窮する世帯に対象を選別する救済的な制度へと変容したといえる。

第三に、手当の支給は「婚姻を解消した父等が児童に対して履行すべき扶養義務の程度又は内容を変更するものではない」との条文（第2条第2項）が追加され、離別した父の子に対する扶養責任が法文化されることとなった。もちろん、離別しても子に対する父の扶養義務は残される。ここで問題となるのは、婚姻解消の前年、父の所得が600万円以上である場合、手当を支給しないという規定（第4条第5項）である。子の扶養義務者が存在し一定以上の収入がある、ということと、事実行為として「扶養していること」とは異なる問題である。養育費確保を担保する手立てのないままに、扶養の「事実」ではなく「可能性」をもって手当支給から排除することは、公的扶養と私的扶養の間に母子世帯を取り残すことになりかねない問題をはらんでいる²⁰⁾。法案審議の結果、600万円以上という適用除外の基準額は750万円以上に修正された上で、事実上、本規定は凍結されることとなったが、このような規定が追加されたこと自体、母子世帯の必要度に関わらず、私的扶養の規範を根拠に手当を削減するという国の政策基調を表している。

第三に、離婚後の生活の激変の緩和という制度上の位置づけの変更から、手当の支給期間を7年間（義務教育終了前の児童は義務教育終了まで）とする有期制の導入が法案段階で盛り込まれていた（法案第6条第2項）。国会審議を経て改正法では削除されたものの、この方向性は2002年の法改正において「自立支援策」と連動しながら具体化するのである。

母子世帯に対する所得保障制度は、死別／生別により制度体系は異なるものの、1985年改正まで、親の事情に関わらず児童の福祉を増進する観点から、支給額が同一とされてきた。死別母子世帯に対応する母子福祉年金は、1985年国民年金法改正により母子年金とともに遺族基礎年金に統合され、給付水準が大幅に引き上げられる一方、児童扶養手当は、国民年金との連動が断ち切られた結果、給付水準が抑制されることとなった²¹⁾。このように、1985年の国民年金法、児童扶養手当法の改正は、死別母子世帯と生別母子世帯の間に、所得保障水準の差異化をもたらす決定的な契機となり、1990年代を通して、児童扶養手当の支給額の引き下げ等、給付水準は抑制されていくこととなる。

4. 「自立」への努力義務の支給要件化～2002 年改正

2000 年以降、「能力に応じた自立を支援する」（社会福祉法第 3 条）ことを基本理念に掲げた社会福祉基礎構造改革が本格化し、母子世帯だけではなく、高齢者、障害者、児童、若年無業者、ホームレス、生活保護など広範な社会福祉領域に就労自立に重点化した自立支援策が進められていくこととなる。その背景には、欧米流のワークフェア（workfare）、「福祉から就労へ」路線（welfare to work）の影響がある。

2002 年 3 月、厚生労働省は「母子家庭等自立支援対策大綱」を制定し、これまでの児童扶養手当など「所得保障に重点をおく政策」から「就労による自立を促進する政策」への転換を図ることとした。そのための方策として、「子育て・生活支援策」、「就業支援策」、「養育費確保支援策」、「経済的支援策」の 4 つの柱が打ち出されている。この大綱をふまえて、同年 11 月、「母子及び寡婦福祉法等の一部を改正する法律」が成立するに至った。ここで児童扶養手当法の制度変更の内容を確認しておきたい。

第一に、自立への努力義務が明文化されたことである。すでに 1964 年成立の母子福祉法において同様の規定は設けられていたが、所得保障制度としての児童扶養手当においても「児童扶養手当の支給を受けた母は、自ら進んでその自立を図り、家庭の生活の安定と向上に努めなければならない」とする規定が追加された（第 2 条第 2 項）。

第二に、「受給資格者が、正当な理由がなくて、求職活動その他厚生労働省令で定める自立を図るための活動をしなかったとき」を支給停止事由に追加したこと（第 14 条第 4 項）である。これは、自立への努力義務を履行しなかった場合の制裁規定である。

第三の変更は、手当支給の有期化である（第 13 条の 2 第 1 項）。先述した通り、有期制は、1985 年の改正法案に盛り込まれていたが成立に至らなかったものである。これが、自立への努力義務規定とともに 2002 年改正で法定化されることとなった。この規定は、手当を 5 年間受給（ないし支給開始事由発生から 7 年間経過）した場合、手当額の 2 分の 1 までを支給停止することができるとしたものである。本規定は 2008 年度からの適用とされたが、2006 年度の全国母子世帯等調査において、母子世帯の生活状況に改善が見られなかったことが明らかとなり、児童扶養手当の一部支給停止措置の廃止を求める声が高まった²²⁾ことを受けて、政府は、2008 年 2 月、児童扶養手当法施行令を改正し、就業中・求職活動中の場合、障害や病気などで働くことができない場合、親族等の介護が必要な場合を「支給停止の適用除外事由」として認めるとした。法律上、期限付き給付を原則とすることに変更はないが、支給停止の適用除外事由に該当すれば、支給継続するという運用上の修正が行われたこととなる。これにともない、適用を審査するための挙証資料として、受給者の側に就労証明、求職証明、診断書等の提出が求められることとなった。

第四の変更は、受給者に養育費の報告を求め、養育費があった場合、その 8 割相当分を母の収入として認定する仕組みが導入されたことである（第 9 条第 2 項）。児童扶養手当法と一括改正された母子及び寡婦福祉法では、養育費に関する努力義務規定（第 5 条）が変更されており、父の養育費支払いの努力義務とともに、母の養育費確保に対する努力義務が明文化されることとなったことと合わせて考えると、私的扶養義務の履行を公的扶養に優先させる仕組みが法律上位置づけられたこととなる。

第五に、所得制限額の引き下げ及び手当額の引き下げが行われたことである。養育費の収入認定等、所得の範囲の算定方法の変更ともあいまって、給付対象や受給額が制限されることとなった。

第六に、給付費の費用負担について、国8割、都道府県2割であったものが、国4分の3、都道府県等²³⁾4分の1に変更され、地方負担が強化されることとなった（さらに、2006年には、三位一体改革を受けて、国3分の1、都道府県等が3分の2に変更され現在に至る）。

このように、2002年改正では、給付費に対する国庫負担率が削減されるなかで、自立への努力義務の履行を支給要件化すること、私的扶養義務の履行規定を制度に組み込むことによって、給付額、給付対象、支給期間を抑制する内容の変更が進められた。それは、自立という労働規範と、父-母が対となって扶養義務を担うべきとする（標準家族を前提とした）家族規範から逸脱する者を、「援助に値しない者」として排除することを意味していた。

シングルマザーの就労率が8割を超えるにも関わらず貧困が緩和されない状況において、就労自立を重視する政策が展開されることの問題性とは、自立した先の出口（安定した就労条件）が担保されないままに、手当から「より自立的であること」を——有期制や制裁規定を背景として——受給者に強制することにある。ここでの「自立」が意味するものとは、「安定した生活を営むに足る経済状態になる」ということではなく、働ける者はできるだけ働き、手当に依存しない状態、すなわち「手当からの自立（支給停止）」に他ならないのである。

おわりに

「男性稼ぎ主モデル」を前提として形作られてきた日本の労働市場、税・社会保障のシステムのなかで、長年、女性の貧困は、男性の被扶養者としての立場において、顕在化してこなかった。加えて、子育ては家族の問題として私事化され、母親が無償でケア役割を担うことが当然とされてきた。そのような社会のシステムにおいて、性別役割分業規範から外れるひとり親世帯の母は、男性正社員を標準とする日本型雇用慣行からも、正社員という地位と連動する社会保障制度からも排除されてきた。

イギリスの貧困研究者、ルース・リスターは、女性の隠された貧困に「女性の経済的依存と男性の権力にともなう構造的要因」と「子どものために自身の必要を犠牲にする女性の主体的行為」の二つの側面が反映されていると指摘した上で、女性の「強制的な利他主義が当然視されていることがあまりにも多い」ことを指摘している²⁴⁾。

母子世帯の貧困問題を放置する社会とは、シングルマザーの就労への努力、養育者としての扶養責任履行への努力にフリーライドする社会に他ならない。努力が求められているのは、社会の側なのである。

冒頭で示した通り、2010年代に入り、児童扶養手当制度の改善が進められつつある。「ひとり親家庭は、子育てと生計を一人で担わなければならず、生活上の様々な困難を抱えている。…このため、児童扶養手当について、特に経済的に厳しい状況にあるひとり親家庭に重点を置いた改善を図る」として、児童扶養手当額の加算額増額（第2子・第3子以降）が進められることとなった。専ら就労自立支援に傾いてきた母子福祉政策の動向のなかで、ひとり親世帯の困窮状況をニーズととらえ、それに対応すべく所得保障を強化しようとする政策へと転換することの意義は大きい。

湯澤直美は、「夫／妻」という対の関係を基礎としなくとも、いかにひとりの人間が労働とケア

に引き裂かれることなく生活者として豊かに暮らしていけるのかという問題を提起している²⁵⁾。家族の多様性を認め、どのような家族形態であったとしても、安定した生活を営むことができる就労と、子育てができる社会。その実現のためには、雇用、所得保障をはじめとした「分配」とともに、多様な生き方、多様な家族のあり方に対する社会の「承認」が必要となるだろう。

注

- 1) 堅田香緒里 (2002) p.90, 参照。
- 2) 児童扶養手当の支給継続に係る現況届は、郵送による提出が認められておらず、年1回、行政の担当課まで出向いて提出することが義務づけられている。そこで、地方公共団体によっては、支給要件の確認、不正受給防止のためとして、過度にプライバシーに踏み込む質問がなされることがあり、新聞報道でも問題視された(朝日新聞(朝刊)「交際は？妊娠は？ひとり親困惑 児童扶養手当の資格確認」, 2019年8月27日, 「ひとり親への審査, プライバシーは 児童扶養手当の資格めぐり『援助男性は?』『宿泊回数は?』」2019年9月12日, 毎日新聞(東京朝刊)「追跡:「私」侵す自治体 児童扶養手当, 「事実婚」か調査」2019年10月2日)。
- 3) 赤石 (2015)「シングルマザーが福祉から排除されるとき」『SINODOS』2015年6月23日
- 4) 戦争未亡人補償の社会的要請を背景の一つとしながら、1950年、現行の生活保護法が成立する。現行法の基本通知では、「必要即応の原則」(第9条)の解釈を次の通り説明している。「稼働能力のある要保護者に対して、…その就労の促進を図ることはもとより必要と認められるが、乳幼児をかかえた母親に対して、同一の方針をもつてのぞむことはむしろ避けるべきであつて、…母親がその乳幼児の養育に専念し得るように保護を決定すべきものである」(「生活保護法の施行に関する件」(厚生省発者第46号, 各都道府県知事宛厚生事務次官依命通知, 1950年5月20日)。一般稼働能力者と異なる母子世帯の母の扱いが承認された理由について、菊地英明は、「戦争未亡人を生活保護制度の枠内で処遇するが、「必要原理」を徹底して保護基準等を充実することにより、実質的に補償の代替手段とするという戦略があった」と指摘している。菊地 (2003) p.27。
- 5) 厚生省五十年史編集委員会編 (1988) p.981
- 6) 湯澤直美 (2007) pp.147~148
- 7) 藤原千紗 (2005)「福祉と女性労働供給の関係史-母の就業と母子福祉」佐口和郎・中川清編著『福祉社会の歴史-伝統と変容』ミネルヴァ書房, pp.127~129, 参照
- 8) 窪田暁子 (1973) p.229
- 9) 本稿の課題との関連で注目しておきたいのは、国民年金法の審議過程において、生別母子世帯を母子福祉年金の適用から除外した理由である。国民年金法施行前の1960年、第34回参議院社会労働委員会では「生別母子世帯への母子福祉年金の支給」について議論されたが、厚生省年金局長福祉年金課長の高木玄は、給付のための「逆選択」(偽装離婚等)の問題とともに、離別した父の私的扶養責任との関係から支給を適用することに懸念を表明した。(第34回参議院社会労働委員会議録, 26号, 1960年9月9日)。ここで問題とされたのは、生別母子世帯を公的扶養の対象とすることが離別した父の私的扶養責任の不履行を助長しかねないということである。公的扶養に私的扶養が優先するという「家族規範」の観点は、その後の児童扶養手当制度の展開においても、法律面でも、制度運用面でも貫かれる。
- 10) 児童扶養手当法は、事実婚の解消、非婚による母子世帯も対象としていた。ただし、非婚の場合、父が認知した場合は、支給停止の扱いとされた。この運用が廃止されるのは、1998年からのことである。
- 11) 田中明彦 (2012) p.29
- 12) 厚生省五十年史編集委員会編 (1988) p.1236~1237, および、金住典子 (1985) p.20, 参照。
- 13) 児童扶養手当法制定、国籍条項の撤廃、支給年齢引き上げを求める当事者運動については、関千枝子 (2009) pp.40~46, 参照。
- 14) 樽川典子は、1980年度予算策定時の段階で、1985年児童扶養手当法改正として具体化される「死別母子世帯と離別母子世帯を区別する理解」が大蔵省から出されていることを指摘している。ここでは大蔵省が、離婚という「親の身勝手な行動」による受給者の増大を問題視し、給付の重点化、所得制限の強化等を求めたのに対し、厚生省は、母子家庭に至った大人の問題、つまり生活上の倫理問題を理由に財政が介入するのは行き過ぎとして、子どもの福祉を優先を堅持していたという。樽川 (2015), pp.25~26

- 15) 「児童扶養手当法施行規則の一部を改正する省令」厚生省令第 25 号, 1980 年 6 月
- 16) 注 2), 参照
- 17) 大友信勝 (2000) pp.246~248, 263~264, 参照
- 18) 下夷美幸 (2008), p.24
- 19) 厚生省「児童扶養手当法の改正について (問答)」1984 年 4 月, 中垣昌美編 (1987) に収録
- 20) 政府から法律案の諮問を受けた社会保障制度審議会は, 1984 年 2 月, 「児童扶養手当制度の改正について (答申)」を提出した。ここで注目されるのは, 父の扶養の事実ではなく「可能性」をもって支給要件から外すことについて懸念を示したことである。改正法では, 婚姻解消時の夫の所得が一定額以上である場合に, 「父による扶養義務の履行が十分可能であると考え, この場合には手当を支給しないとした」点について「民法上の扶養義務が十分に履行されるような手立てなしには, 児童の福祉が確保されないことにもなりかねないので, この方面に対する検討を別に行われたい」とした。1984 年 7 月, 厚生大臣の私的諮問機関として「離婚制度等研究会」が設置され, 1985 年 12 月の報告書では, 「公的扶養と私的扶養の調整」として, 養育費請求権を請求者に代わって行使する方法, 扶養義務者に費用徴収の形で負担を求める方法も議論されたが実現には至らなかった (下夷 (2008) pp.26~27)。
- 21) 田宮遊子によれば, 1985 年の国民年金法および児童扶養手当法の改正により, 1985 年改定で全部支給が遺族基礎年金の 50%, 一部支給が 32.9% の水準に抑えられることとなり, 死別母子世帯と生別母子世帯の所得保障の水準に格差が拡大したという (田宮 (2009) p.28, 参照)。
- 22) 綿村恵 (2016), p.14
- 23) 2002 年改正にともない, 児童扶養手当給付費の 4 分の 1 を市・福祉事務所設置を設置する町村・都道府県 (福祉事務所を設置しない町村) が負担することとされた。
- 24) Lister, R. (2004→2011), pp.92~94
- 25) 湯澤直美 (2013), p.92

参考・引用文献

- ・上野加代子 (2013) 「児童虐待という問題の構築」庄司洋子編『親密性の福祉社会学－ケアが織りなす関係』東京大学出版会, 所収
- ・小川政亮 (1964) 『家族・国籍・社会保障』勁草書房
- ・大友信勝 (2000) 『公的扶助の展開－公的扶助研究運動と生活保護行政の歩み』旬報社
- ・堅田香緒里 (2002) 「社会保障・社会福祉における排除と包摂－『援助に値する者』と『援助に値しない者』の選別」, 山森亮『労働再審⑥労働と生存権』大月書店, 所収
- ・金住典子 (1985) 「児童扶養手当法「改正」の骨子と問題点」, 「世紀をひらく児童の権利保障」政策編集委員会編『世紀をひらく児童の権利保障－児童扶養手当制度を考える』径書房, 所収
- ・菊地英明 (2003) 「生活保護における『母子世帯』施策の変遷－戦後補償と必要即応原則」, 日本社会福祉学会編『社会福祉学』第 43 巻第 2 号
- ・窪田暁子 (1971) 「戦後の母子保健・母子福祉」日本福祉大学社会福祉研究所編『研究所年報』第 4 号
- ・窪田暁子 (1973) 「母子保健・母子福祉の現状と課題」, 『ジュリスト』537 号, 臨時増刊『現代の福祉問題』, 所収
- ・厚生省五十年史編集委員会編 (1988) 『厚生省五十年史 (記述篇)』中央法規出版
- ・小杉礼子・宮本みち子編著 (2015) 『下層化する女性たち－労働と家庭からの排除と貧困』勁草書房
- ・堺恵 (2015) 「児童扶養手当制度の成立過程における制度創設の経緯－1959 年から 1961 年までの国会審理および新聞報道からの考察」, 日本社会福祉学会編『社会福祉学』第 55 巻第 4 号
- ・小山進次郎 (1951→1975) 『改定増補 生活保護法の解釈と運用 (復刻版)』全国社会福祉協議会
- ・桜井啓太 (2017) 『〈自立支援〉の社会保障を問う』法律文化社
- ・庄司洋子 (2013) 「ケア関係の社会学－家族のケア・社会のケア」庄司洋子編『親密性の福祉社会学－ケアが織りなす関係』東京大学出版会, 所収
- ・関千枝子 (2009) 『ルポ母子家庭－「母」の老後, 「子」のこれから』岩波書店
- ・田中明彦 (2012) 「児童扶養手当法における併給調整の問題点と課題－金併給調整訴訟 (平成 23 年 (行コ) 第 5 号) に係る意見書」『賃金と社会保障』1560 号, 2012 年 4 月
- ・田宮遊子 (2009) 「給付抑制期における児童扶養手当の分析」『社会政策研究』編集委員会編『社会政策研究 9』, 東信堂

- ・樽川典子（2015）「母子福祉の再構築：家族規範と中立性の原則」筑波大学社会学研究室編『社会学ジャーナル』40号
- ・中垣昌美編（1987）『離別母子世帯の自立と児童扶養手当制度』さんえい出版
- ・綿村恵（2016）「子どもの貧困とひとり親家庭の自立支援－児童扶養手当法の一部を改正する法律案」参議院事務局企画調整室編『立法と調査』375号
- ・藤原千紗（2005）「福祉と女性労働供給の関係史－母の就業と母子福祉」佐口和郎・中川清編著『福祉社会の歴史－伝統と変容』ミネルヴァ書房
- ・藤原千紗（2010）「ひとり親世帯をめぐる社会階層とジェンダー」木本喜美子・大森真紀・室住眞麻子編著『社会政策のなかのジェンダー』明石書店
- ・Lister, R. (2004) *Poverty*, Cambridge: Polity Press. [松本伊智朗監訳／立木勝訳, ルース・リスター（2011）『貧困とはなにか－概念・言説・ポリティクス』明石書店]
- ・湯澤直美（2007）「日本における母子家族政策の展開－福祉と労働の再編」埋橋孝文編著『ワークフェア－排除から包摂へ?』法律文化社
- ・湯澤直美（2013）「ひとり親世帯をめぐる分断の諸相」庄司洋子編『親密性の福祉社会学－ケアが織りなす関係』東京大学出版会, 所収
- ・湯澤直美（2019）「国民運動としての『子どもの貧困対策』再考」, 山野良一・湯澤直美編著『シリーズ子どもの貧困⑤支える・つながる－地域・自治体・国の役割と社会保障』明石書店, 所収。

学齢期の子どもの貧困支援の課題と可能性 ——滋賀県内の子どもの支援者へのインタビュー調査から——

近藤真由子*

Problems and Possibilities with Regards to Support for Poor School-Aged Children : Based on the Interview Survey of Supporters to Poor Children in Shiga Prefecture

Mayuko KONDO*

This report aims to clarify problems and possibilities regarding issues of poor children by comparing support programs and ideas private sector, which conduct educational support as one of the measures for poor children and of family-and-child consultation office as one of the public sector.

According to that interview, we could notice that :

1) it is necessary to cooperate with each other to support poor children and poor families ; 2) each sector has various views about achievement of poor children's support ; 3) The importance of abilities to adjust each sector's differences to create more strengthened conditions is derived.

Therefore, it indicates that combining and circulating the support and roles of each sector can create community to protect poor children.

序章 滋賀県における貧困支援の現状

2014 年「子どもの貧困対策の推進に関する法律（以下、「子どもの貧困対策法」）」及び、2015 年「生活困窮者自立支援法」により、子どもの「教育支援」が重点施策の一つとして組み込まれ、教育支援は貧困の連鎖を断ち切る手段として重要視されている。各自治体では、学校外の学習支援事業を始めとする施策が展開されている¹⁾。学習支援は、その対象・運営方法等多様であり、定義はしづらいが、実施団体への調査²⁾によると、学習支援を中心に、居場所の提供型 52.6%，親に対する養育支援 46.1% となっており、単に学習支援だけを目的とせず、子どもも保護者も安心できる場所としての役割を担っており、「子どもの安心できる居場所の提供」という意義が大きい。そして、その 58.1% が NPO 法人や社会福祉協議会、その他民間事業者などに委託されており、実施主体により程度の差こそあるが、元教員・大学生・民生児童委員・自治会の方などの地域ボランティアがその担い手となっている。こうしたことから、貧困対策における子どもの学習支援事業は、地域の中の対象を限定した学校外の子どもの居場所提供として位置づけられる³⁾。平成 30 年 10 月「生活困窮者自立支援法等の改正」においても、子どもの学習支援事業は、学習支援のみな

* 滋賀文教短期大学子ども学科講師

らず、生活習慣・育成環境の改善に関する助言等も追加し、「子どもの学習・生活支援事業」として強化された。本稿ではこうした現状を踏まえ、対象を限定した小中学生への学習支援や夜の居場所などを「学習支援等居場所提供」とし、家庭支援も含めた子どもの居場所としての機能を重視していることに注目する。

一方、学校外で、地域の子どもとその家庭を支援する公的機関としては、福祉事務所にある家庭児童相談室があげられる。その歴史は古く、1964年の創設以来、社会とともに変化する養育問題の相談・支援を行ってきた。近年では特に虐待対応が主となり、滋賀県では、要保護児童対策地域協議会⁴⁾（以下、「要対協」）の調整機関としての役割も担っている。虐待を含む養育課題・生活課題・家族関係調整などの多面的な支援を行い、その中で貧困に対する支援も行ってきた。2016年に行われた「滋賀県子どもの貧困に関する調査研究結果報告書」においては、子どもに関わる公的機関の関係者に対して、子どもの貧困支援の際「どの部署・機関の人とどのような機会情報でやり取りすることが多いですか」の問いで、何らかの機会「あり」とされた割合が高かったのは家庭児童相談室であった（85・9%）。さらに小学校・中学校が一番連携している機関として取り出してみても、それぞれ家庭児童相談室が最も高い割合で上がっている（小学校50.6%、中学校52.9%）。家庭児童相談室は、滋賀県では貧困支援においても中核的な存在であることが明らかとなった。地域内の困難を抱える家庭を把握しやすく、保護者の経済的支援や就労支援などへもつなげやすい位置にある福祉事務所内にあるため必然的な結果といえる。しかし、このような期待を背負う家庭児童相談室ではあるが、子どもへの直接支援は難しい側面があり、その子どもの所属機関である小中学校へ見守りを依頼することが多い。そのようななか、学校外において直接子どもに関わる学習支援等の居場所提供支援者との連携には期待が大きく、地域内における新しい連携体制が生じてきていると思われる。

なお、子どもの貧困対策法では、学校をプラットフォームに位置づけ、スクールソーシャルワーカー⁵⁾の積極的活用により学校内外の連携が目指されている。貧困の背景にある重層的な困難の解決のためには、学校内外の多職種連携による支援が必要であることは言うまでもない。また、子どもの支援は地域資源の活用・拡大は必要であるが、それにより公的責任が退くことがあってはならないと考える。これらのことを、大前提としたうえで、本稿では、地域における学校外の支援者として、まずは学習支援等の居場所提供支援者（以下、「居場所支援者」）と家庭児童相談室の支援者を取り上げ、官・民両者の取り組み等を比較検討することで、見えてくる課題と可能性を考察する。

第1章 研究方法

1. 対象

滋賀県内4機関5名の支援者へインタビューを行った。選定理由は、研究代表及び筆者と面識があることで忌憚なくご意見を述べていただきやすいこと、県内で積極的な活動を行っている自治体・法人の方々であることなどから選定した。所属等は以下のとおりである。

記号	所属	職種	従事している内容
A	A 市家庭児童相談室	家庭児童相談員	家庭児童相談
B	B 市家庭児童相談室	行政職及び管理職	家庭児童相談
C	C 事業所	担当主任	学習支援・子ども食堂
D	D 事業所	代表理事	学習支援等

2. 聞きとり方法及び内容

2017年12月から2018年1月にかけて各事業所に伺い、4機関5名の方に対して、1時間から1時間半程度、半構造化インタビューを行った。現状の支援への思いを自由に伺えるよう制約を加えず、大まかに、貧困のとらえ方や支援の内容・連携について等を自然な流れに沿って語っていただいた。インタビュー内容は録音を行い後日逐語化し、協同研究者から助言を得、整理・考察した。

3. 分析方法

得られた逐語データは、支援する上で重要な構成要素となりうる「①子どもの貧困のとらえ方②子どもや家族へのつながり方③取り組みの様子④支援成果・望む姿⑤組織内支援者の連携について⑥他機関との連携について」の6つの内容が述べられている発言をとりだし、家庭児童相談室の方と居場所支援者の方の発言を比較しながら考察していく。

4. 倫理的配慮

調査協力者に対して調査目的及びその目的以外に調査結果を使用しないことを文書及び口頭により説明した。インタビューは承諾を得て録音を行い文字化し、その後適正に廃棄した。さらにプライバシーの保護に配慮し、個人と特定されるような名称・出来事は、意味が損なわれない程度に削除または改変し、日本社会福祉学会研究倫理指針に基づき倫理上の配慮を行っている。

第2章 インタビュー調査結果概要

先に示した6つの内容に整理してインタビュー結果を示していく。斜体で示したものが実際の発言である。発言内容は忠実に示しているが、個人と特定される部分は削除または〇〇などに置き換えたり、意味が分かりづらい場合は（ ）内に説明文を加えるなどしている。さらに方言などでわかりづらい場合も、標準語に置き換えている場合もある。

1. 子どもの貧困のとらえ方

〈家庭児童相談室〉

「貧困という言葉から思い浮かぶのは、すごくその子どもが経験不足、経験の貧困であるとか、なんていうのでしょうか、孤立しているっていう感じ？ですかね。関係性の貧困がすごくあるなと、それが親によって作られてしまってる部分があるし。（中略）生活とか、私は親の仕事が子どもの貧困に絡んでいるので、仕事ってホント地域によって違うんですね。それもすごくあるので、そう意味でそういう目で見ながら…（中略）やっぱり、そうはいったってお金あるや

ん、お金そこにかけてないだけの話やんって親の養育の問題になるので、そういう側面がありますけど、個人のせいに返していくとまたね…A」
「貧困って逆に言うたらチャンスでもあるかな。単純なお金に関しての貧困はどちらかというとりやすい。施策もいろいろ増えてきてるんでB」

〈居場所支援者〉

「なかなかね、貧困って見た目とか、その場でしか出会いませんけど、感じられないなあという印象が…（中略）なかなかこの（利用）基準が非課税世帯となるので、ほんとにちょっとだけでたら、ここには申請できないので、一番苦しいのかなと。C」
「子どもたちに休ませてあげたいんです、休む時間を与えてあげたいんです（中略）とくに来ている子ども達がひとり親家庭だったり生活保護受給家庭だったりで、家で母親が仕事に出ている代わりに自分が家事をしたり、父親の病気のめんどうをみていたりという子がたくさん来ていて、やっぱりその子たち、すごい疲れてるんですね。D」

両者とも、孤立した家族像をあげていた。家庭児童相談室では、親の養育問題と絡んでいるケースも一定数あるため、貧困問題を養育問題にすり替えられやすくなり、養育問題とは区別して支援を考えていくことも必要であるとの思いがみられた。しかし貧困のみに関しては近年支援策が増えているので、保護者が積極的になってくれれば制度活用への調整が支援の糸口になることもあるようである。また、貧困問題を個人的問題から地域の問題としてとらえることで支援視点を広げようとされている様子がみえる。

こうした中で、収入などの基準で線引きされることで救えない家庭があることを居場所支援者は指摘し、単純に収入だけの問題でない複合的な生活課題による子どものしんどさについても具体的に述べられている。「子どもたちを休ませてあげたいD」と思うほど「子どもたちの疲弊が散見され、不利の連鎖へとつながる様子が見て取れる。

2. 子どもや家庭へのつながり方

〈家庭児童相談室〉

「そういうの（積極的に相談に来られる方の相談）って1割もないですもんね。行くばかりなんで。A」
「（困難が進まないうちの）事前に入るのが一番大切なので、貧困支援だけではないですけど、事前のリスクを見立てるってのが一番支援としてはいいと思っていて、なんか起こってからでは、強制介入などしかないの（保護者と敵対しやすい）・・そこに関しては早いと支援的になれる。しんどくてもそれは広げなあかんのかなと（中略）ちょっとした引っ掛かりがあればいけるんですけど。貧困支援はやっぱりとっかかりをどうするかは、結構まだ課題があるし、とっかかれへんとすごいストレスたまるんで。B」

〈居場所支援者〉

「なんか、そういう子どもさんは学習支援に来てくれてるだけまだ恵まれているというか、潜

在的に（必要とする子どもがもっと）いらっしやるんだろうと思います。でもうちからどう掘り起こすんやろっていう悩みはありますね C」

「学校ってアウトリーチできるなという感じですね。行政の生活困窮の窓口とか生活保護とかに繋がっていない子ども達にたくさん出会えるので、そのメリットはすごくあるように思います D」

家庭児童相談室では、「（困難が進まないうちの）事前に入るのが一番大切…B」と支援的に介入できるよう自然な出会いを心掛けている反面、支援を求めない家族への介入の困難があり子どもや家族への支援の方策がなく、「貧困支援はやっぱりとっかかりをどうするかは、結構まだ課題」がみられた。アウトリーチするも支援につながらない葛藤が常にある。居場所支援者もまた支援につながらない葛藤を持っておられた。行政や学校からの紹介が多いが、自分たちが発見していくことができず、もどかしい思いが語られた。しかし、生活保護等の制度利用のない貧困家庭は行政ではつかみにくくとも、学校で気づいていくことは可能であるとの意見もあった。

3. 取り組みの様子

〈家庭児童相談室〉

「行政の中でこんなにソーシャルワークの機能を持つ分野がそんなに残っていないので、とっても貴重だと思っています。（中略）相談員は地区制になっているんですけども、地区にいか根差すかというのが重要なんですね。A」

「旧来の寄り添って共感してその人が変わるってだけじゃなくて、やっぱり外部環境変えることに自分たちが手を出していかなとあかんって（中略）どういう仕事をしてきてどう役所で生きてきたかっていうそこに貧困支援の結果が左右されているってこと 0 ではない B」

〈居場所支援者〉

「ザ・勉強会って感じにしていたので、それから私たちも慣れてきて、こうじゃなくてもいいやろと、子どもらが楽しく過ごしてもらったらいいかなって緩い感じになってきて、それがよいのかどうかかわからないですが、子どもたちも何でも言えるみたいな楽しい雰囲気を感じてくれたのかな。（中略）最近の子らは、自分らでネットワーク作って「呼んできていい？」みたいな。C」

「学習支援という生活困窮の枠でさせてもらっていますけれど、そもそも本当にしんどい子は、勉強なんかやっている場合じゃないし、強制したら来なくなるし、まずはくつろげるような、あるいは来て自由に過ごしてもらおうと。（中略）子どもでいられる時間を作ってあげるという思いはありますね D」

家庭児童相談室における支援は、行政の中でも特殊な業務であり相談援助だけでない幅広い支援を行っている。行政として貧困支援は地域課題としての取り組み、本人だけでなく環境への働きかけを積極的に行うべきだとされた。また人事異動や基礎資格により多様な価値観・支援観を持つため経験差による支援展開の多様性も活用しようとされている、ただしそれはメリットだけでなく、

属人的な支援になりやすいという危うさも含意していた。

一方、居場所支援者は、「粹のない楽しい雰囲気作り」「子どもでいられる空間作り」「気を遣わせないお互い様の雰囲気」など、まずは子どもの安心できる居場所の提供を心掛けておられた。そのためには、権威性をみせないようにし、時には子どもたちのネットワークを活用しながら子どもの中に溶け込んで行く様子がある。これは、家庭児童相談室と異なり子どもと直接つながっていること、学校などと違って枠組みのない中であるからこそ可能であると語られた。

4. 支援の成果・望む姿

〈家庭児童相談室〉

「その時私、そんなことされる人だとは全然思わなかったので、意外な行動（保護者が子どもと一緒に子ども食堂に行く）で、ああ、そんな風に紹介したら行く人だったんだっていうびっくりしたケースだったんです。（中略）（守秘義務の壁で情報が次の支援者に伝えられないとき）つなぐと同時に次の支援者と本人さんがしゃべってもらえるようにつないでいくって言う努力しか今できないですけど、せめてですよね。A」

〈居場所支援者〉

「勉強も必要ですが、生き生きと過ごしてくれてて、卒業した女の子とかがここ来たらほっとするわって言うてくれたのを聞いて、やってよかったなと思います。（中略）卒業生の子、高校生の子どもも通ってきてくれていて、（中略）『教えたろか』みたいなこと言うてくれて、それはうれしいなと思ってます。（中略）成果はなかなか見えなくて、誰かが成果だと思っていても反面どうなんやと思ってる人はい続けると思うんです。C」

「ただ、視野が広がればと。こんな生き方もあるんだというのは、その子にとって文化資本になると僕は思うので。かつ、社会関係資本にもなるのではと思うんです。（中略）まあまあ、これでええのかな、自分は悪くないんだなとか思ってくれたらいいのかなという感じですね（中略）不完全な人が、でも、支えられる』というか。むしろいろんな人が参加できるほうがいいよねと僕は思っているんです D」

家庭児童相談室では、居場所活用による効果を実感することもあり、何らかの地域資源へ早期につながるが必要と考えられていた。地域内で支援があれば、その地域の特性に応じた地域に馴染んだ生活が可能となるからである。また、子どもやその家庭の変化に応じて支援も変化することから、自分の利用者との関係性を次の支援者へつないでいくことの重要性も語られた。

居場所支援者は、子どもを目の前に支援していることもあり、かなり具体的な発言が多かった。子どもが安心感を持っていられることと自己肯定感を育むことがまずは必要とされた。さらに学習支援等の場が、人と人とのつながりをつくりだせる場としても大きな意義があると語られた。しかし多様な人々のかかわりが有意義な一方で、支援者によって求める成果の違いがあったり、見えない成果に戸惑いながら支援されていた。そのような中、多様な人の流れができたり、子ども同士の支え合いが生まれたり、役割が変化していく様も見えてきている。

5. 組織内支援者との連携について

〈家庭児童相談室〉

「外でも、中でも（家庭児童相談室の仕事内容は）認識もされてませんし、庁舎内でも知られてないですし、まあ子どもの相談やなっている感じですけど…A」

「幅広い行政経験を持った職員が別に相談職じゃなくても貧困支援には必要やと思うんです（中略）貧困支援では行政担当がやって、寄り添う・支えるっていうのは専門職、専門的な家庭児童相談員さんにやってもらう方が僕はいいと思うんです。B」

〈居場所支援者〉

「組織としてやってしまうと、負担感があって、どうしたらいいのってことになるかも、今、緩いからこそできている部分もあるかと思いますけど。C」

「メンバーが無理をしないでできる形をずっと意識していて、その時その時でできていたこととか大事にしてきたこととか、多少やっぱりズレてくるとは思います。（中略）気づいたら（規範に）固まっている自分もどっかにいるので…。それは多分、いろいろな実践をやっているなかで、気づきながら。気づかないふりをしていると、指摘してくれる仲間がいたり。D」

家庭児童相談室では、その業務の性格上守秘義務の中の閉塞感が常にあり、庁舎内でも共有しづらいことがあるとのことだった。ただ、行政職と相談職（非正規職の家庭児童相談員）が役割分担を行い得意な仕事をすることで効果を高められるような動きを考えられていた。

居場所支援者は、行政のような縛りが無いゆえに子どもと緩やかな関係でいられるとしながらもその支援方針については一定の信念や思いがあり、互いに確認しながら支援を形作られていることがうかがえる。

6. 他機関との連携について

〈家庭児童相談室〉

「（地域の）皆さん知らないだけで、知ったら「ああなんかできることあるか～」とか言ってくださるの、そこがまだ伝えきれてないので、（中略）その気にかけてたのを声にしてもらうとか、気にかけてくださいとお願いするとかそういう相互やり取りをしていくことが大事なんだろうなと思いますし、学習支援の場であったりとか、子ども食堂とか、そういう方にもうちの存在を知っていただくことも大事ななと思ってやっています。A」

「1でも2でも僕らは変数なので学校さんが持つて力とかに対して自分らが1に力を出して×1の力を出してもらう、0やったら0になりますし、2・3力出して家の解決をするために働くのかと考えると。やっぱり見立てて考えて何ができるかと自分ができないことを示すこと、行政ができること示すことがいるのかなと思います。B」

〈居場所支援者〉

「（行政から）流せない情報もあるようで。「（他の支援者からも）Cって、こんなこととしてはったん」というところがあります。C」

「(他機関の人とは) 言葉が違うなとすごく感じる事が多くて、僕が話すことにもポカンとされることが結構あったんです。これは通じないんだなと思って、自分なりに通じる言葉探しをしているんですけど、(支援を知ってもらうのは) 子どもが変わるのが一番早いなと。D」

「そういう地域のつながり(地域の方が自然と動いてくださってる)っていうのもこちらにいただいていてとてもとてもありがたいです。私たちがたぶん、いなくてもこの方々で子どもたち支えてくれるんじゃないかって。C」

「あいさつ運動を経て、向こうからあいさつをする子も増えてきたし、地域の力ってあるな、大事だなって思いましたね。D」

家庭児童相談室や学習支援を行う事業所の役割が、知られておらず互いに理解不足であったり、地域の方々にも伝えきれていないと感じられていた。また、子どもを守るという同じ目的であってもその方法や言葉が違うために、他機関や地域の方と協働するために努力をされる様子もあった。しかし両者とも地域の方々の力の大きさは感じておられ、どのように協力を求めていくか、どのように形にしていくかなどが今後の課題としてあげられていた。

第3章 地域協働による子どもの貧困支援の課題と可能性

1. 子どもや家族を支援につなぐための連携

家庭児童相談室は学齢期の子どもへの直接支援が少ない状況があったため、この学習支援等の地域支援の場を紹介することが、支援につながる糸口になることもある。しかし、すべての家庭が支援に容易にはつながらないことが多い。居場所支援者も自ら「どう掘り起こすんやろC」という思いがあり、困窮している様子があるにもかかわらず、支援にのりにくい家族があるため、両者ともそこへの働きかけが課題となっている。そもそも「関係性の貧困」と支援者たちが感じているように、子どもやその保護者も積極的に支援を利用できない場合が少なくない。そのためまずは支援を受けることの「動機付け」が必要となる。そのためには家族や子どもの状況を知り、家族全体のアセスメントが重要で、支援利用を妨げているものは何かということを見極めなければならない。このような役割は、行政や教育機関に課せられた役割であると発言の中にも見られた。しかし「(行政ではできないちょっとした支援ができず) とっかかれへんとすごいストレスたまるんでB」と行政ではできないちょっとした支援(例えば、保育所の送迎など生活の中の困りごと)を提供することで、それをきっかけに貧困支援につながる可能性がありながらも、その支援ができないためにつながれない葛藤が語られた。現実の生活の細やかなニーズを充足していくことから、信頼関係を築き、より大きなニーズの解決へとつなげていくことの必要性がみられる。官・民が「相互やり取りをしていくことA」で、困難を抱える家庭の発見や地域内での小さな支援の提供・人とのかわりの再構築など、いわゆる「貧困支援」以前の段階から、各支援者が常に連携している体制を整えることが重要となってくる。

2. 支援の成果のとらえ方の多様化

多様な人々による多様な支援は強みでもある一方で、支援者間の価値観・支援方法の混乱を招いている。特に何を成果とするかにより、意見の相違が生じやすいと感じられていた。特に学習支援

は「学力向上」や「進学」という成果が求められる。しかし、どの支援者も、子どもたち一人ひとりの「今」の困難に目を向け、子どもに応じた丁寧なかかわりをされていた。

家庭児童相談室では地域の中での安心した生活を送るためには、地域の中の居場所や関わってくれる大人の存在があることに大きな意義を感じている。ただし、「つないでいって努力しか今できないですけど、せめてですよね A」と家庭児童相談室でできない支援を別のところにつないでいくことは意義のある働きかけであるにも関わらず、それが支援成果として認められない歯がゆい思いも感じられる。居場所支援者もまた、完璧な生き方を模索するのではなく、子どもの失敗も経験として支援し、不完全なところがあっても大丈夫というメッセージを出すことで、子どもやその保護者が自分たちを肯定的にとらえることができるような配慮があった。しかし、子どもたちの生きる力の下地作りや自己肯定感を育むことについては数値化ができないため、家庭児童相談室の方の思いと同様に、重要であるにもかかわらず評価されにくいことに葛藤があった。両者のこうした支援成果が見えづらく評価されづらい部分について、社会のコンセンサスを得ていく努力も必要となる。

また平成 30 年「生活困窮者自立支援法」の改正の中でも学習支援のみならず、生活習慣・育成環境の改善に関する助言等も追加され、「子どもの学習・生活支援事業」として強化された。学習成果や進学率アップとともに生活環境等への支援が盛り込まれたが、子どもの生活態度の矯正や保護者への指導的介入と読み替えられないような注意が必要である。厳しい生活環境の中で生活している子どもたち・保護者であるからこそ、まずは今のありのままの姿を受け入れる姿勢をもち、個々の子ども・家庭に応じた多様で柔軟な目標設定が求められる。

3. 「違い」を「強み」に変える調整力の重要性

今回の聞き取りでは、居場所支援者は地域の住民の方たちとのつながりを持っていることが多く、人・資源・思いの循環する場として、また行政・学校と住民の中間的存在としての役割を果たしていることも確認ができた。そこから多様な支援の強みを生かせる可能性が示唆された。しかしそれは同時に、守秘義務で制限される情報の取り扱いや行政や学校との連携の課題も生じやすいことも明らかになった。

学習支援等の民間団体であっても守秘義務のもと情報共有をすることとなるが、ボランティア等の地域の方々への情報漏洩への警戒心から行政や教育機関からの情報提供が厳しくなりやすい状況がみられた。そのことで居場所支援者らは線引きされているような感覚が生まれやすい。守秘義務は当然のこととして、団体の中のどこまでが個人情報を得るのか等の情報管理についての整理が必要である。

また、様々な機関の支援の違いは、子どものニーズに応えるためにはその多様性が「強み」でもある。しかし、その「違い」が軋轢になる実態もあった。この支援の多様性を活かしていくためにはコーディネート機能が重要となってくる。家庭児童相談室は要対協の調整機関でもあるため貧困支援でもコーディネート機能を担うことが多いが、スクールソーシャルワーカーがコーディネートをすることもあり、ケースによりコーディネーターは異なる。さらに子どもの支援は徐々に積み重ねられて来た経緯があり、それぞれの機関や支援者の役割がとても複雑で理解されづらい側面がある。新たな支援者・支援機関が増えることは望ましいが、今後より一層、複雑化することもあり得

るだろう。先述の子どもや家庭状況の守秘を配慮したうえで、支援者の役割や活動内容などを明確にし、理解しあう仕組みを考えていく必要がある。

終章 子どもが守られるコミュニティを目指して

すべての子どもは周囲の人に支えられながら成長していく。その支えは家族や親族の中で完結できていれば何ら問題視されることはない（むしろ当然視される）一方で、同様なサポートでも公的支援であれば特別視され、良い結果を求められることとなる。しかし、子どもの養育に関わる課題を親族内のみに解決を求める社会こそが問題視されるべきではないだろうか。

本稿では子育て・子育て支援は公的責任であることを前提に、官・民の連携による子どもの貧困支援の課題や可能性を考察してきた。生活困窮者自立支援法の掲げる進学率向上の達成はとても重要である。しかし困窮する家庭には、まずは人と人・人と地域との関係をつなぎ直す作業が必要であり、それを支援する意義は大きい。官・民それぞれの支援者にはそれぞれの役割があり支援方法も異なるため、役割を分担して子どもに関わることは当然だが、その役割をつなげていくことも重要な支援である。ここで言う「つなぐ」とは単なる紹介やあっせんでも、責任の転嫁でもない。貧困状況にある子どもやその保護者を他の支援者や地域の人々へつないでいく活動は、支援者もまた新たなつながりを模索していく作業でもあり、子どもたちだけでなく支援者を含む大人たちの成長の過程でもあるといえる。このように支援や役割を状況に応じてあらゆる方向につなぎ、循環させていくことができれば、子どもが守られるコミュニティへと発展していく足掛かりとなるのではないだろうか。試行錯誤であっても地域の誰かが様々な形でつながりあっているようなコミュニティが作られていくことで、子どもにとっても大人にとっても暮らしやすい地域となっていくだろう。そして、そこでは大人だけでなく子どもたちもまた誰かの力となっていることを忘れてはならない。

末筆ながら、調査にご協力いただいた家庭児童相談室や学習支援事業者の皆様にご礼申し上げます。

注

- 1) 「平成 29 年度 生活困窮者自立支援制度の実施状況調査 集計結果」によると、全国で学習支援の実施率 56% で滋賀県は 86% となっている。
- 2) 厚生労働省社会・援護局 地域福祉課生活困窮者自立支援「平成 29 年度 生活困窮者自立支援制度の実施状況調査 集計結果」
- 3) 滋賀県では子ども食堂は 118 件（2019 年 5 月 31 日現在）あり、地域の中で子どもを支える大きな力となりつつある。生活困窮世帯の子どもを対象とした学習支援等の居場所提供とは対象や支援内容は異なるが、相互補完的であるといえる。
- 4) 養育に困難を抱えた子どもとその家族への支援を、他機関連携により円滑に進めるため、守秘義務を徹底したなか情報共有をし、支援方法などを協議することを目的として設置されている。対象は 0 歳から 18 歳までの要保護児童・要支援児童と特定妊婦である。市町村の児童福祉主管課が調整機関となっていることが多い。
- 5) 2017 年学校教育法施行規則第 65 条の 3 に、「スクールソーシャルワーカーは、小学校における児童の福祉に関する支援に従事する」と明記された。児童を取り巻く環境調整や社会資源へのつなぎ、教員への支援などの役割を担っており大きな期待が寄せられているが、自治体によりその役割や活用に差異がみられる。

妊娠期から乳幼児期における貧困支援 ——母子保健行政における保健師・助産師の役割と課題——

馬場 文*

Poverty Support for Perinatal Periods and Infants : The Role and Challenges of Public Health Nurses and Midwives in Maternal and Child Health Administration

Aya BABA *

This qualitative study begins to explore roles and challenges of public Health nurses and midwives in maternal and child health administration. Participants (2 public health nurses and 2 midwives) were recruited. Public health nurses and midwives, based on their nursing and health expertise and skills, were working very patiently to prevent health problems in children who could be caused by poverty during pregnancy and infancy as soon as possible. The challenges were as follows; the fact that it is very difficult to solve intergenerational problems, that they need to build a true partnership with parents, and that they need workers and the budget to do so.

I. 緒 言

平成 28 (2016) 年の母子保健法改正に基づき、平成 29 (2017) 年 4 月より市町村に「子育て世代包括支援センター」の設置が努力義務化され、2020 (令和 2) 年度末までに全国展開されることが目標となっている。子育て世代包括支援センター業務ガイドライン (厚生労働省子ども家庭局母子保健課, 2017) には、「センターには、妊娠初期から子育て期にわたり、妊娠の届出等の機会に得た情報を基に、妊娠・出産・子育てに関する相談に応じ、必要に応じて個別に支援プランを策定し、保健・医療・福祉・教育等の地域の関係機関による切れ目のない支援を行うことが求められる」と、その位置づけが記されている。

このような施策の展開が求められる背景には、児童虐待やその重大な背景要因である子どもとその家族の貧困問題がある。特に、母親の妊娠期から周産期、そして子の乳幼児期に母子が安定した適切な環境で過ごせるか否かは、子どもの健全な発育発達のみならず、その子どもの成人期の心身の健康にも影響を及ぼすということが、既に国内外の多くの先行研究から明らかになっている。近藤 (2017) は、「妊娠期・出生時では、出生体重などの生物学的因子には、親の喫煙や栄養状態などが影響しており、それらには親の社会階層など社会経済因子が関連している。この時期の生物学的

* 滋賀県立大学人間看護学部准教授

な因子は、小児期・青年期における体格や体力などの健康資本（health capital）に影響する。」と述べている。そして子どもの健康資本への影響は、その子ども自身の学力や就労にも影響し、「成人期の社会経済的地位の低さにつながり成人期の不健康や貧困にもつながっている可能性がある」（藤原，2018）といわれている。このような経路の出発点となる妊娠期から乳幼児期における貧困対策・貧困支援の重要性は非常に高いといえる。

しかし、この妊娠期から乳幼児期の対策や支援を行う最前線の母子保健行政の現場では、貧困の連鎖を容易に断ち切ることができない現実常に直面している。そこで、本研究では、この妊娠期から乳幼児期に関わる支援者の役割と課題について、母子保健対策や個別事例の支援に従事する保健師・助産師の語りから明らかにすることを目的として調査を実施した。

II. 研究方法

1. 対象者

滋賀県内の市町において母子保健業務に携わる保健師 2 名、及び助産師 2 名に面接調査を依頼した。保健師は、地区担当または母子保健業務担当として個別支援ケースに家庭訪問を行い、またそのようなケースに関して関係機関との連携・調整などに従事していた。助産師は、子育て包括支援センターにおいて母子健康手帳交付時の面接相談や乳児を持つ母親を対象とした育児教室の開催・運営に従事していた。対象者の属性は、表 1 の通りである。

表 1 対象者の属性等

	対象者	従事している業務内容	経験年数
面接 1	保健師 (1)	母子保健係長、関係機関との連携・調整、若手保健師の個別ケース支援のサポート	市の保健師として 19 年
面接 2	保健師 (2)	地区を受け持ち、個別事例への家庭訪問による支援を担当	市の保健師として 2 年
面接 3	助産師 (3)	子育て世代包括支援センターにおいて母子健康手帳交付時の面接相談、妊婦及び乳児を持つ母親対象の育児教室の開催運営を担当	市の臨時職員として 2 年
	助産師 (4)		市の臨時職員として 1 年

2. 方 法

1) 面接調査期間

面接調査期間は、2017 年 12 月から 2018 年 1 月である。

2) 面接調査方法

表 1 に示す面接 1～3（3 回）の半構造化面接を行った。面接調査における問い（インタビューガイド）は、「子どもの貧困にかかわる支援についての見解」「子どもの貧困にかかわる支援での葛藤やその対処の仕方」「子どもの貧困にかかわる支援ネットワーク構築について」とし、これらの内

容について、自由な語りを得た。

3) 倫理的配慮

面接調査にあたっては、個人情報の保護、即ち面接対象者および語られる事例等の個人が特定されることはないということについて十分に説明し、録音と筆記による面接の記録の了解を得た。また、面接調査結果の取り扱いについても、日本社会福祉学会研究倫理指針に基づいた倫理的配慮を行った。

4) 分析方法

面接調査結果は、録音データから逐語録を作成し、1回の面接ごとに、その内容をKJ法を用いて構造化した。

- (1) ラベル作成：3回の面接の逐語録を精読し、それぞれに研究目的に沿って意味があると捉えた記述のまとまりを取り出し、その意味するところをラベル化した。
- (2) グループ編成：ラベルの意味“志”が類似するものをセットにして、そのまとまりが意味するところを端的に表し表札をつける作業を、概ね10セット以内になるまで繰り返した。
- (3) 図解化：(2)でセットになったラベル群を“島”（カテゴリー）とし、各島には【シンボルマーク】（概念名）を付した。そして、島同士の関係を検討して配置し、関係を表す線で結び、図解化した。このように、3回の面接それぞれについて図解化したものを作成した。

Ⅲ. 結 果

面接内容をKJ法により構造化し図解化した結果を、図1～図3に表した。

1. 保健師の果たしている役割と結果：保健師2名の面接調査結果（図1、図2）より

保健師は母子保健のあらゆる関わりの中で【潜在するリスクの把握】を意識していた。保健師は、新生児訪問や乳幼児健診で実施する身体計測の場面でも、計測値の推移や計測時の衣服の状況などに注意を払っている。今回の調査でも、体重が急速に増える乳児期早期に、体重計測から授乳が十分にできない養育状況が発見されたことが語られた。

また、保健師が関わる支援事例には、養育者の成育歴や家族歴の背景に起因すると思われる【潜在する困難さ】【蓄積された強固な課題】【人との関係での根深い課題】を抱えるものが多いことが繰り返し強調して語られた。例えば、地域でも有名な多問題を抱える家族、収入はあるのに生活や子育て以外の趣味やギャンブルに浪費してしまう養育者、養育者自身が被虐待歴を持ち非常に自己肯定感が低い、養育者自身に発達障害などの疑いがあり対人関係を苦手とするがこれまで適切な支援が受けられていなかった、などである。そのような重い背景をもつ養育者に対し、保健師は地道に家庭訪問（アウトリーチ）を行っていた。それは即ち、その家庭にいる乳幼児の生命、そして発育・発達を護る必要があり、放置するわけにいかないという思いがあるためだと語られていた。保健師は家庭訪問を繰り返し、生活や育児の助けになる支援制度利用など様々な提案をするが、支援拒否や、スムーズに支援制度の利用に至らないことを経験していた。このような養育者に対して保健師は、生活の大変さ・育児の大変さについて共感し労う態度で接することを意識し、何とか【関係を結びたい】【壁を取り除きたい】と考えていた。しかし保健師はその働きかけがいつも一方通行である感覚を持ち、養育者が何を思って拒否的な態度になるのか理解できない状況が継続するため、徐々に保健師の気持ち【拒否によるモチベーションの低下】となり、容易に変化しない養育

者に対し【ネガティブな感情を抱いてしまう】状態になっていくことが、多く語られた。

このような関わりを継続する中で、乳幼児がいる生活でありながら改善に向かう見通しが無く、子どもの発育・発達を明らかに阻害する【母子のおかれた厳しい成育環境】を目のあたりにしていた。乳幼児にとって適切な栄養、清潔・安全な環境が必要でありながら、養育者が支援を求めない・養育者と生活や育児の課題について共に検討することができないなど【根本的な問題が変化しない】ため、確固とした手立てがなく、ただ乳幼児【生命の確認が目的】の家庭訪問になってしまいうことに、保健師は強い葛藤を抱いていた。決して保健師だけが困っているのではなく、保健・児童家庭・保育の分野が【連携して関わっても変わらない】生活や育児の現実があることが語られた。

多職種が支援に関わる中、乳幼児のいる家庭に対する家庭訪問（アウトリーチ）では、乳幼児へのケアの状況や発育・発達を確認する必要性の観点から【保健師が先頭にたつしかない】状況があった。しかしその一方で、支援者間では主たる支援担当者になることの押し付け合いや、保健師が家庭訪問を請け負いすぎることに対して保健部門内部から生じる批判などがあり、支援者間に【連携・協働の行き詰まり】によるネガティブな空気がしばしば生じると語られていた。

【医療機関との連携】において、保健師は看護職として窓口となり重要な役割を担っていた。担当地域の医療機関の特徴なども踏まえて、非協力的な医療機関にはハイリスクケースの連絡が途絶えないよう配慮するなどの工夫をしながら連携していた。数少ないが、妊産婦の経済的事情を考慮してくれる医療機関に【救い】を感じていた。

母子保健の施策や制度の課題として、【支援制度の狭間】が生じ、【必要な人に支援が届かない】ことが、語りの中で指摘された。例えば、一人の妊婦に対して妊婦健診14回分の費用助成制度があるにもかかわらず、助成対象となる基本健診項目を上回る検査が実際には行われ費用負担が生じるため、経済的に困窮している妊婦は受診を控える・中断するような状況が生じている。しかしその現状は十分に把握できておらず【予算が取れない】ことに歯がゆさを保健師は感じていた。

支援の手立てに行き詰まりを感じるような場合であっても、日常的に【ケース検討の場が必要】であると保健師は感じていた。ケースへのかかわり方で狭い視野に陥っていないか、ケースの状況を理解できているか、支援の手段が本当になのか、ケース検討を行うことで、客観的にケースの状況を見直すことができる、と語られていた。このようなOJTを通じた【支援者育成のあり方】についても言及されていた。

2. 助産師の果たしている役割と課題：助産師2名の面接調査結果（図3）より

本研究の面接調査に協力を得た助産師は、新たに設置された子育て世代包括支援センターにおいて、そこが妊娠・出産・育児の【ワンストップ相談拠点となり得るために】、試行錯誤しながら相談の方法や妊産婦への働きかけの方法を模索していた。母子保健部門内でセンター機能の検討を繰り返し行い、保健師との連携を深めることを意識していた。また、母子健康手帳交付時に時間をかけて妊婦と面接し「ここが相談場所である」ということを強調して伝えること、具体的な支援策を提示して妊産婦に相談窓口であることを認知してもらうこと、などを意識して行っていた。その結果、少しずつ面接時には打ち明けなかった経済的困窮や家族内の問題などを後日相談するケースも現れ、母子健康手帳交付時の丁寧な面接と相談窓口を印象付けることの必要性を、助産師は実感し

ていた。

子育て世代包括支援センターにおける相談から見えてきたこととして、胎児や出生した児の発育・発達に影響する妊娠中の生活や育児への向き合い方には、妊産婦の心理・社会的状況とその背後にある【妊産婦自身の成育歴の影響】が大きいということが語られた。例えば、妊娠中は、胎児の良好な成育や低出生体重児予防のために栄養摂取や禁煙・禁酒などより健康に配慮する必要がある。しかし、妊婦自身の成育歴に課題があり、親との関係が良好ではない場合などには、妊婦自身が妊娠の受容ができず身体を大切にすることができない状態がみられるという。ひいては出産後の育児にもリスクが予想されるという。ただ、若年やシングルマザーであっても、妊娠・出産・育児を自分のこととして受け止め、必要な支援を求めてくるケースは、真の貧困という気がしない、見守っていきける、【自分事として切り拓いていくケースは見守れる】という感覚を持っていた。

保健師の語りの中でも指摘されていたことと同様に、支援制度（妊婦健診費用助成、産後ケアなど）があっても、実際は支払いが必要であったり、時には高額な支払いが必要となるため、受診や制度利用を控えてしまう妊産婦がいる、【制度利用をひかえているおそれ】があると助産師は感じていた。

今回面接調査の協力を得た助産師は、子育て世代包括支援センター開設に伴い新たに雇用されたが、非常勤職であり雇用がいつまで継続するのかかわからず、助産師自身もその業務への向き合い方に困惑しているということが語られた。自治体が妊娠期から乳幼児期のワンストップ相談拠点としての子育て世代包括支援センターの基盤を整え、必要な人が支援制度を利用できる体制を整えるためには、助産師など専門職の安定的な人員確保も含め【予算確保が必要】と考えていた。

また、支援が必要な妊産婦は、他者とのコミュニケーションや人づきあいが苦手な人も多く、これまでの画一化的な子育て支援の方法（同じような年月齢の子どもを持つ母親たちが集い情報交換や仲間づくりを促すような方法）には非常に馴染みにくく、【従来型支援だけでは（妊産婦の）孤

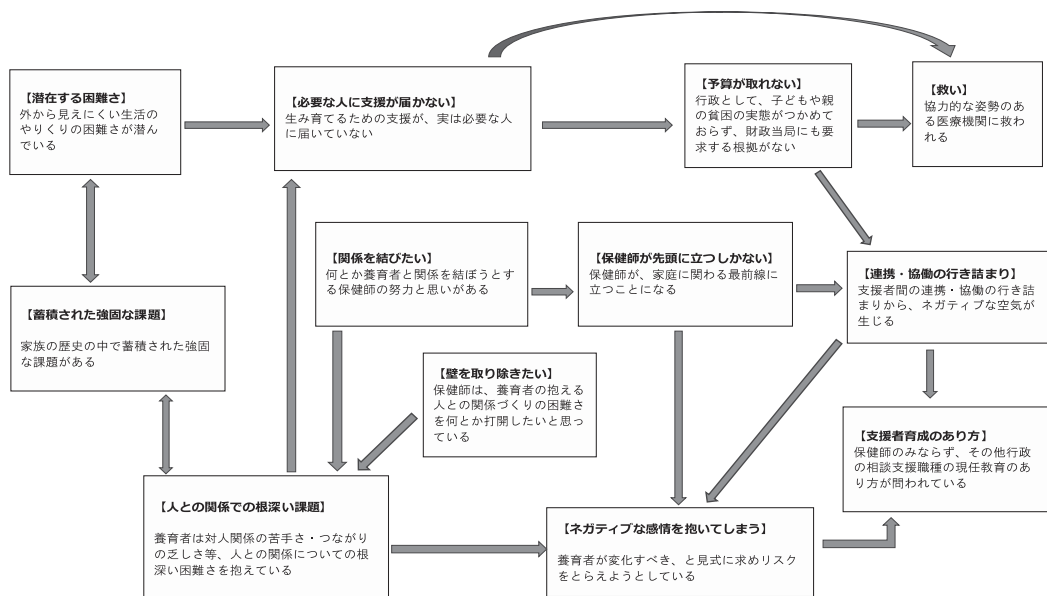


図1 妊娠期から乳幼児期における貧困支援—保健師の役割と課題（面接1）—

※【】は、KJ法により生成された概念名（島）

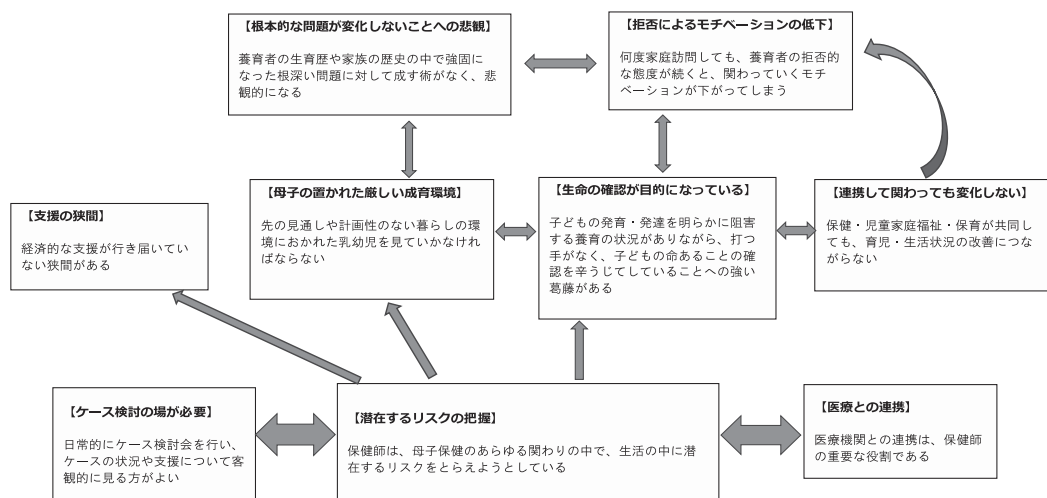


図2 妊娠期から乳幼児期における貧困支援－保健師の役割と課題（面接2）－
※【 】は、KJ法により生成された概念名（島）

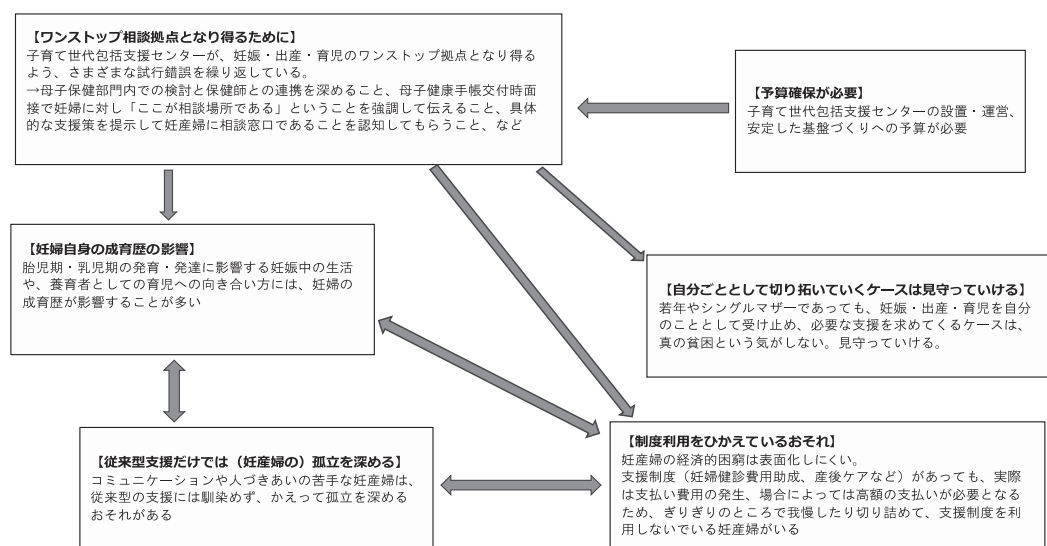


図3 妊娠期から乳幼児期における貧困支援－助産師の役割と課題（面接3）－
※【 】は、KJ法により生成された概念名（島）

立を深める】ことになりかねないと考えていた。

IV. 考 察

本研究の面接調査で多く語られたことの一つに、拒否的で自ら支援を求めない養育者への対応の難しさがあった。特に保健師は、養育者の求めはなくともその家庭にいる乳幼児の安全や発育発達を確認する責任があり、様々な手段で家庭に入り込もうとする。子どもの安全や発育発達の確認だけでなく、養育者が困っているであろう生活のやりくりや育児の大変さにも寄り添い支援したいという思いで、できるだけ共感的な態度で関わろうとしている。しかし養育者は拒否的な姿勢を崩

さず、保健師の一方的な関わりのまま経過するという様子が語られた。

このような母子保健活動における個別支援の難しさの要因の一つとして、横山（2018）は、「日本ではハイリスクアプローチに力点が置かれているため、問題があるから保健師が訪ねてくるというイメージをもっている」、「自分が責められるのではないかという警戒心を抱かせている」と指摘している。また中板（2016）も、保健師の関わり方について、「（親が、その発言や様子を）性急にアセスメントされ、指摘や改善策が提示されれば、支援者に信頼を寄せるところか傷つき体験となってしまう…」そのような行為は「対象者の自己否定感の上塗りをしたに過ぎない」と指摘している。保健師がハイリスクケースの先々のリスク判断を急ぐ余り、判断のための情報収集を重視した家庭訪問になっているおそれがあるということだろう。

拒否的な養育者を前にした時、まずは、貧困や虐待の連鎖の中で閉ざされた環境で生きてきた人々の根底にあるのは「助けを求めようにも迷惑だと遠ざけられ、あるいは偏見によって拒まれてきたという体験であり、社会に対する不信」（金子，2019）であるということに思いを至らせる必要がある。金子（2019）はまた「閉ざされた家庭の問題は、人間関係の困難や資源の活用能力など個々の要因のみで解き明かすことはできず、多様な要因が複合的に絡み合っただけで累積し、社会からの介入の阻止が積み重なるプロセスにあると捉えるべきものである」と述べている。虐待などのリスクアセスメントは当然必要であるが、保健師や助産師は評価する役割に終始することなく、養育者の受けてきた社会的排除の重みを受け止めていける関係づくりを模索することが必要ではないだろうか。

保健師・助産師と養育者との新たな関係づくりの参考として、「ダイアログ」が挙げられる。フィンランドで開発された、対話を中心とした治療ミーティングにより精神疾患からの回復をめざす「オープンダイアログ」が近年注目されているが、フィンランドでは母子保健や子育て支援の場であるネウボラにおいてもダイアログが実践されている。ネウボラは、妊娠初期から出産、さらに子どもの就学前まで同じ保健師や助産師がかかりつけとして子どもとその両親を担当し、子育ての包括的な支援を行うシステムである。ネウボラで定期的に行われる総合健診の面談では、保健師・助産師は原則的に話し合いの進行を主導せず子どもや両親の話に積極的に耳を傾け、率直な質問をしながら時間をかけて会話を進めていく。その中で子どもや両親は、健康や養育状況、家族状況、喜びや心配事などについて自分の言葉で話す。しっかり聴いてもらえたという体験は、安心感や自己開示、行動変容の必要性への気づきや援助の受け入れにつながる、と横山（2018）は紹介している。フィンランドでは、ダイアログで子どもと両親のメッセージにしっかり耳を傾けニーズを捉えようとする取り組みが、ネウボラの制度によりすべての子どもと両親に対して実践されているのである。本研究の面接調査でも、助産師による母子健康手帳交付時に丁寧に時間をかけ面接し、助産師が相談できる窓口だと印象付けることで、後日生活困窮の相談に訪れたケースがあったと語られた。相談できる相手が常駐しており、話にしっかりと耳を傾けてもらえると認識したからこそ、再度相談に訪れたのであろう。しかし全ての妊産婦、子どもと両親にこのようなダイアログを実践するためには、人員の確保と技術の獲得が必要であり、決して簡単なことではない。

ネウボラ研究者の高橋（2016）は、「オープンダイアログやネウボラの話聞いて興味は湧いたけれども、…（中略）…導入は困難・無理だと断定したい場合、本音は内在している課題を棚上げにしておきたいということかもしれません…支援の制度に合わせて市民が動くことを自明視し続

けるのか、一人ひとりの市民に合った支援を行えるように制度を変革する可能性を探索するのが、今問われているのではないでしょうか」と述べている。母子保健分野で重要とされてきた「早期発見・早期対応」の対象を保健師や助産師の判断によって特定するのではなく、対話する中で対象自らが気がかりなことを自然に話題にあげることができる、対話を繰り返しニーズを捉えていく、そのような母子保健活動への変革が必要であると考えます。

本研究の面接調査で語られた現状をみると、「日本版ネウボラ」と称した子育て世代包括支援センターの設置が市町村に努力義務化されたものの、日本の母子保健施策の実践は妊娠期から乳幼児期にわたる子どもとその親に「寄り添い支援する」役割を果たし切れていないことが懸念される。妊娠期からの貧困・虐待防止対策の一環としての支援制度（例えば、妊婦健診費用助成、産後ケアの制度）が、真に必要な対象に届きにくい、利用しにくい制度であるということが、本研究の面接調査でも語られた。支援を受ける対象を区分けせず、どの妊産婦でも、どの親子でも、特に意図せずとも利用できる制度にする必要がある。フィンランドの例だけではなく、イギリスにおいても児童法の原則である「親とのパートナーシップ」とその理念を反映した CARE プログラム（Child Assessment Rating and Evaluation programme）やシュアスタート（Sure Start）といった、子どもがより望ましい環境で育つために、その保護者の立場やニーズを中心に考えた施策が展開されてきた。これらの先進的取り組みにも倣い、すべての子どもと家族に普遍的で十分なサービスが保障される制度として「日本版ネウボラ」が展開されることが望まれる。

V. 結 論

妊娠期から乳幼児期の貧困支援に関わる保健師や助産師の役割と課題について明らかにすることを目的に、滋賀県内の自治体において母子保健を担当する保健師2名と助産師2名に面接調査を行い、質的な分析を行った。

保健師と助産師は、看護と保健の専門的知識と技術を基にして、妊娠期から乳幼児期に貧困によって引き起こされる可能性のある子どもの健康障害をできるだけ早期に予防するために、非常に根気強い働きかけを行っていた。

養育者とその家族に世代間連鎖している課題の解決が非常に困難であること、そのことを考慮しながらも養育者と真のパートナーシップを築いて生活や育児の課題を共に解決する関係づくりの方策を開発する必要性、そのための人員配置や予算措置が望まれるということが、課題として挙げられた。

参考文献

- 藤原武男（2018）「子どもの貧困は健康にどう影響するか」『地域保健』（3）、8-13.
- 金子恵美（2019）「虐待・貧困と援助希求－支援を求めない子どもと家族にどうアプローチするか」松本俊彦編『助けてが言えない－SOSを出さない人に支援者は何ができるか』日本評論社、102-110.
- 厚生労働省 HP、子育て世代包括支援センターの実施状況、子育て世代包括支援センター実施箇所一覧（2019年4月1日時点）、<https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/0000139067.html>（2019/09/23 閲覧）
- 厚生労働省子ども家庭局母子保健課（2017）子育て世代包括支援センター業務ガイドライン、産前・産後サポート事業ガイドライン及び産後ケア事業ガイドラインについて
<https://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/0000172988.html>
- 厚生労働省（2017）子育て世代包括支援センターについて 産前・産後サポート事業、産後ケア事業につい

て https://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/kodomo/kodomo_kosodate/boshi-hoken/index.html

近藤克則（2017）「第1章 ライフコース・アプローチ」『健康格差社会への処方箋』医学書院，12-25.

高橋睦子（2016）「母子関係におけるダイアログの機能」ヤーコ・セイックラ，トム・エーリク・アーンキル，高橋睦子，竹端寛，高木俊介『オープンダイアログを实践する』日本評論社，28-34.

中板育美（2016）『周産期からの子ども虐待予防・ケアー保健・医療・福祉の連携と支援体制』明石書店.

横山美江（2018）『フィンランドのネウボラに学ぶ母子保健のメソッドー子育て世代包括支援センターのこれから』医学書院.

Ⅲ 個 人 研 究

【研究課題】

祇園における外国人観光客の急増に対する
地域住民の対処戦略

Coping with Rapid Increase of International Tourists in Gion

In Search of Possible Solutions to Over-Tourism : Manners Promotion Campaign in Gion

Miloš DEBNÁR*

オーバーツーリズムの解決策を探る ——祇園のマナーキャンペーンの事例から——

ミロシュ デブナール*

This paper attempts to consider some of the possible solutions to over-tourism in Japan by focusing on the case of Gion south district and manner promotion campaign implemented recently. The paper describes this campaign and attempts for its preliminary critical assessments. While acknowledging its potential benefits for addressing the issues related to over-tourism in Japan, the author emphasizes that underlying issue behind the problems such as manners are the rapid growth and ultimately the number of tourists visiting Kyoto. Thus, the present campaign represents an effort that aims relatively quick quantification of the problem and a set of measures aiming to mitigate the most visible and easily to perceive issues such as inappropriate manners, yet it fails to provide long-term solutions and to address the underlying problem. On the other hand, the local community is attempting to shift from measures focused on bringing the manners to attention of the tourists towards stricter and more straightforward bans. The paper emphasizes the necessity of such measures that ultimately aim to manage the numbers of the tourists.

本論は京都の祇園南側地区において最近実施されたマナーキャンペーンの事例を取り上げ、日本において喫緊の課題として浮上しているオーバーツーリズムの対策可能性について考察を行う。本論ではこのマナーキャンペーンの事例を詳細に紹介し、その予備の評価を試みる。本キャンペーンはこれから日本においてオーバーツーリズムに向き合う上で重要な前例になると認めつつ、本キャンペーンが問題視する観光客マナーの背景には観光客の急増とその絶対人数があると主張する。従って、本キャンペーンは、オーバーツーリズムによる問題を素早く数値化でき、マナーのように認知しやすく注目を浴びる問題を緩和するための試みであるが、長期的な対策ではなく、背景にある問題の解決策を提供していないと訴える。その一方、地域住民の間では、現地におけるマナーを観光客に周知させる対策より、禁止のように比較的厳しく、直接的な対策を探る傾向がある。本論は、このような観光客の人数をコントロールする対策の必要性を訴える。

Introduction

Inbound tourism in Japan has become a keyword which symbolizes both, the potential for revitalization of the economy as well as a phenomenon that produces problems that need to be coped with. Regarding the later, new words such as over-tourism (オーバーツーリズム) or

* 龍谷大学国際学部講師

negative issues related to such tourism known as *kankō kōgai* (観光公害) become widely used and resonate in various media and public discourse in Japan, as well as abroad, these days. Whereas Japan has been gaining popularity among foreign travelers only slowly until the beginning of this decade, their number skyrocketed afterward and quadrupled in less than a decade. Besides benefits for the economy, such a rapid and large increase of the number of foreign visitors brought a lot of problems as well. Thus, after luring even more tourists from abroad, looking for solutions to the problems raised by skyrocketing inbound tourism and coping with over-tourism became important topics on the agenda of different actors involved in it.

Author's earlier work (Debnár, 2019) describes the recent situation regarding the sharp increase of foreign tourists in Gion south district in Kyoto, as one of the places that not only represents problematic issues, but also as a case where benefits of tourism are hard to capitalize on despite surging numbers of visitors. The article attempted to explain the motivations of tourists and how such motivations go against the local business model and consequently leading to opposition against increasing numbers of inbound tourism in the area. Nevertheless, the situation concerning the foreign tourists in the area escalated further and in early 2019, the representatives of the local community delivered an official petition asking the representatives of the city to take measures to improve the situation. This resulted into the implementation of a campaign including several measures with the primary objective to improve manners of the (foreign) tourists.

Based on fieldwork in the Gion south district and participation in the campaign, this paper describes the manner campaign and attempts for its preliminary critical assessments. Moreover, by analyzing the situation and tourism trends in the Gion and Kyoto, the paper seeks to identify other possible issues related to increasing numbers of the foreign tourists in the area. Particularly, the paper argues, that whereas manners of the tourists pose an important, highly visible and sensible problem, addressing only manners is of limited effect and does not address the issue from which such problems arise.

Inbound tourism in Japan and Kyoto—recent trends

The rapid increase in inbound tourism to Japan in recent years became a relatively well known issue due to a wide media coverage of the foreign travelers visiting Japan as well as the issues related to this rapid growth. As illustrates the Figure 1, the growth in the foreign tourists visiting Japan was relatively slow until 2011, when the numbers experienced further slump due to the triple disaster in the Tohoku region. Despite having clearly set goals and campaigns to lure more tourists to Japan by the government since early the 2000s, high prices, visa policies or geographical distance were identified as the main factor impeding significant growth in the numbers of inbound tourists in the period prior to 2012 (Funck, 2013).

However, the government goals for annual numbers of foreign visitors started to be cleared rapidly, and mainly prematurely, in the years following the Tohoku earthquake and following

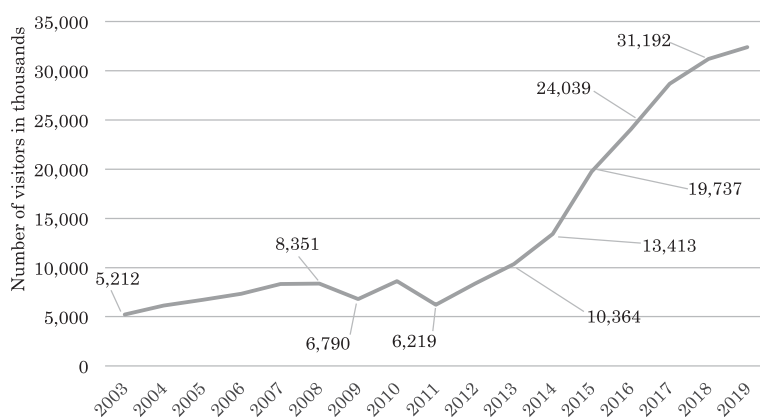


Figure 1 The growth of foreign tourists in Japan between 2003 and 2019.

Data for the 2019 represents a prediction based on an average growth between January and September 2019. Source : Japan National Tourism Organization (JNTO).

disasters. The initial goal to lure 10 million annual visitors set in the early 2000s was reached in 2013. A new goal to attract 20 million visitors by the time of the Olympic Games in 2020, was practically achieved just two years later and consequently, new goals had to be set again. A new short-term goal was doubled to 40 million by 2020 and a mid-term goal of achieving 60 million tourists by 2030 was set up by the Japanese government as well. The available numbers for 2019 suggest that, if the rapid decrease in the numbers of tourists from the South Korea (as well as Honk Kong) continue, the actual short-term goal might be harder to reach by the end of 2020. The risk associated with a high degree of reliance on inbound tourism from a handful of neighboring countries has been identified as one of the major threats for inbound tourism in Japan (Russell, 2017) and this risk is being experienced these days. Still, there is a reasonable chance that the Olympic Games might give the necessary 25% increase (as compared to the prediction for 2019) to the present numbers of inbound tourists to reach the goal of 20 million annual visitors by the time set by the government.

The various economic and political factors behind this growth were identified by various authors (e.g., Henderson, 2017 ; Russell, 2017). Analyzing the growth patterns and factors affecting is crucial for maximizing potential economic (as well as other) benefits of the inbound tourism in Japan which is struggling with decreasing domestic consumption related to demographic change. However, besides the benefits the inbound tourism brings to Japanese economy, media cover increasingly more also negative effects that such increase (or inbound tourism per se) brings to localities around Japan. Some of such issues were illustrated and analyzed on the case of Gion south district in Kyoto earlier by the author as well (Debnár, 2019). This paper aims to further build on this work and discuss countermeasures that has been taken in this locality as an answer to problems related to increasing numbers of inbound tourists. Before addressing the way these problems are being addressed by the municipality, government and local community, it is necessary to understand some of the characteristics of the growth in inbound

tourism in the case of Kyoto. As will be argued later, this is crucial for assessing countermeasures discussed later in the paper.

Inbound tourism trends in Kyoto

Inbound tourism to Kyoto is what explains that number of nights spent in Kyoto by tourists or the amount spent by tourists in Kyoto keeps growing despite declining total number of tourists visiting this city¹⁾. Similarly to the rapid increase of foreign visitors to Japan after 2011, Kyoto has been experiencing rapid increase in the number of foreign visitors in the same period. As illustrates Figure 2, the number of stays in Kyoto by foreign tourists has increased almost five times in the last decade and the increase was even nine-fold when compared to the most recent low recorded in 2011.

However, despite the similarities in the development of *numbers* of foreign tourists visiting Japan and Kyoto, there are certain important particularities in the trends and composition of foreign visitors in the case of Kyoto. First, whereas the national data show already suggested high reliance on visitors from a handful of neighboring countries with almost 85% of all foreign visitors coming from Asian countries²⁾, the composition of such visitors is different in the case of Kyoto. Whereas visitors from Asian countries still represent the majority in Kyoto as well, their share (in terms of overnight stays) is relatively lower at 59% (京都市産業観光局, 2018). Importantly, this alleviates risks associated with sudden declines in the numbers of inbound tourists due to frictions or instabilities in bilateral relations between Japan and its neighbors, as illustrates the case with South Korea these days. Although the numbers of visitors from South Korea has been dropping this year in the case of Kyoto as well, the Kyoto City Tourism Association proclaimed in its recent statistical report that the effect of this decline on the tourism industry in Kyoto is limited³⁾.

Second, and in relation to the abovementioned, Kyoto is a popular destination particularly for Western travelers⁴⁾. Whereas tourists from the Western countries represented less than 14%

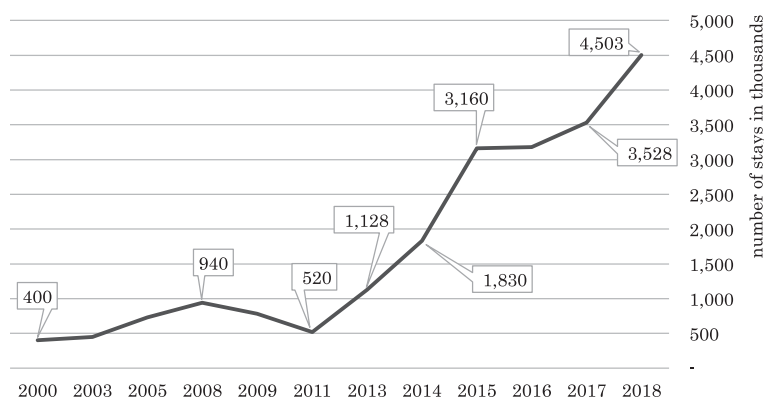


Figure 2 Number of stays by foreign tourists in Kyoto between 2000 and 2018.
Source : General Survey on Tourism in Kyoto (京都観光総合調査), Kyoto city.

of all foreign tourists to Japan in 2018⁵⁾, they represented more than 35% of all stays by foreign visitors in Kyoto in the same year (京都市産業観光局, 2018). This represents almost 10% more stays than the stays by visitors from the mainland China. In other words, popularity with the travelers with relatively stable economies and higher diversity of the inbound tourists mitigate the risks and threats that are often discussed in the case of inbound tourism to Japan in general (e.g., Russell, 2017).

Inbound tourists and the local community—issues with tourists in Gion

The following part describes current attempts to cope with the negative effects of the rapidly increasing inbound tourism in the case of Gion south district. Gion south district is famous mainly for its Hanimokoji street lined with traditional houses *machiya* and as one of the five traditional entertainment district with geisha. Gion is one of the most visited places in Kyoto by foreign tourists (Debnár, 2019 ; 京都市産業観光局, 2018). Moreover, as explained later, Gion became one of the first places in Japan to actively address the issues related to over-tourism on a large scale. As such it represents a suitable case study for discussing how over-tourism is being coped with in the case of Japan.

Data

Data for this article are based mainly on a long-lasting, ongoing fieldwork in the Gion south district as well as it utilizes some of the findings from a questionnaire survey conducted in the area in the years 2016 and 2018. Main findings of the questionnaire survey as well as data description has been published earlier (Debnár, 2019 ; デブナール, 2016) and this paper utilizes some of its findings in the analysis. The fieldwork consists mainly from participation in monthly meetings of Gion South District Council (祇園町南側地区協議会, “council” below) where the author has been actively participating since November 2015. Besides fieldnotes and materials obtained through participant observation, other related materials and interviews⁶⁾ were conducted for this project as well.

Improving the situation—present efforts in Gion

As described previously, the skyrocketing numbers of the inbound tourists in Kyoto and particularly their influx into the streets of the Gion south district lead the local council to consider and implement certain measures focused on improving the manners of tourists (for a more detailed overview see Debnár, 2019). These efforts started around 2015 (see Figure 4), yet after another four years elapsed the numbers of tourists on the streets of Gion kept growing and negative perceptions regarding tourists’ bad manners, as well as their sheer presence in the area intensified. Consequently, in early 2019, the representatives of the council wrote and delivered an appeal to the Kyoto city mayor asking him to act on the situation.

As a result of such pledge, continuous appeals to other city representatives and increasing

awareness of the problems that the skyrocketing inbound tourism brought to Japan in the public, the southern district of Gion has been selected for a pilot project with an objective to improve the manners of tourists in the area. The project entitled “Increasing awareness and education of tourists on the manners in the Gion South District” (祇園町南側地区における観光客へのマナー周知・啓発事業) funded by the Ministry of Land, Infrastructure and Transport, officially started on September 30th, 2019 and lasted until December 8th of the same year⁷⁾. It represents a collaborative effort of the government (the ministry and its body responsible for tourism in the region – Kinki District Transport Bureau), local government (Kyoto city government), and the local community (Gion South District Council) which, importantly, acknowledges the problems associated with the over-tourism, and inbound tourism in general, in Japan. The campaign included the following activities⁸⁾ :

1. Push-up notifications to smartphones : Tourists (or other individuals) who have installed two particular applications for tourists (Japan Travel by NAVITIME and TRAVEL JAPAN Wi-Fi) on their smartphones will get push-up notifications explaining the manners when entering the area.
2. Education and guidance on manners by multi-lingual inspectors : two inspectors speaking English and Chinese patrol the area and admonish tourists on inappropriate manners throughout the duration of the project.
3. Posters informing about surveillance cameras and manners : banners informing tourists on inappropriate manners and about the operation of surveillance cameras in the area are posted around the district (Figure 3).
4. Estimating numbers of visitors and instances of inappropriate manners : The number of visitors to the area and their approximate period of stay are estimated based on Wi-Fi sensors⁹⁾. The number of inappropriate manners in the area are estimated based on the video records from the surveillance cameras¹⁰⁾.
5. Assessment of the effect of the campaign : multiple questionnaire surveys among residents as well as tourists are held before, during, and after the campaign in order to provide basis for evaluation of the campaign.
6. Other activities : some other activities were organized and implemented in cooperation with other organizations and are being deployed as a part of this project as well.
 - a. Manner-improving campaign organized by the local community, Kyoto city, and two local universities. Students of the two participating universities (Ryukoku University and Kyoto Women’s University) distributed pamphlets and other goods explaining and raising awareness of the manners in the area (held on October 25th).
 - b. Education on manners by police patrol cars broadcasting messages in multiple languages informing tourists on inappropriate manners in the area (organized and implemented by the local police department continuously throughout the duration of the project).



Figure 3 Poster with inappropriate manners on one of the houses nearer the northern entrance to the Gion South district.

Source : Author's archive.

- c. Screening of a short educational movie clip regarding manners before the shows at the Gion corner (Foundation for the Promotion of Kyoto Traditional Entertaining Arts – 京都伝統伎芸振興財団)

The campaign received a wide coverage in media and represents an important step towards acknowledging the problem of over-tourism and finding solutions to negative effects of inbound tourism on local communities. The commencing of the campaign was covered by most of the major newspapers and TV stations in the Kansai region¹¹⁾. The news on the campaign were further reported by international outlets (e.g., “Japan’s Kyoto targets badly behaved tourists with smartphone alerts on local manners,” 2019) adding to the increasing media coverage on the problems that increasing numbers of inbound tourists bring to Japan by international media. Moreover, news on particular events during the campaign or covering the issues related to the manners of the tourists in the Gion area preceding the actual campaign were brought by media as well¹²⁾. The media reported on the bad manners of tourists, such as blocking traffic, smoking on the streets or entering private properties and illustrated the frustration of the local residents with the situation by interviewing some of them.

The campaign importantly contributes to raising the awareness of tourists on the particular manners that are deemed to be inappropriate in the area. As illustrate Figures 3 and 4, the campaign aims to raise awareness of manners particular to the area of Gion, such as touching lanterns, leaning on *inuyarai* (bamboo fences), or taking pictures of geisha. Moreover, as illustrates Figure 4 showing previous wooden banners erected in the area and present manners that are used in the campaign (push-up notification, leaflets, banners), the focus on particular manners is



Figure 4 Former banner with inappropriate manners (left) and list of inappropriate manners found in new materials (right)

Source : Author's archive.

slightly shifting and the present campaign focuses on the most pressing issues. In this respect, the present campaign represents a step forward as a collaborative attempt between the municipality and local community that aims to improve the well-being of the residents.

The limits of manner campaign

Despite undeniable positive aspects of the present manner campaign and the fact that in the time of writing this article the campaign was still an ongoing project that cannot be sufficiently evaluated yet, there can be identified certain limitations to this campaign. Understanding of such limitations can help us to improve further efforts as well as to understand the underlying issues that need to be addressed. At present, there can be identified at least the following limitations to the manner campaign.

The present campaign represents an effort that aims relatively quick quantification of the problem and a set of ad hoc solutions aiming to mitigate the most visible and easily to perceive problems. On one hand, quantification of the problem can empower the local community by providing it with data or “facts” that can be further used to improve their position in negotiations with the municipality or other organizations. In other words, the data accumulated throughout the campaign (e.g., the number of visitors, number of instances of inappropriate manners) can be used to illustrate the problems local community faces with further objective evidence and thus help to increase the pressure on the municipality to act and implement further policies (as also discussed in the following part) in the future. At the same time, the present campaign undoubtedly addresses the problem of manners as one of the most pressing issues identified by the *residents* as well.

On the other hand, however, it can be argued that the campaign does not sufficiently provide a long-term solution and is not focusing on the underlying problems. First, by the definition of the subject of the campaign (i.e., the tourists) the campaign addresses those who will most probably never come again. Whereas it can be argued that in the case of tourism such

limitations can be seen as inevitable and thus such practices as the best practice in the given situation. However, it needs to be acknowledged that there can certainly be more effort put into promoting the awareness on local manners to those who are about to visit the area as well¹³).

Second, the present campaign focuses on the visible problem of the manners but fails to address the crucial underlying factors that lead to such situations. Particularly, it can be argued that this campaign does not address the *number* of tourists as a problem per se. Although the word over-tourism starts to be used by the municipalities or state apparatus in Japan as well, as illustrates also the discussion below, it is largely seen more as a problem that needs to be managed (e.g. by adaptation) rather than a problem that needs to be solved (e.g., by limiting the numbers of tourists). The importance of problematizing the number of tourists in Kyoto can be illustrated by the prognosis of further growth in numbers of international tourists in Kyoto. As the analysis of inbound tourism trends above suggests, Kyoto is significantly less dependent on countries such as South Korea and thus, whereas the recent frictions between the two countries do seem to affect negatively the numbers of Koreans coming to Kyoto, the overall trends might be significantly less affected than in the case of national trends. Similarly, because of the popularity with the Western travelers (which has a relatively long tradition), Kyoto might be less prone to be adversely affected by possible economic downturns in the area or political frictions with the surrounding countries that are often seen as the main threats to further growth of inbound tourism in Japan (Russell, 2017). In other words, the numbers of international visitors to Kyoto are more probable to keep growing, or at least unlikely to decrease in the near future. This effectively translates into continuing (or even increasing) burden on already over-crowded areas such as Gion, or Fushimi-Inari. While improving the manners of tourists might alleviate some of that burden, it will not solve the problems in everyday life of residents.

Discussion—searching for possible solutions

One of the adverse effects of the influx of tourists in the case of Gion is the possibility that the crowds of tourists will have a negative effect on the local business in the longer term. As argued previously, the local business model centered on entertainment by geisha is incompatible with the notion of a tourist and thus, contrary to a common trend, the tourists do not represent a business opportunity for many of the local establishments (Debnár, 2019). Moreover, the representatives of the businesses and residents openly admit that part of the premium prices the customers pay for the services in the Gion is based on its image of a traditional, high-class entertainment district. However, with the crowds being present on the streets of Gion from early morning hours until late in nights, the local business owners increasingly express their concern that the district will lose its appeal, and this will negatively affect their businesses.

Throughout the fieldwork, as well as from the brief public statements of the local residents for media, it becomes clear that the stance many residents and business owners take is that of opposing *crowds* of tourists, or the idea of mass-tourism¹⁴). As an answer to the growing num-

bers of tourists in the streets of Gion and escalating frustration with the status quo, the representatives of the council plan to implement new measures which actually represent an attempt to address the numbers of tourists in the area. Particularly, the former wooden banners with manners on Figure 4 (left) are planned to be replaced with new banners banning photography in the area. As one of the leaders of the local community put it, it is an attempt expressing a shift from measures focused on bringing the manners to attention of the tourists towards stricter and more straightforward bans. Moreover, the underlying idea behind this particular measure is to attempt to control or even decrease the number of tourists in the area. Author's questionnaire survey (presented also to the council) confirmed that most of the tourists come mainly to Gion area only to take pictures – and not necessarily that of the geisha – without spending money (and thus economically contributing) in the area (Debnár, 2019 ; デブナール, 2016). Consequently, banning photography became discussed in the council as a possible measure that can possibly decrease incentives for tourists to visit the area. Although legal constraints or law enforcement issues still pose significant challenges to a successful implementation of such policies, such an attempt illustrates the awareness of the problem of number of tourists and express the intention to address it directly by the representatives of the local community.

On the other hand, as also discussed above, the present manner campaign or other incentives by the city or government often presume - or tacitly tolerate - continuous growth in the numbers of foreign tourists. For example, even policies that explicitly use words such as over-tourism do not necessarily aim to reduce (or slow down the growth), but rather propose measures that would, for example, distribute the tourists to alleviate the over-crowding in particular areas. One such example is Kyoto city's policy of distribution of tourists along three dimensions ; time of the day, season, and place. This policy has been pursued in various forms by the city officials for a longer period and recently has been apparently adopted in what is called "Countermeasures to over-tourism project" (オーバーツーリズム対策事業) by Kyoto City Tourism Association¹⁵⁾. As illustrates the following quote from the description of this project, even in such cases rather evasive language is being used and the numbers of tourists per se are not being addressed :

“[This project] will produce an environment where the concentration of tourists' demand in particular season or time will be alleviated, and tourists can enjoy Kyoto in all of its corners all year long” (translation by author)

Whereas the aim here is not to assess such policies (which have only started to be implemented) and it can be argued that some of the goals, indeed, do consider or regard numbers of tourists as a pressing issue, the abovementioned short quotation should illustrate an often seen tendency in discussions or policy proposals on inbound tourism in Japan. Namely, the inbound tourism in Japan represents an economic incentive in the first place. Its potential to supplement

for the dwindling domestic consumption or revitalize local economies are the points which are being emphasized and pursued. Even with the unprecedented growth in the number of foreigners visiting Japan every year as tourists, the macro economic impact of this industry is still limited (Russell, 2017) and to fully capitalize on this potential in macro-economic terms, even more tourists are needed to come. Thus, every time after achieving a milestone, new numeric goals in terms of number of annual visits are being proposed by the Japanese government as discussed earlier. In this way, the pressure to *increase* the number of inbound tourists is a (national) mantra that can be hardly ignored by any of the government bodies or local governments.

However, as cases from other global touristic cities located mainly in Europe suggest, such macro-economic, market oriented and often neo-liberal views of inbound tourism have negative impact on the well-being of local communities. Moreover, numbers of tourists left uncontrolled for a long time can often lead to issues having adverse effects on the cities and its citizens in general, such as hollowing out of the city centers, increasing crime rates, or even social unrests (for the overview of the latter in various European cities see, for example, Colomb & Novy, 2017). At the same time, the way cities such as Barcelona, Amsterdam, Venezia or Firenze have adapted to tackle the growing numbers of the tourists and more radical countermeasures they have been taking recently might serve as role models for Kyoto. For example, cities such as Firenze, Venice or Amsterdam introduced strict fines for misbehavior in public spaces (from drinking alcohol on streets, through littering, to mere sitting on frequented public spaces) and are being introduced by international as well as domestic media and often discussed by the members of the Gion south district council.

Finally, besides the problem of the number of tourists per se, it is crucial to realize that the number of inbound tourists is not only large but that it has been surging in an unprecedented and largely elsewhere unseen pace as well. As suggested also above, the increase in inbound tourism is relatively a new issue for Japan and their numbers are renewing previous records every single year since at least 2013. In addition, the growth rate is far beyond common growth rates seen around the world. For instance, whereas international tourism has been growing globally by about 6% per annum in recent years (UNWTO, 2018), Japan experienced its first single-digit growth since 2012 only after six years in 2018. Despite relatively slower growth in the last year, the average growth rate between 2012 and 2018 still exceed astonishing 26% with a maximum of more than 47% in 2014.

The fast growth brings particular set of issues distinguishing the experience of cities such as Kyoto from its European counterparts where the growth has been relatively slower and thus spread over longer period. For example, the notion of “compressed modernity” argues that the pace over which large structural changes, such as, for instance demographic change, happen alter the experience of such change and its outcomes (e.g., Chang, 2010 ; Chang & Song, 2010). In a similar way, it is crucial to acknowledge the different timeframe over which the number of

foreign visitors escalate in particular cities in search for possible solutions accordingly, both, in terms of content and time.

Conclusions

This paper discussed possible solutions to recent issues related to over-tourism in Japan. It focused on the area of Gion south district and described in detail very recent project entitled “Increasing awareness and education of tourists on the manners in the Gion South District”. This collaborative project by representative bodies of the national and local governments as well as the local community can be of high significance for future efforts addressing similar issues in other parts of Japan. Besides its collaborative character which crucially involves the local community, it represents also the first large scale project attempting to alleviate negative effects of over-tourism on local communities. In this case, the campaign aims the improvement of tourists’ manners which often represent the most palpable symbol of over-tourism for media as well as local residents.

However, despite undeniable possible positive impacts of the present efforts, the paper identified some of its limitations as well. It has been argued that the present campaign focusing on manners does not sufficiently provide a long-term solution and is not focusing on the underlying problems. Considering the particularities of the Gion area as well as the general situation and policies regarding inbound tourism in Japan, the number of tourists (or over-tourism) has been identified as the main underlying factor. Thus, addressing or controlling the numbers of tourists is necessary to improve situation especially in areas such as Gion where tourism has very limited economic benefits for the local businesses. On the other hand, however, measures aiming for control (or even decrease) of the inbound tourism are in stark contradiction with the national policy of further increase that aims to double the number of annual tourists visiting Japan in the next twelve years.

As has been repeatedly argued by media as well, Kyoto (or Japan) can definitely learn from the experience of other global touristic cities such as Amsterdam, Barcelona or Firenze in terms of the best practices and possible solutions to over-tourism (e.g., Chavez, 2019). As the discussion above, however, suggests what the city of Kyoto cannot afford is to take the same time to tackle the issues related to abrupt increase in the foreign tourists as did the European cities.

Notes

- 1) According to the General Survey on Tourism in Kyoto conducted annually by the Kyoto city, the total number of visitors to Kyoto peaked in 2015 at 56.8 million and gradually declined to 52.7 million in 2018 (京都市産業観光局, 2018). On the other hand, according to the same survey, the number of nights spent by visitors and the total consumption kept growing.
- 2) Number of visitor arrivals to Japan statistics by Japan National Tourism Organization (available at : https://www.jnto.go.jp/jpn/statistics/data_info_listing/index.html)

- 3) Source : <https://www.kyokanko.or.jp/kaiin/report/hotel/201908> (last accessed October 22nd, 2019)
- 4) For the purposes of this paper, the Western travelers or the West includes tourists from the North America, Europe and Oceania (where the vast majority of tourists come from Australia and New Zealand).
- 5) Number of visitor arrivals to Japan statistics by Japan National Tourism Organization (available at : https://www.jnto.go.jp/jpn/statistics/data_info_listing/index.html)
- 6) Interviews conducted for this research include four formal interviews with different members of the local council as well as numerous informal interviews with other members and some local residents.
- 7) The project was still ongoing in the time of writing of this article. There was a possibility of extending the actual duration of the project depending on funds.
- 8) Based on materials provided to meetings of the Gion South District Council (September 9th, 2019) and review committee of the projects (September 9th, 2019). Overview of the project and the main activities to be implemented can be also found on the official homepages of the Kyoto city or Kinki District Transport Bureau (e.g., <https://www.city.kyoto.lg.jp/sankan/page/0000257741.html>).
- 9) Only visitors with devices using Wi-Fi can be counted by this method. Temporary visitors (e.g., tourists) and permanent residents can be estimated only based on the time they (or the devices) spend in the area.
- 10) The videos from the surveillance cameras covering the area will be analyzed and instances of an inappropriate manners counted manually.
- 11) For example, five major TV (NHK, ABC, MBS, ANN, Kansai TV) stations brought prime-time news reports on the day campaign started (September 30th, 2019).
- 12) For example, NHK Kyoto brought a special report on the problems regarding inappropriate manners of the tourists and how over-tourism is being dealt with in some European cities in their regional prime-time news on June 20th, 2019.
- 13) For example, by promotion through social networks, guidebooks or directly to tour organizers. Although Kyoto city already organized a campaign focused on tour organizers from China, more diverse and intense activities need to be considered and implemented as well.
- 14) The present leaders of the council repeatedly emphasize that Gion is not a touristic attraction and that they do not want tourists in the area (see also, Debnár, 2019). However, more clarification of their stances reveal that they are against the idea of mass-tourism and against all forms of tourism in general. Many establishments actually do allow tourists, particularly with a proper reservation or introduction, in one way or other.
- 15) Project is described on the following HP : <https://www.kyokanko.or.jp/kaiin/project/sustainable/> (accessed on October 18th, 2019)

References

- Chang, K.-S. (2010). The second modern condition? Compressed modernity as internalized reflexive cosmopolitization. *The British Journal of Sociology*, 61(3), 444-464.
- Chang, K.-S., & Song, M.-Y. (2010). The stranded individualizer under compressed modernity : South Korean women in individualization without individualism. *The British Journal of Sociology*, 61(3), 539-564.
- Chavez, A. (2019, October 4). If you want to fix the problem of over-tourism then just look overseas. *The Japan Times*.
- Colomb, C., & Novy, J. (2017). *Protest and Resistance in the Tourist City*. Routledge.
- Debnár, M. (2019). Coping with the inbound tourism in Gion – resisting the touristic gaze. *Intercultural Studies*, 23, 29-47.
- Funck, C. (2013). Welcome to Japan. In C. Funck & M. Cooper (Eds.), *Japanese Tourism : Spaces, Places and Structures* (pp. 160-186). New York : Berghahn Books. <https://doi.org/10.3835/plant->

genome 2008.06.0007 ed

Henderson, J. C. (2017). Destination Development : Trends in Japan's Inbound Tourism. *International Journal of Tourism Research*, 19(1), 89-98. <https://doi.org/10.1002/jtr.2088>

Japan's Kyoto targets badly behaved tourists with smartphone alerts on local manners. (2019, October 3). *South China Morning Post*.

Russell, L. (2017). Assessing Japan's Inbound Tourism : A SWOT Analysis. 阪南論集. 社会科学編, 53(1), 21-50.

UNWTO. (2018). *UNWTO Annual Report 2017*. Madrid : World Tourism Organization (UNWTO). <https://doi.org/10.18111/9789284419807>

デブナールミロシユ. (2016). 2016 年度祇園外国人観光客調査 (社会調査実習報告書 No.25). 京都.

京都市産業観光局. (2018). 京都観光総合調査. 京都.

【研究課題】

中世イスラーム諸写本にみる
異形の身体の図像化に関する基礎的研究

Iconography of the Monstrous Body appeared in the Islamic Manuscripts
from the Medieval Period. A Basic Research

Some Observations on the Illustrations of Monsters : The Earliest Images of Monstrous Races appeared in the al-Qazwīnī's *Wonders of Creation*

Norihito HAYASHI*

中世イスラーム世界における 異形の種族の絵画表現の基礎的分析 ——カズウィーニー著『被造物の驚異』の挿絵を中心に——

林 則仁*

Images of monstrous races such as ‘dog-headed people’ or ‘cynocephali’ always bring us to the world of wonders and stimulate the curiosity of modern minds that have long since enclosed such images in the category of fantasy. Al-Qazwīnī’s cosmography of marvels, compiled in Arabic in the thirteenth century, includes many images of monsters deemed to live somewhere in the islands of the Indian Oceans or the eastern world. Much has already been written on the ‘*Ajā’ib*’ (wonders) tradition of literature and the veracity of such accounts, yet the process whereby motifs of monstrous creatures have become visualized in the Islamic world remains unclear. This paper presents an in-depth view of this pictorial tradition and the process of transmission underlying the depiction of monstrous images that appeared in the earliest codex of al-Qazwīnī’s *Wonders of Creation*.

13世紀に編纂されたカズウィーニーの百科全書『被造物の驚異と万物の珍奇』には、犬頭族など異形の種族についての記述があり、挿絵でその姿が示されている。これら異形の身体を持つ種族は古典文学にその起源を求めることができるとされるが、イスラーム世界で図像として視覚化されるプロセスはよく分かっていない。ミュンヘンに所蔵される現存最古の『被造物の驚異』写本(1280年)の挿絵は、イスラーム世界で描かれた異形の身体の図像としては初期のものと考えられており、本稿ではその絵画描写から図像形成の背景にあるものを分析する。

Introduction

Zakariyā b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwīnī’s (d.682/1283) (known as ‘al-Qazwīnī’) book of cosmography ‘*Ajā’ib al-makhlūqāt wa-gharā’ib al-mawjūdāt*’ (“*The Wonders of Crea-*

* 龍谷大学国際学部准教授

The author would like to thank Dr. Juliane Trede of the Department of Manuscripts and Old Prints, Bayerische Staatsbibliothek, Muenchen, for granting me permission to consult Cod.arab.464, the earliest codex of the al-Qazwīnī’s *Wonders of Creation* on which this research is based. Research for this paper was supported through the Research Fund (2019) of the Socio-Cultural Research Institute, Ryukoku University, and JSPS KAKENHI Grant numbers 16KK0044, 18H03573.

tion and the Oddities of Existence”) contains many visual images of wonders. His *Wonders of Creation* describes various supernatural entities such as ‘the peoples of the Wāq-Wāq islands who glow off trees’ or ‘the musical beast playing beautiful sounds with forty-two holes on his horn in search of prey’. Modern people with advanced scientific knowledge would immediately query their existence and eventually assimilate them into the category of fantasy. Nevertheless, al-Qazwīnī’s work has experienced immense popularity over the centuries as it has frequently been reproduced and translated into Persian and Turkish and has had a substantial impact on later writers in the field.

Al-Qazwīnī is known to have worked across a wide area of the Middle East while serving as judge (*qāḍī*). He studied geography, astronomy, geology, botany, zoology, and his extensive knowledge concerning the nature of the world encouraged him to construct his notions of cosmography.¹⁾ As noted by several scholars,²⁾ his writing is primarily based on the religious belief that the existence of curious, supernatural creatures and phenomenon beyond our understanding are the wonderful work of God. However, his attitude toward supernatural entities, where he claimed scientific analysis was inadequate to deny their existence, was considered a significant academic challenge and stimulated scholarship around the nature of existence.

The supernatural creatures with monstrous features, on which this paper mainly focuses, are one of the wonders or *millabilia* that have emerged over centuries in the scientific literature and whose origins ultimately go back to Greek models. As al-Qazwīnī describes in his introduction, when anecdotes of these monstrous races appeared in geographical books or travelers’ accounts of journeys, they must have confounded human intelligence and befuddled rational thought. The emergence of discourses on monstrous races in literature that essentially requires the precise knowledge of science represents a certain intersection of literary and scientific traditions.³⁾ For instance, Jāḥiẓ’s *Kitāb al-ḥayawān* (“Book of Animals”) of the ninth century is one of the prime models that builds upon the tradition of scholarship in Aristotelian zoology along with themes from fables and literary sources that have written extensively about the Islamic tradition and the transmission of classic literature.

However, the process whereby the motifs of monstrous creatures have become visualized in the Islamic world remains unclear. The visualization of wonders first emerged when the art of book painting became attractive in the Abbasid period of the tenth century: however, references to book painting prior to the eleventh century remain absent or are unavailable. Even if such references could be found, the inclusion of anecdotes describing such wonders in geography books and travel accounts essentially demonstrate what is unillustrated.⁴⁾ No clues are therefore available to determine the stage at which the visualization of wondrous images, including those of monstrous races, developed. Nevertheless, when the knowledge of wonders was compiled in encyclopedic works in the thirteenth century, wondrous images were subsequently visualized through the art of book painting.⁵⁾ Al-Qazwīnī’s *Wonders of Creation* is one of the earliest examples in the Islamic world of illustrations of monstrous races, the motifs of which often

emerge in the *‘Ajā’ib* literature.⁶⁾

Al-Qazwīnī’s *Wonders of Creation* and its Early Reproduction

A well-known codex of al-Qazwīnī’s *Wonders of Creation* in the Bayerische Staatsbibliothek, Munich, Germany (Cod.arab.464) (so-called ‘Munich Qazwīnī’ as it will be referred to hereafter) has a colophon stating that the text was completed in Wāsit in Iraq in 678/1280.⁷⁾ This is the earliest surviving copy of al-Qazwīnī’s text and its creation presumably took place under the direction of the author, who died in 682/1283 in Wāsit.⁸⁾ The Munich Qazwīnī is momentous in the study of al-Qazwīnī’s illustrations as it provides an excellent resource for understanding the author’s intentions regarding the selection of topics illustrated. The Munich Qazwīnī contains 468 illustrations, which is an extremely large and extraordinary number for an Islamic manuscript. Another copy, considered the second earliest copy, can be found in the collection of the British Library, London, UK (Or.14140) (so-called ‘London Qazwīnī’ as it will be referred to hereafter). The date and place of its production remain unknown as no colophon survived, although Carboni’s detailed study of the style of paintings indicates the date may be between 1295 and 1302 and its production located in North Jaziran and East Anatolian areas.⁹⁾ The manuscript has suffered severe damage throughout and only two thirds of the original folios have survived in an unbound format. It currently contains 368 illustrations that require scholarly attention to identify the date and provenance of this manuscript. Illustrations of both codices cover a wide range of subjects. These were unlikely to have been chosen inconstantly and ambiguously, rather they were carefully considered according to the author’s basic concept which constituted the criteria for selecting the illustrations.¹⁰⁾

The text of al-Qazwīnī’s *Wonders of Creation* begins with four prologues followed by the first discourse of the celestial sphere, including heavenly bodies, the planets, the constellations, and the angels. Ideas on the measurement of time, chronology, and calendar are also presented. The second discourse is on the earth and its phenomena, beginning with a description of the four elements of the earth along with the division of the earth and seven component climes, and the seas and rivers. The second discourse also describes the varying nature of the earth through an analysis of earthquakes and the formation of mountains, and an explanation of mineral resources, herbs and plants, and animals, including human beings, *jinn*s, and strange creatures. Monstrous races such as dog-headed people emerge in the descriptions of certain places or islands where they are described as inquisitive local inhabitants characterised by their astonishing physical features and their primitive behaviour or bestial nature. Many monstrous races appear again in the descriptions of strange people and animals presented in the last chapter of the book.

Texts and Illustrations of Monstrous Races

«Blind people of the island of Zanj Sea»

Al-Qazwīnī describes the blind people of the island of Zanj sea as follows :¹¹⁾

Ya'qūb ibn Ishāq al-Sarrāj was told : there is a town in this island (*jazīrat al-ʿūr*) and people are small, about one cubit tall. Most of them lose their eyesight due to fights with *kurkī*, (Cranes) which thrust their beaks into people's eyes. This anecdote is also told by Aristotle in his Book of Animals. The birds come from Khorasan and fly toward the south along the shores of the river Nile until they reach this island.¹²⁾

Among the people living in the certain islands of Zanj Sea, there are people of one cubit tall, whose eyesight is lost due to fighting with *kurkī*. The birds come to this island every year and take eyesight from the people and kill them, according to God's will.¹³⁾

First, geographical information regarding the islands of the sea of Zanj at the time of al-Qazwīnī has a certain ambiguousness and often leads to islands becoming mixed up ; thus, identification of a particular island is an arduous task. However, the sea of Zanj is commonly referred to as lying in the western portion of the Indian Ocean or the eastern coast of the African continent : this suggests the island is located somewhere along the eastern coast of Africa, probably in the Zanzibar area.¹⁴⁾ Secondly, al-Qazwīnī describes the inhabitants of this island as stunted and blind. He refers to Aristotle's *History of Animals* as his trusted authority which raises the issue of veracity regarding anecdotes of pygmies' blindness as a result of fighting with cranes. Aristotle certainly mentions the birds, which travel every year toward the headwaters of the river Nile where pygmies live. However, no description of the birds attacking pygmies or rendering them blind is included in his *History of Animals*.¹⁵⁾ Al-Qazwīnī refers to a certain version of *Tibā' al-ḥayawān*, an Arabic translation of *History of Animals* by Yuḥyā b. al-Bīrīq in the ninth century, which is believed to have been produced via an older or more recent intermediate Syriac translation.¹⁶⁾ Another possible direct or indirect source of these descriptions is Judah Hadasi's *Eschkol Kakofer*, produced in Constantinople in 1148.¹⁷⁾ This story includes the battle of the cranes and pygmies, yet is silent on the blindness of the pygmies'.¹⁸⁾ While the source al-Qazwīnī' drew upon to tell of the pygmies' blindness remains unclear, the illustration (PLATE 1 bottom) focuses on the scene of birds piercing pygmies' eyes with their dangerous projecting beaks. The illustration also represents a certain contrast in size as the pygmies are nearly on the same scale as the birds, thus emphasising their small stature to readers.

Another facet of the illustration that should be addressed is the representation of pygmies as naked, even though no description of their appearance is given in the text. The representation of monstrous races in the encyclopaedias of the Middle ages often tend to employ the motif of

a naked figure or one merely wearing ragged clothes.¹⁹⁾ This may imply the painters' unconscious attempt to present people living outside the Islamic world as primitive and barbarous by depicting them as having a savage appearance.²⁰⁾ Thus, by visualizing the wonders, the painters' consciousness has been exposed and accordingly emerges as the superiority of Islam. This is achieved through a visual contrast between the world of Islam, where people flourish in highly civilised and sophisticated cultures, and the world outside Islam, where people continue to live as primitives. From a religious perspective, it can also be a visual contrast between people who are given complete bodies with beautiful proportions and a delightful living environment under the protection of Allah, and those who have no belief and therefore have an ugly appearance and behaviour caused by the anger of Allah and are thus considered the wonders of God's creation.



(PLATE 1)
'*Ajā'ib al-makhlūqāt*, Munich, Cod. arab. 464, fol. 211 r

«People with Elephant-like trunk and ears»

Among the islands of the sea of Zanj, people with an elephant-like trunk and ears are also mentioned.

According to al-Qazwīnī :

In this island people with a small elephant-like trunk and wings are living and covered with hair. They walk with two or four legs. They are regarded as *Jinns*.²¹⁾

Jinns are a supernatural entity in the Islamic world.²²⁾ They have been known since ancient times as spirits of the desert and are referred to in the Qur'an and *Hadith* where they are manifested as human or animal figures. Although *Jinns* are often identified in a diverse manner and have several different names, such as *Shayāṭīn*, *ʿIfrit*, *Ghul*, *Dīw*, their distinction is always uncertain and vague. Al-Qazwīnī describes them in the chapter concerning the wonders of animals, yet curiously no illustration is inserted in the Munich Qazwīnī. This can be surmised as reflecting the fear of a supernatural existence likely to cause harm.²³⁾ The exclusion is truly intentional as no space for the illustration seems to have been made at an early phase of the writing process.²⁴⁾

By contrast, monstrous races that are also regarded as a kind of *Jinns* are constantly illus-

trated in the Munich Qazwīnī. These are probably one of the earliest prototypes depicting *Jinns* as monster-like in appearance with animal features and must have served as a useful model for the later copies of al-Qazwīnī 's text.

In the Munich and London Qazwīnī, the illustrations show several figures dancing, making gestures with their hands, and moving their feet up and down. (PLATE 2 bottom) This representation does not correspond to the description in the text, but it may serve as a clue to understand the sources of images painters referred to during the drawing process. Similar characteristics can be observed in the illustrations of dog-headed people.



(PLATE 2)
'*Ajā'ib al-makhlūqāt*, Munich, Cod.arab.464, fol.211 v

«Dog-headed people»

Regarding dog-headed people, al-Qazwīnī describes them as follows :

Ya'qūb ibn Ishāq al-Shīrāfī and a man who rescued him from the island said that in this island there are violent people who have a head like a dog and capture their enemies in the building with much food, and then eat the enemies when they get fat.²⁵⁾

People living in a certain island of the sea of Zanj have a dog's face on a human body. They live on fruit trees and sometimes eat animals. They are called *Sagsār* in Persia.²⁶⁾

Monstrous races with a dog-like head or face are popular among the '*Ajā'ib* literature, and several variations in their description and appearance can be observed, such as those that have a dog-like nose on a human face or that sound like a barking dog when they speak. The Munich Qazwīnī depicts a pair of naked human figures standing with long furry tails and dog-like heads and facing each other as if they are dancing.²⁷⁾ (PLATE 2 top) They are described as cannibals which implies the barbarousness and cruel nature of this monstrous race. This characteristic has, however, never been visualized in the tradition of illustrations in al-Qazwīnī 's book. By contrast, illustrations in al-Ṭūsī's '*Ajā'ib al-makhlūqāt wa-gharā'ib al-mawjūdāt* ("The Wonders of Creation and the Oddities of Existence"), the same title of the book in Persian that was written a century before al-Qazwīnī, often depicts dog-headed people as cannibals preparing to boil human enemies in a cauldron. The earliest surviving illustrated copy of al-Ṭūsī's work is dated 790/1388 and can be found in the collection of the Bibliothèque nationale, Paris (suppl.



(PLATE 3)
'*Ajā'ib al-makhlūqāt*, Bnf, Suppl.pers.332, fol.218 r



(PLATE 4)
Basin by Aḥmad al-Dhakī al-Mawṣilī, Louvre, OA.5991

pers.332). It includes an illustration of a naked dog-headed man sitting on his haunches in front of a cauldron and boiling human enemies while a clean, well-dressed man with a turban is watching the scene (fol.218 r) (PLATE 3). Such a depiction of cannibal has, to the best of my knowledge, never emerged in the illustrations of al-Qazwīnī.

Returning to the Munich Qazwīnī, the artistic context of the depiction of dancing figures may relate to the images to which the painter referred. According to Ettinghausen's article (1965), which discusses the iconography of dancing figures with zoomorphic masks, certain features of such masks can be observed in the illustrations contained in the Munich Qazwīnī.²⁸⁾ His discussion is based on the idea that dancing with a zoomorphic mask was not regarded as a religious activity but one of the secular entertainments, a pictorial depiction of which can be observed on metalwork decorations from the first half of the thirteenth century. For example, a basin made for Sultan al-Malik al-ʿĀdil II in the Louvre, Paris, dated between 636/1238 and 638/1240, incorporates a sign of the metalworker Aḥmad ibn ʿUmar al-Dhakī al-Mawṣilī who was known to be active in the first half of the thirteenth century in northern Iraq and Syria.²⁹⁾ (PLATE 4) This basin is lavishly decorated with silver by a careful inlaid technique that beautifully displays numerous human and animal motifs, including those of zoomorphic mask dancing. The tradition of zoomorphic mask dancing in the Islamic world dates back to the pre-Islam period. For instance, Ettinghausen points out that the poems of *Kitāb al-Aghānī* (Book of Songs) by al-Isfahānī describe the royal court of the eighth century Umayyad caliph Walīd II where the caliph brought a man into the court and clothed him with trousers made of a monkey's skin and tail. This description signifies that the tradition had already been well established

by the time of the formation of Islam.³⁰⁾

Many depictions of zoomorphic mask dancing can be found in the tradition of Islamic painting, yet this theme of secular entertainment was not likely to be applied to the motifs of royal art. However, it seems to have emerged quite often in the metalwork decorations of the twelfth to thirteenth centuries when the middle class in rapidly developed metropolitan cities developed an interest in art. They especially pursued realism, due to their preference for depictions of their daily lives. This art decoration movement seems to have taken place around the first half of the thirteenth century, several decades before al-Qazwīnī.³¹⁾

The discussion regarding how far zoomorphic mask dancing influenced the depictions of monstrous races in the Munich Qazwīnī still requires further investigation and references. It is important not to dismiss the fact that those appearing in the illustrations of the Munich Qazwīnī appear naked which clearly distances them from the traditional iconography of zoomorphic mask dancing.

«Snake-like-legged people»

Al-Qazwīnī introduces another monstrous inhabitant of the island of the sea of Zanj :

On this island there is a beautiful race whose legs have no bones, and they move as though they are crawling and cannot stand by themselves. When someone approaches them, they jump on the shoulder of the victim and twist their neck with boneless legs. They beat and hit the head and face of the victim, obliging them to do whatever they want. They love fruits. The story-teller says : The victim attempted to escape from this unpleasant circumstance by giving them some fermented grape juice to make them drunk, so that he could beat them to death.³²⁾

This monstrous race with snake-like legs is also a popular motif of *‘Ajā’ib* literature where it is often known as *davālpā*.³³⁾ The illustration in the Munich Qazwīnī depicts a well-dressed man carrying a young male on his shoulders whose snake-like legs are coiled tightly around the man’s neck. (PLATE 2 middle) The illustration also includes other *davālpā* sitting on the ground and putting their hand up. This appearance of *davālpā*, who is shown naked, has the same features as a normal human being with the exception of its distinctive string-like legs. This iconography is generally consistent throughout later copies of the al-Qazwīnī book, which means that the Munich Qazwīnī would have served as a model for later reproductions.

Al-Ṭūsī’s *Wonders of Creation*, however, exhibits different iconographic traditions. The earliest surviving illustrated copy in Paris illustrates *davālpā* with the upper half of a human body and a snake-like bottom half carried on the back of a well-dressed man, the iconography of which seems consistent throughout al-Ṭūsī’s later reproduction.³⁴⁾ (PLATE 5). No preceding example has been found in Islamic art of the iconography of the *davālpā* of the Munich

Qazwīnī, although numerous examples can be found in later works. For instance, a mid-fifteenth century illustration of the early fifteenth century Ottoman poem *İskendernâme* by Afmedî depicts a naked *Dīw* riding on the shoulders of Alexander on his horse and coiling his cow-skin legs around Alexander's neck. This representation apparently emanated from al-Qazwīnī's illustration, the tradition of which was later rearranged and transferred to a different context and then emerged in a book produced by the Ottomans.³⁵⁾ The characteristic of *davālpā* as a deformed race of human beings was discerned by al-Qazwīnī as one of the wonders of the human body made by God's creation.

«People of deformed body»

A number of monstrous races with hypertrophy or malformation of certain parts of the body have also emerged in al-Qazwīnī's text. For instance, he introduces a strange race called Munsuk or *gilīm*, recognisable by their distinctive elephant-like ears, who were said to live further east from the habitat of the monster Gog and Magog (*Yājūj wa Mājūj*) at the end of the north.³⁶⁾ (PLATE 6 middle) Similarly, al-Qazwīnī claims that, on a certain island in the sea of Zanj, two-headed people with a tail and people with two heads and six legs live.³⁷⁾ (PLATE 7 middle and bottom) The former has an almost identical appearance to that of a human being except for their tails, while the latter can sing like a bird. Moreover, al-Qazwīnī reports people with eyes and mouth on their chests and people with a single arm and leg who are believed to exist on a certain island in the sea of China.³⁸⁾ (PLATE 8 middle)

These are popular motifs of wonders that frequently emerged in the *'Ajā'ib* literature. However, they were visualized in Islamic art until the late thirteenth century. The Munich Qazwīnī, dated 678/1280, is one of the earliest references and its iconography has great significance even



(PLATE 5)

'Ajā'ib al-makhlūqāt, BnF, Suppl.pers.332, fol.200 v



(PLATE 6)

'Ajā'ib al-makhlūqāt, Munich, Cod.arab.464, fol.207 v



(PLATE 7)
'Ajā'ib al-makhlūqāt, Munich, Cod. arab. 464,
fol. 208 r



(PLATE 8)
'Ajā'ib al-makhlūqāt, Munich, Cod. arab. 464,
fol. 208 v

though its representation deviates little from other contemporary art of that time.

Notably, these representations in the Munich Qazwīnī possess certain characteristics of decorative patterns. For example, the image of two-headed people unnaturally appears in profile with each head facing left and right sides and the body drawn in front. This representation is clearly based on the tradition of a decorative representation of double-headed creatures, the prototype of which ultimately originated in ancient times.

Moreover, representing mirror images in pairs is one of the most common decorative patterns in the tradition of Islamic art. It can often be found in the decoration of metalwork, glass, ceramic, ivory works, and textiles, and became popular in the art of book painting during the time of Seljuqs. No discernible reason for depicting images in pairs can be determined as many other illustrations of animals, plants, and zodiac are of a single image and, moreover, the description never requires them to be depicted in pairs. The painters of the Munich Qazwīnī might have explored reference images not just from the tradition of book painting, which flourished for centuries in Baghdad in the Abbasid times, but also the tradition of decorative art, particularly when visualizing monstrous races.

Regarding book painting, several previous examples of double-headed or multiple-armed images can be found slightly before the Munich Qazwīnī in the books of astrology. For example, Naṣīr al-Dīn's *Daqā'iq al-Ḥaqā'iq* (Book of Truth), held in the collection of the Bibliothèque nationale, Paris (MS Persan 174) dated 670/1272 at Aqsaray in Anatolia and written in Persian, includes images of planets that possess double or multiple heads and arms.³⁹⁾ However,

these illustrations do not employ the tradition of decorative art but clearly apply the tradition of a princely enthroned motif on which many images of constellations and zodiacs of the Munich Qazwīnī are also based. The images of people with deformed bodies in the Munich Qazwīnī do not generally refer to the images that emerged in book painting, they seem to rely largely on other sources and would have had a certain relationship with the decorative art of the thirteenth century.

Tradition of the representation of wonders in Europe and its relations

Anecdotes of the monstrous people in al-Qazwīnī's text have been compiled from existing literature, indeed al-Qazwīnī himself mentions the names of several authorities including al-Galnātī, Ibn Sīnā, and Aristotle, from whom can be noted the transmission of knowledge from classical sources of natural history and literature. However, exploring the origins and developments of the pictorial images is rather difficult due to the serious lack of pictorial references before al-Qazwīnī.

In his book *Allegory and the Migration of Symbols*, Wittkower briefly points out the visual similarities between the illustrations of dog-headed people in the Munich Qazwīnī and those in the pictorial tradition of European art.⁴⁰⁾ He concludes that the image of dog-headed people is derived from the same origins as those on the Herford map, known as Cynocephali. The Herford map, so-called after the Herford Cathedral where it was preserved, is an old map of the world or *Mappa Mundi*. It was made somewhere in Europe in the end of the thirteenth century and draws the world as centered at Jerusalem.⁴¹⁾ In this map, the image of Cynocephali occurs at the north end of the world as a Giantess with a dog's head and tail, bearing clear visual similarities to that in the Munich Qazwīnīs. According to Wittkower, both images must have ultimately originated from classical Greek sources: however, this is only an analogical discussion of visual relationships derived from the simple observation of illustrations.

Although images of other monstrous people in the Herford maps such as Blemmyae and Panotti clearly differ from those of similar-featured races in the Munich Qazwīnī, it may not be a big surprise to find visual similarities among them as both stem from the classical literature of Greek and Roman. However, was there any transmission of the pictorial images along with the text?

Badiee contends that that the images of monstrous people in the Munich Qazwīnī should not be regarded as having classical origins as the images must have been based on the iconographical representations in contemporary works.⁴²⁾ She proposes some candidates for contemporary sources, including the shadow plays of *'Ajīb wa-gharīb* by ibn Dāniyāl (d.710/1310), and points out that many of the figures in popular shadow plays wear tall pointed caps almost identical to the one that appears in the Munich Qazwīnī.

Her observations are informative as the thirteenth century was a time when middle-class wealthy merchants in the rapidly developed metropolitan cities of the Middle East became ac-

tive in patronising art works. They favoured the art of realism, the art of daily life.⁴³⁾ This was also the time when the popularity of literature for entertainment increased and a more narrative representation was required for the art of book painting. It was therefore inevitable that painters in this new wave would widen their variation of expression. The painters of the Munich Qazwīnī must have already had rich sources of images and therefore would have had no need to depend upon classical sources that were already intermingled into the art of the Islamic world.

Conclusion

This paper comprised observations of the visual representation of monstrous races in the Munich Qazwīnī and explored the pictorial traditions and transmission that underpinned the depiction of monstrous images. The illustrations in the Munich Qazwīnī are one of the earliest examples in Islamic art to visualize the images of monstrous people and may contain vestiges of pictorial references. As discussed, the images of monstrous races in the Munich Qazwīnī exhibit certain idiosyncratic features of pictorial depiction that are unrelated to the text. Having viewed the illustrations of monstrous races, some distinctive features in their representation include their primitive and shabby appearance or nakedness, and the fact they are often shown in pairs in a mirror image where it appears as if they are dancing. Such unusual features in the art of book painting can be ascribed to the sources of the images to which the painters referred and thus constitute a crucial element of research on the transmission of monstrous images in Islamic art.

Note

- 1) For the general treatment of al-Qazwīnī, see Lewicki, [al-Kazwīnī] *Encyclopedia of Islam, EI 2 online*, 2001 ; Richter-Bernburg, [al-Qazwīnī] *Encyclopedia of Arab Literature*, vol.II, 1998, pp.637-8. After he abandoned his activity as Judge, he devoted his remaining time to the study of Cosmography, which subsequently gravitated him into the circle patronized by the Ilkhanid governor of Baghdad, Juvaynī (d.1283), to whom he dedicated his *Wonders of Creation*.
- 2) See note.2 and Dubler, [ʿAdjāʿib] *Encyclopedia of Islam, EI 2 online*, 2001 ; Richter-Burnburg, [ʿAjāʿib literature] *Encyclopedia of Arab Literature*, vol.II, 1998, pp.65-6. This tendency is, however, extremely obvious in the al-Tūsī's *ʿAjāʿib al-makhlūqāt wa-gharāʿib al-mawjūdāt*, the same title as the book written in Persian in the twelfth century, a whole century before al-Qazwīnī.
- 3) In his article Zadeh discusses the intersection of the literary and scientific tradition : he writes, "It is difficult for modern readers, influenced by an Enlightenment-era disdain of the marvelous, to truly fathom how *ʿAjāʿib*-writings could harmoniously fuse together seemingly disparate levels of discourse (p.25)" Zadeh, "The Wiles of Creation : Philosophy, Fiction, and the *ʿAjāʿib* Tradition," *Middle Eastern Literatures*, 13 : 1 (2010), 21-48.
- 4) It is widely known that al-Gharnātī's *Tuhfat al-albāb wa Nukhbat al-ʿAjāʿib* in the Bibliothèque nationale, Paris (Ms.Arab 2168), includes illustrations of the lighthouse of Alexandria and Pyramids of Giza (fol.17-30). These, however, are reproductions of the sixteenth century and no illustrated manuscript of geography and travel accounts from the time before al-Qazwīnī is known, including the manuscripts of ibn Shahrīyār al-Romhormuz's *Kitāb ʿAjāʿib al-Hind*.
- 5) Original or early copies of the al-Tūsī's *ʿAjāʿib al-makhlūqāt wa-gharāʿib al-mawjūdāt*, written almost a century before al-Qazwīnī, might have contained illustrations of wonders that included the im-

- ages of monstrous races as they are mentioned in the text. However, no illustrated manuscript before 1388 has survived. The earliest illustrated copy is the one held in the Bibliothèque nationale, Paris, dated 790/1388 (Ms.Pers.332). See Francis Richard, *Splendeurs persanes : Manuscrits du XIIIe du XVIIe siècle*, Paris, 1997, p.71, cat. no.33.
- 6) The term 'Ajā'ib literature has been questioned by Hees who argues that the literary genre should be judged on its own terms and not from modern western prejudices; he also points out that there was no categorical or generic demarcation for writings on marvels in medieval Islam. Syrinx von Hees, "The Astonishing : a Critique and Re-reading of 'Agā'ib literature," *Middle Eastern Literatures*, Vol.8 (2005), No.2, 101-120.
 - 7) Contadini raises the possibility that the illustrations in the Munich Qazwīnī might have been drawn in Baghdad rather than Wāsit because Baghdad long served as the center of book painting during the Abbasid period and painters must have been active even after the Mongol invasion in 1258. See Anna Contadini, *A World of Beasts : A Thirteenth-Century Illustrated Arabic Book on Animals (Kitāb na't al-hayawān) in the Ibn Bakhṭishū' Tradition*, Brill, 2012, pp.155-6.
 - 8) See Syrinx von Hees, *Enzyklopadie als Spiegel des Weltbildes : Qazwīnī's Wunder der Schöpfung -eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 2002. Carboni, p.126, note.3
 - 9) See Stefano Carboni, *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting : A Study of the Ilkhanid London Qazwīnī*, Edinburgh University Press, 2015. In chapter four, he attempts to analyze the general background to the production of the London Qazwīnī, and reveals certain relationships to the *Kitāb manāfi hayawān* of the last decade of the thirteenth century in New York and to the *Kitāb al-āthār al-bāqiyā 'an al-qurūn al-khāliya* of 707/1307 in Edinburgh.
 - 10) See the illustration cycles of the early codices of al-Qazwīnī's *Wonders of Creation* including Munich Qazwīnī and London Qazwīnī in Carboni, *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting : A Study of the Ilkhanid London Qazwīnī*, Edinburgh University Press, 2015, pp.149-172.
 - 11) Texts quoted in this paper are basically a translation of the Munich Qazwīnī text. For general reading of the Qazwīnī text, see also al-Qazwīnī, *'Ajā'ib al-makhlūqāt wa-gharā'ib al-mawjūdāt*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1849.
 - 12) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 67 r.
 - 13) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 211 r.
 - 14) G.S.P. Freeman-Grenville, [al-Zandj] *Encyclopedia of Islam, EI 2 online*, 2001.
 - 15) Aristotle writes "The cranes do this [seasonal migration], for they travel from Scythia to the marshes in the higher parts of Egypt, from which the Nile originates. This is the place where the Pygmies dwell ; and this is no fable, for there is really, as it is said, a race of dwarfs, both men and horses, which lead the life of troglodytes." See Aristotle, *History of Animals*, translated by R. Cresswell, London, 1883, chapter XIV-2, p.209.
 - 16) There is one complete copy of this manuscript in the National Library of Tehran, no.1143, and two incomplete copies preserved in the British Library, Add.7511, and in Leiden, Oriental 166. Further information on the Arabic translation of Aristotle's zoology can be found in F.E. Peters, *Aristoteles Arabus : The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968, pp.47-48 ; Anna Contadini, *A World of Beasts : A Thirteenth-Century Illustrated Arabic Book on Animals (the Kitāb na't al-hayawān) in the Ibn Bakhṭishū' Tradition*, Brill, 2012, pp.48-49.
 - 17) M. Gaster believes that the text on the battle of the pygmies and birds in *Eshkol Kakofer* is the source of Swift's Gulliver and the Lilliputians. Gaster translated the text of certain parts into English and introduces the story. M. Gaster, "Gulliver Among the Lilliputians in the Twelfth Century, and the Tale of the Dog-headed Men," *Folklore*, vol.26, no.2 (1915), pp.202-206.
 - 18) Later versions of the book of animals often mention their blindness. For instance, al-Damīrī's *Hayāt al-hayawān al-kubrā*, written in the late fourteenth century, refers to the battle between pygmies and birds and mentions that inhabitants had lost some of their eyes because the birds had pecked

- them out. See Alex Scobie, "The Battle of the Pygmies and the Cranes in Chinese, Arab, and North American Indian Sources, *Folklore*, vol.86, no.2 (1975), p 125.
- 19) The same is also said in relation to the Eastern and the Western cultures that, for example, the monstrous races in *the Marvels of the East* in the British Library (Cotton MS Vitellius A XV), the early eleventh century, or those in *Shan hai jing* (Classic of Mountain and Seas) from China, have also been depicted naked.
 - 20) The images entirely depend upon the imagination of painters who never knew what they looked like as no one (including painters themselves) had ever seen these objects. From this point onwards, the images could be anything as long as they are pygmies and blinded in accordance with the description in the text. Nevertheless, the races are depicted naked as a matter of course. Visualizing images often creates a certain stereotype in readers' minds (as it can be observed in Orientalism) and, once it is created, the tradition becomes the authority. See also a unique discussion on naked monsters and men in monster-suits in Mittman & Kim, *Inconceivable Beasts : The Wonders of the East in the Beowulf Manuscript*, Arizona, 2013.
 - 21) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 211 v.
 - 22) See [Djinn, Dīw] *Encyclopedia of Islam, EI online*, 2001.
 - 23) The London Qazwīnī, however, contains thirteen illustrations of *Jinns*, which is unique among the codices of the al-Qazwīnī as no illustrations are included in this section of *Jinns* in the Arabic codices of the thirteenth and fourteenth centuries. For a comparison table of illustration circles of Arabic codices in the thirteenth and fourteenth centuries, see Carboni, *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting : A Study of the Ilkhanid London Qazwīnī*, Edinburgh University Press, 2015, p.163.
 - 24) Three empty spaces have been left for illustrations on fol.166 r, 166 v, 167 r. However, the style of writing and quality of paper of fol.165 to 168 clearly differ from the other folios, which means that these folios are likely to have been added later. Carboni assumes that no illustration would have been originally planned for this section. See Carboni, *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting : A Study of the Ilkhanid London Qazwīnī*, Edinburgh University Press, 2015, p.140.
 - 25) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 67 v.
 - 26) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 211 v.
 - 27) The figure on the right-hand side appears to be wearing a red loincloth with a black belt. My investigation reveals, however, that this loincloth is most probably a later addition as the same red pigment also emerges throughout the manuscript and is evident in clear traces of retouch on certain parts of images. See, for example, the head of the lower part of the wings of 'Anqa (fol. 193 r) where the painting has been seriously damaged and then retouched with red pigment.
 - 28) Richard Ettinghausen, "The Dance with Zoomorphic masks and Forms of Entertainment Seen in Islamic Art," in George Makdisi ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.H. Gibb*, Leiden, 1965, pp.211-224.
 - 29) See D. S. Rice, "Inlaid Brasses from the Workshop of Aḥmad al-Dhakī al-Mawsilī," in *Ars Orientalis*, vol.2 (1957), pp.283-326. See also Sheila Canby, et al. *Court and Cosmos : The Great Age of the Seljuqs*, New Heaven and London, 2016, p.120, in which another example of Mosul metalwork (Museo Civico Medievale, Bologna, cat.no.2128) with a zoomorphic dancing decoration can be found.
 - 30) Iṣfahānī, *Kitāb al-Aghānī*, 'Abd allāh Mahnā ed., Bayrut, 2002, vol.VI.
 - 31) See Oleg Grabar, "Imperial and Urban Art in Islam : The Subject-Matter of Fatimid Art," *Early Islamic Art, 650-1100 Constructing the Study of Islamic Art*, vol.I, Aldershot, 2005, pp.215-241.
 - 32) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 211 v.
 - 33) Husang A'lam [Davālpā (y)] *Encyclopedia Iranica*, vol.VII, 1996, p.128-9. See also Natalia Torne-sello, "From Reality to Legend : Historical Sources of Hellenistic and Islamic Teratology," *Studia Iranica* 31(2002) : 163-192. They are probably the Himantopodes in the Western tradition.

- 34) There are some illustrations of *davālpā* in later copies of Ṭūsī's *Wonders of Creation* that employ iconography related to the tradition of al-Qazwīnī painting. For example, a copy in the Topkapi Palace Library, H.404, dated 984/1577, includes the image of *davālpā* standing on a man's shoulders with his legs tightly coiled around the man's neck. This indicates the extent to which such iconography was popular. See Bilha Moor, *Popular Medicine, Divination, and Holy Geography: Sixteenth Century Illustrations to Ṭūsī's 'Ajā'ib al-makhlūqāt*, Ph.D. Dissertation, submitted to the Hebrew University of Jerusalem, 2010, pl.60. Ṭūsī's iconography has a close kinship to that of the Old Man of the Sea (*Shaykh al-bahr*) in the story of the fifth voyage of Sinbad. See also Stefano Carboni, *Il Kitāb al-bulhān di Oxford*, Turin, 1988, pp.87-8, pl.46.
- 35) For more detailed discussion on this issue, see Serpil Bağcı. "Old Images For New Texts and Contexts : Wandering Images in Islamic Book Painting," *Muqarnas*, vol.XXI, Leiden : Brill, 2004, pp.21-32.
- 36) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 207 v.
- 37) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 208 r.
- 38) Munich Qazwīnī (Cod.arab.464), fol. 208 v.
- 39) See M. Baruccand, "The Miniatures of the DAQĀ'IQ AL-ḤAQĀ'IQ (Bibliothèque Nationale Pers.174) : A Testimony to the Cultural Diversity of Medieval Anatolia," *Islamic Art*, IV, Genova and New York, 1991, pp.113-142.
- 40) Rudolf Wittkower, *Allegory and the Migration of Symbols*, London, 1977, pp.54-5.
- 41) See N. Reed Klein, *Maps of Medieval Thought. The Hereford Paradigm*, Woodbridge, 2001.
- 42) J. Badiée, *An Islamic Cosmography ; The Illustrations of the Sarre Qazwini*, Ph. D. Dissertation, The University of Michigan, 1978, pp.135-141.
- 43) See R. Ettinghausen, "Early Realism in Islamic Art," *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida*, Rome, 1956, vol.I, pp.250-273. Oleg Grabar, "Imperial and Urban Art in Islam : The Subject-Matter of Fatimid Art," *Early Islamic Art, 650-1100 Constructing the Study of Islamic Art*, vol.I, Aldershot, 2005, pp.215-241.

【研究課題】

明治後期の宗教コミュニティの多様性に関する研究

A Study of the Variety of Religious Communities in the Later Meiji Era

宗教体験に基づく複合宗教実践の諸相

——綱島梁川から西田天香へ——

古荘 匡義*

The Varieties of Multiple Religious Practices Based on Religious Experiences :

An Analysis of the Thoughts of Tsunashima Ryosen and Nishida Tenko

Tadayoshi FURUSO*

In this paper, I analyze the thoughts of Tsunashima Ryosen and Nishida Tenko through Catherine Cornille's idea of multiple religious belonging to clarify various religious practices based on religious experiences in the late Meiji era. On the one hand, these two pious prayers have multiple characteristics in common. They adopted quite a few religious and philosophical ideas, which they did not appropriate but deeply respected to found their beliefs. Although their faiths are similar to religious pluralism, their practices are beyond the scope of it as they prayed and practiced in the same way that plural religions have done so far. However, they did not have a sense of belonging to multiple religions. On the other hand, they have different opinions on individuality. Through these comparisons, I aim to illustrate the various ways in which those who did not belong to any religion followed some practices of multiple religions in the late Meiji era.

本稿の目的は、カトリヌ・コルニールの「複合宗教帰属」という概念を用いて綱島梁川と西田天香の思想の近さと差異を分析することによって、宗教体験に基づいた明治後期の宗教実践の多様性を示すことにある。この二人の思想的な関係や実際の交流を論じる研究は少なくなく¹⁾、二人の思想の共通点や差異を具体的に論じているものもある²⁾。本研究はこれらの研究を踏まえつつも、複合宗教帰属の見地から明治後期の宗教思潮における二人の宗教的アイデンティティの特質を明らかにする。

この二人の思想や実践にはある種の共通点がある。二人とも、歴史的な諸宗教には必ずしも囚われない自らの宗教体験をベースにして、信仰や実践を築き上げている。しかし、歴史的な諸宗教を乗り越えた宗教を新たに打ち立てるわけではなく、歴史的諸宗教の思想を尊重しながら摂取し、それらを用いて自らの宗教体験や実践に関して多くを語っている。さらに、独自の信仰実践を営みつつも、諸宗教の実践や祈りの形式をそのまま取り入れていたりもする。とはいえ、二人は特定の歴史的宗教に帰属している意識も、複数の宗教に同時に帰属しているという意識も有していないように思われる。このような宗教的アイデンティティをどのように理解すればよいだろうか。

本稿では、カトリヌ・コルニールの「複合宗教帰属 (multiple religious belonging)」からヒント

* 龍谷大学社会学部講師

を得たい³⁾。宗教への帰属意識というと、一つの教団に属することを想定しがちだが、近年、2つ以上の宗教に帰属する意識をもつ人の真摯な宗教思想や実践が表明されてきたことを受けて、コルニールは宗教への多様な帰属のあり方を「複合宗教帰属」という概念で整理している。この概念をコルニールは5つに分類している。個々人が意図的に選択したのではない帰属として、①複数の宗教が統合された文化を受動的に受け入れる「文化的帰属 (cultural belonging)」, ②両親が違う宗教を信仰しているなど、複数の宗教が統合されずに並存している環境に投げ込まれたなかで自らの宗教的アイデンティティを構築せざるを得ない、という「家族的帰属 (family belonging)」が挙げられる。また、意図的な選択による帰属として、③思想の一貫性には頓着せず、現世利益的な効き目に基づいて各宗教の諸実践を選択的に取り入れる「必要に応じての帰属 (occasional belonging)」, ④自らの宗教体験などに基づいて諸宗教の思想や実践を精選するため、特定の宗教への帰属意識をもたない「帰属なしに信じる (believing without belonging)」, ⑤特定の宗教伝統の教えや実践、価値観を基盤として、他の宗教伝統にも共鳴する「非対称的帰属 (asymmetrical belonging)」が挙げられている。

この5つのなかで、綱島と西田はどの分類に属するであろうか。以下に見るように、綱島であれば高梁の地に早くから入っていたキリスト教の、西田であれば母親が熱心に信仰していた浄土真宗の影響が大きく、綱島と西田はこれらの信仰を基盤にして他の宗教にも共鳴している、すなわち「非対称的帰属」を有していると捉えることもできよう。ただ、私見では両者は「帰属なしに信じる」に近い。コルニールによれば、「帰属なしに信じる」に当てはまる者は、それぞれの宗教がそれぞれの仕方であらゆる真理を表現しているという宗教多元的な理解に立ちつつ、個々人が自らの宗教的な体験を基盤にして、「さまざまな宗教の教えや実践の中から精選することによって自分自身の宗教的アイデンティティを形成するようになる」⁴⁾。このとき、個々人は自らの体験をもとに諸宗教の要素を自由に取捨選択するため、個々の宗教伝統や教団への帰属意識をもたない。だからこそ、この第4の帰属は「複合宗教非帰属 (multiple religious non-belonging)」とも言い換えられている。綱島や西田も、特定の宗教集団に属しているという意識はなく、諸々の宗教伝統を尊重しつつも批判的に継承し、独自の信念や実践を作り上げたと思われる。このような微妙な宗教的態度は、明治後期の思想潮流のなかでもある程度の特異性をもつものと思われる。

そこで本稿では、二人の交流や、宗教的な思想および実践の共通性や差異を整理しながら、二人の信仰のあり方を「帰属なしに信じる」の一例として捉え、明治後期の宗教的なアイデンティティの多様なあり方を例証する。

1. 綱島梁川と西田天香、二人の交流

まずは二人について簡単に説明しておこう。綱島梁川⁵⁾ (1873～1907) は、現在の岡山県高梁市有漢町生まれの思想家である。高梁は、山田方谷の教えを受けた人々による漢学の伝統や、早くから根付いたキリスト教など、非常に豊かな宗教・文化を有しており、綱島も両者の影響を強く受けた⁶⁾。綱島は幼少の頃から多くの漢籍を読みこなしていた。また、1882年という早い時期に組合派の高梁教会が創立されたが、綱島はこの教会に関係するキリスト者から大きな影響を受け、10代の頃に洗礼を受けた。ただ、後年の綱島の述懐によれば、当時の信仰は「何等の自覚も定見もなくして、唯だ幼稚なる素直ごゝろの一筋に、伝説そのまゝの基督を信受したりし時代」、すなわち

「基督に対する無差別的盲信時代」(5:357)の信仰であった。キリスト教に入信したのは、キリスト教を深く理解した上というよりは、キリスト教が「文明国の宗教」で「何とはなく道徳的調子の高き一ふし」をもっており、「説き伝ふるものの思想と品性と態度」が従来の僧侶神官より立派だったことによるという(5:358)。木村勝三は、綱島の日記の記述などから、キリスト教だけでなく、西洋の新しい文物、特に英語を牧師などから学べることに魅力を感じていたのではないかと分析している⁷⁾。

幼少から非凡な才能を認められていた綱島は、知新高等小学校卒業後、13歳から母校の助教を務めていたが、19歳の時、地元の篤志家の援助を受けて、東京への遊学を許される。彼は東京専門学校(現在の早稲田大学)において大西祝や坪内逍遙のもとで哲学・倫理学などを修めるが、そのうちにキリスト教信仰への懐疑が深まった。卒業後も倫理学の研究や文芸評論において活躍していた綱島は、1896年に結核に罹患し、1900年から病床生活となる。海老名弾正との出会いなどを経て、キリスト教に再び関心をもつようになり、1902年ごろを境に雑誌等に発表する論考のテーマも宗教へと移っていく。しかし、彼が再獲得する信仰は正統的なキリスト教ではなかった。1904年に、彼が「見神の実験」と呼ぶ3度の決定的な宗教体験を得て、この宗教体験を具体的に表現した論考「予が見神の実験」を1905年5月に公表した。その後1907年9月14日に永眠するまで、この「実験」で得た「神子の自覚」を基盤にして自らの思索を深め、開陳していった。彼の「実験」や思索をめぐって当時の知識人の中で賛否両論が巻き起こり、彼らの論争をまとめた本は綱島の生前に3冊も刊行されている⁸⁾。

次に綱島に出会う前までの西田天香⁹⁾(1872～1968)は滋賀県長浜の紙問屋の長男として生まれた。母親は真宗大谷派の篤信の門徒であった。1886年に開智学校の高等科を優秀な成績で卒業し、その後は家の方針で奉公に出されるが、その間も漢学や英語、キリスト教の聖書などを学んでいた。1891年に父親が亡くなり、周囲は西田に家業を継がせようとするが、西田は1892年から北海道の開拓事業に実質的な責任者である開拓主監として参加する。厳しい環境や生活のなか、彼は鉄道駅の誘致や児童の教育、亜麻の生産など、さまざまな事業に尽力し、開拓地の発展をもたらしたが、不況や洪水などさまざまな要因もあって行き詰まり、1899年、主監を退任する。退任の前後、西田阿吽鉢囉婆の阿吽鉢囉婆教と深く関わり、また参禅も行なうなど、宗教的、思想的模索を続けながら各地を転々としたり、鉱山事業に携わったりしていた。

このような挫折や模索を経て、生存のために他者と争い、他者を利用し、自らの所有の権利を主張すること自体に西田は疑念をもったものと思われる。そして、「生存競争」に加わらず、他をしのがずに生きるにはどうしたらいいか、他をしのがずに食物を得ることはできるのか、ということを実際に問うようになった。

西田は1903年にトルストイの『我宗教』を読んで「生きようとするには死ね」というようなメッセージを受け取り、食事制限による「捨身」行を試みる¹⁰⁾。さらに、西田の大ベストセラー『懺悔の生活』の表現によれば、1904年の4月27日から3日間、長浜の八幡神社の愛染堂に籠もった後に嬰兒の泣き声を耳にしたことから一種の回心が生じ、「新生活」が始まった。西田は、我執を捨て、所有せず、見返りを求めない無私の奉仕を行い、托鉢などで与えられたものによって生きる、許されてなら生きるという新生活を営むことになった¹¹⁾。

このような新生活を営む西田が綱島と出会い、2年弱という短い期間ではあるが、二人は濃密な交流をもった。西田が綱島を知ったのは、西田による綱島の追悼記事¹²⁾によれば、1905年の11月、綱島の『病間録』（1905年9月刊行）を読んだときである。このとき、「弟の心にあらはれたる露堂々たる神、如来、が躍如として紙背に現はれた」という。この追悼記事で西田は綱島のことを「法兄」、自らを「弟」と呼び、綱島の思想に深く共感して宗教的生活を営んでいることを表明している。西田は自らの信仰の基盤となる何かを「神」「如来」という複数の宗教伝統の語を用いて表現しているが、その何かを綱島の文章のうちにありありと見て取り、綱島に深く共感した。1906年の1月に出た綱島の「自覚小記」を読み、「もう會うたも同様」に感じ、2月にとうとう綱島を訪ねる。そのとき「弟は兄の信仰を聴かなかつた、亦弟の信仰をも告白せなかつた、され共其中に不滅の法縁は結ばれた」。西田は自らの経験を豊かな物語にして表現するところがあるため、文字通りに受け取ることには注意が必要だが、西田の思想的な日録とも言える『天華香洞録』においても「梁川氏は余の云はんとする処を云ひ、余は梁川氏の行はんとする処を行ふ。共に一にして相即す」¹³⁾と述べており、この当時の西田は綱島の思想と一体化して自らの実践を行っていると思ふに自負していたと思われる。

他方、綱島も、西田の思想と実践に敬意を抱いていた。綱島は西田に『天華香洞録』を時折閲読させてもらっていたが、魚住影雄の証言によれば、綱島は『天華香洞録』を読んで自分の「『病間録』が焼いて了ひたくなれり」と漏らしたという¹⁴⁾。それだけ西田の思想を高く評価していた綱島は、無名だった西田を世に最初に紹介した人物となった¹⁵⁾。綱島は、「密室に祈る」自分と「実世間に靈闘する」西田が、「共に神意を伝え」るための「靈化の働き」を共有していると考えていた¹⁶⁾。また、綱島を通して、中桐確太郎や徳富蘆花¹⁷⁾など、西田の人脈はさらに広がっていった。

西田は綱島のもとを何度も訪れた。二人は数多くの書簡を交わし、綱島の亡くなる1907年3月頃から、中桐確太郎や宇佐美英太郎とともに、道友の修養と伝道を目的とした雑誌の刊行を計画していたが、実現には至らなかった。その代わりに、1907年7月から、宇佐美や中桐、西田など、綱島の思想に共感する20名弱の道友が『回覧集』という交換ノートを交わすようになった¹⁸⁾。

このように、綱島と西田は思想を共有し、実践を共に行う同志であった。それではこの二人はどのような宗教的アイデンティティを有していたのだろうか。以下では、この二人が宗教体験や実践を重視し、それらを言語化する努力を続けたが、その背景には「伝道」への意志が存していたこと（第2章）、そして特定の宗教に帰属意識をもったり思想的な基盤を据えたりすることなく、諸宗教の思想を摂取して自らの信仰を深めていたこと（第3章）を示しながら、この問いに答えていく。

2. 体験の言説化と伝道

2.1 綱島梁川の「見神の実験」言説

以下に見るように、綱島と西田は自らの体験や実践を具体的に語るのだが、なぜ二人は体験や実践について語る必要があったのだろうか。二人の語り方を比較しながら、その理由を、二人がともに一種の〈伝道〉を目指していたことと、思想内容や教義を伝えるのではなく、実践や体験を伝えることそれ自体が重要だと考えていたことに見出す。

綱島梁川を著名にした要因の一つは、彼にとって決定的な重要性をもつ3度の体験を「見神の実験」として語り出したことであった。この「見神の実験」を考える上で3つのことをおさえておき

たい。まず、①綱島は実体的な神を視覚的に「見」たと主張しているわけではない。綱島は、3度目の神秘体験の6ヵ月後に自らの体験の具体的内容を含む「予が見神の実験」を発表した。その後、神を見るなどというのは病者の妄想に過ぎないといったことから、人格的な神仏を見るなどというのは大した体験ではないといったことまで、さまざまなレベルの批判を受けたが、綱島は神を視覚的に目の当たりにしたとは語っていない。たとえば、3回の神秘体験のうち、綱島にとって最も重要であった3回目の体験に関する記述をみてみよう。1904年の11月、綱島が何かを書いている時に、「今までの我が我ならぬ我と相成、筆の動くそのまま、墨の紙上に声するそのまゝ、すべて一々超絶的不思議となつて眼前に耀き」、「謂はば夢幻の深き寂しさの底ひより、堂々と現前せる大なる霊的活物とはたと行き会いたるやうの一種の Shocking 錯愕、驚喜の意識」(5:213)を体験した。「我は没して神みづからが現に筆を執りつゝありと感じたる意識」(5:214)とも言い換えられるこの意識は、神的存在を視覚的に見ることではない。綱島にとっての「見」神とは、神的存在との不断の共在やある種の神人合一を感じることなのである。

②このような意味での「見」を綱島は重視している。「予が見神の実験」の後半部分では、「宗教生活に於ける三大要義」を見、信、行としたうえで、見を重要視することを主張している。しばしば宗教の要義として信に重きが置かれがちであるが、綱島は「偉大なる信念の根柢には、常に偉大なる見神あることを。真に神を見ずして真に神を信ずるものはあらず」(5:216)と論じている。「見なき信は盲信となり、頑信となり、他律信と」(5:217)なり、逆に信は神的存在の何らかの感得や体験としての見があつてこそ、自省し尽くしても疑念の差しはさまることのない、充実した確固たる私の信となるというのである。

そのため、③綱島は「見」神の体験を伝え、他者にも「見」神を体験してもらうことが重要だと考えており、それが一種の「伝道」になると考えていた。このような「伝道」への意志は「見神の実験」以前から認められる。たとえば「答道友書」(5:43-53, 1903年7月)などで読者の投書に自らの思想でもって応答し、読者のある種の救済を目指していた。ただ、見神の実験以降、見に支えられた自らの信に強い確信をもった綱島は、この見を人に伝えるために、体験を具体的に言説化する方法を模索しようとした。

「予が見神の実験」は、言語では表現しえない体験を言説化する方法について苦慮しつつも、「唯だ心恖に神を求めて宗教的生活に入らんとする世の多くの友」(5:208)に伝える使命感、別言すれば青年の煩悶に救いをもたらすための「紙上伝道」¹⁹⁾の意識をもって書かれた。

わが見証をさながらに世に伝へんといふ。事や、もと至難なり。嗚呼吾れ一たび神を見てしより、おふけなくも此の一大事因縁を世に宣べ伝へんと願ふ心のみ、日ごとに強くなりゆきて、而かも如何にして之れを宣べ伝ふべきかの手段に至りては、放焉として闕けたり。……顧みれば、わが見証の意識の、超絶駭絶にして幽玄深奥なる、到底思議言説の以て加ふべきものなからむとす。(5:209)

そして、言表不可能な体験の実質を伝える手段に悩んだ末に、綱島は「唯々自ら見得せる所を如実に語り出づべきのみ」(5:210)と、体験の内容をできるだけ忠実に具体的に語り出すことにしたのである。

このように、綱島の「見神の実験」の言説化には、青年の煩悶を救うために「見」の境地や「見」の方法を伝えようとする「伝道」への志向が含まれている。

2.2 西田天香の宗教体験言説

次に、新生活に入る過程に関する西田の語りを分析したい。綱島とは違い、西田の語りにはある種の誇張が入り込むが、この誇張にも伝道への意志が認められるのではないかと考える。

『懺悔の生活』の記述²⁰⁾によれば、西田天香は1904年4月27日、「いずれが許された食物であるか」がわからず、勧められた食事でも断り、郷里長浜の八幡神社境内の愛染堂に3日間籠った。そして、3日目の朝に嬰兒の泣き声を耳にした体験からある種の気づきが生まれた。母からは乳が自然と溢れだし、赤子はその乳を飲むことによって満たされ、母は乳房のはれを解消でき、両者が喜び合う。ここには西田の言う「生存競争」も「他をしのぐ」こともない。このような仕方では、他をしのがずに提供される食物を準備して待つ人がいるかもしれないと考えて出かけた西田は、ある家の女主人に食事を勧められる。しかし、自分が食べたために女主人が補わなければならないものは食べられない。そこで、「誰にも迷惑を掛けたくないものなら頂きます。あなたの心持がよくなるようなら頂きます」、つまりは「菩提心を起こしてください、節約をしてください、仲よくしてください、そうしてであつたら頂きます」というようなことを頼んだ。そうすると、釜にへばりついて残っていたごはん、「お釜の落し」を与えられ、ようやく腹を満たす。誰も食べることなく洗い落とされる「お釜の落し」は他をしのがない食物である。西田の満腹になった体は自然と動き、便所掃除をはじめとする女中・丁稚の仕事を黙々とこなした。このような行動をみた女主人は西田に卵が2つも入った蕎麦を提供するとともに、西田の行動によって「よい気持ちに」なり、傾きかけていた家業も持ち直せそうだと感謝を述べた。この一連の体験で西田は、許された食物とは何かという自分の問題が解決しただけでなく、「この無為の動作が自然法爾に他人の心をひきしめ、あぶない家がたつことになった」という「二重の勝利」を得たという。また、このような懺悔奉仕の生活を送るなかで、『聖書』やお経を読んでも「古聖の教えは、ことごとくこの生活を保証するものとなり、また無造作に実行されるもの」だと感じるようになったという。

このようにして、『懺悔の生活』の西田は嬰兒の泣声を契機とした4月29日以降の経験を通して自らの新生活の始まりを語っている。しかし、しばしば指摘されることだが²¹⁾、当時西田が書いていた日録『天華香洞録』には嬰兒の泣声で大悟したというような記述はなく、嬰兒の泣声に関係しそうな記述は5月3日以降に書かれた「やせた乳をしぼる子あわれ藤の花」(『天華香洞録』第1巻(燈影舎、2004年)47頁。以下本章で記したページ数はこの書のもの)という句のみである。また、『天華香洞録』と『懺悔の生活』の間で食い違う記述もみられる。西田にとって、嬰兒の泣声を聞いた体験は実際に決定的体験としてあったのかもしれないが、西田は『懺悔の生活』で自己の体験をかなり誇張して物語っていると思われる。では、なぜ西田の語りは誇張されたのだろうか。4月27日以降の『天華香洞録』の記述と比較しながら検討したい。

西田は4月27日、「モー今日では理論でない、実行である。捨身品之極意を実修するのだ。三界に家など無し。己れの身又は法界之一片のみ。法界ニ益なくんば死するまでの事」(13頁)という覚悟を持って京都から地元長浜に戻ってくる。これまで理論的に考えていた「捨身」を実修に移すにあたり、西田にとっての問題は、他をしのがずに如何にして食うべきか、何を食うべきかで

あった。

この問いに対して、27日の西田は次のように答えている（13頁）。絶食中に労働すれば、人が自分の労働を必要とするなら、自分の労働を得るために食を与えるだろう。もし明日も労働できるだけの食を供養してくれるなら、自分を社会のために養うべきだと考えているのだろうから、その食は受け取ってよいだろう。この時点の西田の考えには、食を供養してくれる人の心がよくなること、「菩提心を起こす」ことが明記されていない。

27日からの3日間「どこからも食物は恵まれませんでした」と『懺悔の生活』には書かれているが、西田は愛染堂に籠って絶食していたわけではない。自宅やなじみの家でうどんや釜落としのごはん、粥などを食していた。自宅に帰ったときには釜落としを出すよう命じてもいた。もっとも、それらの食物は西田の考える「許された食物」として恵まれたものではなかったのだろう。

さて、西田は4月27日から29日の間に愛染堂に籠りながらたくさんの本を読み、読書から得た所感や細食や静坐の様子、種々の考察を『天華香洞録』に記している。特に28日夜から29日朝までの「細食」と題された考察のなかで、「人に害を及ぼさずして食す」ことが「新社会に入るべく主義の唯一の律法」だと捉えられ、この律法を守るための「博愛的乞食」の定義として次の3つが挙げられている。①「人の尤下級生活に甘んずる事」、②「自らの為めに労してさへ食あり、社会の為に労して食なき理なし……」、③「乞食既に悲心を起さしむる要あり。食を乞ふ又一の法便なり……」(25頁)。ここで、最も低い立場に身を置き、自分のために働くことを捨てて、奉仕の生活を行うことで、奉仕の相手に菩提心を起こしてもらい、その結果相手をしのぐことのない食が与えられる、という西田の新生活の方法が定式化されることになる。そして、29日に「吉田作平氏を訪ふ。新主義の主張をあらまし説きたり。困惑同情の様見へたり」(28頁)とある。その後も5月1日には「〔西田〕富蔵に主義を語る」(39頁)など、自分の得た「新主義」を周囲の人々に自覚的に語るようになる。とはいえ、主義を語るといってもそれは「所謂小我の主張を立てぬ」という意味で「無主張」なのである(68頁)。西田の新生活において、自分の主張を展開しようとする「小我」は既になくなっている以上、小我の有する主張もないのである。

よって、「愛染堂参籠」と呼ばれる西田の体験は次のように解釈できる。西田は理論的に考えていたことを実践しようと郷里に戻り、3日間思索と読書と静坐と細食の生活を送るなかで、新生活の方法を3項目の形でまとめることができた。特に自らの奉仕が他者の菩提心を起こすことの重要性が自覚されるようになった。そして、この生活を実践しながら周囲の人々に説いて回るようになった。すなわち、この3日間を経て西田は、回心したというよりも、このときまでに獲得していた信念を実修する新生活の方法を確立し、新生活の伝道を行うようになったと捉えることができる。

そして、西田が『懺悔の生活』などで、実際の経験とは異なる点も含む内容を軽妙な語りで、ある種の誇張をもって表現したのは、西田が新生活のありようを具体的に伝えることで、人々に新生活に入ってもらいやすくしようとしたためであったと思われる。後年、西田が一燈園の生活について語るとき、「『一燈園生活とはいかなるものか』と問われたときに、一番無事な答は『やっぴごらんさい』と言うことである」²²⁾と述べている。新生活は普通の生活からは理解が困難で、新生活を行うなかで我執に囚われた生き方が根本から建て替わることによってのみその有り難さが実感されてくる。『懺悔の生活』には、西田が新生活に入った経緯に関する講話（「転機」）だけでなく、西田に救いを求めてきた人々の生き方が根本から変化していくエピソードが数多く存在する。この

ような語りは聴衆を新生活へ導くものであっただろう。

以上をまとめるならば、次のようになる。綱島も西田も、宗教的生活においては何らかの思想内容を信じる手前で、綱島であれば神との共在を感じるという「見」を、西田であれば新生活を営むことが必須であると考えていた。そのため、綱島であれば人々を「見神」に導くために「見神」とはどのような体験であるかを体験の内容に忠実に、具体的に言語化しようとしたり、「見神」にどのような意義があるのかを、諸宗教や哲学の思想を用いながら説明しようとした。西田であれば人々を新生活に導くために自分や道人がどのような形で新生活に至ったのか、そして新生活が具体的にどのようなものかを時に誇張的な仕方でも語ったのである。両者にとって、自らがベースにしている体験や実践を言説化し、他者に伝えることこそが最も根本的な「伝道」だった。言説化の手法は異なっているものの、「伝道」への意志は共通していたのである。

3. 諸宗の真髄を礼拝する

次に、綱島と西田が歴史的諸宗教のそれぞれの真理性を認める多元主義的な宗教観を有するだけでなく、諸宗教の実践も取り入れており、しかも特定の宗教への帰属を有しているわけでもない点で、コルニールの「帰属なしに信じる」類型に近いことを示したい。

晩年の綱島は自分の思想を「神と偕に楽しみ神と偕に働く」と簡潔に表現するが、これはあくまで生きている今、神の実在を感じ、神と偕にあることを「楽しみ」、その喜びや感謝のうちで神の自己実現に参与すべく自覚的に神と偕に「働く」、という人間のあり方を表している。人間の個人格は、神のうちに融解するものではないし、個人格の活動は神の絶対的な力の発現のうちに還元し尽くせない。このような個人格のあり方を表現するために、綱島は「神の子」や「父子」という表現をキリストから借りるほかないと感じた²³⁾。綱島にとって、人間が「神の子」であるということそれ自体が根本的な真理であって、「神子の自覚」をもつことがある種の救済なのである。

さて、このような用語選択からしても、綱島の思想にはキリスト教の影響が大きいことは確かである。しかし、殊に彼の最晩年の思想には仏教、特に親鸞浄土教の影響が大きい。彼はキリスト教と浄土真宗を「神子の自覚」を表現した根本的な宗教として親近性をもつと捉える。「如何なる第二義上の教義や、儀式や、伝説や、歴史的な感情等の差異はあるとも、此の親子相愛の根本一実の実験の上に、信仰の全伽藍を打ち建てたる所に於いて、浄土真宗と基督教とは血脈膺だならざる親しさを有してゐる」(5: 635-636)。そして、キリスト教だけでなく、浄土教（特に親鸞）の思想を援用して「神子の自覚」の説明を試みる。したがって、綱島は「神子の自覚」という真理を表現できる複数の宗教の存在を認める多元主義的な宗教観をもっていた。

しかも、綱島は神に祈り、念仏を称えることでこの自覚をますます深めていた。綱島の神に対する祈りがキリスト教の形式によるものであったのかどうかは今後さらに分析が必要であるが、少なくとも綱島が実際に「南無阿弥陀仏」などの念仏を称えていたことは、綱島自身の証言も綱島を来訪した者の証言もあり、確かである²⁴⁾。このように、綱島は「神子の自覚」という根本的な真理を表現するためにキリスト教や浄土教の思想を活用するだけでなく、この自覚を深めるために二つの宗教の祈りを実践していたのである。

西田は、東西の思想を広く摂取している点で綱島と共通している。彼は自らの思想を仏教、特に

浄土教の思想によって表現することが多いが、小学校卒業後から学び続けていたキリスト教にもしばしば言及する。綱島と関わっていた前後には、トルストイに強い影響を受け、ブースの救世軍にも共感していた。

「光明祈願（暫定）」は、現在も西田および一燈園の思想を表明するものとして、一燈園生活の中で大切にされている。この「光明祈願（暫定）」は5つの項目からなるが、2つ目の項目に次のように記されている。

二、諸宗の真髓を礼拝し、帰一の大願に参ぜん

内外古今諸宗の真髓を礼拝すれば、帰一の大願は正に左のごとくなるべし。

通願 皆偕成_一就大円覚_一

別願 将_一来世界真平和_一

別に一宗を立てず、単に一宗に偏らず、古今聖者の光を仰ぎ徳を頌し、その遺されたる事業を成就せんことを期す²⁵⁾。

西田は、それぞれの歴史的宗教が、教義や聖人の言行などを通して本質的な真理を表現している、という宗教多元的な理解をもっている。その真理を「皆がともに大円覚を成就する」通願と、「世界に真の平和を将来する」という別願として表現したうえで、西田は自ら一つの宗教を立てることなく、諸宗教の聖者の言行を仰ぐ。現在でも、一燈園の礼堂では「正面の円窓を通して大自然を拝するようになって」いる。それは「神であり仏であり、一燈園では「おひかり」と呼ばれるものを拝することなのである。また、朝晩のお勤めでは、西田の言葉である「一事实」だけでなく、「維摩経偈」や「般若心経」も誦されているという²⁶⁾。

ただ、西田の理解では、諸宗教の聖人が語り、実行しようとした真理は未だ完全に実現しておらず、その真理を完全に実現するために、つまり通願と別願を実現するために、西田は皆が懺悔奉仕の生活に入ることが必要だと考えた。その生活は、「光明祈願（暫定）」の3つ目の項目で端的に示されている。

三、懺悔のために奉仕し、報恩のために行乞せん

世間一切の罪惡苦患、何人かその責を脱ることを得べき。願わくは常に懺悔の心を持して十字街頭に奉仕し、菩提心によりて行乞し、もって法界成就の本願にそわんことを。

このような懺悔奉仕の生活こそが、諸宗教が有する宗教の真髓を実現すると考えられていたが、同時に一燈園の生活のなかでは各宗教に固有の信仰や実践も排除されていないのである。

以上のように、綱島と西田はともに多元主義的な宗教観に立っており、自らの宗教体験や実践をベースにしつつ、諸宗教から信仰内容だけでなく、祈りや儀礼の形式も取り入れて信仰や信仰生活を作り上げている。軸足を置く宗教はあるものの、二人は特定の宗教教団への帰属意識をもたない。二人のまわりには、特定の宗教に信仰の基盤を置く者も、特定の教団に帰属する者も集っているが、二人は彼らを否定するわけではない。さまざまな宗教が宗教の真髓を表現しており、その真

髓に触れるために必要なもの（神子の自覚や新生活）が基盤にあれば、特定の宗教や特定の教団への帰属意識の有無は大きな問題ではない、というような仕方では宗教への帰属を捉える意識を二人は共通して有していたものと思われる。

4. 修養する個人格

とはいえ、二人の思想が完全に一致するわけではない。私見では、両者の差異が最も顕著になるのが人間の個人格に対する考え方である。

先に述べたように、綱島は「神子の自覚」を有する個人格が神的存在に融解しない固有の価値を有すると考える。たしかに、「予が見神の実験」（1905年5月）の段階では、1904年の自らの宗教体験を神人合一や神への融解と捉えていたが、「予は見神の実験によりて何を学びたる乎」（1905年11月）では、綱島は神子の自覚のもとに生きる限りでの個人我を、すなわち、神との合一の悦びのうちで生きつつ、神の子としての理想を実現していくような個人我を積極的に認めるようになる²⁷⁾。

他方、無私の奉仕の実践によって与えられたもので生きるという西田にとって、見神の実験に必要なのは我をなくすことであった。綱島の追悼記事において西田は見神の方法について次のように論じている。「神を見るには如何にすべきか」との人の尋ねに弟は常に「人たるな」といふ。「神は見ゆるものではない、現れるのである。われの眼や意識に現れるのでない、神自身が現れてゐるのである、神自身のあらはれを自分が感ずるといふのでもない。神のあらはれの時には自分といふほどのものもないのである」²⁸⁾。西田においては、自我や我執を捨て去った末に神が自己顕現してくることにこそ、見神が可能になるのであり、そのとき個人格は無に帰すべきものとなっている。

このような差異は、二人の「神の子」や「修養」に対する考え方においてさらに明瞭になる。

最晩年の綱島は、論考「宗教と修養」において「没修養の修養」という概念を提示した。綱島は修養という語に「他力」的な発想を取り入れるが、すべてを絶対他力に委ねるべきとはせず、個人格の「自力」的な修養を確保する²⁹⁾。確かに、「自強経営のこころ」を含む自力的な修養に拘りすぎると、道徳仁義や規律などに束縛されてしまう³⁰⁾。綱島の考えでは、本来の宗教はこのような「窮屈なるつらき思ひ」のないもの、「開放」「自由」「解脱」「救済」を意味するものである（5:645）。ただ、宗教の自由は「往ひて反ることを知らざる流蕩放肆の自由」ではない。綱島は「宗教には解放あり、而して又凜乎として自己に反るの収斂あり」（同）と述べる。つまり、宗教は神仏などの感應を基盤にしたある種の解放なのであるが、その解放には「自己に反るの収斂」があるため、修養においても、自力的な修養を絶したる修養ではあるのだが、修養する個人格は消失しない。この修養には「おのづから則あり、道あり、条理あり」（5:646）とされる。つまり、神仏などを「見」て、神の子としての自覚をもつなかで、自力で修養しなくてもその時の状況に応じておのづから惻隠したり、寛容穏和になったりする。「愛神の人は、又おのづからにして愛隣の人たり、建徳の人たるべし」（5:649）というように、神仏を感じ、愛し、信じる人は、自ずから隣人を愛し、倫理的に他者と接し、よい共同体の構築を目指す。このとき個々人の「没修養の修養」が実現しているのである。神仏に感應して、自分のはからいを超えた法則に自ずから従って活動するとし、隣人を愛したり共同体を形成しようとする個人格が重要なものとして捉えられている。

他方、西田も、綱島の「没修養の修養」という言葉に共感するが、西田は「修養」という語のうちに自己の「力み気もち」や「我執」を認める。綱島が神との共在のなかで自ずと行動する個人格を確保するのに対し、西田は、真の修養が自己を忘れ本我に還ることに存すると論じ、個人格をなくすところに「没修養の修養」の本質を見て取っている。

修養とは進歩を意味するのではない。還るのを意味するのである。向上でない、還元である。梁川兄は、没工夫の工夫、没修養の修養といわれた。脈々相響の思ひがある。進歩、向上、修養、工夫など、それぞれ力み気もちがはなれぬ。力み気もちこそ即我執である。要は忘れるのである。還るのである。喪身失命するのである。大死一番するのである。力まぬのである。そこに露堂々たる本我に帰す現る。³¹⁾

西田にとって、我執を取り払う新生活の実践を行うことによってこそ本来の我が現れるのである。この本来の我を西田も「神の子」と表現する。この語は綱島の思想に由来するものであるが、語の意味は異なっている。西田は、「人たるな、神の子たれ」という形で、神の子が我執の否定によって可能になると考える。西田が問題にする「生存競争」は、人が生活を自らの権利だと思っているところから生じてくるもので、この思い込みは人の生存の欲から生じてくる。それに対し、神の子には生存の欲がなく、そのため生死もなく、生活が自らの権利であるとも思わない。よって神の子は、托鉢で衣食を得て生き長らえようとするのではなく、他者の菩提心を得ようとする³²⁾。簡単に言えば他者の心がよくなるために、我執を捨てて懺悔奉仕の生活に徹することが没修養の修養であって、この修養において個人格は消失し、本我が立ち現れるのである。

このように、宗教体験や宗教的生活における実践を基盤に諸宗教の思想や実践を積極的に摂取しながら「帰属なしに信じる」二人も、信仰する個人のあり方というきわめて根本的な部分に差異が認められる。両者ともに浄土教の他力の思想を深く受容したが、懺悔奉仕の実践のうちで我執に囚われた自我を消失させ、本我へと還るべきことを主張する西田に対し、綱島は絶対的な存在との共在を感得することを基盤に自ずから生じてくる行動を重視しつつも、その絶対的な存在のうちで行動する個人格の意義を認めようとする。

二人の宗教的アイデンティティは形容することが難しいところがある。特定の教団や宗教への帰属を有しているわけではないが、複数の宗教の思想に深く共感し、複数の宗教の方法で祈りや儀礼を執り行う。二人は、特定の教団に帰属意識をもつ者に対して排他的ではなく、また、諸宗教への帰属意識をもてず煩悶する者、ある意味で「帰属なく、信じることもできない」者さえも真理を追究する道友として迎えた。「帰属なしに信じる」に当てはまる人物は、その定義上、帰属する宗教教団を形成しない。しかし、二人が多様な人々に影響を与えることができたのは、彼らの多元主義的な宗教理解を支える宗教体験や、宗教的生活における実践が多くの人々に伝わる形で言説化されたためだと思われる。二人は、宗教体験や新生活が歴史的な諸宗教を超える宗教の真髄を顕にしていると想定しつつも、その真髄を歴史的宗教のもつ思想や具体的な経験を基にして、具体的な他者に向けて語った。これが帰属する宗教をもたない二人の「伝道」だったのであり、このような意味での「伝道」こそが「帰属なしに信じる」二人の宗教的アイデンティティを支え、二人のまわりに

教団ではない何らかの集団を形成したのだと思われる。

付記：本稿は、2016年9月11日の日本宗教学会第75回学術大会でのパネル「明治期における宗教体験の語りとその伝播」での提題「宗教体験の言説化とその変奏——網島梁川から西田天香へ——」を大幅に改変したものである。また本研究は、科学研究費補助金（課題番号15K16626）および龍谷大学国際社会文化研究所（2018年度個人研究）の助成を受けたものである。

注

- 1) 岩田文昭「浄土教における回心とその物語——近角常観・網島梁川・西田天香——」『大阪教育大学紀要 人文社会科学・自然科学』第67巻、2019年、57～72頁。宮田昌明『西田天香：この心 この身 このくらし』ミネルヴァ書房、2008年。三浦隆夫『一燈園 西田天香の生涯（新装版）』春秋社、2008年、など多数。
- 2) 虫明弘「Ⅷ章 梁川と近代日本の思想家 第3節 西田天香」、虫明弘・行安茂編『網島梁川の生涯と思想』早稲田大学出版部、1981年、222～238頁。
- 3) この概念について、以下の拙稿で紹介し、論じたことがある。「無宗教者による宗教との対話——宗教の体験と複合宗教帰属の視点から」、中村博武・古莊匡義・岡崎秀磨・本多真『宗教を開く』聖公会出版、2015年、3～72頁。
- 4) Catherine Cornille, “Multiple Religious Belonging,” D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas (ed.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.327.
- 5) 網島梁川の文献については、復刻版の『梁川全集』全10巻、別巻2巻（大空社、1995年）から引用し、（巻数：頁数）という形式で表記する。引用の際、傍点等による強調を省略したところがある。
- 6) 網島梁川の伝記的な事実については虫明・行安編前掲書を参照のこと。また網島が生きた有漢、高梁の状況については、蛭田禎男『有漢点描：網島梁川読本』（2007）をはじめとする、郷土史家の著作を参照した。
- 7) 虫明・行安編前掲書、22～23頁。
- 8) ①金尾種次郎編『病間録批評集』金尾文淵堂、1906年10月；②秋山悟庵編『名家論叢 現今の宗教問題』弘道館、1906年10月；③宇佐美英太郎編『見神論評』金尾文淵堂、1907年4月。なお、①と②は『梁川全集』別巻1に、③は別巻2に再録されている。
- 9) 西田天香に関する伝記的な記述については、以下の書を参照した。三浦隆夫前掲書、宮田昌明前掲書、西田天香没後30年記念事業実行委員会『西田天香：長浜が生んだ偉大な思想家』市立長浜城歴史博物館（編集）、1998年。
- 10) 中村武生は、嬰兒の泣声の体験よりもトルストイ『我宗教』の読書体験の方が決定的な大悟をもたらしたとしている（前掲『西田天香：長浜が生んだ偉大な思想家』16頁）。
- 11) なお、このような西田の実践に魅了された人々が、現在まで続く一燈園を形成していくが、この名前の由来は網島梁川の論考「一燈録」に由来することからも、網島と西田との関係の深さが窺われる（cf. 西田天香『天華香洞録』第2巻、燈影舎、2004年、241～242頁、9：426-427）。
- 12) 西田天香「梁川法兄と我れ」、『新人』第八巻第十號、新人社、1907年10月、38～39頁。
- 13) 西田天香『天華香洞録』第1巻、燈影舎、2004年、604頁。
- 14) 「彼の謹厳一語も苟もせざる故網島先生が、西田さんを目して一心同体の友と云はれたる、今に至りて其故ありし事を感じ候。西田さんの著に「天華香録」とかいふもの有之、小生未だ一読の機を得ず候へ共、網島先生そをよみて『病間録』が焼いて了ひたくなれりと申されし由、これまたよくへーのこと、存じ候。「此の人後に知る人あらん」と網島先生が何にか、れしを記憶致し候、如何に深き語に候ぞ」（魚住影雄『折蘆書簡集』岩波書店、1977年、503頁。1910年9月14日付、岡野和三郎宛書簡）。
- 15) 網島は「聞光録（其二）」（1907年2月）において十字架の意義に関する西田の解釈を紹介している（5：437）。さらに、新生活の一端を示す西田の語を引用したうえで、西田について「世はおのづから之を知るときあるべき也」（5：445）と述べている。
- 16) 西田は前掲の追悼記事において、次のような網島の発言を書き留めている。「見た神が空洞なものでない以上は實世間に対する一切の行履が靈化せねばならぬ、病める身は病める身に相應する働きあれば僕も働いているのであるが、君等は広く世間に交渉あれば此神意を体して如何にも靈化の働きをしてもらはね

- ばならぬ、僕は密室に祈る、君は實世間に靈關する、そして共に神意を伝えねばならぬ」。(西田「梁川法兄と我れ」、38～39頁)。
- 17) 徳富が綱島との面会中に西田を紹介されたエピソードは徳富の『みみずのたはごと』(岩波文庫上巻、1977年、252頁)に含まれている。
- 18) 雑誌刊行計画とその頓挫、また『回覧集』発行の経緯については拙稿で論じたことがある。cf. 『『回覧集』のなかの西田天香(4)——『回覧集』とは何か——一燈園・宣光社編『光』1171号、2018年11月、14～21頁。
- 19) 第3の体験の前後の端書(1904年11月5日付、魚住影雄宛)に、見神の秘義を有効に伝えるための「紙上传道」の方法を模索している旨が書かれている。「如何にすれば見神の秘義(多少にても予の自得せる所の)を最も有効に世人に伝ふことを得べきかは此頃の一問題に候 勿論謂ふ所の紙上传道の外に道なしと思へど其の方法が問題になり居候也」(9:215)。これ以後の書簡にも「伝道」や「布教」の文字がしばしば見受けられる。
- 20) 西田天香『懺悔の生活(西田天香選集 第一巻)』春秋社、1967年、86～91頁。
- 21) 『懺悔の生活』と『天華香洞録』との間の、「愛染堂参籠」の言説化におけるズレに関しては以下も参照のこと。大橋良介「『天華香洞録』解題」、西田天香著・大橋良介責任編集『天華香洞録 別巻解説』燈影舎、2004年、16～25頁。宮田昌明前掲書、23～30頁。
- 22) 西田天香「鹿ガ谷夜話(二)」『懺悔の生活(西田天香選集 第一巻)』春秋社、1967年、148頁。
- 23) 「見神の意識に含まれたる予と神との相即微妙の關係は、予をして父子といふ如き詮表形式を藉り用ふるの外、他に適當の語なきを感じしめたり。この点に於いては予は先覺殊に基督に負ふ所多きを自白す」(5:270)。
- 24) 最晩年の綱島が浄土教を用いて「神子の自覺」を論じたことや、念仏を称えていたこと、そしてこの念仏の意義については別稿にて詳しく論じる予定である。さしあたり、以下の発表要旨を参照のこと。「綱島梁川の念仏」、日本宗教学会編『宗教研究』第93巻別冊、2020年3月、290～291頁。ここでは、道友中桐確太郎宛の綱島の書簡(1907年3月22日付)を引用するに留める。「盡十方無碍光如来 とはありがたき貴き言葉にも候かな 口に称へ候てだに何となく光明海中に攝取さるゝ思ひいたし候也」(9:523)。
- 25) さしあたり『懺悔の生活(西田天香選集第一巻)』2頁から引用した。
- 26) 「一燈園の生活」、一燈園 Web ページ (https://www.ittoen.or.jp/ittoen_pray/ittoen_everyday/)、2019年10月14日確認。
- 27) 「予は一面に於いて全く神の大実在に還没し解体したるの感を有したると共に、他面に於いては、不思議にも又予は意識のいづこかの一隅に在りて、一種驚喜と敬畏との念を以て目のあたりに件の神の現前を睹たるの感を有すれば也。神は現前せり、予は神に没入せり、而かも予は尚ほ予としての個人格を失はずして在り」(5:247)。なお、この点については以下の拙論で論じたことがある。「明治宗教・倫理思想における綱島梁川の「個人格」の意義」宗教倫理学会編『宗教と倫理』17号、2017年、44～58頁。
- 28) 西田天香「梁川法兄と我れ」、38～39頁。
- 29) 綱島の没修養の修養についても前掲拙稿(注18参照)において、綱島を慕う人々によって回覧されたノート『回覧集』での記述をもとにして論じたことがある。
- 30) 「苟も向上の心あらんもの、一日一刻も修養功夫を放過すべからず。されど凝つては思案に能はぬといふ如く、余りに修養功夫に心を傾くる時は、ともすれば、規程として種種の節目や法則にのみ束縛せられて、毎事毎行、凝滞を生じ易きならひなり」(5:646-647)。
- 31) 『天華香洞録』第2巻、272頁。
- 32) 前掲書、255～258頁参照。

『国際社会文化研究所紀要』 執筆要領

(論文資料等の共通書式)

1. 『国際社会文化研究所紀要』に発表する「論文」「研究資料」「研究ノート」「書評」等(以下「論文資料等」という。)は、いずれも他に未発表のものに限る。
2. 「論文」は、原則として 20,000 字とする。
「研究資料」「研究ノート」は、原則として 12,000 字とする。
「書評」は、原則として 6,000 字とする。
3. 和文の論文資料等には、必ず英文タイトル・英文アブストラクトを添付するものとする。和文以外の論文資料等には、必ず英文・和文双方のタイトルとアブストラクトを添付するものとする。
4. 論文資料等は、ワープロ原稿とし、プリントアウトしたものと、電子媒体によるデータを添付することとする。また、別に定める表紙(様式 4)の添付を必要とする。
5. 論文資料等の掲載内容は、タイトル、執筆者名、アブストラクト、本文とする。

(指定研究)

6. 指定研究プロジェクトは、
 - ①代表者は、研究期間中、毎年 3 月末までに「研究経過報告書」(様式 2)を提出すること。
 - ②代表者は、研究期間終了後、翌年度の 4 月末までに「研究成果報告書」(様式 5)を提出すること。ただし、2017 年度以降に開始する研究プロジェクトに限る。なお、2014 年度又は 2015 年度に終了した研究プロジェクト及び 2016 年度に実施の研究プロジェクトの代表者は任意で提出することができる。
 - ③代表者・共同研究者全員は、研究期間終了後、翌年度の 9 月末までに、論文資料等を提出すること。ただし、この論文資料等は、次のいずれかに該当する場合は提出を免除する。
 - ア. 研究期間 3 年目の「国際社会文化研究所研究プロジェクト申請書」(様式 1)に、「叢書出版の希望有」と記載した場合。提出期限は各年度の「募集要項」で定める。
 - イ. 研究期間 3 年目の 9 月末までに「叢書出版意思表明書」(様式 3)を提出した場合。
 - ④代表者・共同研究者は、研究期間 2 年目・3 年目に、論文資料等を提出することができる。提出期限は毎年 9 月末までとする。

(共同研究)

7. 共同研究プロジェクトは、
 - ①代表者は、研究期間中、毎年 3 月末までに「研究経過報告書」(様式 2)を提出すること。
 - ②代表者は、研究期間終了後、翌年度の 4 月末までに「研究成果報告書」(様式 5)を提出すること。ただし、2017 年度以降に開始する研究プロジェクトに限る。なお、2014 年度又は 2015 年度に終了した研究プロジェクト及び 2016 年度に実施の研究プロジェクトの代表者は任意で提出することができる。
 - ③代表者・共同研究者全員は、研究期間終了後、翌年度の 9 月末までに、論文資料等を提出すること。ただし、この論文資料等は、次のいずれかに該当する場合は提出を免除する。
 - ア. 研究期間最終年の「国際社会文化研究所研究プロジェクト申請書」(様式 1)に、「叢書出版の希望有」と記載した場合。「提出期限は各年度の「募集要項」で定める。
 - イ. 研究期間最終年の 9 月末までに「叢書出版意思表明書」(様式 3)を提出した場合。

- ④研究期間 2 年の研究プロジェクトの代表者・共同研究者は、研究期間 2 年目に、論文資料等を提出することができる。提出期限は 9 月末までとする。

(個人研究)

8. 個人研究プロジェクトは、

- ①代表者は、研究期間中、3 月末までに「研究経過報告書」(様式 2) を提出すること。
- ②代表者は、研究期間終了後、翌年度の 4 月末までに「研究成果報告書」(様式 5) を提出すること。ただし、2017 年度以降に開始する研究プロジェクトに限る。なお、2014 年度又は 2015 年度に終了した研究プロジェクト及び 2016 年度に実施の研究プロジェクトの代表者は任意で提出することができる。
- ③代表者は、研究期間終了後、翌年度の 9 月末までに、論文資料等を提出すること。ただし、この論文資料等は、次のいずれかに該当する場合は提出を免除する。
 - ア. 「国際社会文化研究所研究プロジェクト申請書」(様式 1) に、「叢書出版の希望有」と記載した場合。提出期限は各年度の「募集要項」で定める。
 - イ. 研究期間の 9 月末までに「国際社会文化研究所叢書出版意思表明書」(様式 3) を提出した場合。

(その他)

- 9. 指定研究・共同研究については、共同研究者以外の研究者が国際社会文化研究所運営会議(以下「運営会議」という。)の議を経て論文資料等の執筆に加わることができる。個人研究についても、同じく運営会議の議を経て他の研究者が論文資料等の執筆に加わることができる。
- 10. 論文資料等の掲載順序は運営会議で決定する。
- 11. 運営会議で掲載が不適切と判断した論文資料等は、掲載しないことがある。
- 12. 掲載論文資料等については、1 件につき 50 部の抜刷を無償で提供する。50 部を越える抜刷を希望する場合は、執筆者が超過分の実費を支払うこととする。
- 13. 掲載論文資料等の著作権は執筆者に帰属するが、本学及び国立情報学研究所等が論文資料等を電子化により公開することについては、複製権(注 1)及び公衆送信権(注 2)の行使を国際社会文化研究所に委託するものとする。
 - 注 1 複製権：著作物を有形的に複製することに関する権利
 - 注 2 公衆送信権：著作物を公衆向けに「送信」することに関する権利
- 14. 本要領に定めのない事項については、運営会議にて議する。
- 15. 本要領は 2018(平成 30)年 6 月 26 日から適用する。

以 上

附則 1998(平成 10)年 6 月 17 日運営会議決定
附則 2003(平成 15)年 1 月 16 日運営会議改正
附則 2006(平成 18)年 4 月 26 日運営会議改正
附則 2009(平成 21)年 3 月 2 日運営会議改正
附則 2010(平成 22)年 3 月 10 日運営会議改正
附則 2016(平成 28)年 7 月 19 日運営会議改正
附則 2018(平成 30)年 6 月 26 日運営会議改正

国際社会文化研究所紀要 第22号

2020年 6 月30日発行

編集・発行 龍谷大学国際社会文化研究所
〒520-2194 大津市瀬田大江町横谷 1-5
TEL 077-543-7742

印刷 協和印刷株式会社
