龍谷大学 国際社会文化研究所 紀要

第24号 2022年6月

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

Vol. 24 2022.6

I 指定研究

研究課題:異文化理解と多文化共生

ー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ー

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---(2) ····· 佐野 東生 7

Rūmī and Christianity:

From His View on Jesus and Christians (2)

研究課題:変動する国際社会と文化

-現代と1930年代との比較研究-

Changing International Society and Culture:

A Comparative Study of the 1930s and the Present

研究ノート

国際関係学における宗教の「再発見」について …………… 清水 耕介 25 "Rediscovering" Religion in the Study of International Relations 陳 慶昌

Conceptualizing Seken:

Production of the Sense of "Powerlessness" in Japanese Society …… Hiroshi MIYAZAKI 35 「世間」を概念化する

――日本社会における政治的「無力さ」の生産――

Ⅱ 共同研究

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

子ども支援職の熟達過程についての考察

---多様性をめぐる諸側面に着目して--- ····· 笠井 賢紀 53

A Study of the Maturation Process of Child Support Workers with a Focus on Diversity

I 指 定 研 究

【研究課題】

異文化理解と多文化共生 ー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ー

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——(2)

佐野 東生*

Rūmī and Christianity:From His View on Jesus and Christians (2)

Tosei SANO*

This treatise analyzes the view of Jalāl al-Dīn Moḥammad Rūmī (1207-1273), a prominent Islamic mystic and poet of Anatolia (modern Turkey), on Jesus and Christianity, following the first part published in this bulletin in 2020. Based on recent international research trends, this treatise attempts to compare Rūmī's thought with Hesychasm, the mystical thought of Greek Orthodox.

First of all, Comparing the view of Jesus in the Qur'ān with Rūmī's view in his mystical poems, it is clarified that he recognizes the prophetic nature and sainthood of Jesus and gives a higher evaluation of him than the Qur'ān. Secondly, around the idea of Rumi's 'nothingness', the process of uniting with 'the Absolute Nothingness', which is the ultimate existence without division beyond God, is clarified, then it is compared with Hesychasm.

In Hesychasm thought systematized by Gregory Palamas (1296-1359), the theoretical and practical representative of Greek Orthodox in the fourteenth century, it is argued that human beings become god in imitation of Jesus, the Son of God, and the final unity with Energeia, the manifestation of the ultimate being, Ousia (Divine Essence), is explained. Compared to Rūmī, the final remaining identity in this stage of unity seems to be different depending on whether it is God in case of Rūmī or a person in case of Hesychasm, but it seems to be the same in practical aspect. Rūmī's view on Christianity and his intimate interaction towards Christians seemed to be influenced by this similarity of the final mystical stage of unity.

はじめに

13世紀のイスラーム神秘家ルーミー(Jalāl al-Dīn Moḥammad Rūmī-ye Balkhī)(1207-1273)について、キリスト教、特にその神秘思想との関係を考察する試みが近年国際的になされている。本論ではこの動向を踏まえ、本紀要に先年発表した小論(佐野 2020)(以下「小論」)に続いて、ルーミーとキリスト教の関係を考察したい。

この新たな動向において特に、キリスト教神秘思想の代表者の一人・エックハルト(Meister Eckhart)(ca.1280-1328)との思想的比較研究がイラン人の学者らによってなされている(Bahrānī 2010-11; Zarrabi-Zadeh 2016)。そこでは、キリスト教神秘思想で発展したいわゆる否定神学、つまり通常の肯定神学に対し、人知を超えた把握・表現不可能の無限の神的存在に具体的定義を避

^{*} 龍谷大学国際学部教授

け、ただ「知り得ない存在」、「隠れた存在」といった否定的言辞で表現する神学のあり方がイスラーム側の神秘思想にも看取され、ルーミーにも影響を与えていたことが示されている。その上で、宗教を問わず否定的言辞で表現された根源的存在である「神を超えた神」に神秘家が接近し、合一を達成する段階的態様がルーミーとエックハルト双方の神秘思想において比較究明され、その共通点、相違点を提示する内容となっている。

本論ではこれらの先行研究を参考としながら、ルーミーの実践的神秘思想とキリスト教神秘思想、特に先の小論で触れたようにルーミーが活動地であるトルコ中部コンヤで交流したギリシア正教の神秘思想であるヘシュカズム(Hesychasm)(静寂主義)との比較を視野に入れ、引き続きそのキリスト教観を問うこととしたい。ところで神秘思想は両宗教のみならず、仏教も含めた世界の諸宗教で神聖な崇拝対象と人間が接近し、合一を目指す潮流として古代から存在した。通常の宗教的言語や神学を基盤とする顕教的潮流に比べ、神秘体験による、言語・教義的相違点の奥に潜む神聖存在との合一を目指す点において、宗教間の言葉を超えた共通性が見いだされる可能性があると見る向きもある。本論でもこの点を意識し、イスラームとキリスト教の教義的相違点を踏まえつつも、特にイスラーム神秘主義の代表者の一人であるルーミーの神秘思想とヘシュカズムを比較することにより、それを補う共通性を見いだす可能性を考察したい。

ここで考慮すべきなのは、キリスト教の教義・信仰の中心には常に神の子であるイエスへの厚い 崇敬がある点である。他方、両宗教の主たる相違点のひとつにイエスの教義・信仰上、神学上の位置づけがあるのは論を待たず、この点はルーミーの神秘思想にも影響を及ぼしていると見られる。そこで本論では、ルーミーの神秘思想の比較考察の一環として、先の小論に続いてルーミーのイエス観を、その代表作『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」)などを通じて考察することとする。その際、それがイスラームの中でいかに位置づけられるかを知るため、イエスのイスラームにおける評価、また神秘思想特有のイエスを含む聖人の特質など、ルーミーのイエス観の背景にも配慮する。これを経て神秘思想の比較考察を行うことで、ルーミーのイエス観、キリスト教観への手がかりを探るのが本論の目的である。

1. ルーミーのイエス観

(1) クルアーンの背景

小論で、イエスの預言者性、聖人性についてマスナヴィーなどの一部事例を引いて論じた。これを基に、ここではまずクルアーンに見るイエス像に触れておく。クルアーンではイエスは何度か登場し、マリアの処女懐胎により生まれた預言者で、自らの死と復活を予告するが、あくまで人間であり、神の子としての神格は明確に否定されている(クルアーン 19章「マルヤム」30-35節)。ただし、聖書にもあるイエスによる奇跡はクルアーンでも見られ、神の霊(rūḥ)によって病を治し、死者を蘇らせたとされ、総じてイエスはムハンマドに至る諸預言者の中でも特別な存在であることが暗示されている。その顕著な例のひとつとして、クルアーン 4章「女」にある以下の節を見てみよう(一部割愛)。

そればかりか彼ら(ユダヤ教徒)は「私たちは救世主(メシア),神の使徒,マリアの子イエスを殺したぞ。」などと言う。どうして殺せるものか、どうして十字架に掛けられるものか。

ただそのように見えただけのこと。……いや、彼らは断じて彼(イエス)を殺しはしなかった。神がご自分のお傍に引き上げ給うたのだ。神は無限の能力と智恵を持ち給う。啓典の民の中にはただの一人だに死ぬ前に彼(イエス)への信仰を抱くようにならないものはないであろう。やがて復活の日が来る時、彼はあの者たちに不利な証人になるだろう。

(クルアーン4章「女」156-159節)1)

この節は、神がユダヤ教徒が正しい信仰から逸脱してしまったことを非難する文脈で語られ、メディナ啓示(預言者ムハンマドが 622 年、メッカでの迫害を逃れ北隣の都市・メディナ(マディーナ)に移住した後に下された啓示)の比較的初期に下されたものといわれる²⁾。この節の前半について、キリスト教信仰の核心であるイエスの十字架死が否定されている点は重要である。イエスをめぐる相違点のひとつと見なされるが、イエスの昇天自体は否定されていない。キリスト教専門家の鳥巣によれば、この部分は神がイエスを見殺しにするはずはないとの神の慈悲を示す、という肯定的解釈がありうる(鳥巣 2020)。確かに自然な文脈からみれば、神がイエスを重視して助け、自らの元に生きたまま引き上げた、と理解されよう。

後半の「啓典の民の中には・・・」(啓典の民とは、ユダヤ教徒、キリスト教徒など非イスラーム教徒で聖書など啓典を有する宗教の信徒のこと)以降の節について、実は原文(アラビア語)の人称代名詞の解釈をめぐって見解が分かれている。クルアーンの解釈学はタフシール(tafsīr)と呼ばれ、歴史的に数々のタフシールが著されてきた。中でも 9-10 世紀の歴史学・伝承学の大家・タバリー(Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī)(838-923)のタフシールはイスラーム初期の代表作で、クルアーンにまつわる当時の伝承を集成しており、ルーミー以前のタフシールの代表的例としてここで参考にする。この節について、タバリーは数々の伝承を引用し、この節のうち「死ぬ前に」にかかる三人称男性代名詞は誰かをめぐって大きく2つの解釈を紹介し、評価している(Ṭabarī 14-16)。ひとつはイエスが死ぬ前に啓典の民すべてがイエスを信じるようになる、との解釈で、タバリーもこれを支持し、「イエスが(最後の審判の日の前に)降臨し、反キリスト(Dajjār)を殺害するときには彼ら全体がイエスを信じ、諸宗教すべてがひとつになる。それは真実のイスラームの宗教であり、アブラハムー神がこの方を祝福され給うことを一の宗教である。」と述べている。

つまり、イエスは生きたまま天に引き上げられたため、亡くなるのは最後の審判の日に先立つ降臨の後で、それまでにはユダヤ教徒、キリスト教徒といった啓典の民すべては真の宗教であるイスラームに改宗している。なお、ここで「アブラハムの宗教」とは聖書の預言者アブラハムをイスラームを含むユダヤ教、キリスト教という一神教の元祖とし、その説いた宗教こそ真の宗教であるとのイスラーム的見解を示す。タバリーはさらに、そのときに存命の啓典の民が改宗するだけで、それまでのすべての者を含むわけではないとしている。これに対し第二の解釈では、啓典の民の誰かが死ぬ前に、と解釈し、彼が死んで魂が体から離れるまでにはイエスを信じている、とする。タバリーはこれについて、イスラーム法的見解から、イエスを信じるのはイスラームの預言者でムハンマドに直接先立つ人を信じるため、イスラームを信じることと同意だが、遺産相続の点で遺された子孫がイスラーム教徒でない限り相続できなくなるなど難点を指摘し、この解釈を否定している。

この節は人称代名詞があいまいなためタバリーの時代には解釈をめぐり紛糾があったことが示唆されており、この状況は後代も変わっていない(Robinson 78-89)。文法的には直接前後する人称代名詞が同じとみるのも自然で、その場合は第一の、イエスが死ぬ前にはすべての啓典の民がイエスを信じる、となる。ただし、その前の「啓典の民のただの一人」との語をそれに続く先の方の人称代名詞が受けるともみられ、その場合は第二の、彼が死ぬ前にはイエスを信じる、となり、どちらもありうる。タバリーが述べるように、第一の解釈では最終的にすべてが純粋なイスラーム、つまりアブラハムの一神教に統一される形で諸宗教の統合がなされることが暗示されるかもしれない。第二の解釈ではタバリーはイスラームへの改宗を意味するとするものの、文脈からはイエスを信じてキリスト教徒になると理解する方が自然ともいえ、諸宗教の統合までは意味しなさそうである。第一の解釈の方が真の預言者としてのイエスの位置づけがより高くなりそうだが、第二の解釈でもユダヤ教徒を含む啓典の民がイエスを信じることでその権威は高まるとみられる。いずれにしろ、クルアーンのこの節に至る文章は、イエスの預言者としての卓越性を示す典型例のひとつとみなされうる³)。

(2) 聖人性とイエス

ルーミーはイエスを預言者であるとともに優れた聖人としている。聖人はアラビア語・ペルシア語でワリー(ヴァリー)(walī; valī),あるいはこの複数形アウリヤー(オウリヤー)(awliyā'; ouliyā')との言葉で表され、本来は誰かに近い人、友人を意味する。クルアーンでは神が人の友(ワリー)として正道に導く、との節が複数ある他、「まことに、神の伴侶たる人々(アウリヤー)こそ、なんの恐ろしい目に遇うこともなく、また悲しい目に遇うこともあるまいぞ。信仰に入り、神を畏れる心を抱く人々、そういう人々にこそ、この現世でも来世でも喜びの音信が与えられる」(クルアーン10章「ユーヌス」62-64節)との啓示に見られるように、真摯な信仰に生きる人々を神の伴侶としてのワリーとしている。神秘思想の文脈では、初期にはワリーとの語は使われなかったが、9世紀のスーフィー(イスラーム神秘主義者)の代表・ティルミズィー(Muḥammad ibn 'Alī al-Tirmidhī)(824-892)が神との合一に達した人々に聖人との意味で使い始めたという。その後、ルーミーと時代的に重なる神秘哲学者・イブン・アラビー(Muḥī al-Dīn ibn al-'Arabī)(1165-1240)らがワリーの地位を高め、各時代に存在の枢軸となるワリーが一人存在する、との説に発展した。ただし、ワリーが預言者に比べ神の啓示を受け取らない点などで一段劣る地位にあるとの見方も有力だった(Este'lāmī vol.2 1839-1843)。

ルーミーにとっての聖人: ワリーはその詩に見られるように、ほぼ預言者と同格の存在だったようで、預言者とセットで同列に謳われることもままある。著名なルーミー研究者・チッティクによれば、預言者、聖人は天使的存在で、一般の人は彼らに従うことで欲に捕らわれた自我を克服する。預言者は神の啓示を受け、聖人は預言者に従い完全な人間となる。預言者に対し聖人は啓示を預言者に負うが、神と直接交流し、彼自身の(内的)「啓示」を受ける点でほぼ同格といえる4)。

イエスは死者を蘇らせる預言者・聖人として描かれていることは小論で述べた。その際、イエスの真価を理解できない者がただ命を蘇らせる奇跡のみを求めてイエスを汚し、命を失う逸話で、その者の愚かさがロバに譬えられていた(佐野 20)。イエスとロバの比較はマスナヴィーに散見され、同じくルーミーは他の詩編で、イエスの知性('elm; 'aql)を一般人のロバのような愚鈍さに

比べて称揚している。

あなたはイエスを捨て、ロバを育てた イエスの幸いだ. 知性と霊智は あなたはロバの鳴き声を聞き、憐れむが

イエスを憐れみなさい。ロバを憐れむなかれ

やむなく、ロバのようにあなたは幕の外 ロバの幸いにあらず、おお、ロバの性の者よ あなたは知らない。ロバがあなたに愚かさを 命じたことを

自然の性を己の知性の指導者とするべからず (M2/1850-1853)⁵⁾

この詩編では続けてイエスの知性が最後はロバに勝利すると謳われる。ここでロバとは一般人の 欲に捕らわれた心, あるいは自我 (nafs), また後天的に学んだだけの断片的知識 (部分知性: 'aql -e joz'ī) を象徴している。これに対しイエスの知性は、霊智 (ma'arefat) と並べられるように、 先天的な神の賜物で胸中にあって尽きず、神を把握するのに必要なもので、普遍知性('aql-e kollī) と呼ばれる (Chittick 33-36)。

この知性の役割について、エックハルトとルーミーの比較研究を行ったザッラービーザーデによ れば、特にエックハルトにおいて知性は重要な位置を占めている。知性(nous)を根源的一者の第 一流出とする新プラトン主義の影響はキリスト教、イスラーム神秘思想で見られるが、エックハル トは特に知性(vernunfticheit)を重視し、一般的知性は外的事物からの「切断」(abgescheidenheit) を通じ浄化され純粋知性となり、イエスと同一視される。この純粋知性によって、三位一体の神を 超えた「地」と称される根源存在に「突破」(durchbruch : breakthrough) し、合一するのである (Zarrabi-Zadeh 39-41, 108-112)。これに対し、ルーミーも上記のように知性を重視し、普遍知性を 一般人の欲に傾く自我(ナフス)と知識に対置させ、聖人・預言者が具有するとしている(ibid 177-187)。次のマスナヴィーの詩編はこれを典型的に物語る。

10万の模倣と証拠の徒が なぜなら彼らの模倣と証明は意見に 疑惑を引き起こす. あの卑しい悪魔が 証明する者たちの足は木製で あの見識ある時代の軸を除き 盲人の足には杖があるべきだ。杖が あの騎兵は誰か、軍に勝利をもたらした

この杖は何だろうか、類推、そして証拠 盲人たちの集団よ、何をしているのか その裾にすがりなさい、杖をあなたに与えた方の 見なさい、アダムが何を見たか、不服従から

一片の疑いで倒れる

拠って立つ、その羽、翼すべてが この盲目者たちすべてがひっくり返るように 木製の足は非常に不安定だ それのみは安定のあまり山も驚くほど 頭から倒れないように 宗教の徒にとってそれは誰か、慧眼ある王だ

あの杖を与えたのはすべてを見る偉大な神 慧眼の人を真ん中に連れてきなさい (M1/2125-31, 2135-36, 2139-40) (Chittick 127)

ルーミー研究家・フォルーザーンファルの注釈によれば、この詩編で模倣と証拠の徒とはルー

ミーと同時代の哲学者、ムウタズィラ派(ギリシア哲学の影響を受けたイスラーム神学の一派)を 指し、ルーミーは神の真理を追究する哲学、神智学に反対ではなかったが、それから逸脱した模倣 の哲学 自我に発する模倣の知識に反対していた (Forouzānfar 2003-04 vol. 1 866-870)。この詩編 で慧眼の人とは聖人・預言者であり、盲人同様の一般人は普遍知性を備えた彼らを杖として頼りに し、従うことを勧めている。特に慧眼の人と同意の「見識ある時代の軸」との表現で、先に述べた イブン・アラビーらのワリー論との類似性が観取されよう。これら慧眼の人の中でも、イエスは特 に普遍知性を完全に有し、それと一体化した存在であるとされる。ただし、エックハルトとは異な り、ルーミーにおいては根源存在を最終的に把握し、合一できるのは愛のみである点は重要であ る。

以上述べた点に基づき、小論に続いてマスナヴィーにみるイエス像、特に不自由な身体を直す奇 跡に関する「罹患者たちが毎朝イエス-平安あれ-の隠棲所の戸口にその祈りによる癒しを求めて 集まること」と題する詩編を見る。冒頭で「イエスの修道所だ」心の徒の食卓は「気をつけよ」気 をつけよ、おお罹患者よ、この戸を捨て置くなかれ」と警告され、イエスの隠棲所に盲目の人や足 の不自由な人たちが集まり、 癒しを求める。

自身の祈りを終えると 群れをなす罹患者を見ていた. 痩せて イエスは言っていた、「おお罹患した同胞よ、神により あなた方すべてのこの願いは叶えられた さあ、行きなさい、苦も悩みもなく 全員、足を縛られたラクダのようだったが 彼らは喜び勇んで走っていった. 家路に

朝方、外に出ていた、かの良き宗教の方は 戸口に座っているのを、希望と期待を抱き 神の慈悲と恩寵の方へ あなたは彼らの膝をほどいた。炯眼から かのお方の祈りで、足で走っていった

(M3/301-306)

クルアーン、聖書にあるようにイエスは身体不自由な人々を神の力で癒す奇跡を行う⁶。ここで イエスを「良き宗教の方」(khūb-kīsh) と呼ぶのは、イエスが、ルーミーがときに「愛の信仰!?)と 呼ぶ、キリスト教、イスラームといった諸宗教の相違を超えた根源的神性に発する一神教の使徒で あることを暗示している。しかし癒された人々はすぐに恩を忘れて欲得に走り、イエスから離反し てしまう。続けてルーミーは謳う。

またかの戸の周りを回りなさい。犬より 劣ってはならない

犬たちですら犬に対し忠告するからだ あなたが骨を咥えたあの最初の戸を

犬たちにとって忠義は象徴となったため 不誠実は犬たちにとって恥だから いと高き神は自慢なさった、忠義を

洞窟の犬と同胞となったならば

心を最初の家に結び付けよ、と しかとつかめ、正しきをなし、それを離すなかれ

行け、犬たちに恥をかかせ、汚名を着せるな あなたは不誠実をどうして許すのか おっしゃられた. 約束に最も忠実な者があるか, 私以外に

(M3/314-323)

ここではクルアーンにある洞窟の眠り人の逸話(真の一神教を奉ずる若者らが迫害を逃れ洞窟に入り、そこで長期間眠り、起きたら数百年経っていた、との奇跡の逸話)で洞窟の番をした犬に譬え、イエスの真の教えをこの犬のように忠実に守ることを謳い、迷いがちな一般人が聖人に忠実に従う必要性を訴えている8)。ただし、イエスの奇跡は神によるものとされ、神こそが最も忠義な者とされており、イエスよりも神に倣うことが示唆されている。続く節ではさらに神の優越性が謳われる。

かのお方の裾につかまりなさい、おお勇敢な友よ かのお方は超越していよう、上下をかのお方はイエスのように天空へ昇らず コーラのように地中に飲まれずかのお方はあなたとともにあろう、 あなたが屋敷から、店から離れるとき位置ある世界でも、位置なき世界でも あなたの無情さを誠実さと受け取るあなたが無情にふるまえば、かのお方は叱責を送る あなたが欠陥から完全さに戻るように

(M3/344-348)

ここではイエスは聖人ではあるが昇天して戻らず、一般人の傍に常にいる神に忠実に従うことが謳われている。コーラとは聖書、クルアーンにあるモーセに対する反逆者の名で、神罰により地中に落される(民数記 16章、クルアーン 28章「物語り」76-82節)。先に見たようにクルアーンではイエスは十字架死せずに神によって天界に引き挙げられ、コーラは逆に地下に落されており、神の絶対性とともに神秘思想に関わる遍在性も示されている。この詩編を含めて総括すれば、ルーミーはイエスを預言者性とともに聖人性を備えた人物としてクルアーンより踏み込んだ評価をしていると思われるが、あくまでイスラームの「タウヒード」(tawhīd)(神の唯一絶対性)の枠内に収めていると考えられる。そこで、キリスト教の「神の子」イエスとの根本信条はやはりルーミーも直接的には受け入れていないとみられる。ただし、タウヒード自体が神と、預言者をはじめとする被造物の間の埋められない相違・断絶を意味するものから、次章でみるように神秘思想において唯一の絶対存在が万物に顕現する体系と再解釈されることもあり、ルーミーにおいてもイエスをこの枠組みにおいて、絶対存在が最初に顕現した、より神に近い預言者・聖人と解釈していたことは否定できない。

2. 「無」の思想とキリスト教観

(1) ルーミーの神秘思想と「無|

ルーミー思想の特色は、ペルシア系神秘思想に共通して見られる、神との相思相愛を合一の最終的な手がかりとすることである。同時に、ルーミーの神秘思想は根源的一性、通常の神を超えた神をときに「無」('adam; nīstī)という否定的言語で表現し、それに向かってズィクル(zikr)、また体を回転させる心身技法であるセマー(semā)などの神秘的行を行って合一を達成していく、という実践的側面が強い。

古代から神秘思想においては万物の根源である神聖な存在が人間による把握を超え、言語表現が 不可能であるとの認識から、否定的言語で表現することがままみられた。ルーミーとエックハルト の否定神学的比較研究を行ったバフラーニーによれば、神秘思想は言語、存在論、認識論の面で否 定神学と密接に関連し、言語面での神聖存在の表現不可能性は存在論において、神的本質、あるい は区分なき一性(vahdat-e bī tamāvoz)などと呼ばれる名称を超えた根源存在と、そこから発する 我々に理解可能な名称(神名)や性質を有する顕現した神に分かれ、最後は感覚的世界にまで至 る。否定神学は前者を、通常の肯定神学は99の神名を有するアッラーのような「一般的」な神で ある後者を扱い、相互に補完関係にある⁹。言語面で前者は闇、無、空など否定的表現で表される ことが多く、ルーミーの「無」との表現もこれと関連している。

ルーミーにとって根源的一性は「絶対無」('adam-e motlag) とともに「絶対存在」(vojūd-e motlaq)とも呼ばれ、諸存在の根源をなす存在であることを示唆しており、なにもないという意味で の純粋な無ではないことに注意が必要である。この点で、イブン・アラビー派のいわゆる存在一性 論(wahdat al-wujūd)に基本的に近いと思われる。次の詩編にルーミーの「絶対無」とそこから発 生した存在についての見方が示されている。

無色が色に捕われたため あなたが元々持っていた無色に至ったとき もしあなたにこの点で問いがあれば

これぞ驚くべきこと、この色が無色から出でたのは 色は無色とどうして戦おうか

あなたがその宝庫と夢想するのは 開かれた地のようと知れ、夢想や見解は 開かれた地には存在と争いがあった 存在が無に対し助けを求め叫ぶのではなく あなたは私が無から逃げていると言うべからず むしろ無があなたから逃げている. 言うべか

表では無はあなたを自分の方に呼ぶが

あるモーセが別のモーセと争うようになった モーセとファラオは和解しよう 色はいつ騒ぎがなくなったというのか

あるいはこれでもなくあれでもなく、当惑なのか 宝庫を探さねばならない、これ(当惑)は (宝庫のある) 廃墟だ

> その夢想によりあなたは宝庫を失う 宝庫はあるまい. 開かれた地には 無にとって諸存在は恥だった 無がかの存在を拒絶する

らず

本当はあなたを拒絶のこん棒で追い払う

(M1/2467-2470, 2474-2481)

この詩編は真理を象徴するモーセと、そこから派生した感覚的世界を象徴するファラオを比較し た逸話で、無色との語で「絶対無」が表現され、そこから発生した諸存在が色で表される。モーセ とは本来イエスのように「絶対無」を反映する真の宗教を説くはずが、様々な色に分かれて諸存在 の区別が生じるにつれ宗教にも区別が生じ、互いの教義などが相違して、異なる宗教を説くに至っ たモーセ同士、預言者同士が争うまでになるとされる100。だが色は本来無色から発生したもので、 色同士、また自身の起源である無色と争うべきではない。しかし争いによって当惑、疑問が生じ、 それは争いを解決するための真理の宝庫の探究のきっかけとなるが、人はともすれば人為により

「開かれた」豊かな土地、それに象徴される既存の宗教などにそれを求めてしまう。誤った色の染まった諸存在に対し、真理の宝庫である無(ここでは「絶対無」を指す)はこれを拒絶する。ルーミーは、真理が無色の「絶対無」にあることを示しながら、本来把握できないそれへの到達の困難さを謳っている(Forouzānfar 2003-04 vol.2 1055-59)。

ルーミーは「無」を二つに分け、「絶対無」とともにそれに発し、諸存在の原型となる、相対的な「無」についても次のように謳っている。

(存在の) 創造者は(創造の)工場にある 仕事は創造者に覆いをかぶせたので 工場は創造者の住まいなので そこで来なさい,工場,つまり無に 工場は透視する場所だ 存在に向いていた,反逆のファラオは

あなたは行け、工場でその方をしかと見よ その仕事の外ではその方を見られない その外にいる者はその方に無知だ 創造物と創造者を共に見るため そこで工場の外からは隠されている それゆえその方の工場に盲目だった

(M2/759-764)

ここではタウヒードの枠内で神による万物の創造が認められるが、創造の現場・過程が工場に譬えられ、無、すなわちまだ存在の形態を有さない原型たる相対的な無と同一視されている。この無から形態を有する諸存在が創造されていくが、工場:無自体はファラオ、つまり感覚的世界に捕らわれた一般の人には見ることができず、隠された状態にある。ここには「絶対無」から相対的な無、諸存在に至る新プラトン主義などに近い存在流出論が暗示されているが、ルーミーはあくまで神による創造を認め、イスラームの枠内に留まっている。

これに対し、キリスト教神秘思想でも神を超える神はときに否定神学的に無と表現されてきた。エックハルトは説教で、「「パウロは地面から起き上がって、目を開けたが、何も見えなかった」(使徒言行録 9/8) 一(いつ)であるものをわたしは見ることはできない。彼は無を見た。それが神だったのである。神はひとつの無であり、そして神はひとつの何かである。何かであるもの、それはまた何ものでもないものである。神であるもの、それはすべてである。」(田島編訳 182)とパウロの逸話に基づいて、視覚など感覚で把握できない神聖な存在を無と表現している。

エックハルトを含み西側のキリスト教であるカトリックに対し、東方正教会であるギリシア正教のヘシュカズムにおいても、根源存在を把握・表現不可能のウーシア(神の本質)としている。ヘシュカズムは中近東方面に広がった初期キリスト教の伝統を継承し、修道院で神との一体化を目指す教父といわれるキリスト教指導者の思想的・実践的影響下に生まれた(ロースキィ 34-99)。そこでは神秘思想の影響が強く、同地域に広がっていた新プラトン主義の影響も受けつつ、哲学的、神学的に神の説明をすることを体験的な神の絶対性・不可侵性を損なうものとみなし、神の本質をウーシアとする否定神学的傾向が生まれた。しかし、神に何の手がかりもないのではなく、14世紀のヘシュカズムの理論的大成者・パラマス(Gregory Palamas)(1296-1359)は、ウーシアの光、神名などの顕れをエネルゲイアとして区分する。ただし両者は同じ神の本質で別々の二者ではなく、いわば表裏をなすものと考えられる¹¹⁾。修道者は観想を重ね、エネルゲイアを通じて神的存在と一体化し、「神化」を遂げるのである(大森 321-325)。ウーシアについてパラマス自身は、「し

かし彼ら(ヘシュカスト)は神の本質は一切の感覚にとって触れえざるものをも超えるということはよく知っている。つまり、神は存在しているものを超えるのみならず、神をも超えるものであり、一切の彼方にある御者の優れたさまは一切の措定・状況を超えるのみならず、一切の除去をも超え、知性に生じるいかなる優秀さをもすべて超え出てしまったからである。」(G. パラマス 274-275)と述べている。神をも超えるウーシアの顕れとしてのエネルゲイアとの一体化はルーミーにみる「絶対無」「絶対存在」との合一と近似性があるとも思われ、次にこの点について比較を試みる。

(2) 神秘階梯と愛の一者性

神秘思想においては一般的に、神秘家が区分なき一性、ルーミーのいう「絶対無」に合一することが目指される。その過程は欲を断ち魂を浄化させる様々な行を経て、内的な段階を経て達成されていく。例えばエックハルトは、地と呼ぶ神的一性との一体化に至る内的諸段階について、感覚的外界からの切断・分離、魂の浄化による内的な子(イエス)の誕生、そして突破を経て最終的な地との一体化に分けている(Zarrabi-Zadeh 63-88)。イスラーム神秘思想でもマカーマート(maqāmāt)と呼ばれる神秘階梯があり、ルーミーも神の創造の枠内で、「絶対無」から相対的無、そして諸存在への下降的創造を前提に、それを遡る上昇的な神秘階梯を謳っている。この階梯は数段階に分かれ、自我の外的な刺激や欲からの浄化に従って、例えば動物精神、人間精神、感覚を超えた天使精神、神秘的聖人(khodāvandān-e del)精神の4段階に分けられる。最後の段階は既述のようにイエスも含む聖人・預言者の境地で、人間の理想的原型としてのアダムの精神、あるいは預言者ムハンマドの精神ともいわれる(M2/3327-30:M4/1886-90:Zarrabi-Zadeh 158)。

この神秘階梯を経て「絶対無」に近づくほど、ファナー(fanā)(自我滅却)を繰返して自我を消滅させ、最終的な合一に至る。バフラーニーはこの過程を神秘思想の伝統に従って私:自我と神の二者の関係で考察しており、そこではまず「接近」(qorb) で人が神に近づく段階から始まる (Bahrānī 178-181)。ルーミーはクルアーンの有名な神の言葉「我々は人間各自の首の血管よりもっと近い」(クルアーン 50章「カーフ」16節)に基づいてこの接近について謳っているほか12)、次の詩編でも同様に謳っている。

預言者曰く, 神はおっしゃった 地にも天にも天頂にも 私は上にも下にも含まれていない 含まれていない,これをしかと知りなさい,おお親愛なる者よ

私は信徒の心に含まれる。ああ驚くべきことに もし私を探し求めるなら、かの心に求めよ

たし水めるなり、 がり心に水のよ (M1/2653-5)

ここでは神が感覚的次元の上下を超え、人間が考える天国にもおらず、実は最も身近な心の中に含まれていることが謳われている。この境地で神秘家の自我は消滅しかけ、神の手足、言葉になるが、永続性はまだなく、自我と神の二者関係は残る。この次に「同伴」(maʿīyat)と呼ばれる、神的一性への包摂がより強まり、次のような永続性を持つ境地が訪れる。

もし我々が無知となっても、それはかのお方の牢獄 知識を得ても、それはかのお方のお邸 もし眠っても、かのお方に酔う者だ もし泣いても、かのお方の真っ青な雲だ もし怒って戦っても、かのお方の怒りの映しだ

起きても. かのお方の御手の中 笑っても、かのお方の落雷の時だ 和平を結び謝っても、かのお方の慈悲の 映しだ

(M1/1510-3)

このように、同伴では神が自我に置き換わり、自分はほぼ消滅するが、それでもぎりぎり神と自 我の二者性は残っている。そこからファナーによって最終的な自我滅却を行い、神的一性:「絶対 無」との合一が達成される。ルーミーはこれを「完全な到達」(vasl-e kollī)と呼び,次のように 謳うが、エックハルトのいう「突破 | による地との合一とも似ているといえる。

私とあなたは人を2つにした いつだったか、我々が我々から離れたのは 私とあなたが去り、神が残ったのは?

私とあなたなくして、あなたは私、私はあなた

(Toufig ed. 190)

ここでは、私、あなたの二者性が最終的に消滅し、一者である神が残る、と謳われている。これ が、タウヒードを旨とするイスラーム神秘思想の最終的合一の境地で、自我は完全に消え去り、神 の恩寵で自身が神的一性に満たされる。この境地で神秘家は神の内に存続(バカー)(bagā')し、 神の一者性しか残らないのである。

次にこれをキリスト教神秘思想と比較する場合、バフラーミーによれば問題となる点のひとつ に、二者性から一者性へのあり方と内容に関する二種の傾向があることがある。すなわち、ルー ミーのように自我が滅却し神が自己を占める「自己極小主義」(kamīne-garā)と、「自己極大主義」 (bīshīne-garā), つまり自己の神との一体化と神への変容, 神化があるとされる。イスラームでは後 者を神学者らが受肉・化身(holūl)などと呼び.タウヒードに違反するものとして否定し.ルー ミーを含む神秘家の多くも同様だった(Bahrānī 44-45)。しかしキリスト教では逆に,後者の例も まま見られる。エックハルトは説教で次のように述べている。

神が「神」であることの原因はわたしなのである。もしわたしがなかったならば、神は「神」 でなかったであろう。……この突破において、わたしは、すべての天使を超えた彼方へとわた しを連れゆくひとつの飛躍を受けとる。この飛躍の内で、わたしは、神が「神」としてあるす べて、神的なわざのすべてをもってしてもわたしを満足させることができないほどの大きな豊 かさを受け取るのである。なぜならば、この突破においては、わたしと神とが一(いつ)であ るということがわたしに与えられるからである。

(田島編訳 173-174)

これは「自己極大主義」の例と考えられ、その背景には、タウヒードと異なり、先に見た内的な 「子(イエス)の誕生」に次いで突破に至るように、エックハルトを含むキリスト教神秘思想では あくまで神の子としてのイエスに「倣う」面があることが関係するようである。イエスはいうまでもなくキリスト教の中心にあり、神が人に受肉した三位一体の位格であり、これに倣う限り人が神になり、私が究極的一者となる「自己極大主義」の傾向を帯びると思われる。次いでヘシュカズムのパラマスの言をみてみよう。

神化は見ることを通してのヒュポスタシスのうちにある^[3]照明であり、それは起源をもたず、それにふさわしいものには知的に捉えられないものとして現れ、存在するものが滅びることのない世において、知性や言葉を超える神と神秘的に一致するものである。この一致によって聖人たちは見えず、言い表しえない状態を超えた栄光の光を見て、上からの力とともに彼らは幸いな清さを受け取ることができる。そしてこれは大いなる神、父への祈願であり、聖霊の賜物と恵みによるヒュポスタシスのうちにあり、内在する養子縁組の象徴である。またそれによって、恵みの到来において、聖人たちすべては神の子と呼ばれ、神の子となろう。

(G. パラマス 412)

神化を説明するこの表現からエックハルトのような明確な「自己極大主義」は読み取りにくいが、聖人が自己を保ったまま神の恩寵によりエネルゲイアと「一致」し「神の子」となる点は、基本的にイエスに倣って私が神となる流れに属するものと考えてよいであろう。ルーミーを含むイスラーム神秘思想とキリスト教神秘思想は、究極的一者が神か私かで神学的に異なることは否定できない。ただしここで重要と思われるのは、実体的、体験的にみた場合、神であるか私であるかを問わず、二者が一者になり、その内実がルーミーのいう「絶対無」である区分なき一性と等しい点は大きく変わらないようにもみられることである¹⁴⁾。ルーミーは実践的神秘家として、13世紀当時のアナトリア、そして活動地のコンヤにおいてギリシア正教を通じ、その内実の類似性を理解し、その結果自らの実践的神秘思想とも融和しうるキリスト教観を抱いていったのではないだろうか。最後に、合一、あるいは一致に至るには何が手がかり、手段としてあるか、の問題がある。ルー

ミーにおいてはそれが愛であることはすでに述べたが、エックハルトにおいては愛の価値を認めながらも究極的な地との合一には普遍知性(intellect: intellectus, vernunfticheit)により到達するとされる。他方、ヘシュカズムは五感・情念(愛を含む)を聖化した「霊的感覚」を重視する(大森262-267)。次のパラマスの言にみるように、ここにはルーミーなどの神秘思想とより実践的、「東方的」な共通性が感じられる。

彼ら(修道者)は第一で、偉大な掟に従って、その能力の悪に傾く状態全体を神への愛に変えて、それを殺すのである。すなわち〔キリスト〕は言う、「あなたの力を尽くして、あなたの主なる神を愛しなさい」(マルコ 12/30)。すなわちあなたの能力を〔尽くして〕と言っている。どのような能力を尽くしてか。情念的部分のそれであることは明らかである。というのはそれは魂の「愛する」という部分だからである。それがこのような状態に置かれると、魂の他の能力を地上的なものから立ち上がらせ、神へと高めるのである。

(G. パラマス 253)

パラマスはルーミーに似た修道院での実践的修道者としての神秘体験に基づき、神との一致のための情念、愛の重要性を強調している。小論で述べたルーミーのコンヤでの修道士らとの交流、またその葬儀の際のギリシア正教徒らの哀悼と崇敬の念の表明などは、宗教の顕教的相異を超えた愛を軸とする神秘思想、その実践の類似性を背景に成立したものではないだろうか。先に述べたイエスの宣教する「愛の信仰」(注7参照)は、自ら聖人となったルーミー自身が、合一体験においていわば「愛の一者」となり、当時のコンヤにおいて、イスラーム、キリスト教などの諸宗教を超えて宣教していったものだったとも思われる。

おわりに

本論では、ルーミーの神秘思想におけるイエス観、キリスト教観を、ヘシュカズムを中心とするキリスト教神秘思想と一部とはいえ比較を試みながら考察した。イエス観においては、クルアーンの奇跡をなす預言者としてのそれを基に、ルーミーのマスナヴィーなどのイエス観と比較し、後者が預言者であるとともに聖人として前者よりも高く評価されているとみられる点を指摘した。特にイエスを一般人たるロバと対比させ、普遍知性の象徴として謳い、また諸宗教を超えた愛の信仰の宣教者であることを暗示するなど神秘思想上の重要性が示唆されるが、同時にタウヒードの枠内でイエスをあくまで人間として位置づけ、イスラームの信条は守っていることが示された。

続いてルーミー思想の特色について、神秘思想における神を超えた神である区分なき一性を「絶対無」とする「無」の思想がその基調をなすことを示し、神秘家が修行を通じそれに合一を目指す過程を示した。特に、私と神の二者性が究極的に神のみの一者となることがイスラームのタウヒードに則った特質である点を指摘した。これに対し、キリスト教神秘思想でも区分なき一性をエックハルトのいう無や、ヘシュカズムのパラマスがいうウーシア・エネルゲイアといった表現で表し、それへの到達を目指す点が類似していることを示した。ただし、人が神になるとされる神化思想などにおいて、神が受肉した存在である神の子イエスを信じ、倣うというキリスト教の根本的特質を反映し、神秘的「一致」の過程で「私」である人の側が拡大し、神に化身して一者となることが暗示された。

以上の点は確かにイスラームとキリスト教神秘思想の相違点ではあるが、実体的、体験的には神秘家の心身を占める一者であることに変りはないと思われること、それが、思想家というより類い希なイスラーム神秘主義の実践者・文学的表現者であったルーミーのキリスト教観の基底をなし、ひいてはコンヤにおけるギリシア正教徒、特に同じ神秘家といえる修道院の修道士との相互理解と交流につながっていったと思われる点を推測した。この点はまだ仮説に過ぎないが、今後ギリシア正教・ヘシュカズム思想とのさらなる比較を通じ実証していくべき課題といえる。

同時に、今後の課題として、特に実践面でのルーミーとへシュカズムの比較が重要であると思われる。これに関し、久松はスーフィズムとへシュカズムの行法の比較を行い、神秘家、修道者の身体的、霊的「心臓」(カルディア)への集中を通じた神との合一の類似性を述べている(久松 32-33)。ルーミーにおいても、セマーとよばれる身体を回転させる行法とともに、いわゆる心、心臓(del、qalb)への集中と愛を通じたそこにおける神との合一が謳われている。こうした心身技法の比較を通じた両者の類似性を、フィールド調査も交えて見いだし、実証していくことも今後必要となっていくだろう。これらの共通性の究明とともに、ルーミーが説いた愛の信仰、またイスラーム

のタウヒードの神秘思想的再解釈などを通じ、宗教学用語でいうならイスラーム中心のいわゆる包 括主義ではあるが、可能な限り他宗教に理解を示し、交流していたことが示されれば、今日的課題 であるイスラームとキリスト教の対立を超えた相互理解と対話へのひとつの手がかりともなりうる 可能性がある。当面は、歴史地理的に重なり、直接・間接の浅からぬ関係があったと思われるルー ミー的なイスラーム神秘思想とギリシア正教・ヘシュカズムとのさらなる比較研究が期待される。

注

- 1) クルアーンの訳は井筒俊彦による訳に基づく(括弧内は筆者による補注)。ただし、後で触れるように、 本節の後半は人称が井筒訳とは一部異なるように解釈している。
- 2) Robinson p.29. なお、井筒は本節の注で、当時イスラームはユダヤ教徒と敵対し、キリスト教徒とはま だ仲がよかったが、後に対立するようになったと背景を説明している。
- 3) レイノルズは聖書とクルアーンの比較研究において、本節をめぐる紛糾を認め、第一に類似する解釈 を、死ぬまでにどうやって啓典の民が全員(イスラームに)改宗するのかの説明が必要なために本節に応 えた「終末論」的伝承とする(Reynolds 182)。この節に続くイエスが不利な証人となる、との節は、マタ イ福音書 25 章 31-32 節にある最後の審判の日におけるイエスによる人類の審判の役割と関係するとし、イ スラームではイエスは神性はなく預言者であるため、審判ではなく証人となっているとする。なお、以上 の点について井筒訳では、啓典の民、すなわちキリスト教徒は(自分が)死ぬ前に全員イエスを信じ、イ エスはあの者たち、すなわちユダヤ教徒の不利な証人となる、と解釈している。前後の文脈から啓典の民 をより特定しているが、キリスト教徒のみとすると、すでにイエスを信じているはずで不自然な感は否め ず、タフシールでもあまり例がない。
- 4) Chittick 119-120 スーフィーは啓示(wahy) と聖人が関わるインスピレーション(ilhām), 開示(kashf) を区別するが、ルーミーは聖人に関しても啓示の語を使う。
- 5) 以下マスナヴィーからの引用は同様に次の略記号と数字の順番で表記する。(M (Masnavī) 巻数/節の ナンバー)なお、節ナンバーはニコルソン(Nicholson, R. A.)版に従う(参考文献を参照)
- 6)シャヒーディーの注釈によれば、この詩編はクルアーン3章「イムラーン一家 | 49節、ヨハネ福音書5 章 1-9 節の、イエスによる癒しの奇跡の逸話に基づく。(Shahīdī vol.5 52)
- 7) 例えばルーミーは、モーセが無知な羊飼いの信仰の誤りを叱ったのに対し、神が人それぞれの信仰のあ り方を認めるように諭す逸話で次のように謳っている。
 - 愛の信仰(mellat-e 'eshq) はあらゆる宗教とは別だ 愛する人々にとって信仰と宗派は神だ (M2/1770)
- 8) クルアーン 18章「洞窟」より。なお、最後の神が最も忠実な者との節は、クルアーン 9章「改悛」111 節「だいいち神より約束に忠実な方がどこにあろう。」に基づく。(Shahīdī vol.5 54)
- 9) Bahrānī 25-39 なお、これは認識論とも関わり、擬人化された人格神に対し、区分なき一性は非擬人化 (tanzīh) されて認識不可能性を示す。この至高存在への「無知」(jahl) こそが神秘思想における真の認識 であり、霊智的認識 (ma'arifah) と呼ばれる。(Bahrānī 46-52)
- 10) フォルーザンファルの注釈によれば、人の本来の性質は宗教の色はなく、宗教は社会維持のためでき、 人は父母からある特定の宗教を教えられ後天的にそれに属すようになる。そこで、大衆が抱く信仰の相 違、対立は人間の本質、預言者の呼びかけの根源に一致しない。また根源的神の視点ではあらゆる宗教の 色はなく、あらゆる宗教を単一色で見ており、ルーミーの宗教に関する視点も同様である。(Forouzānfar 2003-04 vol.2 1047-52)
- 11) 大森によれば、この区分が神の単純性を損ねる二律背反的思考となっているとの疑義を西側のキリスト 教研究者らが提起してきたが,近年はパラマスの体験に基づく理論をある程度認める傾向にある。(大森 101-183)
- 12) 一例として次の詩編がある (M6/665-668) (詠まれた詩はアラビア語)。

吟遊詩人は退屈な詩編を詠み始めた

私に杯をください、おおあなたを見られない方よ

あなたは私の顔だ、それを見られないとて不思議はない あまりの近さ (qorb) は誤りの覆い

あなたは私の知性だ、あなたを見られないとて不思議はない 絡まりあったあまりの曖昧さゆえ

あなたは首の血管より近くに来た

私はどれだけ「おお」と言うのか、「おお」は遠 いものに対する声ゆえ

- 13) ヒュポスタシスとはギリシア語で個的存在を意味し、ヒュポスタシスのうちにあるとは、ウーシアに発する神の働きであるエネルゲイアが個的なものであることを意味する。(大森196)
- 14) ただし、ヘシュカズムにおけるウーシア、エネルゲイアが一体となってこの区分なき一性に相当するかは議論の余地がある。エネルゲイアが神の働きである限り、個的な三位の神に近いとの見方もありえ、その場合は究極的存在との合一とはいえないかもしれない。これを踏まえた上で、現状では概ねエネルゲイアをウーシアとともに区分なき一性と同一とみなすことにする。

植文多参

井筒俊彦(1993)『井筒俊彦著作集 11 ルーミー語録』中央公論社

大森正樹(2000)『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

佐野東生 (2020)「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)」『国際社会文化研究所 紀要』第22号 龍谷大学 pp.9-27

田島照久編訳(1990)『エックハルト説教集』岩波文庫

鳥巣義文(2020)(講演録)「キリスト教とイスラームにおけるイエス-課題の確認と和解の鍵」龍谷大学国際社会文化研究所指定研究「異文化理解と多文化共生」研究講演会(2020年10月9日)

G. パラマス (2018) 『東方教会の精髄 人間の神化論攷』 大森正樹訳 知泉学術選書 2

久松英二 (2020)「ヘシュカズムとスーフィズム - 祈りの技法の比較研究 - 」『国際社会文化研究所紀要』第 22 号 龍谷大学 pp.29-37

V. ロースキィ(2019)(第7刷)『キリスト教東方の神秘思想』宮本久雄訳 勁草書房

Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad, *Manāqeb al-'Ārefīn*, 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 (Manageb al-'arefin), translated by O'kane, John, Brill, Leiden, 2002

Āzarīzadī, Mehdī (edited), Masnavī-ye Ma'navī, Enteshārāt-e Pazhūhesh, Tehrān, 2005 (8th imp.)

Bahrānī, A., Āyene-hā-ye Nīstī (Elāhiyāt-e Salbī dar Āsār-e Moulānā va Meister Eckhart), Nashr-e 'Elm, Tehrān, 2010-11

Chittick, W. C., The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi, State Uni. Of New York Press, 1983

Este'lāmī, M., Farhang-nāme-ye Taşavvof va 'Erfān, Farhang-e Mo'āşer, 2 volumes, Tehrān, 2019-20

Forouzānfar, Badī' al-Zamān, *Ahādīs va Qesas-e Masnavī*, edited by Dāvdī, Hosein, Enteshārāt-e Amīr-e Kabīr, Tehrān, 2001 (7th imp.)

Forouzānfar, Badī' al-Zamān, *Sharh-e Masnavī-ye Sharīf,* Sherkat-e Enteshārāt-e 'Elmī va Farhangī, 2 volumes, Tehrān, 2003-04 (11th print)

Karaismailoğlu, A. (Türkçesi), Mesnevī: Mevlānā, Akçağ Yayınları, Ankara, 2018 (16 Baskı)

Nicholson, Reynord A. (translated), The Mathnawi of Jalālu'dīn Rūmi, 6 vols., Cambridge, 1925-1940.

Reynolds, G. S., The Qur'an & The Bible, Yale University Press, 2018

Robinson, N., Christ in Islam and Chirstianity, State Uni. of New York Press, 1991

Shahīdī, M., Sharh-e Masnavī, Sherkat-e Enteshārāt-e 'Elmī va Farhangī, 6 volumes, Tehrān, 2003-04 (3rd print)

Tabarī, Jāmi 'al-Bayān fī Tafsīr al-Qur 'ān, Dār al-Jīl, Beirut, vol.6, n.d.

Toufîq, H.S. ed., Maktūbāt-e Moulānā Jalāl al-Dīn Rūmī, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī, Tehrān, 1992-93

Zarrabi-Zadeh, S., Practical Mysticism in Islam and Christianity: A comparative study of Jalal al-Din Rumi and Meister Eckhart, Routledge, 2016

【研究課題】

変動する国際社会と文化 -現代と 1930 年代との比較研究-

Changing International Society and Culture:
A Comparative Study of the 1930s and the Present

国際関係学における宗教の「再発見」について

清水 耕介* 陳 慶昌**

"Rediscovering" Religion in the Study of International Relations

Kosuke SHIMIZU*, Ching-Chang CHEN**

This research note is inspired by the authors' conversations at the roundtable on "Religion-Based IR [International Relations] in Asia" at the International Studies Association-Asia Pacific 2019 regional conference in Singapore. Its purpose is to provide an overview on the relatively recent incorporation of religion into the study of IR. We will do so by introducing the varied purposes of bringing religion to IR, the methodological issues thus arise, and the difficulties and problems in doing so by IR scholars. In particular, we would like to share our preliminary observation about how religion has been conceived by researchers who examine the relationship between religion and mainstream IR theories and those who want to do IR differently by way of religion.

この研究ノートは、シンガポールで開催された International Studies Association-Asia Pacific 2019 regional conference において、「Religion-Based IR [International Relations] in Asia」というラウンドテーブルでの著者たちの会話に触発されたものである。その目的は、比較的最近になって IR の研究に宗教が取り入れられたことについて概観することにある。そのために、IR に宗教を持ち込む目的の多様性、それによって生じる方法論上の問題、IR 研究者がそれを行う上での困難や問題点を紹介する。特に、宗教と主流の IR 理論との関係を論究している研究者や、宗教によって IR を違った形で行いたいと考えている研究者が、宗教をどのように考えているかについて、予備的な観察を行いたいと思う。

IR という学問は、その知識生産において「世俗主義的バイアス」を持っていると言っても過言ではなく、それ自体が現代の国際政治の一部である。2001年の9.11同時多発テロの後、Daniel Philpott(2002)は、1980年から1999年の間に出版された主流のIR ジャーナルにおいて、宗教が国際情勢に多大な影響を与えると考えている論文はわずか6件であったことを明らかにした。Timothy Samuel Shah と Daniel Philpott(2011, p.29)は、少なくとも最近までIR とIR 理論において宗教が軽視されていたことは、「近代国際関係そのものを確立した深遠な世俗化の歴史的変化を反映している」と論じている。世俗化というのは、宗教的な信仰や実践が大衆的に衰退することを意味しているのではない。むしろ、宗教を社会の他の側面から区別し、従属させようとする国家権

^{*} 龍谷大学国際学部教授

^{**} 龍谷大学国際学部准教授

力の意識的な努力によって、政治に対する宗教の影響力が低下したことを指している(同書)。つまり、Shah と Philpott は、現代国際関係の世俗化が、世俗化された IR の規律と IR 理論をもたらしたとし、その結果、1960年代後半から様々な宗教アクターが世俗的な政権を守勢に立たせるようになったと論じているにもかかわらず、9.11 同時多発テロのような「逆転現象」が起きたときに、学者や実務家が驚きを隠せなかった理由を説明しているのである。しかし、政治的世俗化が単に現代の国際関係を構成していると安易に受け止めるのは誤解を招く恐れがある。

冷戦時代の近代化理論が、第三世界の国々に資本主義市場経済を、究極の貧困撲滅のための実証された発展的アプローチとして提唱したように、世俗化理論も、近代の力(科学、技術、経済発展、政治的民主化など)によって、少なくとも公共の場から宗教が最終的に消え去ることを約束している。言い換えれば、近代化と世俗化は同じ啓蒙主義のコインの裏表のようなものなのである。これらの概念は、もっぱら西洋の地理的文化的場所での経験と実践から得られたものであるため、これらの概念とそれに関連するカテゴリーは、「世界」がヨーロッパ中心のフレームワークに基づいて構成されていることを意味する。ユダヤ教やキリスト教は、他の哲学的思想や社会的実践を評価するための「宗教」というカテゴリーを構築するためのテンプレートとして使用される(例えば、政治は問題となっている宗教から切り離された独立した領域なのか)。そのため、アカデミアにおける「IR」は、主権国家が安全保障や富、あるいは修正主義的な利益を追求することを肯定する科目として理解されてきた。国家や非国家アクターが宣言した価値観に誠実であるかどうかについては合意が得られていないが、世俗的な国際舞台では「宗教的」な理想に突き動かされることはないはずである。

IR 学者は、この公式に世俗的な学問分野である IR の理論化における宗教の役割をどのように考 えているのだろうか。その答えは、それぞれの(メタ)理論的方向性によって異なる。Jack Snyder の編著書『Religion and International Relations Theory』(2011年)はその典型である。この本の寄稿 者は、国際関係論において宗教は無視できないほど重要であるという点では一致しているが、それ 以上の賛同はあまり得られていない。Snyder のような実証主義者にとって、世界政治における宗 教の「復活」は,世俗的な機関が失敗したと思われている中で,大衆の参加を求める声が高まって いることを反映していることを意味する。また、宗教が他の信念体系と異なるのか、あるいは既存 の理論で容易に扱えるのか、IR 研究における長年の国家中心主義に疑問を投げかけているのか、 といった問題にも関心を寄せている。Shah and Philpott (2011) は、宗教的なアクターは政治の中 で独特の目的を持っており、宗教的な運動は「簡単に国家に組み込まれる」ことはないと主張して いるが、他の寄稿者は、世界が常に作られ、作り変えられていく様子をよりよく理解するために は、研究者が宗教を研究するための特別な認識論や存在論が必要であるとは推測していない。Daniel Nexon(2011)は、宗教を特別なものとして扱うことについて、次のような興味深い指摘をして いる。すなわち宗教を特別なものとして扱うことは、それを十分に真剣に捉えていないことと同様 に問題であるというものである。プロテスタント改革の時代の歴史的事例を検証しながら、Nexon (2011, pp.156-57) は、宗教を固有の嗜好、価値観、アイデンティティとしてのみ捉えるのは誤解 を招くと主張している。むしろ、宗教は「習慣、物質的な慣習、議論のスタイルにも現れている」 のである。Nexon(2011, p.159)は、宗教の文化的内容を過度に強調する(そして、その重みを物質的な力と比較して検証する)ことによって、IR 研究者は宗教が社会的関係をどのようにパターン化するかを見落としがちであると主張する。言い換えれば、多くの IR 研究者は宗教的な考えの具体的な「内容」を専門としていないかもしれないが、宗教は社会的関係を含意しており、それは彼らにとって身近な「形態」をとっているのである。

宗教は安定した自己完結型のカテゴリーであり、本質化された性質を持つという固定観念に反し て、Elizabeth Shakman Hurd は同様に、この2つの概念が関係的に形成されていることを考慮する と、国際問題に対する宗教の影響を研究するには、まず世俗主義の多様性を研究する必要があると いう適切な主張を行っている。なぜなら、世俗主義は「国家や超国家的な利益やアイデンティティ の構築に貢献し、宗教的多様性や宗教的多元主義の管理のための戦略として機能し、包括的・排他 的なグループ・アイデンティティの創出に貢献し、国際的な紛争や協力に影響を与える」からであ る (Hurd 2011, p.61)。Hurd は、主流の IR 理論 (リアリズム、リベラリズム、コンストラクティ ヴィズム)や国際法、国際秩序が、宗教を私的領域に位置づけ、その結果、「怖いもの知らず」と 「普遍的とされる世俗」といったおなじみの二項対立を可能にしていることを問題にしている。し かし、彼女が指摘するように、世俗主義の中には実際には非常に特殊なものもある。例えば、民主 主義の道徳的・政治的秩序の根底にある世俗主義は、ユダヤ・キリスト教の宗教的・文化的遺産か ら情報を得ているものである。Michael Barnett(2011)は,宗教と世俗が差別化,対立,共同構成 の関係に発展してきたことを前提に、宗教を本質化する危険性に警鐘を鳴らしている。いったん社 会科学者によって本質化されると、例えば Huntington (1993) など、宗教は研究デザインにおいて 「運用」される変数に還元され、その影響は測定可能なものとなる。これは女性リーダーの数量的 な増加によって世界がより平和になるのかというようなリサーチクエスチョンを設定し、でジェン ダーを変数として取り上げるジェンダースタディーズ的なアプローチと同様である。バーネット氏 は、宗教的な言説が持っているとされる本質もしくは固定された意味の政治性を明らかにすること こそが、学者の仕事であると指摘する。

関連して、様々な社会的アクターは国際秩序の要求に沿った形で政治的・宗教的なものを定義する戦略として、様々な世俗主義の形態を採用してきたことも重要である。彼が示すように、赤十字国際委員会とその行動規範は宗教的な起源を持っているが、明らかに世俗的な言語を用いることによって国際秩序を形成する上で重要な役割を果たしてきた(Barnett 2010)。いわば、社会的アクターが「秩序を安定性の観点からだけでなく、魅惑、進歩、地上の天国を求め続けるという観点からも定義する」可能性があるということである(Barnett 2011, p.109)。

以上のように、IR 研究者たちは、宗教が国境を越えて政治的に動員される可能性があるために、宗教的に動機づけられたアクターや運動が紛争を起こしやすいという以前の仮定から徐々に離れてきている(正確に言えば、Huntington は、イスラム教と儒教などの「非西洋」文明にのみ否定的なエージェンシーを割り当てていた)。しかし、彼らは、文化やイデオロギーが主流の理論にとってもはや馴染みのない概念であることから、宗教は既存の IR 理論のツールボックス、特に社会構成

主義に容易に受け入れられると確信している。

批判的 IR 研究は宗教について何を語っているのか?ここでは、包括的な調査を試みるのではなく、その代わりにいくつかの学者の試みを紹介し、IR 理論化への示唆についてコメントしたい。Sankaran Krishna(2009)は、ポストコロニアルの視点を用いて、21世紀に横行する「イスラム・テロリズム」という「問題」に対する主流の「答え」に挑戦している。Krishna は、ネオリベラル・グローバリゼーションをその究極の解決策、すなわち、経済的に豊かで政治的に民主化している近代・世俗社会に雇用された若者は、過激化する可能性がはるかに低いと見るのではなく、ネオリベラル・グローバリゼーションは、第二次世界大戦前の第三世界における植民地主義と切り離すことができず、宗教的テロリズムと思われるものは、この新植民地主義に対するポストコロニアルな抵抗の多くの側面を内包していると主張している。ポストコロニアル批判の流れに沿って、Giorgio Shani は、現代の宗教/世俗主義の区別は、西洋近代の産物であり、「宗教」の出現は、キリスト教の政治権力との関係と不可分であり、「世俗」の意味は、神学的な言説の一部であることからの解放へと変容したと再確認している。

ポストコロニアルな南アジアでは、主権とアイデンティティについての特異で相互に排他的な概念に基づいて、領土的に結ばれた国民国家を構築しようとするモダニスト兼ナショナリストの努力が、多様で過剰な暴力につながっているのとほぼ同じである(Krishna 1999)。安易な分類を拒否し、カースト、信条、民族、ジェンダーにかかわらず、過激で包括的な平等を追求する宇宙論的伝統としての「シク」は、イギリスの植民地化と 19世紀後半のシクのまとまった宗教的アイデンティティの出現を受けて、「シキズム」に変えられ、深遠で永続的な結果をもたらした(Shani 2008)。Krishna(2017)の「中国は中国であって、非西洋ではない」という定式化を借りれば、「シクはシクであって、宗教ではない」とも言える(Shani 2008)。これらのポストコロニアルな介入は、IR 研究者(特に理論家)が、複数の宇宙論的伝統からの信仰に基づく主張を、どれか一つをより優れたものとして想定することなく、関与することを学ばなければならないことを示している。言い換えれば、IR の知識生産において既存の世俗的な存在論的枠組みにそれらを翻訳する過程で多くのものが失われてきた/失われるであろうという理由から、私たちはこのような主張を彼ら自身の権利と独自の条件で理解しなければならない。

批判的 IR 研究者は、Amitav Acharya と Barry Buzan が提案したように、「非西洋」IR 理論化のための「独自の」洞察の「ローカル」資源として宗教を利用するのではなく、自分たちの理論構成の独自性を示すために、あるいは自分たちのエピステミック・コミュニティの間に新たな境界線を引くために、宗教を相互に排他的な信念体系として扱うことを拒否してきた(Acharya & Buzan 2010 を参照)。むしろ彼らは、人間の認識が存在論的な前提から生み出されている限り、IR との関わりは宗教的なものであることを痛感しているのだ。言い換えれば、宗教が啓蒙主義的に否定的なカテゴリーとして根付いているにもかかわらず、IR は決して宗教的な影響から解放されているわけではない。例えば、Yuval Noah Harari は、我々がイデオロギーと呼ぶものもまた宗教であると主張している。

現代では、リベラリズム、共産主義、資本主義、ナショナリズム、ナチズムなど、自然法に基づく新しい宗教が数多く登場してる。これらの信条は、宗教と呼ばれることを嫌い、自らをイデオロギーと称している。しかし、これは意味上の問題に過ぎない。宗教が超人的な秩序への信仰に基づいた人間の規範や価値観の体系であるならば、ソビエト共産主義はイスラム教に劣らず宗教であったことになる(Harari 2015, p.228)。

Harari の宗教の定義に従えば、宗教は西洋の自己のアイデンティティ形成プロセスの一部であり、それがなければ西洋は存在理由を失うことになると理解できる(Takeuchi 2005)。イデオロギーと宗教を区別することは、典型的には、合理的な「自己」と宗教的な「他者」を区別することによる「西洋」の自己形成プロセスでもある。植民地主義では、植民地化された者に対する植民者の支配を正当化するために、合理的/非合理的な区分を採用することが一般的である。この区分は、しばしば空間的な距離の観点から構築されます。「西」はヨーロッパ(ひいては北米)に置かれ、世界地図はヨーロッパ地域を中心にして描かれる。ヨーロッパに比べてアジアは「東」、アフリカやインドは「南」となる。日本を「極東」、アフリカを「南」と表現するのは、前述のような植民地主義の典型的な手法である。

空間的な区分は、しばしば時間的な区分と密接に関係している。近代が理性の発明によって定義されているように、合理主義と宗教は歴史の同じ軌跡に沿って配置され、合理的な「西洋」が宗教的な「他者」の先を走っていると仮定されます。Naeem Inayatullah and David Blaney は次のように述べている。

ヨーロッパとその他の国々との間の空間的な差異は、時間的な差異に変換される。空間を時間に変換することで、未開人の構築された時間的後進性は、古代におけるヨーロッパ人の自己の想像された時間的起源と同一視され、空間的に異なる他者は、それによって時間的に先行する自己に変換される(Inayatullah and Blaney 2004, p.50)。

彼らが言及しているのは線形時間性である。真木悠介(2008)は、時間性の有用な類型として、線形-定量的、線形-定性的、周期的-定量的、周期的-定性的を挙げている。この4つのタイプの時間性は、それぞれキリスト教、ヘブライ語、ヘレニズム、アニミズムに対応している。直線的な時間性は、ユダヤ・キリスト教の伝統と関連しており、それは現代の啓蒙主義的な「合理主義」の思想家によって無批判に継承されている(真木 2008)。この意味で、科学が基礎としている直線的な時間性は、宗教的なものでもあることを認識する必要がある。先進的な科学技術を発明したのは西洋であり、それゆえにすべての特権を得る権利があるという決まり文句は、西洋は実際には存在しないという恐怖の表れでもある。それは本質的には存在しないという悪夢を克服するための方法であり、西洋は存在するための終わりのない戦いを続けなければならない(Takeuchi 2005)。

直線という時間的イメージもまた、自律的なアクターのフィクションに貢献している。未来に向かって同じ軌道を走る個人として、各個人は同じ歴史の道を走っている他者との比較の中で自分を

識別することを運命づけられている。そこには収束はない。彼らは自律的な存在として他者と区別されなければならないのだ。言い換えれば、西洋は世界は常に変転するという存在論(例えば仏教の無常観)を受け入れた時点で、必然的に消滅してしまうのである。残念なことに、「ローカル」な資源の「独自性」を追求する非西洋の IR 研究者たちも、同じようなアイデンティティ形成のプロセスをたどっている。西洋の存在を前提としなければ、非西洋的な、あるいはグローバルな IR (Acharya & Buzan 2010; 2019) は成り立たない。これは裏を返せば、西洋は西洋の中に存在するのではなく、非西洋の心の中に存在するという事実を意味している(Ling 2002; Shih 2010)。西洋を最も必要としている学者は、非西洋的あるいはグローバルな IR を提唱しようと努力している人たちなのだ。その結果、非西洋の「ユニークな」アクターが持つ「ローカル」の様々な本質化されたアイデンティティーが生みだされる。

学者や実務家は、非存在の恐怖に悩まされることなく、どのようにして IR に取り組むことができるのでしょうか。私たちは、無常の事実と純粋なアイデンティティの不可能性を受け入れることが最初のステップの一つであると提案する。そうすることで、アクターは複数の歴史的な軌跡(直線的である必要はない)を、あらかじめ決められた目的地を持たずにどこへでも行けるように想像できるようになる。時間と共に変化するハイブリッドなアイデンティティが当たり前になる。実際、純粋なアイデンティティは、この文脈では例外的なものと言える。純粋に見えるとしても、それは、自分の存在理由を失うことを恐れた人間の意識的な努力によるものなのだ。

私たちは、ここで仏教から学ぶことが有益であることを主張する。仏教では、固定された 「自己」や「他者」は存在しない。すべてのものは常に変化し、移動し、変容していく過程にある。これは、ここでの関係性が、主観性の構築に影響を与えると考えられるからである。仏教の関係性は、ユダヤ教やキリスト教のそれとは異なり、自然発生的で予測不可能なものとされる。関係はランダムに現れ、関係者のアイデンティティーに深く影響を与える。その結果、国民国家のような制度によって構築された、あらかじめ決められた人々のアイデンティティは存在しない。むしろ、仏教の世界理解において個人のアイデンティティを支えているのは言語である(末木 2018)。

とはいえ、私たちは、仏教が多くの世界的な問題の解決策を提供するとは考えていない。仏教の歴史を見る限り、仏教が関与した紛争や政情不安はいくつもある。ミャンマーのロヒンギャ問題や、大日本帝国の植民地支配に日本の仏教が関わったことなどがその典型的な例と言える。ロヒンギャ問題は現在も継続中であり、これまでに行われた暴力がどの程度仏教思想に起因するかを評価することは難しいが、日本の仏教と日本の植民地主義との関わりについては、近年、学術的な調査が展開され、多くの示唆に富む結果が得られている(中西 2013; 2016)。それによると、日本の仏教組織は宗派を問わず、日本のアジア地域への領土拡大に深く関与し、日本軍と仏教組織は植民地の秩序維持のためにうまく連携していたという。この歴史的事実は、無常観に基づく宗教である仏教でさえ、ウェストファリア=近代主義の国家体制に飲み込まれてしまうことを如実に示している。この過程で、多くの仏教徒が植民地主義に合わせて仏教の原理を捻じ曲げた。このような迎合は、天皇制政府の仏教敵視政策によって日本の仏教が弱体化したことを背景にして行われた。仏教

の組織を維持するためには、植民地主義を受け入れることが必要であったのである。この歴史は、アイデンティティや言語フレームに最も批判的な仏教が現実の政治に関わるときには、アイデンティティや言語に縛られていたことを明らかにする(Shimizu 2019)。

Shimizu (2018; 2019) は、西田幾多郎(その無の概念は仏教から大きな影響を受けている)に代表される京都哲学派の研究において、西田がその哲学の軍国主義政府による乱用を阻止できなかったのは、西田自身の「永遠の今」という概念によって説明できると論じている。西田の概念は、時間と空間が分離する前のある瞬間を意味する。それは存在の最も純粋な表現であり、この瞬間に歴史が生まれるのである。永遠の今は歴史の一部ではなく、歴史は永遠の今から生まれる。歴史は、それを意味づけるという人間の行為の結果として、遡及的にのみ現れる。この意味で、歴史は西田の「不連続の連続」という表現で特徴づけられる。言い換えれば、私たちの歴史は、私たちの意識的な介入によってのみ可能となる。しかし、西田は政治的な文章の中で、「日本」を社会以前の抽象的なアイデンティティーとして扱っており、純粋な「日本」として瞬間瞬間に構築されるものとして十分に捉えることができなかった。

西田は、「日本」を社会以前の抽象的なアイデンティティとして扱っている。西田は、「日本」と 「西洋」という概念を使うことで、無意識のうちにウェストファリアの世界に引き込まれ、国家の 存在を本質化してしまったのである。

以上のような歴史を振り返ると、私たちのアイデンティティへの執着は想像以上に強く、根強いようである。その意味で、研究者である私たちが、どこまでアイデンティティを乗り越えていけるかが、今、最も求められていることではないでしょうか。クロス・ファーティリゼーションや相互学習は、その出口の一つかもしれません。例えば、仏教との共通の関わりを通して、日本のIRと中国のIRとの間には、クロス・ファーティライゼーションの兆しが見えてきている(Chen 2019)。同様に、Shimizuは、中国IRスクールの提唱者がアイデンティティを理論化する際には、時間と言語の概念をより真剣に考慮しなければならないと述べているが、それは「西洋」IRと「非西洋」IRの理論構築には共通点が多いからである。彼らの知識生産には、社会関係に入る前に形成される固定された主観性と、空間から切り離された直線的な進行時間を想定した抽象的で同期的な時間性を確認することができる(Shimizu 2018、Shimizu & Noro 2021)。

では、非同期的に時間を概念化するにはどうすればよいのか。Chih-yu Shih(2019)は、関係性のバランス(Balance of Relationships: BoR)理論を提唱するにあたり、儒教などに加えて仏教を引用し、循環的な時間観を取り入れることで、IR 学問の relational turn に新たな地平を切り開いた。彼の関係性の概念は時間的に実現可能であり、Patrick Jackson と Daniel Nexon の processual relationalism(1999 年)や Zhao Tingyang の天下論(2021 年)などの既存の試みとは異なる。Shih の理論では、仏教的な自然状態、統治可能性、ポストハイブリディティという3つの補助概念を措定している。仏教的自然状態は、国家間の安全保障競争を促進するホッブズ的自然状態とは異なり、国家が忍耐と自制を好む理由を示している。押し付けられた共時的な国際秩序に焦点を当てる統治性とは異なり、統治可能性は統治される側の条件に関心があり、循環的な歴史叙述は不介入主義の

問題を露わににする。合成的で安定した主観性を究極的に意味するハイブリッド性とは異なり、 Shih の提唱するポストハイブリッド性は、あるアクターが時系列で様々な二国間関係に関与する ことによって、流動的で複数の矛盾したアイデンティティを許容する。

つまり、IR 研究者は、IR 理論が世俗主義に偏っており、「宗教を取り戻す」必要があることを徐々に認識するようになったが、この問題は、国家や非国家アクターの戦略的行動を説明するために、宗教を(変数として、あるいはその他の方法で)どのように最適に「運用」するかという方法論的な問題として扱われてきたのである。一方、批判的 IR 研究者は、宗教を、IR 学問において長い間当然視されてきた基本的な存在論的・認識論的前提を顕在化させ、再考するための潜在的な手段と考えている。宗教の概念とそれに関連する二項対立や概念をより包括的かつ徹底的に扱うことで、近代主義的で世俗的なプロジェクトとしての IR 研究にさらなる変革をもたらすことが期待されている。

参考文献

Acharya, A., & Buzan, B. (2010). Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia. London: Routledge.

Acharya, A., & Buzan, B. (2019). The Making of Global International Relations: Origins and Evolution of IR at its Centenary. Cambridge: Cambridge University Press.

Barnett, M. (2010). The International Humaitarian Order. New York: Routledge.

Barnett, M. (2011). Another Great Awakening? International Relations Theory and Religion. In J. Snyder (Ed.), *Religion and International Relations Theory*, 91-114. New York: Columbia University Press.

Chen, C. C. (2019) Sinophone and Japanese International Relations Theory. In P. James (Ed.), *Oxford Bibliographies* in International Relations. New York: Oxford University Press. doi: 10.1093/OBO/9780199743292-0271

Harari, Y. N. (2015). Sapiens: A Brief History of Humankind. New York: Harper.

Huntington, S. (1993). Clash of Civilizations. Foreign Affairs, 72 (3), 22-49.

Hurd, E. S. (2011) Secularism and International Relations Theory. In J. Snyder (Ed.), Religion and International Relations Theory, 60-90. New York: Columbia University Press.

Inayatullah, N., & Blaney, D. L. (2004). *International Relations and the Problem of Difference*. New York: Routledge.

Jackson, P. T. & Dexon, D. H. (1999) Relations Before States: Substance, Process and the Study of World Politics. European Journal of International Relations, 5 (3), 291-332.

Krishna, S. (2009). Globalization and Postcolonialism: Hegemony and Resistance in the Twenty-first Century. Lanham: Rowman & Littlefield.

Krishna, S. (2017). China is China, Not the Non-West: David Kang, Eurocentrism, and Global Politics. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 77 (1), 93-109. doi:10.1353/jas.2017.0006

Ling, L. H. M. (2002). Postcolonial International Relations: Conquest and Desire between Asia and the West. London: Palgrave.

真木悠介 (2008). 『時間の比較社会学』. 東京:岩波書店

中西直樹 (2013). 『植民地朝鮮と日本仏教』. 京都:三人社

中西直樹 (2016). 『植民地台湾と日本仏教』. 京都:三人社.

Nexon, D. H. (2011) Religion and International Relations: No Leap of Faith Required. In J. Snyder (Ed.), *Religion and International Relations Theory*, 141-167. New York: Columbia University Press.

Philpott, D. (2002). The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations. *World Politics*, 55 (1), 66-95.

Shah, T. S., & Philpott, D. (2011). The Fall and Rise of Religion in International Relations: History and Theory. In J. Snyder (Ed.), Religion and International Relations Theory, 24-59. New York: Columbia University Press.

- Shani, G. (2008). Sikh Nationalism and Identity in a Global Age. London: Routledge.
- Shih, C. Y. (2010). The West that Is Not in the West: Identifying the Self in Oriental Modernity. *Cambridge Review of International Affairs*, 23 (4), 537-560.
- Shih, C. Y. et al. (2019). China and International Theory: The Balance of Relationships. London: Routledge.
- Shimizu, K. (2018). Do Time and Language Matter in IR?: Nishida Kitaro's Non-Western Discourse of Philosophy and Politics. *Korean Journal of International Studies*, 16(1), 99-119. doi:10.14731/kjis.2018.04.16.1.99
- Shimizu, K. (2019). Buddhism, Cosmology, and Great East Asian Co-prosperity Area: Multiculturalism and Nationalism in the Pre-war period Japan. In T. Kibe & G. Shani (Eds.), *Religion and Nationalism in Asia.* Abingdon: Routledge.
- Shimizu, K., & Noro, S. (2021). An East Asian Approach to Temporality, Subjectivity and Ethics: Bringing Mahāyāna Buddhist Ontological Ethics of *Nikon* into International Relations. *Cambridge Review of International Affairs*. doi:10.1080/09557571.2020.1859463
- Snyder, J. (Ed.) (2011) Religion and International Relations Theory. New York: Columbia University Press. 末木文美士 (2018). 『死者と菩薩の倫理学』. 東京: ぷねうま舎
- Takeuchi, Y. (2005). What is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi (R. F. Calichman, Trans.). New York: Columbia University Press.
- Zhao, T. (2021). All under Heaven: The Tianxia System for a Possible World Order (J. E. Harroff, Trans.). Oakland: University of California Press.

Conceptualizing Seken: Production of the Sense of "Powerlessness" in Japanese Society

Hiroshi MIYAZAKI*

「世間」を概念化する -----日本社会における政治的「無力さ」の生産-----

宮崎 寛*

This paper aims to elaborate a "homegrown" approach to a critical analysis of Japanese society. Too often, Japanese society has been characterized, in heavily Western-centric framework, as "lacking" what Western (or modernized) society has. In such framework, non-Western discourse can only emulate the dominant forms of thinking in the "West", and thus runs a risk of reproducing the hierarchical structure of "West" and "the Rest". To elucidate the indigenous perspective on the political "powerlessness", the paper attempt to conceptualize *seken*. First section sketches out the notion of "公" from ancient China and its development in Japan aftermath. The second section attempts to conceptualize the *seken* as an alternative analytical framework by referring to the Lacanian notion of (big) Other which is critical of modern-Western idea of independent subject. Thirdly, I focus on the problem of temporality in the *seken*, through critical reference to the Maruyama Masao's discussion on *basso ostinato*. The final section provides a preliminary discussion of an alternative notion of "public" ("江湖") which potentially helps us search for more "autonomous" political agency in non-Western context, before moving to the concluding remarks.

本稿は日本の(市民)社会を批判的に分析するための「自家製」アプローチを提示する。日本社会の分析はこれまで主として西洋中心主義的な分析枠組みで行われる傾向にあった。「西洋」が唯一の参照点となる中で「非西洋」は「西洋」が備えているとされる「自立した個人をベースとする市民社会」を欠いた存在として描かれてきたが、そうした枠組みでは「非西洋」は「西洋的になる」ことが当然とされ、結果として「西洋/非西洋」の権力構造が再生産されてきた。本稿は政治的「無力さ」を分析するための土着的な視点を論じるために「世間」という分析枠組みを提示する。第一に、古代中国から日本に「公」概念が輸入された歴史的背景、そしてその後の展開を素描する。第二に、ジャック・ラカンによる「大文字の他者」を援用することで「世間」概念の構築を試みる。第三に、世間を支配する時間性を丸山真男の「執拗低音(basso ostinato)」を参照しながら批判的に論じる。最後に、中世の「江湖」概念を紹介し、「自家製」の「自立した政治主体」を思考する可能性を探る。

^{*} グローバル・アフェアーズ研究センター嘱託研究員

Introduction

This paper aims to elaborate an example of "homegrown" approach (Aydınlı and Biltekin 2018) to a critical analysis of "Japanese society". In mainstream "(global) civil society" discourse, the modern-Western notion of "civil society", together with the conception of "publicness" and "public sphere", remains to be the only reference point against the backdrop of which the "maturity" of democracy is usually assessed. In such framework, non-Western discourse can only emulate the dominant forms of thinking in the "West" (Shani 2008), and thus runs a risk of reproducing the hierarchical structure of "West" and "the Rest".

Too often, Japanese society has been characterized, in heavily Western-centric framework, as "lacking" what Western (or modernized) society is supposed to have, or better, as having only "week" civil society. It may be true that one of the characteristics of Japanese society is that it is usually governed through "self-restriction", which operates to keep people from making autonomous political actions. However, instead of immediately equating such state with the "lack" of (Western) democracy, the genuine analysis of what causes such situation *from within*—original theorizing in the periphery about the periphery (Aydınlı and Biltekin 2018)—is needed.

In this paper, following the Aydınlı and Biltekin's spirit of "not just meta-theorizing but also theorizing" (Aydınlı and Biltekin 2018, 4), I strive to present ideas and elements for later investigation to more comprehensively theorize "Japanese society" in terms of *seken*: an imagined, hierarchical community with its moral yardstick which people internalize and along which they judge the normality / normativity of their behavior and others'.

In order to elucidate the homegrown approach to the Japanese social framework / seken, the discussion takes the following steps. First section sketches out a historical background of the introduction of the notion of "公" from ancient China and its development in Japan aftermath. The second section attempts to conceptualize the seken as an alternative analytical framework by referring to the Lacanian / Žižekean notion of (big) Other which is fundamentally critical of the modern-Western idea of independent subject. Thirdly, I focus on the problem of temporality in the Japanese imagined social community, through critical reference to the Maruyama Masao's discussion on basso ostinato. The final section provides a preliminary discussion of an alternative notion of "public" ("江湖") which potentially helps us search for more "autonomous" political agency in non-Western context, before moving to the concluding remarks.

The historical background of Japanese "公" and society / seken

The mainstream discourse of modern-Western type of civil society has emphasized the relative independence of public sphere (both from state and economy), in which plurality of autonomous and rational individuals strive for the deliberative democracy: thus constituted public sphere can be a ground from which counter-discourses emerge vis-à-vis dominant discourses that usually justify several types of state violence (Rawls 1971; Habermas 1991, 1996; Bohman 1996)¹⁾. Relatedly, particularly Habermasian promise of public sphere rests on the "public use of reason" elaborated by Immanuel Kant. The point of Kan's

insistence on it is that a person uses his or her reason *apart* from his / her position entrusted in socio-political order: for Kant, making of one's reason in accordance with the "official post" is a *private* use of reason (Kant 1996, 60). In particular, Kantian sense of the *public* use of reason requires the critical reflection upon (the purpose of) one's action freed from the institutionalized / socialized positionality (Shimizu 2017).

The model of an autonomous individual who practices the public use of reason has become an idealistic basis for the notion of civil society in Euro-American sense. The autonomous individuals, in turn, are supposed to (or can) recognize the presence of others, and to produce, with the different others, the deliberative public sphere which can lead to democratic politics. While the "public" is usually translated into the Japanese term " \triangle " $(k\bar{o})$, the ideological underpinnings are different.

To better grasp the meaning of *seken*, we need first to look into the meaning and role of "\(\triangle \)" which was inherited from ancient China. Since Japan has for long acquired much of its cultural, political and ideological heritage from China, the historical background of the construction and development of Japanese "society" should be investigated in that connection. In China, where separation of the realm of state (government) and society (people) began since the end of the Warring States period (since around 221 BC), the concept of "\(\triangle \)" (public) as communal system has operated both in state and social level. When such notion was imported into Japan in 7 Century, Japan had not experienced such state / society system separation, and "\(\triangle \)" was first interpreted as \(\triangle \) yake which literally meant a set of house-buildings of powerful family clan. There were also \(\textit{oyake}\), those of smaller or less powerful clans. And above both of them was \(\triangle \) kimi (or later \(Tenn\tilde \)). Through the importation of Chinese version of "\(\triangle \)", indigenous \(\triangle \) yake was reformulated into new "\(\triangle \) as state / governmental" to accommodate with the establishment of \(ritsury\tilde \) system which was a legal / governmental system based on Confucian ideas (Mizubayashi 2002).

Striking characteristic is that, whereas Chinese "公" had its binary opposite "私" (private), and thus had institutionalized "公人私" structure, the contemporary "Japanese" language lacked the term that would correspond to "私". Mizubayashi Takeshi (2002) assumes that the word "watakushi" was then invented to fill the gap. "Watakushi" (later described in Chinese character "私") did not have positive meaning on its own: it got the meaning negatively only in relation to "公". Then, it became a way of saying "I" in front of one's direct superior (S¹), making oneself lower and humble vis-à-vis S¹; accordingly, S¹ would also use watakushi in front of his or her direct superior (S²), making him / herself lower to the S². In this way, the hierarchical ladder went on and on, and following the ladder upward to the end would lead one to the highest position which was Emperor (Abe 2006). This also indicates the continuity of watakushi (I) to the emperor rather than the sharp "public / private" or "state / society" distinction. According to Mizubayashi (2002), the state / society separation occurred only after Meiji Restoration. This means that, lacking the state / society separation, the non-state "public" could not be established until that time: "公" had remained to signify only state or government. And this tendency still persists in Japanese society today. Simply put, in such condition as in Japanese "non-society", there was little room for people to establish and develop autonomous, horizontal associations.

In fact, the notion of modern-Western type of (civil) society is surprisingly new in the history of "Ja-

pan"²⁾, though the mainstream sociological discourse has uncritically taken the notion as applicable to the Japanese "society" (Abe 1995,12-4; 2006, 147-8). According to Saito Tsuyoshi, the term was introduced in Japan around 1877 and translated by Nishi Amane into Japanese as "shakai (社会)" (Saitō 2005, 192-224). Until the translation became finalized as shakai, there had been over forty nominations including seken. However, as the idea and term "society" was inextricably connected to that of "individual", the word seken was not adopted for the translation. This means that the idea / word of "individual" was also new to (people in) seken: indeed, this term, too, was imported and translated as "kojin (個人)" seven years after society / shakai (Abe 1995, 175-6). Around this time, Japan was in the midst of modernization-cum-Westernization: Gokajō no Goseimon (Oath in Five Articles) promulgated in 1868 by Emperor Meiji to direct "public / private" sector convergence for catching up with Western Powers through industrialization / modernization; Haihan-Chiken (the abolition of Han-feudal system and the replacement by prefectures) from 1871 to 1888; enforcement of Chōhei-rei (the Conscription Order) in 1873; proclamation of the Constitution of the Empire of Japan in 1889; establishment of the Imperial Diet in 1890; issuance of Kyōiku ni Kansuru Chokugo (the Imperial Rescript on Education) in 1890, to name a few.

Through the process of modernization, Japanese society built a set of administrative and industrial "hardware". In contrast, however, the "software"—the human relationships predominantly based on the vertical form of parents-children and senior-junior-remained non-modern / Western (Abe 1995, 2004, 2006)3). Although the idea of "liberty" and "human rights" were also imported, those ideas, for they are premised on the relationship between autonomous (and rational) individuals, did not take roots in the population. This dual-structure of Japanese "society" requires the cautious reading of "public-ness" or "civil society". I contend that this tendency has persisted in postwar industrialization and even today, though the emergence of several large-scale civil protests such as anti-U.S. Japan Security Treaty movement in late 1950s and 1960s attests some growth of civil society in Euro-American sense of the term. As Uchida Yoshihiko (1981, 1985) argues, the "underdeveloped nature" of civil society paradoxically enabled Japan's exceptionally rapid economic development in postwar period (see also McVeigh 1998). A series of tragic results of postwar economic and national policies—notably Fukushima accidents and Minamata disease incident—are the other side of the modernization. In my view, this "other side" is inextricably linked to what Uhcida negatively named as the "underdeveloped nature" of civil society. But this way of assessing the Japanese "society", in which the idea of "underdeveloped" is premised on the modern-Western society as a "standard" model has a danger of reproducing the hierarchical "West / the Rest" dichotomy. Let us now turn to the alternative analytical framework, seken.

Conceptualizing seken

Attempts at defining seken

As an anthropologist Takie Sugiyama Lebra (2004) remarks, 世間 (seken) is the "ill-defined" term (p.64). On the one hand, etymologically, the term *seken* is said to originate in a Buddhist word "loka" (in Sanskrit), meaning "something to be destroyed". It signifies the vanity / impermanence (無常: *mujō*) of 世俗 (*sezoku*: this world, this life) in contrast to 浄土 (*jōdo*: the Pure Land). Thus, *seken* in Buddhist doc-

trine refers to "this" world in which everything including human beings emerge (is born) and perishes (dies) in flux of transient temporality (Abe 1997).

On the other hand, the same term has also been sociologically and anthropologically defined in the following way. Lebra (1984) defines *seken* as the "surrounding world of community consisting of neighbors, kin, colleagues, friends, and other significant persons whose opinions are considered important" (p.338). She also points out that the significance of preserving the "\$\mathbb{R}" (ie: house) reputation is central to *seken* framework (p.154): "ie" rather than "individual" is a primal unit to which either reputation or disgrace is directed. In other words, "wrong" doing of a member of family is taken to be that of the whole family. Similarly, a sociologist Sugimoto Yoshio (2014) describes the realm of *seken* as extending "beyond primary groups, such as immediate kin, workmates, and neighbors, but does not encompass the entire society of Japan, and still less overseas societies" (335-6). At the same time, he offers more political reading into its functioning, characterizing it as "a community of sanction" underpinned by "friendly authoritarianism". Each member of the community is encouraged to internalize and follow, without questioning, the moral codes (norms) which favor the *status quo* and "regards control and regimentation as *natural*" (p.325). Because one usually refers to *seken* with more or less tangible relations to others in mind, its normative and censuring pressure against the behavior deviated from the moral norms can be *felt* as realistic (p.336).

The gap between the Buddhist rendering and socio-anthropological definition is glaring. Whereas the former emphasizes the transience / ephemerality of the things in this world, the latter, when applied to the analysis of contemporary "society", seems to present an overwhelming and unchangeable presence of social pressure of conformism. The very gap between the two perspectives in fact points to a key to the careful understanding of socialization and production of depoliticized (i.e. passive) subjectivity in Japanese society (seken). The following sections first reconceptualize the socio-political version of seken from a different angle, namely, by employing the Lacanian (or Žižek's deployment of Lacanian) idea of the big "Other", and then elucidate the ideological interaction in which the Buddhist implication was obscured by the combination of Neo-Confucian and Animistic (Shintōist) view of nature and nation.

Seken as Lacanian (big) Other

In Lacan / Žižek, what we call "social reality" is a symbolically constituted field. At the same time, subject is not a given existence but the result of the process in which one accepts and learns what is "normal" in the symbolic order. In this sense, the symbolic order is also (re)produced by thus constituted subject. As Jenny Edkins (1999) emphasizes, "the constitution of the subject entails and is inextricably linked with the construction of a particular social or symbolic order" (p.6). The self is made into a social (or political) subject, with seemingly stable position given in society, through symbolic order, or symbolic fiction. Louis Althusser (2001 [1971]) famously termed this situation as "interpellation" or "hailing": and this is how ideology works in society. Žižek reexamines this notion of ideological interpellation by employing Lacanian concept of *fantasy*. The first step he takes, particularly in his influential work *Sublime Object of Ideology* (1989), is to revisit a famous Marxian formula of commodity fetishism: "they do not know it, but

they are doing it" (pp.28-30). In this formula, ideology is understood as something that hides the social "reality" with illusion: illusion is on the side of knowledge. Žižek asserts, however, that the ideological is already on the side of "doing". Take the case of money as an example: we know that notes are pieces of paper but still we treat them as if they are the immediate embodiment of wealth as such. Therefore:

What they overlook, what they misrecognize, is not the reality but the illusion which is structuring their reality, their real social activity. They know very well how things really are, but still they are doing it as if they did not know (Žižek 1989, 30).

As the case of money indicates, the fantasy also functions to teach us (or control) how to desire, or, put differently, how to know what I want (Žižek 1989, 2014). As already mentioned, the self becomes subject in the process of accepting the "mandate", or social position given by the Other. In Lacanian / Žižekean understanding, desire is not really a personal one but intensely socialized in relation to the Other. The question becomes, then, "What the Other want of me?" But this mandate is "ultimately always arbitrary: since its natural nature is performative, it cannot be accounted for by reference to 'real' properties and capabilities of the subject" (Žižek 1989, 126). This means that there is always a gap between one's imaginary self and the mandate that places him / her within the symbolic order. Fantasy, then, functions to fill out the gap "by giving us a definite answer to the question 'What does the Other want?'" and "enables us to evade the unbearable deadlock in which the Other wants something from us, but we are at the same time incapable of translating this desire of the Other into a positive interpellation, into a mandate with which to identify" (Žižek 1989, 128; see also Edkins 1999, 96-8). Through the fantasy, we learn how to desire the Other's desire as if it were our desire. This enables our "symbolic identifications", which are identifications "with the very place from where we are being observed, from where we look at ourselves so that we appear to ourselves likeable, worthy of love" (Žižek 1989, 116).

Thus, Lacanian / Žižekean concept of the Other enables more nuanced approach to understanding seken other than the fixed model of modern / Western rational being. But the discussion on seken as the Other has been totally conceptual and therefore vague so far. Now, let us fresh out the conceptual framework by examining historical background of the "public" sphere and ideological contents filling in the sphere.

Ideological underpinnings of seken

As is often pointed out, what filled in the "公" sphere as political and moral principle was Confucianism which was at the apex in Edo era (see for example Watanabe 2010). However, as Tessa-Morris Suzuki (1998) remarks, it was more specifically Neo-Confucianism—which had closer contiguity to Daoism—that was implanted into the Japanese intellectual soil in 18 Century Edo period, in which one can discern the ideological contestation over the "effective" formation of socio-political order.⁴⁾ Confucianism and Daoism were two poles of the thoughts in both China and Japan: whereas the former was more interested in the rules of conduct and social order, the latter was more concerned with the order of nature and

the harmonious place of human beings in it. Confucianism was therefore employed in elites, i.e. those comprising shogunate institution. Neo-Confucianism, which mainly occupied the space between the two poles, played unequivocal role in the context of socio-political governance of Tokugawa Shogunate. On the one hand, the idea of ki (気) / li (理), which was elaborated by the Song dynasty Neo-Confucian philosopher Zhu Xi (朱熹), shows the approximation to a Daoist idea that human beings are part of harmonious whole, that is, natural order. On the other hand, however, Neo-Confucianism attached greater importance on maintaining the social order than Daoism did. More "orthodox" aspect of Neo-Confucianism operated to keep social order through rigid relationships among people, based upon five ethical relationships and five virtues:

- Five "ethical" relations: father-son, king-subject, husband-wife, older brother-younger brother, friend-
- Five virtues: philanthropy (仁), justice (義), propriety (礼), wisdom (智), honesty (信)

In this framework, governing was regarded as an educational form through which the society maintains its order based on the hierarchical idea and relations (Watanabe 2010). Abe Kinya (2006) argues that elder / senior, high-rank / low-rank positions as well as father-son and husband-wife still characterizes the contemporary Japanese *seken*. Such fixation of hierarchical relationality is daily reconfirmed through such occasions as mutual gift-giving practices, educational systems, and business activities. In addition, one consciously or unconsciously learns the manner not to disturb the *seken* order based on these relationalities.

At the same time, more Daoist aspect of Neo-Confucianism had crucial impacts on *naturalizing* the construction of the social / *seken* order, thus producing the effect of perceiving the order as always already given. This was enabled and strengthened by the Daoist idea of nature as "eternal, harmonious whole" in which human beings are but small part. This view of nature was "eagerly absorbed by Japanese Buddhism, in part because they harmonized with the respect for nature implicit in age-old Japanese animist traditions" (Morris-Suzuki 1998, 39). It was from this context that the discourse of "pure" (or "original") Japanese nation-state with the "unbroken line of emperors" from divine antiquity at the kernel—which was produced mainly by *kokugaku* (national learning) scholars of mid-to-late Edo period—emerged and bloomed.

"Eternity of nature" and the production of politically passive subject

Kokugaku and "purity / eternity" of Japanese-ness

Kokugaku started in the mid-Edo period as an intellectual movement to assert that the "pure" nature of "Japaneseness" lies not in Buddhism or Confucianism but in ancient myth of divinity (Ikegami 2005, 232-5; Burns 2003). The particularly outstanding figures are Kamono Mabuchi and Motoori Norinaga, among other kokugaku scholars. The former was a scholar and poet who began to set aside any Confucian framework or "Chinese mind" (karagokoro) in interpreting the ancient myths texts such as Manyōshū, Kojiki and Nihon-shoki (Burns 2003; Ikegami 2004; Harootunian 2009). The latter succeeded the Kamono's

endeavor and proceeded to the further "purification" of the way of reading such ancient text. These scholars believed that a series of importation of philosophies and religions from China—what they termed *karagokoro*—were barrier to directly accessing the "original" and "pure" language (*yamato kotoba*): cleansing those *karagokoro* and thus recovering the *yamato kotoba* would enabled them to reach the "authentic" reality of the divine antiquity (Skya 2009). This meant for them a discovery of the "true" and "authentic" Japanese sensibility. As Ikegami Eiko clarifies, their endeavor "had the ultimate goal of recovering the true Japanese aesthetic and philosophy and thus reclaiming Japanese identity" (Ikegami 2005, 415.n 19).

Their attempts were heavily dependent on a series of binary oppositions between Japaneseness and Chineseness: Japanese "pure" nature as opposed to Chinese (despised) cleverness, the living (phonetic) words of Japanese to the dead (written) words of Chinese, and so forth. As the formation of these dichotomy suggests, their intention was to show the supremacy of Japan in relation to China. To "prove" it, the main focus was directed at rescuing phonetic and not-yet-articulated aspect of words from the ancient texts that were written in "Chinese scripts" (kanbun) (Burns 2003; Ikegami 2005). In particular, Motoori had a deep adoration for the "sensitive, fluid, textured and poetic" dimension of yamato kotoba not tainted by moralistic (i.e. Chinese / Confucian) judgement or articulated language. To him, a sense of mono no aware, which denotes the moment of emotional (or affective) sensitivity of pity or sorrow, exemplified one's direct identification with the impermanent and transient nature of being⁵⁾. Through such reading, he elaborated another dichotomy between "public (which he associated with Chinese-male style of logical writing)" and "private (Japanese-feminine style of phonetic language)" and identified it with "reason / emotion" binary (Ikegami 2005, 234).

Motoori's discourse, which his followers inherited and expanded to include reflections on social order, functioned to "naturalize", that is, *depoliticize* rather than totally eliminate the Confucian moral codes and moral relationships. In this pattern of thought, Japan as a nation was idealized as natural, one large family, and loyalty to emperor and "filial piety" came to be directly identified (i.e. $ch\bar{u}k\bar{o}$: "filial piety and loyalty as one") (Parkes 2008). Such relationship, in the discourse of what Ikegami termed "aesthetic imperialism" (Ikegami 2005), was represented as natural and "true" embodiment of ahistorical and "eternal" Japaneseness.

Manipulation of "eternal nature" in seken

The power of Motoori's discourse—that enables the radicalization of the Confucian idea beyond Confucian framework—relies on an animistic or Daoist holistic idea of harmonious relationship between nature (the whole) and human beings (a part). In such cosmology, the destiny of humanity was best fulfilled by letting oneself in the flow of the "One", divine nature. In everyday life, people "feel" the vanity in divinity of nature, for instance in the form of constant transition of four seasons. Morris-Suzuki delineates the notion of "nature" as constantly changing, constantly "becoming" reality in which human beings were deeply embedded (Morris-Suzuki 1998). "Nature" to people in *seken* is not something they can control over, nor governable by acts of virtue, but a given "reality" which unfolds by itself (or through invisible divine prin-

ciples). "Nature" occupied the place of history in a form of "eternality of nature". Nature in tangible, everyday reality can, when hijacked by nationalistic Shinto discourse, be manipulated and reconfigured as something infinite "through imperial line" and can spread to the "eight corners of the world". Thus, "natural" practice of worship, for instance, becomes detached from the living communities (Thomas 2001).

The problem of "eternity" of nature is related to the notion of temporality with which people (in *seken*) become passive vis-à-vis social realities. Maruyama Masao, in investigating the undercurrent / substratum of the way in which people in Japan have for long conceived of history, attempted to identify the basic forms of a temporality. Through his close analysis of two Japanese ancient myths—*Kojiki* and *Nihonshoki*—Maruyama characterized the basic form of the Japanese conception of temporality: self-becoming. He compares it with a Judeo-Christian notion of temporality in Genesis: A makes B happen. In the latter case, one necessarily faces the question of who makes something happen, that is, a question of subjectivity (Maruyama 1998). In the former case, however, people do not need to face such a question because things happen by themselves (without the intervention of subject).

Together with two other basic forms of the temporality-perception—tsugi-tsugi (one after another) and ikioi (momentum / force)—Maruyama (1998) summarizes the basic pattern of thought, what he calls basso ostinato⁶, that enabled the Japanese people to accept the "reality": the reliance on "tsugitugi ni nariyuku ikioi (the force of successive becoming)". Thus eternalized and naturalized temporality characterizes seken framework in terms of temporality, and people in it are easily enmeshed in the force / momentum of successive becoming, without knowing the ultimate end of the linear move. We can easily discern its striking difference from the modern notion of History such as that of Hegel who incorporated "reason" in history.

Compare this basic perception of temporality with a concept of "eternal now" elaborated by Nishida Kitaro, the leading figure of the Kyoto School, who developed a philosophy of being in Asian context (Shimizu 2018, 2019). For Nishida, "eternal now" is a pre-discursive moment of openness, or undecidable moment, into which no familiar / dominant social categorization has not intervened yet (Nishida 2002). In this sense, subjectivity itself, which has been constructed by the dominant discourses, can become suspended, however momentarily it may be. Nishida's concept of "eternal now" may open up the moment of beginning, in which one begins to make (political) actions. However, in *seken* framework, the very potentiality of such moment / rupture / beginning is almost always precluded by the (seemingly irresistible) force of "natural" (and "eternal") successive becoming.

Here it merits recalling that the discourse of "natural-ness" and "eternity" of "Japanese-ness", elaborated by Motoori and other *kokugaku* scholars and inherited by later nationalistic scholars, emphasized the sensitive (phonetic) instead of cognitive (written) aspect of the Japanese language. In this sense, the *sense* of powerlessness in *seken* framework rests on the mood of social atmosphere rather than intellectual / rational understanding vis-à-vis historical / temporal transition. This can result in the failure to face the real situation by escaping into the aestheticized view of *mono no aware* (or transience). One such example is the lack of strategy in the battles of the Second World War. The failure to face the real situation is said to be one of the causes of Japan's losing vital battles during the World War II (Yamamoto 1983; Tobe et al.

1991). The ex-lieutenant and a writer Yamamoto Shichihei, referring to the reckless operation of the Japanese battleship Yamato, asserts that whereas there was every reason for those who opposed to the operation to do so, those who single-mindedly pushed for the operation had no rationale that could justify it: the final decision (to carry out the operation of battleship Yamato) was made based totally on the "air / mood" (Yamamoto 1983, 16). It was the "air / mood" that had the greatest power to make the final decision and produce the sense of "having no choice but to do it". Completely lacking the logical thinking that would underpin the military strategy, the mood-based remarks on the operation was embellished with highly spiritual rhetoric and flowering words that would only reinforce the "air / mood". For instance, abstract and spiritual expressions such as "Myōjin no kago" (Illuminating Diety's divine grace / protection), "Kesshi-ninmu wo suikō shi seishi ni soubeshi" (accord with the emperor's will by being ready to die in accomplishing desperate operations) were frequently used in the commanding documents without any attempt to concretize those words into the specifically defined strategies (Tobe et al. 1991, 287-8).

In light of the above example, Maruyama's reading of the *basso ostinato* can be regarded as effective in elucidating the continuous ideological power throughout history. However, his perspective also contains a problem. Although Maruyama admits the instability of "now / present" because of its immediate becoming "past" in the next moment, he ends up emphasizing a continuous linearity of the flow, thus failing to pay a careful attention to the moment of discontinuity in the temporality. To him, it seems, the continuous flow of time is a priori. Then, it is such premise that enables him to dismiss the issue of subjectivity. However, people have in fact been subjectified in that temporality and they have kept reproducing, as "depoliticized / passive" subjectivity, such force. *Seken*, with its governance of (hierarchical and fixed) human relationships, has operated as a framework to subjectify individuals who in turn have reproduced *seken* through which the supposedly irresistible flow of the successive becoming has been maintained. In this sense, Maruyama's discourse itself reproduces the ideational linear continuity of temporality and thus reinforces *seken*'s making of depoliticized subjectivity by blurring the moment of discontinuity.

$G\bar{o}ko$: a form of "public sphere"

That Maruyama's idea of temporality was in the end premised upon the "eternal continuity of time" shows that he was, too, enmeshed in *seken*. If one is to investigate the possibility of getting out of such shackles, one needs to keep distance from *seken* imaginary. Here I introduce the concept of 江 湖 ($G\bar{o}ko$) as an alternative to it. Originally 江湖 means rivers and lakes in China: places where people gather or pass -by. One characteristic is its distance from mainstream social order. In the context of Japanese society, it was used with another word "sanjin" (散 人 = nomads): 江 湖 散 人 ($G\bar{o}ko\ sanjin$). Traveling artists, entertainers, and monks were examples of 江 湖 散 人. Without any stable place to settle (permanently), these people were usually despised, and regarded as outside of both \triangle ($\bar{o}hyake$) and \triangle (watakushi) sphere. However, it is this unbounded-ness that enables such people to express the freedom of renouncing world and to have impartial spirit, resisting the suffocating atmosphere of closed communities or institutions of *seken*.

One example of such figure was 義 堂 周 信 (Gidō Shūshin), a Zen Buddhist of Nanzenji Temple

(1386): he rejected the order from 室町幕府 (Muromachi Shogunate) to be a top of the (official) group of "five great Zen temples". He sent a verse to the 将 軍 (*shogun*) in reply: "To an old man like me, a head of priest is like a fish in a small pond. What bliss to be set free and depart for the rivers and lakes!" (Higashijima 2002, 78). It was exactly from such people that a style of "rational dialogue"—particularly in cases of appointing persons to particular position in temple system—was born.

While the technique of deliberative public sphere based on autonomous and rational individuals has not been as matured in the Japanese society / seken as in modern Western society, somewhat horizontal associations were occasionally made possible in aesthetic networks: e.g. Zen Buddhist ink wash painting, associations of 連 歌 (renga: Japanese collaborative poetry) and of 芸 能 ($gein\bar{o}$: performance art). The common denominator of these medieval "public realm" was the arrangements or rituals that freed the participants from pre-existing bonds / social status, and enabled them to form / begin new associations (Cassegård 2011).

Concluding remarks: Implications for Civil Society Discourse in IR

This article has sketched out an preliminary discussion for a homegrown conceptualization of "Japanese society" with the particular focus on the historical notion of \triangle and problem of the idea of "eternal and linear temporality". It also briefly laid out some elements of alternative concept which is not dissimilar from modern / Western "public sphere". The underlying motif was to show an example of getting out of the entrapment of emulating the dominant forms of thinking in the "West".

To further develop this kind of research, the following reminders would merit pointing out. First, we need a further critical reflection on the premise upon which Western and modern notions of civil society discourses have been developed. In particular, what implication the linear notion of temporality would have in relation to discourses of global civil society and social movement studies should be investigated more thoroughly.

Second, to bring to light the danger of romanticizing (i.e. Orientalizing) "non-West", and contribute to the on-going critiques of "coloniality of knowledge in IR". Apart from "Westerner's" orientalization of "Non-West", we should be aware of the risk we may take when we attempt to demonstrate "homegrown" in relation to dominant / Western scholarship so that another dichotomy of "homegrown" as opposed to "Western" would not take place. Some critical analysis of "modernization", for instance, may be helpful: to recognize that different phases of modernity—pre-modern, first-modern, and second-modern—have coexisted in the process of modernization in Japan.

Finally, problems of translation or "duplication" of language that take place when importing "Western" concept should definitely be studied. For example, the language based on modern concepts such as human rights and the one based on more "traditional"-Confucius-animistic cosmology governing human networks in *seken*. In the context of social movement studies in particular, activism trying to redress discriminations against 被差別部落 or gender minorities, for instance, tends to rely heavily on such modern / Western notion as human rights, while those discriminations themselves have been (re)produced on the basis of "traditional" notions and languages. Therefore, those activisms and discourses that do not penetrate

the "local / traditional" logic and concepts would remain superficial.

Fundamentally, we may need a spirit of 江湖散人 to radically de-naturalize the taken-for-granted perception towards society / seken so that we can be aware of "rupture" in our own investigation. Then, the "homegrown theorizing as well as meta-theorizing" will become promising.

Notes

- 1) For a critical engagement on the role of rationality in defending pluralist approach, see Mouffe (1999): 745-758. There are debates over the meaning and role of "plurality": whereas Habermasian reading of it (somewhat naively) assumes the effectivity of rational (ized) discourse practice in "settling" the plural and often conflicting perspectives, Arendtian view of plurality engages more intensely with the "disrupting" effect of "unexpected" encounter with the plurality, thus shedding light on the significance of "beginning" political / public action. See Villa (1999).
- 2) In my discussion, the use of the term "Japan" does not mean the (re)pesentation of "Japan" as substantial, essential and monolithic entity. As a number of postcolonial and cultural studies have disclosed, the notion of (seemingly) monolithic Japan becomes only possible by relying on the dichotomized relation to "West"—as in "West / East" binary opposition—or to "China", erasing the trace of hybridization. On this point, see for example Sakai (1997) and Bhabha (2004).
- 3) The hierarchical structure of human relationship is based upon the Confucian idea of five virtues and five relationships, as is discussed in the following section.
- 4) Susan L. Burns also indicates that the *bakufu* (shogunate)'s academy, after the promulgation of the "prohibition of heterodoxy", was required to make Neo-Confucianism the basis of instruction in the college. See Burns (2003), 33.
- 5) The term *mono no aware*, which was taken up by Motoori from the eleven-century narrative Genji Monogatari, was made by him into the "defining feature of Japanese cultural identity". Burns (2003), 97.
- 6) Maruyama borrows the concept / term "basso ostinato" from musicology. As a musical term, it connotes 'a recurrent pattern of bass notes' that is 'an underlying motif that is independent from the treble part and, if the main theme appears in the treble part, it is bound to undergo some modifications' (Maruyama, 1988, 27).

Bibliography

Abe, Kinya. (1995). "Seken" Towa Nanika. Tokyo: Kōdansha.

Abe, Kinya. (2004). Nihonjin no Rekishi-Ishiki: "Seken" toiu Shikaku kara. Tokyo: Iwanami Shoten.

Abe, Kinya. (2006). Kindaika to Seken: Watashi ga Mita Yōroppa to Nihon. Tokyo: Asahi Shuppan.

Abe, Masao. (1997). Zen and Comparative Studies: Part Two of a Two-Volume Sequel to of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. Honolulu: University of Hawaii Press.

Althusser, Louis. (2001 [1971]). "Ideology and Ideological State Apparatus: Notes Towards an Investigation", in *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

Aydınlı, Ersel and Gonca Biltekin, eds. (2018). Widening the World of International Relations: Homegrown Theorizing. Abingdon: Routledge,

Bhabha, Homi. (2004). The Location of Culture. 2nd ed., London: Routledge.

Bohman, James. (1996). Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy. Cambridge: The MIT Press.

Burns, Susan L. (2003). Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan. Durham: Duke University Press.

Cassegård, Carl. (2011). "Public Space in Recent Japanese Political Thought and Activism: From the Rivers and Lakes to Miyashita Park". *Japanese Studies*, vol.31, no.3, 405-422.

Edkins, Jenny. (1999). Poststructuralism and International Relations: Bringing the Political Back In. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Habermas, Jurgen. (1991). "Further Reflections on the Public Sphere" in Calhoun, Craig ed. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press.

Habermas, Jurgen. (1996). Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.

Cambridge: The MIT Press.

Harootunian, Harry. (2009). "Constitutive Ambiguities: The Persistence of Modernism and Fascism in Japan's Modern History", in Alan Tansman ed., The Culture of Japanese Fascism. Durham: Duke University Press.

Higashijima, Makoto. (2002). "Ōyake wa Paburikku ka?" in Sasaki, Tsuyoshi and Kim, Tae Chang eds. Kōkyō-Teysugaku 3: Nihon ni okeru Kō to Shi, Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai.

Ikegami, Eiko. (2005). Bonds of Civility: Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel. (1996). "An Answer to the Question: What is Enlightenment? (1784)" in Schmidt, James ed. What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions, Berkeley: University of California Press.

Lebra, Takie Sugiyama. (1984). *Japanese Women: Constraint and Fulfillment*. Honolulu: University of Hawaii Press. Lebra, Takie Sugiyama. (2004). *The Japanese Self in Cultural Logic*. Honololo: University of Hawaii Press.

Maruyama Masao. (1988). "The structure of Matsurigoto: The basso ostinato of Japanese Political Life" in Henny S and Lehman J-P eds., *Themes and Theories in Modern Japanese History*. London: Athlone.

Maruyama, Masao. (1998). "Rekishi-Ishiki no Kosō" in *Chūsei to Hangyaku: Tenkeiki Nihon no Seishinsi-teki Isou*. Tokyo: Chikuma Shobō,

McVeigh, Brian J. (1998), The Nature of the Japanese State: Rationality and Rituality, London: Rutledge.

Mizubayashi, Takeshi. (2002). "Nihonteki 'Koushi' Gainen no Genkei no Keisei to Kouzou", in Sasaki, Tsuyoshi and Kim, Tae Chang eds. *Kōkyō-Teysugaku 3: Nihon ni okeru Kō to Shi*, Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai.

Morris-Suzuki, Tessa. (1998). Re-Inventing Japan: Time, Space, Nation. London: M. E. Sharpe.

Mouffe, Chantal. (1999). "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", Social Research Vol.66, No.3, 745-758.

Nishida, Kitaro. (2002). Mu no Jikakuteki Gentei (Nishida Kitaro Zenshū Vol.5). Tokyo: Iwanami Shoten.

Parkes, Graham. (2008). "8 The definite internationalism of the Kyoto School: Changing attitudes in the contemporary academy", in Christopher Goto-Jones eds., *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*. Oxon: Routledge.

Rawls, John. (1971). A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press.

Saitō, Tsuyoshi. (2005). Meiji no Kotoba: Bunkei-Kaika to Nihongo. Tokyo: Kōdansha.

Sakai, Naoki (1997). Translation and Subjectivity: On Japan and Cultural Nationalism, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Shani, Giorgio. (2008). "Toward a Post-Western IR: The Umma, Khalsa Panth, and Critical International Relations Theory". *International Studies Review.* 10, 722-734.

Shimzu, Kosuke. (2017) "Reflection, the Public, and the Modern Machine: An Investigation of the Fukushima Disaster in Relation to the Concepts of Truth and Morality", *Japanese Journal of Political Science*. Vol.18, No.4, 536-551.

Shimizu, Kosuke (2018), "Do Time and language Matter in IR?: Nishida Kitaro's Non-Western Discourse of Philosophy and Politics", *The Korean Journal of International Studies*, Vol.16, No.1, 99-119.

Shimizu, Kosuke (2019), "Identity, Time, and Language: Nishida Kitaro's Philosophy and Politics in Non-Western Discourse" in Shimizu ed., *Critical International Relations Theories in East Asia: Relationality, Subjectivity, and Pragmatism*, New York: Rutledge.

Skya, Walter A. (2009). Japan's Holy War: The Ideology of Radical Shintō Ultranationalism. Durham: Duke University Press.

Sugimoto, Yoshio. (2014). An Introduction to Japanese Society, 4th ed. Port Melbourne: Cambridge University Press.
Thomas, Julia Adeney. (2001). Reconfiguring Modernity: Concepts of Nature in Japanese Political Ideology. Berkeley: University of California Press.

Tobe, Ryōichi et al. (1991) Shippai no Honshitsu: Nihongun no Soshikironteki Kenkyū. Tokyo: Chūōkōron-Shinsha.

Uchida, Yoshihiko. (1981). Sakuhin to shite no Shakai-Kagaku. Tokyo: Iwanami Shoten.

Uchida, Yoshihiko. (1985). Dokusho to Shakai-Kagaku. Tokyo: Iwanami Shoten.

Villa, Danna R. (1999). Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt. Princeton: University Press.

Watanabe, Hiroshi. (2010). Nihonseijishiōshi: 17-19 Seiki. Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai.

Yamamoto, Shichihei. (1983) "Kūki" no Kenkyū. Tokyo: Bungi-Shunjū.

Žižek, Slavoj. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso. Žižek, Slavoj. (2014). *Event: Philosophy in Transit*. New York: Penguin Books.

Ⅱ 共同研究

【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

子ども支援職の熟達過程についての考察 ——多様性をめぐる諸側面に着目して——

笠井 賢紀*

A Study of the Maturation Process of Child Support Workers with a Focus on Diversity

Yoshinori KASAI*

In Japan, (1) the number and rate of child poverty is too high to be overlooked even if we only look at the relative poverty rate using the monetary poverty line, (2) poverty is compounded by various aspects other than monetary indicators, such as lack of access to social necessities and lack of respect from others, and (3) poverty can manifest itself as poverty-related events, such as child abuse, rather than being directly grasped by society as a problem. In this context, it is thought that proficiency in the child support workers is not measured by the ability to solve problems by oneself in practice. Therefore, in this paper, we will analyze and discuss the research question, "What kind of professionals have been sought for in child-support workers, and how can they gain experience in the process of proficiency? First, from the descriptions based on the experiences of child support workers, it was found that the professions required satisfy the following three points: (1) to have an attitude to face the diversity of the people to be supported as individuals with their own personalities, (2) it is important to build relationships of a certain length and depth with the people to be supported, and (3) to be able to cooperate with others with a humble attitude. Secondly, in order to clarify the proficiency process for becoming such a professional, the interviews on the proficiency process were analyzed by focusing on the three aspects of diversity: (1) joining diverse experiences, (2) building diverse relationships, and (3) accepting diverse ways of being. From the discussion, it was concluded that an open orientation to "diversity" indicates the degree of proficiency. Conversely, those with relatively low levels of proficiency are likely to be fixated on a single image of "correct support" based on their own narrow experiences and insights.

1. はじめに

日本における子どもの貧困率 11 は 2010 年代前半に「 6 人に 1 人」 21 と報道され耳目を集める状況であった。その後,数値は若干の改善をみせ「 7 人に 1 人に 1 人」がより近いが,依然として貧困状況に置かれる子どもの数と割合は大きい。しかし「データ上では日本の子どもの貧困は深刻な状況にあるが、「見るからに」貧困状況にある子どもたちを身近に目にするわけではなく,やはり子どもの貧困は見えづらい」(原ほか 2015:17)との指摘があるように,貧困そのものが社会において問題として直接に把握されることは必ずしも多くない。さまざまな問題は貧困を背景としたり貧困との関わりが大きかったりする,児童虐待等の事象として現れる。

^{*} 慶應義塾大学法学部准教授

児童虐待と貧困との関係について論じた松本は貧困について、「容認できない不平等」、「不利の蓄積」、「可能性の制約」、「尊重されることの欠如」といった諸側面を挙げ、これらの側面から「貧困は当事者を無力化することをとおして「声」を奪う方向に作用する」ものであり、子どもは当事者としての声を発する機会と能力をより持ちにくいと指摘した(松本 2010: 38-43)。松本が論じたように、貧困は金銭的貧困線からのみ把握できるものではない。

たとえば剥奪(deprivation)指標が非金銭的な貧困指標の一つであり、「相対的貧困率は、その世帯が使える資源(=所得)から生活水準を推測する方法であるのに対し、剥奪指標は、その世帯の実際の生活の質を測ろうとするものである」(阿部 2014:223)。より具体的には、たとえば「電子レンジ」、「電話機」、「医者にかかる」、「家族専用のトイレ」などを社会的必需項目として設定し、それらにアクセスできない場合、当該項目から剥奪されていると考える4)。金銭的な状況(所得)と剥奪の度合いには関係があり「ある所得層以下では、剥奪の確率(リスク)が急増する」(阿部 2006:268)。日本において剥奪指標による貧困の測定を試みた大津・渡辺(2019:284)は「等価所得がゼロに近づくにつれて剥奪率は指数関数的に上昇すること」のみならず、「所得水準の違い等を統御した上でもなお、世帯構造による剥奪率の違いが存在」することを示した。

ここまでの記述で日本において, (1) 子どもの貧困の数と割合は金銭的貧困線を用いた相対的貧困率だけを見ても看過できない高さであること, (2) 貧困には社会的必需項目へのアクセスや他者からの尊敬の欠如といった金銭的指標以外における諸側面が複合的に関わっていること, (3) 貧困は直接に問題として社会で把握されるよりも貧困に関わる児童虐待等の事象として現出しうることなどを概観した。

日本における貧困あるいは子どもの貧困がこうした状況である以上,たとえば児童虐待に対して子どもやその家庭を支援する際には眼前の虐待事象のみならず,その背景となり得る貧困状況の把握や,金銭的支援だけではない多様な貧困状況の緩和・改善に向けた対策を採らねばならない。国レベルにおいては法,政策,施設,人材の整備・拡充が重要であるが,本稿では現に子どもの貧困や児童虐待家庭あるいは日常的な子育て等,子どもの支援にあたっている人たち(「子ども支援職」と記す。)に焦点を当てる。

子ども支援職の個々人が子どもの貧困構造を大きく変革することは、ここまで述べてきた貧困の複合的特性により困難である。そうした中、実務上も子ども支援職における熟達度は一人で問題を解決する能力によって測られるものではないと考えられる。そこで、本稿では、「子ども支援職においてはどのような人材が求められてきたのか、あるいは実際にどのように経験を積むことが熟達過程であったのか」をリサーチクエスションとして設定し、分析・考察する。

第2節では、子ども支援職の日常業務に関する事例が掲載されている書籍類の記述と、筆者が子ども支援職を対象に行った質問紙調査の結果からリサーチクエスションに対応した仮説を導く。第3節では、筆者らが子ども支援職を対象に行った生活史調査の結果から、仮説の妥当性を検証する。なお、筆者自身が関わった調査はいずれも滋賀県内の子ども支援職を対象としたものである。また本稿では児童相談所の児童福祉司、家庭児童相談室の相談員、学校(教育委員会)のスクールソーシャルワーカー等の子ども支援職を扱うが、それぞれの制度・施設・役割等については必要最小限の説明に留める。

2. 子ども支援職の熟達過程と課題

2-1. 経験に基づく子ども支援職の人材像記述から

本節では、まず次の 4 冊の書籍から子育て支援職の人材像に関する記述・語りを抜粋する。「記述・語りの内容」(語り手、書籍番号〇掲載ページ数)の様式で引用し、一部を「…」で省略した。該当書籍群は、①日本の児童福祉の先達 7 人へのインタビュー記録である川崎・鈴木(2010)、②スクールソーシャルワーカーの経験を綴った大田(2015)、③児童相談所 70 年の歴史と自身の実践をまとめた加藤(2016)、④ソーシャルワーカーのキャリア形成についてインタビューした鈴木(2010)である。これらはいずれも語り手の経験に基づいている点が特徴的であり規範的な人材像を紹介したものではない。

たとえば、子ども支援職の対象者への姿勢については次のような記述が挙げられる。

「一人ひとり生活史は違うよ、同じ家族であっても歴史はみんな違うよってこと。…そこをちゃんとつかんでおかないと問題の本質がわからないし、解決できないですよね。逆に相手にそういうことをきちんと吐き出してもらえば、たいがいはその人自身が解決していく」(田中島晁子、①36)

「最初の頃は、とにかく「相手のために何とかしてあげよう」というのかな、そういう気持ちやったと思うんです。けれどいろいろ経験していくうちに、「してあげよう」じゃなくて、その人が「自分で解決できた」と思えるように持っていかないといけないと思うようになりました」(伊東美恵子、①160)

「彼らが自分の生活史を語るまたは綴るという行為は、私たち専門家が、その子の内面理解の手がかりを得るということだけでなく、子ども自身が繰り返し自らの生活を語り、…「これからをどのように生きていくか」という発達の可能性を見出していく上でも大切な取り組みである」(加藤俊二、③316-317)

「支援を受けている側が言いたくないことまで、無理に引き出そうとはしない支援者の姿勢は、人の持つ健康な部分をいかに守っていくかということだと考えます」(大田なぎさ、②186)「ソーシャルワークとはそのような家族や問題を抱えたグループに触媒として作用し、徐々により良い関係や状態に向けていく作業程度のものだと考えている」(古賀、④215)

これらの記述に見られるのは、あくまで問題の解決主体は対象者であるという信念を持ち、その自律的な歩みのために支援するという姿勢である。田中島が「一人ひとり生活史が違う」と述べ、加藤が「生活を語り…発達の可能性を見出していく」と述べているのは、対象者を個々の異なる特性を持った個人であると捉えているという点で示唆的である。支援職は熟達に従い専門知識も増しているはずだが、敢えて対象の抱えている状況や問題によってカテゴライズせずに、多様性に向き合おうとしていることが見て取れる。

「やはり "縦"で関わらないと駄目でしょうね。ある程度の期間,子どもの「成長のプロセス」を見続けないとわからない。我々は多くの場合 "横"だけ,つまりその時点で起こっている

問題に関わっているだけですから、「プロセス」が十分言えないんですよ」(津崎哲郎、① 305)

「そやけど、やっぱり抱え込まなあかんこともあると思うんです。抱え込んで、悩んで悩んで、 悩むところから道が開けるっていうのかな」(伊東美恵子、①160)

とはいえ,子ども支援職においてはどのように多様な経験を積んだ熟達支援者であっても,一人の力で直接的な解決にたどり着くことは目指されないし困難である。

「児童相談所で仕事をする上では、仲間とかチームというのは今も不可欠ですよね。「職場の人間関係がいいから頑張れる」って、いろんな人から聞きます」(川崎二三彦、①74)

「従来みんな失敗しているのは、自分の言い分だけをワーッと言って、対立になるんです。… ですからうまく進めるためには、相手に教えてもらうという姿勢が必要なんです」(津崎哲郎、①290)

「理想的な支援とは、たとえ弱く細い関係であったとしても、相談者にとってつながれる先が複数あること、…、いくつかの相談機関や支援者の間で、支援できることが重なっていたほうが、相談者である子どもやその親にとっていいことなのだと考えます」(大田なぎさ、② 150)

引用した川崎の記述は職場内連携が仕事のモチベーションにもつながるという話として、津崎の記述は機関間連携も重要でありそのためには支援専門職の謙虚さも求められるという話として、そして大田の記述は機関間連携が支援そのものにとって重要であるという話として理解できる5)。

児童養護施設におけるチームアプローチの重要性を説く楢原もまた、複数機関の「支援者が、協働して子どもの支援に携わること」が「それまでの生育歴から大人への根深い不信感を抱いている子どもにとっては、…良好な人間関係のモデルになる」と論じている(楢原 2015:74)。ただし、楢原は同時に「子どもの抱える問題が重ければ重いほど、」「チームのひずみは拡大しやす」く、「日々子どもたちに向き合う職員の心身の負担は大きく、周囲のメンバーからのサポートが不可欠である」と指摘している(楢原 2015:75)。

2-2. 子ども支援職研修アンケートを通じた補足

2019 年 3 月に、NPO 法人「子どもの虐待防止ネットワーク・しが」(CAPNeS)が主催で「援助職交流研修会」が開催される予定であった⁶⁾。本節では、研修会の担当講師であった筆者が事前に参加予定者に回答を依頼したアンケートの結果を紹介することで前節を補足する。

アンケートはオンラインフォームでの回答・回収であった。記名式だが担当講師以外には主催者も含み個票を見せないことと、研修と学術目的以外では結果を用いないことを事前に約束した。回答者は41名であり、年代は20代、30代、40代がそれぞれ7名、50代、60代がそれぞれ9名、70代以上が2名と大きな偏りはなかった。年代が一様でないことから、当然にキャリアの長さにもばらつきが大きく、子ども支援職に携わって1年未満の者から35年の者までいた。また、勤務先も児童相談所(県)、家庭児童相談室(市)、市役所(相談室を除く)、その他施設等に分かれており、雇用形態も正規職員・嘱託職員ともにいた。子どもとの関わりも子どもへの直接的支援のほか、親への支援、あるいは支援機関の支援と様々であった。つまり、研修の参加予定者は滋賀県内の子ども支援職という共通点を持っていながらも、キャリアや業務内容は多様であった。

子ども支援職に就いた理由(単一選択)は「業務内容や関連する状況への思い(意欲・関心・怒りなど)があった」(42.5%)と「業務内容に関する知識・資格をもっていた」(17.5%)で6割を占め、待遇の合致や紹介によるものは相対的に少なかった。

子ども支援職の継続意思については「継続したく、継続できそうだ」が62.5%と最も多かったが、「継続したいが、継続が難しい状況がある」も20%(8人)いた。このうち1名は正規職員だが別の設問で現在の業務に意欲的に取り組めていないと回答している。他の7名は全員が意欲的に業務に取り組めているが嘱託職員である。

こうした業務への意欲は何によって駆り立てられているかを聞いた。関連業務の原動力となるもの(複数回答)は多かった順に、「職場内のよい雰囲気・チームワーク」(73%)、「支援先の状況の改善・維持など」(61%)、「自身の成長・変化の実感」(54%)、「他機関とのよい連携・交流など」(51%)、「よい雇用条件」(24%)であった。支援先の状況改善や自身の成長実感よりも、職場がいいチームであることの方が業務の意欲を駆り立てるという結果になった。ただし、逆に職場が悪い雰囲気である場合には業務の意欲が下がるなど、人間関係に強く影響を受けやすい可能性がある。

そこで、①「関係をもっていることについて「良かった」「助かる」「嬉しい」「心強い」、あるいは相手への「支えたい」「一緒に取り組みたい」などポジティブな感情を持つことがある相手」(すべて選択)と、②「関係をもっていることについて「嫌だ」「ストレスだ」「一緒に取り組みたくない」などネガティブな感情を持つことがある相手」(すべて選択)をそれぞれ尋ねた。

①の結果を P, ②の結果を N として,P と N の合計数が多い項目順に示すと次の通りである。「同じ所属先の同僚・仲間」(P=88%, N=39%),「自所属以外の関連業務従事者・団体」(P=56%, N=61%),「同じ所属先の上司」(P=59%, N=42%),「支援対象となる親」(P=63%, N=36%),「支援対象となる子ども」(P=73%, N=16%),「地域住民」(P=17%, N=3%)。この結果から,職場内でも特に上司を除く同僚たちにはポジティブな感情を特に強く抱きやすい。また,支援対象者,特に子ども相手にはネガティブな感情を抱くことは少ないようである。加えて地域住民にはいずれの感情も抱くことが少なく,支援職との接点が比較的少ないことが示唆される。

ここで、業務への原動力として半数ほどが選択した「他機関とのよい連携・交流など」に着目し、他機関との連携への期待や課題について自由記述で尋ねた。「支援が充実する」、「専門的知識が補える」といった期待が見られる一方で、「対等な立場での連携」、「他機関への一方的要求・押しつけ」といった課題が見られた。期待は支援の効果に関することであるが、課題は業務負担や立場の違いに関することである。つまり、「役割分担によって業務負担が相対的に軽くなる」、「相互

理解が進み適切な役割分担ができる」といったような業務負担に関する期待は見られず、「多くの人が関わることで責任感が分散し支援の質が落ちる」といったような支援の効果に関する課題もまた見られなかった。

2-3. 小括

第2-1節では著者や語り手の経験に基づく子ども支援職の人材像に関する記述を書籍から整理した。その結果、①「支援対象者を個性を持った個人と捉えその多様性に向き合う姿勢をもつこと」、②「支援対象者と一定の長さ・深さでの関係性を構築することが重要であること」が読み取れた。②については、個々のケースに長く関わる方法だけではなく、支援に関する多様な経験を積むことで支援対象者を深く知ることができるのではないかと考えた。

また,こうした人材を育む場に関することとして, (a) よい職場内連携は仕事のモチベーションにつながること, (b) 支援職の機関間連携が支援対象者にとっても有益であることが読みとれ,これらから③「謙虚な姿勢で他者と連携できること」も求められる人材像として挙げられる。(a), (b) については第2-2節で紹介したアンケート結果からも同様のことが読み取れた。

ここで、①②③で挙げた人材像に近づくためには、どのような経験を積む熟達過程が求められるかを考えなければならない。以上の議論から、いずれの人材像にも共通するのは「多様性」である。第一に自身の多様な経験を接合していく過程、第二に自らの周りの人・団体と連携して多様な関係を構築する過程、第三に他者を尊重・理解し多様なあり方を受容する過程である。子ども支援職の熟達過程は、これら多様性をめぐる三つの過程を並行し、経験を積んでいくことであろうというのがリサーチクエスションに対応する本稿の仮説である。

この仮説を検証するにあたり留意すべき点を二つ挙げる。一つは第 2-2 節で述べたように、支援職の人たちを支える人や仕組みが必要だという点である。このことはモチベーションの維持のみならず、専門的見地からの助言も含む。

留意点の二つ目は、それぞれの子ども支援職においては専門的な知識・技術、そして多数のケースを経験することが一般的であるためか、これらが人材像として描かれることがあまり見られなかった点である。具体的には職に就く前の大学での専門的教育、あるいは職に就いた後の研修や先輩たちからの指導などが熟達過程にどのように関係するかを検討する必要があるだろう。

次節では、留意点を踏まえつつ仮説の検証に向け、熟達過程に関する聞き取り調査の結果を示し 分析する。

3. 子ども支援職の熟達過程に関する聞き取り調査

3-1. 調査概要

筆者らは2015年度に滋賀県「子どもの貧困に関する調査事業」に従事した(滋賀県・龍谷大学共同研究調査研究チーム2016)⁷⁾。その中で、筆者は聞き取り調査を担当し滋賀県内で4名の家庭児童相談室職員(1名は正規職員、3名は嘱託職員の相談員)、2名のスクールソーシャルワーカー(「SSW」と記す。)に聞き取りを行った。

基礎自治体の家庭児童相談室は、子どもや家庭に関する悩みの相談を受け付け対応するが、特に、虐待の通告を受けると関係諸機関と連携を取りながら、経過を観察し介入するケースとして扱

うかどうかの判断や、要保護児童対策地域協議会の調整機関などとしてケースの進捗管理を行い虐待対応において重要な役割を担っている。SSW は学校を拠点として、問題を抱える子どもの支援に向けて学校や家庭などの子どもの環境に、やはり関係諸機関と連携を取りながら関わる業である。

聞き取り調査は基本的には筆者と馬場文(滋賀県立大学)の2名で行った。家庭児童相談室職員の4名はそれぞれの職場で、SSWの2名は馬場の職場において、他者からは調査を見聞きできない部屋において一人ずつ行った。1回あたりの聞き取りは約1時間であり、本人に許可を得て録音と筆記による記録を行った。家庭児童相談室職員の4名については、録音記録を文字に起こした資料を持参して2回目の聞き取り調査を行い、1回目の調査内容の確認と情報の補足をした。家庭児童相談室職員への調査は1回目が2015年11月、2回目が同年12月であり、SSWへの調査は2016年1月である。

聞き取りでは、「①現在の業務に至るまでの経緯」、「②現在の業務の概要」、「③『子どもの貧困』 支援への関わりかたについての見解とその変化」、「④『子どもの貧困』支援における葛藤」を順に 質問した。ここで子どもの貧困を括弧に入れて表記しているのは、子どもの貧困という言葉でイ メージする具体的状況が人によってかなり異なることと、今回の聞き取り対象者が支援しているの が必ずしも子どもの貧困という状況に限定されていないためである。

なお、基本となる 4 項目については必ず聞き取りを行ったが、それぞれの項目について聞き取り 対象者が自発的に語ったことや、調査者が補足的に聞くべきであると考えたことについては、その 都度判断して聞き取りを行ったため、各聞き取りにおける質問の種類・数は 4 件を大幅に超えて多 岐にわたる。

対象者数が6名と少なく職場も限定されることから、各人の基礎情報を掲載したり、その情報と 関連づけてエピソードを紹介したりすると、個人が特定されるおそれがある。そのため、本報告書 では個人が特定されることのない範囲での紹介に留め、聞き取り調査の結果のみ抜粋して論じる。

本稿では、第3-2節から第3-4節で前述の滋賀県調査報告書時点における分析結果を再び示す。すなわち、聞き取りの結果を「熟達」という観点から分析し第2章で示した仮説に対応して「①多様な経験の接合」(第3-2節)、「②多様な関係の構築」(第3-3節)、「③多様なあり方の受容」(第3-4節)の3点に分けて論じる。

3-2. 多様な経験の接合について

3-2-1. 勤続年数の短さ

聞き取り調査の対象となった6名は現職にいたるまでにさまざまな経験を経てきた。一般に家庭児童相談室には自治体の正規職員で異動によって室に配属になる者と、嘱託職員の立場で異動はなく相談員として室に勤務する者とがいる。正規職員は自治体の人事異動によって数年で交代していく。また、嘱託職員はわずか3,4年の勤続年数でも同じ室の相談員の中でもっとも長いというケースがめずらしくない。勤続年数の短さについて、相談員3名への聞き取り調査によると、①嘱託職員であるために長く働いても給与が変わらない、②女性が多く結婚・妊娠等のライフステージに合わせて退職するケースが相対的に多い、③心理職の人は資格(臨床心理士等)を生かして他の職場で正規職員として登用される。④成果が見えづらいといった複数の要素が関わっていると現場

では感じられていることがわかる。

嘱託職員が変更される際には前任者と後任者の間で直接に引き継ぎを行う期間が設けられることは少なく、契約更新した他の嘱託職員や複数年次目の正規職員が引き継ぎを行うため、担当することになるケースに関する十分な理解が困難である場合も多い。引き継ぎについて、次のような言及があった。

「すごい量の記録があったりするケースもあるんですけれども、そういうのを読むところから スタートしたんです。最初から『ケースを持ってくださいね』みたいな感じで。誰かについ てもらったわけでもないので」

「一応ケース記録はあるんですけれども、やっぱり、活字にできない部分のニュアンスだったりとかがわからない。前任者がいたら聴けると思うんですけどね。新しい担当者となると抵抗感ある方もいらっしゃるのでそのあたりでまた1から。むしろマイナスからになる場合もありますし」

他方,「仕事を一人で任せられるようになるまでに何年くらいの経験を要するか」という質問に対し、10年以上のキャリアを持つ職員は次のように答えている。

「来た時から基本的に一人で担当して、プライドをもってやってもらっているので、海にぽんっと放り投げているようなところはあって、しんどそうやったら助けるというくらいなので、結構早いですかね。勘のいい子は2年目くらいから素晴らしい動きもしますし。でもやっぱり3年くらいですかね!

また、正規職員も異動によって数年で部署を移ることになる。

「家庭児童相談室という性質上、3年はちょっと短いかなと思うので、4,5年、ある一定期間をずれながら、ほかの人とずれながら異動していく方がケース支援の継続という点ではいいかなあと思います」

ここで「性質上」というのは、ケースの状況改善は短い期間では達成されづらく、数年がかりの 支援が必要となるため、担当者の変更が多すぎることが業務の妨げになるということだと考えられ る。いずれにせよ、異動のない嘱託相談員は勤続年数が長くなると、正規職員よりも担当地区・ ケースにおいては継続的な関係と経験を有すことになる。このことを踏まえて、嘱託職員の仕事は 「継続で長く関係を作ることや、じっくり支援していくというところ」であるとも述べられている。

3-2-2. 経験職との関係

前職と現在の職との関係はさまざまである。現在の職との関係が薄い一般企業等で働いていた場合には、直接的には前職の経験や知識は活用されづらい。だが、現在の職が長くなればなるほど、一見関係がなさそうに見える前職の経験を現在の職と関連付けて振り返ることができるようになるようだ。そのようにして「職業」というよりも「人生」という、より広い文脈で自身の現在までの

経験を振り返ることができるようになったと言える。

看護師や保健師の仕事を経て家庭児童相談室の相談員や SSW になった聞き取り対象者に,前職の経験をどのように位置づけているかを聞いた。ある人は,看護師として命の重さの平等さという価値観を強めていったが,保健師として保健所に勤める中で,虐待の連鎖などによって平等になっていないと思わざるを得ない子どもたちの境遇と出会う。決まっていた看護師としての復帰を断り,児童虐待分野へと進むことになる。そして,看護師時代の知識や人脈を直接,現在の支援業務に役立てている。

もう一人は病気などの問題を「治す」対象として見ていた手術室勤務時代から、「悪くなるのをゆっくりする=うまく付き合っていく」対象としての見方を身に付けた高齢者病棟時代を経て、まさに短期的な解消が困難であり、一定の期間を掛けて付き合っていかざるを得ないケースが多い現職へと向かった。さらに別の人は、多くの職を経験し、そのときどきに職を辞める理由の中には、家庭の事情など当時の本人にとっては「なぜ自分が辞めなくてはならないのか」と思うこともあったが、それでも今は次のように振り返っている。

「今になったら、辞めたことによって、こんなに幅広くいろんな仕事ができたって思う。あのまま役場にいたら自分では『住民さんの方を向いて仕事している』と思っていただろうなって。でも、いったん辞めてみるとね、地域の人にいろんな話を聞くと、割と保健師のこととかね、あんまり知らはらへんことが多かったりして。私どっちむいて仕事してたんやろと思って

自治体の正規職員には新卒で役所・役場に勤め、前職をもたない者もいるが、数年ごとに異動を 経験している。聞き取りによれば、これまでの保健分野での経験や、さまざまなライフステージの 課題と向き合ってきた経験が現在の福祉分野での働きで役に立っているという。異動を経る正規職 員がそれまでの他部署での経験を生かして家庭児童相談室での仕事を他の仕事とつなげていくとい う可能性がここには見て取れる。

3-2-3. 経験の肯定的な位置づけと人生への統合

ここまで見てきたように聞き取り調査の対象者は、職場を転々とする決して安定しているとは言えない体制の中で、実に多様な経験をしながら支援の業務にあたっている。現在の体制が最良のものとは言えず、待遇や引き継ぎの方法など改善すべき点は多く残っている。

だが、聞き取り対象者たちは自身の経験を肯定的に位置づけていることと、一つの物語として自身の人生に統合していることがわかる。特に、年齢が高かったり現職での経験が長かったりするほど、過去の自身の体験を現在の職につながるように、より積極的に統合が図られてきていると思われる。

自身のあらゆる経験は現在につながっている、という語りが自然と紡がれるのが特徴的である。さらに、一見関係がなさそうな仕事や役割を、今おかれている状況に関連づけることは、自身の人生を統合していくだけではなく、子どもの貧困という複雑な状況において、多様な資源を有効に活用するための重要な気づきであると言えよう。その関連付けによる、多様な関係の構築については第3-3節で述べる。

また、引き継ぎの不十分さや新制度による草創期の事業における困難な経験は、教えてくれる他者がいないことによって問題も生じるものの、自ら状況を整理するとともに、用いることができる知識・技術・人・制度を総動員せざるを得ないということが、調整能力の向上に貢献しているとも考えられる。他方、制度が一定整って安定した支援を継続していかなくてはならない段階に入っている現在、草創期のような試行錯誤という学びのあり方とは異なる学びが必要となることも示しており、そうしたさまざまな学びに基づく、多様なソーシャルワーカーのあり方については第3-4節で述べる。

3-3. 多様な関係の構築

3-3-1. 聞き取りと訪問(機関外連携)

家庭児童相談室と SSW はともに問題となる状況の通告・相談を受けると, 当事者である子の所属機関や, 関係機関に聞き取りを行う。このとき, 聞き取りを行う対象の広さはそれまでに築いてきた人脈や経験によって異なる。

「関係しているところに様子を聞いてみたりとか、『相談を受けたのだけれども、子どもさんは どうですか』とかそんな感じの聞き取りをしていきますのでね、それが何か所かあったりし ますし

「通告が入ってきたらまずは聞き取りに出向きまして、子どもの様子とか全部聞かせてもらって。所属機関にも聞き取らせてもらうのと、保健の部分で健診結果であるとか成育歴のあたりを聞かせてもらって、まず情報を集めます|

「新しいフィールドに行ったときに、人脈が生きて、どの圏域に行っても知り合いの方がおられて。そこの安心感が信頼につながって、また仕事がしやすかったので、保健所に少しでもいられたのはありがたかったなあと思って|

聞き取りの広がりを生むようなこうした人脈形成に際して、家庭児童相談室の職員や SSW は日ごろからさまざまな方法で多様な主体との関係構築を試みている。

「小学校・中学校はやっぱり外部の人が入るということに抵抗があるところも多いです。その ため、市役所の中の学校教育課に教職員が異動していますので、その先生に窓口になって一 緒に入ってもらうようにしています」

「福祉の方に行って話したり、保育園や幼稚園にいってみたりとか。その地域との関係も(築くために)警察の方に行ってみたりとかしています」

聞き取りの際には、電話のみならず直接の訪問を伴う場合も少なくない。

「住所が特定できたものに関しては可能な限り自宅訪問をしたり,所属の機関があったら確認 をいったんしてから,訪問をどうするか検討したりします」

「電話で連絡してもらえたら、なるべく行って聞くようにしています。結構それは、すごく喜

んでくれるというか。『来てくれんねんな、机準備しとくわ』とか言ってくれる学校もあるので」

「電話だと必要なことしか言わずに終わってしまうことがあるんです。事情を聞きに行きがて ら2時間くらい時間を作っていただいて、聞いていく中で向こうから『ほかに心配な人がい て』という話が出てくることもあります」

こうした丁寧な聞き取り・訪問は問題の状況を確認することだけではなく, 信頼関係の形成に寄与している。

「(対象児の) 先生と(自分たち支援職が)仲良くいっているところはうまくいく。だから、大事なのは関係かなあ。いろいろしゃべらないと、いけないのだろうなあってつくづく思います |

「そのクラスの運営であったり、子どもの問題であったり、担当してくれる先生と話し合いながら、『管理職呼んで会議しよう』などと提案して、なるべく、皆に考え方がわかってもらう方法で働きかけるようにはしています」

このようにして、複数の主体との関係を維持しつつ、必要に応じて状況の改善のためにそれらを 調整しつなげていくのである。

「貧困ってお金を渡せば済む話ではないので、まずは寄り添って話を聞いたりして、より適切 なところにつながせてもらうというようなことが中心かな」

「お金に困っている方も多いので、経験すればするほど慣れてくると思いますが、担当者の顔 が思い浮かべばもうこっちのものですよね」

「自分の立場は第三者として家族に介入がしやすい。重症な困難事例を担当して、風を入れて 広げて、本来つながるべき支援者につないで、自分はフェードアウトして、次の困難事例に 行く、という感じで進めている |

以上のように、通告・相談を受動的に受けるだけではなく、積極的に関係機関に足を運んで日常的に信頼関係を築き、必要に応じて関係機関をつなげていくことで状況の改善にあたっている姿が見られた。熟達の度合いが増してくるに連れ、つなぐべき担当者の顔が思い浮かび、関連機関をつないだ後の自らの引き際もわかるようになるようである。

ただし、こうした状況について、「それぞれの機関が少しずつ無理をしている」という言及もあり、本来は制度化されるべきことがらが、各機関の職員個々人の努力・無理によってどうにか動いているという面も否定できない。

加えて、計量テキスト分析ソフトを用いて $^{8)}$ 、「専門職」に関わる用語群(例:相談員、スーパーバイザー、看護師)や「連携」に関わるよう語群(例:児相、要対協、保健所)をコーディングし、6名それぞれの聞き取り結果における文単位の出現頻度を確認した。その結果、 8 SSW の 2 名については「専門職」が 14 %、「連携」が 16 % と 18 % といずれも高かった。家児相の 4 名につ

いては「専門職」が4%~7%,「連携」が6%~10%である。このことをもって家庭児童相談室の職員が専門職との連携を軽視しているとは言えないが、SSWの業務においてはより他機関との連携が日々の業務で意識されている可能性は示唆される。そのほか,「学校」に関する語群は当然のことながら SSW における出現頻度が高かったが,「地域」や「機関内連携」に関する語群には職による差は見られなかった。

3-3-2. 職場での共有と支援(機関内連携)

子どもの貧困などの状況は短期間で解決することは多くなく、支援者たちにとっては成果ややりがいが見えづらい。そうした状況において、同じ職場の同僚など機関内での連携は、単に状況の改善のためだけではなく、支援者の葛藤・負担を和らげるためにも重要である。

「職場の中ではとにかく一人が抱えないように共有しています。システムで共有した記録を見ながら、相談したいことはその都度デスクで相談したりとかしつつ、『こういう風に考えているんだけれどもどうかな』というのはそれぞれやりとりして意見を出し合ったりはするんですね」

「しんどい仕事なので、あんまり持って帰らないように、職場ではしゃべれるようにと思っています。うまく進まないと関係機関から『なにやってるんだ』って言われるので。そこで抱えてしまうとしんどくなってしまうので、職場内で共有して、一人に負担が掛からないようにとは思っています!

「求めているのは、日々の相談業務をしているしんどさをわかってもらえるような職場。経験 ある嘱託の職員がなんとなく回しているような状況というのはしんどいので、そこへの支え ですね」

「相談業務の人自身がほかの人に相談が上手にできるようでなければ。抱え込みになるだけ。 自分も支援者として疲弊するのでなくて、横のつながりやいろんな意味で無理なくできるこ とから」

問題の状況が短期的に改善されないことだけではなく、調整がうまくいかなかった場合の他機関からの不満を受けるなど、現場の職員が抱える負担は大きい。その負担を抱え込まないようにするために職場内で常に相談し合える雰囲気や仕組みをつくることが必要になる。他方、各職員が担当しているケースは数十件におよぶことがあり、自らが抱えるケースだけで手一杯になりかねない。こうしたときに、担当ケースという枠をこえて全体を俯瞰し助言する立場のスーパーバイザーの役割は大きい。

「スーパーバイザーがいますので、いろいろこう助言・アドバイスをいただいたりしながらというのが、大きかったかなあと」

「スーパーバイザーが『ここも現場だ』、『(あなたたちは) すごくがんばっている』といってくれるだけで。理想論ばかりじゃないというか、相談員のこともよくわかってくださっている」

「スーパーバイザーからは客観的な意見をもらえますし、行き詰まっているときに『こういう

見方もあるよ』とか、違う視点での意見をもらえるのが大きいですね。あと、ある意味、割り切らないといけないところと頑張らないといけないところとっていう整理もしてくれはるので、すごく楽になれる」

このようにスーパーバイザーの必要性は強く認識されている⁹⁾ため「月1回では少ない」、「常にいてくれると良い」といった声も聞かれた。実際、滋賀県大津市では経験の長い嘱託職員がスーパーバイザーとして相談員の相談に乗る仕組みを整えており参考になる。なお、機関内連携に関しては各自の努力よりも、当該機関の制度あるいは雰囲気作りについて語られている点が機関外連携に関する語りと違うことに留意する必要がある。

山辺(2015:27)は、「スーパービジョンはスーパーバイザーとスーパーバイジーの間で行われる相互作用である。そこにおける関係はソーシャルワーカーとクライアントとの関係とパラレルである」と述べた。ここでは、スーパービジョンにおける関係性が一方的教授関係ではなく信頼関係に基づいた「人間として扱う」関係であることの重要性が説かれるだけでなく、支援職と支援対象者との関係性もそうでなくてはならないことが示唆されている。

3-4. 多様なあり方の受容

3-4-1. 役割の認識とやりがい

子ども支援職は業務の成果がすぐには、あるいは直接的には見えづらい。

「ちょっとでも良くなったなとか、荒れていた子が少し落ち着いたなとか、そういうプラスの ことがね、情報が聞けると嬉しかったりはしますね。そういうのが小さな喜びだったりはし ます」

このように、やりがいは状況の解決ではなく、改善方向への兆しという「小さな喜び」の積み重ねで語られる。わかりやすい成果が見えないそのような状況の中で、自身の役割ややりがいが見当たらないことが葛藤につながる。調整することはできても直接に提供するサービスを有していないことが葛藤を増幅させているケースもある。だが、こうした状況において、「自分のような立場の者がいること自体が重要である」という認識が複数聞かれた。

「困っていると一緒に思っている人、心配している人がいっぱいいるだけで、このご家庭にとってはいいことなのかなと思う。その支援者の一人として自分がいられることがやりがい」 「関わる第三者の大人がいるっていうことが、その子のためにはきっとなるとは思うんですね。 『私のことを心配してくれる人が』、『そういえばあんな人もいたなあ』っていう経験が、きっとこの子の将来には何かしらのプラスになる

「困っているときに連絡が来たりとかすると、『どうしようと思ったときに顔が浮かんだりとか したのかなあ』と思うと、関わってきた今までの積み上げで、必要とされていることを実感 することもある」 支援となるサービスの直接の提供や、問題となっている状況の解決への直接の貢献とは異なる、「ここにいること」というあり方を見出していることに注視できるだろう。もちろん、こうした認識に達してもなお、「必要とされたのは自分ではなく、自分の属する機関や立場ではないか」という考えが悩みとしてつきまとう者もいる。そうした葛藤と向き合いながらも、自身の立場としてなすべきことを冷静に考え、前節で挙げたような多様な関係のネットワークにおいて自分の役割と他機関の役割とを位置づけて調整を図っていくことになる。

スーパービジョンに関して山辺が述べていたとおり、支援者自身にはスーパーバイザーとの信頼 を基礎とした関係が重要であるのと同様の構図が、支援対象者と支援者との間にも見られる。

3-4-2. 個性の尊重と職業適性

現在の職業に向いている人、つまり職業適性については次のような答えが得られた。

「自分が社会人として経験したものが何かあれば、その中から考えられる。引き出し多い方が いいかなとは思います。そこから『ああ、こういうことがあるかもしれないな』くらいの余 裕を持って見られる感じ」

「来てからそこにいる人にいろんなことを聞いて吸収していける方のほうが、相談員にとって はいいのかな!

一つ目は「経験が豊富であること」、二つ目は「新しい経験を積めること」が適性として挙げられており、これらは当然に両立しうる。いずれにせよ、経験・視点・知識などの「多様さ」がやはり重要視される。そのため、そうした適性をもった人材のあり方も多様である。このことは「個性」という表現で説明される。

「ある程度幅のある動きはその人の個性ができるので、そこに合わせてやってもらう中で、これ以上、それはやったらだめだというころだけは押さえるような形で経験すればいい。壁にぶつかって、あちこちから怒られて。そういうのを経験してもらっていく感じですかね」

「私としゃべって安心したいと思う人(後進の人材)もいるし、もっとバリッと聞きたいと思う人もいるだろうし。若い人には、『あなたたちは、好きなところを選んで相談しなさい』と言っている」

組織の一員として働く以上、守らなければならないことはあるが、その範囲において個性が尊重されている。人との接し方や関係の構築方法も個性が生きるものであり、各人がソーシャルワーカーとしてそれぞれのあり方を形成していく。ただし、それはあくまでプロフェッショナルとしてのものであり、自身のプライベートな経験を直接に業務へとつなげることや、感情移入することは避けられる。

「何が正解なんてないので、『私のときはこうだったわ』なんていうのは絶対に言わないようにしているんです。ただ、『私、こんな風にしていたなあ』とか、あのときどんな風に考えたかなあとか、そのときのお母さんの気持ちを想像してみたりするときはあります」

「最初はね、『感じることは同じだけど表出の仕方が違うだけだろう』と思っていたんですけれ ども、どうも(自分とほかの人では感じ方自体が)違うこともあるのかなと。子育て・子ど もに対するいろんな気持ちがあるのですね |

「自分、水臭いかな、と思うのだけど、これは仕事、相手の問題、っていうのがあるので『自分の問題ではない』とちょっと離れて見ていられる。感情移入してということは、割と少ない。感情が入ってしまうと、もうぐちゃぐちゃ」

3-4-3. 学びの場と後進育成

プロフェッショナルなソーシャルワーカーとしての育成は、まず大学等の養成課程で行われる。 現在の養成課程での教育は知識や技術を多く修得してくるが、人とのやりとりなどは現場で実践してみないと体得できないことも多い。

「大学での養成課程の教育システムをもっとしっかりするというのも大事になってくる。でも、誰でも大学出たからといって、すぐにできるわけではない。そこからどう人を育てるか」 「今の時代、これからの人はそういう面で、知識的なことをしっかり持っても、現場の中での人とのやりとりなんかで苦労するだろう」

また、養成課程や研修で学んだことの意味・内容が理解できるのも、実際にソーシャルワーカーとしての経験を積むにつれてのことである。

「自分のやっていることが、改めて、方法論とか読むと『ああ、これのことだ』とすごく…、1年目の時はわからないんですけど、2年目になったらわからないことがどこかがわかってきて、3年目くらいになったらわからないことはこうしたらわかる、というのが分かってきて」

「最初受けに行ったときは『こんな難しい研修,チンプンカンプン』と思ったけれど,それをずっと受けていると,やっぱりすごい自分の基本になっているし,勉強はしないといけない」

さらに、用意された研修に参加することだけではなく、自分から学びの場として、そして人脈形成の場として新たな場をつくっていくことの重要さも語られている。

「行かないといけないとか仕事で集まった関係ではなくて、ちょっと枠を外れて熱意とか興味 関心で集まったつながりというのはすごく強いですし、気持ちがいいです。そこからのつな がりでまたどんどん広がってというところだと絆が強いと思います |

以上のように、体系だった課程での学修を基礎に置きながら、学んだことを現場での実践や自発的に集まった仲間とのつながりの中で深めていくという学びのあり方が語られた。これは、語り手が経験してきた十分に制度が整っておらず自分たちの試行錯誤で草創期を乗り越えてきた時代の学

びとは異なるものであろう。

4. おわりに

本稿では最初に「子ども支援職においてはどのような人材が求められてきたのか、あるいは実際にどのように経験を積むことが熟達過程であったのか」をリサーチクエスションとして設定した。第一に、子ども支援職の経験に基づく記述から、子ども支援職に求められる人材は、①「支援対象者を個性を持った個人と捉えその多様性に向き合う姿勢をもつこと」、②「支援対象者と一定の長さ・深さでの関係性を構築することが重要であること」、③「謙虚な姿勢で他者と連携できること」の3点を満たすことが分かった。

これを踏まえ、第二に、そうした人材となるための熟達過程を明らかにすべく、①「多様な経験の接合」、②「多様な関係の構築」、③「多様なあり方の受容」という多様性をめぐる三つの側面に着目して、熟達過程の聞き取り調査を分析した。

まず、①「多様な経験の接合」については、「一見関係がなさそうな仕事や役割を、今おかれている状況に関連づけること」と「自ら状況を整理するとともに、用いることができる知識、技術、人、制度を総動員せざるを得ないということ」が調整能力の向上をもたらしたことを論じた。特に前者は、自身の経験の統合がそれに留まらず他者理解を助けている点が重要である。

次に、②「多様な関係の構築」については、機関外連携については「日常的に信頼関係を築き、必要に応じて関係機関をつなげていくことで状況の改善にあたっている姿が見られた」とともに、機関内連携について「負担を抱え込まないようにするために職場内で常に相談し合える雰囲気や仕組みをつくること」の必要性が確認された。特に前者は、日々のインフォーマルな信頼関係の構築が、問題解決にも資することを示唆しており興味深い。ただし、機関外連携はインフォーマルな領域における個人の努力に頼っているところが大きく、機関内連携は機関の制度や雰囲気に左右されるところが大きいようにも見うけられ、それぞれにフォーマルとインフォーマル、あるいは個人と組織のバランスが見直されてもよいだろう。

最後に、③「多様なあり方の受容」については、「支援となるサービスの直接の提供や、問題となっている状況の解決への直接の貢献とは異なる、『ここにいること』というあり方を見出していること」、さまざまな経験をいかし、また新たに経験しながら「人との接し方や関係の構築方法も個性が生きるものであり、各人がソーシャルワーカーとしてそれぞれのあり方を形成していく」という人材に関する認識があること、さらに「体系だった課程での学修を基礎に置きながら、学んだことを現場での実践や自発的に集まった仲間とのつながりの中で深めていくという学びのあり方」が示された。

今回の聞き取り調査の対象者たちの熟達の度合いにはばらつきがあるが、ここで示した「多様性」への開かれた志向こそが熟達の度合いを示していると考えられる。逆に言えば、熟達度が相対的に低い者は、自身の狭い経験と見識から単一の「正しい支援」像に凝り固まったり、業務上必要とされる関係の構築に留まったり、教科書的な理解によって現場での実践との齟齬を解消できなかったりするのではないだろうか。

本稿は限定的な書籍や聞き取り結果に基づく探索的な質的調査過程である。本稿の議論を補強あるいは批判するための他の情報源の考察や量的社会調査との組みあわせなどを行うことで、本研究

の探索がどれだけ妥当であるか示していく必要があると考える。

注

- 1) 貧困率および子どもの貧困率は, 算出に等価可処分所得の中央値の半分を貧困線として用いており, 相対的貧困率の一種である。
- 2) 2013 年実施の国民生活基礎調査による 2012 年の数値として日本の子どもの貧困率は 16.3% であった。 国民生活調査では 3 年に 1 度の大規模調査年に貧困率が公表される。
- 3) 2019 年実施の国民生活基礎調査による 2018 年の数値として日本の子どもの貧困率 (新基準) は 14.0% であった.
- 4) 項目の設定にあたっては合意に基づく方法 (consensual method) ——項目選定過程自体に一般市民向けの調査を含むことで調査者の恣意的な設定を防ぐ方法——が発展している。
- 5)機関間連携の具体例については川崎(2013)を参照。
- 6) COVID-19 蔓延状況を踏まえ中止された。また、同様に 2021 年 9 月に予定された援助職交流研修会も中止された。2021 年の研修会に向けても本節で紹介するアンケートを配付していたが、回収開始前に中止が決定したため本稿での比較検討には用いることができなかった。
- 7) 第3-1 節から第3-4 節の大部分は同調査報告書に記載した事項(うち, 筆者担当部分)の再掲である。
- 8) KH Coder を用いた。KH Coder の特徴、利用法などは樋口 (2020) に詳しい。
- 9)福山(2005:i)は「対人援助の専門職の人々は、領域を問わず自らの専門性について混乱し、アイデンティティもあやふやな状態」にあり、スーパンビジョン体制がその支えとして必要だと論じた。

参考文献

阿部彩 (2006)「相対的剥奪の実態と分析――日本のマイクロデータを用いた実証研究――」『社会政策学会 誌』16, pp.251-275

阿部彩 (2014) 『子どもの貧困Ⅱ――解決策を考える』 岩波書店

大田なぎさ(2015)『スクールソーシャルワーカーの現場から――子どもの貧困に立ち向かう』本の泉社

大津唯・渡辺久里子(2019)「剥奪指標による貧困の測定——「生活と支え合いに関する調査」(2017)を用いて——」『社会保障研究』4(3), pp.275-286

加藤俊二 (2016) 『児童相談所 70 年の歴史と児童相談——"歴史の希望としての児童"の支援の探究』明石 書店

川崎二三彦(2013) 『児童相談所・関係機関や地域との連携・協働』明石書店

川崎二三彦・鈴木崇之(2010)『日本の児童相談――先達に学ぶ援助の技』明石書店

滋賀県・龍谷大学共同研究調査研究チーム (2016) 『滋賀県子どもの貧困に関する調査研究結果報告書』滋 賀県

鈴木眞理子 (2010) 『ソーシャルワーカーという生き方——15 人のキャリアとライフヒストリー』中央法規 出版

楢原真也(2015)『子ども虐待と治療的養育——児童養護施設におけるライフストーリーワークの展開』金剛出版

原伸子・岩田美香・宮島喬(2015)「子どもの貧困――現代社会の諸視点から」『現代社会と子どもの貧困――福祉・労働の視点から』大月書店

樋口耕一(2020)『社会調査のための計量テキスト分析-内容分析の継承と発展を目指して』第2版,ナカニシヤ出版

福山和女(2005)『ソーシャルワークのスーパービジョン』 ミネルヴァ書房

松本伊智朗(2010)「いま,なぜ「子ども虐待と貧困」か」『子ども虐待と貧困――「忘れられた子ども」のいない社会を目指して』明石書店

山辺朗子(2015)『ジェネラリスト・ソーシャルワークにもとづく社会福祉のスーパービジョン』ミネルヴァ書房

『国際社会文化研究所紀要』執筆要領

- 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. 論文資料等の字数は次のとおりとする。

「論文」: 原則 20,000 字

「研究資料」「研究ノート」: 原則 12,000 字

「書評」: 原則 6,000 字

- 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、電子媒体により提出することとする。また、別に定める「原稿提出表および電子化による公開許諾書」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。
- 6. 研究代表者・共同研究者全員は、研究期間終了後、翌年度の9月末まで(研究期間終了後6ヶ月以内)に、論文資料等を提出しなければならない。ただし、「国際社会文化研究所 叢書出版要領」に定める叢書の出版意思表明をした場合は、論文資料等の提出を免除する。
- 7. 研究期間2年以上の研究プロジェクトの代表者・共同研究者は、研究期間中に、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。
- 8. 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。
- 9. 論文資料等の掲載順序は運営会議で決定する。
- 10. 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。
- 11. 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:著作物を有形的に再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
- 12. 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。
- 13. 本要領は2022 (令和4) 年3月25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 附則 2020 (令和 2) 年 5 月27日運営会議改正 附則 2022 (令和 4) 年 3 月25日運営会議改正

国際社会文化研究所紀要 第24号

2022年6月30日発行

制 作協和印刷株式会社