The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	宗教者の災害救援と共生の可能性 ： 翻訳的なものという視点から
Author(s)	佐々木, 美和
Citation	災害と共生. 2020, 4(1), p. 103-113
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/77181
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

宗教者の災害救援と共生の可能性
ー翻訳的なものという視点からー
A Translational Analysis of Disaster Relief by the Religious: Realizing “Kyosei”

佐々木美和[1]
Miwa SASAKI

要約
災害と共生を考えるにあたって宗教者の存在を導入し宗教者の災害救援と世俗的市民の間の共生を実現させるために必要だと思われる仮説について検討する。ハーバーマスの翻訳という概念を軸に検討すると、すでに宗教者側において「翻訳的な」工夫が実践されている可能性が浮かび上がった。従来の翻訳的考え方と既存の臨床宗教師の制度の間には、公共空間という場を意識した言い換えなどの工夫という類似点が見られる。どちらも世俗的理性主義の価値観に傾きがちであるとも考えられ、宗教者と世俗的市民との共生を目指した「翻訳的なもの」においては、世俗的理性主義にとらわれない価値観やメタ的視点の必要性が示唆された。そのうえで、従来の公共空間における宗教者の姿を参照する際に参考となるアーレントを改めて参照することで、公共空間における共生を志向する翻訳的なものにおいては、ひととひととしての世俗的市民と宗教者の対話性などが必要である可能性があることがわかった。

Abstract
In considering disaster and kyosei, (live together), this paper explores the presence of religious people and considers the hypotheses that may be necessary to understand and realize kyosei between religious people’s disaster relief and secular citizens. Examining Habermas's concept of “translation”, it became clear that the religious side had already implemented "translational" ideas into their disaster relief actions, for example distributing supplies. On the other hand, for something "translational", which aimed at coexistence or “kyosei” between religious people and secular citizens, a meta-perspective or a value which is free from the secular rationalism is required. To think that, by reviewing Arendt and considering the possibilities of how the religious can act in a public space, an interactivity between the secular citizen and the religious person through “translation” aiming at kyosei in the public space, is required.

キーワード: 公共空間としての被災地、共生、宗教者の災害救援
Keywords: disaster affected area as a public sphere, kyosei, disaster relief by the religious people

１．はじめに

本論文では、災害と共生を考えるにあたって宗教者の存在を導入する。これまで阪神淡路大震災や東日本大震災、あるいはそれよりずっと以前から、災害時に宗教者の活動が報告されてきている（金子, 2002; 国際宗教研究所, 1996; 三木, 2001, 2015）。また、読経などの宗教者独特のケアのようなものにも注目がなされる。さらには、最近では有事に災害ボランティアセンターを立ち上げる社会福祉協議会と宗教者との協働もみえてきている（稲場・川端, 2020）。

本稿では、そうした宗教者の災害救援と世俗的市民(1)の間の共生を実現させるために必要だと思われる仮説について検討したい。具体的には、ハーバーマスの「翻訳」という概念から浮き彫りになった災害救援における宗教者の工夫について、それが世俗的市民と宗教的市民の両者の対話を促すものであり、共生につながるのではないかという仮説である。この「翻訳」的なものを、事例をみる際の分析視角としてかどうか、どのように用いていくことができるのか、仮にその分析視角を使うことでどのような考察が可能になるかを実験的に思考する。

宗教者が公共空間としての被災地において、世俗的市民とやり取りをする際に、ハーバーマスの「翻訳」的な工夫を行っていることが考えられ、すでに事例を通して若干の検討もされてきた（佐々木, 2019）。この工夫により被災地において宗教者がより共生的に世俗的市民を助け、ケアをしていくことができるのではないかと筆者は考える。本稿は佐々木（2019）でなされた検討を深めるものである。

*1 大阪大学大学院人間科学研究科 大学院生
Graduate Student, Graduate School of Human Sciences, Osaka University

先に、佐々木（2019）について触れておこう。そのうえで、「翻訳」とその「翻訳」と類似する工夫だと考えられる、国内における被災地での宗教者に関する先行研究を接続していく。佐々木（2019, pp.5-6, 24, 26）は、宗教者が被災地において活動するときにハーバーマスが提言したところの「翻訳」と通じるような工夫を行っていることを述べた。特に拡散的宗教性（特定の集団や教団による教えによらない宗教のことを指す）という宗教文化が主流である日本においては、そのような工夫を施すことで、拡散的宗教のみならず制度宗教も被災地においてケアを提供する者となることができることを述べた。だが、翻訳という概念を導入することの詳細については、被災地との関連においてこれまでみられている宗教者の活動と関連させて検討されていたとは言いがたい。また翻訳の弊害についても触れていながらも（佐々木, 2019, pp.29-30）理論的枠組みとして考察してはいない。本稿はこの間隙を埋めることも目指している。

それではなぜ被災地で宗教者が実践している工夫が翻訳と通じるところがあるのだろうか。そもそも、なぜ翻訳という概念を導入することが妥当なのだろうか。

２．公共空間としての被災地

2.1 公共空間における翻訳の必要性

翻訳は、もともとはハーバーマスが公共空間としての公的議論の場などにおいて、宗教的市民の意見を歓迎し、一方で宗教者の発言が世俗的市民も含め普遍的に理解されるために必要だと考え提案された条件である。

のちに述べていくように、日本国内における被災地でのボランティア活動や被災地における宗教者に関する議論において被災地は、「公共空間」と称されたり、公共という概念と結びつけて考察されたり議論されたりしてきている背景がある（磯前, 2014a, 2014b; 似田貝, 2008; 谷山, 2016）。3節で述べるように、ハーバーマスは公共空間において宗教的市民の意見を歓迎するための手段として翻訳を提示し、重視した。ということは、公共空間としての被災地においても翻訳のような考え方が期待されるはずだろう。

公共空間として被災地が挙げられたのは、まず、東日本大震災後の2012年に岡部健医師が提唱した「臨床宗教師」設立趣意書がよい例である。『日本宗教師会　設立趣意書』を参照すると、以下のような一文がある（日本臨床宗教師会, 2016c）。

> 臨床宗教師(interfaith chaplain)とは、被災地や医療機関、福祉施設などの公共空間で心のケアを提供する宗教者です。

臨床宗教師は、公共空間で心のケアを提供する宗教者である。この公共空間の中に被災地も含まれている。臨床宗教師は「欧米の聖職者チャプレインに対応する日本語」として、岡部医師が提唱した。臨床宗教師は「布教、伝道を目的とせず」、「相手の価値観、人生観、信仰を尊重し」、「宗教者として全存在をかけて」「苦悩や悲嘆を抱える人びとに寄り添い」、その「苦悩や悲嘆に」向きあい、「かけがえのない物語をあるがままに受けとめ、そこから感じ取られるケア対象者の宗教性を尊重し」、「スピリチュアルケア」と「宗教的ケア」を行う、という。そして彼らには「市民のためにある専門職として」活動してもらうことが期待されている。

「公共空間という制約のある中で、宗教者だからこそできることを具現化したものが臨床宗教師」なのだ。公共空間での制約というものを考える際に「布教、伝道」（日本宗教師会, 2016a, 2016b）の関係が重要となり、それゆえに翻訳のような工夫の必要性が浮上する。

2.2 公共空間における制約や条件とはなにか

磯前（2014a）は被災地という公共空間における宗教者の活動に言及しながら、被災地では「複数性」（Arendt, 1998, p.220）が担保されたまま、宗教者らが活動していたと述べた。複数性とは、すなわち異なるものどうしの平等性である（Arendt, 1998, pp.175-176, 200）。アーレントの公共空間や複数性をめぐる議論については様々な解釈があるが、たとえば齋藤は、アーレントから「公共性－複数性」という見方を得ることができることを述べている（齋藤, 2000, p.119）。また齋藤（2009）は、アーレントの公共的な空間の特徴として「利益や価値観を異にする他者の存在」や「他者との新しい関係性が創出される場」といった「他者」と出会う場であるという。さらにその場は、「異なる意見のダイナミックな交換が不可欠である」とアーレントは主張し、それを可能にするのが「パースペクティブの複数性」だと述べられ、「ここには、個々人が他にかけがえのない存在であり、一人一人の言葉が聞かれなければならないというアーレントの信念が反映している」という（齋藤, 2009）。磯前ら（2014a）の議論では被災地も含めた視点から、以下のような条件を導き出せ

る。公共空間としての被災地における条件は、「複数性」が保たれることである（磯前, 2014a, pp.4-6, 12, 14）。磯前はアーレントのレッシング講演でのことばを参照したうえで、「声の複数性を失」（磯前, 2014a, p.6）うことは「公共性なき公共空間に隷属するものへと転落してしま」（磯前, 2014a, p.6）うこと、複数の声でなく単数の声は「単数のイデオロギー」（磯前, 2014a, p.7）となり「公共性を喪失」（磯前, 2014a, p.7）させ、「複数性の声の響き合う緊張性の高い空間を放棄」（磯前, 2014a, p.7）し「複数の声を斉一化する動き」（磯前, 2014a, p.7）は「公共空間を均質で排除的な形へと閉じ込め」（磯前, 2014a, p.7）ることであると警鐘を鳴らす。磯前の印象によれば、一般的に東日本大震災の現場で、たとえば自己の価値観の押しつけや布教をして回るであるとか、そういった、複数性を消失させ「均質化」がされてしまうような宗教者の活動は見られず、「複数性」が損なわれていなかったという（磯前, 2014a, pp.4-5）。

複数性を損なわないことは、臨床宗教師の要綱や設立趣意書に述べられているような「宗教観・価値観の押しつけ」（日本臨床宗教師会, 2016）とならないこととつながる。

公共性を担保するものとして、複数性があった。宗教者がこうしたものを目指すことが公共空間で求められることではないかと考えられ、ここまで確認してきた。ここからは、公共空間における制約や条件を守りながら宗教者の参加を促すものとして、理論的に検討されてきた翻訳というものを確認していく。公共空間において翻訳を行う作業は、複数性を保持したままで宗教者と宗教者でないものとの間の対話を可能にするという意味で、公共空間で求められる複数性に翻訳の概念を接続できる可能性がある。

３．世俗的市民と宗教的市民の対話を可能にする翻訳

3.1 ハーバーマスの翻訳と共生への架け橋

公共についての代表的な哲学者であるハーバーマスは宗教者の発言の公共的理性を認め、むしろ公共圏における宗教者の発言を歓迎してきた（Butler, Habermas, Taylor, & West, 2011 箱田・金城訳 2014, pp.136-138; 辰巳, 2015, p.39）。公共圏における宗教者の発言の条件として提出されたのが翻訳である。

リベラルな国家は宗教と政治が結びつかない原則として政教分離原則をしいているが、ハーバーマスは「道徳的直感」に対する「特別な表現力」や、宗教の貢献から世俗側が学ぶことができる機会が損なわれてはならないとした（Habermas, 2005a, p.137; Habermas, 2005b 鏑木訳 2014, p.106）。このように公共空間における宗教者の発言が損なわれることや、政教分離原則などが宗教的市民にとっての精神的な負担などになってはならないことを考慮しつつ（Habermas, 2005, p.135; Habermas, 2005 鏑木訳 2014, p.105）公共圏という場を考慮し、条件として主張したのが翻訳だった。以下ではハーバーマスとその翻訳について考察している大窪などから翻訳についてみていこう。

「翻訳」（translation）は、公共空間において必要であるとされ、「宗教的言語で行われる説明を公的（パブリック）な言語で言い換えること」（Butler et al., 2011 箱田・金城訳 2014, p.136）である。世俗的国家の場合は公的言語というのは世俗的言語である（大窪, 2015, p.4）。また別の言い方をすれば、政治的な議論において宗教的市民が自らの宗教的な信仰的確信（Überzeugungen）にもとづいた言語を世俗的なことばに置き換えることである（大窪, 2015, p.4）。翻訳が行われることで、「普遍的にアクセス可能な『論拠（Argumente）』というものが現れてくる」（大窪, 2015, p.6）。この論拠は、それぞれの市民が（なんらかの主張や信念について持っている）理由がよりよくなったもの、つまり「よりよき理由」（大窪, 2015, p.6）であるとも言える（これは両市民の協同作業により得られるが、本稿ののちの部分でこの論拠を得るための協同作業については「協同的翻訳」として述べたい）。そのうえ、「普遍的な世俗的理性を前提として、宗教的な理解がその不十分さやゆきすぎを是正する役割を担う」もので、「各宗教間の対話、あるいは信仰者と非信仰者の対話を可能にする」のが、ハーバーマスのいう翻訳である（磯前, 2014b, pp.25-27）。これらから、翻訳によって可能になるのは、協同作業によって生まれる「よりよき理由」（大窪, 2015, p.6）であり、また対話であるはずだと言えるだろう。また、Butler et al.（2011 箱田・金城訳 2014）におけるハーバーマスの発言によれば、そうした対話によるコミュニケーションは「行政的政治や制度化された権力政治を乗り越える」（Butler et al., 2011 箱田・金城訳 2014, p.27）要素となり得るような「下からわき上がる公共的コミュニケーションのインフォーマルな奔流を生き生きと保つ、コミュニケーション的自由のアナーキーな行使」（Butler et al., 2011 箱田・金城訳 2014, p.27）を実

現させるだろうし、「こうしたコミュニケーションの回路を通して」（Butler et al., 2011 箱田・金城訳 2014, p.27）「民主的な市民社会の中心における変革の力になりうる」（Butler et al., 2011 箱田・金城訳 2014, p.27）。

さらに、対話を可能にし、相互行為を可能にしていくことは共生社会の実現にもつながるとも考えられる。「『違いを真に大切にする』共生は…相互の関わりの中から新しい価値やエネルギーを生み出す」ことでもあるからだ（平沢, 2014, p.63）。

3.2 政治以外の公共空間への応用

ハーバーマスや彼の理論を批判したベラーなどの論をまとめた藤本（2014, p.84）は、ハーバーマスが「翻訳」について述べた点に関して、公共領域のうち、あくまで世俗的手続きを堅持すべき領域があり、たとえばそれは政治的な部分であるという解釈を述べている。

だが政治や討議の場以外の公共空間においての翻訳――もしくは「翻訳的な」作業――を行うことは想定できるのではないか。つまり被災地という公共空間においても十分想定されうるものではないだろうか。先に確認したように、非宗教的市民と宗教的市民のやり取りがよい発見をもたらしその発見が翻訳によりもたらされるということだった。このように、翻訳が世俗的にも普遍的にも重要な価値を持つ内容を伝えると考えられていることであるならば、政治的議論以外の公共の空間においても、応用されるべき重要な考え方ではないか。磯前（2014a, 2014b）においても、あえて被災地が公共空間と宗教者の関わりの例の一つとして挙げられた上で、アーレントやハーバーマスの理論が参照されていた。また、特にハーバーマスの翻訳についても言及され、可能性と危険性が述べられていた。実際に、公共空間としての被災地においても、この翻訳の考え方は応用できるのではないだろうか。

翻訳が政治の文脈やそこでの討議以外の場合でも応用できそうであることは、実際にハーバーマスが翻訳の成功した例として提示した事例をみても、あながち外れてはいないと思われる。これはハーバーマスの翻訳について解説している大窪（2015）を参照してみるとわかりやすい。ハーバーマス（Habermas, 2001 大貫・木前・鈴木・三島・訳 2009, p.276）は「神は自らの像のように人を創造された」（大窪, 2015, pp.5-6）という聖書箇所を例に挙げ、「遺伝子技術の発展によって引き起こされる倫理的な問題にかんして」（大窪, 2015, p.6）「人間の自己道具化ないし自己客体化、人間的自然の破壊という問題を含意として引き出すことが可能である」（大窪, 2015, p.6）ことを翻訳の成功例としてあげた。

このように本論文ではハーバーマスの考えを借り、公共空間としての被災地においても「翻訳的なもの」が必要だとされることを仮説として提案したい。というよりも、すでに確認してきたような必要性から考えても、おそらく国内の事例では、翻訳的なものに沿った工夫が見られてきているはずなのだ。

４． 臨床宗教師の行為と翻訳的なもの

政治的な公共空間には翻訳が想定されていた。被災地は政治的な文脈ではないが、公共空間である。そうであるならばやはり、宗教者と世俗的市民のあいだで、翻訳、もしくは翻訳と類似する「翻訳的な」行為は想定されるだろう。むしろ公共空間としての被災地において宗教者の存在が求められてきた。臨床宗教師の確立は、東日本大震災の被災地において世俗的市民の医療従事者からの要請に端を発したものであった。それと同時に、被災地という公共空間では、宗教が世俗的市民にもわかる形で翻訳されることが望まれていたとも言えた。一方で、被災地という公共空間での翻訳（または翻訳的なもの）に着目することで、日本における宗教の立ち位置や世俗と宗教の共生の課題について浮き彫りにするものでもある。ここからは先行事例や先行研究を見た上で、本論文において採用したい「翻訳的なもの」の分析視角を定めたい。以下の先行研究においては、翻訳ということばが使われてはいないながらも、公共空間における宗教者の言説や行為について翻訳と同様の工夫を施しているものがみられる。

まずは、公共空間としての被災地における「翻訳」的なものとしてスピリチュアルケアをみてみよう。

谷山洋三は、被災地を含む公共空間で活躍できる宗教者として臨床宗教師の可能性に関して述べた。ここでは臨床宗教師を、先述したような資格を持つ者としてではなく、公共空間で活動する宗教者としてみていきたい。それは、誰であれその場が公共空間であると自覚しているならば、つまり「公共性を理解し」たとえばある場所を公共空間として解放するならば、誰でも臨床宗教師に、すなわち「公共空間で心のケアを･･･提供する宗教者」になりうるためである（谷山，2016，p.137）。ここで谷山のいう「心のケア」には「スピリチュアルケア」と「宗教的ケア」が含まれているのだが、公共空間で適切でないとされるものがあり、それはケアとは呼ばれておら

ず、教化と呼ばれている。すなわちハーバーマスでいうところの、宗教的言説が翻訳されていない状態、と言えるようなものである。それでは以下に、翻訳と類似する側面をみていくために、谷山自身がどのように公共空間において宗教的ケアなどを位置づけたのかを確認する。

4.1 公共空間において提供できる宗教的資源

谷山は臨床宗教師を、公共空間において「宗教的資源」（谷山, 2016, p.131）としての祈りや宗教的ケアを提供することのできる存在として提示した。ではこうした臨床宗教師に求められているものはなにか。被災地も含めた公共空間での活動を想定した臨床宗教師は布教をするべきではなく、対象者が希望を示さない限りはスピリチュアルケアのようなもので留めておくべきだとされ、「対象者が信仰を求めている場合」は宗教的行為や「宗教的ケア」も実行されるべきだという。言い換えれば口頭なりで「信仰を求めている」という「ニーズ」が表出された場合のみ宗教的ケアが実行されるべきだという（谷山, 2016, p.131）。

谷山は、被災地でしばしば起きた宗教者のとまどいの例から（谷山, 2016, p.129）、スピリチュアルケアと宗教的ケアの概念的整理を行っている。この整理区分は、ハーバーマスが公共空間においては宗教的言説を公的（パブリック）な言語に換えるべきだと主張したことと類似する。というのは、スピリチュアルケアはいわゆる、公共空間においてもなすことができるもの（ハーバーマスの翻訳でいうところの、公的な言語）に位置づけられる。スピリチュアルケアは、わざわざ相手に同意を得たりせずとも発することのできる言動である。そして宗教的ケアはいわば、ハーバーマスの翻訳でいうところの、宗教的言説に位置づけられる。公共空間では宗教的ケア（≒宗教的言説）がそのままで実践される（≒発言される）ことは望ましくないと考えられているためである。そのため、臨床宗教師はスピリチュアルケアを行うときには同意なしでも行えるのだが、宗教的ケアを行うときには相手に同意を得なければならないとされる。このように一種のフィルター（大窪, 2015, pp.4-5）を設け翻訳することについて、ハーバーマスは、翻訳をすることで現れてくる「『論拠（Argumente）』というもの」（大窪, 2015,p.6）に普遍的に誰もがアクセスすることができると述べる。臨床宗教師の制度には若干異なる考えがみられる。臨床宗教師の制度も、宗教的資源に誰もがアクセスすることができるようにとの工夫ではあるが、受け手側が宗教者の提供する宗教的資源を了解しないものであることを前提とし、受け手にとって「押し付け」にならないようにという配慮もしくは懸念も伺える（谷山, 2016, p.135; 日本臨床宗教師会, 2016a）。

谷山の定義ではスピリチュアルケアとは以下のような意味である。それは自身の超感覚的な体験を意味づけるはたらきによって自分の支えとなるものを確認、発見（再確認、再発見）することであり、生きる力を獲得確認する、援助またはセルフケアであるという（谷山, 2016, p.130）。

一方で宗教的ケアは、スピリチュアルケアの「超感覚的な体験を意味づけるはたらき」による支えが、「宗教的なもの」による支えとなったものであり、スピリチュアルケアよりも、より宗教的なケアよりの方に狭まったものである。

そして、広義のスピリチュアルケアは狭義のスピリチュアルケア（例：傾聴）と宗教的資源の活用（例：祈り）を含む。また、広義の宗教的ケアは宗教的資源の活用と狭義の宗教的ケア（例：教化（新たな信仰を求める、または信仰を深めていくなど））を含む。

すなわち、広義から狭義への移り変わりとしては、谷山（2016）の整理によると、狭義のスピリチュアルケア（傾聴など）があり、そこから「宗教的行為が伴うことを確認」（谷山, 2016, p.131）し、同意が得られれば、「宗教的資源の活用」（谷山, 2016, p.131）（祈る行為など）に進む。狭義のスピリチュアルケアからケア対象者に対してケア対象者のニーズに応じた宗教的資源の活用が展開される。活用される宗教的資源の例が祈りである。これは「教化」（谷山, 2016, p.131）とは異なる。ここでいう教化は狭義の宗教的ケアであり、たとえば特定の教団に入信することがイメージされていると言える（谷山, 2016, p.130）。

谷山（2016, p.131）によれば、祈りは確かに宗教的行為であるが、教化までに至らない段階の祈りもあるという。たとえば仏壇の前で手を合わせる等の行為は、教化ではなく宗教的資源の活用であるという。だが、その場合は手を合わせるという動作をする前に「宗教的行為が伴うこと」（谷山, 2016, p.131）の確認が求められている。谷山が示す図（谷山, 2016, p.131）によれば、A狭義のスピリチュアルケア→C宗教的資源の活用→B狭義の宗教的ケアとなり、それぞれA→C、C→Bと移行するとき（矢印→の時点）で

は相手側に「宗教的行為が伴うこと」の確認や「信仰を求めていることの確認」が行われる。A＋Cは広義のスピリチュアルケアであり、B＋Cは広義の宗教的ケアであるという。

これは、公共空間として病院などが想定される場合を考えるとわかりやすいが、臨床宗教師は公共空間である病院においてはケア対象者（主に個人）に対して「押し付け」になることがあってはならない（谷山, 2016, p.135、日本臨床宗教師会, 2016a）。公共空間の中には被災地も含まれている。こうした押し付けをしないことについては「臨床宗教師倫理綱領」「臨床宗教師倫理規約」にも明記されている（谷山, 2016, p.135; 日本臨床宗教師会, 2016a, 2016b）。

4.2　非言語的コミュニケーションという翻訳的なもの

臨床宗教師は自覚的に、公共空間という場所において、翻訳のような作業が必要とされていることに取り組み、それを明文化まですることができていた例と言える。一方で、明文化や精錬された言葉で自覚されていなくとも、翻訳のような作業をしていた宗教者の例をみることも意味があることであろう。以下ではそのような先行研究の例をみていこう。

被災地における宗教の存在についてこれまで、非言語的コミュニケーションにより被災地での救済と救援の葛藤を乗り越えたキリスト教団体の事例がある（渡邊, 2001, pp.56-63）。そこでは宗教者が「即興」（渥美, 2016, pp.158-164）として、伝道（または布教、宣教）をバランスをもって行うことが求められていた（渡邊, 2001, p.52）。被災地において「宗教的資源」（谷山, 2016, p.131）としての祈り（宗教的行為）や宗教的ケアを提供することのできる、まさに唯一の存在として宗教者が臨床宗教師という形で提示されていることは確認したが、ここではそうした祈り（宗教的行為）や宗教的ケアに関して特に葛藤が生じ、非言語的コミュニケーションによるやり取りという工夫が宗教者によってされていた。どちらかと言えば宗教行為ではなく「キリストの愛と福音を活動そのものによって証ししようと努め」られたと述べられている（渡邊, 2001, p.34）。現場での宗教的行為や宗教的ケアの可能性については「ジレンマ」や「葛藤」として特徴的に表れていたことが報告されている（渡邊, 2001, p.34; 高橋, 2013, p.110-111）。

渡邊の調査対象者であった「ファミリー」と呼ばれるキリスト教ボランティアらは、身体的な必要を満たし、たとえば物資を配布したりといった形で被災地で活動した。「炊き出しをしたり、水や食糧を配ることも、伝道としての意味をもつ」（渡邊, 2001, p.49）と理解し、そういった意味では「最初から布教」していた（渡邊, 2001, p.47）、つまり教化を行う行為をしていたとも言えるが、「行動による伝道は、まず相手のニーズを満たすこと」であり（渡邊, 2001, p.51）、実際の行動は「まず相手のニーズを身体的な部分から満たしていく」こととして現れ、たとえば物資の提供や相手の話に耳を傾ける傾聴のような活動となっていた。

こうした非言語的コミュニケーションは、「キリストの愛と福音」を宗教的言説だとみると、翻訳的な工夫がなされていると解釈することもできる。言説を普遍的に理解できる言語で整えた翻訳とは若干異なるが、意図しているのは類似する点である。ただ普遍的に理解できそうな手段として用いていたのが、普遍的なことばに翻訳されたことばではなく、行為を用いていた。この点は臨床宗教師の制度のスピリチュアルケアに該当する祈りの行為とほぼ合致するようにも考えられる。この事例においては、公共空間としての被災地において、翻訳や、翻訳に類似した工夫により、「キリストの愛と福音」といったキリスト教の「教化」の内容が伝えられようとしていたとも言える。

この非言語的コミュニケーションという翻訳的な工夫は、日本の状況にうまく即したものとしてみることができるだろう。それは三木（2001）が阪神淡路大震災のアンケート調査から述べるように、日本の被災地においては「キリストの」といった特定宗教や教団宗教の教理などが明示されることに拒否感があったためである。

一方で、彼らは非言語的コミュニケーションから一歩すすんだ宗教的ケアを提供したいと思った時に、ジレンマや葛藤を感じていた。これは、自らの「可傷性」のようなものの自覚ともとらえることができるのではないだろうか。そして「宗教的行為」までは行わなかった。ここには相手に伝わる（と予測された）代替行為として「キリストの愛と福音を活動そのものによって証しよう」という非言語的コミュニケーションが行われていた。

ここまでの議論を確認していく。

ここまで、主に、公共空間としての被災地という表現や概念が提出された先行研究をはじめとしてその意味するところ、議論の妥当性やそこから先行研究の議論と議論のつながりを確認してきた。まず公共についての議論の古典とされるアーレントからは、

公共空間を公共空間たらしめるものは複数性であることが確認された。そうであるならば、公共空間としての被災地では複数性を保つことで公共性が保たれ、そこでは、「複数性」を伴った公共性が想定されるだろう。この複数性は、「単一の声のもとに均質化されてしまう」（磯前, 2014a, p.4）ことと逆のことである。つまり、別の言い方でいえば、臨床宗教師に関して谷山がいうような、教化を行わない行為とも言えるだろう。教化を行わない行為は、ハーバーマスのいう翻訳に通じるところがあるのではないかと考えられた。

翻訳は議論（公共的議論）（磯前, 2014b, p.26; 苅田, 2014, p.157, 159, 160）の場を前提としたものであったはずだが、やはり翻訳の基本的な考え方は、議論以外の場面においても示唆に富む。宗教的資源は、翻訳といった工夫を施されることで普遍的に誰もがアクセスすることができるようになるのだ。この基本的な考え方は、公共空間としての被災地で谷山が宗教的資源を提供することができる宗教者として臨床宗教師を描いたことと多分に重なるのである（谷山, 2016, p.131）。

以上のように、実際に被災地で行われた宗教者の先行研究からも、公共空間を意識したなんらかの工夫が見られた。先述したように、それは翻訳そのものとみることはできないかもしれないが、やはり翻訳と通じるところがあったようであった。

５．比較によりみえてくるもの

翻訳と従来見られている宗教者の工夫（本稿では主に二つをみた。教化をしない宗教的ケアや、非言語的コミュニケーションである）とどの点が異なるのかをみていく必要があるだろう。そうして「翻訳的なもの」という分析視角を明確化したい。また、その分析視角を用いることでみえてくるものを仮説的に提示して本稿を閉じることとしよう。なお、比較のポイントは、共生の実現という観点から要点を選ぶと次の点となる（より、翻訳そのものを詳細にみていき比較することは別稿に譲られるべきだろう）。比較のポイントは要請される根拠（世俗的理性主義・世俗優位）、目的（よりよき理由をつくるのか、ニーズに対するケアか）、参加者は誰か（世俗的市民と宗教的市民のうち誰が参加しているのか）である。

5.1 要請される根拠（世俗的理性主義・世俗優位）

まず、翻訳は、宗教的内容を含む宗教者の発話が普遍的に理解されるものとなるように、世俗側に合わせるという意味で世俗的理性主義に立っているとも言える。

臨床宗教師のケアの考え方においても、翻訳と同様に、むしろそれ以上に、世俗側に合わせるという思考が感じられる。というのは、翻訳においては実は、世俗側に合わせる意識はそれほど厳密ではなく（大窪, 2015）両者は平等であるという前提がまずある。宗教者は宗教的発言を認められている。むしろ翻訳を協力するのは世俗的市民の方である（これは「宗教的、世俗的市民の協同作業」であり「協同的翻訳」と呼ばれる（大窪, 2015, p.3））。

一方で、臨床宗教師の行うケアの場合は、ニーズを確認するまではあくまで、自分たちの宗教性というのは公共空間においてお呼びでないのだ、という感覚すら感じられる。しかも、これは厳密なものである（たしかに、ここには「押し付け」になってはいけないという意思が働いているだろう）。言い換えれば両者は平等な関係にはないと考えられ、被災地においては被災者と宗教者は平等にはなれない。これは被災者に配慮を置いたものである。だが同時に聖俗二分法の考え方や世俗優位の考え方に意識が向きすぎてはいないだろうか。

世俗に合わせるという考え方は、日本社会において通底していると指摘される宗教忌避感や、特定の宗教の宗教性がみえるものを避ける傾向（阿満, 1996, p.76; 岡尾・渡邊・三木, 2013, pp.241-243; 三木, 2001, pp.191-206）を助長することともつながるのではないだろうか。つまり、異なるもの同士の共生の実現と逆の方向に働かないだろうか。

そうであるならば、従来のように「翻訳」的な行為を被災地で繰り返していくことは、宗教的市民と世俗的市民とが共生していく社会をつくりだそうという考えにとっては、逆説的に、おそらくマイナスになる。それは、結局マジョリティである世俗的市民両者（A）とマイノリティである宗教的市民（B）とが出会う時に、BがAへ同化することにもなりえるためである。両者が出会い、それゆえになんらかの相互行為があり（A＋B）、そこから新しい価値が生まれる（A’＋B’＋α）（平沢, 2014, p.63）という可能性が少なくなってしまう場合もある。翻訳的な行為をするときに、世俗的理性主義を意識しそこに迎合する形で行うときなどに、共生でなくなってしまうのではないだろうか。

5.2 対話とケアという異なる目的、そして誰が参加

しているのか

翻訳と、これまで行われてきている「翻訳的な」工夫とをみてきた。翻訳という概念を敢えて使ったことで、これまで実践されてきた（そしてこれからも繰り返されるであろう）宗教者による公共空間での立ち居振る舞いの特徴をみることができそうだが、こうした特徴の中心は、実はよりよき理由をともにつくりあげていくための対話や協働なのか、それとも単にニーズに対するケアなのかという点が重要ではないかと考えている。

翻訳は、世俗的市民と宗教的市民とがお互いに協働しつつ、宗教的市民の意見を公共空間において聞くために施されるものであった（協同的翻訳）。その過程で、お互いに学ぶことができるのだ。つまり、相互に変化が生じ（A’＋B’の’（プライム）の部分）、協働するやり取り、「相互の関わり」（平沢，2014, p.63）が必要とされているのである。

だが臨床宗教師の制度が打ち立てている制約はどうだろうか。もちろんすべての宗教者がこの制約に従うわけではない。だが、この制度が公共空間における宗教者に対して期待されることの一種の代表を示しているとも言える。公共空間においては、「教化」や宗教的言説は、ニーズがない限りは現れてはいけない、という理解が一般的であり正しいと主張されても問題がないことを示しているとも言える。彼らはいわば専門家のような形で、必要（ニーズ）があるときには役に立ち、それ以外はお役御免なのである。ニーズに対してケアを行なう。これは双方向のようにもみえるが、実は宗教者は必要以上の変化をきたさないように注意しているようにもみえる。相手が求めているのはスピリチュアルケアなのだから、それ以上のことは行われる必要はない。宗教者（B）の影響により世俗的市民が変化する（A→A’になる）ようにすることは、ニーズがない限り行ってはならない、と述べられてきている[(2)]。

日本においては宗教者は公共空間に入るにも資格を必要とされ（資格があった方がよいという考えから資格制度もあるのだろう）、いわば専門家のような形で、必要（ニーズ）があるときにだけ呼ばれ、処方されるケアにおいても、世俗的市民も参画した形というよりも、宗教者（B）の側から働きかけ、不必要に世俗的市民（A）に影響を与えること（A’）はのぞまれないとされてきている。だが、こうした倫理的な規定、公共空間における決まり事は、共生（A＋B＝A’＋B’＋α）を実現していくものだろうか。もちろん公共空間において宗教の良さを謳った均質化や全体主義化には警鐘がならされるべきである。だがそうした考え方が社会で採用され常套化されることによる共生社会実現への弊害があるのではないだろうか。筆者はこうした意味で、従来の臨床宗教師の制度とその基本的な考え方に対して疑問を提じたい。そして、これは翻訳という考え方においても言えるものでもあるかもしれない。

公共空間においてスピリチュアルケアという工夫されたケア（宗教的資源を翻訳したような形のケア）を行う臨床宗教師の倫理規約は、相手を「傷つけ」ないことや「問題の発生を未然に防」ぐことを目的とし、さまざまな「注意を喚起」している（日本臨床宗教師会, 2016a）。だがその注意喚起は、逆説的にAがA’になる可能性、つまり共生社会の実現可能性を奪っているようにもみえないだろうか。Aを傷つけない範囲でのやり取りというところには、Bという異質な宗教者が持っている信仰心との触れ合いを除去した状態でのAとBのやり取りが想定されているようである。

ここでハーバーマスの翻訳をいまいちど参考にしたい。ハーバーマスの翻訳の考え方の中には、協同的翻訳というものがあると述べた（大窪，2015，p.3, 6）。それは、宗教的言説を発する宗教者のみが翻訳を行うのではなく、むしろ世俗的市民が翻訳を助けていくというものである。この協同的翻訳の考え方を採用すると、従来公共空間に想定されてきた宗教者のスピリチュアルケアに欠けているのは、被災した側と宗教者の両者の参画であるようにも考えられる。従来の考え方では被災者に沿うようなケアが宗教的資源の中にもあるため、被災者が受け入れられる範囲でのみ宗教者側から（しかも宗教者側の固有信仰については除外された形で）提供しようというものである。BがAと一緒になって、両者が宗教的資源や言説に向きあい、翻訳に参加し、宗教的な言説の再発見であるとか、宗教的な資源をむしろ共につむいでいくことが看過されていないだろうか。

共生的な翻訳的なもののありかたを考えるときに、従来の考え方（AとBの関係性であるとか、B’は起きてもA’は起こしてはいけないといった規定）がむしろAとBの共生する機会を奪っているのではないか。むしろ、A’やB’にならないようなケアや翻訳が望まれてきていることはなぜよいとされてきたのか、というメタ的な視点がこれまでの宗教的ケアやスピリチュアルケアには欠けていたのではないだろうか。

ではこうしたBがAに同化してしまうだけに終わる「翻訳」の場合と、「A’+B’+α」の場合、つまり

「翻訳」によってプラスアルファが生まれかつAもBも変わる（A’とB’）の場合という、これら二つは、何によって区別できるのだろうか。

5.3 公共についての新たな視座を導入したうえでの共生志向の「翻訳的なもの」

共生においては異なるものどうしの出会い、そこから両者が変容することが重要であることが伺えた。

臨床宗教師は被災地という公共空間で活躍する宗教者の一つの姿を現しており、また宗教者の公共空間における活躍を歓迎したハーバーマスの「翻訳」に通じる倫理規定に基づいた行為がみられる。その倫理規定は、公共についての古典とされるアーレントの複数性とも関連する重要なものであることも確認された。そしてもちろん、臨床宗教師以外の一般的な宗教者が被災地で活動するときにおいても、翻訳に類似した工夫がみられた。

一方で、臨床宗教師の倫理規定の考え方が普遍化することで共生の実現に至るかどうかについては、やや慎重に検討する必要はないだろうか。ニーズに対するケアという姿勢や、宗教者の宗教的言説を宗教者側のみが制限・翻訳すること、なによりも臨床宗教師を専門家としてしまうことには、被災者と宗教者の被災地における出会いとそこから新たに生まれる何かを捨象してしまわないか。

冒頭で公共空間の古典として引用したアーレントの述べる公共空間は、「現われの空間the space of appearance」（Arendt, 1998, p.199）ともいわれる。アーレントは実は、必要＝必然から自由となるということが公共空間における条件だとも述べていた。一方で被災地という例外状況において解釈が変化し（権, 2018, p.222）、むしろ「阪神淡路大震災という例外状況」という「現場」で「個別具体的に」「いかに対処するのかということが切迫した課題」（権, 2018, pp.212-213）であり、ひとりひとりの「個性的な〈生〉の要求」（ニーズ）に向き合うことから生まれる公共性（似田貝, 2008, p.263）というものが、日本国内において主張されてもいた。臨床宗教師が被災者（ケア対象者）のニーズ（必要）に向きあいケアを行うということは、この公共性に通じるだろう。

だが自由が公共空間において存在理由である（Arendt, 1998, pp.30-31）というアーレントの言及はやはり重要だ。制度のようなものや他者から、あるいは国家などから推奨されたり後押しされたり要求されるのでなく、自由に自ら行うという意味で重要であるものとして留意されるべきだろう（権, 2018, pp. 270-272）。「ボランティアの支援の現場では、〈そのつど〉、〈具体的、一時的、局所的〉に『何が公益か、何が公共か』が問われる」（似田貝, 2008, p.281, 300）。たとえばそれは自身の専門、「職能」からの自由を指す場合もあるかもしれない。「職能者として向かい合うのではなく、「人間対人間」」として「相手と本気で向き合う」こと（似田貝, 2008, p.270）は、臨床宗教師の制度において捨象されてしかねないものではないだろうか。同時に、公共空間へ向かうために、たとえば宗教者としての自身について「見直しが必要」になってくることも予想される（B→B’）（似田貝, 2008, p.270）。

たとえば共生的な「翻訳的なもの」を考えるときにも従来の臨床宗教師的な倫理規定にとらわれずに試行していくことが求められるのではないだろうか。被災者自身にもニーズがはっきりと自覚されていない場合などには、ニーズを超えるケアをすることができないという考えに陥りそうなものだが、たとえば臨床宗教師や「職能」をもつ専門家としてではなく、ひととひととして出会い、対話し、共同翻訳のように互いに学びあうこと（A＋B＝A’＋B’＋α）などを含めた共生的な翻訳への更新の必要性があるかもしれない。

5.4 共生を志向した「翻訳的なもの」という分析視角を用いることでみえてくるものの可能性

ハーバーマスの翻訳を用いて従来の宗教社会学などにおける宗教者（特に臨床宗教師）の公共空間参加を整理し、また、アーレントの述べる公共空間の条件を改めてかえりみた時に、従来の公共空間参加のありかたが共生につながるのかどうか少し疑問点も浮かび上がってくることがわかった。これらを発展させて、より共生的志向を目指す「翻訳的なもの」という分析視角について、仮説的に次のようにまとめてみて、本稿を閉じることとしよう。

共生的なものを生み出す「翻訳的なもの」とは

・世俗的理性主義に立った「せねばならない」というところから生ずるというよりも、世俗的理性主義についても自覚しつつ

・ニーズに対するケアだけでなく、ひととひととしての対話を目指すために行われ

・相互の変化も視野に入り

・世俗的市民と宗教者の両者の参加

によりなりたつとしよう。

上記の「翻訳的なもの」は、事例をみるときに、

必ずこれらに当てはまらなくてはならないという意味に用いられるのではない。むしろ、事例をみるときに、どこが相違するのか、また、どの点に偏っているのか、という内容をみやすくすると考えられる。たとえば、被災地という公共空間でのやり取りをしているときには、宗教者は相手をケアする相手とだけみているのだろうか、やり取りの間で、宗教的ケアに発展することがあったとして、宗教者が宗教的言説を言い換えようと努力しているときに、それは一方向のやり取りなのだろうか、それとも被災者から発せられることばを受け止めお互いにつくりあげるものなのだろうか（通常宗教的ケアや教化の場合は、もはやスピリチュアルケアのようにともにつくりあげるといった状態は予想されないだろう。つまりこれは共生的な視点からの新たな宗教者と世俗的市民のやり取りにも言及される）、といったものである。または、宗教者側が、世俗的理性主義、世俗優位というものにとらわれているかどうか、という見方もできるかもしれない。そうして、そこから現在の公共空間としての被災地において、宗教者は世俗的市民と共生をしている対話があるだろうか……といった考察に広げていけるのではないだろうか。そうした疑問を事例を通して考察することができるだろう。それを還元し議論することで新たな知見を得られることも期待できる。このように「翻訳的なもの」という分析視角は事例を考察する際の助けになるのではないだろうか。今後は、この分析視角で実際に事例を考察することが課題となろう。

補注

(1) 本稿では、ハーバーマスの翻訳に使われる用語に合わせ、信仰を持つひとびとについて宗教的市民、持たないひとびとについて世俗的市民という言い方を援用する。

(2) 上記のような指摘は、次のような背景の不足として言い換えることもできるかもしれない。ハーバーマスが想定している翻訳の適用社会は、ドイツだと考えられるが、たとえば「世俗的市民にはとくに、「宗教的な貢献の可能な真理内容」に開かれていることが期待されていた」（飯島, 2012, p.167）。そして、先述したハーバーマス自身のことばからも、市民社会を形成していくために宗教者の存在も必要とされていることが背景として存在することが推察される。日本ではそもそも市民社会を市民が参加し形成していくという発想と、しかもそこに宗教者を迎えていくという発想、そもそも宗教者が公共空間において耳を傾けるに価する位置づけにあるかどうかという点については疑問が残る。

参考文献

阿満 利麿（1996）．日本人はなぜ無宗教なのか ちくま新書

Arendt, H. (1998). *The Human Condition* (2nd ed.). Chicago&London: The University of Chicago Press.(Original work published1958)

渥美 公秀（2016）．災害ボランティア 弘文堂

Butler, J., Habermas, J., Taylor, C., & West, C. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere.* New York: Columbia University Press.
（ハーバーマス, J.・テイラー, C.・バトラー, J.・ウェスト, C. 箱田 徹・金城 美幸（訳）（2014）．公共圏に挑戦する宗教――ポスト世俗化時代における共棲のために 岩波書店）

藤本 龍児（2014）．二つの世俗主義 島薗進・磯前順一（編） 宗教と公共空間（pp.51-90） 東京大学出版会

権 安理（2018）．公共的なるもの――アーレントと戦後日本 作品社

Habermas,J.(2001). *Glauben und Wissen：Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.* Frankfurt am Main.
（ハーバーマス, J. 鈴木 直（訳）（2009）．信仰と知識 ハーバーマス, J. 大貫 敦子・木前 利秋・鈴木 直・三島 憲一（訳）．引き裂かれた西洋（pp.267-280） 法政大学出版局）

Habermas, J. (2005a). Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ”öffentlichen Vernunftgebrauch” religiöser und säkularer Bürger. In J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (pp. 119 -154). Frankfurt am Main: Verlag Suhrkamp.

Habermas, J. (2005b). Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ”öffentlichen Vernunftgebrauch” religiöser und säkularer Bürger. In J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (pp. 119 -154). Frankfurt am Main: Verlag Suhrkamp.
（ハーバーマス, J. 鏑木 政彦（訳）（2014）．世俗的理性主義の合理的使用について 島薗進・磯前順一（編）宗教と公共空間（pp.91-127） 東京大学出版会）

平沢 安政（2014）．未来共生学の可能性と課題 未来共生学，*1*，51-79.

飯島 祐介（2012）．世俗社会における宗教と公共性 盛山 和夫・上野 千鶴子・武川 正吾（編）公共社会学 1（pp. 157-173） 東京大学出版会

稲場 圭信・川端 亮（2020）．自治体と宗教施設・団体との災害時協力に関する調査報告 宗教と社会貢献，*10*，1，17-29.

磯前 順一（2014a）．序論 沈黙の眼差しの前で 島薗進・磯前順一（編） 宗教と公共空間（pp.1-22） 東京大学出版会

磯前 順一（2014b）．＜公共宗教＞再考 島薗進・磯前順一（編） 宗教と公共空間（pp.25-50） 東京大学出版会

金子 昭（2002）．駆けつける信仰者たち――天理教災害救援の百年 道友社

国際宗教研究所（1996）．阪神大震災と宗教 東方出版
三木英（編）（2001）．復興と宗教 震災後の人と社会を癒すもの　東方出版
三木英（2015）．宗教と震災――阪神・淡路、東日本のそれから　森話社
日本臨床宗教師会（2016a）．臨床宗教師倫理規約（ガイドライン）および解説　日本臨床宗教師会 Retrieved from http://sicj.or.jp/uploads/2017/11/guideline.pdf（2020 年 5 月 16 日）
日本臨床宗教師会（2016b）．臨床宗教師倫理綱領　日本臨床宗教師会 Retrieved from http://sicj.or.jp/uploads/2017/11/rinri.pdf（2020 年 5 月 16 日）
日本臨床宗教師会（2016c）．設立趣意書 Retrieved from http://sicj.or.jp/uploads/2017/10/shui.pdf（2020 年 9 月 17 日）
似田貝 香門（編）（2008）．自立支援の実践知――阪神・淡路大震災と共同・市民社会　東信堂。
岡尾 将秀・渡邊 太・三木 英（2013）．Ⅲ　宗教的ケア・復興への関わり　第九章阪神・淡路大震災における心のケア 稲場 圭信・黒崎 浩行（編）震災復興と宗教（pp.228-249）　明石書店
大窪 善人（2015）．ハーバーマスの協同的翻訳論の射程 佛教大学大学院紀要，*43*，1-16.
苅田 真司（2014）．宗教と公共性 島薗 進・磯前 順一（編） 宗教と公共空間（pp.141-166）東京大学出版会
齋藤 純一（2009）．公共性と行為/批評の空間――H.アーレントの議論に沿って Retrieved from https://setagaya-pt.jp/lecture/archive/archive_b_2009_03_01.html（2020 年 9 月 17 日）
齋藤 純一（2000）．公共性　思考のフロンティア 岩波書店
佐々木 美和（2019）．非表出的ニーズに対する制度宗教の可能性――平成 30 年 7 月豪雨におけるキリスト者の事例から　宗教と社会貢献，*9*，1-34.
高橋 和義（2013）．キリスト教の活動　稲場 圭信・黒崎 浩行（編）震災復興と宗教（pp.88-113）　明石書店
谷山 洋三（2016）．臨床宗教師の可能性　日本佛教學会，*81*，123-143.
辰巳 伸知（2015）．宗教と非宗教の間：テイラー対ハーバーマス　佛大社会学，*39*，35-39.
渡邊 太（2001）．キリスト教のボランティア活動　三木英（編）復興と宗教（pp.25-69）　東方出版