

特 集

孤立化が進む社会と宗教のはたらき

宗教者たちの寄り添いとつながり

—〈公共宗教学〉試論—

宮本要太郎¹

本論では、苦の現場で人々に「寄り添い」「つながる」宗教者たちの実践を通して、現代日本社会における宗教の「公共性」の意味を考え、さらにそのことの研究自体の「公共性」を研究者と宗教者が協働で考える〈場〉としての〈公共宗教学〉構想の可能性について論じた。

¹ みやもとようたろう：関西大学教授

1. はじめに——「無縁社会」化する日本

今から10年以上前になるが、2010年には、NHKをはじめ、さまざまなマスメディア上で、「無縁社会」という言葉がしばしば使用された。翌2011年は、東日本大震災が発生し、それからしばらくして「絆」の大合唱が全国で湧き起こった。この二つの言葉は対照的だが、同時に、(おそらく20世紀末以降)日本社会に蔓延していた風潮を象徴的に物語っていたと思う(そしてその状況は今日も基本的に変わらない)。その風潮とは、一言でいえば、さまざまなレベルにおいて人間関係が薄く脆くなってきているという実感と、それを敏感に感じ取ることから生じる漠然とした不安である。

もちろんその背景には、1991年に「バブル崩壊」が起こってから長期にわたって続いた経済停滞と雇用情勢の悪化が指摘できよう。その後、いったんは経済が復興したかに見えたが、2008年のリーマンショックで再び「2度目のノックダウン」を奪われ、日経平均株価はバブル後よりもさらに落ち込んだ。同時に、世界的な不況の中で、製造業を中心に多くの非正規雇用者が解雇され、「派遣切り」が問題となり、各地でホームレスが目立つようになった。

そして今回のコロナ禍は、日本経済にとって「3度目のノックダウン」を奪われるかもしれないほど深刻な打撃を与えている。今回は製造業だけでなく、飲食、旅行、宿泊、小売など、幅広い分野で雇い止めや解雇が見られた。たとえば、リーマンショックの2008年から翌年にかけて非正規雇用者は1,765万人から1,727万人へと38万人減少したが、コロナ禍の影響下では、2019年の2,165万人から2,090万人(2020年)へ、さらに2,064万人(2021年)へと2年間で実にほぼ100万人減少している¹⁾。その人たちは今、何をして暮らしているのだろうか。

もう一つ見落としてはいけないのは、2009年から2019年のわずか10年の間に非正規雇用者の数が438万人も増えた事実である。率にして実に25%も増えている。すなわち、低賃金と不安定な雇用状態に置かれた人が急増しているということである。ちなみにその10年の間に

正規雇用者の数も3,395万人から3,515万人へと120万人増えている。正規・非正規合わせると558万人にのぼるが、これは生活を支えるために女性や高齢者の労働参加が著しく進んだ結果に他ならない。

これらの数字から浮かび上がってくるのは、自分や家族が生きていくために、ある程度の悪条件でも働かざるを得ない人々が、この10数年の間に激増して、その分、他人のことまで気に懸ける余裕のないほど生活に追われる状況が、広く日常的になってきたということであろう。たとえば、相対的貧困率——OECD（経済協力開発機構）の定義では「世帯の所得がその国の等価可処分所得（手取り収入を世帯人数の平方根で割って調整した額）の中央値の半分（貧困線）に満たない人々の割合」——でみると、2018年には日本の世帯全体の15.4%を占めるが、この数字は1985年の12.0%から徐々に増加し続けている——一方で、2019年の富裕層・超富裕層の世帯数は2005年以降で最多である²⁾——。かかる経済状況（懐事情）が「無縁社会」化を推し進める主たる要因の一つになっていることは否定できないが、そのような状況が、グローバル資本主義やネオ・リベラリズムによって誘発されたことも、確実であろう。

そもそも「無縁社会」という言葉が広く知られるようになったきっかけは、2010年1月31日にNHKで放送された「NHKスペシャル 無縁社会～“無縁死”3万2千人の衝撃～」の中で、社会から「孤立」し、人知れず亡くなっていく人びとが都会を中心に増えていること、そしてその背景には、地縁・血縁から切り離された（ないしそれらを自ら切り捨てた）いわゆる「無縁」状態が広がっていることが浮き彫りになったことであった。一人暮らしのお年寄りが誰からも看取られずに死亡し、後から発見されるいわゆる「孤独死」については、すでに1980年代から問題になっていたが、NHKの「無縁社会」シリーズや朝日新聞の「孤族の国」特集³⁾は、そのような孤立化が、幅広い年齢層において激増していることを可視化した点で、社会に大きなインパクトを与えることとなったのである⁴⁾。

一人暮らしのお年寄りが増加している背景として、少子化と高齢化の同時進行が存在している。また、労働力人口も急減して、国の福祉政策

は幾多の課題を抱えることとなり、「無縁社会化」に対する有効な手段を見出せないまま、2009年に鳩山内閣は、「新しい公共」という理念のもと、これまでもっぱら政府・行政が提供してきた「公共サービス」を市民、企業も自主的に参画して主体的に担っていく社会づくりを表明した。また、2022年4月からは高等学校で新科目「公共」の授業がスタートしたが、新学習指導要領によれば、その目標は「人間と社会の在り方についての見方・考え方を働かせ、現代の諸課題を追究したり解決したりする活動を通して、広い視野に立ち、グローバル化する国際社会に主体的に生きる平和で民主的な国家及び社会の有為な形成者に必要な公民としての資質・能力」⁵⁾の育成である。

このような政府の方針転換の元になっている考えの一つとして、2009年10月に鳩山元総理が臨時国会で所信表明した演説の内容の一部を紹介したい。「私が目指したいのは、人と人が支え合い、役に立ち合う「新しい公共」の概念です。「新しい公共」とは、人を支えるという役割を、「官」と言われる人たちだけが担うのではなく、教育や子育て、街づくり、防犯や防災、医療や福祉などに地域でかかわっておられる方々一人ひとりにも参加していただき、それを社会全体として応援しようという新しい価値観です。」⁶⁾

この中で端的に示されているように、これまで「人を支えるという役割を、「官」と言われる人たちだけが担」ってきたという認識が前提となっている。ここには「公共」＝「公」(＝「お上」)の発想がにじみ出ている。それに対して「新しい公共」の理念は、近代西洋社会で醸成されてきたような、市民の主体的参加を核とする「公共性」を反映しているといえよう。しかし、このような理念が国民に正しく理解され、広く共有されていくにはまだ時間がかかりそうである(その点については後半部分で論じたい)。

2. 「無縁社会」化に抗する宗教者たち

さて、厳しい社会情勢の中で、宗教者たちの中からも危機感を抱いて

社会活動に参画しようとする動きが活発になってきた。筆者は、2011年1月に発足した「支縁のまちネットワーク」に継続して関わっているが、そのネットワークでは、宗教者と研究者が協働で、宗教者が関わる社会活動の「見える化」、「エンパワーメント」、そして「相互交流」を目的として多様な活動を展開してきた⁷⁾。筆者はかつて拙稿において、そのような活動の事例として「ひとさじの会」「ビハラ21」「おてらおやつクラブ」の3つを紹介した⁸⁾。これらの活動は現在も継続中であるが、仏教だけでなくさまざまな宗教において、規模においても形態においても多様な形で人びとの苦を取り除く取り組みが展開されている。

そのような取り組みの中で、筆者が長年その活動に注目してきた2名の宗教者の活動を紹介し、その上で、現代社会における宗教の「公共性」およびその「公共性」と宗教研究の接点について考察を加えてみたい。

事例1：渡辺順一氏（支縁のまち羽曳野希望館・代表）

最初の事例として、支縁のまち羽曳野希望館のシェルター事業を取り上げたい。ほとんど一人でこの事業を維持しているのは、支縁のまちネットワークの設立にも共同代表の一人として尽力した、金光教羽曳野教会長の渡辺順一氏である（以下の叙述は、主に氏への聴き取りにもとづいている）。渡辺氏によると、2014年に羽曳野希望館を設立したことがこの事業につながった。もともと氏は、野宿者問題を考える宗教者連絡会として2003年に「soul in 釜ヶ崎」（ソルカマ）を立ち上げ、単に野宿者を支援するだけでなく、その活動を通して、現代日本社会における宗教の現状と課題について、信仰の違いを超えて宗教者たちが問題意識を交差させる場を提供してきた⁹⁾。その後、釜ヶ崎での活動を縁として、「大阪希望館」の設立にも関わることになる。

「大阪希望館」とは、ホームレスになる一歩手前の段階の若者たちに緊急に「住まい」と「食」を提供し、再出発の支援をするための仕組みとして、労働組合と市民が協働して2009年に開設された事業だが、氏は事務局次長としてその準備段階から関わり続けている。この大阪希望館の特色としては、カトリック大阪大司教区社会活動センターシナピス、

金光教平和活動センター・大阪センター、新日本宗教団体連合会大阪事務所など、さまざまな宗教関連団体が参画して、労働団体やホームレス支援団体と協働して支援事業を展開している点が挙げられよう。

大阪希望館は設立時以来、「住まい」を失った人や失う恐れのある人に「住まい」を提供するセーフティ・ネットとして機能してきたが、基本的に独身男性が対象で、女性を受け入れることができない。女性も受け入れることができる場所を確保することが喫緊の課題と考えた渡辺氏は、大阪希望館とも連携しながら社会福祉振興助成事業（WAM）の支援を受け、民間アパート（スタート時は1室、後に2室）を借り上げて2015年にシェルター事業を始めた。WAMによる2年間の支援が終了した後は、その実績をもとに、2013年に公布されていた生活困窮者自立支援法に基づく生活困窮者住居確保給付金の支給を受けながら、事業を継続して今日にいたっている。

シェルター事業は、自立支援法によって確立された支援制度の中の一時生活支援事業に位置づけられており、羽曳野希望館の場合、大阪市を除く大阪府内の自治体と連携して、同法にもとづいて各自治体に設置された相談窓口から緊急の受け入れ要請を受け、シェルターに空きがあれば受け入れている。シェルターに居住している期間は公費が支給されるが、空いている期間でも家賃は発生し、そちらは事業からの持ち出しとなる。ただし、支出を節約するために生活必需品をなるべく安く購入できるところを探したり、フードバンクから食品提供を受けるなどして、何とか赤字にならない程度で事業を継続できているという。

渡辺氏によると、これまでに延べ50人くらいを受け入れ、支援してきた。総数としては男性の方が多く全体の6割くらいだが、病気で失職して野宿するようになった若者、姑との関係が悪化し離婚して車中生活を余儀なくされた女性、家で肩身の狭い思いをして生きてきてほとんど追い出されるような形で家を飛び出てきた障がい者、家族から絶縁された仕事先も見つからない刑余者など、それぞれに複雑な事情を抱えており、マニュアル化された対応を許さない。単独ではなく母子で入居したケースもある。そのケースでは、夫のDVにひたすら耐え続け、子供が

夏休みに入るのを待って取るものも取りあえず家を飛び出てきた。その後、安心して生活でき子供も転校せずに済む住環境を整えることができ、シェルターを離れることができた。

渡辺氏は、最近では特にコロナ禍の影響でシェルターのニーズが非常に高まっていると感じており、リーマンショックの後ホームレスが急増したが、それに近い状況であるという。ただ、市役所の窓口を訪れる（ことのできる）人は限られており、実際には生きるか死ぬかの極限に近い貧困状態のまま、ひっそりと暮らしている人がかなり多いのではないかと、氏は危惧していた。

シェルターを運営する渡辺氏の基本的な姿勢は、宗教者のそれである。すなわち、どのような事情を抱えていても「神様が連れてきた人」として分け隔てなく受け入れているのは、「人間はみな神の氏子」であって「^{あめ}天が下に他人ということはない」という金光教祖の教えが自然と身についているからであろう。シェルターに逃れてきた人たちはいわば神から氏に「差し向けられた」人々であり、したがってその人たちと「つながる」ことは氏にとってそのまま神と「つながる」ことに等しい。また、その人たちの苦に「寄り添う」行為は、（自らの難儀性を自覚したうえでなおかつ）「難儀な氏子」に寄り添う神心の発露でもあろう¹⁰⁾。

事例2：岩村義雄氏（一般社団法人神戸国際支縁機構・理事長）

社協や労働団体、行政や各種NPOなどと連携を取りながらも、シェルター事業そのものはほとんど一人で運営している渡辺氏に対し、次に紹介する神戸国際支縁機構は、さまざまな人たちが自発的に参集し、災害被災地支援、海外ボランティア、「田・山・湾の復活」、各種セミナーなど、実に多様なはたらきを展開している。その中心にいる人物が、岩村義雄氏である。氏は、神戸国際キリスト教会牧師であるとともに、この機構の理事長の他にも、「みんなで『死』を考える会」会長、エラスムス平和研究所所長、「阪神宗教者の会」代表世話人、「カヨ子基金」前代表、神戸新聞会館講師などを務めながら、国内外を飛び回っている。本論では、そのうち、特に「つながり」と「寄り添い」が強く見られる側面

に焦点を当ててみたい。それは「精神障がい者との共生」「路上生活者との協働」「ハンディキャップへの共振」である。

岩村氏によれば、神戸国際支援機構は統合失調症のメンバーが活動の核になっているという点で、「風変わりなグループ」（岩村氏の言葉——以下、本事例における引用はすべて岩村氏への聴き取りに基づく）である。機構の活動が始まったのは2001年の9.11テロがきっかけだったが、当初は機構の事務局やスタッフに統合失調症のメンバーはいなかった。その後、2011年の東日本大震災以後は、東北の被災地の現状に触れたことで目線を限界集落にフォーカスさせるように変えていった。神戸から定期的に被災地を訪れており、2022年9月時点で134回を数える。定期的なボランティアは、大学生や若者を中心に、在日韓国人や外国人も加わって多様な人々が構成されるようになっていったが、その中で、とりわけ献身的に仕えている若者たちは統合失調症であった。

2012年に石巻市で傾聴ボランティアをしていた時、障がいの行方や安否について、警察も行政も、そして地域住民も分からないことに岩村氏は衝撃を受けたという。被災地においては、身体的・経済的・社会的弱者がもっとも大きな被害を受け、心の復興はもっとも遅い。そのことは、2016年の熊本・大分地震後の益城町、2018年の西日本豪雨で被害の大きかった倉敷市真備地区や呉市など、他の被災現場でもほとんど顧みられていなかった。そのような状況の中で、障がいを抱えている人たちは、しばしば公的な支援から取り残されてしまう（たとえば、避難所に支援物資の配給の張り紙があっても視覚障害者の方は気づくのが遅れる、など）。

機構のボランティアは多様なメンバーで構成されているが、被災現場ではほとんど分け隔てなく支援活動に従事する。一方、支援される方々もさまざまである。そのなかで、とりわけ支援の手が届きにくい障がい者の方たちに対して率先してつながっていったのは、統合失調症のメンバーであったという。人間の弱さを日々実感しつつ、社会の周縁で生きてきた人たちだからこそ、同じような境遇にある人たちとすぐに「つながる」ことが可能だったと言えよう。

岩村氏によれば、昨今の神戸国際支縁機構のボランティア活動には、少なくとも3人の統合失調症のメンバーが加わっている。統合失調症の人たちは、そうでない人たちに比べて、家族のように有機的につながっていると氏は評価する。現場ではたとえ失敗があっても決してとがめたりせず、笑顔が絶えない。そこには、信仰の有無や違いに関係なく、新しいコミュニティが生成している。

また、たとえ現場に赴くことがかなわなくても、元引きこもり、身体的ハンディキャップを抱えた人たち、高齢者らも、それぞれできることを引き受けて活動している。元路上生活者や生活保護を受けている人たちも、支援される側から支援する側に変わったはずなのに、被災者から感謝や労いの言葉をかけられ、いつしか支援される側に逆転していた。ここでは支援と被支援が相互に支え合う関係が生み出されている。氏が言うように、「いわば社会からはみ出た、のけものにされた、相手にされない者たちで構成されている」のが神戸国際支縁機構の特色であり、また強みでもある。その強みとは、氏によれば、「人間の弱さを共有し、感情移入することにより、不思議な縁^{えん}によって結び合わされる関係になっていく」ように下からの参加を志向していることであろう。そのためにボランティア活動では、支援を受けに来る人たちを待つのではなく、一軒ずつ訪ねて、孤独に苦しみ、苦難の海で溺れかかっている人たちに直接つながろうとする。たとえば、ハンディキャップを抱えた人に訪問されることで、他者に対して心を閉ざしている独居老人が心を開いてくれ、「縁^{えん}」が生まれる。その「縁」を支えるために「寄り添い続ける」。キリスト者である氏の言葉を借りれば、「神が窒息状態、疲弊しきった地球、自国・自我優先の末期現象の地球を新しく「復興」させるのに用いる器は一貫して「無に等しい者たち」なのである。

3. 宗教者による支援（支縁）とは ——コンパッションが発現する〈場〉を求めて

宗教者による支援の現場では、さまざまな形で「生き難さ」「生きづら

さ」が実感されている。その状態は、日常の生活世界から疎外されている感覚であり、その世界に生きている（あるいは生きていける）確信を持ってないという（その意味で実存的な）苦しみでもある。安心して自分の居場所を確保できる世界＝自分の方向性（オリエンテーション）を確認できる世界を「コスモス」と呼ぶとすれば、そうでない世界は「カオス」（生きる意味を見出し難い世界）ということになる。宗教者の活動は、そのような実存的な苦難を抱えている人たちが、改めて「コスモス」を取り戻す手助けでもある。

「カオス」が深刻なとき、宗教者はしばしば単に寄り添うことしかできないことがままある。しかし、「寄り添う」、言い換えれば「共にある」ということは、それだけで「コスモス」の回復に大きな力を発揮することがある。「カオス＝生の意味の喪失」状態にある苦しさは、客観的に把握することができない。なぜなら、そこにおける苦しみは、「なぜこのような苦しみか？」という原因論だけでなく、「なぜ（今ここで）私（たち）だけが？」という宿命論と連動しているからであり、前者は（ある程度は）科学的に解明することができても、後者は当人にとって「理不尽」なもの、きわめて主観的なものであるからである。

紹介した事例に共通しているのは、物質的、精神的、社会的な支援が届きにくい人たちにもっとも必要なのは魂に対する支援であるという信念であろう。経済的にも政治的にも微力な宗教者（無に等しい者たち）が、それでも公的な支援や民間の寄付などと並んで、あるいはそれ以上に存在意義を発揮できるような「苦の現場」では、単純に何か「欠けて」いてそれを補填すれば日常が回復するという対症療法的な処置が通用しない。なぜなら、そこでは生きている意味も生きていこうとする意志もどちらも見失われているからである（カオスとしての根源的苦）。自らの難儀性を自覚したうえで他者の難儀と向き合うことのできる宗教者こそが、魂の支援が成立する地平にまで降りて行って、そこから生活全体の回復（コスモスの再構築）につなげるダイナミックな働きをエンカレッジすることができるのである¹¹⁾。

このことを別の観点から見よう。近年、「レジリエンス（resilience、

復元力・回復力)」という概念がさまざまな分野で注目されている。宗教に関連して言えば、それは、何らかの不測の事態が生じたとき、その事態に対して何らかの宗教的意味付けをすることで、その事態をポジティブに受け入れていけるような能力とかかわっている。たとえば、地域社会のレジリエンスにとって、伝統的な祭礼の復興が大きな原動力となることが、東日本大震災の被災地での調査からも明らかにされている¹²⁾。

もちろん、個人のレベルであれ、地域共同体のレベルであれ、希望をもって前向きに生きていけることが重要であることはいうまでもないが、表面的にいくら復元しても、悲しみや苦しみは癒されない。むしろ世の中の物質的な復興が、個人レベルではかえって心のグリーフを強めることもありうる。したがって、「物財の復興」だけでなく「人間の復興」がなされるためには、その悲しみから逃げずに正面から受け止める「悲しむ力」が必要になってくる¹³⁾。

「人間の復興」における宗教者の存在意義を見出すとすれば、そのような「悲しむ力」を下支えする信仰世界が存在していて、必要に応じて発揮できる点に求めることもできよう¹⁴⁾。それは、「同情に基づく元気づけ」や「経済的・物質的援助」といった、ポジティブなケイパビリティ（問題を解決する能力）とは違って、むしろ「ネガティブ・ケイパビリティ (negative capability)」、すなわち「どうにも答えの出ない、どうにも対処しようのない事態に耐える能力」ないし「性急に証明や理由を求めずに、不確かさや不思議さ、懐疑の中にあることができる能力」であって、これこそが「共感 (empathy)」に必須である¹⁵⁾。

そこで、「寄り添う」という行為が重要な意味をもって来る。「寄り添う」というあり方は、基本的に、能動的な (active) 働きかけではなく、むしろ受動的 (passive) なものである。寄り添う相手が抱えている悲しみや苦しみは、決して理解可能なものではない（ましてや解決可能なものではない）ことを自覚したうえで、その悲痛をそのまま受け容れることで初めて「寄り添う」ことが可能になってくる。したがって「寄り添い」においては、「話す」ことよりも「聴く」ことが重要とされる¹⁶⁾。

「寄り添う」＝「共にある」ことは、「いま、ここ」という時空間の共有と、その時空間において能動と受動を同時に生きることによって生じる「あいだ」(ないし「場」)の相互作用を経て、「つながり」の実感へと開かれている¹⁷⁾。このような構造において立ち現れてくるコンパッション (compassion＝共に苦を負うこと)は、まさに「共苦」がそのまま「救い」に通じることを示唆している¹⁸⁾。直接人間同士が「つながる」ためには、まず「寄り添う」という実践が必要であるが、そのためには自分自身の「弱さ」を肯定的に受け止める土台が重要であり、そこにしっかりと足を据えることができる者は、「ありのままの人間＝苦悩する人間 (Homopatiens)」として「ありのままの人間」とつながっていくことが可能になる¹⁹⁾。その時、「支援」は「支縁」に昇華される。

4. 求められているのは「新しい公共」か「新しい世間」か

ここで視点を変えて、宗教の「公共性」の面から「支縁」の意味を検討してみよう。伝統的に日本社会では(とりわけ檀家制度が確立した江戸時代初期以降)地縁と血縁が人間関係を強く規定してきた。すなわち、どの土地で生まれようと、自動的にその土地の神(氏神)の氏子となり、また、それぞれの家ごとに特定の寺の檀家となるという形で、それぞれ神道と仏教を支えてきたのである²⁰⁾。

ところが近年では、日本社会のいたるところで、それらの縁が十分に機能していないことが明白になってきた。また、通夜や告別式などを行わない「直葬」が都会を中心に急増していることや²¹⁾、地方では若年人口の減少によって祭りを維持するのがますます困難になっている事例が多く見られることなども、血縁や地縁の弱体化と関連づけて語ることができる。たとえば伝統仏教においては、檀家の寺離れや葬送儀礼の簡略化などによって、檀家制度のシステムが危機に瀕しているといわれる²²⁾。一方で、そのシステムによって維持されてきた檀那寺―檀家の関係から独立して、「孤立無縁」の状態で苦しむ人びとの苦悩に寄り添い、少しでもその苦を取り除くこと(抜苦)に取り組む僧侶も増えている²³⁾。

「はじめに」で触れた「新しい公共」の構想は、地縁・血縁のような共同体を何らかの形で「再生」させることが、「新しい国」造りに欠かせないという政治的配慮（あるいは危機感）の現われと見なすこともできよう²⁴⁾。しかし、ここで用いられている「公共」の概念は、「公共性」の概念と並んで、実体としてイメージしにくい曖昧性を帯びている。その理由として挙げたいのは、阿部謹也が指摘した以下の点である。すなわち、阿部によれば、「世間」は広い意味で日本の公共性の役割を果たしてきたが、西欧のように市民を主体とする公共性ではなく、人格ではなく、それぞれの場をもっている個人の集合体として全体を維持するためのものである。公共性という言葉は公として日本では大きな家という意味であり、最終的には天皇に帰着する性格をもっている。そこに西欧との大きな違いがある。現在でも公共性という場合、官を意味する場合が多い。「世間」は市民の公共性とはなっていないのである。²⁵⁾ここに引用した阿部の著作が最初に刊行されたのは2006年のことであるが、「はじめに」で触れた、「官」と言われる人たちだけが担う（古い）「公共」観への批判をすでに先取りしている感がある。

ところで、宗教倫理学会では、2021年度に「宗教から「公共圏」と「世間」を問い直す」という研究プロジェクトを立ち上げ、それは2022年度も継続中である。この二つの概念を並行して問う背景に、日本では欧米に比べて「公共圏」の意識が低い、それは近代市民社会における「個人」が十分に発達していないからで、日本で人々が所属しているのは「社会」ではなくむしろ「世間」である、といった議論が存在している²⁶⁾。これらの世間論によれば「世間」は、個人の自律を疎外するものとしてみなされることが多いが、同時に「世間」は、重層的な構造を有しつつ、その成員間に「相互扶助共生感情」を育み、維持するものでもある。その意味で、「地縁」「血縁」「社縁」は「世間」の一形態と見なすことができる。

一方で、「世間」は排他的な側面も持っている。したがって、「世間」に含まれないヒト（＝ヨソモノ）は差別され、扶助の対象とならない（「村八分」「部落民」など）。この「世間」が流動化したものが「空気」で

あり、現代の日本社会では、伝統的な「世間」が壊れつつある一方で、「空気」が流行っているとされる²⁷⁾。そのような風潮は、「KY (空気読めない)」、「同調圧力」、「忖度」、「ハブられる」、「コミュ障」などに窺える。「無縁社会」と呼ばれる現代日本では、「世間」から排除された(忘れられた)人々が増えているとされるが、それよりももっと広く薄く「空気」に違和感を覚える人は多いだろう。

一方で、「無宗教」とされる日本人の宗教は「世間教」だとする議論も存在する。佐藤直樹は、『「世間教」と日本人の深層意識』と題された近著で、「私は、「世間」とは日本人の共同幻想だと考えています。自然への畏怖や繊細な共感、天皇制の最深部にある呪術的な信心深さまでも含んでいます」²⁸⁾と主張している。「世間」が有する呪術性については、すでに阿部もその著書で指摘していた。私見であるが、この呪術性は、「地縁」「血縁」にも通底する日本人の宗教性を考えるうえで見逃せないものであろう。

佐藤はこの呪術性のルーツをアニミズムやシャーマニズムに求め、それが神道として現代まで受け継がれていると指摘する一方で、阿部は歴史的に仏教教団が「世間」を維持する中心的な役割を果たしてきたことに注目している²⁹⁾。もちろん、仏教には「出世間」としての側面もあるのであり、その伝統も無視できないが、神道が「地縁」と、仏教が「血縁」と、それぞれ相互依存関係にあることを考えれば、神道や仏教と「世間」の関係は大変深いものがあると言わざるを得ない。

このように考えてくると、地縁、血縁、社縁は、包摂的側面と排除的側面を併せもつ「世間」として機能してきたのであるが、そこでは何よりも「和」が尊ばれ、「個人」としてあろうとすれば「エゴ」とみなされて抑圧される³⁰⁾。もちろん、個人的利害と社会全体の福利とが対立する場面は、普遍的に見られる現象であり、功利主義や社会契約論をはじめ、その対立を解消するためのさまざまな方策が議論されてきた。「せめぎ合う公共圏と親密圏」の議論は、その議論の延長線に位置づけることができよう³¹⁾。

この議論の出発点は、「公共圏」と「親密圏」に対する齋藤純一による

定義で、彼は前者を「人びとの〈間〉にある共通の問題への関心によって成立」するものとし、「具体的な他者の生／生命への配慮、関心によって形成・維持される」ものとしての後者と区別する³²⁾。ここでは両者が排他的に対立するものとしてでなく、むしろ人間の共同性の二つの基本的な在り方として示されているが、問題はその両者がいかなる状況において対立するののかという、具体的なアリーナの検討である。秋津元輝と渡邊拓也の編集による『せめぎ合う親密と公共』においては、そのようなアリーナを「中間圏」と名づけ、国家・市民社会に代表される「公共圏」と「家族」に代表される「親密圏」のまさに〈間〉をつなぐものとして、NPO、地域ボランティア、コレクティブハウス、地域コミュニティといった定形的なものから、災害ユートピア、情動コミュニティ、社会的バヴァルダージュといった不定形的なものなど、多様な「中間圏」における新たな関係の生成の可能性を探っている³³⁾。

秋津や渡邊らの議論に通底しているのは、「後期近代の人間関係や新しい“コミュニティ”について考えるにあたっては、分析の最小単位を「個人」から「出会い」へと変更し、個人と個人の結合としての〈絆〉より、出会いが発生する〈場〉の方を重視した方が、より適切な分析が可能だ³⁴⁾という視点である。著者はかつて拙論において、網野善彦や土屋恵一郎の議論を踏まえながら、「アイデンティティを保証する物語を全員で共有することで生み出される共同性ではなく、むしろアイデンティティを超えた次元で新しい共同性や公共性が自発的に生み出される」可能性を、「無縁」の〈場〉に見出せることを指摘したことがある³⁵⁾。ここで前者の共同性を「絆」と、後者の共同性を「縁」と読み替えるならば、これまでの「世間」はもっぱら絆（としての地縁・血縁・社縁）と相互依存関係にあったと言えよう。それに対して、先に紹介した事例や、支縁のまちネットワークの試みは、縁（「無縁」の縁）が生まれてくる〈場〉を提供するものとみなすことができよう。それが「公共圏」と「親密圏」のいずれからも疎外・排除された人々が、再びそれらとの関係性を取り戻す〈場〉ともなるのであれば、そこに「新しい世間」（あるいは伝統的な「世間」と近代市民社会の「公共性」の止揚か）の可能性を見出

すことも可能ではなからうか。

5. 「公共宗教論」から〈公共宗教学〉へ「昇華」するために

以上のような議論から、「宗教の公共性」を改めて問い直すとうなるであろうか。まず、日本において欧米の「公共圏」に当たるものが「世間」であるとする、その「世間」と宗教の関係が改めて問題となろう。具体的には、神道や仏教を支えてきた地縁・血縁や新宗教教団を支えている信仰縁などに見られる関係性を相対化しつつ、それらの限界と可能性の両者を探ることが課題となる。

その課題は同時に、日本における「政教関係」の問い直しや「新しい公共」の批判的検討にも通じるはずである（宗教教団や宗教者がかつてのように「公＝公共」の中に囲い込まれることがないようにするためにも）。また、「宗教の社会貢献」や「(反社会的宗教集団としての) カルト」問題にも新たな視座を提供する可能性がある。

リベラル・デモクラシーにおいてしばしば見られる、自律（自立）した市民による開かれた「公共性」の場に無条件に価値を見出す立場に対し、磯前順一は、タラル・アサドの議論を援用しつつ、現代の日本社会におけるグローバル資本主義やネオ・リベラリズムのもとで地方格差や階層間の格差が大きく広がっていることを指摘する。そして、その中で過酷な生を強いられている人たちが被る苦痛に対する感受性を、具体的な日常感覚をとおして涵養することの重要性に注目している³⁶⁾。磯前が指摘するように、そのような感受性を養うことが、伝統的に宗教の大きな役割であったことは、疑いようがない。

世俗的な公共圏と異なり、「世間」は、人間だけでなく、カミやホトケ、死者なども含む広がりをも有しており、それは本来、「縁」として受け止められてきた³⁷⁾。「世間」のこの宗教性（呪術性）は、日本においては、「宗教／無宗教」の違いを超えた「公共性」として共有されていると考えることもできよう。

東日本大震災など過酷な自然災害の被災地で、ホームレスが見捨てら

れている公園で、障がい者やその家族が社会から排除されて引きこもっている家の中で、若者がいなくなり年寄りばかりになって墓参りすらままならない過疎地で、いつ帰ってくるかわからない親を待ちながら幼い子どもたちが空腹を抱えているアパートの一室で、あるいは放射能事故のリスクと不安を抱えながら原発と共生を強いられている故郷で、——要するに現代日本社会のいたるところで——人びとは孤立して苦しんでいる。あるいは「苦」が孤立しているといってもよい。その「苦」の現場における寄り添いやつながりの宗教的实践について考察することは、単に「宗教の公共性」の検討だけでなく、現代世俗社会において「宗教」を研究することの意義そのものへの反省的問い直しを迫ってくるように思う。筆者は、そのような研究のスタンス、すなわち公共圏と親密圏の〈間〉をつなぐものとしての「宗教」と協働しながら、共に「新しい世間」の可能性を探っていく試みを〈公共宗教学〉と呼びたい。つまり、あくまでもアカデミックな専門の立場から宗教の「公共性」を問う「公共宗教論」(the study of public religion) から、当事者を巻きこみながら宗教がいかに「公共的」でありうるか実践を通して共に考えていく〈公共宗教学〉(the public study of religion) へと「昇華」することが、宗教学という学問そのものの公共性を担保するのではないかと考えるのである。

本論で強調した「つながり」との関連でいえば、神仏や先祖との目に見えない「つながり」が「世間」の宗教性を下支えしてきたと言える。苦の現場で活動する宗教者たちの実践も、孤立した人たちに「つながり」をもたらすことで新しい「世間」の地平を確立しようとする営みと見なすことも可能である。忘れてならないのは、宗教を研究する者も「世間内存在」であるという事実であり、それとの関係で自らの立場性を反省的に自覚する必要があるということである。

同時に、「世間」(ないし「日本的公共圏」)と呼ばれているものが現代社会においてどのように変容しているか、そしてそれが「宗教」や「スピリチュアリティ」とどう関係しているかを見きわめる必要があるだろう。そのように考えれば、「世間内存在」としての「宗教」とその「研究」と

の間にどのような「つながり」を構築していくかが、〈公共宗教学〉の一番の課題と言えるかもしれない。

付記

本論文は、2019～2022年度科学研究費補助金（基盤研究費（C））「宗教者の寄り添い支援とそれに関わる研究者及び研究の公共性に関する研究」（研究代表者・宮本要太郎、研究課題番号19K00094）の助成を受けた研究成果の一部である。

注

- 1) 総務省統計局『労働力調査（詳細集計）2021年（令和3年）平均』より。
- 2) <https://earth sustainability.jp/society/1261/>（2022年12月4日最終閲覧）。
- 3) 2010年12月から翌年7月にかけて断続的に記事が掲載され、その成果は、朝日新聞「孤族の国」取材班『孤族の国——ひとりがつながる時代へ』（朝日新聞出版、2012年）として出版された。
- 4) 石田光規は、「無縁社会」の言説の流行は、「社会的排除」と「親密圏の変容」という二つの現象を巧妙に接続したことにありと論じている（石田光規『孤立の社会学——無縁社会の処方箋』勁草書房、2011年、4頁）。同じく石田は、ギデンズの「親密圏の変容」（transformation of intimacy）論を参照しながら、近代化と個人主義化の結果、旧来の人間関係の維持・構築に関する要件が変容し、「関係の維持・成立要件として、社会の要請よりも個人の意思が重視される」「純粋な関係」（pure relationship）が増大し、「人間関係は純粋なものへとシフト」して、「相互のコミットメント」を重視する社会へと変容することを指摘している（同、15–17頁）。この現象を肯定的に評価すれば、「純粋な関係を個々人の自己実現や個性の発揮と結びつける『解放』の言説」となり、一方、否定的に評価すれば、「純粋な関係を人間関係の希薄化と結びつける『剥奪』の言説」（同、34頁）となる。
- 5) 文部科学省『高等学校学習指導要領（平成30年告示）解説 公民編』、27頁。
- 6) <https://www.npa.go.jp/hanzaihigai/sakutei-suisin/kaigi3/pdf/s3.pdf>（2022年12月4日最終閲覧）。

- 7) 「支縁のまちネットワーク」については、次の URL を参照されたい。 <https://www.shien-no-machi.net/> (2022年12月4日最終閲覧)。
- 8) 宮本要太郎「無縁社会における「共苦」(共悲)のネットワークについて」『関西大学人権問題研究室紀要』第71号、2016年。
- 9) その活動内容については、soul in 釜ヶ崎編『貧魂社会ニッポンへ——釜ヶ崎からの発信』アットワークス、2008年、が参考になろう。
- 10) 金光教ではそのようなあり方を「神も助かり人も助かるあいよかけよ」の世界と表現する。
- 11) このことは WHO (世界保健機関) の 1998 年の執理事務会において検討された「健康」の新たな定義とも呼応する。現行の定義では、「健康とは、完全な肉体的 (physical)、精神的 (mental) 及び社会的 (social) 福祉の状態であり、単に疾病又は病弱の存在しないことではない」とされているが、そこに「spiritual (霊的)」と「dynamic (動的)」を加えることが検討された。その結果 1999 年の総会に議案として提出することが決定されたが、その時は採択が見送られている (<https://japan-who.or.jp/about/who-what/identification-health/> (2022年12月4日最終閲覧))。
- 12) 黒崎浩行「自然災害からの復興における宗教文化の位相」『宗教と社会貢献』7巻1号、2017年。
- 13) 島蘭進「論 悲しむ力の持続と「人間の復興」」(『中外日報』2016年3月11日)。
- 14) 臨床宗教師の場合、それは「宗教的ケア」と「スピリチュアルケア」の必要に応じた使い分けという形で実践される。
- 15) 帯木蓬生『ネガティブ・ケイバビリティ』朝日新聞出版、2017年、3頁。
- 16) 鷺田清一『「聴く」ことの手』ちくま学芸文庫、2015年。このことは「ケア」全般に言えることであろう。
- 17) 藤井真樹『他者と「共にある」とはどういうことか』ミネルヴァ書房、2019年。木村敏『あいだ』ちくま学芸文庫、2005年。
- 18) 宮本、前掲論「無縁社会における「共苦」(共悲)のネットワークについて」、同「宗教の再創造のために——エンパシーからコンパッションへ——」『中央学術研究所紀要』第51号、2022年。死生を支え合うコミュニティを形成して孤独死・孤立死を減らすためにはコンパッションが重要であるという竹之内裕文の主張も、大いに示唆的である。竹之内裕文「死生を支え合うコミュニティの思想的拠り所——手がかりとしての「対話」と「コンパッション」」『現代宗教 2022』国際宗教研究所、2022年。
- 19) ヴィクトール・E・フランクル『苦悩する人間』春秋社、2004年、133頁。宮本要太郎「悲しみから生まれる幸せについて」『宗教研究』380号、2014年。
- 20) ちなみに、文化庁が毎年発行している『宗教年鑑』の令和3年版では、神道の「信者」

が約8,800万人、仏教の「信者」が約8,400万人と報告されているが、もちろんその数字は、「氏子」や「檀家」としてカウントされた人々の総数を反映したものであって、自覚的に信仰を持っている「信者」の数を忠実に反映したものではない。

- 21) たとえば、2013年にNHKが行った調査によると、関東圏では葬儀全体の22%にのぼるという (<https://www.nhk.or.jp/seikatsu-blog/800/152205.html> (2022年12月4日最終閲覧))。
- 22) そのことを指摘する文献は数多いが、ここでは、最前線から危機の実情をレポートした鶴飼秀徳『寺院消滅』日経BP社、2015年、を挙げておきたい。
- 23) 宮本「無縁社会における「共苦」(「共悲」)のネットワークについて」、3頁。
- 24) 安倍晋三「新しい国へ」『文藝春秋』2013年1月号。かかる構想は、政党が異なっても鳩山内閣でも安倍内閣でも共有されていたと考えられる。ちなみに本論において安倍は、「自立自助を基本とし、不幸にして誰かが病で倒れれば、村の人たちみんなでこれを助ける。これが日本古来の社会保障であり、日本人のDNAに組み込まれているものです」と述べているが、その「誰か」が「村」の掟に触れれば容赦なく見捨てられるという排他的側面は不問に付されている。
- 25) 阿部謹也『近代化と世間——私が見たヨーロッパと日本』朝日文庫、2014年、91頁。
- 26) 阿部謹也『西洋中世の愛と人格——「世間」論序説』朝日新聞社、1992年、同『「世間」とは何か』講談社現代新書、1995年、犬飼裕一『世間体国家・日本——その構造と呪縛』光文社新書、2021年、井上忠司『「世間体」の構造』日本放送出版協会、1977年、佐藤直樹『「世間」の現象学』青弓社、2001年、鴻上尚史『「空気」と「世間」』講談社現代新書、2009年、など。たとえば阿部は、societyの訳語として「世間」が選ばれなかった理由として、societyは個人(individual)の尊厳と不可分であるが、「世間」ではそれが前提となっていないために訳語としては相応しくなかったという事情を指摘している。(『「世間」とは何か』、175-177頁。)
- 27) 鴻上、前掲著。
- 28) 佐藤直樹『「世間教」と日本人の深層意識』さくら舎、2022年、2頁。
- 29) 阿部、前掲著『近代化と世間』、94頁。
- 30) 本来エゴは「他と区別される自分、自己、自我」の意味であって、ネガティブな意味を本質的に有しているわけではないが、日本社会では通常「エゴイズム」と同一視されて否定的なニュアンスを込めて使用されることが多い。ちなみに、「日本のエゴ」について論じた高取正男の高著『日本の思考の原型——民俗学の視角』ちくま学芸文庫、2021年、では、近代西洋的個人主義とは別種の「ワタシ」(モノと一体となったワタシ)が示されていて大変興味深い。本論ではその点を指摘するにとどめる。ちなみに、鴻上尚史は現代日本において「世間」が大きく変容しつつあることを繰り返

し強調しているが、その変化の一つは、包摂的側面が弱体化する一方で排除的側面が強調されるようになってきていることとされる（鴻上尚史「一九九八年と「世間」』『春秋』550号、2013年、23頁）。

- 31) 秋津元輝・渡邊拓也編『せめぎ合う親密と公共——中間圏というアリーナ』（『シリーズ 変容する親密圏／公共圏』第12巻）京都大学学術出版会、2017年。
- 32) 齋藤純一『公共性』岩波書店、2000年、92頁。
- 33) 秋津・渡邊編、前掲著。「災害ユートピア」は、大規模な災害時に苦しみを分かち合う人々の間に一時的に発生する理想的なコミュニティを指す。「情動コミュニティ」とは、「生の根源的レベル」において「喜びや愛、あるいは逆に悲しみや憎悪など」が共同性をともないつつ集積するコミュニティのことである（田辺繁治「情動のコミュニティ——北タイ・エイズ自助グループの事例から」平井京之介編『実践としてのコミュニティ——移動・国家・運動』京都大学学術出版会、2012年、248-251頁）。また、「バヴァルダージュ」はフランス語で「おしゃべり」や「雑談」を意味するが、渡邊拓也は、それが共的（コミユナル）なつながりから社交的（ソーシャル）なつながりへと展開することで創出される、親密圏から独立した中間圏の可能性に注目している（渡邊拓也「雑談が人を結ぶ——つながりに関する歴史社会学的考察」秋津・渡邊編、前掲著、所収）。
- 34) 渡邊拓也「〈絆〉の理論から〈場〉の理論へ」（同上、所収）、307頁。
- 35) 宮本要太郎「支縁のまちネットワーク」大谷栄一・藤本頼生編『地域社会をつくる宗教』（叢書 宗教とソーシャル・キャピタル2）明石書店、2012年、172頁。網野善彦『無縁・公界・楽——日本中世の自由と平和』平凡社ライブラリー、1996年。
- 36) 磯前順一「〈公共宗教〉再考——排除と複数性、そして世俗主義」島蘭進・磯前順一編『宗教と公共空間——見直される宗教の役割』東京大学出版会、2014年、40頁、タラル・アサド『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』みすず書房、2006年。
- 37) 阿部、前掲著『近代化と世間』、148-157頁。