

Social Capital and Buddhism in Contemporary Japan : The Relationship Created by Temple

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-09-22 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 遠藤, 葉月 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/629

現代日本における仏教とソーシャル・キャピタル

——お寺が作る関係性——

遠藤葉月

I. はじめに

現在、日本では年間約3万人がいわゆる「孤独死」を迎えているといわれている。このことは、自らの病や死といった問題を独りで受け止めなくてはならない人の増加も意味しているといえるだろう。このような時代に、我々はどうのように他者と関係性を紡いでいけば良いのだろうか。この問題の解決にあたり「ソーシャル・キャピタル（社会関係資本）」（以下、適宜SCと略す）という、人々の信頼やネットワークを表す概念を宗教活動に照らし合わせて考察する試みが、主に社会学の分野において盛んである。この宗教活動の中には当然、仏教寺院の取り組みも含まれており、SCが仏教思想を基盤に「お寺」で醸成されるということは、現代において人間同士の新たな関係性が紡ぎ出されることを意味する。この意義について、事例等を基に考察するのが本稿の主なる目的である。

さらに本稿では、仏教思想を基にSCを醸成する上での基礎となる、仏教における「宗教的利他主義」とは何を指すのか、またSCを考える上で、生者同士の関係性のみならず「死者」との関係性を重視する意義についても考察する。

II. ソーシャル・キャピタルとその可能性

II-1. ソーシャル・キャピタルとは何か

まず、SCの全体像を概観する。「ソーシャル・キャピタル（Social Capital）」とは、「物的資本（Physical Capital）」や「人的資本（Human Capital）」などと並ぶものとして、近年世界的に注目を集めつつある概念である¹。このSCの定義について、現段階では様々な学術分野において少しずつ異なる意味で用いられているが²、大谷栄一は、SC概念の普及に大きく貢献したアメリカの政治学者ロバート・パットナム（Robert Putnam）の著作から引用し、「人々の協調行動を活発にすることによって社会の効率性を改善できる、信頼、規範、ネットワークといった社会組織の特徴」または「社会的ネットワーク、およびそこから生じる互酬性と信頼の規範」であるとしている³。

このように、SCには「信頼」・「規範」・「ネットワーク」という3つの要件があり、またこれらに加え、後述のような基本的な「2つのタイプ」が存在する。

まず3つの要件のうちの「信頼」について、パットナムは「知らない人に対する薄い信頼（地域における他のメンバーに対する薄い信頼）」がより広い協調行動を促進することに繋がり、SCの形成に役立つとした⁴。次に「規範」について、パットナムは「互酬性」の規範を重視した。さらに、この互酬性は①「均衡のとれた互酬性」と②「一般化された互酬性（現時点では不均衡な交換でも将来均衡がとれるとの相互期待を基にした交換の持続的関係）」に分類される⁵。このうち後者の「一般化された互酬性」は、短期的には「相手の利益になるようにという愛他主義」に基づき、長期的には「当事者全員の効用を高めるだろうという利己心」に基づいており、利己心と連帯の調和に役立つとされている⁶。最後の「ネットワーク」には「垂直型ネットワーク（職場内の上司と部下の関係など）」と「水平的なネットワーク（合唱団や協同組合など）」が存在する⁷。パットナムは「水平的ネットワークが密になるほど市民は相互利益に向けて幅広く協力する」と考えている⁸。

またSCの基本的な「2つのタイプ」について、パットナムはSCを「性質」、「形態」、「程度」、「志向」の4つに分類して論じているが⁹、このうちの「性質」をさらに「結合型」と「橋渡し型」に分けており、これがSCの2つの基本的なタイプである。このうち結合型のSCは「組織の内部における人と人との同質的な結びつきで、内部で信頼や協力、結束を生むもの」であり、橋渡し型のSCは「異なる組織間における異質な人や組織を超えた間の関係」であると考えられる¹⁰。以上がSCの定義、並びに「3つの要件」と基本的な「2つのタイプ」である。

II - 2. ソーシャル・キャピタルとコミュニティ——宗教施設との関わり

それではSCと、本稿の考察対象である「お寺という場」とは、どのような関わりを持つのであろうか。

まず、SCが「個人」に帰属するものか、または「社会やコミュニティ」に帰属するものかについては研究者によって見解が異なるが¹¹、パットナムは後者と考えており、2000年に開催されたOECD（経済協力開発機構）とカナダのヒューマン・リソース開発局との合同専門家会議においても、SCは「コミュニティ全体の中に存在している」という考え方が示された¹²。これらの見解が、まずはお寺という「場」に、SCが帰属するというひとつの根拠になり得るだろう。

またパットナムは「地域社会のつながりづくりのためには、SCを新しく形成するとともに、その地域にもともとSCが豊かに存在しているかどうかも重要な問題である」と述べている¹³。この点について大谷は、稲葉陽二が「家族、親戚、友人・知人の集まり、学校、職場、（欧米やイスラーム世界なら）教会、モスク、自治会・商工会や消防団などの地域的な団体〔中略〕など、これら独自の社会的文脈をもつ集団やそれらの集団からなる地域社会をコミュニティと呼べば、『コミュニティこそソーシャル・キャピタルの苗床を形成している』」¹⁴と述べていることを挙げ、「稲葉の見解を敷衍すれば、現代日本の地域社会における寺院、神社、教会などの宗教施設を、『ソーシャル・キャピタルの苗床』として捉えることが可能になり、『宗教とソーシャル・キャピタル』の問題を主題化できる」¹⁵としている。本稿では、この指摘を根拠としてお寺をSCの苗床と捉え、IV章において、お寺がSCの苗床を形成する事例をとりあげる。

Ⅲ. 仏教における「宗教的利他主義」とは——利他行の根底にあるもの

Ⅲ- 1. 中村元『慈悲』からの考察

お寺におけるSCの構築は、現代仏教における社会貢献活動のひとつと考えられ、この問題について論じた諸文献においては、宗教施設におけるSCの構築は「『宗教的利他主義』に基づいて行われる」ことが前提とされている。この「宗教的利他主義」について、稲場圭信は「宗教的理念にもとづいた利他主義をいう」とし、「宗教的利他主義は、その信仰によっていかに救われるかという救済観とも関連」するため、「宗教の社会貢献を考える上で、この宗教的利他主義が重要である」としている¹⁶。それでは仏教独自の「宗教的利他主義」とは、何であろうか。本章では、その根底にある「慈悲」の思想や「四無量心」について確認し、仏教者の利他的行動の背景にある思想、および、それがSCの形成にあたり有する意味を考察する。

中村元は『慈悲』において、「最初期の仏教において、人間の宗教的実践の基本的原理として特に強調したのは慈悲であった」とし、その根拠として、スッタニパータの一節「あたかも、母が己が独り子をば、身を賭して守護するがごとく、そのごとく一切の生けるものに対しても、無量の（慈しみの）ところを起すべし。また全世界に対して無量の慈しみの意（mettā aparimānā）を起すべし」等を挙げている¹⁷。ただし、最初期の仏教では「専ら『慈』（mettā）のみが強調」され、「やや遅れて『慈』と『悲』が併称され、修行者はこの両者の徳を備えねばならぬ」と修行者に説かれたとしている¹⁸。そして「さらに後の段階に至ると、この両者に『喜び』と『平静』（無関心・捨）が加えられて、四つが一まとめにして考えられるようになった」という¹⁹。中村は、このような仏教における四無量心が説かれるに至る流れを「けっきょく慈しみ（maitrī）が最初に重視され、ここにあわれみ（karuṇā）が附加され、そののち逐次他の徳が附加して考えられて種々なる徳目の系列が成立したのであると考えられる」としている²⁰。

その後、大乘仏教発生ののち、慈悲は「仏の大慈悲が強調され、一般修行者の有する慈悲と区別されねばならぬと考えられるように」なっていき²¹、「四無量の中に含まれる慈悲」と「仏の大慈悲」は区別されるに至り、四無量心は低い意義のある徳目とみなされるに至ったという²²。

中村は同書でこのように「慈悲」の思想と「四無量心」の教理が登場する歴史的背景についてまとめた上で、「慈悲が仏教の実践の基本であるということは、すでに原始仏教において説かれていたこと」²³であり、「大乘仏教の哲学者たちによって一層深く反省究明せられた」²⁴としている。その上で中村は、「慈悲の倫理は、また自他不二の倫理である」²⁵と述べる。『サンユッタ・ニカーヤ』のマッリカーの「何人にとっても『自己よりさらに愛しきもの』（piyataram attanā）はどこにも存在しない」という一節をもとに、中村は「自己を護ることが同時に他人の自己を護ることでもあるような自己は、もはや互いに相対立し相争うような自己ではない。すなわち一方の犠牲において他方が利益を得るといような自己ではない。むしろ他人と協力することによってますます実現されるどころの自己である」と論じ、「自我の観念と他我の観念とを撥無した場合に、自己の利が実現されるのである」としている²⁶。このような「自他不二」の教えが大乘仏教共通の論理として、中国・日本にも引き継がれたというのが中村の論ずるところであるが、この点について島蘭進が次節のように疑問を呈している。

Ⅲ-2. 中村元『慈悲』に対する島蘭進の疑問

島蘭は『日本仏教の社会倫理』において、初期の仏典には積尊の徳として慈悲の理念がある程度説かれていたものの²⁷、その後の部派仏教の展開においては、「とりわけ『俱舍論』に代表されるアビダルマ教学においては、慈悲の理念が十分説かれず、むしろ神話的なブツダ崇敬の表現として慈悲が尊ばれるようになっていった」²⁸としている。これについて島蘭は、高崎直道の「慈悲の淵源」において「伝統的教学に対する批判を生み、利他を強調し、菩薩のあり方を己がものとしようとする大乘仏教の運動をひきおこした」²⁹という見解を引用する。高崎は同論考において、積尊に慈悲の心が起こったのは「涅槃を得たとの自覚の直後」、さらに梵天勧請の後のことであり、最初の説法においては慈悲や利他の教えがないことから、「利他といえ、有情への慈悲に根差す積尊の説法を措いてほかにない。これが仏教の〈原型〉である」³⁰として、「いわば、他者への憐み、いたわりは、すべてブツダに下駄をはずけた格好である」としている³¹。また島蘭は、高崎が「ところで、大乘経典も、実質的に仏の慈悲を説き、菩薩の慈悲を教えても、直接に慈悲とは何かについて説明することは意外に少ない」³²と指摘していることを挙げた上で、「後に、現世的な存在と積極的に関わりつつ、執着を克服し究極の悟りへと至る道を説く『空』の理念の提示によって、初めて仏教の教説としての慈悲の教説が成り立った」とする高崎の理解を紹介している³³。

島蘭は、中村の「慈悲の倫理は自他不二の倫理である」という主張についても、「『自分に対しては厳格なれ、ひとに対しては寛大なれ』の趣旨だと説いているが、そうであればさほど実行に困難なことではないかもしれない。だが、『自分に対しては感性的なものを無視する』ことが、実際、可能だろうか。凡人にはとても行いがたいところである。ここで、ブツダの前生譚などでは、慈悲は仏の側の徳であって、一般衆生は慈悲をこうむる側として意識されがちであった事実を思い返しておく必要がある」³⁴と指摘している。また島蘭は「自他不二」について、（自他不二を）「実現することがいかに困難なことであるかということの自覚なしに『自他不二に基づく慈悲』を唱えると現実離れした倫理教説になりかねない」³⁵としている。

それでは島蘭の指摘のように、慈悲の思想が初期仏教からの根本教説でないとした場合、高崎のいう「利他を強調し、菩薩のあり方を己がものとしようとする大乘仏教の運動」とはどのようなものであったのか。そのことを次節において考察する。

Ⅲ-3. 丘山新「大乘仏教における他者の発見」における宗教的利他主義

丘山新は「大乘仏教における他者の発見」において、「初期仏教から大乘仏教の思想的展開とは「『自己の探究』から『他者の発見』へという枠組み」³⁶の展開であったとしている。丘山は、大乘仏教の経典群は「初期仏教の経典群がゴータマ・ブツダの具体的な宗教的目覚めの原型なるものによってその内容が収斂していると解釈されるのとは異なり」³⁷、「多様性を示しつつ、それらの経典がそれぞれに目指したところはゴータマ・ブツダの宗教的目覚めとは大きく異なる面を示しており、まさに初期仏教から『離反』せる経典群」³⁸であるとしている。そして、初期の仏教経典群について、「そこには他者は関わることはなく、従ってその宗教的目覚めそのものには『慈悲』の原理は含まれていない」³⁹とし、対して大乘仏教経典群に、初期仏教経典にはあまり登場しない「sarva-sattva一切衆生」という言葉が頻出するようになる点に注目する⁴⁰。こ

の語について丘山は、「初期仏教経典から現れる bāla 愚者 prthag-jana/puthujana 凡夫といった言葉とはまったく異なり、[中略] 無価値的に『生きとしき生けるもの』を意味するのではない、という決定的に重要な意味を持つものであるとする⁴¹。そしてこの語が頻出するようになった背景には「大乘仏教における他者の発見」⁴²、つまり「宗教的な目覚めもまた、当然ながら自己のみで完結することはあり得ないという自覚」⁴³があったとするのである。このように丘山は「自己の宗教的な目覚めは、自己のみで完成し自己完結しうるものではなく、自己の宗教的な目覚めと他者の存在とは無関係ではあり得ないという自覚」⁴⁴が、大乘仏教の特徴であるとしている。

本章では、仏教思想における「宗教的利他主義」とは何かを考察してきたが、この丘山が述べるところの「人間は自己完結する存在ではないという自覚である。つまり存在そのものが自己完結しているのではなく、自己とは他者との関わりにおいてのみ自己となる存在である以上、宗教的な目覚めもまた、当然ながら自己のみで完結することはあり得ない」⁴⁵という大乘仏教における他者の発見こそ、現代社会における仏教の「宗教的利他主義」と考えるのが適当ではないだろうか。なお、中村もまた、大乘仏教が慈悲の理念について新しい主張をしていることに言及している。ただし、それが初期仏教と連続的だと考える点が、他説との大きな相違点である⁴⁶。

Ⅲ- 4. 四無量心の「捨」と「宗教的利他主義」

本節では仏教における「宗教的利他主義」について、より具体的に慈悲の思想を体系化した「四無量心」について考察する。

坂井祐円は『仏教からケアを考える』において、「慈悲の思想が卓越していると思われるのは、『慈』と『悲』に、さらに『喜』および『捨』という心性を加えて、『四つの無量なる心』を体系としてもっていることである」⁴⁷とした上で、特に「捨」に関心を寄せる。坂井は「捨」について、「無執着であり、心に偏向がなく、平静で平等な心を保つことを指している」⁴⁸とし、これには「相手に執着心を起こして、自分が相手に何かしてやったという思いに拘泥してしまうことへの戒めが込められて」おり⁴⁹、「徹底して自己や他者への執着から自由になること」を指した「仏教的な生き方の根底をなすものである」としている⁵⁰。また、坂井は、慈悲について「修行者ではなく、解脱の境地に達したものにおいて実践された徳目である、という原点」があるとした上で⁵¹、「その実践を倦むことなく継続し、そして完遂することができたのは、むしろ解脱の智慧に支えられていたからではないだろうか。その智慧は、慈悲の行為によってともすると迷妄に陥ってしまう危機を回避させる、抑止力としてはたらいっていたのではないか」⁵²として、それを教理化したのが「捨」ではなかったかとしている⁵³。ここで述べられている「迷妄に陥る危機を回避し、完遂する力」としての「捨」に、仏教における慈悲の特色が強く表れているといえよう。

ここまで見てきたような大乘仏教における「他者の発見」、また「四無量心」のうち、とりわけ「捨」の教理に、同情にとどまらない仏教独自の「宗教的利他主義」が表れており、それがSCの構築等、仏教思想を基盤とした人と人との息の長い関係性づくりに必要とされると考えられるのである。

Ⅳ. 仏教と地域社会——お寺はソーシャル・キャピタルの苗床と成り得るか

Ⅳ- 1. 應典院の再建コンセプトから知る「お寺の本来の役割」

本章では、お寺がSCの苗床と成り得る実例として、大阪市天王寺区の浄土宗寺院「應典院」、および「大蓮寺」の事例をとりあげ、「人と人とのつながり」の重要性に着目した経緯と、いかにその関係性を構築していったのかを確認する。

應典院は、浄土宗大蓮寺の塔頭寺院である。長く廃寺同然の状態であったが⁵⁴、1997年に再建された⁵⁵。再建にあたっては「葬式をしない寺」であることを謳い、檀家組織を持たず、宗旨宗派一切不問の「應典院寺町倶楽部」というNPOを活動主体とした⁵⁶。このような「開かれたお寺づくり」にあたり、代表の秋田光彦に影響を与えたのは、経済学者P・F・ドラッカーの次のような一文であった。「いまも機能している最古の非営利機関は、日本にある。奈良の古寺がそれである。創立の当初から、それらの寺は、非政府の存在であり、自治の存在だった」⁵⁷。秋田は飛鳥時代からお寺が公益活動をリードする存在であったことに感銘を受けた⁵⁸。そして、古くからお寺が「『おかげさま』の信心を絆として、庶民どうしが互恵的な関係を成り立たせていた」⁵⁹ことを確認し、かつてお寺が地域の中で果たしていた「三つの役割」に行き着く。その三つの役割とは、空海による「綜芸種智院」の創設に代表されるような①「学び（教育）」、また、聖徳太子がつくった「四箇院」のうちの三つの院が病院や福祉施設という社会活動を担ったことによる②「癒し（福祉）」、そして能や狂言が「神や仏への奉納芸として発展」したことによる③「楽しみ（芸術文化）」であった⁶⁰。これを踏まえ、秋田は本来備わっていた「公益サービスとしての寺のあり方」⁶¹を蘇らせることを試みたのである。

Ⅳ- 2. お寺がソーシャル・キャピタルの苗床となる理由

秋田は應典院の再建を語る上で「お寺の持つ『場』の力」という表現をしばしば使い、その力を「信じていた」としている。この「場」の力について、秋田は次のように説明している。「寺が無限に『場』の力を秘めているとしたら、[中略]そこが仏の慈悲に包まれた場であるという、多くの日本人に共通する暗黙の合意があるからです。[中略]寺は、日常とは異なる何かと引き合わせる大きな磁力を含んでいます。役に立つとか立たないとか、意味があるとかないとか、そういう二項対立から離れたところにある『開かれた場所』。そういう場と巡り合って初めて人間は、自分が他者や世界との関係に生かされていることに気づくのだと思います」⁶²。この秋田が述べる「場の力」については、佐々木宏幹の「聖」の空間への解説で補足する。佐々木はE・デュルケームの「『聖』とは『俗』から分離され、禁忌された状態」という定義をひいて、「宗教（聖）は原理的に俗世間（一般世界）から分離され隔離されたひとつの価値であり、状態である」として「仏教についても例外ではない」⁶³としている。秋田が「私たちのDNAに深く刻みこまれている」⁶⁴とするのは、このような「聖」を感じ取る力のことであり、「お寺の持つ場の力」とは、このような仏の慈悲を感じさせる「聖」の空気に触れ、「人がおのずから変容していくことを見守る力」ではないだろうか。

そして秋田は、その空気の中で生まれる「他者との関係性」を最も重視する。秋田は應典院が先に挙げた「三つの役割」を通じ、「異質性と多様性」に満ちた「他者と出会う広場」⁶⁵である

ことを意識した。「個」の時代といわれる現代において、お寺という場に「日常とは異なる何か」を求めて集う人々の間に、新たな関係性を作り出していったのである。

このように、お寺が本来的に有していた公益サービスの機能を通じ、仏の慈悲を感じつつ「個」であった人間同士の関係性を生み出し、「ともに救われていく『誓願の場』」⁶⁶となるという應典院の再建プロセスには、現代においてお寺がSCの苗床となる方策のひとつが提示されていると思われる。

IV-3. 葬送とソーシャル・キャピタル 無縁社会と儀礼・墓

では、本来お寺が担ってきた大きな役割の一つである「葬式」をはじめとする儀礼は、もはや現代社会において不要なのであろうか。本節では、個人同士による新しい「協同供養のシステム」⁶⁷を導入した大蓮寺の試みを通じ、人々が新たな関係性を紡ぐ様子を考察する。

大蓮寺は前節までに取り上げた應典院の本寺にあたり、旧来の伝統的な「葬式をする寺」である。長く地域社会に貢献してきた大蓮寺の存在があるからこそ、應典院が「葬式をしない寺」として様々な活動に取り組めるという背景もあるだろう。現在、大蓮寺住職は應典院代表と兼務で秋田が務めているが、2002年、大蓮寺は「生前個人墓『自然』」という集合墓を建立した⁶⁸。

この「自然」の特徴は「血縁の有無に関係なく、意思ある個人が新たに『参加』するコミュニティ型のお墓」という点にあり、「生前募ったこのお墓の会員（契約者）どうし、信仰と親交を深め、互いを供養しよう」⁶⁹という考えに基づいている。この無縁化社会と呼ばれる社会状況において、「自然」を建立した秋田の狙いは、墓を通じて新たな人々の関係性を紡ぎ出すことである。秋田はこのことを「『自然』を縁として初めて出会った人々が、死を共通のゴールとしながら、それまで互いを支えあい、拌みあうような新しい関係を立ち上がらせていく」ことであると述べている⁷⁰。会員には、浄土宗信徒としての帰敬式、合同供養会をはじめ、様々な会員同士の交流の機会が用意されており⁷¹、このような儀礼と法話が説かれる場に参加することは⁷²、秋田によれば、会員にとって「宗教的エートスを追体験する」作業であり、「『自然』の個人は従順なほど、エートスに馴染んでいく」のであるという⁷³。

この「自然」を例に考えた時、葬式そのものが不要なのではなく、それを下支えする人々の関係性が脆くなっていたから葬式の継続が難しいという側面もあると考えられる。もし多くのお寺を舞台に「個」が結びつき、人々の新しい関係性が構築されていくのであれば、宗教的価値観の見直しや、死者を弔うことの重要性も改めて考えられるようになっていくのではないだろうか。森謙二は現代の日本における葬送儀礼について、「死者は一人で墓地に歩いて行くことはできない。なんらかのかたちで他者への依存を必要とする。他者への依存を必要とするのであれば、その仕組みをどのように作るかが問題となる」と述べているが⁷⁴、大蓮寺の「自然」の活動は、その新しい仕組みについても、お寺が担い続ける未来を感じさせるものである。「お寺本来の役割とは何か」「葬式は不要か」そのいずれの問題に関しても、元を辿ればそこには人々の関係性、つまりSCとしての価値がある。この無縁化の進む時代、個人と個人を結びつける新しい「信のコミュニティ」としても、改めてお寺は必要とされていくのではないだろうか。

V. 日本の仏教と死者の問題を考える——お寺・生者・死者の関係性

V-1. 「葬式仏教」のこれまでと「死者との関わり」という新たな可能性

前章において、葬式をしない寺である應典院と葬式をする寺である大蓮寺の関係性について触れたが、現在でもお寺の主要な役割は死者を送る葬儀の施行であると考えられる。近年、2011年の東日本大震災を契機に「死者」の問題が語られる機会も増えているが⁷⁵、この「死者」について考える時、お寺という場を度外視することは出来ないだろう。本章では、お寺のSCにおける「死者」の重要性について考察する。

末木文美士は、いわゆる「葬式仏教」とも称される日本独特の仏教の形態について「長い歴史を持ち、定着してきた葬式仏教にどのような意味があるのか。それをきちんと検討せずに、簡単に廃棄したり、軽視したりするのは適当でない。死者と関わるということ、それは単純な生者の倫理を超えた新たな世界を開くものである」としている⁷⁶。さらに末木は「日本の仏教がもっとも宗教の根本の問題に迫ることができるのは、葬式仏教として、死者との関わりをもっとも強く持つことができるからだ」⁷⁷としているが、つまりお寺という場は、SCの醸成において、その利害関係者の中に「死者」が加わる場所であるという言い方も出来るだろう。現代社会において「先祖祭祀」という形態は変化も見せつつあるが、「死者」との関わりは、今も我々に重要な意味をもたらす。次節では、現代社会における死者の有する意味を考察する。

V-2. 「人の間」を逸脱する死者

前節で見た通り、末木は「葬式仏教」に一定の理解を示しているが、葬儀や墓、慰霊などは、あくまで社会の内側で人間が従っている倫理の領域、つまり「人の間」の問題であるとし⁷⁸、本来、死者の問題とは「公共の次元、『人の間』を逸脱している。合理的な原理で説明可能な問題ではない」としている⁷⁹。末木はまた、渡辺哲夫『死と狂気』を下敷きに、「人の間」を逸脱し、合理的な原理では説明できない死者という存在について論じている。渡辺によれば、死者とは生者の記憶の中にもみ存在するものではなく、いま存在し、働いているものである⁸⁰。「死者たちは生者たちの世界を歴史的に構造化し続ける。死者こそが生者を歴史的な存在者たらしめるのである。この世の人間の生活に必要なものは、死者から賦与されている。宗教、法律、慣習、倫理、生の意味、物の意味、感情、そして何よりも言葉を、われわれは無名かつ無数の死者たちに負っている」⁸¹と渡辺は論じる。また、渡辺は「記憶としての死者と存在する死者を二種の異なった考え方として同じ次元に並置することなどできない。死者の存在、存在する死者こそ絶対的かつ先行的な事象なのである」としており⁸²、また「死者たちは、生者たちという胎児を生かしている胎盤にほかならない」とも述べている⁸³。これを踏まえて、末木は「死者は過去の存在であり、今現在ではもはや生者の記憶の中しか存在しないという発想は、きわめて合理的で適切なように見えるが、[中略]死者は今現在、生者たちの世界と関わり、その秩序を維持し続けている」⁸⁴として、死者という倫理の枠からはみ出した存在が、生者と今も関わりを持っていると述べ、死者の「語りえない言葉、沈黙の言葉を聞き取るのは生者の務めである」としている⁸⁵。末木は「人の間」の領域を越え出たところからまさに今聞こえる死者の声に耳をすますこと、ま

た、その言葉が生者の勝手な欲望を語ったものではないかと反問することが⁸⁶、現代において必要なことと強調しているのである。

V-3. 田辺元による「死者との実存協同」

本節では、哲学者田辺元が打ち出した「死者との実存協同」の思想から、より具体的に死者が境界を越えて生者に与えるものについて考察する。

田辺は、晩年には他者の死の考察を中心とする「死者との実存協同」という思想の展開に至った⁸⁷。「死者の愛は、死してなお生者の上にはたらく。それを生者は受け止めなければならない」という田辺の思想は、『碧巖録』第五十五則を引用して印象的に説明されている⁸⁸。『碧巖録』第五十五則は「生死に関する師の道吾の教えを理解出来なかった弟子の漸源が、道吾の没後も道吾の教えに導かれ、やがて悟るにいたった」という話である⁸⁹。生前、道吾は決して漸源の問いに答えを与えることはなかったが、道吾の死後に漸源は悟るに至り、「道吾はその死にもかかわらず復活して生きるものであることを自覚し、そこから懺悔と感謝の業が出てきた」という⁹⁰。坂井はこのことについて、漸源もまた「師の不断の慈悲に接したことで、絶対無の真実に摂取せられて、そこから復活したのである」として、「すなわち、ここには二重の意味での死復活が並列的に展開している」としている⁹¹。すでに肉体を持たない死者という存在が「復活」という事態について、田辺は菩薩道のアナロジーを用いて捉えようとしている⁹²。あえて生の世界に現れ出てきて生者を覚醒に導こうとする死者のはたらきは、生者には「菩薩」として映ずる⁹³。そのはたらきを認知したとき、生者は絶対の真実に目覚め、生きながらにして死復活を遂げる⁹⁴。坂井によれば、田辺は『碧巖録』を引用する中で「生死は不可分離の関係にあり、これを自覚した者にとってのみ『生か死か』との問いが真に意味をなす」という独自の解釈を挿入している⁹⁵。前節の末木、渡辺の論に対し、田辺による死者との実存共同は、より具体性を持った死者と生者の関係性を示している。死者と生者の境界を超えて、まさに今届く力によって、生者は初めて、その身をもって「生死」を知り、生者自らも死復活するのである。

V-4. 浄土思想に見られる生者と死者の関係性

本節では浄土思想において生者と死者が共有する「共同性、社会性」について考察する。

下田正弘は「古代インド仏教の浄土思想が、業にもとづく輪廻という、インド古来の世界観を前提として成り立っていることは自明の理である」⁹⁶とした上で、浄土思想を説く経典は「〈業＝輪廻〉からの解放が、仏の清浄なる国土への〈誕生〉という逆説的な形で表わされている」もので、また「この表現の枠組みは大乗経典以前のジャータカや仏伝文学において形成されていったものである」としている⁹⁷。

その上で下田は、このような〈業＝輪廻〉からの解放、または浄土への〈誕生〉の問題が決して個人に閉ざされた問題ではなく、社会性・共同性を持ったものであると述べ、このことを示すにあたり、まずジョナサン・ウォルターズ (J. Walters) の「上座部仏教における公共の業と業の社会」と題する論文⁹⁸を紹介している。ウォルターズは、『アパダーナ』『ブッダヴァンサ』等の仏伝の内容は「ブッダただひとりの物語ではなく、ブッダとともに生きる共同体のひとびと全体の物語であり、仏と仏に出会うものたちは同一の世界を生きる不可分の全体である」ことを示

していると分析しており⁹⁹、「近代において個人的なものとして疑われたことのない業の理論が、テラヴァーダの現実においては、個人に閉ざされず、共同体において機能するもの」と理解されていることを見出した¹⁰⁰。加えて下田は、マーク・ウッドワード (M. Woodward) もまた、「菩薩はひとりで涅槃への旅へ向かうわけではない。どの菩薩にも、両親が、妻が、息子が、弟子たちが、大弟子たちが [中略] ある。菩薩たちが修業を完成するにつれて、こうした共同体が形成されていくのである」と述べていることにも言及し¹⁰¹、浄土経典に説かれる浄土とは「共同体次元での〈業＝輪廻〉論」の理解を前提として生まれたものであり¹⁰²、(浄土世界とは)「個人の業によって個人が生まれることのみを予想しているのではない。それは、ただひとりの菩薩の誓いと行為を信じ、その菩薩へのみちゆきをともした一族や同朋たちが、現世と来世の境界を超えて、ともに生まれる共同世界なのである」と述べている¹⁰³。また、法然や親鸞の著作や書簡にも、先に挙げたウッドワードの論述と「ほとんど文言ごと呼応する」言葉が残されていると指摘し¹⁰⁴、これらを下田は「現世と来世が、自と他が、境界を有しながらも一なる世界としてとらえられ、そこに仏と仏が建立した浄土の世界が実感されている」、「信仰を個の認識と自覚の次元に還元する近代的思考からはうかがいえない、血潮の通った浄土思想」と評している¹⁰⁵。このように浄土思想とは、SCといった概念を持ち出すまでもなく、その浄土へのみちゆきを共にする人々の「共同性・社会性」を内部に湛えてきたものといえよう。

本章では死者という存在の持つ重要性、また浄土思想が説くところの死者と生者との一なる世界について考察を進めた。前章では我々の持つ「聖を感じ取る力」について考察したが、お寺という場には死者という存在と向き合える空気が存在する。しかも「記憶としての死者」とではなく、今ここに存在する死者との関係性を紡げるのがお寺という場であり、それこそがお寺でしか醸成することのできないSCの形ではないかと考えられる。

VI. 結論

本稿では、お寺におけるソーシャル・キャピタルの醸成について、特に「死者」という存在との関わりを重視して考察してきた。「死者の棲家ではない墓石を、私たちが大切に思うのは、そこが生者と死者が正式に会う待ち合わせ場所だからである」¹⁰⁶とは若松英輔の言葉であるが、お墓で死者と待ち合わせるという感覚には、頷ける人も多いだろう。また、ロバート・J. スミスが「供養主義(メモリアリズム)の根本的变化」¹⁰⁷と評したような、昨今の「はるかな昔の死者に対する礼拝」から「近年故人となった親族の者に対してのみ愛情を表現する」傾向への変化¹⁰⁸は、旧来の先祖祭祀とは異なった形で死者の問題を考えたいという人々の現われを予感させるものとも考えられる。このような思いに応えようとする時、お寺は、仏教思想を基に、生者と生者、そして死者と生者が築くSCの舞台になるのではないだろうか。

謝辞

本稿は2015年度特定課題研究演習として提出した論文に一部加筆修正したものである。

本文献研究を進めるにあたり、指導教官の石上和敬教授からは大変熱心なご指導を賜り、また本紀要への投稿のご推薦を頂きました。ここに深く感謝申し上げます。

注

- 1 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] p.1
- 2 宮田加久子 [2005] p.10
- 3 大谷栄一 [2012] pp.30-31
- 4 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] p.16
- 5 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] p.16
- 6 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] p.16
- 7 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] p.17
- 8 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] p.17
- 9 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] p.18
- 10 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] p.18
- 11 稲葉陽二 [2011] pp.24-27
- 12 稲葉 [2011] pp.24-25
- 13 大谷 [2012] p.31
- 14 大谷 [2012] pp.31-32
- 15 大谷 [2012] p.32
- 16 稲場圭信 [2011] pp.46-47
- 17 中村元 [2010] pp.42-43
- 18 中村 [2010] p.49
- 19 中村 [2010] p.50
- 20 中村 [2010] p.54
- 21 中村 [2010] p.57
- 22 中村 [2010] p.58
- 23 中村 [2010] p.77
- 24 中村 [2010] p.77
- 25 中村 [2010] pp.100-101
- 26 中村 [2010] pp.96-98
- 27 島蘭進 [2013] p.113
- 28 島蘭 [2013] pp.113-114
- 29 島蘭 [2013] p.114
- 30 高崎直道 [2008] p.127
- 31 高崎 [2008] p.126
- 32 島蘭 [2013] p.114
- 33 島蘭 [2013] p.115-116
- 34 島蘭 [2013] pp.122-123
- 35 島蘭 [2013] p.123
- 36 丘山新 [2002] p.885
- 37 丘山 [2002] p.884
- 38 丘山 [2002] p.884
- 39 丘山 [2002] p.883
- 40 丘山 [2002] p.883
- 41 丘山 [2002] p.883
- 42 丘山 [2002] p.882
- 43 丘山 [2002] p.882
- 44 丘山 [2002] p.882
- 45 丘山 [2002] p.882
- 46 島蘭 [2013] p.117

- 47 坂井祐円 [2015] p.79
- 48 坂井 [2015] p.79
- 49 坂井 [2015] p.79
- 50 坂井 [2015] p.80
- 51 坂井 [2015] p.83
- 52 坂井 [2015] p.83
- 53 坂井 [2015] p.83
- 54 秋田光彦 [2011] p.8
- 55 秋田 [2011] p.33
- 56 山口洋典 [2008] p.218
- 57 秋田 [2011] p.41
- 58 秋田 [2011] p.41
- 59 秋田 [2011] p.42
- 60 秋田 [2011] pp.43-45
- 61 秋田 [2011] p.46
- 62 秋田 [2011] p.83
- 63 佐々木宏幹 [2012] p.8
- 64 秋田 [2011] p.83
- 65 秋田 [2011] pp.99-100
- 66 秋田 [2011] p.48
- 67 秋田 [2014] p.40
- 68 秋田 [2011] p.160
- 69 秋田 [2011] p.160
- 70 秋田 [2011] p.164
- 71 秋田 [2011] p.163
- 72 秋田 [2014] pp.41-42
- 73 秋田 [2014] p.42
- 74 森謙二 [2014a] pp.89
- 75 末木文美士 [2013] p.255
- 76 末木 [2013] p.83
- 77 末木 [2013] p.188
- 78 末木 [2013] p.103
- 79 末木 [2013] p.190
- 80 末木 [2013] pp.191-192
- 81 渡辺哲夫 [1991] p.25
- 82 末木 [2013] p.192
- 83 渡辺 [1991] p.72
- 84 末木 [2013] p.193
- 85 末木 [2013] p.195
- 86 末木 [2013] p.195
- 87 坂井 [2015] p.244
- 88 坂井 [2015] p.250
- 89 末木 [2013] p.184
- 90 坂井 [2015] pp.250-251
- 91 坂井 [2015] p.252
- 92 坂井 [2015] p.253
- 93 坂井 [2015] pp.253-254

- 94 坂井 [2015] p.252
 95 坂井 [2015] p.263
 96 下田正弘 [2013] p.57
 97 下田 [2013] p.58
 98 下田 [2013] p.59
 99 下田 [2013] p.61
 100 下田 [2013] p.59
 101 下田 [2013] p.61
 102 下田 [2013] p.61
 103 下田 [2013] pp.61-62
 104 下田 [2013] p.62
 105 下田 [2013] p.62.
 106 若松英輔 [2012] p.23
 107 ロバート・J. スミス [1996] p.351
 108 スミス [1996] p.354

参考文献

- 秋田光彦 [2011] 『葬式をしない寺 大阪・應典院の挑戦』, 新潮社.
 —— [2014] 「お寺でエンディング」, 渡邊直樹 (編), 『宗教と現代がわかる本 2014』, 平凡社.
 池上良正 [2003] 『死者の救済史 供養と憑依の宗教学』, 角川書店.
 稲場圭信 [2011] 『利他主義と宗教』, 弘文堂.
 稲葉陽二 [2011] 『ソーシャル・キャピタル入門 孤立から絆へ』, 中公新書.
 —— [2014] 「第1章 ソーシャル・キャピタルをめぐる議論——あいまいさへの批判とその付加価値」, 稲葉陽二・大森隆・金光淳・近藤克則・辻中豊・露口健司・山内直人・吉野諒三著, 『ソーシャル・キャピタル『きずな』の科学とは何か』, ミネルヴァ書房.
 岩田重則 [2015] 「先祖・浄土・成仏」, 島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希 (編), 『生と死 シリーズ日本人と宗教 第3巻 近世から近代へ』, 春秋社.
 魚川祐司 [2015] 『仏教思想のゼロポイント』, 新潮社.
 榎本文雄 [2013] 「不殺生 (アヒンサー) の動機・理由——インド仏教文献を主資料として——」, RINDAS 伝統シリーズ 14. 龍谷大学現代インド研究センター.
 大谷栄一 [2012] 「総論 宗教は地域社会をつくることができるのか?」, 大谷栄一・藤本頼生 (編著), 『叢書 宗教とソーシャル・キャピタル 2 地域社会をつくる宗教』, 明石書店.
 丘山新 [2002] 「大乘仏教における他者の発見」, 『印度學佛教學研究 50 (2)』, 日本印度学仏教学会.
 梶原敬一 [2006] 「死者と生きる」, 末木文美士編『現代と仏教 いま、仏教が問うもの、問われるもの』, 佼成出版社.
 公益財団法人全国青少年教化協議会・臨床仏教研究所 (協力: 第一生命経済研究所) [2009] 「寺と葬儀に関する一般人の意識調査」, <http://www.zenseikyo.or.jp/rinbutsuken/pdf/> 寺院と葬儀に関する一般人の意識調査 %20.pdf (2016.11.29 最終閲覧).
 坂井祐円 [2015] 『仏教からケアを考える』, 法蔵館.
 佐々木宏幹 [2012] 『生活仏教の民族誌 誰が死者を鎮め、生者を安心させるのか』, 春秋社.
 島蘭進 [2013] 『日本仏教の社会倫理』, 岩波書店.
 下田正弘 [2013] 「浄土思想の理解に向けて」, 高崎直道監修, 桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編集, 『シリーズ大乘仏教 5 仏と浄土 大乘仏典Ⅱ』, 春秋社.
 末木文美士 [2013] 「反・仏教学 仏教 vs. 倫理」, 筑摩書房.
 ロバート・J. スミス [1996] 前山隆訳『現代日本の祖先崇拝 文化人類学からのアプローチ 新版』, 御茶の水書房.
 高崎直道 [2008] 「慈悲の淵源」, 『高崎直道著作集第二巻 大乘仏教思想論Ⅰ』, 春秋社.

- 圭室文雄 [1999] 『葬式と檀家』, 吉川弘文館.
- 内閣府国民生活局市民活動促進課 [2003] 「平成 14 年度調査 ソーシャル・キャピタル: 豊かな人間関係と市民活動の好循環を求めて」, 内閣府国民生活局.
https://www.npo-homepage.go.jp/uploads/report_h14_sc_1.pdf (pp.1-14)
https://www.npo-homepage.go.jp/uploads/report_h14_sc_2.pdf (pp.15-32)
(2016.11.29 最終閲覧).
- 中村元 [2010] 『慈悲』, 講談社.
- 林誉史 [2007] 「ソーシャル・キャピタルと新しい公共性」, 『文化女子大学紀要. 人文・社会科学研究 15』, 文化学園大学.
http://ci.nii.ac.jp/els/110006265755.pdf?id=ART0008284539&type=pdf&lang=jp&host=cinii&order_no=&ppv_type=0&lang_sw=&no=1450699836&cp=
(2016.11.29 最終閲覧).
- 原實 [2000] 「慈心力」, 『国際仏教学大学院大核研究紀要 (第 3 号)』, 国際仏教学大学院大学.
- 藤山みどり [2011] 「国内の震災報道に見られた宗教の役割～宗教者による支援活動～」, 宗教情報センター.
<http://www.circam.jp/reports/02/detail/id=1998> (2016.9.14 最終閲覧).
- 文化庁 [2015] 「宗教年鑑 平成 26 年度版」.
http://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/pdf/h26nenkan.pdf (2016.11.29 最終閲覧).
- 朴澤直秀 [2015] 「寺壇制度と葬祭仏教」, 島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希 (編), 『生と死 シリーズ日本人と宗教 第 3 巻 近世から近代へ』, 春秋社.
- 横村久子 [2014] 「社会の無縁化と葬送墓制——人口動態と墓制の変化を中心に」, 国立歴史民俗博物館・山田慎也・鈴木岩弓 (編), 『変容する死の文化 現代東アジアの葬送と墓制』, 東京大学出版会.
- 松尾剛次 [2011] 『葬式仏教の誕生 中世の仏教革命』, 平凡社.
- 宮田加久子 [2005] 『きずなをつなぐメディア ネット時代の社会関係資本』, NTT 出版.
- 森謙二 [2014a] 「死の自己決定と社会——新しい葬送の問題点」, 国立歴史民俗博物館・山田慎也・鈴木岩弓 (編), 『変容する死の文化 現代東アジアの葬送と墓制』, 東京大学出版会.
—— [2014b] 『墓と葬送のゆくえ』, 吉川弘文館.
- 八木透 [2006] 「民族慣行としての死者祭祀」, 孝本貢・八木透編, 『家族と死者祭祀 [新装版] シリーズ比較家族第 I 期 9』, 早稲田大学出版部.
- 山口洋典 [2008] 「文化創造拠点としての宗教空間——コミュニティと NPO, そして場としての寺院——」, 井口貢 (編著), 『入門 文化政策 地域の文化を創るということ』, ミルネヴァ書房.
—— [2012] 「地域社会と寺院」, 大谷栄一・藤本頼生 (編著), 『叢書・宗教とソーシャル・キャピタル 2 地域社会をつくる宗教』, 明石書店.
- 山田慎也 [2014] 「儀礼の変容——葬送空間の変化と通夜・告別式の儀礼化」, 国立歴史民俗博物館・山田慎也・鈴木岩弓 (編), 『変容する死の文化 現代東アジアの葬送と墓制』, 東京大学出版会.
- 若松英輔 [2012] 『魂にふれる 大震災と、生きている死者』, トランスビュー.
- 渡辺哲夫 [1991] 『死と狂気——死者の発見』, 筑摩書房.