



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	出会いの場としての仏教寺院：角田山「妙光寺」と松栄山「了法寺」の事例を中心に
Author(s)	伊藤, 久史
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(観光学)
Issue Date	2010-03-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/42968
Type	master thesis
File Information	ITO_Hisashi_2009Master.pdf



2009 年度修士論文

出会いの場としての仏教寺院

かくたさん 一角田山 みょうこうじ 「妙光寺」と しょうえいさん 松栄山 りょうほうじ 「了法寺」の事例を中心に—

国際広報メディア・観光学院 観光創造専攻

指導教員：石森秀三

氏名：伊藤久史

【概要】

本研究は①「人は他者に何を求めるのか、なぜ他者を求めるのか」、②「現代はどのような社会として特徴づけられるのか」、③「現代日本の仏教はどのような立場にあるのか」、以上の三点を主要な問題意識とする。そして各テーマについて主に社会学の先行研究から現状を把握し、その上で①と②からは現代社会における「異質な他者の不在」という問題、③からは現代日本の仏教が「葬式仏教としての現状からどのように脱却できるか」という課題を提示する。本稿ではこれら二つの問題を同時に考察する土台として「出会い」という現象・概念を議論の中心に置き、その上で「仏教寺院が「出会いの場」として機能しうることを明らかにすること」を目的とする。

まず、1章では研究の目的と背景、方法や立場を概説し、研究全体の枠組みを提示する。2章では現代における「異質な他者の不在」という問題を主に他者論の先行研究から明らかにし、その問題に対する打開策として「出会いの場」の必要性を主張する。3章では現代日本の仏教が「葬式仏教」として、人々にとって「非日常的」で、「風景化」した存在となっていることを明らかにする。また他方で、寺院がかつては「葬儀」だけでなく、人々にとって「学び・癒し・楽しみ」を提供する「交流の場」として存在していたことを明らかにする。その上で、現代版寺子屋や寺カフェなど近年寺院によって行われている取組みを考察対象として、「葬式仏教」としての現状からの変革の可能性を探る。4章では具体的な調査事例として角田山「妙光寺」と松栄寺「了法寺」の取組みを取り上げ、3章で提示する仮説を具体的に検証する。5章では4章までの議論をまとめる形で「出会いの場」について考察する。はじめに様々な「異質性」を受け入れる「受け皿」として機能する「セルフヘルプ・グループ」を取り上げ、次に仏教寺院のもつ「出会いの場」としての機能を、4章で検証した取組みの姿勢を参照しながら明らかにする。

そして最後に、寺院が人々にとって「生きる意味」を考える「セルフヘルプ・グループ」として機能すること、人がそこでの「出会い」を通じて自分自身の生を「我がまま」に生きる契機となりうることにも言及する。そして、現代の様々な社会問題を解決するためには人が「我がまま」に生きること、そしてそれを可能とするためには「他者との出会い」が不可欠であることを主張する。

【目次】

第1章 はじめに—研究の枠組み	p. 1
1.1 研究の背景—問題の所在	p. 1
1.1.1 観光における「出会い」という現象について	p. 2
1.1.2 現代社会に関する議論	p. 2
1.1.3 現代日本における仏教の現状	p. 2
1.2 研究の目的	p. 3
1.3 研究の対象・立場	p. 3
1.4 研究の方法	p. 4
1.5 研究の意義	p. 5
1.6 用語の解説	p. 5
第2章 現代社会における「出会い」の困難	p. 8
2.1 観光における「出会い」—本研究における「出会い」の定義	p. 8
2.1.1 観光の様々な定義	p. 8
2.1.2 観光のもつ「出会い」の側面	p. 9
2.2 自己にとっての「他者」の意味	p. 11
2.2.1 他者の両義性—「脅威の源泉」と「生のあじわいの源泉」	p. 11
2.2.2 他者の「同質性」と他者の「異質性」	p. 12
2.3 個人の集団への所属—現代社会における集団の圧力	p. 14
2.3.1 集団への帰属とアイデンティティの獲得	p. 14
2.3.2 「傷ついた愛着」による集団への没入	p. 18
2.3.3 「居場所」の喪失	p. 21
2.3.4 「数字信仰」の社会	p. 23
2.4 現代社会の問題—「異質性との出会い」の困難	p. 27
2.4.1 「他者との出会い」の困難	p. 27
2.4.2 他者に対する欲求—「支配」の欲求と「出会い」の欲求	p. 28
2.5 まとめ—「異質性」の必要性	p. 30

第3章 日本における仏教の社会的機能の変遷と現状	p. 34
3.1 現代日本の仏教が置かれている状況	p. 34
3.1.1 日本人の宗教離れ	p. 34
3.1.2 「風景化」する日本の仏教	p. 36
3.2 仏教寺院のもつ社会的機能の変遷	p. 38
3.2.1 寺院の成立、檀家制度の成立	p. 38
3.2.2 江戸の経済と文化を支えた仏教寺院	p. 41
3.2.3 明治時代以降の変化—葬式仏教へ	p. 42
3.3 仏教寺院による新たな取組み	p. 44
第4章 事例調査—角田山「妙光寺」と松栄山「了法寺」の取組み	p. 54
4.1 日蓮宗・角田山「妙光寺」の取組み—「フェスティバル安穩」	p. 54
4.1.1 概要	p. 55
4.1.2 「安穩廟」創設の経緯、運営	p. 57
4.1.3 全体を通しての考察	p. 65
4.2 日蓮宗・松栄山「了法寺」の取組み—「萌えるお寺」	p. 66
4.2.1 概要	p. 67
4.2.2 経緯	p. 68
4.2.3 全体を通しての考察	p. 77
4.3 寺院による取組み全体を通しての考察	p. 79
4.3.1 タテの構造に導かれた関係	p. 79
4.3.2 取組みに見られる姿勢—ヨコの関係の創出	p. 80
第5章 さいごに—総合考察・今後の課題・まとめ	p. 83
5.1 総合考察①—「受け皿」としてのセルフヘルプ・グループ	p. 83
5.1.1 現代社会に関する議論のまとめ	p. 83
5.1.2 他者との「出会いの場」—セルフヘルプ・グループ	p. 85
5.1.3 「出会いの場」としての仏教寺院	p. 89

5.2 総合考察②—仏教寺院の可能性・寺院であることの意義	・ ・ ・ ・ ・ p. 91
5.2.1 「生きる意味」の探求—〈我がまま〉に生きること	・ ・ ・ ・ ・ p. 91
5.2.2 「諦める」ということ	・ ・ ・ ・ ・ p. 95
5.2.3 寺院の今後の課題	・ ・ ・ ・ ・ p. 97
5.3 本稿のまとめと課題	・ ・ ・ ・ ・ p. 98
5.3.1 本稿のまとめ	・ ・ ・ ・ ・ p. 98
5.3.2 今後の課題	・ ・ ・ ・ ・ p. 100
【謝辞】	・ ・ ・ ・ ・ p. 103
【参考文献】	・ ・ ・ ・ ・ p. 104
【参考資料】	・ ・ ・ ・ ・ p. 110
【外国語要約】	・ ・ ・ ・ ・ p. 123

第1章 はじめに—研究の枠組み

本研究では「出会い」という現象・概念の考察を議論の中心に置き、人が他者と出会い、交流することの意味を検証する。本稿では現代社会に関する社会学の先行研究、特に他者論を理論的な土台とし、具体的な考察対象として現代日本の仏教と仏教寺院を取り上げる。そして理論面、実証研究のそれぞれについて、先行研究から現状と課題を明らかにした上で、その状況をどのように改善していけるか、またそれが社会にとってどのような意義を持ちうるかを検証する。本研究は現代社会に関する議論と現代日本の仏教に関する議論の二つを主要なテーマとするが、一見すると無関係なこれらのテーマは「出会い」というキーワードで通底している。そしてこの概念を考察することが二つのテーマを再考することにもつながると考えているが、この点については次節以降で詳しく述べる。

本稿の構成は次のとおりである。まず本章で研究の背景、目的、方法、立場、研究の意義、用語の解説を述べ、本研究全体の枠組みを提示する。2章と3章では本研究における主要な問題意識に対して、先行研究を用いて理論的な枠組みを示す。そして各テーマについて現状を把握した上で、解決すべき課題をそれぞれ提示する。4章では3章で取り上げるいくつかの事例のうち、角田山「妙光寺」と松栄山「了法寺」を具体的な対象事例として考察する。そしてこれらの事例を通して、3章で提示する仮説の検証を行う。最後の5章では2章と3章での先行研究の議論や問題と、事例の分析をまとめ上げる形で筆者の結論を示し、同時に今後の課題を提示することでまとめとする。

1.1 研究の背景—問題の所在

本研究は次の三つの問題意識に基づいている—(1)観光という現象に必然的に伴う「出会い」という現象、つまり人が「他者と出会う」という出来事が当事者にとってどのような意味をもつのか、また人はなぜそれを求めるのか、という疑問。(2)現代社会は近代以前の社会と比べて、どのように特徴づけられる社会なのか。先行研究ではどのように解釈がなされているのか、という問い。(3)現代日本の仏教および仏教寺院は社会の中でどのような状況に置かれており、どのような問題を抱えているのか、という問い。以上の三点が本研究の主要な問題意識であり、研究の背景である。ここではこれらの問題意識について詳述する。

1.1.1 観光における「出会い」という現象について

観光研究は学際的であり、領域横断的な性質をもつと言われる。事実、観光という現象に対しては経済学、人類学、環境学など様々な立場からの分析が可能であり、対象をどのように切り取るか、また観光そのものをどのように定義づけるかは研究の立場や方法によってその都度異なる。様々な定義づけが可能な観光という現象について、筆者が注目するのは観光のもつ「出会い」の側面である。観光における「出会い」とは、「自分ではない何か」—超越的な存在、または異質な存在としての他者—との接触を通じた‘自己変革’の契機と捉えることができる。また、自己変革の契機とは、自らが新たな考えや視点を得る可能性であるとともに、自分自身をより深く知る機会とも捉えられる。本稿では、「この現象が人にとってどのような意味をもつにせよ、人はなぜそれを求めるのか、それをするものの意義は何なのか」という問いを立てる。そしてこの問いに対して、2章では「他者」が人々にとってどのような存在であるのかという点を明らかにしながら、「他者と出会う」ということがもつ意味を考えていく。

1.1.2 現代社会に関する議論

「現代社会はどのような特徴をもつ社会として捉えられるのか」。本研究ではこの問いを二点目の問題意識としている。ここでは社会学における現代社会についての議論を先行研究から概観し、前節の他者存在についての問いと結びつけて議論を進める。そして、現代における異質な存在としての「他者の不在」という問題を明らかにし、同時に現代社会を「他者との出会い」が困難な社会と捉える。そして、「他者の不在」という現状を解決すべき問題とし、その根拠として現代の様々な社会問題—自殺やひきこもりなど—を提示する。そして、これらの問題を関連させながら議論を行い、人々にとっての「他者との出会い」の必要性、受け皿としての「出会いの場」の必要性を主張したい。

1.1.3 現代日本における仏教の現状

現代では人々の宗教離れがしばしば指摘される。その指摘をどう解釈するかは様々な可能であるが、対象を日本の仏教に限れば、確かに人々と仏教の間には隔たりが存在しているのが実状だろう。つまり人々にとって仏教と仏教寺院は‘日常的’

な存在ではなくなっており、日常生活とは関わりのない、葬儀や法事にしか関わらない「葬式仏教」となっているのである。それはそうした仏教のあり方に対する批判と、批判に対する仏教内部の言説にも見出すことができる。本研究ではまずその現状を先行研究から明らかにする。次に、寺院が社会の中で果たす役割に注目しながら、現代日本の仏教がなぜ葬式仏教と呼ばれる状況に至ったのかを、歴史的な流れに即して考察する。そして、葬式仏教としての現状を打開するために始められている寺院の様々な試みを事例として、「出会いの場」としての仏教寺院の可能性について考えていきたい。

1.2 研究の目的

以上の三点の問題意識を背景として、本稿では次の四点を検証する。

- ①前述の問題意識について、先行研究から現状を把握する。
- ②2章で「異質な存在としての他者の不在」という問題を明らかにし、現状からの打開の可能性を考察する。
- ③3章で「現代日本の仏教が「葬式仏教」である」ことを明らかにした上で、現状からの脱却の可能性を、いくつかの事例から考察する。
- ④その上で、仏教寺院が「出会いの場」として機能することが②と③の問題を改善する一つの手段となりうることを明らかにする。

1.3 研究の対象・立場

本研究では仏教寺院および寺院で行われている様々な取組み—現代版寺子屋、境内の開放など—を対象とする。その際、例えば京都などに多く見られる観光寺院や、近年増えつつある寺院での音楽イベントなど、特定の寺院や特定の取組みだけを対象とするのではないことを表明しておく。ここでは現在、日本全国に広く存在する一般的な寺院すべてを対象としている。本稿では人々が日常的に交流する「出会いの場」として寺院が機能することの有効性を訴えるが、それが現代社会の問題や現代日本の仏教の問題を改善することにつながると考えるからである。ただし、もちろん一言で寺院と言っても、所在地が都市か地方か、信者数の多寡、檀家寺か祈祷寺かといった寺院の運営形態の違いによって、個々の経営状態や体制が千差万別であることは指摘しておく必要がある。

なお、本稿では近世から現代までの寺院の社会的機能の変遷に焦点を当てて議論を進めるため、対象を江戸時代以前から存在していた寺院または仏教宗派に限定する¹。そのため主に明治時代以降になって成立した新宗教および教団は研究の対象としない。

また、本稿では寺院や仏教を考察対象として議論を進めるが、宗教学的な視点からの分析を行わないことにも注意されたい。本研究は寺院が行う様々な取組みを対象としながらも、ここでは寺院という場が「出会いの場」として機能することに社会的意義を見出すということを表明しておく。つまり、事例の一部に見られる宗派を超えた仏教復興の動きなどについて、それが宗教の教義として受け入れられるかどうかといった問題には立ち入らないこととする。同様に、伝統宗教と新宗教との関係、宗派間関係についての議論も行わない。ここでは、全国に数多く存在する寺院が「出会いの場」として機能することが、現代に生きる人々や社会に対してどのような意義や役割を持ちうるかを検討することに重点をおく。

1.4 研究の方法

本研究は先行研究による理論部分と、具体的な事例調査に関する部分とに分けられる。論文の構成においては、2章と3章の前半が理論部分に相当する。前述の問題意識に関して先行研究を用いてそれぞれ現状と現状の課題を明らかにし、その解決に向けた筆者の仮説を提示する。その際、3章では仏教寺院による新たな取組みを取り上げ、各事例の共通点から見出される取組み全体の方向性を仮説として提示する。そして4章は具体的な事例調査の部分として角田山「妙光寺」(新潟県)と松栄山「了法寺」(東京都)の二つの事例を取り上げる。調査方法は各取組みへの参与観察、関係者への聞き取り調査、およびアンケートの回収を行い、それらの結果を踏まえた上で、3章で示した仮説の検証を行う。そして先行研究から明らかにした問題に対して、これらの結果からどのような展望ができるのかを、筆者の主張を交えて検討する。

¹ 具体的には、昭和14年の宗教団体法以前に公認されていた13宗56派とそれに後続する教団を想定している⁽¹⁾。

1.5 研究の意義

本研究は三つの主要な問題意識に対して、二つの大きなテーマから議論を進める。一つは現代社会論、もう一つは現代日本の仏教を社会学的に考察するものである。その上で、本稿では各テーマの中心的な議題として、「異質な存在としての他者の不在」、「葬式仏教からの脱却の可能性」を提示する。これらは一見すると無関係なテーマだが、本稿ではそれぞれの問題を改善する手段として「出会いの場」として仏教寺院が機能することの意義を主張する。つまり、現代社会における「他者の不在」という問題に対しては「出会いの場」の必要性を訴え、仏教寺院がそうした場として働くことで、人々が交流する場として現状の「葬式仏教」からの脱却を図る、という構図である。これら二つの問題はどちらも現在のものであり、先行研究においても今後の展望について様々な論者が議論を重ねている段階である。しかし各領域での議論では現状を見守る、という姿勢で留まっているものも多く、何らかの別の視点を導入することの必要性も認められる。そこで、本稿ではこの二つのテーマを同じ土台の上で論じ、先行研究から見出される問題に対する一つの解決策として、「出会いの場」としての仏教寺院の可能性を提示する。

また、本稿では「そもそも人はなぜ他者を求めるのか」という問いについても考察する。そのため、人と人との「出会い」を根底にもつ観光という現象を再考する鍵にもなりうると思われる。観光を一度「出会い」という根本的なレベルにまで立ち返って再考察することで、「観光創造」という新たな段階に向けた議論も可能となるのではないだろうか。

1.6 用語の解説

ここでは本稿において重要と思われる概念や語句について簡潔に説明する。なお、詳しい説明や定義づけは本文中で改めて行うため、本文を合わせて参照されたい。

● 「出会い」

本稿では「出会い」を次の二点—(1)「自らにとって異質な存在—超越的な存在との接触、または異質な存在としての他者との接触」を通じて、(2)「人に「自己が変わる」、または「自己をより深く知る」可能性や機会を与えるもの」を満たす現象と捉える。ここでの接触とは物質的な接触だけでなく精神的な接触をも含むが、本稿では(1)の他者との接触だけではなく、何らかの意味で「自己が生まれ変わる」と

いう「自己変革」の可能性があることを「出会い」の要件とする。

●「他者」

ここでは「他者」を、(1)自己にとって両義性—「脅威」をもたらすと同時に「承認」をもたらす可能性をもつ存在であり、同時に(2)自己に対して「同質性」と「異質性」を兼ね備えた存在、と捉える。他者の「同質性」は人に安心感や帰属感などの「承認」や安心感をもたらし、他者の「異質性」は「自分とは違う人間だ」と思わせるという意味で、自己にとって「脅威」の存在と捉えられる。これらは双方ともにアイデンティティの獲得、つまり「自分が自分である」という自己の肯定感を抱くために必要な要素である。そのため、他者は自己が存在するために不可欠な存在として捉えることができる。他者の両義性は本稿全体を通して重要な概念であり、本稿では菅野(2008)と下斗米(2006)の議論を援用し、2.2節で詳しく論じる。

●「集団」

本稿では、複数の個人によって構成され、一定の「同質性」と「異質性」をもつ社会的まとまり、と捉える。個人は集団内の他者との「同質性」を感じることで自己存在の承認、安心感や帰属感を抱く。「異質性」は集団内の他者との差異として現れるが、この感覚を通して人は集団内での個性や自分らしさを確認することができる。集団は所属する人々に自己の肯定感や存在感を確認させるため、集団への帰属とそこでの他者との関わりは、自己存在の確立にとって重要な要件となる。

他方で、集団はしばしば「われわれ」という連帯意識を形成するが、そこでは「われわれ」の集団に対比される「かれら」という集団の存在が前提となる。「われわれ」という連帯意識、つまり「同質性」は、「かれら」との差異、つまり「異質性」が明確化されることでより強くなり、それが一層強固な「われわれ」意識へとつながる。これが進むと極端に同質な「われわれ」集団が形成され、集団内の個人がもつ「異質性」、また「かれら」の集団がもつ「異質性」を排除する傾向が強くなる。本稿ではそこに内包される危険性を問題視する。この「われわれ」という意識は本稿全体を通して重要な概念となるが、詳しくは2.3節で論じる。なお、「われわれ」として意識される集団には「内集団」、「かれら」として意識される集団には「外集団」や「他者集団」という類似表現が用いられることも示しておく。

●「集団による生の所有」

同質性が強調される「われわれ」集団が、そこに所属する個人の個性を抑圧し、同時に集団への過剰な同化を強制すること。通常、集団への帰属には一定の役割演技や従属が求められるのだが、ここでは個人が集団の求める通りの自己像を演じるようになり、個人が集団に隷属する事態を指す。これは、人がその集団を絶対視し、「自分にはここしかない」と思い込むことで生じる。集団に対するこの絶対視を「傷ついた愛着」による集団への没入と表現する。これら二つの言葉は斎藤(2000)が用いる表現で、2.3節で詳しく扱う。

なお「集団による生の所有」は、個人が集団内で個性を出したり、「自分らしく」いられないという点で、「居場所」の喪失、「仮面」を着けた役割演技、「透明な存在」などの議論に通じている。これらの議論は本稿全体を通して重要な位置を占めるが、2.3節では会社、学校、家族という集団を対象に詳しく検討する。

●「寺院」

1.3節でも触れたが、本稿では江戸時代から続く既成仏教の諸宗派の寺院を対象とし、新宗教は対象としない。また、ここでは仏教の教えを伝え、葬送を始めとする宗教儀礼が執り行われ、僧侶が居住する信仰の空間を指す。しかし、本稿ではそれだけでなく、人々が集い、学び、遊ぶ、広い意味での「交流の場」としても捉えている。3.1節で詳しく説明する。

●「葬式仏教」

学術的に定義された言葉ではないが、社会に対して果たすことのできる仏教の役割が「葬儀」だけになった現状を指し、そうした現状を揶揄、批判するための表現としてしばしば用いられる。具体的には仏教と人々の日常との疎遠な関係を指し、葬儀や法事のみに関わり、「生きた人」との関係を持たないあり方として批判される。本稿の主要な問題意識の一つで、3章と4章の全体を通して重要な概念である。3.1節でこの現状を概観し、3.2節ではこうした状況に至った背景を明らかにする。

【出典】

(1) 文化庁[編](2008)『宗教年鑑 平成19年度版』ぎょうせい、pp.7-8

第2章 現代社会における「出会い」の困難

本章では1章で示した問題意識のうち、「他者との出会いとは何か」という議論と、「現代社会はどのような社会であるか」という議論を扱う。ここでは先行研究からこの両テーマについて概観した上で、現状にはどのような問題が存在するのか、問題はどのような状況をもたらしており、それはどのように改善することができるのかを考える。まず2.1節では観光現象に本来的に伴う「出会い」という現象に着目し、本研究における「出会い」の定義を行う。2.2節では自己にとって「他者」がどのような存在であるのかを、他者の両義性という言葉を使って概観する。次に2.3節では個人が集団に帰属することについて、アイデンティティの獲得や集団への同化などの議論を通して概観する。続けて、集団と個人の関係を会社、学校、家族などを具体例として「集団による生の所有」という問題を扱う。2.4節では以上の議論をまとめる形で、現代社会における「異質な存在としての他者の不在」という問題を明らかにする。そして、同時にそれらの問題を克服する手段として「出会いの場」の必要性を主張する。2.5節では本章のまとめとする。

2.1 観光における「出会い」—本研究における「出会い」の定義

2.1.1 観光の様々な定義

観光が複合的な現象であり、その現象をどう捉えるかによって研究対象としてのアプローチが異なるということは、前章で触れたとおりである。岡本(2001)も述べるように、観光の対象は多岐に渡るため、観光現象のもつ社会的な側面を研究する場合、生態学や環境問題の対象として考える場合、芸術や文化、異文化理解の問題として考える場合など、場合に応じて社会科学や自然科学、人文科学の知識が必要となる⁽¹⁾。そのため、観光研究においては観光という概念自体の定義づけも様々となる。例えばホストとゲストのどちらの視点に立つか、観光が持つ様々な側面—経済的な側面や文化的な側面など—のどこに目を向けるか、という点でも定義は異なるだろう。その中で広く用いられてきた定義としては世界観光機関(WTO)の国際的な定義や、日本国内では井上万寿蔵の定義がある²。また、観光の消費経済的な側

² WTOの定義：「娯楽やビジネス、その他の目的のために人々が、まる一年を超えない範囲内で継続的に通常的生活環境以外の場所に旅行し、滞在する活動」。井上の定義：「人が日常生活を離れ、再び戻る予定で、レクリエーションを求めて移動すること」⁽²⁾。

面に着目して「他所での収入を消費する行為³」として捉えたもの、または「非日常空間における楽しみを前提とした余暇活動⁴」という捉え方など、他にも無数の定義が存在している⁽³⁾。

また一方で、観光を単なる楽しみを提供する余暇活動や消費活動として捉えるのではなく、観光がもつ負の側面に対しても様々な角度から分析が加えられてきた。例えば先進国のゲストの「まなざし」は後進国のホストに対して行われる一方的な表象行為であり、文化的帝国主義として批判されることがある⁽⁴⁾。また、観光客の増加による環境負荷の増大や環境破壊の問題も批判的に検討されてきた⁽⁵⁾。このように観光研究では観光という現象そのものをどう定義するか、そして観光現象がもつ多面的な性質をどのような視点で切り取り、分析するかという問題が常に存在することとなる。この点について岡本は、観光という現象自体が「内容は人によって千差万別であり、とらえどころがない」ため、「観光について研究する場合にどのような定義に基づくかをあらかじめはっきりさせること」が重要だと述べている⁽⁶⁾。

2.1.2 観光のもつ「出会い」の側面

以上のように観光は多義性をもつ現象といえるのだが、本研究では観光を「人に出会いをもたらす現象」と捉え、ここでは「出会い」を「異質な他者との接触を通して、自己変革の可能性を与える契機」と定義する。

観光とは肉体的にも精神的にも自身の日常や生活圏(自文化)を離れた場所で行われるもので、そこでは必然的に異文化、すなわち自己にとっての「未知なる存在」、あるいは「異質な他者」との接触が生じる。この「未知なる存在」とは、異文化に属する人々をはじめ、現地の風習や文物、または自然世界や神といった超越的な存在をも含む。つまり、この意味で観光とは、それ以前まで自身が知らなかったもの、未知との遭遇をもたらす現象とも言うことができるだろう。そして、そうした存在たちとの接触は、以前の自己の‘常識’や自己の「自明性」⁵を疑う契機となり、

³ オキュルヴィエの定義：「一時的滞在地において、他所で取得した収入を消費すること」

⁴ 観光を「レクリエーション」や「バカンス」として捉えた定義は数多く見られる。

⁵ 「自明性」という言葉について、大村(1993)は日常生活を自明性、つまり「あたりまえ」によって成り立つ世界だと述べる⁽⁷⁾。見田(2006)はこうした世界を〈あたりまえではないもの〉と再認識させる契機が異文化体験であると述べ、「あたりまえ」の世界からの解放を〈自明性の罠からの解放〉と述べる⁽⁸⁾。

時に新たな視点や新たな考え方を獲得することにつながる。またあるいは、自己の新たな一面を知る機会ともなりえるなど、観光という現象においては広い意味での自己変革、つまり「自己の生まれ変わり」の可能性が内在しているといえる。

この自己の‘常識’や自明性に関して、見田(2006)はインドやメキシコでのフィールドワークの経験から次のように述べる。「自分自身を知ろうとするとき人間は鏡の前に立ちます。全体としておかしくないか、見ようとするときは、相当離れたところに立って見ないと、全体は見ることができない。自分の生きている社会を見るときも同じです。いったんは離れた世界に立ってみる。外に出てみる。遠くに出てみる。そのことによって、ぼくたちは空気のように自明(「あたりまえ」)だと思ってきたさまざまなことが、〈あたりまえではないもの〉として、見えてくる」⁽⁹⁾。そして、様々な異文化との接触が「「あたりまえ」だと思い込んでいるさまざまなことを、〈あたりまえではないもの〉として、新鮮なもの、異様なもの、驚きに充ちたものとして、見せてくれる」とも述べる⁽¹⁰⁾。

そしてこの、自文化の外へと出かけることで異文化との差異に驚くこと、または自文化を〈あたりまえではないもの〉として再認識することは、異文化との接触を前提とする観光行為においてまさに経験されることである。高田(1993)の中で石森は、ツーリズムを「非日常的な世界を旅することによって、さまざまな人々に出会い、さまざまな情報を獲得するなかで、人々は自らの内なる自然(感性や野生)をとりもどすことができる」ものだと述べる⁽¹¹⁾。同様に、高田は「日常の時空間から離れて、異なった自然や文化が支配する土地へ旅することは、最も鮮烈な印象を残す越境体験となる。(…)未知の民族の生活に出会うために旅をするのも、日常生活の境界を越境しようとする試みである」と述べている⁽¹²⁾。

このように、観光は自己にとって異質な存在との出会いを生み出し、自己の常識を覆し、新たな視点や考えを獲得する契機となる。本稿において観光を「異質な他者との接触を通して、自己変革の可能性の契機となる現象」と捉えるのは、観光のもつこうした性質に基づいている。

だがここで一つ注意しておきたいのは、本稿では人が「出会う」相手としての「異質な存在」を、「自己を変えうる存在すべて」として広く捉えているということである。ここまでの文脈では異国の異文化、海外旅行での経験こそが異文化体験であり、自明性を疑わせる機会と読み取れるかもしれない。しかし自己との違いの中に

自己の自明性を疑うきっかけを見出すことは、文化的差異の大小にかかわらず起こりうることである。もちろんその差異が大きければその可能性も当然大きくなるだろうが、例えば親しい相手の中に自身との違いを発見し、自分の‘常識’が〈あたりまえではないもの〉と感じられることもあるだろう。このように、本稿では自己の自明性を疑わせ、自己が変わる、あるいは自己を知る機会を「出会い」と捉え、その機会を与える存在を「異質な他者」と捉えることとする。

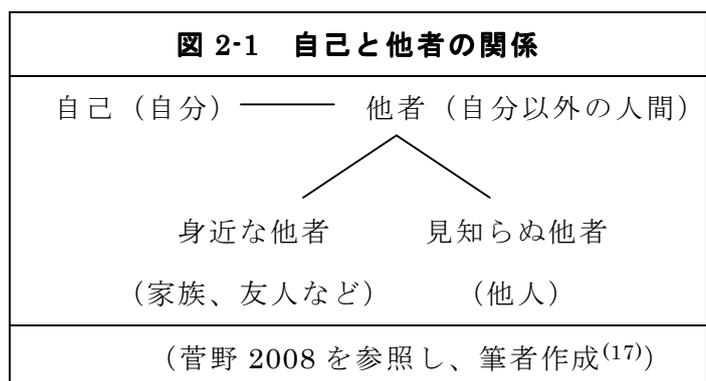
2.2 自己にとっての「他者」の意味

2.2.1 他者の両義性—「脅威の源泉」と「生のおじわいの源泉」

本稿における観光および「出会い」の定義を以上のように踏まえ、ここからは「異質な他者」との「出会い」の意味について考えていく。そのために、まずは「他者」が人にとってどのような存在であるのかを考えていきたい。

菅野(2008)は、まず「他者」を「自分とは違う考え方や感じ方をする他の人間」⁽¹³⁾と捉えている(図 2-1)。その上で、家族や友人などを「身近な他者⁶⁾」の例として挙げ、「いくら親しい人間であっても、自分が知らないことがあるし、自分とは違う性質を持っている」ことを指摘する⁽¹⁴⁾。そして彼は、「自分とは違う性質」を「異質性」と表現した上で、「どんなに気の合う、信頼できる、心を許せる人間でも、やはり自分とは違う価値観や感じ方を持っている、「異質性を持った他者なのである」⁽¹⁵⁾。さらに、この認識は「すべての人間関係を考えるときに、基本的な大前提となる」と述べ、「相手を他者として意識するところから、本当の関係や親しさというものは生まれる」としている⁽¹⁶⁾。

次に菅野は、他者が自己にとって本質的に二重性をもつ存在であると述べる。それは、他者が自己にと



って①「脅威の源泉」であると同時に、②「生のおじわいの源泉」となりうることを意味している。①「脅威の源泉」であるとは、例えば友人や家族などの「身近な

⁶⁾ 「見知らぬ他者」は「他人」と捉えられる。「他者」と「他人」の違いはこの点に現れる。

他者」であっても、何気ない一言で自分自身の心を傷つけられることがある。つまり、程度の差はあれ他者の存在によって自己の存在が傷つけられ、存在自体が危ぶまれることがある、ということである。②「生のあじわいの源泉」であるとは、例えば百メートルをどんなに速く走っても、他者から承認されなければ満足感は得られないように、他者から認められることが、人にとって生きることの大きな支えとなる、ということである。このように、他者は自己に対して「脅威」となるとともに、「生の喜び」を与えてくれる存在であり、その意味で自己に対して二重性をもつ存在といえるのである⁽¹⁸⁾。

そしてここで、菅野は「他者」という存在の難しさ、ややこしさはまさにこの二重性に起因すると述べる。つまり、他者の「脅威」を望まないのであれば、世間との一切の交わりを絶ち、自身の趣味だけに没頭していればよい。しかしその場合、他者の脅威がなくなる代わりに、同時に他者から「生のあじわい」を得るチャンスも消えてしまうのである。逆に、他者から「生のあじわい」だけが与えられるように仲良くし、どんなに相手や周囲を配慮した言動を心がけたとしても、誤解や傷つけてしまうことは決してなくすことはできないのである⁽¹⁹⁾。他者との人間関係の構築はいつどこにおいても、また誰にとっても重要かつ難しい問題だと言えるだろうが、それはこの他者がもつ二重性に由来していると理解することができるだろう。

2.2.2 他者の「同質性」と他者の「異質性」

以上に自己にとって他者が両義性をもつ存在であることを確認した。ここからは、人が他者との人間関係を取り結ぶ際に必要な、他者の「同質性」と「異質性」について考えていきたい。

本稿では、先述の他者の両義性も踏まえた上で、「他者」を「自己にとって同質性と異質性を兼ね備えた存在」と捉える。①「同質性」とは、「他者の中にある自己と似た部分や共感する部分」であり、②「異質性」とは「他者の中にある自己とは異なる部分や違いを感じさせる部分」である⁷。人は社会生活を営む上で他者と様々な人間関係を結んでいくが、その中で人は他者に対して同質性と異質性の双方

⁷ 「同質性」という言葉はいくつかの表現が用いられる。下斗米(2006)は「類似性」を用いているが、『新社会学辞典』では「等質性」と表現されている⁽²⁰⁾。いずれも同義であり、本稿では引用を除いてすべて「同質性」で統一する。

を求める。下斗米(2006)がその理由を詳しく分析している。彼は、人が他者に同質性を求める場合として「似たもの夫婦」を例として挙げる。人は「似ている他者ほど好意を感じやすい」⁽²¹⁾のだが、彼はその理由を二つ挙げている。一つ目は、人は「自分と似ている人と一緒にいる限り、常に自分の考えや評価・判断は少なくとも“まんざら間違っているわけではなさそうだ”と思われ続けられるであろうし、したがって変える必要も感じずにすむ。だからこそ、似ている人と一緒にいると、「ホッとできる」し、「安心でき」て、さらには「自信さえ与えてもらえる」からである⁽²²⁾。これは「合理的妥当化」という「自らの心理的特徴(例えば、自分の考えや性格への評価の正しさであるとか、欲求の強さなど)について、他者との一致や合意をもってその“正しさ”を保証しようとする人の傾向」に起因しているそうだ⁽²³⁾。また、もう一つの理由はより単純で、「似ていれば、相手のことを根掘り葉掘り聞いたり調べたりといった手間暇も少なくすむ」からである⁽²⁴⁾。「似ている人であればそうでない人と比べて、自分をふり返るだけで簡単にその人の次の行動や現在の気持ちなどを想像することができ」るため、「気軽で」いられ、「裏を考えずに」、しかも「すぐに相手の行動に対応していける」のである⁽²⁵⁾。つまり、人は「自分と同じである」という安心感、自分の行為や考えに対する承認を得るために、他者に同質性を求めると言えるだろう。

他方で、下斗米は「ボケとツッコミ」を例として、人が他者の中に異質性を求める理由を説明している。人間関係とはそもそも役割分担を求めて作られるもので、彼が「違っているからこそうまくいく」と述べるように、役割を分担するためには「お互いどのようなところで相手より優れていて劣っているかをあらかじめ合意しておかなければならない」⁽²⁶⁾。そしてそうした差異、つまり自身との違いを理解することによって、眼前の課題を分担しながら解決することができるのである。ここで彼は、「異質性は人間関係を維持していく上で直面する課題を解決するための道具として機能」するものだと述べている⁽²⁷⁾。そして同質性と同様、異質性もまた人間関係を成立させる重要な基盤だと述べる。彼は同質性だけが強調される関係、異質性だけが強調される関係⁸をそれぞれ批判した上で、「私たちが人間関係をつく

⁸ 本稿が問題視するのは同質性だけが強調される関係であり、次節であげる「友だち地獄」の関係である。だが、下斗米は異質性、つまり役割上の関係だけが強調される人間関係もまた良好なものとは言えず、両者のバランスが必要だと述べている。

り出し維持していくためには、お互いの間で似ていてかつ違っていることが必要なのである」と結論づけている⁽²⁸⁾。

このように、人が他者との間に築く人間関係には、他者の同質性と異質性の双方が重要であることが分かる。ここで再び他者の二重性に目を向けると、他者の同質性は「自己に対して承認や安心感を与える」という意味で、「生のあじわいの源泉」と見なすことができるだろう。他方、他者の異質性は「自己と他者の違いを認識させ、時には自己の存在を危うくするもの」という意味で、自己にとっての「脅威の源泉」と見なすことができる(図 2-2)。菅野も下斗米も、他者が自己にとって二重の意味をもつ、つまり両義性をもつ存在であるがゆえに、人間関係には様々な難しさが現れると述べる。だが同時に、両者とも他者の二重性の双方を重視していたことにも注意したい。それでは、他者の二重性が伴わない人間関係とはどのような関係が想定されるのだろうか。本節でも菅野が一部触れていたが、次節では個人が集団の中でいかにアイデンティティを獲得するのかを把握しながら、同質性と異質性の均衡をもたない集団と、そこでの人間関係について考える。

図 2-2 他者の両義性	
同質性	承認と安心を与える (生のあじわいの源泉)
異質性	自己の存在を危うくする (脅威の源泉)

2.3 個人の集団への所属—現代社会における集団の圧力

2.3.1 集団への帰属とアイデンティティの獲得

ここではまず、「自己は、他者とのかわりにおいて社会的にかたちづくられる。他者による承認なくしては自己のアイデンティティ⁹は存立しえない。つまり社会秩序は、自己と他者が互いの承認を求め合ったり、時にそれに失敗して傷つけあったりするコミュニケーション・ゲームとして形成される」と言われるように、自己が存在する条件として他者の存在が不可欠であることを確認しておきたい⁽³⁰⁾。下斗米(2006)はアイデンティティを、心理学者のエリクソンが提唱した概念であると紹介した上で「私は他の誰とも違い唯一(単一性)で、独自の存在(独自性)であるという不変性と、これまでも私なら、現在も、そしてこれからも私であり続けるという

⁹『新社会学辞典』によると、アイデンティティの訳語としては「同一性、主体性、自己確認、帰属意識、居場所」などが当てられる⁽²⁹⁾。

連続性の感覚をもつ自分が、例えば役割や職業、身分などのような社会のなかで是認されるカテゴリに所属する自分という感覚と合致することであり、またそれによって得られる安定感や自尊感情など」としている⁽³¹⁾。

彼はまた別の先行研究を用いて、自己が同一視する対象となるカテゴリには2種類存在すると述べる。一つは、「自分を社会一般に共通の理解が得られる集団や階層のメンバー」とであると自覚できるような「誰からも了解可能な社会的なカテゴリ」であり、大学生である、少女である、銀行員である、といった例が挙げられている⁽³²⁾。もう一つは、「同一の社会的集団や階層に属する他人との比較において自分の独自性を定位できるカテゴリ」であり、明るい、飽きっぽい、スポーツ万能、文学に精通している、といった態度やパーソナリティ特性に関わるカテゴリとしている⁽³³⁾。そして、人は「自分をある所属集団や階層と同一視し、そのメンバーとして自分を理解し行動しようとする時、社会的アイデンティティが獲得」され、一方で「所属集団や階層のなかで自分という個人が他人と異なる存在であることを態度やパーソナリティ特性の点から理解する時、個人的アイデンティティが獲得」されるのだという⁽³⁴⁾。

このように、人は何らかの集団や階層に帰属することでその集団の社会的カテゴリに自己を同一化し、「大学生である」などの社会的アイデンティティを手にすることができる。また、同時にその集団の中において自分自身の特徴や特性を知ることができ、それによって「明るい」、「スポーツができる」などの個人的アイデンティティを獲得することができる。そして、これらの経験によって人は自らを「自分である」と感じることができ、自己の存在を確認することができるのである。

このように、自己の存在が確認されるには他者の存在する集団とそこへの帰属が必要とされるのだが、一方で、これら2種類のアイデンティティは双方ともに具わっていることも重要だと述べられている。ここから下斗米はさらに議論を進め、この2種類のアイデンティティの有無¹⁰によって‘風変わり’と捉えられる若者のパフォーマンス、行動を4つの象限で分類、解説している(表 2-1)。

¹⁰ この議論以降、下斗米は別の研究から、個人の外に社会が存在するかのような発想に陥りやすいという点で、社会的アイデンティティではなく、「集合的アイデンティティ」という表現を用いている⁽³⁵⁾。

表 2-1 2つのアイデンティティの組み合わせと社会的パフォーマンス

	集合的あり	なし
個人的あり	①適応的	②ひきこもり フリーター
なし	③ネット依存 ネット心中	④自傷行為 暴力行為

(下斗米 2006 参照⁽³⁶⁾)

- ①—二つのアイデンティティが具わった状態で、「社会的存在を意識しながらも個人としての独自性も自覚」しており、「当人自身も周りの他人にとっても適応的で了解しやすい状態」⁽³⁷⁾。この状態が理想的とされる。
- ②—集合的アイデンティティがなく、個人的アイデンティティのみ突出した状態。社会的存在としての自覚が低く、自己の存在が主張、強調される。そのため、「自分の才能に合わない」仕事はしない、「自分の夢」のためにフリーターとなる、などの行動につながる。この事象は、「去勢（幼児期に育つ万能感を除去し、現実の自分を受け入れることを言う）を経験せずに、自分はすごいことができ、自分の要求はいつも合理的で、だからこそ他人はその要求を満たしてくれる道具であるかのように感じたままの過度な自己愛」が背景にある場合、問題となりうる⁽³⁸⁾。
- ③—集合的アイデンティティはあるが、個人的アイデンティティが希薄な状態。この場合の集合的アイデンティティは、〇〇大学や〇〇商事といった「広く誰もが容易に了解できる社会的カテゴリへの同一視」ではなく、「ここであれば自分は受け入れられるという所属感」を抱ける漠然とした対象であり、例としてはインターネット掲示板での仲間意識が挙げられる¹¹。この事象では、「すでに「自分なんて最低」という自己否定間が強められた状態で、自分と同じ人々からなる空間に引き寄せられていく。個人的アイデンティティのもてない状態

¹¹ 本稿では対面で行われる直接的な人間関係を前提としているが、本来はウェブ空間での人間関係、つまり身体を介さない間接的なコミュニケーションが人間関係に対して与える影響も考察する必要がある。それについては東(2001)や宇野(2008)が詳しく論じているが、本稿ではその議論には立ち入らず、身体を伴う個人と個人の関係に焦点を当てて論を進める。

で、かろうじてネット上のカテゴリに同一視」するという。しかし、それは極めて同質性の高い集団となるため、「類似感ばかりが強調された空間とは、「居心地のいい」反面で、そこに集う他者と自分との差異を必ずしも明確にはしてくれない」点が問題である。ここでの他者との一体感が、実際には顔を合わせたこともないインターネット上の相手と心中自殺を図る、という‘奇抜な’パフォーマンスに走らせる原因と考えられている⁽³⁹⁾。

④—二つのアイデンティティ双方が欠落している状態。

例として幼少期から親の気に入る「仮面」を被り続け、言いたいことも言えずにいる子どもが挙げられる。この「仮面」を着けた状態が普通になれば、感情表現が苦手になり、自分の素顔さえ分からなくなる。しかし、何かの拍子でこの仮面が「仮面」でしかないことに気づいたら、それまで手にしていた集合的アイデンティティがリセットされる。そして同時に個人的アイデンティティも失われ、素顔の自分さえ取り戻せなくなってしまう。それによって自分の心の中の喜怒哀楽さえ把握できなくなったり、その場にそぐわない怒りや攻撃性や敵異性などの感情が意思と関係なく自動的に表出されるようになる。そして、「もはや集合的アイデンティティもなく、また個人的アイデンティティをもわからなくなったなかで、ある若者は、痛みによって自分の身体に直接働きかけて現実感を取り戻そうと事象を繰り返し、ある若者は他人の欲望のなかに自分の価値を見出そうと売春を行い、また別の若者は「人間が壊れやすいかを確認する」ことで「人間の存在」感により確かな手応えを得ようとした」のではないかと述べられている⁽⁴⁰⁾。

以上の分類について、下斗米は④が自己存在にとって最も危険な状態と述べる。だが、「集合的・個人的アイデンティティ双方が未確立の状態は非常に危機的である。しかし、いずれか一方が未確立であっても、やがては第4象限へと移行していかざるを得ない場合が多い」とも述べている⁽⁴¹⁾。それは、「集合的アイデンティティが得られてはじめて、そのカテゴリ内における自他の差異が個人的アイデンティティのもとになる。集合的アイデンティティのないまま、個人的アイデンティティだけが確立されるということは本来考えにくい」からである⁽⁴²⁾。この考えからすると、②の人々の個人的アイデンティティは社会的カテゴリが奪われたか、過度の

自己愛の現れである。また、③での集合的アイデンティティはインターネット上の関係であるという点で、いつでも遮断・拒絶される恐れがあるものである。また、同質性しか存在しない空間では、自他の差異を感じることもできない。だがその中で自他の差異から存在感を得ようとすればするほど、類似感によって作られた関係は崩壊へと至るのである。こうして、②と③の象限はともに、④へと至る危険性をもつ状態だとしている⁽⁴³⁾。

以上、本節では下斗米の議論から、個人が集団の中でどのように自己の存在を確かめるかを明らかにした。次節では、集団と個人の関係が孕む問題として個人に対する「集団による生の所有」という問題を考えていく。

2.3.2 「傷ついた愛着」による集団への没入

前節では、人はアイデンティティを獲得するため、そして自己の存在を確認するために他者を求め、他者の存在する集団へと帰属することを確認した。ここからは、現代では個人が帰属する集団が、構成員である個人に対して同一化を求める圧力が強まっていることを明らかにする。そして集団への過度の同一化が帰属する人々にとって様々な苦しみとなり、様々な形で表面化していることを明らかにする。

まず斎藤(2000)は、集団の中で個人が過度に同一化され、いわば集団内の無自覚な駒となってしまふ状態を「集団¹²による生の所有」と呼び、その問題は「「傷ついた愛着」、ただ一つの集団にそのすべてをあずけようとする生のあり方」に起因すると述べる⁽⁴⁵⁾。これは、「孤独」のうちにある人々が、自身の承認を求めてある特定の集団に没入すると同時に、他の集団に対して排他的、否定的な姿勢をとるようになること。そして、「他に「掛け替えのないもの」(proper)と表象される当の集団が、その成員の生を呑み尽くし、それをあたかも「所有物」(property)であるかのように用益・処分する事態」のことを指す⁽⁴⁶⁾。

斎藤は中高年層の会社への没入を具体例として、会社という集団による成員の「生の所有」という事態をどのように解消するかを考察している。人がなぜ「傷つ

¹² 人は自身が帰属する集団に対して帰属感や愛着心を抱き、その集団内の他者に対して「われわれ」という共通意識を獲得する。この「われわれ」の集団を「内集団」、その外部の「かれら」の集団を「外集団」と呼ぶ。「われわれ集団では集団への忠誠や犠牲、愛の感情がみられ、これらは他者集団との対立・抗争によっていっそう強化される」⁽⁴⁴⁾。

いた愛着」によって特定の集団に没入するかは後の節で論じるが、「自らの存在が肯定されることへの必要は、それが脅かされているからこそ、一義的な帰属への脅迫的な欲望に転じている」という指摘は注目すべきだろう⁽⁴⁷⁾。彼は、「集団への同一化や帰属が排他的なもの、一義的なものに硬直するとき」にこそ「集団による生の所有」が生じると述べる⁽⁴⁸⁾。また、「ある集団への帰属の度合が強まれば強まるほど、それ以外の関係性が希薄になるがゆえに、その集団が自己の生にとっていよいよ切実なものとして感じられるようになる、という悪循環が生じる」とも述べている⁽⁴⁹⁾。そして、こうした過程を経て作られる「われわれ」という集合意識は、「それが抽象的なものであるがゆえに、「われわれ」の一員ではない者たちを具体的に特定し、排除することによってはじめてリアルなものとして感得される」のである⁽⁵⁰⁾。そのため「われわれ」の集団に対しては、その集団から除外されることを回避するために、「集団が追求する価値と自らが抱いていた価値とのズレや葛藤を意識化すること自体が忌避」されるようになる⁽⁵¹⁾。例えば会社という集団においては、集団への同化を通じて「内部批判や告発の可能性それ自体が思い描かれることがなくなり、集団の判断に自らの判断を合わせるものが常態になる」のである⁽⁵²⁾。

こうした事態を斎藤は会社を事例として考察しているが、土井(2008)は学校内での学生同士の人間関係を主な考察事例として同様の議論を行っている。彼は、現在の学校ではクラス内、または仲間内で衝突が起きないように常に互いに配慮し合い、気をつかいながら人間関係の均衡を保とうとするのだという。彼はそのような、対立の回避を最優先にした人間関係を「優しい関係」と呼んでいる⁽⁵³⁾。彼は若者の人間関係におけるメールの「即レス」など、具体的な考察を通してこうした状況を明らかにしている。彼は、周囲との衝突を避け、相手の反感を買わないように気を遣い合う人間関係が「大人たちの目には人間関係が希薄化していると映るかもしれないが、見方を変えれば、かつてよりもはるかに高度で繊細な気くばりを伴った人間関係を営んでいるともいえる」と述べ、こうした人間関係を一概には否定しない⁽⁵⁴⁾。しかし、「優しい関係」は学生たち自身にとって息苦しく、緊張感を孕んだものなのだと述べている。なぜならば、こうした関係の中にある人々は「自分の身近にいる他人の言動に対して、つねに敏感でなければならない。そのため「優しい関係」は、親密な人間関係が成立する範囲を狭め、他の人間関係への乗り換えも困難にさせる。互いに感覚を研ぎ澄ませ、つねに神経を張りつめておかなければ維持されえ

ない緊張に満ちた関係の下では、対人エネルギーのほとんどを身近な関係だけで使い果たしてしまうからである。その関係の維持だけで疲れきってしまい、外部の関係にまで気を回す余力など残っていないからである」と述べる⁽⁵⁵⁾。さらに、「こうして「優しい関係」は、風通しの悪くなった狭い世界のなかで煮詰まっていきやすい。そのような関係の下で、互いの対立点がひとたび表沙汰になってしまうと、(…)「今、このグループでうまくいかないと、自分はもう終わりだ」と思ってしまう。現在の人間関係だけを絶対視してしまい、他の人間関係のあり方と比較して相対化することができないからである」とも述べる。その上で、彼らがそもそも「人間関係に安心感を抱けないのは、彼らの自己肯定感の基盤が脆弱だからである。身近な人びとからの承認を得ることなくして、不安定な自分を支えきれないと強く感じているからである。だから、たとえ安心感の得られない人間関係だとしても、彼らがそこから自由にふるまうことは難しく、むしろその関係へ強く依存し、その維持に躍起となってしまう」と述べ、「優しい関係」を基盤とした人間関係の危うさを指摘するとともに、先述の「傷ついた愛着」による集団への没入に通じる主張をしている⁽⁵⁶⁾。

このように、会社や学校といった特定の集団が個人にとって「それしかない」と思わせるような存在となってしまうことが、集団内で摩擦や衝突を回避しようとする傾向や、そのための集団への自己の同一化、そしてそれに伴う他の集団に対する排他性といった問題を生み出していることが分かる。その集団内では他の成員と同じであること、「同質性」が求められ、逆に集団の維持にとって不都合な個人の「異質性」は排除するよう求められる。そうして、集団ごとに非常に強い「同質性」をもった「われわれ」集団が乱立する。その一方で、集団同士は「異質」な存在となるため、個別の「われわれ」がそれぞれにとっての「かれら」を排除する形で、「われわれ」の共同性を確認するのである。

しかしここで一点注意しておくべきことがある。それは、「傷ついた愛着」による特定の集団への没入は、それ自体が問題というわけではない、ということである。つまり、「人びとが、何らかの集団に帰属感を抱き、そうしたアイデンティティの感覚によって自らの生を支えることそれ自体は、決して否定されるべき事柄ではない。同胞の一員であるという感情を抱きうることは、それ以外のところでは否認の眼差しにしか曝されない人びとにとっては、まさに生きていくための拠りどころと

なる」⁽⁵⁷⁾ということである。先述のとおり、人は集団へと帰属することによって自己の存在を確認することができるのであり、他者との関係は人間の存在にとって非常に重要なものである。そのため、集団への帰属や同化はある程度には必要なことであるし、特定の集団への帰属することそれ自体が問題視されるわけではない。だが「傷ついた愛着」による集団への没入、つまり会社や学校といった特定の集団への過剰な同化と、それに伴う「集団による生の所有」、いわば集団内での個人の思考停止と呼べる事態が問題を孕んでいることも指摘しておかねばならないだろう。次節では、その点を明らかにしたい。

2.3.3 「居場所」の喪失

芹沢(2003)は、「自分が嫌い、自己肯定感がもてない子ども」が増えているという実感から、家族という集団を対象として前節に通じる議論を行っている。彼は、そうした子ども達が「自己から隔てられ、世界から隔てられ、世界に居場所を持っていない」⁽⁵⁸⁾ことに問題の原因を見出し、さらにその背景として現代社会が、「〈自分〉が最大の関心事になった時代、何よりも自分についての関心が最優先される時代」となったことを指摘している⁽⁵⁹⁾。つまり、「人は人、自分は自分。こうした命題が私たちの生きる倫理となりはじめた」⁽⁶⁰⁾ということである。これは現代社会ではかつての社会に比べて個人の‘自由’が認められていると捉えられるのだが、芹沢は次のように述べる。「高度に成熟した資本主義の社会は、個人を極限にまで解放した。しかし個人が受け取り、享受することを許されたその解放性は、あくまで恣意的な自由、要するに存分にわがままにふるあうことの自由でしかない」⁽⁶¹⁾。つまり、個人が社会の中で自由に振舞うことが可能となった一方で、あくまで「人は人、自分は自分」であるが故に、「享受している解放感を誰とも共有でき」⁽⁶²⁾ず、それによって「解放と孤立、どこまでも自分本位にふるまえる開放感とまるで手応えのない寂しさと、空しさ」⁽⁶³⁾が人々を覆いこむようになったのである。芹沢は、子ども達が「世界は底なしの恣意性としてつくられていること、そのことの手応えのなさに不安やおびえを感じ、そのことがいっそう自己中心的ふるまいに駆り立てている」という実感を述べた上で、「恣意的な自由の行使は、ただただ自己を消費している感覚をもたらすだけだ。だがわかっているにもかかわらず自分の存在感覚はそこにしか得られない。こうした悪循環に陥っているのではないか」⁽⁶⁴⁾と推測する。

そして芹沢は、大人から見た典型的な〈いい子〉こそ、こうした状況を体現する存在だと述べる。彼は、「〈いい子〉は自分が嫌いである。なぜなら、大人の望む〈いい子〉を生きることが第一義であるため、自分が自分を殺してしまっているからだ。〈いい子〉は自分を生きていない。自分を生きられない分だけ、自分を生きているように見える人をうらやみ、憎んでいる」⁽⁶⁵⁾と述べる。子どもにとって、所属する社会集団とは学校や家族などに限られる。そうした彼らにとって、自らの居場所、所属できる集団はまさに「ここしかない」と感じられるため、その集団からの排除を恐れ、その集団内の期待や役割に過剰に適応しようとする。そして、そのために「仮面」を被り、その集団の望む〈いい子〉を演じ、それによってありのままの自分を生きることができなくなるのである。2.3.1 節でも述べたが、この〈いい子〉という「仮面」が単なる「仮面」であることに気づいたとき、彼らは自己のアイデンティティの不在に対処できず、自殺や殺人という行動¹³を選択肢として用意する。「仮面をつけなければ息苦しいと叫び、仮面をつければ今度はほんとうの自分との乖離を持ちこたえられなくなる。そういう位置で子どもたちは死へとジャンプしている。問題は仮面をはずすことだ。だが、仮面をはずしても生きながらえることができる場所はどこにあるだろう。はずしたら最後、すぐに呼吸不全に陥らざるをえない」⁽⁶⁷⁾。その上で芹沢は、「自殺を回避するための退避線とは不登校であり、ひきこもりであり、フリーターである。こうした退避線があるために、(…)自己を保ち続けられているのではないだろうか。したがってこうした退避線を塞がれたとき、子どもたちは自殺への道をたどるのではないだろうか」⁽⁶⁸⁾と述べる。

また彼は、本来は子どもにとって「自分が自分でいられる」はずの家族という「居場所」の喪失を、「教育という魔」による家族の「教育家族化¹⁴」に見出している。これは、社会の価値基準が進学や学歴を絶対視するようになり、それが「至上命令となり、自我の価値は成績でもってのみ測られるようになった」⁽⁷⁰⁾事態である。そのため、家族全体がこの価値基準に沿うよう努め、親は子どものために教育を勧め、

¹³ 芹沢は、デュルケムの議論から「人を殺すということと、自殺するということとは一枚のコインの裏表」だと述べている⁽⁶⁶⁾。

¹⁴ 斎藤(1998)は、支配と依存の関係によって成り立つ、「自分らしさ」を抑圧する家族を「機能不全家族」と表現する。一方、「その場にいる人が自分らしくしていても許され(…)、自分の欲望にそって生きられ(…)、他人から拘束されない」ことを「機能している」とした上で、「機能している家族」の必要性を主張している⁽⁶⁹⁾。

子どもは親の期待に沿うように〈いい子〉であろうと努める、という構図が作られることとなる。

このように、子どもにとってはほとんど唯一ともいえる「自分が自分でいられる」場所はずの居場所が「教育家族化」する。だが「それしかない」と思える「居場所」から排除されないように努め、子どもたちは〈いい子〉という仮面を着ける。だが、その中にあることの息苦しさは、引きこもりや自殺などの若者の‘風変わりな’パフォーマンスに見て取ることができるだろう¹⁵。こうした事態をどのように改善していくかは多くの視点から議論されているが、次節では論点を変え、上田(2005)の主張を見ていく。彼は現代を「数字信仰」の社会と捉え、人々の集団への没入という事態は社会の流れ全体が要求するものと見なし、人が、社会や集団の目的達成のための駒となってしまふ事態を批判している。

2.3.4 「数字信仰」の社会

上田(2005)は、現代社会は物質的には豊かであるにも関わらず、人々が「生きる意味」を見出せない社会だと述べる。彼は自殺者が毎年3万人を超えること、人々に「豊かさ」の実感が見られないこと、子ども達による突発的で理解し難い犯罪事件を問題視する。彼はそうした原因の一つとして、社会の「数字信仰」を指摘する。これは、偏差値の高い大学こそが‘良い’大学であり、年収の多い仕事こそが‘良い’仕事であるという「信仰」である。その「信仰」の下では、「豊かさを人生の「中身」のほうから感じることができず、「成長率」といった数字のほうにむしろ確かさを感じてしまう」のである⁽⁷³⁾。

彼は、経済成長が確かな「豊かさ」を示してくれていた時代を「高い数字を取っておけば、そのあとから幸せは自動的についてくる」⁽⁷⁴⁾社会であったと述べ、そこでは「数字信仰」がある程度有効に機能していたという。当時、人々の欲求は「他

¹⁵ 同様の議論を多くの論者が様々な視点から行っている。香山(2006)は自傷行為や自殺を若者の聞き取れないほどの「小さな叫び」と捉える。それはとても小さな‘声’だが、当事者にとっては「命がけのサイレント・パフォーマンス」である。香山は若者が人生という舞台から降りてしまうことを危惧し、こうした‘声’を理解することの必要性を述べる⁽⁷¹⁾。谷口(2000)は学校の美術の授業でしばしば見出される「異様な作品」を「負の表現」と捉えた上で、その表現は自分自身が自らの生をありのままに受け入れるために必要な作業だと述べる⁽⁷²⁾。これは後述の議論と重なるが、これら否定的な形での表現に対しては、それを否定するのではなく、そのままに受け取る受け手の必要性が主張されている。

の人が欲しがるものをあなたも欲しがりなさい」という形で表され、「他の人が欲しがるものを私も手に入れたということは、私の豊かさを実感させるものだった」。そしてそれは、物質面だけでなく、人生の指針という部分においても支配的な価値観であったという⁽⁷⁵⁾。つまり、「いい大学に入る」、「いい会社に入る」など、他の人が憧れる立場を目指せば自動的に「生きる意味」が与えられる社会だったのである。それはつまり、「自分の「生きる意味」など自分自身で考えなくても、人生を真面目にやってさえいれば、社会のほうからそれなりに安定し、充実した人生のプランを用意してくれていた」⁽⁷⁶⁾のであり、そこでは「自分は何が欲しいのか、自分にとっての人生の意味や幸福は何なのかなどという、私の「生きる意味」など突き詰める必要はなかったのである。そうやって、私たちの「生きる意味」を探求する力は失われていった」⁽⁷⁷⁾と述べている。

しかしバブル崩壊に象徴されるように、現在では「他人が欲しがるものを自分も欲しがっていれば安心だ」⁽⁷⁸⁾という欲求の形は意味をなさないものと認識されるようになった。また一方で、社会が様々に多様化することで、現代では「ひとりひとりが「生きる意味」を構築していく時代が到来した。「生きる意味」のオーダーメイドの時代」であり、人は「自分が何を求めて生きるのかという、自己の欲求のありかを発見しなければいけない」⁽⁷⁹⁾時代であると述べる¹⁶。

だが実際には、上述の過程を経て「生きる意味」を考える力が減退した人々にとっては、「自分が生きたい、しかしそれができない。(…)「他者の欲求を生きよ」という命題が、単に私たちの外側に存在するイデオロギーであっただけではなく、私たちの自我の内部に深く浸食している、私たちの自我のシステムとなっている」⁽⁸¹⁾のが実状で、人はそこでどのように自らの「生きる意味」を見出せずにいるのである¹⁷。なぜなら「生きる意味」を探求する力を失った人々にとって、自分にとって

¹⁶ この議論は「大きな物語の凋落」と「小さな物語の乱立」の議論に通じる。社会の成員全体にとって同一の「生きる意味」を与える価値観や世界観を「大きな物語」、個人や少数の集団にとってのみ機能しうる価値観や世界観を「小さな物語」という。現代は社会全体が多様化することで、全体を覆う共同性を確保することができなくなり（「大きな物語の凋落」）、代わりに個々人が個別の世界観を作り上げるようになった（「小さな物語の乱立」）。現代ではあらゆる価値観が相対化され、個別の「小さな物語」が無数に乱立するため、そこでどのように社会全体の共同性を確保するかという議論が多く論者によってされている⁽⁸⁰⁾。

¹⁷ 宇野(2008)大きな物語の解体によって、「がんばっても、意味が見つからない」時代が到来した。その状況に対して、戸惑い、立ち止まっていたのが「引きこもり」に象徴される90年代後半の人間像だった。しかし、2000年代以降「構造改革」に象徴されるように、「引き

の「生きる意味」を何の指標もなしに考えることは困難だからである。そして、ここで上田は、こうした現状でもなお「数字信仰」は人々の意識の中で機能し続けていると述べる。なぜなら、「数字信仰¹⁸」は「生きる意味」を分かりやすく提示してくれる指標として機能しうるからであり、しかも数字は圧倒的に「分かりやすい」と同時に「主観を超えた、客観的なもの」と認識されるからである⁽⁸⁴⁾。

ここで、上田は「数字信仰」の検討の延長として、教育現場において数字を指標として用いることの意義にも触れる。「数字による評価が、これまで見過ごされていた分野や人を発掘したり、意気消沈しがちな人間に勇気を与えるならば、それは素晴らしいこと」だが、「数字での評価が「ゴール」になり、とにかく数字を上げることが目標なのだとなってしまうと、教育は死ぬ⁽⁸⁵⁾」と述べている。また、以上の議論と並行して、上田は「合目的性と効率性を極限まで追求するという近代の合目的主義、効率主義⁽⁸⁶⁾」の存在を指摘する。これは前述のような「いい大学へ入る」、「いい会社へ就職する」といった目的達成のために、徹底して効率化が図られる状況を指す。そこでは目的達成が最優先されるため、子どもたちは〈いい子〉となり、徹底して「自分らしさ」が抑制され、結果的に「透明な存在¹⁹」となっていくのである。上田は「透明な存在」に対比させて「色付きの自分」、「自分のにおい」という表現を用いるが、この社会システムの中では生徒だけでなく、「教師もまた効率性や目的に縛られ、それ以外の自分を出すことを制限するように仕向けられて」⁽⁸⁸⁾

こもって」いると殺されてしまう時代が訪れた。「自己責任」で格差ゲームに参加させられた人間像が、サヴァイヴ感を抱き、「決断主義」に至り、「小さな物語が排他的に乱立する状況」が生み出されたと考えられている⁽⁸²⁾。

¹⁸ 上田(2005)も同様に、「生きる意味」を求める競争の始まりを「構造改革」に見出している。彼は、人々に「高い数字を得る」ということが誰にとっても究極の価値であるという目標が与えられ、その目標を達成するための競争においていままではいろいろな障壁があったのでそれを取り除き、これからは自由に競争できるようにしましょう」という政策が人々を競争に駆り立て、「生きる意味」がより「数字」に縛り付けられることとなった、と述べている⁽⁸³⁾。

¹⁹ 上田(2005)は、他者の欲求に沿うように自己を提示する〈いい子〉の多くが、自己を「透明な存在」と認識していると述べる。「自分のにおいも誰からも抵抗のないように脱臭していく。(…)誰からも受け入れられる透明な人間になっていくのだ。「透明な存在」の「透明」とは、他者から受け入れられるために「自己透明化」していった人間の「透明」さであると述べる⁽⁸⁷⁾。「透明」であることは、誰からも受け入れられる一方で、「自分らしさ」や自分の存在感を感じられないことであり、彼はそれを問題視している。「透明な存在」は神戸連続児童殺傷事件の犯人が自身に対して用いた表現であり、現在でも多くの論者によって引用されている。

おり、誰しもが「色付き」ではいられないと述べる²⁰。こうして、良い成績を収めること、良い大学に入ること、つまり数字が「ゴール」、目的化する中で、誰しもが「透明な存在」、つまり個々人の「均質化」と「交換可能」⁽⁹⁰⁾な存在への転化を目指す社会が作られることとなる。このように、彼は現代日本の社会システムを「人の目」に権威を持たせていくシステムに、効率性、合目的性のパラダイムが奇妙に接合され、重層化されたシステム」⁽⁹¹⁾であると結論づける。

このように、近代以前までの社会と現代社会を対比させた議論は多いが、宇野(2008)も述べるように、現代とは「何に価値があるのか」を世の中が与えてくれない時代—そのかわり、いまだかつてなくある意味自由な現代という時代を生きる私たちは、「生きる意味」を自分で獲得して生きていかなければならない」⁽⁹²⁾のだと言えるだろう。この自由な現代、そして生活が複雑化、多様化した社会の中で、自身の「生きる意味」を探していかなければならない。しかし、指標なき時代において人は思考停止に陥り、どこに向かえばよいのか分からない、というのが現状であろう。その時、「数字」という分かりやすい指標が用いられることで、人は「生きる意味」を考えなければならぬ、という苦悩からは目を背けることができる。しかし、数字が目的化され、個人が「交換可能」な「透明な存在」と扱われることで、「数字」が与える「生きる意味」に全面的に依存しなくなるとなる。「数字」をもとにした「人生の意味」や自己の存在意義は、分かりやすく人にアイデンティティを与えるものだが、それが自己の内面まで充足させるものではないことは、これまでの議論で見てきたとおりである。こうした中で、「自分が自分でいられる」、「生きる意味」を自分で考えられることが現状にとっては必要なことだと言えるのではないだろうか。そして、本稿ではそのきっかけとなるのが他者の「異質性」であり、「他者と出会う」ということが人々にとって自らの「生きる意味」を考える契機となりうると考えている。

²⁰ 上田は「効率性の重視」とともに、日本の「世間体」や「恥」の文化の影響も指摘する。日本は伝統的に「和を乱さない」ことを美德とする文化で、全員が一丸となって集団や場の目的を遂行することがよいとされる⁽⁸⁹⁾。そのため「色付き」の自分の主張は否定され、「透明な存在」として場の流れに身を任せることが肯定されることとなる。

²¹ これは芹沢の「教育という魔」の議論に通じている。つまり、効率性や目的達成が最重視され、子どもはもちろん、「家族」の中の親、「学校」の中の教師など、あらゆる人々が自身の「生きる意味」から疎外され、「色付き」ではいられなくなるのである。

2.4 現代社会の問題—「異質性との出会い」の困難

2.4.1 「他者との出会い」の困難

ここでは以上までの議論をまとめる形で、「異質な他者の不在」、「他者との出会いの困難」という問題を提起したい。現在は、他者の「異質性」が存在しないという意味で「他者の不在」という状況を指摘できるだろう²²。ただし、「他者の不在」という状況は、「傷ついた愛着」による集団への没入とともに、それ自体が問題だとは一概に言うことができない²³。しかし、異質性の存在しない「集団による生の所有」が様々な点で危険性を孕むものであることは、先に論じた通りである。引きこもり、赤の他人との心中自殺、自傷行為や暴力など、若者を中心とした‘風変わりな’パフォーマンスはその典型例だといえる。また学校での人間関係や「教育家族化」なども、「集団による生の所有」に類する問題と捉えることができるだろう。

こうした問題は、個人に対してある特定の集団を「これしかない」と思わせるような社会の仕組みに原因があり、それはその集団からの排除を恐れる人々による過剰適応と、過度の同一化によって生み出されていると考えられる。つまり、「傷ついた愛着」による特定の集団への没入が志向され、同質な「われわれ」の集団に対しては過剰に同化しようとする。そして、そこでは成員のそれぞれが異質性を発揮することができない(あるいはしない)ため、同質性の非常に強い集団が生み出されることとなる。一方、それ以外の「かれら」の集団に対しては、それを排除することによって「われわれ」の同一感を得ることができるのである。

こうした状況を俯瞰すると、社会の中に個々の「われわれ」が高い壁に囲まれた状態でそれぞれに独立して存在している様子が想像できる。それぞれの「われわれ」は同質性をもつ閉鎖的な集落であり、他の集落とは自由に行き来することができない。それぞれの集落は閉鎖的であるため、部外者を排除しようとする。また、例え入ってきたとしても「われわれ」とは「異質性」が大きく、自由に意思疎通を図る

²² 大澤(2008)は集団内の「異質性」の不在と、集団への没入をそれぞれ、「他者性ぬきの他者」、「アイロニカルな没入」という言葉で論じている⁽⁹³⁾。

²³ 東(2001)は他者を必要としない人間のあり方を「動物化」という言葉を用いて論じる。彼は、人間がデータベースとの間でその都度行う欲求の充足を「データベース消費」と表現する。その関係には他者が介在しないという点が特徴的で、現代では「動物化」した人間も生命維持という点では生きていけると主張し、新たな人間像として提示している。そして、その代表がオタクであると述べている⁽⁹⁴⁾。

ことができないだろう。こうした状況がそれぞれの「われわれ」²⁴集団において行われるため、結果的に集団を構成する個人にとっては集団間の越境が困難な状況が生み出されるのである。

繰り返しになるが、本稿では特定の集団への没入それ自体を問題視しているわけではない。閉鎖的な集団の中で生きるとは、人によっては居心地がよいと感じられるかもしれないからである。あるいは、同質性の過剰から逃れてその集団を離れたとして、孤独に生きていけるならそれでも問題はないだろう。また、何らかの方法で集団間を自由に越境できる場合も、問題としては見なされない。本稿が問題とするのは、同質な集団の中で何かしら苦しみや違和感を覚えながらも、「傷ついた愛着」、つまり「自分にはここしかない」という盲目的な状態のために、その苦しみや違和感を言葉として表現できないことである。そうした事態をどう解消するかを考えるに際して、本稿では集団間のコミュニケーション、あるいは集団間を自由に越境できる可能性を探りたい。そしてそれを可能にする場として、「受け皿」としての異質な他者との「出会いの場」の可能性を論じたい。この点は5章で詳しく論じる。

2.4.2 他者に対する欲求—「支配」の欲求と「出会い」の欲求

本章の最後に、ここでは「人がなぜ他者を求めるのか、人は他者に何を求めるのか」という本稿の最初の問題に立ち返り、もう一度考えてみたい。「人が他者に何を求めるのか」ということについて、真木(2003)の議論を取り上げる。彼は、人は他者との関係において、他者に対して「支配」の欲求と「出会い」の欲求という二つの欲求を抱くという⁽⁹⁷⁾。これは他者の「異質性」に対する態度の違いとして解釈できる。前者が「他者の自己への同化」を欲するのに対し、後者は「自己の他者への異化」を欲する。つまり、他者あるいは他者集団がもつ「異質性」に対して、前者は他者を固有の意思をもつ主体として認めず、否定、排除しようとする性質をも

²⁴ これは宮台真司に始まる「島宇宙」の議論に通じている。同様に、先述の「小さな物語」の乱立とも類似する。宇野(2008)に至る多くの論者がこうした議論を重ねているが、問題視されているのは「内側に対してはノイズを排除する力が働き、外側に対しては他の物語そのものを否定する力が働く」⁽⁹⁵⁾相互排他的な関係性である。宇野は「小さな物語に、どう誤配と柔軟性を確保し、開かれたものにしていくか」⁽⁹⁶⁾を課題として提示する。つまり「われわれ」集団、「小さな物語(島宇宙)」間のコミュニケーションを取り結ぶための方法を考えることが、現在の大きな課題の一つだと言える。

つ。一方、後者は他者の「異質性」、他者の自由とその主体性こそを求めようとするものである。彼はこれからの市民社会のあり方について論じているが、「とざされた前近代の「共同体」は前者の側であり、市民社会は後者の側である」⁽⁹⁸⁾と述べた上で、現代の新たな関係性として「出会い」の欲求に基礎づけられた関係を重視している²⁵。

山田(2008)は真木のこの議論を援用し、本章が扱った様々な問題を取り入れて、現代の社会問題を解決する具体的方策をめぐって議論を行っている。彼は、「現代社会の多くの問題は社会制度の不備よりも人間関係の不安定さに起因している。今必要なのは制度の充実ではなく、人への信頼の仕組みの再構築」⁽¹⁰⁰⁾だと述べる。彼は社会問題を解決するための社会整備の方法として「制度や管理システムの充実」と「人への信頼を基盤とする社会の構想」の二つを挙げる。そして前者に存在する「管理する者 - される者」という構図を指摘した上で、これを「支配」の欲求に導かれた関係だと述べている。同時に、近代以前の社会に比べて「情報化」と「消費化」の進んだ現代が、制度の整備や管理システムの充実による問題解決を図ろうとする傾向があることを指摘し、それが「人への信頼に基づく問題解決の仕組みをやせ細らせる。信頼の仕組が弱体化すると、人への希望よりも制度への期待がいつそう高まり、社会は終わりなき管理システムの強化サイクルへと入っていく」⁽¹⁰¹⁾と、管理システムへの過度の依存の危険性を指摘している。

それに対して山田が提示するのが、「出会い」の欲求に基づく「人への信頼を基盤とする社会の構想」である。彼は具体例として NGO 組織「ペシャワール会」によるアフガニスタンでの災害支援活動を取り上げ、この取組みがもつ特徴として(1)常に地元民の側に居ること、(2)地元民の身の丈に合わせた支援活動、(3)地元民との互恵的な関係の構築を挙げている。そして、「異国の他者として彼らの中に分け入り、彼らの「身の丈に合わせた」支援で信頼を得ながら、異質な他者としての付き合いを保ち続けてきた。アフガン人の側でも彼を仲間に取り入れるというのでは

²⁵ 彼はこの議論に続けて、「欲求の解放」の必要性を主張している。彼はここでの「欲求」を「欲望のままに生きる」ことではないとした上で、「解放する欲求を生きること、対象を解放し、他者を解放し、自己自身をたえず解放してゆこうとする欲求を生きること」⁽⁹⁹⁾が必要なのだと述べる。これは本稿の議論に沿って解釈すれば、「自己の生」を「自己の生が望むままに生きる」ということ、「あるがままの自分」でいることと捉えられるだろう。この議論は 5 章で詳述するため、ここではこの主張を提示するに留める。

なく、距離を置きながら「互恵の精神」で共生する姿勢をとっている⁽¹⁰²⁾ことを示し、ここでの関係が「出会い」の欲求に基づくものであり、他者への「希望」が問題解決の基盤として働いていることを明らかにしている。

彼は真木と同様に、この「出会い」の欲求に基づく関係を重視しているのだが、こうした社会の構想は、一方で「体系化」しようとした途端に制度や管理システムという「支配・依存」の罠に再び陥ってしまう危険を常に孕んでいる⁽¹⁰³⁾ことにも注意を払う必要がある。彼は分析や体系化よりも個々の実践の多くの事例の観察の必要性を述べるが、本稿では「出会い」の欲求に基づく関係を作り出す場として、仏教寺院の様々な取組みに可能性を見出す。詳しくは次章に回し、ここでは本章が扱った「集団による生の所有」や「教育家族化」といった関係性が、「他者の自己への同化」を求める「支配」の欲求を基盤とする関係であることを指摘するに留めておく。

2.5 まとめ—「異質性」の必要性

本章で概観したように、他者の「異質性」は自己の存在の自明性を疑わせる。それは自己の存在を脅かし、不安定にさせるという点で危険な存在であり、「脅威」ともなりうる。だが同時に、それは自己が自明性を疑い、自己が「生まれ変わる」契機であるとも捉えられるだろう。自己の自明性を疑うことは、新たな思考や新たな視点を獲得するだけでなく、自己の新たな一面を発見する契機にもなりうる。「異質な他者との出会い」は、それまでの自己を壊し、何らかの形で変化した新たな自己を生み出す契機であり、「これしかない」という思い込みに対する別の新たな選択肢を提示するものとして現れる。そして、他者の「異質性」がもつこの性質は、本章で論じた現代の様々な問題に対する一つの有効な手段ではないかと考えられる。現代では自身の属する集団は強く同質化しており、その中に「異質性」を見出すことは難しくなっている。だが、同質な集団を「これしかない」と思い込み、「傷ついた愛着」によってその集団に没入し続けながらも、どこか苦しみや違和感を覚える人々が存在することは先述したとおりである。そうした人々にとっては、集団に対する「自分にはこれしかない」という思考停止から脱出し、それを〈あたりまえではないもの〉として捉えるための契機として、「異質な他者」との出会いが一つの有効な方策となるのではないだろうか。

しかし他方で、「異質性」を求めて別の集団へと越境しようにも現状では集団間の壁が非常に厚く、越境自体が困難となっていることも前節で述べたとおりである。そこで本稿で提示するのは、様々な「異質性」を受け入れる「出会いの場」の必要性であり、その可能性である。詳しくは5章で論じるが、本稿ではそうした場として「セルフヘルプ・グループ」に可能性を見出し、同時に寺院もまた、そうした場として機能しうるのではないか、ということを主張する。本章では「異質な他者の不在」という問題を明らかにしたが、次章では議論のテーマを変え、「葬式仏教」と呼ばれる現代日本の仏教について考えていく。

【出典】

- (1) 岡本伸之[編](2001)『観光学入門—ポスト・マス・ツーリズムの観光学』有斐閣、p.24
- (2) 同上: pp.4-5 (3) 同上: pp.3-6
- (4) 橋本和也(1999)『観光人類学の戦略—文化の売り方・売られ方』世界思想社、pp.40-55
- (5) 敷田麻美[編著](2008)『地域からのエコツーリズム』学芸出版社、pp.64-80
- (6) 前掲・岡本(2001): pp.2-3
- (7) 大村英昭(1990)『死ねない時代』有斐閣、p.36
- (8) 見田宗介(2006)『社会学入門—人間と社会の未来』岩波書店、pp.25-40
- (9) 同上: pp.25 (10) 同上: p.26
- (11) 石森秀三(1993)「ネオ・ノマド(新遊動民)の時代」高田公理・石森秀三[編著]『新しい旅のはじまり』PHP 研究所、p.37
- (12) 高田公理(1993)「情報産業社会とツーリズム」高田公理・石森秀三[編著](1993)『新しい旅のはじまり』PHP 研究所、p.175
- (13) 菅野仁(2008)『友だち幻想』筑摩書房、p.38
- (14) 同上: p.39
- (15) 同上: pp.39-40
- (16) 同上: p.40
- (17) 同上: pp.37-40
- (18) 同上: pp.41-44
- (19) 同上: pp.45-46
- (20) 森岡清美・塩原勉ら[編](1993)『新社会学辞典』有斐閣、p.41
- (21) 下斗米淳(2006)「アイデンティティと苦闘する若者と大人」香山リカ・下斗米淳ら[著]『はんなりする身体』専修大学出版局、pp.97
- (22)(23)(24) 同上
- (25) 同上: pp.97-98
- (26) 同上: p.98
- (27)(28) 同上: p.99
- (29) 前掲・森岡清美ら[編](1993): p.3
- (30) 長谷正人(2005)「ヴァーチャルな他者とのかかわり」井上俊・船津衛[編]『自己と他者の社会学』有斐閣、pp.174
- (31) 前掲・下斗米(2006): p.79
- (32) 同上: pp.81-82
- (33)(34)(35) 同上: p.82
- (36) 同上: pp.83-93
- (37) 同上: p.83
- (38) 同上: p.86
- (39) 同上: p.88

- (40) 同上: pp.90-92
 (41)(42) 同上: p.92
 (43) 同上: pp.92-93
 (44) 前掲・森岡清美ら[編](1993): p.1116, p.1539
 (45) 斎藤純一(2000)「集団と所有——生の所有から生の保障へ」大庭健・鷺田清一[編]『所有のエチカ』ナカニシヤ出版、pp.132
 (46) 同上: p.126
 (47) 同上: p.138
 (48) 同上: p.126
 (49) 同上: p.131
 (50) 同上: p.127
 (51) 同上: p.128
 (52) 同上: pp.127-128
 (53) 土井隆義(2008)『友だち地獄』筑摩書房、pp.8-10
 (54)(55) 同上: p.17
 (56) 同上: p.34
 (57) 前掲・斎藤(2000): p.126
 (58) 芹沢俊介(2003)『「新しい家族」のつくりかた』晶文社、p.20
 (59)(60)(61)(62) 同上: p.21
 (63) 同上: p.21-22
 (64) 同上: p.22
 (65) 同上: p.24
 (66) 同上: p.46
 (67) 同上: p.62
 (68) 同上: pp.44-45
 (69) 斉藤学(1998)『魂の家族を求めて』小学館、p.302
 (70) 前掲・芹沢(2006): p.54
 (71) 香山リカ(2006)「若者とパフォーマンス」『はんらんする身体』専修大学出版局、pp.72-73
 (72) 谷口幹也(2000)「美術教育における現象論研究:子どもの表現と生活世界をめぐる一考察」『美術教育学』美術科教育学会、第21号、pp.175-177
 (73) 上田紀行(2005)『生きる意味』岩波書店、p.103
 (74) 同上: p.115
 (75) 同上: pp.14-16
 (76) 同上: p.22
 (77) 同上: p.17
 (78) 同上: p.22
 (79) 同上: p.23
 (80) 東浩紀(2001)、宇野常寛(2008)、大澤真幸(2008)など
 (81) 前掲・上田(2005): p.25
 (82) 前掲・宇野(2008): pp.11-32
 (83) 前掲・上田(2005): pp.132-136
 (84) 同上: p.123
 (85) 同上: p.125
 (86) 同上: p.45
 (87) 同上: p.27
 (88) 同上: p.47
 (89) 同上: pp.40-43
 (90) 同上: p.62
 (91) 同上: p.48
 (92) 前掲・宇野(2008): p.330
 (93) 大澤真幸(2008)『不可能性の時代』岩波書店
 (94) 東浩紀(2001)『動物化するポストモダン』講談社、pp.125-127
 (95) 前掲・宇野(2008): pp.38-39

- (96) 同上: p.330
- (97) 真木悠介(2003)『気流の鳴る音』筑摩書房、pp.216-219
- (98) 同上: p.217
- (99) 同上: p.219
- (100) 山田義裕(2008)「他者と出会う—支配の欲求から出会いの欲求への転換」石森秀三[編著]『大交流時代における観光創造』北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院、p.249
- (101) 同上
- (102) 同上: p.259
- (103) 同上: p.254

第3章 日本における仏教の社会的機能の変遷と現状

前章では本研究の問題意識である「出会いとは何か」、「現代社会とはどのような社会か」という二つの論題について、主に他者論の先行研究から考察した。ここからは論題を三番目の問題意識に移し、現代日本の仏教が「葬式仏教」として人々の日常生活から乖離した存在となっている現状について考えていきたい。まず3.1節で、現在の日本仏教および仏教寺院が葬式仏教と呼ばれ、時には非難の対象となっていることを先行研究から明らかにする。次に3.2節で、かつての地域社会において寺院が果たしていた社会的機能の変遷を歴史的な流れに沿ってたどる。また、同時にそうした機能の喪失が現在のよるような状況に至る要因であったことを明らかにする。続けて寺院と社会との関係の変化にも着目し、江戸時代における檀家制度の導入や明治時代以降の近代化といった出来事が与えた影響についても言及する。3.3節では近年寺院によって行われている様々な取組みを考察対象として、葬式仏教としての現状からの脱却、または改善を試みる動きを追う。そして事例を通覧した上で、寺院が目指すべき方向性や持つべき態度について、筆者の仮説を提示する。

3.1 現代日本の仏教が置かれている状況

3.1.1 日本人の宗教離れ

現在、日本ではしばしば人々の宗教離れが指摘される。しかし、その指摘は宗教離れをどのような現象として定義するか、そもそも宗教をどう定義するかによって解釈の異なるものだといえる。また、仮に人々の間で実際に宗教離れが生じているとして、その原因をどこに求めるかも人によって異なった解釈がなされている。例えば「日本人は無宗教だ」という言説が存在するが、それに対して阿満(1999)は以下のように答える。彼はまず宗教を「自然宗教」と「創唱宗教」に分類する。前者を「いつの時代からはじまったのか、だれがはじめたのか、よく分からない(…)」しかし、村々の暮らしのなかで先祖たちによって大切に伝えられてきた確かな宗教心」と述べ、日本の「自然宗教」として先祖崇拝を根底とした墓参り、お盆、正月を祝うなどの習慣を挙げている⁽¹⁾。また、後者を「教祖がいて、その教えを示す聖典の類があり、その教えを信じる信者団体が存在するという宗教」と定義づけてい

る²⁶。そしてそれらの行事が無意識的あるいは形式的にせよ現在も継続していることに着目し、「日本人のいう「無宗教」は、「無神論」のように、けっして宗教の全面的否定ではない（…）むしろ、「無宗教」を標榜する人々は、「自然宗教」のきわめて熱心な「信者」であることが多い」と述べており、人々の宗教心そのものが希薄化しているとは述べていない⁽⁴⁾。だが同時に、「無宗教」といっても、それは「創唱宗教」には無関心だというだけのことであり、「自然宗教」という視点からみれば、れっきとした宗教心である」とも述べ、人々が「創唱宗教」に対して距離をおく傾向にあることは否定していない⁽⁵⁾。そして、この点については井上(1999)も同様の見解を示している。彼は阿満と同様の分類²⁷を行った上で、阿満のいう「自然宗教」に対しては、人々の間には依然として神秘的なもの、精神的なものへの関心があることを指摘している⁽⁷⁾。しかし「創唱宗教」に対する関心については、1970年代以来の統計調査から「戦後は、日本人はゆるやかではあるが、宗教離れを示している」、「日本人では信仰をもつ人の割合は、90年代後半には、約5人に1人ということになってしまった」⁽⁸⁾と結論づけている。

これらのことから言えるのは、日本における宗教離れの実情としては、「自然宗教」のような自然発生的な素朴な信仰心は今でも人々のなかに存在し続けているのに対し、「創唱宗教」のような確立された教義や聖典に基づく信仰とは距離を置こうとする傾向がある、ということだろう。事実、井上は大学生に対して行った宗教に関する意識調査から、「若者は、教団宗教の現状にかなり不満を抱いているが、宗教性そのものへの関心はそれほど弱まっていない」、「教団宗教に対する目が厳しい一方で、非合理的と言われるような宗教現象、あるいは民俗宗教的なものへの関心は意外に根強く存在する」と述べている⁽⁹⁾。

そして、こうした状況に至る過程に大きな影響を与えたものとして、井上は1995年のオウム真理教事件を始めとするカルト問題と、「宗教は危険なもの」という認

²⁶ この定義について阿満は、「自然宗教」を「民間信仰」や「民俗宗教」、「創唱宗教」を「制度宗教」や「歴史宗教」などの学術用語に対応させている⁽²⁾。『現代宗教事典』では、「民俗信仰」は「平均的な生活者の心的態度や言動のうち、教団組織や教義体系を備えた制度的な宗教には属さないが、なお「信仰」と捉えることが可能であると判断された部分をさす学術用語」と定義されている⁽³⁾。このように、人が自然発生的にもつ素朴な信仰心と、制度的な宗教とは多くの場合区別される。

²⁷ 井上は阿満のいう「創唱宗教」を「教団宗教」と呼び、「宗派、教派、教団、教会といった組織的な宗教のこと」と定義している⁽⁶⁾。

識の広がりを与えたメディアの報道の影響を挙げる。オウム真理教事件については、同様の調査結果から「95年のオウム真理教事件によって、信仰をもつと表明する人が半減した」と述べている⁽¹⁰⁾。また同時に、この事件が人々に話題として宗教のことを意識させる契機であったことも指摘した上で、「一時的に「宗教情報ブーム」に貢献したが、とくに若い世代における宗教離れを促進したと考えられる」と結論づけている⁽¹¹⁾。同様にカルト問題全体、メディアの影響については、調査項目の「街頭での布教は迷惑だから法律によって規制すべきだ」、「一般的に宗教は、アブナイというイメージがある」という質問を取り上げている。井上は、それぞれ「そう思う」、「どちらかといえばそう思う」が約三分の二を占めることを示した上で、「街頭における宗教活動に対しては批判的である。また宗教トラブルには警戒心が強い」と述べている⁽¹²⁾。だが、後者は実際には実体験に基づくものが少ないという点を示した上で、メディアの報道が宗教を危険視させる影響を与えたことを指摘している⁽¹³⁾。このように、現代の日本における宗教離れと呼ばれる現象に対する解釈の一つとして、以上のような議論が挙げられるだろう。

3.1.2 「風景化」する日本の仏教

以下、議論の対象を仏教に限定するならば、仏教が「葬式仏教」として人々の日常生活とは乖離した存在となっている状況が指摘できるだろう。それは例えば、仏教や仏教寺院と人々との関わりが葬儀や法事など特定の機会にのみ限られており、日頃から接する対象とはなっていない状況である。こうした状況に至った経緯は後述するため、ここでは「葬式仏教」として批判されている現状を見ていく。上田(2004)は自身が開催する「仏教ルネッサンス塾」での参加者の声を載せている⁽¹⁴⁾。

実はうちの檀家寺なんですけど、ちょっと前にね、檀家に何の根回しもなく、いきなり「100万ずつ寄付しろ」という手紙が来た。寺を新築するからっていうんですよ。それで、即金で払えない人は××銀行でローンを組みって言う。檀家がローン組んで、受け取るのは寺ですよ。(…)寺に相談に行ったら、住職の奥さんが出てきてね、「じゃあ半分はどうだ」と。半分も出せないから、結局折り合って30万くらいでってことになった。そしたらね、30万だったら他の檀家の皆さんと同列になりませんよと言われてね、それで先祖代々のお墓

を潰して、お寺の共同墓地のほうに入るようになったんですよ。(…) 寺に行
って、俺の葬式はどうなるんでしょう、って聞いたらね、100万くださいって
言う。お通夜と葬式と納骨と戒名、全部ひっくるめて100万でどうだ、ってね。
もう、何かねえ……

(上田 2004: pp.17-18)

どうしてお坊さんは、こっちがよけいに悲しくなるような言動しかないので
しょう。主人を亡くしまして、こちらはもうくたくたに看病で疲れて、それで
お葬式ですから、葬儀のときにちょっとお坊さんに目が行き届かなかったこと
があったんです。そしたらそのことをものすごく非難されまして、それで私が
謝って謝って、そしたら「あんたは教養があるから許してやる」って言われた
のです。こちらはもう心も体も疲れ切って、主人を亡くしていますから。そん
なときに、俺たちは偉いんだからと、上から見下すような、何であんなことが
言えるんでしょうか

(同上: p.16)

これらは極端な例かもしれないが、これに類する話は至る所で耳目にすることが
できる。そして、以上の上田の議論に続ける形で高橋(2009)は「伝統仏教が「瀕死」
状態であることは、すでに世の人々の目には明らかに映っている」と述べる⁽¹⁵⁾。さ
らには、今では仏教に対してこうした批判さえ出ない状況となりつつあることを指
摘し、「つまり人々は伝統仏教を「見限っている」ということなのである。「仏教な
どあってもなくてもいい」、あるいは「仏教は葬式と法事だけをやっていればいい」
「仏教に期待したって何も変わらない」という見切り感である。これは仏教の存在
の根幹を揺るがす、静かなる、そして深刻かつ強烈な批判と受け止めなければなら
ない」⁽¹⁶⁾と述べている。また、井上(1999)も「風景化」という言葉を用いて同様の
議論を行っている。彼によると「風景化」とは、「お寺という建物は確かに身の回
りに数多くあり、誰もが小さいときから見慣れている。見なれた風景であるから、
そこに存在することに違和感はないのだが、それ以上の意味をあまり持たなくなっ
ている」ということを指す⁽¹⁷⁾。井上の論点は伝統仏教と新宗教が近代化の過程でど
のように異なる道を辿ってきたのかという点にあるのだが、「近代化の過程で、そ
れまで長い時間をかけて日本社会に定着してきた伝統仏教が、しだいに人々の実生
活の中で生じた問題に対処する機能を弱めてきてしまったのは、衆目の一致すると

ころである」という指摘や「近代化の中で、伝統的存在形態に依存しようとした伝統仏教、近代社会への適応を優先させた新宗教。(…)ここに至り、ふと気づいてみると、伝統仏教の存在自体が、しだいに人々の意識から少しずつ薄れはじめたということになるだろうか。伝統仏教の風景化が、ここに来て急速に進行しはじめているようである」⁽¹⁸⁾という指摘は、本稿の後続の議論にも重要な示唆を与えるものである。

以上の議論を通じて、現在の日本仏教が「葬式仏教」として批判されている現状と、さらには「風景化」によって社会における存在意義を失いつつあることが見受けられる。それでは、このような状況に至った要因や原因は何だったのでしょうか。これは仏教寺院がもつ社会的機能の変化を歴史的な流れから辿ることで明らかとなる。詳しくは次節で述べるが、大きくは江戸時代に導入された檀家制度と、明治時代以降の近代化の過程の二点が挙げられるだろう。つまり、現在まで続く檀家制度が社会に対して不適合となりつつある状況と、近代化による寺院の社会的機能の喪失が、日本仏教を現在のような状況に至らしめたのである。

ここで本節の議論をまとめると、現代日本における仏教の現状は、「日本の伝統仏教界はいま、サイレント・マジョリティの見切り感にさらされているにもかかわらず、過去の栄光や構造疲労の著しいシステムにさらに依存しようとし、身動きがとれなくなっている。そして、そこから一步を踏み出そうとする方策が見つからない」⁽¹⁹⁾状況にあるとすることができるだろう。

3.2 仏教寺院のもつ社会的機能の変遷

3.2.1 寺院の成立、檀家制度の成立

以上のように、現在の日本仏教は「葬式仏教」として葬儀を執り行うことだけが主な役割となっており、さらには「風景化」を通じて社会的な存在意義を失いつつあることが明らかとなった。しかし歴史的な流れに目を向けると、仏教や仏教寺院が現在のような状況に至ったのはそれほど古いことではないことが分かる。

そもそも寺院が現在言われるような形態として定着したのはそれほど古くなく、先行研究で一般的とされる解釈では、寺院が現在に近い形態として確立された時期を近世初頭、室町時代末期から江戸時代初期のこととされている²⁸。その理由とし

²⁸ 『現代宗教事典』では、「寺院」は「仏教の基本的構成要素である三宝(仏、法、僧)が具現

ては当時の庶民層の経済力が向上したことが挙げられ、民衆のための寺院の建立が増えたことが理由と考えられている。また、寺院はその頃になって死者供養の儀礼(葬儀)を執行する場所としての役割ももつようになったという⁽²¹⁾。

寺院の起源については^{たまむろ}圭室(1999)も同様の解釈をしており、「各宗派の寺院が成立し、そこに僧侶が定住し、庶民の葬祭を担当するのは、早めにみても 1550 年代以降のことと思われる。また日本人全員が、必ずどこかの寺に結びつき、葬祭を寺院僧侶に依頼する寺と檀家の関係が形成されるのは、やや時期がさがり 1650～1700 年ごろと考えられている。このような推定が正しいとすれば、私たちの先祖が仏教的葬儀を行うようになったのは、せいぜい約 300～350 年ぐらい前からのこと」⁽²²⁾と述べている。このように、寺院が現在一般的に考えられる存在となったのは近世以降であり、それ以前は必ずしも僧侶が葬儀を司っていたわけではなかった。そもそも僧侶が寺院に定住するようになったのも、近世以降に寺院が数多く建立されるようになって以降のことなのである。

こうした変化を促した要因には、前述の庶民の経済力の向上のほかに、檀家制度が導入されたことの影響が考えられる。檀家制度²⁹は江戸時代以降に確立された制度で、圭室は檀家制度が導入された社会背景、この制度がどのように定着したのか、また当時の寺院が社会においてどのような存在だったのかを、当時の資料を用いて詳しく分析している。表 3-1-1 には檀家制度が成立する背景の変遷を載せる。

檀家制度の成立に至る最初のきっかけとしては、江戸幕府によるキリシタンの取締りが挙げられるだろう。圭室が「江戸時代の寺と檀家の関係を結びつけたのは、キリシタン弾圧がその契機であり、その場合幕藩領主は寺の住職にキリシタン摘発役の仕事を与え、寺はそのことを梃子として檀家をその経営基盤としてとりこむことに成功した」⁽²⁵⁾と述べるように、当時幕府のキリシタン取締りという目論みに対して、寺院がその実働機関としての役割を果たしたのである。

されるべき場所であるといつてよい。具体的には仏像が安置されて礼拝され、仏教の教えと儀式が研究・実践され、それを担う僧侶が居住する所」⁽²⁰⁾と定義されている。

²⁹ 『日本佛教語辞典』によると、「檀家」は「特定の寺に墓地を持ち、布施とか賦課金によってその寺院の経営を援助する家」、「檀那寺」は「自分の家の墓があり、佛事をすべてまかせ、その代償として財物を布施して、その経営を援助する寺院のこと。菩提寺」と定義されている⁽²³⁾。

具体的には 1637 年の島原の乱³⁰の翌年、庶民全てが「寺請証文³¹」という身分証明書の発行を義務づけられたことがある。これは自身がキリシタンではないことを証明する文書

1615 年	「寺院法度」の発布 → 「本末制度」の拡大へ
1634 年	キリシタンの取締り
1637 年	島原の乱
1638 年	「寺請証文」の義務化、「切支丹高札」
	→ 寺院の増加、檀那檀家関係、経営の安定化
1687 年	切支丹親族に関する幕法
1688 年	「切支丹類族帳」 → 葬式寺の権限強化
1700 年頃	檀家制度の確立
(圭室 1999 を参照して筆者が作成 ⁽²⁴⁾)	

なのだが、この発行を請け負ったのが寺院であったため、庶民はこの証文を入手するために特定の寺院の檀家に参加する必要に迫られた。しかし、当時はまだ日本全国の村々に寺院が遍在していたわけではなかったため、この出来事をきっかけとして日本各地に寺院が建立されていくこととなった。そして、寺院と庶民との間に檀那寺と檀家の関係が結ばれることで寺院は檀家から安定的に収入を得ることができるようになり、しっかりとした経営基盤を獲得できたのである。

また、1615 年に発布された「寺院法度³²」から派生した「本末制度³³」も檀家制度とその後の展開に大きく関係している。この制度が確立したことで、「末寺もこの制度により完全に本山の支配下におかれ、僧階の布与・寺の格付け、寺号の付与・本尊の布下等々、本山からのさまざまな経済的要求に対応していかなばならなかった。これを拒否することはほとんどゆるされず、経済的負担は結局檀家に転嫁されることになって」⁽³⁰⁾ いったと述べられている。

³⁰ 幕府に対してキリシタンによって起こされた江戸時代最大の反乱。この事件以降キリシタンへの統制が強化された⁽²⁶⁾。

³¹ 幕府は領内の寺院に対し、その寺の檀家がキリシタンでないことを保証させた。当時、キリシタンであることは差別の対象であったため、庶民は差別を逃れるため檀家へ加入する必要に迫られた。この差別は 1638 年の「切支丹高札」で宣言され、後に 1688 年の「切支丹親族に関する幕法」で強化、本人だけでなく、キリシタンを親族にもつ一族すべてが差別の対象とされた⁽²⁷⁾。

³² 「寺院法度」は、巨大化した仏教教団の勢力を分散するために各宗教団を複数化し、弱体化を狙いとした。これにより本山が複数化、本山間に競争原理が発生した。そして末寺の獲得を目指し、本山は積極的に末寺の数の把握につとめるようになったのである⁽²⁸⁾。

³³ 「本末制度」は、「寺院の本寺と末寺の階級制度である。元和元年(1615)の寺院法度によって、幕府は仏教各宗派の本山を規定し、さらに末寺との階級関係を明示した。これにより本山を頂点とする本寺末寺の制度が組織化された」制度である⁽²⁹⁾。

このようにして檀家制度は、庶民にとっては(1)キリシタンの取締りを狙いとする、(2)寺請証文の義務化のため、(3)檀家としての加入が必要、となったことが背景として存在している。そして、寺院にとっては(1)寺請制度の役割を担ったことで、(2)日本各地に寺院が建立されるようになり、同時に(3)檀家の獲得による寺院の経営が安定化することとなり、(4)そこに定住する僧侶にとっても生活の基盤ができた、と考えられる。しかし当時は本末制度の存在によって、各地にある末寺は(1)本山からの経済的要求³⁴に応えなければならず、(2)その要求は檀家の負担として対処された。しかし、檀家は寺請証文がなければ差別の対象となる恐れがあったため、経済的負担については寺院に逆らうことができなかつたのである。このように、檀家制度は「自分の身分保証を寺の住職にしてもらわなければならない体制が作られた」ことを契機として、「檀家の側には信仰によって寺を選択する権限がないままに、近くの寺との寺檀関係を結ばねばならない」状況に至った⁽³²⁾。そして、かつて地縁を基に成立した檀家制度は、現在でも変わらず存在しているのである。このように檀家制度の成立には寺院が当時、権力者である幕府と関係を結んだことが大きく影響しており、同時に寺院が日本各地で増加していった理由ともなったと言えるだろう。

3.2.2 江戸の経済と文化を支えた仏教寺院

それでは、当時の寺院は社会においてどのような存在であったのだろうか。安藤(2009)は多くの資料から当時の様子を具体的に描写している。現在では寺院は宗教を担う信仰の空間というイメージが強いが、当時はそれだけではなく、むしろ「賑やかな商業空間であり、娯楽空間だった。江戸の消費経済を活性化させ、華やかな江戸文化を開花させた舞台でもあった」⁽³³⁾である。江戸時代では現代と違い、集客施設や娯楽の種類もかなり限られていたため、「江戸の人々にとり、寺院とは信仰心を満たすことはもちろん、余暇を楽しみ、癒しも得られる機会を提供してくれる空間だった」のであり、また「公園のような存在だった」のである⁽³⁴⁾。安藤は現代の例として浅草の浅草寺と仲見世通りを挙げているが、当時はそうした界隈が江戸の市中至る所³⁵に存在し、そこでは飲食店が立ち並び、芝居や寄席が上演され、芸

³⁴ 前述の「僧階の布与・寺の格付け、寺号の付与・本尊の布下等々」⁽³¹⁾のように、寺院の本末制度においては、末寺は本寺が認可することで存立できていた面がある。

³⁵ 当時の江戸の領地は70%が武家地、残り15%ずつを寺社地と町人地が占めた⁽³⁵⁾。

術品の展示が行われ、さらには当時の門前町にはしばしば遊女屋が営まれることもあったという⁽³⁶⁾。そのように、当時の寺院は人々が行き交う場として存在していたのだが、「それも、祭りのときのような非日常的な光景ではない。ハレの空間ではないのだ。いつ寺院に出かけても、飲食はもちろん、そうした娯楽文化が楽しめた」という、日常的な場として存在していたことは注目しておくべき点だろう。また、人が集まるために多くの雇用や消費を促進していたという点で、「寺院が江戸の経済を支えていたといっても、決して言いすぎではない」⁽³⁷⁾ という指摘もうなずける。だが当時の寺院の娯楽性の強調について、当時から批判は存在していたと安藤は述べる。しかし、少なくない批判にもかかわらず、結局のところ「こうした流れを止めることはできなかった。エンタメ性が濃厚になる一方、宗教性は希薄にならざるを得ない。それに伴い境内の娯楽性も強まるが、それは同時に、江戸の消費経済をますます活性化させたのもまた事実。こうした形で、寺院は江戸の経済そして文化を大きく支えていたのである」⁽³⁸⁾と結論づけている。

以上の江戸時代の寺院の存在について、上田(2007b)も同様の考えを示している。それは、当時の寺院は周辺の地域社会にとって多様な役割を担っており、「そもそも葬式の間であったのではなく、古来多様な活動のセンターとして存在してきた」のであり、「そこには「癒し」「学び」「楽しみ」といった機能があった」⁽³⁹⁾と述べている。より具体的には、寺院は「病院、薬房、療養所といった癒しの場であった。また寺子屋といった学びの場、さまざまな歌舞園芸が勧請される楽しみの場であった」⁽⁴⁰⁾のである。このように、当時の寺院は寺小屋に代表される「学び」の場、信仰空間あるいは療養所としての「癒し」の場、芸能や芸術を楽しむ「楽しみ」の場として機能していたのであり、現在一般に想定されるような「葬儀」の役割は他と同様、寺院のもつ多様な機能の一部でしかなかったと言えるだろう。

3.2.3 明治時代以降の変化—葬式仏教へ

だがこうした状況は、江戸時代から明治時代へと移行することで大きな転換を迎えることとなった。圭室(1999)は以下のように主張する⁽⁴¹⁾。彼はこうした変化のきっかけを明治政府による神仏分離令と廃仏毀釈政策³⁶に見ている。江戸時代までは

³⁶ 神仏分離令は1868年(明治元年)に発布された。本来は仏教排斥を意図したものではなかつ

幕府の権力を背景に拡大した檀家制度であったが、明治時代になってこの政策が展開されると、寺院は以前のような権力者との関係が断たれることとなった。その結果、寺院の数は江戸時代の三分の二にまで減少したのである。さらに、先の大戦後には農地解放政策³⁷が執られることで、それまで収入の多くを占めた土地収入を見込めなくなり、その頃から寺院は地主経営から檀家を対象とする葬式・仏事、墓地の売却等に急旋回していくことになった。しかし、1960年代頃から都市への集住化が進み、それによって農村の寺院の経営が苦しくなっていく。また、この頃から葬祭業者・公共機関による公園墓地の開発により、本籍地にあった墓の移動が行われ、近親者の墓も都市やその近郊に移動するようになったのだという。同様に、上田(2007)はこうした変化を前述の機能面から述べており、多様な機能をもつセンターであった寺院の機能が明治時代への移行によって変化したと述べる。つまり、「学び」の機能は学校となり、「癒し」の機能は病院に、「楽しみ」の機能は商業娯楽に取って代われ、最終的に残された役割が「葬儀」であったと述べている⁽⁴⁴⁾。

このように、寺院は江戸時代には公的機関として幕府と結びつき、地縁を基盤とする檀家制度が確立されることで、社会的な影響力を拡大していくこととなった。しかし、明治時代に入って寺院と権力者との関係が解消されると、以前ほどの影響力をもつことができなくなった。さらに戦後になると、人々の生活形態は都市への集住が進む一方で、寺院では依然として地縁や家制度を前提とした檀家制度が維持され続けた。そして、そのことが社会の仕組みと檀家制度の仕組みに食い違いを生じさせ、機能不全に至る原因となった、と考えられるだろう。

以上見てきたように、現在言われるような形態としての寺院は近世以降に確立されたこと、また江戸時代の寺院は寺子屋や診療所として多様な機能を有してきたことが分かった。そしてその後、明治時代以降の様々な変化を経るうちに「葬儀」だけが寺院の担う主要な役割となり、現在に至っていることも明らかとなった。このように寺院は、江戸時代における檀家制度の導入や戦後の都市化といった歴史的な流れを背景として現在の「葬式仏教」としての性格を強めていったと言えるだろう。

たが、これ以降、全国各地で廃仏毀釈運動が起こり、各地の寺院の破壊が行なわれた⁽⁴²⁾。

³⁷ 農地解放政策は、GHQの指揮の下で1947年に日本政府によって行われた農地の所有制度の改革を指す。そこでは地主の農地を農民に提供、または国家へ返納することが行われ、江戸時代以来広大な領地を有していた寺院の土地も対象となった⁽⁴³⁾。

3.3 仏教寺院による新たな取組み

ここまで、日本の仏教および寺院の社会的な役割や影響力の変遷をたどってきた。それでは、現在の葬式仏教と言われる状況に対して、仏教者の側からはどのような動きがあるのだろうか。それについては、大勢としてはやはり現状に対して「身動きがとれなくなっている」⁽⁴⁵⁾のが実状だと言えるだろう。しかし、近年では上田や高橋のように危機感を訴え、日本仏教の現状からの改善を目指した議論も出てきている。同様に小川(2009)は、近年では「檀家のみを相手とする寺院に公益性があるのか」という問いがシンポジウムで盛んに議論されていることを指摘した上で、「こうした流れのなかで生じた危機感が、今までのいわゆる葬式仏教のあり方への反省を促し、かつて寺院や僧侶が担っていた社会的役割を回復しようという動きにつながっている」⁽⁴⁶⁾と述べている。事実、近年こうした動きは新聞記事を中心に多く見られるようになっており、仏教内部の側から「葬式仏教」からの脱却を目指し始めていることが分かる。

以下に雑誌記事や新聞記事、インターネット上の情報をもとに事例を集め、それぞれの内容や特徴を表 3-3-1 にまとめた。これらの事例のうち、行われている取組みを分類すると、およそ次の 6 つに分けることができるだろう。一つの取組みが複数個に跨いで分類できるものもあるが、ここではまず大まかな分類から、どのような取組みがあるのかを把握する。表 3-3-2 にはそれぞれの分類について、主催者の特徴的な発言を併記した。

- | | |
|-----------------|-----------------------|
| (1)「地域の交流の場となる」 | (4)「福祉活動や社会問題への関わり」 |
| (2)「広く一般への情報発信」 | (5)「仏教内部からの動き」 |
| (3)「勉強会や講演会の開催」 | (6)「社会制度や社会形態の変化への対応」 |

(表 3-3-2 より)

表 3-3-1 寺院による取組みと内容・特徴

①	ポーズビーアンビシャス	上田紀行氏（文化人類学者）ほか：東京都青松寺(曹洞宗)ほか：2003年
	仏教、寺院、僧侶の抱える問題についての意見交換	若手僧侶の宗派を超えた集い、語り合いと議論
②	仏教ルネッサンス	同上：東京都青松寺(曹洞宗)：2003年
	寺院と僧侶、在家者の双方から「気付く場」を創出	講演、議論などを行う仏教ルネッサンス塾の開催
③	若者の集まる寺院	秋田光彦氏（浄土宗僧侶）：大阪府：應典院(無宗派) / 1997年
	若い世代に発信、「学び癒し楽しみ」を提供する	境内でのコンサート、講座、セミナーの開催
④	萌える看板のあるお寺	中里勝孝氏(日蓮宗僧侶)：東京都了法寺(日蓮宗)：2007年
	人が気軽に入って来られるよう、敷居を下げる	境内入口に‘萌える’画風の看板を設置
⑤	寺カフェ	松本紹圭氏（浄土真宗本願寺派僧侶）：東京都光明寺(浄土真宗)：2005年
	地域住民との交流の場づくり	境内の開放および併設カフェでの喫茶の提供
⑥	インターネット寺院彼岸寺	同上：インターネットサイト(超宗派)：2003年
	仏教に関する情報発信、仏教に接する場を提供	インターネット寺院のサイト運営コラム掲載など
⑦	安穩廟	小川英爾氏（日蓮宗僧侶）：新潟県妙光寺(日蓮宗)：1989年
	家族形態の変化に対応した墓の管理、運営	個人会員の供養墓管理、合同祭祀「フェスティバル安穩」
⑧	えにち会	木村俊尚氏(浄土真宗僧侶)：新潟県梵行寺(浄土真宗佛光寺派)：1990年
	現代版寺子屋、学校と違う「人間としての学びの場」	小中学生への授業（数学と書道）、道徳心を養う情操教育
⑨	ブッディーサロン	武田定光氏(浄土真宗僧侶)：東京都因速寺(浄土真宗大谷派)：1993年頃
	気軽に訪ねることができる環境づくり	希望者との「読書会」、「昼下がりの法話会」の開催
⑩	こころのかかりつけの医者	山口宣道氏(日蓮宗僧侶)：埼玉県妙宣寺(日蓮宗)：1991年
	「相談できる場所」としての寺院をつくる	悩みを相談できる場をつくる、「葬祭フェア」の開催
⑪	心灯会、稲作道場	互井観章氏(日蓮宗僧侶)：東京都経王寺(日蓮宗)：1994年頃
	皆と「ともに考えていく」お寺づくり	法話会「心灯会」、稲作体験、映画上映と議論
⑫	青少年こころの相談室	楠山泰道氏(日蓮宗僧侶)：神奈川県大明寺(日蓮宗)：1980年頃
	社会の中で居場所を失った人たちの受け皿づくり	悩み相談「青少年こころの相談室」の運営
⑬	寺子屋人生塾	吉田悦明氏(浄土宗僧侶)：愛知県洞泉寺(浄土宗)：2004年
	これまでとこれからを考える参考となる人生塾	退職後の人々への講演会「寺子屋人生塾」と法話会の開催
⑭	子ども道場	奥山善文氏(浄土宗僧侶)：滋賀県誓光寺(浄土宗)：—
	子どもが楽しみながら仏教に触れる場をつくる	体験学習、書道教室などの開催、寺報「つきかげ」の発行
⑮	るりの縁	仙田智一氏(真言宗僧侶)：埼玉県宝性寺越谷別院(真言宗豊山派)：1997年
	お寺の側から地域へ近づく	別院の建立、檀家を超えたファンクラブ「るりの縁」の運営
⑯	来る人の心を和ませる寺院	駒野教源氏(日蓮宗僧侶)：東京都常在寺(日蓮宗)：2003年
	自分は独りでないとする、孤独感を和らげる場へ	バリアフリーへ改築、「てらこやスクール」のイベント開催

(左上：事例名 右上：主催者、開催場所、開始年月 左下：ねらい、目的 右下：取組みの内容)

(出典：事例①～②⁽⁴⁷⁾、事例③⁽⁴⁸⁾、事例④～⑤⁽⁴⁹⁾⁽⁵⁰⁾、事例⑥～⑯⁽⁵¹⁾)

表 3-3-2 事例の分類と特徴的な発言

<p>(1) 地域との交流の場となる：(事例③④⑤⑧⑨⑩⑪⑬⑭⑮⑯)</p> <p>◆地域住民との交流、特に直接対面が行われる場が形成され、寺院と信者という関係だけではなく、地域の交流拠点としての活動。憩いの場、遊びの場、気軽に話をしに来る場所として。</p> <p>「神谷町オープンテラスは、あくまでもお寺(…)ですから、来てくれた人たちを放っておくようなことはなるべくしたくありません。こちらに余裕がある時は話しかけて交流を持つようにしています。オープンテラスであって、オープンカフェでない理由はここに 있습니다」事例⑤⁽⁵²⁾</p> <p>「今の人たちは、悩んだ時に行くところが無い。精神科の病院は、大変な状態になった人が行くところとされているし、かといって他に受け皿があるわけじゃない。(…)こんな時代だからこそ、お寺は「こころのかかりつけの医者」であるべき」事例⑩⁽⁵³⁾</p>
<p>(2) 広く一般への情報発信：(事例②⑥)</p> <p>◆寺院の建つ地域だけでなく、広く一般の人々に対して仏教についての情報発信や、仏教を学ぶ機会が作られている。</p> <p>「最終的に新宗教を選ぶか伝統仏教を選ぶかは個人の自由ですが、少なくとも選択肢の中に伝統仏教があがってこないのは不幸だと思います。伝統仏教も、いつでも手に触れられるところになければならないのではないのでしょうか。そのためにはメディアを含め、現代的なさまざまな方法で人びとに届くようにアプローチしていかななくてはならない」事例⑥⁽⁵⁴⁾</p>
<p>(3) 勉強会や講演会の開催：(事例①②③⑥⑧⑨⑪⑬⑭⑯)</p> <p>◆情報発信だけでなく実際に勉強会や体験学習が行われる。対象は近隣の人、それ以外の場合がある。内容も仏教を学ぶものから子どもへの情操教育まで、広い意味での「学び」が目指される。</p> <p>「レクリエーションを基本に、仏教の教えを生かした「人間としての学びの場」をつくる(…)学校教育とは異なる視点で、仏教らしさ、寺らしさのある「学びの場」事例⑧⁽⁵⁵⁾</p> <p>「行事を通して、不安や苦しみとつきあいながら生きていくことを学んで欲しい」事例⑨⁽⁵⁶⁾</p>
<p>(4) 福祉活動と社会問題への関わり：(事例⑫)</p> <p>◆古来から寺院は福祉活動を行ってきたが、この場合は全国規模である点、現代的な問題に対応している点が特徴的である。</p> <p>「社会のあり方がこうした(ひきこもり：筆者)若者を生んでいるといえるのではないか。だからこそ、そうした若者が悩みを打ち明け、社会復帰できるための受け皿が必要」⁽⁵⁷⁾</p>
<p>(5) 仏教者内部からの動き：(事例②)</p> <p>◆若手の僧侶たちが語り合い、今後の仏教のあり方を考える活動。</p> <p>仏教が現在抱えている問題をどう改善していくかが内部で考えられている事例である。</p> <p>「仏教を、お坊さんを、お寺を、さらにいっそう元気にするために、それぞれが今抱えている問題・今後志す活動の展開などの話し合いやお坊さんの可能性を一般の若者と共に探るワークショップ、合わせて宗派を越えてお互いの交流を深める場などを設けていきたい」⁽⁵⁸⁾</p>
<p>(6) 社会制度や社会形態の変化への対応：(事例⑦⑬⑮)</p> <p>◆家族形態の変化に対応した墓の創設、高齢化に向けて引退者への人生を考える場を作る、檀家の住む地域での別院の建立などの取組み。</p> <p>「(高齢化によって：筆者)退職した後の時間をうまく過ごせない人がたくさん出てくることも予想される。こうした人たちが充実した人生を送るために、寺にできることはないかと考えて生まれたのが「寺小屋人生塾」事例⑬⁽⁵⁹⁾</p>

(ケーススタディーから筆者が作成)

これらの事例を個別に見ていくと、近隣住民や悩みを抱えた人が気軽に来られるように(事例⑥⑩など)、または子ども向けの勉強会の開催(事例⑧⑭)、講演会や勉強会を開いて仏教に関心のある人に学びの場を提供する(事例③⑨⑬など)といった目的で取り組まれていることが分かる。そしてそれぞれに目的は違うものの、全体としては現在の「寺院と人々との距離感」を埋めることを目指す姿勢が見出せる。なぜなら、寺院としては「気軽に来てほしい」という考えがあっても、現実には一般の人にとって寺院は「敷居の高い存在」であり、「檀家でないから行ってはいけない」場所というイメージが存在するからである。その考えは住職の発言にも見ることができる。

事例⑨：「ブディーサロン」

こちらとしては、因速寺の門徒であるかどうかはあまり気にしていないのだけど、一般の人にとっては『お寺は檀家のもの』という考えが強いらしい。だから、できるだけお寺に来やすい状況を整えることが必要だ⁽⁶⁰⁾。

事例⑩：「こころのかかりつけの医者」

寺が「悩み相談やります」と看板をたてても、「どんな相談でも受けます」と折に触れて話しても、実際に相談に来る人はほとんどいない(…)「悩み相談やってます」と言われても、違和感こそあれ、相談しようとは思わないのが現実である⁽⁶¹⁾。

事例⑪：「心灯会」

お寺は敷居が高いと言われている。だからといって、お寺の側が敷居を低くしようと努力しても、一般の人が敷居を下げてください。まずお寺は、この敷居を下げてもらうための努力をしなければならない⁽⁶²⁾。

このように、取組みの目指す方向性は個々に異なるかもしれないが、「まずは敷居を下げ、誰でも来られるようにする」という方針を見出すことができそうである。また、これは後述する議論とも関連するが、取組みを仔細に見ていくと、次のような共通点も見出すことができる。こちらも表 3-3-3 にまとめたので参照されたい。

表 3-3-3 事例から見出される共通点

●運営する協力者（協力者組織）の存在
①ポーズビーアンビシャス運営スタッフ ⑤彼岸寺運営スタッフ ⑥彼岸寺運営スタッフ ⑦フェスティバル安穩運営スタッフ ⑪経王寺運営スタッフ ⑬洞泉寺青年会「法輪会」 ⑮宝性寺ファンクラブ「るりの縁」 ⑯「常盤姫を愛する会」 （会に固有の名称がないものは、「〇〇運営スタッフ」とした）
●専門家を含むネットワークの存在
⑩相互扶助ネットワーク「昇龍会」 ⑫「青少年こころの相談室」 ⑬「エンディングサポートしあわせの会」
●主催者自身が楽しむことの必要性
④「萌える看板」 ⑦「安穩廟」 ⑨「ブッディーサロン」

●運営する協力者（協力者組織）の存在

事例⑪経王寺運営スタッフ

参加者だけでなく、行事運営を手伝い人も必要である。住職一人では、こうした行事を運営することは不可能である。(…)手伝いについては、「協力してくれる人を探すのも簡単ではない。でも一度手伝うと、お寺への関心が高まるし、そこから参加者が増えてくる」⁽⁶³⁾。

事例⑬洞泉寺青年会「法輪会」

行事を支えているのが、洞泉寺青年会の「法輪会」であるメンバーは 20 代から 50 代まで、女性の参加者もいる。もちろん団信徒が中心だが、以前はまったく縁が無かった他の寺の檀家もいる。(…)様々な工夫をして人が集まり、その人たちがさらに新しい人を呼び寄せる。洞泉寺を中心とした輪はこうして広がっているのである⁽⁶⁴⁾。

●専門家を含むネットワークの存在

事例⑩：相互扶助ネットワーク「昇龍会」

妙宣寺は、崩壊してしまった家庭や地域に代わって、悩みを話せる場所であることに務めている。しかし実際には、寺や僧侶にもできることと、できないことがあ

る。それを相互扶助できるネットワークが昇龍会なのだ。会には会社員はもちろん、弁護士や税理士、市議員などの、このような機会でもなければあまり知り合う機会がないような様々な職業の人が参加している。こうした人たちが、普段から交流し、互いに情報交換をするとともに、いざというときに助け合えるような状況を確立していくための会なのだ⁽⁶⁵⁾。

事例⑬：「エンディングサポートしあわせの会」

悩みも複雑になり、僧侶の手に負えないものが増えてきた(…)。洞泉寺では、こうした悩みにできるだけ応えていきたいと考え、(…)税理士や弁護士、ケアマネージャー、ホテル、デパート、葬儀社、仏壇店、墓石店など専門家と連携して、仏事や介護・福祉、相続・税金、法律などの様々な悩みに対応(…)。「エンディングサポート」だからといって、人生の終わりに関わることばかりでなく、生きている人間のあらゆる悩みに対応することを目指した「サポート」なのだ⁽⁶⁶⁾。

●主催者自身が楽しむことの必要性

事例⑨：「ブッディーサロン」

「(…)大切なことは、住職自身がほんとうにそれをやりたいかということ。やってみたいと考えているのなら必ず成功する。住職は、楽しんで、遊ぶような気持ちで活動をしなければ、いい活動はできない」。住職が「楽しい」と感じる寺院は、そこに来るとしても「楽しい」はずである。楽しいからこそ、寺院に人が集まり、縁が広がってくる。そして縁を結んだ人が寺院に通い続けることで、ほんとうの教化をすることができるのだ⁽⁶⁷⁾。

またこれらの取組みは、「かつて」の寺院あるいは僧侶の姿を再考しようとしている点にも注目できるだろう。例えば寺院を近所の人々が気軽に相談に来られる場所、心身が休まる場所、楽しめる場所、として復活させようという姿勢である。取組み自体は主催者の独自の考えで行われているが、その多くが以前までの寺院の姿を再現、あるいは現代的な形で表現することが目指されているのである。

事例③：「若者の集まる寺院」

都会の寺には自らの存在価値に対する「説明責任」がある。そして単に檀家の葬

式や法事をするからというのではなく、「学び・癒し・楽しみ」といった、共同体の中で**伝統的に寺が担っていた役割をもう一回取り戻し**、周囲のコミュニティーに開かれた寺になることが必要なのではないか(…)

寺は、「学び・楽しみ・癒し」の場であり、人間の生活の質、生き方の質を支え、変革していく「社会的芸術」の場でもあるのではないかと。そして、寺だからといった、職種と条件のマッチングだけでは僧侶の本当の「やりがい」は得られない。明確な職業観を養い、自分らしいモチベーションを高めなければどうにもならない時代なのだ。(…)自身の創造性を発揮できる寺の創出が必要なのではないか⁽⁶⁸⁾。

事例⑩：「こころのかかりつけの医者」

妙宣寺の行う活動は、崩壊してしまった家庭や地域を補う活動であり、それを復活させていく活動でもある。またそれは、寺院が長い間担っていたにもかかわらず、**失ってしまった役割を取り戻す活動**でもある。先進的なことをやっているように見えるが、実は、基本的で、**本来はあたりまえの寺院活動**である⁽⁶⁹⁾。

事例⑪：「るりの縁」

お寺というものは本来、宗派がどうのとか檀家がどうのとかいうものではなく、**地域のコミュニケーションの場であり情報発信基地**であった。しかし、近年になって檀家以外は足を踏み入れられない場所になりつつある。(…)確かに寺を開放したくても、物騒な事件が起こる現在ではなかなか難しい(…)。むかしは、お寺の境内は子供たちの遊び場だった。しかし、今は、住職の側も気軽に「遊んでいいよ」とは言いにくくなっている。お寺で遊んでケガでもされたら責任を問われることにもなりかねない。そんな状況の中で、るりの縁のような非常に緩やかな会員組織は、今後の寺院のあり方を考えるうえで参考になる事例ではないだろうか⁽⁷⁰⁾。

以上のように見ていくと、個別の事例としては目指す方向性や取組みの内容もそれぞれに異なっていることが見受けれる。しかし、「距離感を埋める」「気軽に来られるように」「かつてのように」といった共通の発言がいくつも見られるように、事例を全体的に渡って俯瞰すると、住職らの目指す方向性には一定の共通性を見出すことができる。そしてそれらをまとめると取組み全体が目指す方向性や、寺院が今後取るべき方針を見据えることができそうである。その結論は以下の通りである。

●事例を通して考えられる仮説

日頃は寺院に縁遠い人々であっても、関心が全くないというわけではない。「仏教を学んでみたい」、「お寺に行ってみたい」という興味や、「お寺なら悩みの答えを与えてくれるのではないか」といった期待はある。しかし、それに対して「敷居が高い」というイメージ、または「檀家ではないから」という理由によって、一步を踏み出せないでいる状況がある。それに対して、これらの取組みでは「誰もが来られる」ように、まずは「敷居を低くしていく」こと、「少しずつ信頼関係を築いていく」ことを目指している。そして、そうした取組みを通じて徐々に人々との関係を構築していくのだが、その時に大切なことは、仏教教学などの難しい話ではなく「簡単な話から始めていく」ことである。また、まずは訪れた人の話を「聞く」こと、「同じ視点を持つ」こと、「受け入れる」こと、「受け皿となる」姿勢をもつことが大切である。そして、その後になって初めて人々の「交流する場」、「孤独を和らげる場」、「互いに助け合える場」となることを目指していく。しかし、かつてのように人々が交流する場をつくり、支えていくためには住職一人の力では足りないため、「協力者の会」や「専門家のネットワーク」の用意が必要となる。また、取組みを行う時には「住職自身が楽しむ」こと、「見返りを求めない」姿勢が重要である。そして、こうした活動の全体を支え機能させていく根底にあるのが、「寺という場所のもつ力」であり、それは「多様で豊かな世界」をもつ**仏教の思想**なのである。

ここで取り上げた事例の背後にはこのような意図を見出すことができるだろう。ここからは、「人々が交流しながら助け合える場」を作る、あるいは再構築することを最終的な目標としつつも、まずは「葬式仏教」という現状の改善を行うことから始めようとする姿勢が見出せる。つまり、現状として存在している人々と寺院との距離感、つまり「檀家ではないから」あるいは「敷居が高いから」という心理的な距離感を縮めるところから始め、一人ずつ、少しずつ人々との信頼関係を築きながら、人が気軽に来られる環境を整えていこうという姿勢である。そして関係が築かれる時に協力者や専門家のネットワークを広げる努力をすることで、協力者が協力者を呼ぶようになり、次第にネットワークが自然と広がっていくようになる。これによって人々の多様な苦しみや悩みに対応することができ、人々が「交流する場」

としての寺院の再興を目指せるのではないか。その際、主催者である住職自身は自らの見返りや取組みを成功させることに目的を据えるのではなく、こうした場をつくり活用していくことで人々の苦しみや悩みを取り除くことを目指していると考えられる。そして、こうした住職の姿勢、あるいは考え方こそが仏教の思想に裏づけられたものであり、「利他」の精神だと考えられるだろう。これは事例中の住職らの発言から見出される仮説だが、次章では実際に事例を見ていくことでこの仮説を検証していきたい。具体的には、「人々に仏教や寺院への関心はあるのか」、「ネットワークは広がっていくものなのか」、「見返りを求めないのかどうか」、「交流することで苦しみや悩みは取り除かれるのか」、「遊ぶような気持ちがなぜ重要なのか」。これらの問いを、関係者へのインタビューや参与観察の結果から考える。

本章では日本に古くから存在する仏教寺院が、それぞれの時代や社会によってそこで果たす役割も異なることが明らかとなった。そして現代では仏教や寺院と人々が乖離した状況にあること、それに対して近年、仏教内部の側から現状の改善を目指した試みも始まりつつあることをいくつかの事例から確認した。次章では本節で扱った事例のうち二つを取り上げ、事例調査の結果を示しながら、前述の仮説をより具体的に検証していく。

【出典】

- (1)(2) 阿満利磨(1999)『人はなぜ宗教を必要とするのか』筑摩書房、p.8
- (3) 井上順孝[編](2005)『現代宗教事典』弘文堂、pp.495-496
- (4) 前掲・阿満(1999): p.10
- (5) 同上: p.10
- (6) 井上順孝(1999)『若者と現代宗教—失われた座標軸』筑摩書房、p.22
- (7) 同上: pp.36-38
- (8) 同上: pp.24-25
- (9) 同上: pp.36-38
- (10) 同上: p.30
- (11) 同上: p.32
- (12) 同上: p.36
- (13) 同上: p.34
- (14) 上田紀行(2004)『がんばれ仏教！お寺ルネサンスの時代』日本放送出版協会、pp.16-18
- (15) 高橋卓志(2009)『寺よ、変われ』岩波書店、p.16
- (16) 同上: pp.16-17
- (17) 前掲・井上(1999): pp.78-79
- (18) 同上: pp.79-80
- (19) 前掲・高橋: p.17
- (20) 前掲・井上(2005): p.374
- (21) 同上: p.375
- (22) 圭室文雄(1999)『葬式と檀家』吉川弘文館、p.2

- (23) 日本佛教語辞典(岩本: p.516) (同上: p.518)
- (24) 前掲・圭室(1999): pp.10-55
- (25) 同上: p.229
- (26) 同上: p.65
- (27) 同上: pp.63-64
- (28) 同上: p.69
- (29)(30)(31) 同上: p.72
- (32) 同上: p.66
- (33) 安藤優一郎(2009)『大江戸お寺繁昌記』平凡社、p.13
- (34) 同上: p.133
- (35) 同上: pp.16-19
- (36) 同上: pp.134-138
- (37) 同上: pp.140-141
- (38) 同上: p.162
- (39)(40) 上田紀行(2007b)「日本の仏教はどうすれば「現代性」を取り戻せるか」渡辺直樹[編]『宗教と現代がわかる本 2007』平凡社、pp.177
- (41) 前掲・圭室(1999): pp.227-230
- (42)(43) 同上: pp.227-228
- (44) 前掲・上田(2007b): pp.177-178
- (45) 前掲・高橋(2009): p.17
- (46) 小川有閑(2009)「伝統仏教はどう社会問題に関わるのか」渡辺直樹[編]『宗教と現代がわかる本 2009』平凡社、pp.208
- (47) 仏教ルネッサンス塾(参考資料参照)
- (48) 上田紀行(2004)『がんばれ仏教! お寺ルネッサンスの時代』日本放送出版協会、pp.119-129
- (49) 了法寺(りょうほうじ) 八王子のホームページ(参考資料および第4章参照)
- (50) 神谷町・光明寺境内に「オープンテラス」—お坊さんの和菓子も(参考資料参照)
- (51) 「教化布教ケーススタディー」『仏事』鎌倉新書(参考資料参照)
- (52) 事例⑤「現実社会と寺院はこれからどう関わっていくか」第65巻(2006)、p.92
- (53) 事例⑩「日蓮宗妙宣寺(埼玉県さいたま市) 気軽に何でも相談できる寺として」第36巻(2004)、p.99
- (54) 事例⑥「現実社会と寺院はこれからどう関わっていくか」第65巻(2006)、p.90
- (55) 事例⑧「真宗佛光寺派梵行寺(新潟県月潟村) 学校でできないことを、寺だからできることを一現代に寺子屋を復活させる」第27巻(2003)、p.102
- (56) 事例⑨「真宗大谷派因速寺(東京都江東区) 寺に来やすい環境を整えることから教化は始まる」第28巻(2003)、p.88
- (57) 事例⑫「日蓮宗大明寺(神奈川県横須賀市) 悩み相談所としての寺院の可能性」第44巻(2005)、p.77
- (58) 事例②・前掲・仏教ルネッサンス塾(参考資料参照)
- (59) 事例⑬「浄土宗洞泉寺(愛知県豊田市) 学べる寺院、相談できる寺院、参加できる寺院」第49巻(2005)、p.86
- (60) 前掲・事例⑨: p.81
- (61) 前掲・事例⑩: p.99
- (62) 事例⑪: p.85
- (63) 同上: p.87
- (64) 前掲・事例⑬ pp.88-89
- (65) 前掲・事例⑩ p.102
- (66) 前掲・事例⑬ pp.87
- (67) 前掲・事例⑨ p.82
- (68) 事例③・前掲・上田(2004): pp.119, pp.128-129
- (69) 前掲・事例⑩ p.103
- (70) 事例⑮p.90

第4章 事例調査—角田山「妙光寺」と松栄山「了法寺」の取組み

本章では前章で挙げた取組みがどのような特徴をもち、参加する人々にとってどのような意味をもつのか、またその取組みがどのように寺院と人々を結びつけているのかを考察する。ここでは前章で取り上げた事例のうち、事例⑦—日蓮宗・角田山「妙光寺」の取組み、事例④—日蓮宗・松栄山「了法寺」の取組みを扱う。それぞれの事例について、参与観察や関係者へのインタビューを行った結果を交えて、事例を概説、取組みの経緯を紹介する。その上で他の事例と照らし合わせながら前章の仮説を検証し、同時に筆者の考察を加える。

4.1 日蓮宗・角田山「妙光寺」の取組み—「フェスティバル安穩」

妙光寺は日蓮宗の開宗と同時期に開山された、700年続く由緒ある寺院である。しかし新潟市の郊外に位置する妙光寺は、地理的な要因によって檀家からの布施収入だけでは寺院の経営が困難な状況となっていた。そうした状況を打開するために考え出されたのが、今から20年前に創設された「安穩廟」という永代供養墓³⁸—家ではなく個人として入る墓、跡継ぎを前提としない墓である。永代供養墓は当時としては前衛的な試みであったため、メディアの注目を集めたほか、家族論からは学問的な研究対象としても注目された。安穩廟は単に個人で入る墓というだけでなく、生前からの会員同士の交流を重視しているのが特徴である。その最たるものが毎年8月に開催される合同供養祭「フェスティバル安穩」であるが、安穩廟の運営においてはこのイベントの果たす役割の大きさが指摘できるだろう。以下では先行研究、住職の著作、フェスティバル安穩への参与観察をもとに、まず事例の概要を紹介する。次に取組みの経緯を整理し、同時にフェスティバル安穩の参加者の反応や現状を見る。その上でこの取組みが人々にとってどのような意味を持つものなのかを、前章の仮説とも照応させながら考察していく。

³⁸ 「永代供養墓」は故人の墓を当該管理者(寺院、NPOなど)が維持管理する形態をとり、親族や子孫による継承を前提としない点が特徴的である。学術的に定義された言葉ではないが、井上(2004)は「永代供養墓、合祀墓のように祭祀を強調した名称と、個人墓、夫婦墓、合葬墓、総墓、集合墓、合同墓、樹木葬墓地といった形態面を強調した名称があり、そのシステムも様々」⁽¹⁾と述べた上で、「非継承墓」と呼称している。本稿では「永代供養墓」を用いる。

4.1.1 概要

妙光寺（写真 4-1-1）は新潟県新潟市西蒲区、新潟市と長岡市の間に位置している。日本海に面するこの場所は目の前には角田浜という海水浴場、後ろには角田山がそびえている。周辺は静かな農村で、山と海に囲まれた自然豊かな場所である（写真 4-1-2）。ここまでは新潟市街から車で 1 時間程度を要する。公共交通機関を利用する場合は JR とバスを利用し、2 時間程度を必要とする。角田山の麓に建つ妙光寺の起源は鎌倉時代、日蓮宗開宗の時代にまで遡る。妙光寺のホームページでは文永 8 年(1271)年、佐渡島へ流罪となった日蓮聖人を乗せた船が角田浜に漂着したという出来事が開山の由来であり、正和 2(1313)年に孫弟子の日印上人がこの地に寺院を創建したことが始まりと書かれている⁽²⁾。妙光寺の寺院としての特徴の一つは、次期住職を公募していることにあるだろう。現在の住職は小川英爾氏が務めているが、小川氏が第 53 代として世襲で入寺するまで、妙光寺では弟子が代々住職を継いできた³⁹。小川氏は 1975 年に 22 歳で住職となったが、当時の妙光寺は「戦前まで 400 ほどあったらしい檀家も、昭和 50 年前後は 200 戸を割って」おり、「裏山から流入する沢がたびたび氾濫して床上浸水というありさま」、「檀家の皆が守る寺という意気込みはあっても、その経済力にはおのずと限界があった」のが実状であったそうだ⁽³⁾。

小川氏は、「寺は檀家の経済的な支えで成り立っているのも事実」であり、「寺を経済的に自立させて、堂々と人を救うことのできる寺にしようと考えた」⁽⁴⁾と述べており、その方法として考案されたのが個人単位で加入する永代供養墓「安穩廟」であった。また、ここで永代供養墓が採用されたのは経済的な自立を目指すこと以外にも理由がある。それは、「これまでの墓制度は、家と宗教と墓がセットにされてきている。その家あるいは宗教、宗派になじめないとき、墓からもはじき出されてしまう」⁽⁵⁾。たとえば「子供がいない夫婦、子供が娘だけの夫婦にとって、墓の継承者がいないのは切実な悩み」⁽⁶⁾となるため、「こう考えると、墓は個人ごとでいく方がすっきりする」⁽⁷⁾。そうした人々に対して「家族単位の墓以外に、個人単位の墓があってもいい」⁽⁸⁾という考えの下、安穩廟は考案されたのである。

³⁹ 浄土真宗以外の宗派は明治時代まで妻帯を認められておらず、世襲は存在しなかった。

写真 4-1-1 本堂と参道



(筆者撮影 2009 年 8 月 28 日)

写真 4-1-2 妙光寺周辺



(筆者撮影 2009 年 8 月 28 日)

4.1.2 「安穩廟」創設の経緯、運営

● 「安穩廟」について

安穩廟は妙光寺の境内に建つ永代供養墓で、1989年8月に運営を開始した（写真4-1-3）。当初は108区画をもつ仏塔が1基あるのみだったが、その後の何度かの増設を経て、現在では4基建てられている。最初の1基が満杯になるまでは3年半かかり、その他の3基は2000年までに満杯になったという⁽⁹⁾。その後さらに1基につき8区画をもつ「杜の安穩」（写真4-1-4）という小型の供養墓が35基まで造られたが、現在ではそれも満杯となっている。また、満杯となった今でも申込希望者は絶えないため、2010年3月から増設工事に着工することが決定している⁽¹⁰⁾。安穩廟の申込資格は特に制限がなく、宗派の別も問われない。ただし、妙光寺は日蓮宗の寺院であるため、法要を日蓮宗の様式で行うことに同意することだけが求められる。安穩廟に契約すると「安穩会員」として登録され、永代使用料(85万円)、墓碑への文字刻み料(2万円程度)、年会費(3,500円)を支払うが、それ以外は一切金銭的に要求されることはない。また、安穩会員になるために檀家になる必要はなく、亡くなった際の葬儀についても妙光寺に限られることはない。ただし、会員が戒名を求める場合に限り、妙光寺の檀徒⁴⁰になることが求められる⁴¹。

安穩廟は一つの区画に複数人分の納骨が可能で、希望する場合は後継者のいない夫婦、家の墓を望まない親子、または血縁関係のない者同士など、これまでの墓では納骨を認められない場合にも対応している。これは少し古い情報となるが、小川(2000)では安穩会員の構成割合は「半数が地元の新潟県で、そのほかは首都圏を中心に全国に広がっている」⁽¹⁴⁾とあり、もともとは県外在住だった会員が、定年を機に妙光寺の近隣に移住してくることもあるそうだ。安穩廟の開設当時、檀家からの布施収入が減少していたこともあり、経営面での寺院存続が危ぶまれていた妙光寺であった。だが、安穩廟の運営が軌道に乗ることで安定した収入を得ることができるようになり、管理費と供養料を基金とすることで利息による管理と供養が続けら

⁴⁰ 檀家は家全体と寺院との関係を前提としているのに対し、小川氏は個人の信者を指して「檀徒」という言葉を用いている⁽¹¹⁾。

⁴¹ ここには小川氏の「普段から深い関係を築いてきた人の葬儀以外は受けたくなかった」という考えが根底にある⁽¹²⁾。安穩会員に対してはこれまで葬儀を受けていなかったが、「安穩会員の人たちとも親しくなっていくにつれ、葬儀を行ってもよいと考えるようになった」⁽¹³⁾という考えの変化があったそうだ。だが、それでも葬儀を行う場合は既存の檀家と条件を同じくするため、檀家になり年1万円の会費を納めることを求めるのだという。

れるようになった。これにより会員側は個人で墓を購入するよりも安く安住の地を得ることができ、妙光寺も基本財産ができることで、檀家からの布施収入に依存せずに多くの活動を行うことができるようになった⁽¹⁵⁾。

写真 4-1-3 安穩廟



写真 4-1-4 杜の安穩



(筆者撮影 2009 年 8 月 28 日)

●フェスティバル安穩

ここでは筆者の参加した経験(2009年8月28日から30日)も交え、フェスティバル安穩について説明する。安穩廟の墓碑管理や故人の供養は妙光寺が行うが、それには先の基金が用いられる。供養は年4回一春の彼岸、お盆、合同供養祭、秋の彼岸一行われ、この合同供養祭がここで取り上げる「フェスティバル安穩」である。

フェスティバル安穩は毎年8月の最終週に行われる合同供養会で、故人を偲ぶと同時に会員同士、檀家、地域の人々の交流をを目的として開催されている。この供養祭は1989年の安穩廟設立の翌年から開催されており、2009年で20回目の開催を迎えた。近年では参加者が約300名を数え、運営スタッフも50名近くとなっているそうだ⁽¹⁶⁾。フェスティバル安穩では法会を行うだけでなく、毎年決められるテーマに沿ったシンポジウムや講演会が行われることが特徴的である(表4-1-1a,b)。テーマは例年、主に「生きること、死ぬこと」についてだが、ゲストは僧侶や大学教授、各界から様々な業種の方が参加している(写真4-1-5)。また、2009年の語り合いでは安穩会員、檀徒、住職夫人がパネルディスカッションも行われ、「安穩廟の安穩会員であること」と「妙光寺の檀徒であること」の間の距離感について率直な意見交換が行われていた。

その後には法要が行われるのだが、そこにも妙光寺の革新的な試みがなされている。例えば、儀式は住職をはじめ数人の僧侶が行うのだが、日蓮宗だけではなく、他宗の僧侶も参加していることが特徴的である。また、儀式の途中では回向文と呼ばれる儀式の要旨を読み上げる部分があるが、そこでも一般に用いられる定型的な形式ではなく、現代の口語体に近い形が取られていた。それは参列者に理解しやすいようにという配慮だと考えられる。他にも、法要の終盤で散華という紙を舞い上げる場面でも、参列者の全員が一斉に散らせるという他にはあまりない方法が用いられていた(写真4-1-6)。このように、法要という定型化された儀礼においても、妙光寺の取組みの先進性や挑戦的な試みを見出すことができるだろう(写真4-1-7)。

そして法要の後は参加者と運営スタッフが一堂に会して交流会が行われ、僧侶であり音楽活動を行っているグループのライブや、地元につながる角田甚句が演じられるなど、一日を通して非常に賑やかな催しが行われた。

表 4-1-1 a 第 20 回フェスティバル安穩・当日の流れ

第 20 回フェスティバル安穩 テーマ：フェスティバル安穩 “20 歳” ゲスト：小室等氏、おすぎ氏 期日：2009 年 8 月 29 日 主催：角田山妙光寺 後援：エンディングセンター	
日程	
受付	11:00～
●開会	13:00～
第 1 部	13:10～14:55
●語り合い	安穩会員、檀徒、住職夫人による語り合い
第 2 部	14:10～16:00
●音楽とトーク	ゲストによるトークショー テーマ：生きているということ
第 3 部	16:40～18:10
●安穩法会	本堂および安穩廟での法要
第 4 部	18:40～20:20
●交流パーティー	参加者、運営スタッフ交えての交流会

(フェスティバル安穩しおりを参照して筆者が作成)

表 4-1-1 b フェスティバル安穩・過去の開催テーマとゲスト

年	テーマ	ゲスト
第 1 回(1990)	21 世紀の葬送と結縁を考える	藤井 正雄 (大正大学教授) 谷 嘉代子 (女の碑の会代表) 他
第 2 回(1991)	生きる	樋口 恵子 (東京家政大学教授) 他
第 3 回(1992)	老いを生きる	新田 見幸男 (老健施設長) 他
第 4 回(1993)	葬送の自由の声に仏教はどう応えるか	山折 哲雄 (国際日本文化研究センター) 他
第 5 回(1994)	人は家族以外に老後、死後を託せるか	清水 邦夫 (劇作家) 他
第 6 回(1995)	生と死の現場から	向 安光 (デンマーク在住のディアコン)
第 7 回(1996)	私の人生、私の死	新藤 兼人 (映画監督)
第 8 回(1997)	仏縁	木村 威夫 (映画美術監督)
第 9 回(1998)	柳田邦男が語る生と死 —死を受け入れて生きるとは—	柳田 邦男 (ノンフィクション作家)

第10回(1999)	安穩廟この10年、そしてこれから	樋口 恵子 (前掲) 谷 嘉代子 (前掲) 草野 栄應 (仏教情報センター事務局長)
第11回(2000)	新本堂の上棟式	
第12回(2001)	いま寺からのメッセージ 一人々の生死を寺に託せるかー	秋田 光彦 (大阪應典院住職・浄土宗) 高橋 卓志 (長野神宮寺住職・臨済宗) 他
第13回(2002)	2001年 演劇『釈迦内棺唄』	劇団希望舞台
第14回(2003)	自分らしい生き方、自分らしい最期	清水 勇男(日本公証人連合会理事) 和田 英一 (公証人) 安穩会員代表 他
第15回(2004)	ひとりで生きる、みんなと生きる	俵 萌子 (社会評論家、作家)
第16回(2005)	死と生、お別れのかたち	碑文谷 創 (葬儀専門雑誌SOGI編集長) 他
第17回(2006)	人集いて生きる喜びーいま妙光寺から	町田 宗鳳 (広島大学大学院教授)
第18回(2007)	自分らしく生きたい ーありのままに、夢を持ってー	乾 千恵 (作家) 原 荘介 (ギタリスト)
第19回(2008)	いくつになっても旬	藤田 弓子 (俳優)
第20回(2009)	フェスティバル安穩 “二十歳”	小室 等 (シンガーソングライター) おすぎ (映画評論家)

(妙光寺ホームページの情報をもとに作成)

写真 4-1-5 フェスティバル安穩・昼の部 (小室等氏、おすぎ氏のトークショー)



写真 4-1-6 フェスティバル安穩・法要の様子



写真 4-1-7 フェスティバル安穩・献灯後の安穩廟



(前掲 3 枚いずれも筆者撮影 2009 年 8 月 29 日)

●住職の考え

小川氏は安穩廟やフェスティバル安穩の運営についてどう考えているのだろうか。また、こうした取組みを行うねらいはどこにあるのだろうか。まず小川氏は、現代社会の共同体や地域社会を取り巻く環境の変化と、それに対応しきれていない寺院の制度—地縁で結びつけられる檀家制度、家を基本とした墓のあり方—との齟齬を問題視している。「夫婦、家族の形は多様化している。ところが墓の形式は、なるべく近くに住み、血縁者が代々継承するという相変わらずのままだ」⁽¹⁷⁾。

「親子関係というタテの線を中心に家族を考えるから、(…)子供がなくてひとり遺された妻を排除する考え方も生まれてくる」⁽¹⁸⁾。こうした状況に対しては、「檀家制度は江戸時代に制度的な理由で作られた。これは先祖を守るにはいいが、一方で少子化のいまの時代、跡継ぎが続かなかったり、また別の宗教を選びたい人にはとても不都合だ」⁽¹⁹⁾、「変化している現代の家族を、江戸時代からの檀家制度にあてはめようとするから例外だらけになるのだ」⁽²⁰⁾と、「ある意味で寺と墓を切り離して、個人が家の宗教から離れて自分の意志で申し込み、跡継ぎだからといって檀家になることを前提にしない墓として考えたのが安穩廟だった」⁽²¹⁾と述べている。

また、安穩廟はこうした制度的な問題の改善以外にも、目的があるという。小川氏は、「他人同士が互いに助け合う社会にしよう。その具体策のひとつが永代供養墓で、寺がお互いを結ぶ核になろうという提案でもあった」⁽²²⁾と述べる。社会生活が多様化する中で、「家族、血縁に頼れないこれからの社会で、他人同士の支え合いの必要性」⁽²³⁾が提言されているが、小川氏は「家族も村社会も寺と檀家も、共同体の良さは一方で他人にとってはとけ込みにくいもの(…)。そこをミックスすることで、安らぎがあってそれで開かれた寺にする」⁽²⁴⁾ことが目指されているようだ。ただ、「昔のままの伝統やしきたりだけでは寺の運営が難しくなる。さりとて時代の流れに合わせようとする、前述したような濃密な関係を維持しにくい」という難しさを認めながらも、「これなら従来の檀家も積極的に賛同し、新しい人も心おきなく入ってくるができる。この墓を通して、困ったときには助け合える濃密さと、一方で個人としての生き方を大切にせず干渉しすぎない。とりあえずはそんな人間関係の場に寺がなれたらと願っている。そこまでの理解と共感を得るには時間が要るが、そんな人が増えている手応えは確実に感じている」⁽²⁵⁾と述べている。事実、安穩会員は「自分の意志で申し込んだ人たちですから、檀家以上に足を運ぶ

傾向」⁽²⁶⁾があるという。また、「安穩廟を始めて新しい人が大勢入り、檀家の雰囲気開放的で明るくなった」⁽²⁷⁾という実感も語られている。

さらに、寺院という場が「昔は寺が地域のよろずなやみ相談所だった」⁽²⁸⁾ことに触れている。現代では「行政も企業もサービスが充実して、寺の出る幕が少なくなっている」が、「知恵を出し合い、助け合うのが寺」⁽²⁹⁾であり、「寺が元気を取り戻し、さらにそれがネットワークで結ばれていったら力強いだろう」⁽³⁰⁾と、人々が集い、助け合える「核」として寺院が機能することの意義を述べている。小川氏は「昔のように先祖を敬う家族の形がなくなり、本尊や宗派の開祖への信仰というのも持ちにくい時代になっている。ここがこれからの寺のありようのむつかしいところだ」⁽³¹⁾と、今後の寺院が考えるべき課題も示しているが、「墓という死の現場から老いを見つめ、生を語り合う。こうした中から宗教に学ぶ姿勢が生まれてきて、寺の存在がもっと身近になったらいい」⁽³²⁾と語られている。

●安穩廟の意義

ここでは井上(2004)の研究から安穩廟を概観してみたい。彼女は「江戸時代の庇護のもとにあった仏教寺院は、葬祭を担いながらも生老病死といった人生全般において精神的な拠りどころとなっていたが、明治の神仏分離や戦後の農地解放で大半は経済的自立の手段を失った。そのために葬祭を主要な収入源とせざるを得なくなったという現状があって、今日のような仏教の混迷を招いている。ましてや家意識が希薄化した今、寺院経済の基礎をどこに求めるか、新たな基盤づくりが求められている」⁽³³⁾と、本稿の議論と同様の主張をし、具体的な事例として安穩廟を取り上げている。彼女は安穩廟が跡継ぎを前提としないこと、経営基盤として「基金制度」と用いていること、檀家制度と会員制度を並存させていることを特徴として挙げた上で、「世襲性・受動性を特徴にもつ檀家制度のものとはその活動が惰性的になることも否めないが、選択性・能動性が高い永代供養墓を核とした会員制では、個々人が選択肢自己決定している」⁽³⁴⁾点に着目し、「強制されずに自己決定して行うところに、主体性を持った宗教的体験を導く要因」⁽³⁵⁾があると主張している。また、主体的に選択した会員同士、そして会員と僧侶、会員と寺院との関係が、「同じ墓に入って眠る人々との「絆」、自分が死んでも自己の存在を記憶し供養してくれる僧侶との「絆」を生み出し、それが「これまで集団としての家族が担ってきた家

族機能の代替」⁽³⁶⁾を果たしている」と指摘する。そして、彼女はここに「境界のはっきりしている共同性(集団・共同体)とは違ったゆるやかな共同性の存在」を見出している。ここでは、井上は「家族」という集団についての考察を行っているのだが、「家族が個人化し生き方が多様化した社会では「状況適合的に選択・自己決定できる」こと」⁽³⁷⁾の必要性を主張している。

4.1.3 全体を通しての考察

ここでは最後に、この事例全体を通しての考察を行う。

●仮説の検証

(1) ネットワークは広がっていくものなのか

妙光寺では様々な人が助け合うことのできる場を目指しているが、そのための人々のネットワークの多様性も重要な要素となっているだろう。小川氏が、「法律で解決の必要があれば、医師や弁護士に相談して、希望すれば紹介する。(…)ときには専門家の力を借りて、自立を助けるのも宗教者の大きな仕事(…)。幸い昔からのこうした妙光寺のありかた、住職の考えに共感して、協力してくれる専門家は多い」⁽³⁸⁾と述べるように、フェスティバル安穩での各界からのゲストを始め、フェスティバル安穩を運営するスタッフも様々な業種、職種の方が集まっていた。スタッフは安穩会員、檀家はもちろん、妙光寺と直接には関係のない人々も参加していたのが印象的であった。3章の事例でも触れたが、筆者自身もそうであったように、取組みの協力者は「ある人が友人知人を連れてきて、その人がまた別の友人を連れてくる」という連鎖が働いているようだ。それによって常に組織として新しさを取り入れられていることも、この取組みがもつ開放性にとって意味をもつと考えられるだろう。

●寺院の「経営」についての試み

これは本稿の最後にも触れるが、寺院の「経営」は現在の日本仏教にとって大きな課題と考えられる。現在の寺院や檀家が抱える問題の多くは、住職が仏教を伝える「宗教者」とであると同時に、「経営者」として組織としての寺院を運営しなければならないという二面性に起因しているように思われる。安穩廟は事業として基金を設立することで寺院の経営を自律化させ、同時に墓という「死」を考える場所で

のつながりを生み出している。その点で寺院の「経営」と「宗教性」という二つの側面をうまく両立させていると言えるだろう。

●「する - される」の関係ではないこと

この点が、筆者がフェスティバル安穩に参加して最も強く感じたことである。檀家制度を基にした寺院と信者の関係では、葬送儀礼に関してしばしば「する者(僧侶) - される者(信者)」という関係を感じ取ることができる。それに対して、妙光寺で感じたのは、その空間においては誰しもが相互に対等で、かつ出入りが自由という開放性であった。この取組みでは、安穩会員が運営スタッフとして活動する、翌年はその逆に安穩会員としてフェスティバルに参加する、または儀式に参加する僧侶さえもフェスティバルの参加者として列席する試みも行われている。もちろん、儀式は一般の参加者には担うことができない役割としても、それ以外の場面ではこのように役割が自由に交換可能であることが、取組みがもつ開放的な雰囲気を生み出しているように思われた。小川氏が目指す、横の交流が活発で人々が助け合える場としての寺院にとっては、ここに見られるような「ゆるやかな共同性」⁽³⁹⁾が大きく影響しているのではないだろうか。

4.2 日蓮宗・松栄山「了法寺」の取組み—「萌えるお寺」

続いて、二番目の事例として日蓮宗・松栄山「了法寺」の取組みを見ていく。この寺院では約2年前から境内の入口に独特な看板を設置している。看板は了法寺で祀られている神仏を人々に分かりやすく紹介することを目的として製作されたのだが、人目を引く、いわゆる‘萌える’画風であったことから様々な方面から注目が集まることとなった(写真4-2-1)。寺院で‘萌え’という奇抜な組み合わせがインターネット上の掲示板やブログ、各種メディアで大きな反響を呼び、結果的には看板の見学を目的とした参拝者、特に寺院に最も縁遠いと思われていた若者の参拝が増えるという現象につながっている。日本においては寺院が「風景化」していく中、ここでは目立つ看板を設置することで、参拝する場所であることが主張されている。同時に、単に目立つ看板ではなく親しみやすい絵の描かれた看板を用いることで、「敷居が高い」と言われる寺院に気軽に来られるような工夫がなされている。この取組みは現在進行中であり、現状から今後の展開やこの取組みの社会的な意義

を断定することはできない。だが、看板設置の根底にある「寺院をより身近な存在として感じてほしい」、「誰もが気軽に来られるように」という了法寺住職の思いから、これからの寺院が取りうる一つの方向性を見出すことができるだろう。

以下ではまず、住職など関係者へのインタビュー、参拝者へのアンケート調査、新聞記事や了法寺のホームページなどを用いて事例の概要を述べる。次にこの看板が設置されるに至った経緯や周りの反応、その後の展開を見ていく。そして、妙光寺の事例と同様、この事例を前述の他の事例と照応させ、事例の分析、考察をしていく。

4.2.1 概要

了法寺は東京都八王子市日吉町に所在し、JR 八王子駅の隣、西八王子駅から徒歩で約 10 分の場所に位置している。了法寺のホームページによると、延徳元年(1489)に啓運日澄上人が隠居する寺として開山、天正十八年(1590)に現在の場所に転寺したと書かれている⁽⁴⁰⁾。周囲は八王子駅から多少離れていることもあって閑静な住宅街となっている。国道 20 号線に面しているため交通量は比較的多いのだが、歓楽街ではないため通行人は多くない。かつての甲州街道であるこの道路にはイチヨウが街路樹として植えられており、隣町の追分町から高尾駅入口まで約 4km に渡って並木が続く（写真 4-2-2）。毎年 11 月の黄葉の時期には週末の 2 日間、有志市民が企画運営する「八王子いちよう祭り」開催され、2009 年には第 30 回を迎える。前年には 30 万人以上の来場者を数えており、地域に根ざした祭りとなっている⁽⁴¹⁾。了法寺はこの道路から奥まった場所にあり、道路から約 100m の参道が続いている（写真 4-2-3）。参道を進むと正面に本堂があり、左手には墓地がある。向かって右手には稲荷堂と絵馬掛け、右手奥には寺族が居住する建物である庫裡がある。また、境内には桜の樹や樹齢 260 年をこえるきるすべり百日紅の樹も植えられている（写真 4-2-4）。本堂には本尊として曼荼羅が祀られているほか、鬼子母神、七面大明神、弁財天も祀られており、境内の稲荷堂には稲荷神、大黒天、龍神が祀られている。なお八王子では約 30 年前から「八王子七福神めぐり」という巡礼が行われているのだが、了法寺は七福神のうち弁財天を祀る寺院として、合計 8 ヲ寺を対象とするこの巡礼路に含まれている。了法寺の現在の住職は中里勝孝氏である。中里氏は自身も寺院に生まれ育ち、日蓮宗の本山がある山梨県身延町で高校を卒業した後、了

法寺に住職として入られた。以下ではこの看板設置に至った経緯や背景を、住職へのインタビューを中心に明らかにしていく。

4.2.2 経緯

筆者が了法寺を訪れたのは2009年9月15日と2009年11月1日の二回で、初回は住職である中里氏に1時間程度の聞き取りを行い、看板製作の経緯や考えを伺った。二回目は11月1日の10時から16時まで看板の横に立ち、看板を訪れる参拝者への聞き取りを行った。その際、中里氏と後述する三井氏にも話を伺うことができた⁴²。本節ではこれらの調査結果、了法寺のホームページ、およびインターネット記事やブログを典拠に事例を詳述する。

● 動機とねらい

中里氏が看板を設置した主なねらいは、「お寺に対するイメージ（寺院に対する感覚的な敷居の高さ）を改め、誰でも気軽に来られるようにしたい」という点にある。「お寺の門が開いているのはいつでもいらっしゃい」という意味であり、「お寺は本来楽しい場所、よく来たねと言える場所」という考えがあった。だがその思いに反し、(1)寺院を訪れても、先祖の墓参りだけで本堂までは参拝せずに帰る人が多いこと―「墓参りを行うこと自体は良いことだが、先祖も含めて神仏は本来本堂に祀られているのであり、本堂に参拝することが大切」。(2)近年では檀家や信者であっても、神仏について知らない人が増えていること。(3)西八王子の街が寂しくなっているという感覚を持つようになったこと。

このような状況が存在したため、中里氏は以前から人々とお寺がより近くなるように何らかの行動を起こそうと考えており、まずは寺院や祀られている神仏について紹介する案内板を製作しようと考えたのだという。

⁴² 筆者がこの取組みを知ったのは2009年7月15日で、インターネットの「お寺にも“萌え看板” 了法寺「若い男性参拝者増えた」」という記事を目にしたことがきっかけであった⁽⁴²⁾。

写真 4-2-1 了法寺境内に設置されている看板



○とろ弁天
(新護弁財天)



○まま
(鬼子母神)



○ナリ (左)・リナ (右)
(稻荷堂の狐)



○小僧さん



○ウガちゃん (宇賀神)



○しちめん (七面大明神)

(上段：キャラクターの名称 下段：了法寺の祭神の名称)

写真 4-2-2 了法寺周辺（国道 20 号線）

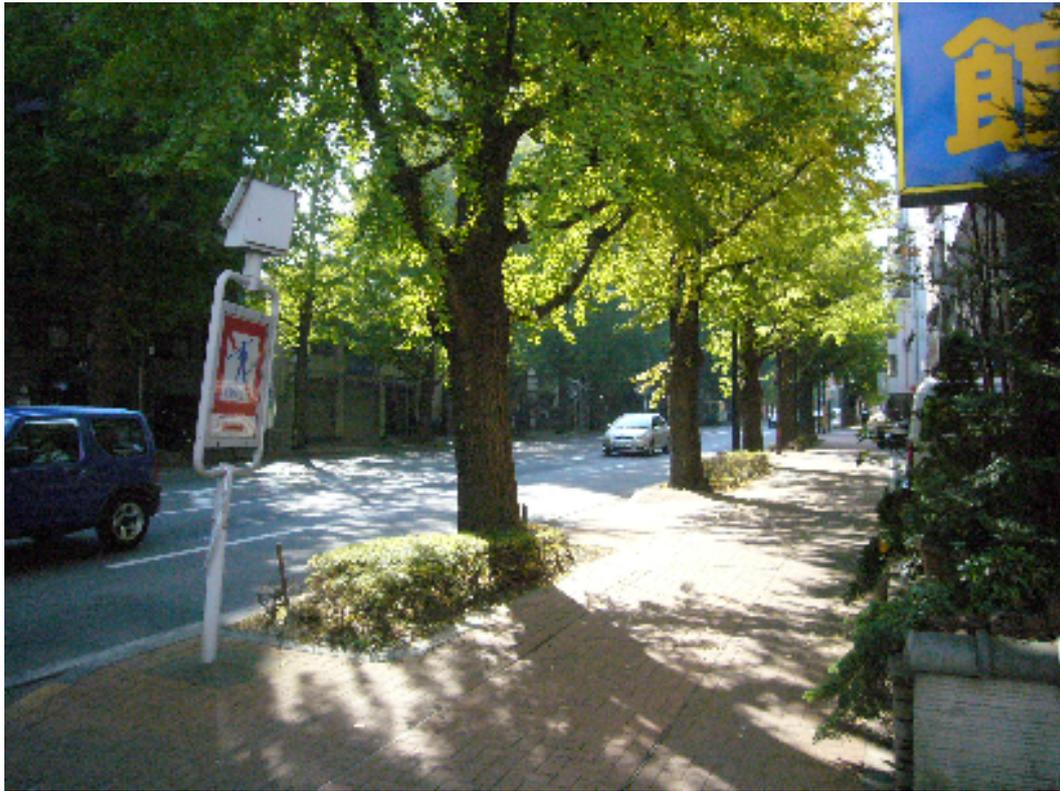


写真 4-2-3 了法寺の参道



写真 4-2-4 境内の様子



(前掲 4 枚いずれも筆者撮影 2009 年 11 月 1 日)

●看板の製作まで

看板の製作に際して中里氏の協力者となったのが三井一仁氏である。三井氏は祖父が以前から了法寺の檀家で、三井氏と中里氏は年齢が近いことから、古くから親交があったという。デザイナーである三井氏は「何か寺院を紹介するものを作りたい」という中里氏からの相談を受けて製作に協力をする事になったのだが、その際に企画や製作は三井氏が担当し、中里氏は全てを任せる方針になった。その後、三井氏が現在の看板の図案を描くことになる時美氏に依頼、原案が出来上がった。

中里氏は原案を見た時、はじめ「ただ驚き、固まった」そうだ。中里氏ご自身はいわゆるアキバ系の文化を愛好しているわけではなく、以前までそうした文化の存在は知っていたものの、ほとんど知識のない状態であったという。一般的にアキバ系の文化は批判的に捉えられる風潮があると言えらるだろうが、そのことも影響して「この図案で看板として設置することに問題はないだろうか」と心配もあった。だが原案とともに画集にも目を通したところ、画風如何ではなく単純に画力の高さに感心したという。特に、了法寺では七面大明神という龍神を祀っているのだが、画集に描かれた龍の絵(図 4-2-1)を見た際、その精緻さに驚くと同時に、それがきっか

けとなってとろ美氏の描く絵に興味を抱いたという。とろ美氏本人と話をしても、「しっかりした方」という印象を感じたことから、原案の採用を前向きに検討するようになったという。現在ではその原案に修正を加えた形で看板の図案として採用されたのだが、決断に至った理由を画力の高さ以外にもいくつかお聞きした。

(1)「やらなければいけないから」やっているのではないこと

—とろ美氏の画集は利益を目的として出版されたものではなく、本人が楽しみとして製作しているものである。仕事などのようにしがらみに縛られてやるのではないため、「楽しんでやっているものは素晴らしいものに違いない」という考えを持ったこと。

(2)このような画風が新しい芸術となっていくのではないかと考えたこと

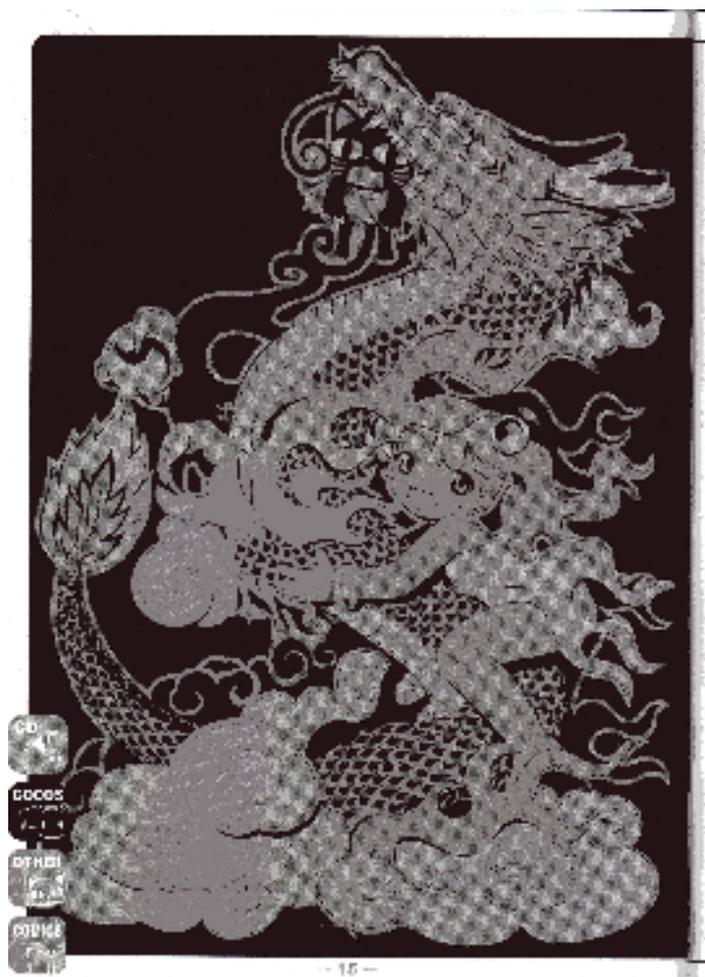
—図案のような画風は現代を生きる人々、特に若者のイメージを形にしたものであり、それ自体悪いものではないと思った。また、かつてはタブーであった偶像崇拝を仏教が受け入れ、次第に芸術にまで高められていったように、はじめは抵抗があっても次第に受け入れられていくかもしれないと思ったこと。

(3)出会いを「ご縁」と考えたこと

—まずは出会いを大切にしようと思った。何かの願いがある時、それが叶うと思えば叶い、叶わないと思えば叶わないのである。結局ある事が出来るかどうかは、自分次第であり、大切なのは自分や自分の周りのものに感謝をすること、受入れること。そうすることで、願いは叶うと考えたこと。

以上のような理由からとろ美氏の図案が看板に採用されることになったのだが、中里氏は「原案を見て、絵の素晴らしさから個人的に欲しいという気持ちもあった。だが、自分がいいなと思ったものを他の人々にも見てもらいたいと思った」ということも語ってくださった。聞き取りを行った9月の時点で、了法寺はすでにメディアに注目されつつあったが、当時はまだ主に若者が週末に10人前後訪ねてくる程度であった。しかし、少しずつではあれ若者が寺院を訪れるようになっていたことについて、「心配ではあったが、自分の思ったようにできた。まずはとろ美さんらとの出会いがあって、その出会いに感謝したらうまくいった。想像以上の展開に驚いている」という感想もお聞きした。

図 4-2-1 とろ美氏の描く龍の絵



(とろ美氏の画集より抜粋)

●看板の設置とその後の反応

境内の入口に看板を設置したのは 2007 年の春頃ということだが、インターネット上では直後のかなり早い時点で反応が見られたという。現在では当時の記録を確認できないが、その中には取組みに対する肯定的な意見、否定的な意見の双方が見られたという。こうした反応について、中里氏からはその内容についてではなく、「反応がこれだけ出たことに驚いた。まだ人々の中にお寺や仏教に対する意識があるのだなと意外に思った」という感想をお聞きした。

メディアの反応やその後の展開、現状は後述するが、ここでは了法寺の檀家や信者、あるいは他の寺院の僧侶からどのような反応があったのかを見てみたい。中里氏によれば、了法寺の檀家のうち「高齢の方々はそもそもこのような画風の絵を見たことがないため、何の偏見もなく「かわいい」という意見が多い」そうだ。また、「子供達からも「絵がかわいいからお寺に見に行きたい」という意見が聞かれる」

ということである。他の僧侶の方々については、「皆さん写真を撮って帰られました。看板については、良いこととまでは言わないものの、新しいことを思い切って始めたことを認めてくださっていると思う」ということである。

●その後の展開

前述のとおり、筆者が9月に訪れた時点では主に週末に10人前後の訪問者がある程度だった。当時すでにブログなどインターネット上の一部では話題になっていたようだが、社会的に大きく話題になっている印象はなかった。しかし、2009年の夏を境にして、こうした状況に変化が訪れたことがわかる。了法寺HPを見ると、2009年7月からインターネット記事、テレビ番組による報道が始まっている(表4-2-1)。最も早く掲載された記事は7月14日付のITmediaNEWSだが、これについては了法寺への取材はなかったとのことである。また、8月以降になるとテレビ番組でも頻繁に取り上げられるようになっていく。報道内容はそれぞれだが、大まかには寺院で‘萌え看板’が採用されたことについて、その経緯を取材したもの(ASCII.jp)や、寺院が再起をかけて新たな取組みを始めている(スーパーJチャンネル)ことを紹介したものが多く見られる。

なお、筆者は2009年11月1日に了法寺を訪れたのだが、その前後から了法寺への注目はさらに高まってきたように感じられる。特に10月28日にテレビ朝日「ナニコレ珍百景」—毎週水曜19時から放送される人気バラエティ番組—で日本の「珍しい風景」として取り上げられたことの影響が大きいと考えられる。また、同時期の10月31日から「モバイルお経」というグッズの販売を開始したこと⁽⁴⁴⁾、「八王子いちょう祭り」で境内にメイドカフェを出店する話が記事として多く取り上げられたこと⁽⁴⁵⁾もあり、了法寺への注目は日ごとに高まっていると言えるだろう。

●メイドカフェの出店

前述の「モバイルお経」の試みなど、看板の設置以降、了法寺では様々な取組みが行われている。ここではその中でも、2009年11月21、22日の2日間に渡って出店されたメイドカフェについて見ていく。筆者はこのイベントに直接参加していないが、ここでは中里氏への聞き取りと、両日に渡って回収したアンケート、またインターネット上の報道などを元に見ていきたい。

表 4-2-1 了法寺に関する報道記事

【インターネットニュース】	
2009年7月14日	ITmediaNEWS お寺にも“萌え看板”了法寺「若い男性参拝者増えた」
2009年7月15日	痛いニュース 神仏を萌えキャラ化した「萌え看板」で若い男性参拝者が増加
2009年7月17日	ASCII.jp 「大吉出たから始めた」萌えるお寺、了法寺ができたワケ
2009年7月29日	MSN産経ニュース 萌え寺？ブームに沸く東京・八王子市の「了法寺」
2009年9月2日	八王子経済新聞 西八王子の「萌え寺」了法寺、モバイル向けに「お経」配信へ
2009年10月22日	Yahoo!ニュース(2009年11月23日現在：掲載終了)
【テレビ番組】	
2009年7月28日	TBS「ニュースバード」:「ナナいろ Photo」
2009年8月8日	毎日放送「知っどこ!」:「エンタメ!クリック」
2009年8月27日	テレビ朝日「スーパーJチャンネル」 「木曜特集～お寺が再起をかけて地域活性化～」
2009年9月3日	日本テレビ「ズームイン!!SUPER」 「全国に広がる「萌えキャラ」」
2009年10月28日	テレビ朝日「ナニコレ珍百景」 「珍百景 No.424「萌えるお寺」」
2009年11月23日	TV朝日「やじうまプラス」
2009年11月23日	日本テレビ「おもいっきり DON!」
(了法寺ホームページ記載の情報をもとに作成 ⁽⁴³⁾)	

このイベントは八王子いちよう祭りの模擬店の1つとして行われたのだが、前述のように開催前から注目を集めていたこともあり、非常に盛大なものとなったようだ。境内から本堂までの参道にテントを張り、この中でイベントに向けて製作された関連商品の販売、お札の販売、メイドカフェの経営が行われた。両日中の延べ来場者数は2,000人を超えたほか、海外メディアを含む合計7社からの取材があり、さらにテレビでの報道も行われたということである(表4-2-1参照)。八王子いちよう祭りは毎年開催されているが、了法寺は前年まで境内入口でお札を販売する程度

だった。そのため、今回のように大がかりな開催は初めての試みだったという。「なぜこの企画をしたのか」という筆者の問いに対しては三井氏が答えてくださったが、「主なねらいは若者ではなく、むしろ普段メイドカフェに行ったことのない人々。普段そういう場所に縁のない人たちも気軽に楽しめるよう、企画した」とのことであった。結果がこのねらい通りであったのかここでは分らないが、こうした考えがあってこの企画が行われたということは指摘しておくべきだろう。

また、この企画に対する来場者の感想を聞くため、筆者は両日に渡ってアンケート調査を行った(参考資料参照)。質問では「看板やメイドカフェなど、寺院でこうした取組みが行われていることについてどう思うか(Q.11)」という問いを立てたが、これに対しては概ね好意的な回答が書かれていた。もちろんそれは、回答者はそもそも取組みを面白いと感じているからこそメイドカフェを訪れたということも考えられる。そのため、このアンケートは調査としては不十分だと言わざるを得ないだろう⁴³。ここではその上で回答を見ていくが、上の問いに対しては全体的に「面白かった」という意見が多かった中、他にも「お寺に対する固いイメージが溶けて良い」(34歳男性 / 回答者 3)、「多少違和感があるが、チャレンジ精神が素晴らしい」(32歳男性 / 回答者 20)、「お寺の敷居が高いイメージがある中、取組みを行うことで現代人、特に若者の好感を得ようとしている努力がみえる」(22歳男性 / 回答者 22)など、新しい取組みを行ったことを評価する意見が見られた。

同様に「メイドカフェを訪れた感想(Q.6)」を尋ねたところ、「普段来ることのないお寺に近づけて良かった」という意見が多く、他にも「(メイドカフェだけではなく)寺らしさも残っていて良かった」(21歳女性 / 回答者 16)、「お寺のようでお寺らしくなく、新しいイメージができた」(33歳女性 / 回答者 27)といった、寺院に対するイメージについて言及しているものもあった。一方で、「檀家の意見が気になる」(21歳男性 / 回答者 26)、「(お寺は)経済的に厳しいのか」(27歳女性 / 回答者 7)など、取組みに対する客観的な意見も見られた。

このように、看板の設置とメイドカフェの開催といった取組みが、これまで縁遠

⁴³ 研究の質的調査としては批判的な意見の検討も必要と考えられる。だが中里氏によると、これまで取組みに対して批判らしい批判は出ていないようだ。メイドカフェに対しては苦情のような問い合わせが2件あったが、実はどちらも個人的な愚痴や悩みの相談に近いもので、取組みに対する批判ではなかったという。

かった人々に対して寺院に来る機会を提供していることは明らかだろう。寺院への訪問が訪れた本人にとってどのような意義をもつかは今後の調査を必要とする。だが少なくとも、訪れた人にとって寺院が「単なる風景」ではなく「出向く対象」として選び取られているという点で、「風景化」している仏教の現状にとっては大きな価値をもつ変化だと言うことができるだろう。

4.2.3 全体を通しての考察

最後に、ここでは取組みに対する中里氏と三井氏の考えをまとめた上で、全体的な考察を行いたい。

●住職の考え

現代では新宗教、特にカルト教団などに対する拒否感から信仰は怖いものというイメージが広がっている。だが今回もそうであるように、人々がそうしたものに関心がないという訳ではない。五感で感じたものしか信じられないのは辛いし悲しいこと。また、人には何か拠り所が必要だし、その意味で信仰は持つべきだと思う。そして、お寺が人々にとってその役目を果たすことができれば良いと思う。

今回の看板の設置は、結果的にかわいくて夢のあるものに仕上がった。多くのご縁があつていい方向に流れたと思う。まずは出会いがあつて、その出会いに感謝したらうまくいった。また、これは決してお寺のサイドビジネスが目的ではない。お寺としてはそこには何も関わるつもりはなく、人がお寺に来て手を合わせていってくれることだけが願いです。 (2009年9月15日の聞き取りを元に作成)

●三井氏の考え

今回のコンセプトは「萌え」ではない。人目につくようにするために、「見た目面白い」ことを目指した。そうすることで、自然と人の目に留まるようになる。今回の反響は、メディアなどを通して広告しようとしたことはなく、自然と集まってきた結果である。関連商品については、販売の利益で儲けるつもりはない。そもそも関連商品の販売は大きな利益にはならない。「グッズはないのか」という声が聞かれるので、それに応える形で製作はするかもしれないが、それは目的ではない。それよりもお寺に人が来るなどして、お寺の界限にも人が来るようになり、それによって街が活気づくなら、それが回り回って自分に返ってくると思っている。

(2009年11月1日の聞き取りを元に作成)

● 仮説の検証

(1) 人々に仏教や寺院への関心はあるのか

すでに見てきたように、この取組みは開始当初からインターネット上の一部で注目を集めていた。また 2009 年の夏以降、メディアに取り上げられることでさらに多くの注目を集めることとなった。この取組みが寺院という‘伝統的’な場所で、「萌える看板」という‘現代的’な手法を採用している点が奇抜であり、それが注目を集める大きな要因となったと言える。しかし、「訪れる場所」として寺院の存在感を主張することが少なからぬ反響を及ぼしたことは、一般的には「風景化」していると言われる現状にあっても、人々の中には何らかの形で興味や関心が残存していることを示唆しているのではないか。それが取組みに対して否定的な形であれ、肯定的な形であれ、寺院がもし本当に「風景化」してしまっているのであれば、そもそもこうした反響は起きなかったはずである。またこの取組みを始めて以来、若者が写経会への参加者したり、相談事で訪ねてくるようにもなりつつあり、人々の仏教という思想への興味や、寺院や僧侶に対する期待も感じ取ることができる。

(2) 見返りを求めないのかどうか

今回聞き取りを行った際に中里氏と三井氏が強調していたのが、「取組みは利益を求めて行っているのではない」ということであった。それは中里氏の「見返りを求めず、ただお寺に足を運んでほしい」という思いや、三井氏の「お寺や周辺に人が来てくれるようになればよい」という考えに現れている。他の事例にも共通して見られるのが、「取組みは収支上は赤字になることが多いが、それでも人が来て、悩みや苦しみを解決することにつながるものが大切」という姿勢であり、これが寺院の取組みにおいては重要なことと思われる。

また、これは後述するが、他の事例でも取組みが「集客」や「利益」を目的化することが危惧されている。「人々の悩みや苦しみを取り除く」という目的を目指して始められたはずの「手段」としての取組みが「目的化」することで、「寺院での取組みであることの意義」が失われてしまうのではないだろうか。アンケートの一部で「取組みは経営難が理由で始められたのか」という意見が見られたが、寺院の取組みの根底にはこうした姿勢があることを忘れてはならないだろう。

(3)遊ぶような気持ちがなぜ重要なのか—取組みに対する「遊び心」

今回の調査を通して了法寺の取組みについて筆者が最も感じたのは、「本気で、真剣にやっているわけではない」ということ、つまり「遊び感覚であること」であった。それは決して「ふざけてやっている」という訳ではなく、「真剣に、真面目にやりすぎている」という意味である。中里氏は、「たとえばお寺の経営のため、または地域活性化など真剣に考える必要のあることを目的としてやっていたら、こうはならなかっただろう。どこかしら反発や抵抗が生まれていたと思う」と語ってくださった。アンケートの回答からも、単純に「面白そうな」イベントが行われているから、「テレビで取り上げられていたから」という理由で訪れているものがほとんどで、了法寺を「信仰の空間として」捉えているものはほとんど見られない。この点は「宗教性をどう伝えるか」という後述の課題とも関係するのだが、この取組みにおいては、少なくとも寺院を「宗教を伝える布教の場である」意識を前面に押し出すのではなく、「気軽に足を運ぶ場所」として門戸を開いていこうとする姿勢を見出すことができる。そして、その姿勢こそが人々の「宗教の難しい教えを強要されるのではないか」という宗教に対する拒否感や、「檀家でないと行ってはいけないのではないか」といったイメージを変え、訪れた人の誰もが楽しめる場として機能しているのではないだろうか。

4.3 寺院による取組み全体を通しての考察

ここでは「現代日本の葬式仏教がどのように変わっていきけるか」という最初の問いに立ち返り、3章での議論と本章で扱った事例調査を通じて筆者の考えを述べる。

4.3.1 タテの構造に導かれた関係

本稿での議論を通して考えられる現代の寺院と檀家間に生じる様々な問題(前掲の檀家による寺院に対する批判など)は、檀家制度が制度化したことによって生じた「支配」の関係に基づくタテの対立構造に起因すると言えないだろうか。

すでに見た通り、当初の檀家と寺院の関係は政治的な理由を背景として作られたもので、それは信仰ではなく、地縁によって結ばれたものであった。しかし、政策によるものではあれ、寺院が人々の行き交う場所となり、同時に様々な情報や物が交流する場が形成されていたことは、共同体の規模が現在ほどの広がりを持たなか

った当時にあつては、多様な文物が行き交う場として大きな価値を持つものだっただろう。また、こうした集積点、中継点であることが寺院の「学び、癒し、楽しみ」といった様々な機能の源泉となっていたとも考えられる。しかし明治時代以降、政治的な後ろ盾も失われ、近代化とともにそれらの機能が学校や病院に代替され、寺院の役割は葬儀だけとなった。さらに社会生活が多様化することで、地縁に基づく檀家制度は社会の仕組みとの間に齟齬をきたすこととなった。特に現在では檀家が自明のものに見なされていることや、宗派や寺院を変えることができないと思われることもあり、いわば檀家にとっては自身の通う寺院が「ここしかない」と思える存在となっているのではないだろうか。そして、それが昨今批判されるような僧侶がもつ高圧的な態度などに表れるのではないだろうか。しかしこの場合、集団が個人に同質化を求めているとは言えず、「集団による生の所有」という事態が生じているとまでは断定できない。しかし、「傷ついた愛着」を抱いて会社に入社することで、その会社への批判や不満が表れなくなるように、ここでは寺院を「ここしかない」と思うことで「支配」の関係に基づくタテの関係を生み出していると言えないだろうか。

もちろん、何度も繰り返すように所属する個人にとって集団は帰属感を与え、安心感を与えるものであるし、実際に檀家と寺院との間で良好な関係が結ばれている例は枚挙にいとまがない。しかしやはり現在の仏教に対する社会的な批判の高まりや批判の内容を考慮する限り、現状としては寺院と檀家の関係が「支配」の関係に基づくタテの対立を生み出しやすい、ということは指摘できるのではないだろうか。ここにおいては、井上(2005)が述べるように「家族が個人化し生き方が多様化した社会では「状況適合的に選択・自己決定できる」こと」⁽⁴⁶⁾が必要であり、その他の選択肢への「開かれ」が重要となるのかもしれない。

4.3.2 取組みに見られる姿勢—ヨコの関係の創出

前節では現在の寺院と檀家、あるいは一般の人々との関係がタテの対立構造に基づいて作られていると述べた。それに対して、本稿が扱った事例の多くで見られたのは、対等な立場でつながりあるヨコの関係を作り出そうとする姿勢であった。

本稿が問題視したのは檀家や宗派といった「敷居」によって閉鎖性が生まれ、その中で「する者 - される者」という「支配」の欲求に基づくタテの関係が構築され

ることであった。それに対して、本稿が扱った取組みでは「敷居を下げ」、「誰もが来られるように」しようという姿勢が見られた。その際に「話を聞く」、「同じ視点をもつ」といった姿勢がとられることで、寺院という空間において僧侶と信者(あるいは信者同士)の間には上下関係ではなく、個人と個人としての「対等な関係」が築かれるのではないだろうか。また、この時に重要なのが利益や集客など、「取組みを目的化しない」ことである。あくまで「開かれた場」、「待つ場」としての寺院が維持されていることで、参加する人の誰もが対等な、互いに助け合える、または交流できる場としての機能を果たすことができるのではないだろうか。

現代の仏教寺院の取組みは、「寺院の経営」という問題から始まっているものもあるだろう。しかし、意識的にせよ無意識的にせよ、人々を受け入れ、開かれた場として寺院を開放していこうとする姿勢が、結果的に人々を受け入れる姿勢につながっているのではないだろうか。

【出典】

- (1) 井上治代(2004)「家族の彼方—〈集団から個人へ〉価値意識の転換」池上良正ら[編]『宗教のゆくえ(岩波講座 宗教)』岩波書店、第10巻、p.112
- (2) 角田山妙光寺【安穩廟】(参考資料参照)
- (3) 小川英爾(2005)「寺を変える：妙光寺この16年と後継者の公募」『SOGI』表現文化社、第90号、p.48
- (4) 小川英爾(2000)『ひとりひとりの墓』大東出版社、p.34
- (5) 同上：p.28
- (6) 同上：p.6
- (7) 同上：p.28
- (8) 同上：p.23
- (9) 「教化布教ケーススタディー：日蓮宗妙光寺（新潟県巻町）寺院運営の新しい姿を問いつける—安穩廟と妙光寺のこれから」『仏事』鎌倉新書、第25巻(2003)、p.91
- (10) 前掲・角田山妙光寺【安穩廟】
- (11) 前掲・小川(2005): p.51
- (12)(13) 前掲・教化布教ケーススタディー: p.94
- (14) 前掲・小川(2000): (p.43)
- (15) 同上: p.81
- (16) 前掲・教化布教ケーススタディー: p.91
- (17) 前掲・小川(2000): p.9
- (18) 同上: p.39
- (19) 同上: p.109
- (20) 同上: p.106
- (21) 同上: pp.54-55
- (22) 同上: p.56
- (23) 同上: p.75
- (24) 同上: p.79
- (25) 同上: pp.195-196
- (26) 同上: p.67

- (27) 同上: p.177
- (28) 同上: p.94
- (29) 同上: p.98
- (30) 同上: p.79
- (31) 同上: p.112
- (32) 同上: p.59
- (33) 前掲・井上(2004): p.115
- (34) 同上: p.124
- (35) 同上: p.125
- (36) 同上: p.127
- (37) 同上: p.130
- (38) 同上: p.98
- (39) 同上: p.127
- (40) 了法寺(りょうほうじ)八王子のホームページ(参考資料参照)
- (41) 第30回記念八王子いちょう祭り公式サイト(参考資料参照)
- (42) お寺にも“萌え看板”了法寺「若い男性参拝者増えた」(参考資料参照)
- (43) 前掲・了法寺(りょうほうじ)八王子のホームページ
- (44) 西八王子の「萌え寺」了法寺、モバイル向けに「お経」配信へ(参考資料参照)
- (45) 萌えるお寺“了法寺”でメイド喫茶が営業中!(参考資料参照)
- (46) 前掲・井上(2004): p.130

第5章 さいごに—総合考察・今後の課題・まとめ

本章では本稿の議論をまとめる形で、各章で提起あるいは提示した現状や課題について筆者の考えを示す。まず5.1節では、2章で提示した現代社会の「他者との出会い」の困難という問題について、対話の場を取り持つ「受け皿」としての「出会いの場」の必要性を述べる。そしてその役目を担う一つのあり方として「セルフヘルプ・グループ」の可能性について考察する。また、そこに見られる特徴と寺院の取組みに見出される姿勢との間に共通性を見出し、「出会いの場」としての仏教寺院の可能性を考察する。その上で、「出会いの場」での他者との関係が、自己にとって「ここしかない」という「傷ついた愛着」や「集団による生の所有」という問題を解決する一助となることを主張する。5.2節ではここからさらに踏み込み、「透明な存在」として振舞うことで損なわれる「ありのままの自己」の存在について、〈我がまま〉という概念を用いて論じる。また、「寺院における出会い」の意義を考えると同時に、「他者との出会い」を通じて自身の「生きる意味」を自身が考え、悩み、選び取ることの意義を考えたい。最後に5.3節では本稿のまとめと、今後の課題を提示して、本稿の議論を終える。

5.1 総合考察①—「受け皿」としての「出会いの場」

5.1.1 現代社会に関する議論のまとめ

2章で提示したのは、現代社会における「他者との出会い」の困難という問題であった。人は何らかの集団へ帰属し、そこで自他の「異質性」と「同質性」を確認することでアイデンティティを獲得し、「自分が自分である」という自己の存在を確信できると述べた。例えば家族や学校、会社といった集団が人々にとっての帰属する対象であり、「居場所」である。しかし帰属の対象に対して、何らかの理由で「自分にはここしかない」という「傷ついた愛着」を抱くとき、人はその集団によって「生の所有」をされる所有物となってしまう。なぜなら人はその集団だけを絶対視し、そこから排除されないようその集団の求める自己であろうとし、最終的には集団に属すること自体が目的となってしまうからである。そこで人は「色付きの自分」を抑え、「透明な存在」となることで、集団の求めるとおりの駒となる。そして、成員のいずれもが「色付きの自分」を抑え、「透明な存在」となることでその集団からは「異質性」が排除され、「同質性」の高い集団が形成される。こうし

た集団の中で、人は「集団に求められている自己」を感じることができ、自己の存在を確認することができる。しかし、こうした自己存在のあり方が問題を孕んでいることは自殺や引きこもりの問題として先述した通りである。なぜなら、ここで求められている存在は、決して「色付きの自分」ではなく、「仮面」を着けた「透明な存在」としての自分だからである。ここで満たされる自己存在感はあくまで表層的なものでしかなく、「仮面」の下にある素顔の自分、「色付きの自分」としては決して存在を認められていないのである。このような状況で、満たされない自己を確認するため、人は時に自傷行為に走り、時に引きこもり、世界との関係を限られたものとしてしまうのである。

本稿はそうした事態をいかに打開するかを考えるもので、ここでは他者の「異質性」に接すること—「支配」の欲求に基づく関係から「出会い」の欲求に基づく関係への転換—の必要性を述べた。他者の「異質性」は自己の自明性を疑わせるもので、時には自己の世界を崩壊させる恐れのある「脅威」の源泉である。しかし一方で、それは自明な世界、すなわち「あたりまえ」の世界を〈あたりまえではないもの〉として再認識させるきっかけともなりうる。本稿ではそうした接触が「ここしかない」という「傷ついた愛着」による思い込みを疑うきっかけを与えるものと捉え、そのために他者の「異質性」と接することの必要性を主張した。

しかし同時に、2章では他者の異質性と接触することの難しさも提示した。それは、それぞれに「傷ついた愛着」によって構成された個別の集団は相互に排他的となり、それぞれに異質性を排除しようとするからである。ある個人が異質な他者の存在しない集団から異質性を求めて他の集団へと越境したとしても、その集団にとっては異質であるために、そこからは排除される可能性が高い。また、越境できたとしても再び同質性の集団の中で「仮面」を着けなければならないかもしれない。そうした状況に対して本稿で示したのが「出会いの場」の必要性であり、様々な異質性を備えた個人たちを広く受け入れることのできる、「受け皿」のような場の必要性であった。そして、次節で取り上げる「出会いの場」として機能する集団が「セルフヘルプ・グループ」である。これは「受け皿」として機能する場であり、ここでは集団への同化を求められることはない。また、所属する個人たちがそれぞれに主体となって作り上げる集団であり、集団の求める存在としての自己ではなく、「ありのままの自分」として他者と接することのできる集団である。

5.1.2 他者との「出会いの場」—セルフヘルプ・グループ

ここでは「出会いの場」としての「セルフヘルプ・グループ」の可能性について考えるが、本稿で扱ったいくつかの先行研究でも、この形態を現代の「異質性の不在」という現状を打開する一つ的手段として提案されている。セルフヘルプ・グループの「セルフヘルプ⁴⁴」とは、「自分のことは自分です」、「自分のことで責任がとれるのは自分しかない」という意味だが、この組織が特徴的なのは、自分一人では解決できない問題に対して、「同じような困難をもち、自分のことは自分です人たちがグループを作り、体験をもとに相互に助けあいながら、その課題に取り組む」、「自主的に集まって、だれが偉いというわけでもなく、対等な関係の中で活動続ける」⁽²⁾という点にある。人は日常生活を営む上で様々な問題にぶつかるが、「一人で悩んでいたのでは、「治らないのは努力が足りないからだ」「そんなことで悩むのは精神的に弱いからだ」などという世間の言葉に反論」することができない。それに対して、孤独に困難を抱えていた人が同じように悩む人と出会うことで、「孤独感から解放され、自らの問題に向き合う気力が湧」き、「悩みの中にいる弱い自分をありのままに受け止めてもらえる」ことで、「自分を悩ませている事柄を客観的に見ることで、新しい一歩が踏み出せる」⁽³⁾きっかけが生まれる。このように、共に悩みながらも、最終的には自らが困難を乗り越え、新たな一歩を進むという過程がとられる点も、この組織の特徴の一つである。セルフヘルプ・グループは無数に存在⁴⁵するが、大きくは図 5-1-1 のように分類される。これらの団体はそれぞれに目指す方向性は異なるものの、セルフヘルプ・グループを運営する上で、組織として必要なルールや方針も存在する。

まず、組織として活動を行う際に重要な概念が「わかちあい」と「スティグマ」である。「わかちあい」とは「何かしらの共通の課題をもつ人たちが、セルフヘルプ・グループという場を使って、自らの苦しみや経験などを共有化すること」⁽⁶⁾、「スティグマ」は社会的差別の対象となる烙印、レッテルのことを指す。セルフヘルプ・グループで人々がたどる過程は、何らかの問題を抱える個人が同様

⁴⁴ 日本語では「自助組織」などと訳される⁽¹⁾。

⁴⁵ よく知られているものとして、セクシャル・マイノリティや障害者による権利擁護を目指す団体、不登校児やその家族が集う団体、アルコールや薬物依存症の患者同士が協働して回復を目指す団体などが挙げられる⁽⁴⁾。

の問題を抱える他者と「気持ち、情報、考え」を共有し、それによって「自分ひとりではない」という安心感を得て、自己開示が進むなかで、自分のもとももっていた生き残る力を取り戻し、社会的に押しつけられた烙印をはがしていく⁽⁷⁾のことで、これはセルフヘルプ、つまり自らの力で問題を解決するために不可欠な過程とされている。

図 5-1-1 セルフヘルプ・グループの種類	
◆自己実現と個人的成長に焦点をあてるグループ	尊厳をもって自分らしく堂々と生きていくことをめざす
◆権利擁護に焦点をあてるグループ	権利侵害に対して異議申し立て、権利の保障や実現をめ
◆新しい生活方式を作り出すグループ	社会的に抑圧を受ける人々がありのまま生きられるよう、
◆回復をめざすグループ	薬物の依存、摂食障害などからの回復をめざす
(伊藤・中田(2001)を参照し筆者が作成 ⁽⁵⁾)	

また、それと同様に重要なのが参加者間の「支配したり支配されたりするコントロールの関係を排除」することである⁽⁸⁾。そのため、活動ではしばしば「匿名での参加」が用いられるほか、「話したい時は好きなだけ話す、聞き手はただ聞き役に徹する」、「発言に対して批判や説教をしない」、「話したくなければ、話さなくてもよい」、「他言はしない」⁽⁹⁾などのルールが設定される。さらに、この関係はリーダー(世話役)と一般メンバーの間にも適用され、組織としてはあくまで参加者同士の「対等性」と「自発性」が強調される⁽¹⁰⁾。その他に、自主的自発的に運営されるセルフヘルプ・グループは、活動を継続させるに「無理をしないで、できることをできる範囲で行う」、「楽しみながら行う」、「入会、退会、結団、解団はすべて自由」、「セルフヘルプだから、全て自分たちでしなければならないと考えること⁴⁶⁾」⁽¹²⁾なども重要だと述べられている。

以上がセルフヘルプ・グループの概観だが、これらをまとめると(1)「苦悩を通して自己が成熟する」ため、(2)「わかちあうこと」、「自身の声そのままに受け入れられること」が必要だが、(3)「決断するのは自分自身である」。また、(4)「集団に対して出入りが自由」であり、(5)「タテの関係ではなく、ヨコの関係を構築するこ

⁴⁶⁾ グループで解決できない問題に対しては、専門家の意見も取り入れることが勧められている。しかし「専門家は常に正しい」という考えを持つことで思考停止に陥り、専門家の指導に依存する危険性も指摘されている⁽¹¹⁾。

と」、が要件として挙げられるだろう。

そしてこれらの特徴と 2 章で取り上げた芹沢(2003)や斎藤(1998)や上田(2005)らの議論には興味深い類似性が見出される。2 章の議論では「集団による生の所有」という事態を回避、解決するための方策が論じられているが、彼らの多くがこの「セルフヘルプ・グループ」という組織のあり方に可能性を見出しているのである。ここで斎藤(1998)を参照すると、彼は「集団による生の所有」が生じる家族を「機能不全家族」と表現したが、支配の関係によって成り立つ、「自分らしさ」を抑圧する家族に対して「機能している家族⁴⁷」の必要性を述べる。彼は家族が「機能している」ための要件として、(1)「そこでは待たれている」—「そこにやって来ても不審がられず、居ないと探される場所」の存在。(2)「そこでは査定されない」—「あるがままでゴロンとそこに居ても点数をつけられなくて安全だ、という意味の安全感」の存在。(3)「そこでは心身ともに傷つけられない」こと、の 3 点が示されている⁽¹⁴⁾。そしてそれらの要件を満たす「機能している家族」では「我」と「汝」の間に存在する親密で対等な関係性⁴⁸が築かれることで、「参加者たちは、この関係性をとおして自らの自らに対する関係を修正し、「あるがまま」の自己を、その悩みやパラドクスを含めて受け入れるようになるのである」⁽¹⁶⁾と述べ、「機能している家族」、つまり個人が「ありのままの自分」でいられる場所における、「具体的な他者」との対等な関係に注目している。

ここまでに、支配の関係に導かれた「集団による生の所有」を回避する可能性を、セルフヘルプ・グループという組織のあり方に見出した。ここで重視されるのは(1)「あるがままの自分」でいられる出入り自由な「居場所」と、(2)「受けとめ手」であり「話し手」である「互いに他者であり続ける」他者、対等な関係としての具体的な他者の存在であった。ここでは自他の間の「支配」の関係が回避され、他者は

47 彼はここでの「家族」を、父母子という近代的な家族ではなく、「同じ体験をしたものど
うしが、それをわかちあい、癒し合うための「心の家族」ないし「魂の家族」⁽¹³⁾と定義し
ている。「機能不全家族」、「機能している家族」については第 2 章脚注 14 を参照のこと。

48 斎藤(2000)の述べる「具体的な他者」を指すと考えられる。彼は「生の所有」に対して「親
密圏」の再素描に可能性を見出す。彼は親密圏を「差異とディレンマの空間」と捉え直す。
その中では「人びとは、互いに他者であり続けるのであり、それぞれの生の具体性は「われ
われ」という抽象的な表象の成立を妨げる。親密圏は、その関係の具体性ゆえに、「想像の
共同体」の“we-image”からは最も隔たったところにある」⁽¹⁵⁾と述べ、「具体的な他者」の
存在とその関係性に「生の所有」から脱却する可能性を認めている。

あくまで自己と対等で、かつ自分とは異なる個別の自己として存在している。また、そこでは誰しもが「色付きの自分」、「ありのままの自分」でいることが尊重されるため、そこに存在する他者は常に自己とは異なる存在、自己にとっての「異質性」を備えた他者として存在する。2章の議論に即して言えば、こうした場における異質な存在としての「他者との出会い」が自己の自明性を疑う契機となるのであり、「ここしかない」という「傷ついた愛着」による集団への没入を回避し、「他にもあるかもしれない」という可能性が選択肢として提示されることになるのである。もちろん最終的な決断は本人の手に委ねられているとしても、こうした場面での「他者との出会い」が、特定の集団への没入とそこでの「自分らしさ」の抑圧によって生じる様々な社会問題を解決する一助となるのではないだろうか。ここでは最後に、自己と他者の関係について論じた鷲田(2006)の「待つ」ということについての議論を引用する。

何かの到来を待つといういとなみは、結局、待つ者が待つことそのことを放棄したところからしかはじまらない。待つことを放棄することがそれでも待つことにつながるのは、そこに未知の事態へのなんらかの開けがあるからである。

開いているということ、迎え入れる用意があることととていいかえてもよい。何が到来するのかわからないままに、いや何かが到来しているということじたいに気づくこともなく、それでも何かの到来を迎え入れる用意があること、このことを西洋人にならって、〈ホスピタリティ〉(歓待)と名づけることもあるいは可能であるかもしれない。不意の客を迎え入れること、それは客という他者を〈わたし(たち)〉のうちに併合することではない。それは、**他者を自己へと同化することではなく、逆に他者の前に自己を差し出すこと**であり、その意味で、他者との抜き差しならぬ関係にみずからを、傷つくこともいとわずに挿入してゆくということである。〈わたし〉独りが関係の意味を決めるのではない、そういう他者との関係のなかにみずからを据えること、つまりみずからをあえて傷つきやすい存在とすることである。

とどのつまり、「歓待」とは、客を迎え入れる者をたえずその同一性から逸脱させるものなのである。**他者を迎え入れるというのは、同時に、じぶんの理解を超えたものによって迎え入れられるということでもあるのだ**。そしてそれはじぶん自身がじぶんにとって他者のごとく疎遠なものに転化するということでもある。「歓待」

はそのような自己の崩れのなかにしか訪れえない。じぶんの枠にこだわりづづけ、それがいつか壊れるのではないかと不安におもっているひとが、逆のそうした枠そのものを壊すことでやがて当の不安から解き放たれる、というのはよくあることである。 (鷲田(2006)⁽¹⁷⁾ 太字は筆者)

5.1.3 「出会いの場」としての仏教寺院

ここでは前節のセルフヘルプ・グループの特徴と照応させ、「出会いの場」としての仏教寺院について考察する。寺院が人々や社会に対して「開かれ」ようとする姿勢を示していることは3章4章を通じて、特に4.3節ですでに述べた。セルフヘルプ・グループの特徴は次の五点に掲げられるが、寺院の取組みにおいてはこれらの特徴はどのように現れているのだろうか。

- (1) 「苦悩を通して自己が成熟⁴⁹する」ために、
- (2) 「わかちあうこと」、「自身の声そのままに受け入れられること」が必要。
- (3) 「決断するのは自分自身である」。
- (4) 「集団に対して出入りが自由」であり、
- (5) 「タテの関係ではなく、ヨコの関係を構築すること」が必要。

まず(1)から(3)までの過程は、(1)何らかの苦しみに直面した人が寺院を訪れ、(2)自身の苦しみと多種多様な人々の苦しみとを「わかちあい」、それを寺院という場あるいは僧侶が「受け入れ」、(3)孤独に悩みを抱えていた人が自身の力でその悩みを乗り越えることができる、という過程である。このうち(2)と(4)、(5)はすでに事例の中にいくつも見出されている。仮説でも検証したが、(2)は「事例⑩こころのかかりつけの医者」や「事例⑫青少年こころの相談室」の中で語られていた、「話をただ聞くこと」、「様々な悩みを受け入れる」という姿勢に見出される。(4)は妙光寺

⁴⁹ 「苦悩と向き合うことで自己が精神的に成長すること」を、多くの論者が独特の表現を用いて説明している。上田(2005)は「内的成長」、「生きる意味」の成長⁽¹⁸⁾。宇野(2008)は「成熟」⁽¹⁹⁾、斎藤(1998)は「魂の成熟」⁽²⁰⁾。芹沢(2003)は「イノセンスの表出と解体」⁽²¹⁾と表現する。この議論では、ほとんどが「苦悩と向き合うこと」、「受けとめ手による受けとめ」が行われることで、「自分自身の力で成長を遂げることができる」という過程を経ると説明されている。ここでは最も理解しやすいと思われる「成熟」を用いるが、後述の議論では「生きる意味」という言葉を主に用いる。

の安穩廟の事例や「事例⑨ブッディーサロン」や「事例⑮るりの縁」など、参加が自由で規則もゆるやかな取組みに見出される。(5)は「敷居を下げる」ことでタテの関係に生まれる閉鎖性をなくし、誰もが対等な立場でヨコの関係を作る「事例⑬エンディングサポートしあわせの会」に見られる相互扶助のネットワークなどに見出すことができる。

なお、寺院という場所がかつて「受けとめ」ていた人々の苦しみや悩みとは、日常生活の人間関係や生活の苦しみといった実際的な問題から、生死や「生きる意味」に関わる大きな問題にまで多岐に渡っていたと考えられる。そのため寺院には「受けとめ手」としての幅広さが求められるだろう。しかし、これも3章で述べたように、人々の悩みも複雑化することで、住職だけでは「受けとめ」きれない問題も現れるようになった。そうした問題を解決するため、様々な人が集まり行き交い、多様な問題に対応できるよう相互扶助のネットワークが構成されるのである。そうして、様々な問題に対応できるセルフヘルプ・グループとして寺院が機能することができるようになる。また、多くの人が行き交うことでそこには「出会いの場」が作られ、人はその中で様々な経験をし、様々な世界の可能性を見出すことができる。また、寺院というセルフヘルプ・グループにしか対応できない問題とは何だろうか。それは「生きる意味」を探すという苦しみであり、そうした苦しみに対応できる場であることに、寺院の意義を見出したい。これについては、次節で述べる。

以上、寺院における様々な苦しみの「受けとめ」、「わかちあい」を概観したが、これらの特徴を満たすためには、まずは寺院の「敷居が下がり」、人々の交流が生まれ、ヨコの関係性が築かれる必要がある。そうして初めて寺院は「出会いの場」としての機能を果たすことができるのだと言えるだろう。そのため、葬式仏教と言われる現在の寺院にその役目を果たせるかどうかは不明である。しかし、仏教の現状に危機感を覚え、あるいは「目の前にいる人々の苦しみを和らげたい」という住職たちの思いから始められている取組みが少しずつ広がることで、多様な苦しみを相互に受けとめ合える場となっていけるのではないだろうか。ここでは寺院が「出会いの場」として機能しうる、と断定することまではできない。敷居を下げ、人々を受け入れる姿勢を持ち、多くの人々が行き交うようになることで「出会いの場」として機能する可能性をもつ、と留保しておきたい。この点を明らかにするためには、交流の場における人々の意見をより多く集めることが必要と考えられる。これ

については今後の課題として後述する。

最後に、ここではあまり触れなかったが、「セルフヘルプ」を行うのはあくまで苦しみを抱える本人であり、苦しみに向き合おうと一歩を踏み出すのも本人であることは指摘しておかねばならない。セルフヘルプ・グループでは「待つ」という姿勢が重視されるため、人々の苦しみに対して積極的に干渉していくことはできないだろう。しかし、だからといって何もしないのではなく、いつでも受け入れられるよう、そのために常に「敷居を下げしておくこと」、「扉を開いておくこと」、「迎え入れる用意をしておくこと」、そして同様にそうした場の存在を本人が知ることができるよう、情報発信などの形で何らかの行動を起こす必要はあるのかもしれない。たとえば事例⑥の彼岸寺のように、インターネットを使った情報発信も、その手段の一つとして捉えられるだろう。集団への没入と「集団による生の所有」が容易に生じてしまう現代にあっては、寺院に限らず社会全体にこうした場を作ること、人々が対等な存在として受けとめ受けとめられる場を作ること、それが現在の社会にとって必要なことと言えるのではないだろうか。

5.2 総合考察②—仏教寺院の可能性・寺院であることの意義

5.2.1 「生きる意味」の探求—〈我がまま〉に生きること

本稿では「出会い」が自己に対して「他にもありえるかもしれない」という他の可能性を提示、「あたりまえ」のものを〈あたりまえではないもの〉として再認識させる契機であると述べた。そして、「ここしかない」という思い込みによって「透明な存在」と化し、「ありのままの自分」を生きられずに呼吸困難に陥っている人々の苦しみや問題を解決する際に有用ではないか、ということを検証した上で、「出会いの場」の必要性を主張した。しかしこの主張に対して即座に出されるのは、「困難を解決するために出会う場が、なぜ寺院でなければならないのか」という問いであろう。それに対して前節で述べたのは、寺院が向き合うのは「生きる意味」を探すという苦しみであり、それに向き合うことのできる場として存在することが、「出会いの場」としての寺院の意義であるということである。ここで、その点は次節に改めて考えることとし、まずは本稿でたどった現代社会についての議論を振り返りつつ、現代において〈我がまま〉に生きることの意義を考えたい。

上田(2005)は、現代は個人が「生きる意味」を、自前で調達しなければならない

時代であると述べた⁵⁰。かつては「他人の求めるものをあなたも求めなさい」という価値観が支配的であったが、人々はそれに応じた欲求が満たされることで、考えずとも「生きる意味」をある程度充足させることができた。しかし、そうした価値観自体が崩壊したことや、社会が多様化したことで、個々人が自らの「生きる意味」を考えなければならない時代となった。そうした中で、「周囲からの期待に応え、他人からの評価を高める生き方に過剰適応してしまったが故に、いざ自分の思い通りに生きろと言われても、どうしていいのかわからない」⁽²²⁾人々の戸惑いが現れていたのがこれまでの状況であった⁵¹。しかし、「数字信仰」を背景に、人々の自由な競争が始まることで「分かりやすさ」が求められるようになり、「すべての科目が満点ならば、満点の人生だと思ってしまう」価値観が台頭するようになったのである。上田はこうした時代や価値観に対して、「一見自由に見えて「生きる意味」においては私たちに全く自由を与えない」⁽²⁴⁾。むしろ、「人生が「各科目」に分断されて問われることで、常に「もっと恵まれている人間がいるのではないか」「自分ももっとがんばらないと」と欲求不満に襲われてしまう。そうして、自分の人生の全体を見通す目を失ってしまいがちになる」⁽²⁵⁾と批判する。

これに対する上田の提案が、「抑圧された自分自身から〈我がまま〉に生きることへの転換」である。彼は〈我がまま〉について、「自己信頼に支えられた〈我がまま〉の追求は自分を生かし、他者をも生かすものとなることが多い。しかし、自己信頼のない〈我がまま〉は〈ワガママ〉となって人に多大な迷惑をかけるものになりがち」⁽²⁶⁾と述べ、〈我がまま〉が「自己中心的で周りを意に介さない〈ワガママ〉となる可能性を秘めている」ことを指摘しながらも、〈我がまま〉の生のあり方に可能性を見出している。そして〈我がまま〉の生の〈ワガママ〉化を回避するために、社会に生きる個々人が自己信頼を回復することの必要性を主張している。そして、そのために必要なことが前述の議論で上げられていた「内的成長」を遂げること、すなわち「生きる意味」を再構築することであり、そのために必要なものとして「他者とのコミュニケーション」が挙げられている。

「自身の苦悩と向き合い」、「具体的な他者と関係を結び」、そこから「他にもあ

⁵⁰ 2.3.4 節を参照のこと。

⁵¹ 自らの力では「生きる意味」を見つけられず、人々は時に「引きこもり」、時に「動物化」し、時に「アイロニカルな没入」をして自己の生を充足させようとしていた⁽²³⁾。

りうるかもしれない」という可能性を手にすることが「集団による生の所有」からの離脱の可能性であり、同時に「内的成長」につながる過程であった。そして、その過程を進んだ先に見つかるのが〈我がまま〉な生き方であり、そこで人は「ありのままの自分の生」を生きることが可能となるのである。そして、〈我がまま〉となることが、「私は私自身の「生きる意味」を創造し、私の生きる世界に意味を与える存在なのであり、世界の中心は私自身にあるのだ。しかし、それは「自己チュー」の世界ではない」⁽²⁷⁾ということの理解につながっていく。ここにおいて人は、「私たちの周りには私だけでなくたくさんの中心があることが分かってくる」⁽²⁸⁾のであり、自身の「かけがえのなさ」を感じ取ることができるようになり、同時に他者の「かけがえのなさ」も感じられるようになる。そこに見出される関係は、「支配」の欲求によって関係づけられるものではない。それは「透明な存在」や「仮面」を着けた役割演技による「交換可能な存在」としての自己存在の確認ではない。またデータベースとの交信など社会制度の設計による欲求の充足でもない。そこでは互いに「かけがえのない」存在であることを認識した上で、自己への信頼と他者への信頼に基礎づけられた対等な関係が築かれ、それによって人は自己の肯定感を獲得することが出来るようになるのである。

また、こうした関係を築き上げることで、「私たちは「交換可能」という思いに引き裂かれることからの大きな一歩を踏み出す。そして生きる思いを共有できることの豊かさへと開かれていく」⁽²⁹⁾のである。対等な関係の中で他者へと異化されることで人は自己として確かに〈あり〉ながらも、変化し続ける自己を生きる。ここでの変化とは、先述してきたような不安定な自己像を襲う変化ではなく、自己を保ちつつも世界をより多様な眼で見ること、世界のより豊かな解釈を可能とする自己の変化である。その意味で、他者への「開かれ」は自分自身にとっての世界を「開く」ものとなり、それを通じて「自己の生」がより豊かなものとなる契機と捉えられるのではないだろうか。

ここでは最後に、真木(2003)と宇野(2008)を引用したい。現代は自らの手で「生きる意味」を見つけなければいけない時代である。しかし同時に、自らの手で「生きる意味」を作り出せる時代と言うこともできる。「その程度には自由で、可能性にあふれた」社会にあって、「人間の可能性について、想像力の翼を獲得すること」、これこそが現代、そして現代に生きる人々にとって必要なことではないだろうか。

ぼくたちは今「前近代」に戻るのではなく、「近代」にとどまるのでもなく、近代の後の、新しい社会の形を構想し、実現してゆくほかはないところに立っている。積極的な言い方をすれば、人間がこれまでに形成してきたさまざまな社会の形、「生き方」の形を自在に見はるかしながら、ほんとうによい社会の形、「生き方」の形というものを構想し、実現することのできるところに立っている。

この時に大切なことは、異世界を理想化することではなく、〈両方を見る〉ということ、方法としての異世界を知ることによって、現代社会の〈自明性の罨〉の外部に出てみるということです。さまざまな社会を知る、ということは、さまざまな生き方を知ることであり、「自分にできることはこれだけ」と決めてしまう前に、人間の可能性を知る、ということ、人間の作る社会の可能性について、想像力の翼を獲得する、ということです。（真木(2003)⁽³⁰⁾ 太字は筆者）

現代では、超越性を公共性が保証することはありえない。「生きる意味」も「承認欲求」もすべてはひとりひとりが、コミュニケーションを重ね試行錯誤を繰り返し、共同体を獲得する(あるいは移動する)ことで備給していくしかない。それは一見、冷たい世の中に見えるかもしれない。何が正しいのか、何に価値があるのか、もはや歴史も国家も教えてくれない。でもその代わりに、私たちは自由な世の中を手に入れた。かつては、神様がいて、それに従うにせよ反抗するにせよ大きな基準(物語)を示してくれた。そして今は、私たちはいつでも好きな神様を信じ、いつでも見限ることができる。自分で考え、試行錯誤を続けるための環境は、むしろ整いつつあると言えるだろう。（宇野(2008)⁽³¹⁾ 太字は筆者）

もはや世の中は何も私たちに与えてくれない。正しい価値も、生きる意味も、すべて私たちは自分で調達しなければならない。

だが、そんな世界に絶望する必要はない。これは同時に自由の拡大でもあるのだ。やりようは、いくらでもある。少なくともその程度には私たちの生きるこの世界は、自由であり、可能性にあふれている。（宇野(2008)⁽³²⁾ 太字は筆者）

5.2.2 「諦める」ということ

本稿では「出会い」という現象が現代における「他者の不在」という問題を解決する有効な策であることを検証してきた。「出会い」が他者との遭遇をもたらし、自己にとっての自明な世界を疑わせる契機となることは、ここまでに述べてきた通りである。悩みや苦しみの「わかちあい」が、世界の自明性を疑う契機となり、また新たな選択肢が提示されることで、人々の苦しみを解消する一助となると考えられるのだが、その点では「出会いの場」が寺院である必然性はない。寺院であれ、セルフヘルプ・グループであれ、人々の困難を解消できるのであれば、必ずしもそこが寺院である必要はないとも言える。しかし、ここでは最後に大村(1993)の議論を援用し、「出会いの場が寺院であることの意義」について、寺院が宗教の場であること、仏教の思想を背後にもつ場であることに着目して考えてみたい。大村は大きく「煽りの文化」に立脚する(近代)文明と、「鎮めの文化」に立脚する宗教とを対比させて論じている。その中で彼が着目するのは「諦観」と「鎮欲」の思想である。

「煽り」と「鎮め」の違いは、人間の欲望に対する反応の違いとして現れる。彼は、近代文明が「煽り」に立脚しており、対する宗教を「鎮め」に立脚すると述べる⁽³³⁾。彼はデュルケムの議論を取り上げ、その中でしばしば登場する「アノミー」について、それを「欲望が煽られて、鎮まらない状況」と捉える。そして人々に対して、「欲望は煽られっぱなしですから、どこまでいっても満足しない」、「常に満足することを知らないで、イライラしている」⁽³⁴⁾アノミー状態に仕向け、人々の欲望を煽ることで発展してきたのが近代文明だと指摘している。それに対して彼は、宗教は人間の欲望を「鎮め」ることで、人間を救済すると述べる。「仏教などでは「意味そのものというか、意味への渴き」が鎮まる」ことがあり、それによって人は「現世で鎮まってしまう。だから、未練を残さずに死に切る」⁽³⁵⁾ことができると述べる。人間の欲望を「煽り」、発展させるのが文明であるのに対し、宗教は「鎮め」、充足させるイメージで語られている。

次に彼は、多くの宗教で用いられる‘禁欲’について、仏教のうち、特に浄土真宗の考え方を「鎮欲」という表現で説明している。彼は、「人間の欲望は、無理に断とうとすればするほど、むしろ高まるところがある」と述べた上で、仏教ではキリスト教的な「禁欲」を「そもそも不可能であるというか、むしろ不健全であると考え」⁽³⁶⁾ており、それよりも「欲望を無理矢理鎮めるというよりは、あるがままに

という諦念の中で、おのずから鎮まる」⁽³⁷⁾ことが目指されるのだという。彼はこの「鎮欲」に基づいて「諦めること」を「諦観」と捉える。これは、「未来への達成に向けた手段ではなく、「現在性」とでも言いますか、いまあるまま」、「未来に憑むことなく、いまを充足し、その意味で現在性に生き切ること」⁽³⁸⁾が目指される。

また、本来は「鎮め」を根底に備えるはずの仏教が、日本においては近代以降、「煽り」の文化に巻き込まれ、「諦めること自体をタブー視するような煽り文化にいかれてしまって、諦観の本義を自らの手で否定しようとした」⁽³⁹⁾と批判し、その上で「人様はともかく、自分は世を捨て、まるで「消えている」ような仕方で、その生涯をまっとうする。この(アクティヴィズムと対照的な)静寂主義こそ、とくにいま、再評価すべき仏教の真髓がある」⁽⁴⁰⁾と述べている。

このように見ていくと、寺院で「生きる意味」を見つめることの意味は、やはり「鎮め」の文化が根底に置かれていることが挙げられるだろう。本稿で扱った問題の多くは「数字信仰」に代表されるような今日の社会のあり方に起因していると言えるだろうが、それは「煽り」の文化を背景にもつ近代文明の世界の中にある現代社会において生じている問題なのである。

「出会う」ということは、人が自明とと思っている世界を疑わせ、別の可能性を提示するものであるが、宗教を根底にもつ場における「出会い」は、場合によっては「煽り」の文化をもつ現代社会、あるいは現在あるこの世界そのものを疑わせ、別の世界のあり方を可能性として提示しうるのではないだろうか。「煽り」の世界、欲望をかき立てられる世界に対して、「鎮め」の世界、「未来に^{たの}憑むことなく、いまを充足し、その意味で現在性に生き切ること」⁽⁴¹⁾に現状とは別の可能性を見出せるのではないだろうか。

現代の自由な社会にあって、人は「他でもありえる」からこそ、選択することができずに、思考停止に陥っていた部分を見て取ることができる。それに対して、「出会い」を通して個々人で様々に異なる「生の意味」を知り、その中から自身の答えを出すに当たっては、「鎮め」を背景としていることによって、人が自身の「生きる意味」を見出す時に、「他の可能性を諦める」という消極的な意味での決定ではなく、「自らが求めるままに、これを選ぶ」という積極的な意味での「諦め」が見出せるのではないだろうか。

5.2.3 寺院の今後の課題

ここでは仏教と寺院の今後の可能性を示すとともに、その際に考えるべき課題を三点示しておく。

(1) 取組みは現在進行中であること

本稿で扱った寺院による取組みは現在進行中のものであり、日本仏教が今後どのような存在となっていくのかをここで断定することはできない。しかし少なくとも、仏教者であれ外部者であれ、内外問わず日本仏教が問題を抱える存在として認識され、それに対して多くの場面で議論の対象となること、あるいは取組みが行われることによって、少なくとも現在危惧されているような状況からは変わっていきけるのではないだろうか。本稿の序論で示した「葬式仏教からどのように変わっていきけるか」という問いに対しては、ここでは「今後も観察を続けること」の必要性を述べることで、今後の課題としたい。

(2) 「利益」や「集客」を目的としないこと

これは了法寺の事例で強調されていたのだが、その他の事例でも多く指摘されていた。「集客」を目的としないこと、収支を気にしないことは、寺院をただ「待つ」場所として、そのままにしておくために必要なことである。その点について上田(2005)は、「市場とリンクしていないが故に、経済の動向に左右されないもの」⁽⁴²⁾としてNPOやNGO、仏教寺院の活動も含めた「新しい中間社会」に可能性を見出している。本稿では詳しく触れられなかったが、「煽り」の文化を背景にもつ市場経済は、人の欲望を煽り消費を促し、「前に進むこと」、発展することに意義を見出す。対する宗教、特に「鎮欲」の精神をもつ仏教は背景に「鎮め」の文化をもち、人の欲望を鎮め、〈我がまま〉の「生きる意味」を考えるきっかけを与え、「足るを知る」ことを促す働きをもつ。本稿では「煽り」の文化に依拠する社会システムが様々な社会問題—一人々の生の抑圧など—を生み出す要因であると考えており、それに対する他の選択肢として提案したのが、「鎮め」の文化に立脚した世界の捉え方であった。寺院という「鎮め」の文化を伝える場所が集客や利益を目的化することで「煽り」化することとなり、それでは目的と結果が倒錯してしまう。妙光寺を始め、この点に住職の「経営者」と同時に「宗教者」とあるという立場の難しさが現れるのだろうが、これは今後も考えるべき大きな課題といえるだろう。

(3) 「宗教性」をどのように伝えていくか

本稿で扱った事例では、多くが「宗教を語らない」ようにする姿勢を取っていた(事例⑬寺子屋人生塾など)。これは、現代では宗門の教学や神秘主義的な話など、いわゆる「宗教的」な話に対して拒否感が強いことに配慮した姿勢と考えられる。取組みでも強調されていたように、「難しい」話から始めては住職らの「寺院に足を運んでほしい」という思いが果たされないことは明らかであろう。しかし先述の通り、「出会いの場」としての寺院は根幹に「仏教」という思想、世界観を備えており、それを「どのように伝えていくか」は今後考えねばならない大きな課題であろう。その点で、「宗教から宗教性を引いたところに何が残るのでしょうか」⁽⁴³⁾という松本の問いかけは、深い意味をもつと言える。もちろん、「あえて伝えようとせずとも、寺院を訪れた人は自然とそうした世界を感じ取ることができる」と考えることもできる。だが寺院が「宗教」を土台に成り立つ場である以上、「来て楽しかった」イベントを行うだけでは不十分であり、「寺院であることの意義」を「伝える」のではなく、それが自ずと「伝わる」ような努力を続けなければならないだろう。「宗教性をあえて取り去る」姿勢の是非や「宗教性をいかに伝えるか」という課題は、現在の人々の宗教に対する反応を窺うに、非常に難しいと言わざるをえない。この点についても、やはり取組みは始まったばかりであるため、今後考えねばならない課題として提示するに留めたい。

5.3 本稿のまとめと課題

5.3.1 本稿のまとめ

本稿では三つの主要な問題意識を出発点として、現代における「他者との出会い」の困難という問題、日本仏教の「葬式仏教」としての現状と問題をそれぞれ先行研究から明らかにした。

前者に対しては「異質な他者」と出会うことの必要性を述べると同時に、それを可能とする「出会いの場」の必要性にも言及した。さらに、その役目を果たしうる場として「セルフヘルプ・グループ」を提示し、現代において様々な「異質性」を広く受け入れる「受け皿」として機能する場の必要性を主張した。また、後者に対しては現在の日本の仏教を概観し、人々にとって仏教や寺院が「非日常」的な存在であり、時には非難の対象となっていることも明らかにした。その際、寺院がそれ

以前までの社会においてどのような役割を担っていたのかを、社会的機能という側面から検証した。その結果、寺院がかつては人々の日常的に行き交う場所であり、信仰の空間であると同時に、交流センターや公園のような場としても機能していたことを明らかにした。

こうした背景を踏まえ、本稿では現代社会の様々な問題を「他者の不在」という点に見出し、「支配」の欲求に基づく関係から「出会い」の欲求に基づく関係への転換を訴えた。そして、「他者との出会い」による自明性の畏からの解放—「あたりまえ」のものを〈あたりまえではないもの〉と再認識すること—に、「傷ついた愛着」による集団への没入と、その集団による「個人の生の所有」という事態を回避する可能性を見出した。また同時に、本稿では現代の集団間の越境の難しさを考慮し、様々な「異質性」を広く受け入れる「受け皿」として機能する「出会いの場」の必要性を主張した。そしてその場として、「待つこと」や「する - される」ではない関係を基本とする「セルフヘルプ・グループ」を提示した。ここでは「わかちあい」を通して個人の「ここしかない」という思い込みが破られ、その「出会い」が個人の生に対して新たな別の選択肢として提示されることとなる。「わかちあい」を望み、このグループへの加入をするのは本人である。また、最終的な選択や問題解決をするのも本人である。しかし、こうした場での「他者との出会い」が、一人では見出せなかった他の可能性への「開かれ」を生み出し、それによって現代の様々な社会問題を改善する一助となるのではないか、ということを訴えた。

また、寺院で行われている取組みの方針や姿勢には「セルフヘルプ・グループ」の要件である「待つこと」、「受け皿となること」、「する - される」ではない関係などを満たすことを検証した。そして仏教寺院が「出会いの場」として機能しうる可能性をいくつかの事例をもとに検証した。そして、「出会いの場」となっていくために、「敷居を下げ」、「受け皿となり」、様々な人を受け入れる姿勢を持つことが重要であり、それらの動きを続けていくことが、寺院の現状からの改善につながっていくのではないか、ということを主張した。

そして、最後に「出会いの場が仏教寺院であることの意義」を仏教のいくつかの重要な概念に見出し、「セルフヘルプ・グループ」としての寺院が「わかちあう」ものは「生きる意味」であることを述べた。個人が自力で「生きる意味」を用意しなければならない現代で、帰属先の集団が配給する「生きる意味」から、「出会い」

を通じた多くの「生きる意味」との接触を通して、自己が自己にとっての「生きる意味」を選択し、〈我がまま〉に生きることの意義を述べた。つまり、そうなることが現在の社会に存在する多くの社会問題―ひきこもりや自殺など―、自己の肯定感を抱けない子どもたちの問題など、現代に生きる人々にとっての苦しみを取り除き、「充足した生」を生きることができないのではないか、という提言である。

5.3.2 今後の課題

最後に、本稿では扱いきれなかった部分、考察を通して新たに浮かび上がったことを今後の課題として提示する。

(1) 現代社会論の精緻化

本稿では現代社会が抱える様々な問題が「他者の不在」に起因する問題であると指摘し、その打開策として「出会いの場」の必要性を訴えた。しかし、今回はコミュニティ論からの考察ができなかったほか、現代での「自己像そのものの変容」といった議論には触れられなかった。本稿では「他者」を「自己の存在にとって必要不可欠な存在」と捉えて議論を行ったが、その点をも含めてより広い視野に立って批判的に検討することが必要と思われる。

(2) 宗教学的な視点からの分析

本稿では寺院を「出会いの場」として捉え、寺院がそうした存在として機能している(またはしようとしている)取組みを研究の対象とした。しかしこれらの取組みが「仏教(または宗派)の教義」の面からどのように捉えられるか、今回は考察することができなかった。これらの取組みを宗教学的な見地に立って考察することも必要だろう。また、現代社会論の中で宗教を考えるには、仏教だけでなくそもそも「宗教」が現在の社会において担う役割を考察することが重要だろう。その点を既成宗教と新宗教の関係、宗教間関係、あるいは制度宗教と自然宗教との関係などから広く考察することが必要だと考えられる。

(3) 「寺院であることの意義」の深化

本稿では「出会いの場」としての寺院の意義を、「自らが自らの生を充足して生きる」ために、個々人が「生きる意味」を考える時間を許容する姿勢をもつ点に見

た。そして、その背景として仏教の「諦観」という考えに依拠して論じたが、ここでは仏教思想や教義に関する知識が不十分であったことから、結論部分では深くまで立ち入って議論をすることができなかった。この点は再度検討する必要がある課題である。また、前述の「現代社会における宗教の意義」というテーマについて、「煽り」と「鎮め」の対比から考えることも必要となるだろう。

(4) 寺院での交流がもたらす効果

3章の仮説部分では「寺院での交流が人々の苦しみや悩みを取り除く」と記した。また、寺院で具体的な他者と出会い、交流することが人々にとって自らにとっての「生きる意味」を考えるきっかけになりうることも述べた。しかし、調査では時間的な制約もあり、寺院での交流が人々にとって実際にどのような効果をもつのかを検証することができなかった。そのため、本稿では「寺院が出会いの場として機能しうるのではないか」という回答を提示するに留まった。「出会いの場」としての寺院の意義を検証するためにも、今後は交流する人々に対するアンケート調査や聞き取り調査を行い、多くの意見を集めることが必要となるだろう。それを今後の課題として提示することで、本稿を終える。

【出典】

- (1) 伊藤伸二・中田智恵海[編](2001)『知っていますか？セルフヘルプ・グループ一問一答』解放出版社、pp.7-8
- (2) 同上: p.7
- (3) 同上: pp.15-17
- (4)(5) 同上: pp.35-39
- (6) 同上: p.24
- (7)(8) 同上: p.41
- (9) 同上: p.67
- (10) 同上: p.10
- (11) 同上: pp.100-105
- (12) 同上: p.64, p.72, p.75
- (13) 斎藤学(1998)『魂の家族を求めて』小学館、p.296
- (14) 同上: p.300
- (15) 斎藤純一(2000)「集団と所有—生の所有から生の保障へ」大庭健・鷺田清一[編]『所有のエチカ』ナカニシヤ出版、pp.141-142
- (16) 前掲・斎藤(1998): p.304
- (17) 鷺田清一(2006)『「待つ」ということ』角川学芸出版、pp.185-186
- (18) 上田紀行(2005)『生きる意味』岩波書店、pp.143-157
- (19) 宇野常寛(2008)『ゼロ年代の想像力』早川書房、pp.321-339
- (20) 前掲・斎藤(1998): pp.290-292
- (21) 芹沢俊介(2003)『「新しい家族」のつくりかた』晶文社、pp.108-112, 121

- (22) 前掲・上田(2005): p.137
- (23) 前掲・宇野(2008)、東(2001)、大澤(2008)
- (24) 前掲・上田(2005): 133, 138
- (25) 同上: p.139
- (26) 同上: 205,pp.209-210
- (27)(28) 同上: p.219
- (29) 同上: 220
- (30) 真木悠介(2003)『気流の鳴る音』筑摩書房、pp.39-40
- (31) 前掲・宇野(2008): p.334
- (32) 同上: p.339
- (33) 大村英昭(1990)『死ねない時代』有斐閣、p.49
- (34) 同上: p.50
- (35) 同上: p.95
- (36) 同上: p.82p.83
- (37) 同上: p.87
- (38) 同上: p.105p.110
- (39) 同上: p.75
- (40) 同上: pp.105-106
- (41) 同上: p.110
- (42) 前掲・上田(2005): p.179
- (43) 「なぜお坊さんがビジネススクールなのか」(2009年12月17日記事)

【謝辞】

本研究は北海道大学大学院国際広報メディア・観光学院、観光創造専攻での研究成果をまとめたものであり、本稿の執筆に当たっては多くの方にご協力をいただきました。

指導教員である石森秀三教授には論文の方向性やテーマ設定、全体の構成の決定に際して、また論文だけでなく研究生活全般に渡って多大なるご指導、ご助力を頂きました。厚く御礼申し上げます。また、副指導教員である山田義裕教授には2章の内容に関する勉強会を始め、研究の根幹となる部分について多くのことを学ばせていただきました。更に論文の草稿をご精読いただき、特に2章と5章に関して多くの有益なご助言をいただきました。お二人の先生方に心より感謝いたします。

また、本稿で調査事例として取り上げさせていただいた妙光寺、了法寺の両寺院関係者の皆様にも御礼申し上げます。妙光寺さまには三日間だけながら、フェスティバル安穩への参加を通して個人的にも学ぶことの多い、非常に貴重な体験をさせていただきました。小川住職、ご寺族の皆様、フェスティバル安穩運営スタッフとしてご一緒させていただいた皆様に御礼を申し上げます。来年度以降も参加できることを楽しみにしております。

了法寺さまには突然の訪問に始まり、度々の訪問にも関わらず快くご協力賜りました。いちよう祭りの際にはメイドカフェの庶務でご多忙の中、アンケート調査のご協力をいただきました。また、聞き取り調査では中里住職だけでなく、三井氏にもご協力いただいたほか、看板の原案を描かれたとろ美氏にも画集の掲載をご快諾いただきました。ご寺族の皆様も合わせ、ここに御礼申し上げます。なお、中里住職には研究としてだけでなく、個人的にも多くの為になるお話をお聞かせくださいました。また訪問できる機会を楽しみにしております。

最後に、本論文の作成だけでなく、学業生活に理解を示し、温かく支え励ましてくれた家族にも改めて感謝の意を表したいと思います。

【参考文献】

第2章

東浩紀(2001)『動物化するポストモダン』講談社

石毛弓(2007)「リオタールの大きな物語と小さな物語：概念の定義とその発展の可能性について」『龍谷哲学論集』龍谷大学、第21巻、pp.53-76

石森秀三[編著](2008)『大交流時代における観光創造』北海道大学大学院・メディアコミュニケーション研究院

井上俊・船津衛[編](2005)『自己と他者の社会学』有斐閣

上田紀行(2005)『生きる意味』岩波書店

宇野常寛(2008)『ゼロ年代の想像力』早川書房

大澤真幸(2008)『不可能性の時代』岩波書店

小田亮(2007)「現代社会の「個人化」と親密性の変容—個の代替不可能性と共同体の行方」『日本常民文化紀要』成城大学、pp.45-77

岡本伸之[編](2001)『観光学入門—ポスト・マス・ツーリズムの観光学』有斐閣

加太宏邦(2008)「観光概念の再構成」『社会志林』法政大学社会学部学会、第54巻4号、pp.27-62

香山リカ(2006)「若者とパフォーマンス」『はんらんする身体』専修大学出版局、pp.1-73

香山リカ・下斗米淳ら[著](2006)『はんらんする身体』専修大学出版局

神崎宣武[編著](2005)『文明としてのツーリズム—歩く・見る・聞く、そして考える』人文書館

姜尚中・石田衣良(2008)「“大きな物語”が失われた時代をどう生きるか」『潮』第598号、pp.72-79

菅野仁(2008)『友だち幻想』筑摩書房

小浜逸郎(1999)『「弱者」とはだれか』PHP研究所

斎藤学(1998)『魂の家族を求めて』小学館

斎藤純一(2000)「集団と所有—生の所有から生の保障へ」大庭健・鷺田清一[編]『所有のエチカ』ナカニシヤ出版、pp.124-148

敷田麻美[編著](2008)『地域からのエコツーリズム』学芸出版社

下斗米淳(2006)「アイデンティティと苦闘する若者と大人」香山リカ・下斗米淳ら[著]『はんらんする身体』専修大学出版局、pp.77-120

ジョン・アーリ[著]・加太宏邦[訳](1995)『観光のまなざし』法政大学出版局

鈴木謙介(2005)『カーニヴァル化する社会』講談社

鈴木謙介(2007)『ウェブ社会の思想』日本放送出版協会

- 芹沢俊介(2003)『「新しい家族」のつくりかた』晶文社
- 芹沢俊介(2009)「家族の中の孤独 親殺し事件を考える」『中央公論』中央公論新社、第 1503 号、
pp.136-143
- 高田公理・石森秀三[編著](1993)『新しい旅のはじまり』PHP 研究所
- 高山文彦(2009)「秋葉原通り魔事件と三万人の自殺者」『中央公論』中央公論新社、第 1503 号、
pp.128-135
- 谷口幹也(2000)「美術教育における現象論研究：子どもの表現と生活世界をめぐる一考察」
『美術教育学』美術科教育学会、第 21 号、pp.173-187
- 谷口幹也(2001)「過剰な日常を生きるとき「見る」ことの意味とは何か：ゼロの場へ、〈郊外〉
から考える一」『美術教育学』美術科教育学会、第 22 号、pp.129-141
- 谷口幹也(2003)「デジタル・メディア社会における〈写す〉ことの意味をめぐる一美術教
育における映像メディア活用のための一考察」『美術教育学』美術科教育学会、第 24 号、
pp.225-235
- 土井隆義(2008)『友だち地獄』筑摩書房
- 中島義道(1997)『「対話」のない社会』PHP 研究所
- 仲正昌樹(2003)『「不自由」論』筑摩書房
- 仲正昌樹(2005)『なぜ「話」は通じないのか』晶文社
- 中山元(2004)『〈ぼく〉と世界をつなぐ哲学』筑摩書房
- 橋本和也(1999)『観光人類学の戦略—文化の売り方・売られ方』世界思想社
- 長谷正人(2005)「ヴァーチャルな他者とのかかわり」井上俊・船津衛[編]『自己と他者の
社会学』有斐閣、pp.173-190
- 広井良典(2009)『コミュニティを問いなおす』筑摩書房
- 前田雅司(2008)「近代の超克とポスト・モダンのパラドックス」『年報人間科学』大阪大学
大学院人間科学研究科、pp.25-41
- 見田宗介(2006)『社会学入門—人間と社会の未来』岩波書店
- 見田宗介・三浦展(2009)「対談「進歩」が終わった世界を若者はどう生きるか」『中央公論』
中央公論新社、第 1503 号、pp.148-157
- 真木悠介(2003)『気流の鳴る音』筑摩書房
- 的場哲朗(2002)「出会いの解釈学—考えることを喪失した時代に」『白鷗法學』白鷗大学、
第 19 卷、pp.281-299

南直哉(2006)「「個」の条件—仏教者の視点から」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、pp.224-239

森岡清美・塩原勉ら[編](1993)『新社会学辞典』有斐閣

山田義裕(2008)「他者と出会う—支配の欲求から出会いの欲求への転換」石森秀三[編著]『大交流時代における観光創造』北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院
D. J. ブーアスティン[著]・星野郁美ら[訳](1974)『幻影の時代—マスコミが製造する事実』東京創元社

第3章

秋田光彦・山口洋典(2007)「仏教ルネッサンス—お寺と社会の縁起復興：特集 2 お寺の原点回帰—社会に参加する仏教の実践」『観光文化』日本交通公社、第 184 号、pp.6-9

浅見政資(2007)『家族再生』(シリーズ宗教で解く「現代」vol.2)、佼成出版社

阿満利磨(1999)『人はなぜ宗教を必要とするのか』筑摩書房

安藤優一郎(2009)『大江戸お寺繁昌記』平凡社

石井研士(2004)「電子メディアの可能性と宗教のゆくえ」池上良正ら[編]『宗教のゆくえ(岩波講座 宗教)』岩波書店、第 10 巻、pp.79-101

磯前順一(2000)「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況」『現代思想』青土社、第 28 巻 9 号、pp.230-245

井上暉堂(2005)『お寺のしくみ』日本実業出版社

井上順孝[編](2005)『現代宗教事典』弘文堂

井上順孝(1999)『若者と現代宗教—失われた座標軸』筑摩書房

岩本裕(1988)『日本佛教語辞典』平凡社

上田紀行(2004)『がんばれ仏教！お寺ルネッサンスの時代』日本放送出版協会

上田紀行(2007a)「仏教ルネッサンス—お寺と社会の縁起復興：特集 1 お寺と慈悲ある社会の再生を考える」『観光文化』日本交通公社、第 184 号、pp.2-5

上田紀行(2007b)「日本の仏教はどうすれば「現代性」を取り戻せるか」渡辺直樹[編]『宗教と現代がわかる本 2007』平凡社、pp.176-179

小川有閑(2009)「伝統仏教はどう社会問題に関わるのか」渡辺直樹[編]『宗教と現代がわかる本 2009』平凡社、pp.208-211

小田淑子(1996)「宗教共同体—人間の宗教性と社会性—」『研究紀要』京都女子大学宗教・文化研究所、第 9 巻、pp.219-243

- 勝本華蓮(2006)「俗世間において出世間的に生きる」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、pp.274-295
- 岸英司(1978)「宗教の本質としての共同体」『世紀』世紀編集室、第341号、pp.52-59
- 真田智光(1961)「都市寺院の社会活動—東京・大阪・名古屋における調査を中心として」
『駒澤大學文學部研究紀要』駒澤大學、第19巻、pp.75-95
- 大法輪閣編集部[編](2001)『仏教思想を読む—仏教の基本を知るために』大法輪閣
- 高橋卓志(2009)『寺よ、変われ』岩波書店
- 圭室文雄(1999)『葬式と檀家』吉川弘文館
- 中沢新一(2004)『対称性人類学』(カイエ・ソバージュv)、講談社
- 中島隆信(2005)『お寺の経済学』東洋経済新報社
- 中村圭志(2007)『信じない人のための〈宗教〉講義』みすず書房
- 福田孝雄(2001)「現代における仏教—その方向性に関連して—」『駒澤大學佛教學部論集』
駒澤大學、第32号、pp.399-411
- 渡辺直樹[編](2007)『宗教と現代がわかる本2007』平凡社
- 渡辺直樹[編](2009)『宗教と現代がわかる本2009』平凡社

第4章

- 井上治代(2004)「家族の彼方—〈集団から個人へ〉価値意識の転換」池上良正ら[編]
『宗教のゆくえ(岩波講座 宗教)』岩波書店、第10巻、pp.103-132
- 小川英爾(2000)『ひとりひとりの墓』大東出版社
- 小川英爾(2005)「寺を変える：妙光寺この16年と後継者の公募」『SOGI』表現文化社、
第90号、pp.48-52

第5章

- 伊藤伸二・中田智恵海[編](2001)『知っていますか？セルフヘルプ・グループ—問—答—』
解放出版社
- 上田紀行(2005)『生きる意味』岩波書店
- 宇野常寛(2008)『ゼロ年代の想像力』早川書房
- 大村英昭(1990)『死ねない時代』有斐閣
- 大村英昭(1996)『宗教のこれから』有斐閣

斉藤学(1998)『魂の家族を求めて』小学館

斉藤学(2004)『「自分のために生きていける」ということ』大和書房

斉藤学(2006)『自分の居場所のみつめかた』大和書房

斎藤純一(2000)「集団と所有—生の所有から生の保障へ」大庭健・鷺田清一[編]『所有のエチカ』
ナカニシヤ出版、pp.124-148

真木悠介(2003)『気流の鳴る音』筑摩書房

鷺田清一(2001)『〈弱さ〉のちから』講談社

鷺田清一(2006)『「待つ」ということ』角川学芸出版

【参考資料】

第3章

◆「教化布教ケーススタディー」『仏事』鎌倉新書

「日蓮宗妙光寺（新潟県巻町）寺院運営の新しい姿を問いつける—安穩廟と妙光寺のこれから」
第25巻(2003)、pp.86-95

「真宗佛光寺派梵行寺（新潟県月潟村）学校でできないことを、寺だからできることを—
現代に寺子屋を復活させる」第27巻(2003)、pp. 100-107

「真宗大谷派因速寺（東京都江東区）寺に来やすい環境を整えることから教化は始まる」
第28巻(2003)、pp.78-88

「日蓮宗妙宣寺（埼玉県さいたま市）気軽に何でも相談できる寺として」第36巻(2004)、
pp.98-103

「日蓮宗経王寺（東京都新宿区）人々のニーズに応じていくために—寺院にとってイベント
はどんな意味を持つのか」第37巻(2004)、pp.84-89

「日蓮宗大明寺（神奈川県横須賀市）悩み相談所としての寺院の可能性」第44巻(2005)、pp.74-79

「浄土宗洞泉寺（愛知県豊田市）学べる寺院、相談できる寺院、参加できる寺院」第49巻
(2005)、pp.84-89

「浄土宗誓光寺（滋賀県甲賀市）行きたくなるお寺のつくり方」第54巻(2005)、pp.82-87

「真言宗豊山派宝性寺越谷別院（埼玉県越谷市）誰でも気軽に寄れるお寺の復活—檀家制度
を超えて」第60巻(2006)、pp.88-92

「現実社会と寺院はこれからどう関わっていくか」第65巻(2006)、pp.88-93

「日蓮宗常在寺（東京都世田谷区）孤独化する現代人にふれあいの場」第75巻(2007)、p.74-78

「特別企画：寺院の現状と課題点を探る 檀家制度に代わる新たな仕組みの構築は可能か？」

『仏事』鎌倉新書、第 92 巻(2009)、pp.20-39

「特別企画：利用者数の差が拡大する永代供養墓 どのような“永代供養墓”が必要とされているのか？」『仏事』鎌倉新書、第 101 巻(2009)、pp.20-33

- ・ 神谷町・光明寺境内に「オープンテラス」—お坊さんの和菓子も(2007 年 4 月 17 日記事)

<http://shinbashi.keizai.biz/headline/96/>(2009 年 11 月 20 日閲覧)

- ・ 仏教ルネッサンス塾

<http://www5.ocn.ne.jp/~seishoji/bouzbe.html>(2009 年 12 月 12 日閲覧)

第 4 章

- ・ 角田山妙光寺【安穩廟】

<http://www.myoukouji.or.jp/> (2009 年 12 月 7 日閲覧)

- ・ 了法寺看板インフォメーション

<http://katy.jp/ryohoji/contact.html> (2009 年 11 月 20 日閲覧)

- ・ 了法寺(りょうほうじ)八王子のホームページ

<http://ryohoji.jp/top.html> (2009 年 11 月 20 日閲覧)

- ・ 第 30 回記念八王子いちょう祭り公式サイト

<http://www.ichou-festa.org/> (2009 年 11 月 20 日閲覧)

- ・ お寺に萌え看板：了法寺「若い男性参拝者増えた」(2009 年 7 月 14 日記事)

<http://www.itmedia.co.jp/news/articles/0907/14/news060.html> (2009 年 11 月 20 日閲覧)

- ・ お寺に萌え看板 了法寺「若い男性参拝者増えた」(2009 年 7 月 15 日記事)

<http://www.iza.ne.jp/news/newsarticle/natnews/topics/278304/>(2009 年 11 月 20 日閲覧)

- ・ 「大吉出たから始めた」萌えるお寺、了法寺ができたワケ(2009 年 7 月 17 日記事)

<http://ascii.jp/elem/000/000/436/436162/>(2009 年 11 月 20 日閲覧)

- ・ 西八王子の「萌え寺」了法寺、モバイル向けに「お経」配信へ(2009 年 9 月 2 日記事)

<http://hachioji.keizai.biz/headline/402/>(2009 年 11 月 20 日閲覧)

- ・ 萌えるお寺“了法寺”でメイド喫茶が営業中！(2009 年 11 月 21 日記事)

<http://ascii.jp/elem/000/000/477/477490/>(2009 年 11 月 25 日閲覧)

第 5 章

- ・ なぜお坊さんがビジネススクールなのか(2009 年 12 月 17 日記事)

<http://www.higan.net/blog/isb/2009/12/post.html>(2009 年 12 月 20 日閲覧)

【参考資料 1 八王子いちよう祭りでのアンケート調査・調査用紙】

八王子いちよう祭り「了法寺」の訪問者へのアンケート調査

◆アンケート調査のお願い◆

- 私（伊藤久史）は現在「仏教寺院による新たな取組み」を対象とした研究を行っており、日蓮宗・松栄山「了法寺」を研究の事例として取り上げています。
- 今回、了法寺境内で出店されたメイドカフェに関して、アンケートにご協力ください。
【調査の目的】：来訪者の属性、人数、来訪目的の把握、取組みに対する意見の収集
- お答えいただいた調査票は集計後、修士論文の資料として掲載しますが、
研究以外の目的に使用することはありません。
また、研究目的で使用する場合は匿名とし、個人を特定できないよう配慮いたします。
何卒ご安心ください。

2009年11月20日
北海道大学大学院 国際広報メディア・観光学院
観光創造専攻 修士2年 伊藤久史
hisashi - ito @ cats.hokudai.ac.jp

●了法寺境内で出店のメイドカフェと、境内入口の看板に関するアンケートにご協力ください。アンケートは全部で3ページあります。当てはまる項目の（ ）内に○を記入するか、あるいは自由記述してください。

Q1. あなたご自身について教えてください。 性別 _____ 年齢 _____ 歳

1. いちよう祭りを散策しに来た途中で立ち寄った（ ） 2. 近隣住民（ ）
3. 了法寺の檀家・信者（ ） 4. 以前、看板を見に訪れたことがある（ ）
5. 了法寺のメイドカフェを目的にいちよう祭りに来た（ ）
6. その他： _____

Q2. 今回は a) どなたと、b) 何人で来られましたか？

a) _____ (友人、子どもなど) b) _____ 人 (個人の場合は×とご記入下さい)

Q3. a) 現在どちらにお住まいですか？また、b) 今日どちらから来られましたか？

- a) _____ (例：都内(〇〇区)、〇〇市、〇〇県など)
b) _____ (例：自宅など)

Q4. 今回のメイドカフェのことを a) 以前から知っていましたか？

また、b) どのように知りましたか？

- a) () 今日始めて知った () 以前から知っていた
b) () ポスターを見て知っていた () 了法寺の方に聞いた
() 友人・知人に聞いた () その他： _____

Q5. 今回、了法寺のメイドカフェを訪れた理由は何ですか？

- () 前を通過して、たまたま () ポスターを見て、来ようと思った
() 以前に了法寺に来たことがあったので、再び来ようと思った
() 普段メイドカフェに行く機会がないので、興味本位で来た
() その他： _____

Q6. 了法寺のメイドカフェについて、a) 訪れる前の印象と、b) 実際に訪れた後の感想を率直に、なるべく具体的にお書きください。

a) 訪れる前の印象

[_____]

b) 訪れた後の感想

[_____]

● 了法寺の境内入口にある看板についてお聞きします。

Q7. 看板のことを以前から知っていましたか？

- () 今日始めて知った () 以前から知っていた

Q8. 「知っていた」と答えた方にお聞きします。

了法寺の看板のことを a) いつ頃、b) どのように知りましたか？

a) 時期： _____ (例：1 ヶ月前、2 年前など)

b) どのように？

- () 友人・知人に聞いた (具体的に： _____)
() インターネット上の情報 (2ch, mixi, ブログ, yahoo!ニュースなど)
(具体的に： _____)
() 住職や関係者に聞いた (具体的に： _____)
() 「まんが王」八王子店のポストカード () お寺の前を偶然通りかかって
() いちよう祭に関する情報 (ニュース、ポスターなど)
() テレビ番組 (ナニコレ珍百景 () その他 () 具体的に： _____)
() その他： (例：看板の製作者の紹介など) _____

Q9. 境内入口の看板を見た感想を率直に、なるべく具体的にお書きください。

(良いと思うか、悪いと思うか 1つに○ → 悪い 1 2 3 4 5 良い)

(例：かわいくて良い、ふざけていると思うなど)

Q10. 今日ここを訪れた全体的な印象や感想を率直に、なるべく具体的にお書きください。

(例：お寺のイメージが変わる、住職と話をする事ができて良かった、など)

Q11. 看板やメイドカフェなど、お寺でこうした取組みが行われていることについて、何かご意見があればお書きください。

質問は以上です。
ご協力いただき、誠にありがとうございました。

【参考資料 2 八王子いちよう祭りでのアンケート調査・回答一覧】

Q1. あなたご自身について教えてください。

年齢				性別	
10代	10～14	2	5	男	35
	15～19	3		女	8
20代	20～24	12	17		
	25～29	5			
30代	30～34	11	16		
	35～39	5			
40代	40～44	2	3		
	45～49	1			
50代～	50～	1	1		
	未記入	1	1		
		計	43		

目的		
1	いちよう祭りの途中で立ち寄った	8
2	近隣住民	0
3	檀家	0
4	以前了法寺を訪れた	6
5	メイドカフェ目的	30
6	その他 ・友人に誘われて ・友人につれられて ・近くに来る用事があったのでついでに了法寺見物に ・クラシックカーパレードの撮影	6
計		50(7票重複)

Q2. 今回は a) どなたと、b) 何人で来られましたか？

	同行者		同行者人数	
1	個人	11	個人	11
2	家族	妻	妻と2人	1
		主人	主人と2人	1
		子供	子供と2人	1
3	彼氏	1	彼氏と2人	1
4	友・友人・知人・おた友	28	友人と2人	13
			友人と3人	4
			友人と5人	3
			友人と7人	6
			知人と7人	1
	おた友と5人	1		
計		43組		43組

Q3. a) 現在どちらにお住まいですか？また、b) 今日はどちらから来られましたか？

a) 現在の住まい			
1	東京都	-	3
		24 区内	9
		昭島市	1
		国分寺市	1
		立川市	2
		あきる野市	1
		小平市	1
		日野市	1
		府中市	1
		八王子市	6
			26

2	神奈川県	-	2
		海老名市	1
		川崎市	2
		藤崎市	1
		秦野市	1
3	埼玉県	-	2
		鳩ヶ谷市	1
4	千葉県	市川市	1
5	静岡県	掛川市	1
6	富山県	-	1
7	長野県	-	1
8	萌の国	-	1
9	未記入		2
			2
		計	43

Q4. 今回のメイドカフェのことを a) 以前から知っていましたか？
また、b) どのように知りましたか？

a) 以前から知っていた

1	○	6
2	×	20
3	未記入	17

b) 知った手段

1	ポスター	4	
2	了法寺の方に聞いた	1	
3	友人・知人	13	
4	その他	14	
	・新聞	・とろ美さん HP	各(1)
	・アスキー	・お告げ	各(1)
	・ネット	・ネットニュース	各(4)
	・ラジオ文化放送「アニスパ」		(1)
	・スラッシュドット		(1)
	未記入		12
	計		44(重複 1 票)

Q5. 今回、了法寺のメイドカフェを訪れた理由は何ですか？

1	前を通って、たまたま	2	
2	ポスターを見て	13	
3	以前に了法寺に来たことがあったので	5	
4	メイドカフェに来たことがないので、興味本位で	10	
5	その他	16	
	・誘われて	・友人のさそいで	

<ul style="list-style-type: none"> ・友人につれられて ・友人が行ったので ・いきおいで ・とろ弁天を参拝 ・その場の流れ、雰囲気に乗って ・そこにメイドカフェがあったので ・普段メイドカフェに行くので、興味本位で来た ・メイドカフェを巡っている ・会いたいメイドさんに会うため ・れーなさんが初のメイドさんなので興味で 	<ul style="list-style-type: none"> ・友人がいた ・つれてこられた ・スラッシュドットを見て ・メイドカフェ好きなので 	
計		45(重複 3 票)

Q6. 後ろに掲載

Q7. 看板のことを以前から知っていましたか？

Q8. 「知っていた」と答えた方にお聞きします。

了法寺の看板のことを a) いつ頃、b) どのように知りましたか？

Q1. 知っていたか		Q2. a)いつ頃知ったか	
1	今日始めて知った	9	未記入 7 2 週間程前 1 半月前 1
2	以前から知っていた	34	未記入 11 1 週間前 2 3 週間前 3 1ヶ月前 3 2ヶ月前 2 3-4ヶ月前 6 半年前 3 設置頃 3 見るまで知らなかった 1
	計	43	43

Q2. b) どのように知ったか		
1	友人・知人	8 未記入 5 mixi のマイミク日記にて つれてこられた。 1 友人がここをおとずれた。 1
2	インターネット	24 未記入 9 ブログ 4 mixi 友人の日記 1 mixi 1 ITmedia 1 2ch 2 痛いニュース 2

		yahoo ニュース、トピックス	2
		とろ美さん HP	1
		ネットサーフィンで偶然	1
3	関係者に聞いた	2 未記入	1
		うにやにゃん	1
4	「まんが王」	0	0
5	お寺の前を通過	0	0
6	いちよう祭りの案内	1 未記入	1
7	テレビ番組	4 ナニコレ珍百景	3
		日テレマル Q	1
8	その他	1 とろ弁天のお告げ	1
9	-	7 未記入	7
	計	47 (4 票重複)	47

【自由記述欄の表記について】

- ・自由記述式の Q6、Q9、Q10、Q11 はなるべく記述された通りに表記した。
二重線などで訂正されている部分は「●(ぐちゃ消し)」と表記した。
- ・絵が描かれている場合は、「●(絵の内容)」と表記した。
- ・回答欄が空欄の場合は、「未記入」または「-」(ハイフン)で記した。

Q6. 了法寺のメイドカフェについて、a) 訪れる前の印象と、b) 実際に訪れた後の感想を率直に、なるべく具体的にお書きください。

年齢		a) 訪れる前の印象	b) 訪れた後の印象
1	男	33 お寺でメイドってどんな？	面白かった
2	男	18 看板が立った直後は人もいなくて 入り辛かった	気さくw こういう雰囲気なら若い人も入り安いと思います
3	男	34 本当にメイドカフェが成り立ってるかドキドキ	メイドさんががんばっていて、思った以上に楽しかったです。
4	男	33 仕事たいへんだと感じた	仕事本当にたいへんだと感じた
5	男	37 祭りのイベント営業との事でしたのでほぼ想定通りの印象でした。 席数は思ったより多かったですね。	チェキとドリンクに愛込めがあったのはいい意味意外でした。 席の案内がメイドさんの立ち位置より遠い所から順番というのは気になりました。 時期的に温かいメニュー(豚汁雑煮のようなお腹に少したまるもの)があればと思います。
6	男	26 閑散としてそう。	意外と頑張ってた。
7	女	27 特になし	特になし
8	男	48 年甲斐もなくはずかしかった ↑(1 行目めの追記)メイドカフェに行ったことがないので 来ましたが。	入ってみるととても楽しかったです。
9	男	27 想像がつかないほどのアイデアです。 まず行ってみたいと思いました。	思ったよりしっかりしたメイドカフェでした。 アキバの二番せんじの店よりよっぽど●●(二重線消し)しっかりしてます。 又、やってください。

10	男	43	末法	涅槃
11	男	23	もっと商業ぽいかんじかと思った。	文化祭のような素朴さでよかった。
12	男	33	正直ネタとして考えていた	おおむね満足できた。 思ったよりレベルは高かった。 (初動のゴタゴタが若干気にはなった)
13	男	25	●(左顔面:眉毛目鼻口の絵)ギアス	久史しているか 死神はりんごしか ●(カビゴンの絵)カビゴン 食べない
14	男	34	-	-
15	男	21	正直入れるかどうか不安だった。	気軽に入れて、●●●(ぐちゃ消し)雰囲気が良い
16	女	21	男性ばっかでちょっと近寄りがない。	そうでもなかった。いちよう祭りのおかげか女性もいた。 ふんいきもよかった。メイドさんかわいい。
17	男	35	よくわかりませんでした	よくわかりません
18	男	31	どうなるものかと。	どうしてこうなった。
19	男	31	屋内にメイドカフェができるのかと聞いていました。	野外のメイドカフェというのも他の参拝者の様子が見れたりとおまつり気分面白いです。おほかの前なのにととてもなごみました。
20	男	32	変った事やってるなあ	変った事やってるなあ 和風メイド(給仕)茶屋の方がよかったのでは?
21	男	-	-	-
22	男	20	新たな取組み、先進的	もう少し大規模にできたら良い
23	女	14	かわいい●(ハートマーク)	みなさんかわいし 大きな萌を感じました。
24	女	14	近くにないので 行ってみたい。	楽しかったです!
25	女	28	●(ぐちゃ消し)近所の人ややってるのかなー	ちゃんとした(?)メイドさんでびっくりしました。 かわいかった。
26	男	21	商魂たくましい	カメラがはずかしかったです
27	女	33	秋葉原のメイドカフェみたいなかんじ。	文化祭っぽい。
28	男	37	特になし	もうひと捻りボケが欲しい。
29	男	24	メイドが普通にお茶を出すだけかと思った。	意外と、力が入ってて楽しかった。
30	男	21	面白さかく 何が起きるのか……	かわいい!!
31	男	30	あまり大きく、そのイベントをやるとは思っていなかった。 売店やメイドカフェも、小さな感じかな…と聞いていました。	了法寺の萌えイラストを描かれた方がいらしたりメイドさんのお給仕の質が高いことに驚きました!! 想像以上に良いイベントだったと思います。
32	女	20	可愛い子がいっぱい	可愛い子が多い
33	男	20	おもしろそうだ	おもしろいけど、高い。
34	男	20	え	あ、はい
35	男	19	ウワアー	ヒャーツハアーツ
36	男	18	この境内で、どれほどできるのか心配だった	……。…感動した!
37	男	21	高い	、、(同上の記号)
38	男	20	ドキドキ	●●(ぐちゃ消し)ワクワク
39	女	58	-	-
40	男	32	?	思ったより良かったかな
41	男	37	もっと派手だと思っていた	-

42	男	41	どんなものかな？	てれくさい
43	男	38	今日はけっこうお客さん来るのかな？	はじまつたらそれなりに来てますね

Q9. 境内入口の看板を見た感想を率直に、なるべく具体的にお書きください。

1	男	33	-	
2	男	18	かわいくて好き 看板だけで終わるのはもったいないと思う 今回のようなイベントをもっと開催して欲しい	
3	男	34	どの様な形であれ、愛されてることに神様もヨロコンでいると思います。 時代に合ってる良い。 絵がかわいい。	
4	男	33	ロボットがほしい	
5	男	37	知名度アップの為の一手法として萌キャラを利用する事は特に悪い事ではないと思います。	
6	男	26	1 つくらいはこういうトコがあってもいい？	
7	女	27	かわいと思う	
8	男	48	入りにくかったお寺のイメージが変わって良いと思います	
9	男	27	○ぽよよんろっく●(ぐちゃ消し)さんのイラストに似ているか感じで良いと思います。 非常に良いアイデア、イラストだと思います。 ○ただ、檀家さんたちがどう思っているか心配です…	
10	男	43	幼稚園？	
11	男	23	かわいい●(ハートマーク)	
12	男	33	インパクトがあって良い。	
13	男	25	わりとクオリティたかす	
14	男	34	-	
15	男	21	みているだけで楽しくなった。	
16	女	21	親しみやすくて良いと思う。	
17	男	35	とろ美先生何やってるの！	
18	男	31	○アキバにくらべると初々しくて新鮮 ○住職のお話がきけるとよかった	
19	男	31	とっても親しみがあって良いと思います。	
20	男	32	こういうのもあっても良いとは思う全て●(ぐちゃ消し)こうなると困りますが(
21	男	-	-	
22	男	20	ポップな感じで好感が持てる 若者には好印象だと思う	
23	女	14	女の子達かわいいし…ゴメンナサイ… 萌(○で囲まれている)としか言い様ありません。 とにかく可愛いです！	
24	女	14	かわいくてずっと見て●(ぐちゃ消し)たいなと思った	
25	女	28	かわいい	
26	男	21	太ももにエロさが足りない。	
27	女	33	もっと大きな看板にしてみたほうがよい。	

28	男	37	もう少し SEXY 成分が欲しいが、壇家から怒られるだろうから無理はできまい。
29	男	24	周りからは色々な意見があると思うが、アプローチとしては、面白い。頑張るって欲しい
30	男	21	目立つなあ～ とろ美さん絵うまーい！！
31	男	30	神社に萌え系なイラストは一見すると、釣り合わない気がしますが、日本のアニメ文化を日本の由緒ある建物と融合させるのは素晴らしいアイデアと思いますし、時代の流れに沿って面白いです
32	女	20	よく分からない
33	男	20	やはり寺だけあって違和感がある。
34	男	20	いいと思います！
35	男	19	かわいくて良い
36	男	18	とてもかわいくて ok(ok は小さい文字で書かれている)！今までお寺などに興味がありませんでしたが、了法寺のキャラのおかげで、日本が●(ぐちゃ消し)さらに好きになりました
37	男	21	客よせのためには良いのでは
38	男	20	最高でした。(枠いっぱい文字)
39	女	58	-
40	男	32	別に問題ないかな
41	男	37	もっと大きくてもよいと思う。
42	男	41	仏教の教えをぬきにすればまあいいのではないかと
43	男	38	たいていのお寺ってふつうの多い中これならかなりめじるしになるなど

Q10. 今日ここを訪れた全体的な印象や感想を率直に、なるべく具体的にお書きください。

1	男	33	営業努力に感動
2	男	18	人によって考え方とらえ方は違うと思いますが若い人に浸透し辛い(入り辛い)お寺に一步踏める事は将来的に良い事ではないかと思えます冬なので、天気も悪い 2 日目はメイドさんがかわいそうだったのでもう少し暖かくなってから又この用なイベントを開催してほしいと思えます
3	男	34	-
4	男	33	1 人では来る勇気がありませんでした。
5	男	37	初めてのお寺のメイドカフェ開催など、開拓精神の表れが出ていてとてもいいと思いました。 看板なども特色がなければ目立つこともなかったと思いますのでいいと思います。
6	男	26	端の席だったのでさむかった。
7	女	27	経済面きびしいですか？
8	男	48	-
9	男	27	-
10	男	43	さいせんをなげとはいけないことがわかってよかった
11	男	23	メイドさんがかわいい。 絵を描かれた方もいらしてお話できてよかった。
12	男	33	最初の方だったので微妙にさらし者な気分です。

13	男	25	わりとクオリティタカス
14	男	34	-
15	男	21	知り合いを通して、詳しい話を聞く (予定)
16	女	21	寺自体が萌え萌えな訳でなく、寺らしさも 残ってい●(ぐちゃ消し)たので良いと思う。
17	男	35	面白いですね
18	男	31	○早くなんとかしないと ○どげんかせんといかん
19	男	31	普段あまり来る機会のない●(ぐちゃ消し)寺院をおとずれる きっかけとなって、近いものを感じられました。 いちようまつりとあいまっておもしろいです。
20	男	32	●●(ぐちゃ消し)看板●(ぐちゃ消し)なければ立ち寄る事もなかったと思う ので●●●●●●●●●●(二重線消し)それだけでもよかったかと 一期一会
21	男	-	-
22	男	20	-
23	女	14	-
24	女	14	このことで、このお寺を知ってくれた人も たくさんいたと思うので、良かったと思う。
25	女	28	いいとおもいます。
26	男	21	檀家からおこられないのかな
27	女	33	お寺のようで、お寺らしくなく、 新しいイメージです。
28	男	37	まあ、こういうのもアリかな、と(°o°)y-~スパー
29	男	24	寺がより、庶民的に思えた。寺というよりも了法寺がより 近くなった。
30	男	21	良い悪いはともかく 世界にえいきょうが・・・w
31	男	30	思った以上に良かったです。 神社の●●(ぐちゃ消し)風紀を守りつつも、メイドカフェの良さを 推さえているのが良いと思います。
32	女	20	お寺もたいへんだなあ。
33	男	20	メイドさんとおまいりが出来たのは良かったと●(ぐちゃ消し)思う。
34	男	20	親しみやすかったですよ
35	男	19	頑張っていると思った。
36	男	18	お寺革命
37	男	21	お寺に人が訪れるのは良い事では。
38	男	20	たださびれていくよりも 良いこととおもいます。 応援してます。
39	女	58	-
40	男	32	-
41	男	37	-
42	男	41	ふだんはどうなのかきになる
43	男	38	住職さんやスタッフさんと話すことが出来て 良かったです

Q11. 看板やメイドカフェなど、お寺でこうした取組みが行われていることについて、何かご意見があればお書きください。

1	男	33	もっとやってほしいけど、メイドカフェは普通の方から見るとどうなのでしょうね？
2	男	18	珍しがられるだけではなく、もっと世間に浸透していくように意志を貫いて行って欲しいです あととろ弁天の歌を作って欲しいw とろ弁天かわいすぎ(笑)
3	男	34	お寺に対するかたいイメージがとけて良いと思います。 ミコさん●●●(ぐしゃ消し)もいるとウレシイ！！(カエルの絵)
4	男	33	メイドとお寺のコラボは聞いたことがなかったので、これからも続けていってください。
5	男	37	お寺だからこのような事をやってはいけないという事はないと考えていますので差別化をはかる意味でもいいのではないかと思います。 メイドカフェについては次回もぜひ開催していただきたいと思います。
6	男	26	中途半端にせず、いくとこまで行ってほしい。
7	女	27	特になし
8	男	48	またあれば来てみたいです。
9	男	27	-
10	男	43	よいのではないのでしょうか
11	男	23	あまり神さまをお参りする気にはならないけどここにすれば、楽しめるというだけで、ここに来る人が増えるのはいい事かもしれませんね。
12	男	33	面白いと思います。インパクト OK！
13	男	25	ブームに●(ぐしゃ消し)乗っているとおもう。 さすが了法寺！ 他の寺にできないことを平然とやってのけるツツ！ そこにシビれるアコがれるウウ！！
14	男	34	-
15	男	21	実に興味深い。
16	女	21	宗教離れ●(ぐちゃ消し)日本文化にふれる機会が(↑1行目へ追記)を止めたり、増えるなら良いと思う。
17	男	35	がんばっている感があります
18	男	31	-
19	男	31	今後もイベントにあわせてだったり、土日限定でメイドカフェなどを行って行ってほしいです。
20	男	32	多少異和感がありますがチャレンジ精心はすばらしいと思います。 女性向けの企画もあればいいのですがね
21	男	-	寺院を知るきっかけの手段としてはありだと思えます

		(↓上の問いからの矢印) お寺という堅苦しいハード、敷居が高いというイメージをもたれやすい場で こういった取り組みを住職自ら行うことが先進的で、現代人と共に 若者の好感を得ようとしている努力が見える
22	男	20
23	女	14
24	女	14
25	女	28
26	男	21
27	女	33
28	男	37
29	男	24
30	男	21
31	男	30
32	女	20
33	男	20
34	男	20
35	男	19
36	男	18
37	男	21
38	男	20
39	女	58
40	男	32
41	男	37
42	男	41
43	男	38

【外國語要約】

佛教寺廟作為人們交流之場

—以角田山「妙光寺」和松榮山「了法寺」之事例作為例子—

本研究以以下主要三個問題作為研究背景。①「人們為何尋求‘他者’？」、②「現代社會擁有什麼樣的特徵？」、③「在現代的日本佛教的處境和今後的可能性如何？」。

對於這些問題，首先以社會學的先行研究(他者論，共同體論)來把握現狀，然後再用先行研究導出兩個主題來。研究背景的第①和第②問題導出第一個題目，第③問題導出第二個題目來。

(1)「在現代社會人們找不到他者的‘異質性’」。

—這是個現代社會根本包含的問題。人們的認為同一可以分成兩個要素，是‘同質性’和‘異質性’。前者讓人們給予承認，後者給予威脅。這兩個要素為了人們感覺自己的存在都必須要的。若是沒有哪一個，或者都沒有的話，人們感覺不到自己認為同一，也可能否定自己的存在。那些人可能會自殺，也可能會殺人等等。我認為現代社會具有的幾種社會問題的原因處在‘異質性之不在’。本研究為了解決這個問題，要主張遇到未知之喜悅。遇到他者的‘異質性’有時候可能給自己有一種威脅，但是也可能提供變革自己的契機。我從這個契機看出來解決一些社會問題的關鍵。然後，為了得到變革自己的契機，我要主張‘異質性之交叉點’的必要性。那裡許可許多‘異質性’混在一起。

(2)「現代的日本佛教怎麼能擺脫‘葬式佛教’的現狀」。

—這是有關現代日本的佛教之課題。一般來說，現在日本的佛教和佛教寺廟對於人們並沒有意義。除了有事(葬禮，拜謁祖先)要訪問寺廟之外，現在人們和寺廟幾乎沒有機會見面。所以可以說對人們佛教和寺廟算是‘非日常的’地方。人們以這樣的狀況叫‘葬式佛教’。雖然有人為佛教叱吒，但是在有人腦袋裡佛教已經變成‘風景化’了。我以這些狀況視為要解決的問題。為了考察是否有辦法擺脫‘葬式佛教’的現狀，在這裡通過概觀在江戶時代佛教寺廟對於社會擁有的任務(人們的交流之場、公園、學校等等)，再主張寺廟在現代社會也可以當交流之場。

本研究爲了一起討論兩個題目，以考察‘交流之場’的可能性放在議論之焦點。

第 1 章概說研究的輪廓。研究的目的、背景、研究方法、立場等等。在第 2 章，首先依靠先行研究來顯示第一個題目「在現代社會人們找不到他者的‘異質性’」。然後爲了解決這個問題，再主張‘交流之場’的必要性。在第 3 章，先顯示「現在日本的佛教淪落到‘葬式佛教’之情況」。之後議題回到江戶時代，再考證日本的佛教給當時的社會有許多功能。例如說，不僅擔任‘葬禮’，也對人們提供‘學習、醫治、樂趣’的機會。然後以寺廟最近新開始的幾個事例爲對象(現代版寺子屋、寺廟茶座等等)驗證日本的佛教有沒有擺脫‘葬式佛教’的可能性。第 4 章爲了考慮佛教的方向性，這裡以兩個具體事例來考察的對象。一個是「角田山・妙光寺」的活動，另一個是「松榮山・了法寺」的活動。

第 5 章再討論上面提出來的兩個問題。對於第一個問題，筆者建議的回答是(1)現代社會需要從「支配」的關係轉換成「尋找交流」的關係。以「自助組織(Self-help Group)」為尊定「尋找交流」的關係的基礎的例子，筆者從自助組織看出一個可能性。對於第二個問題，我建議的回答是(2)當「交流之場」會把日本的佛教和佛教寺廟導致新局面。佛教寺廟當人們交流的基地會解決‘葬式佛教’的問題。