

# 社会活動における宗教性

井手直人

現代の社会問題における宗教の位相

近年、社会活動のさまざまな領域で公益性の問題が重視されるようになってきている。宗教もその例外ではなく、「社会貢献活動」や「社会福祉活動」といったテーマで議論される場面が飛躍的に増えているように見受けられる。<sup>1)</sup> 阪神・淡路大震災や東日本大震災などの復興支援活動や「無縁社会」という言葉で注目度が高くなった自殺者問題への取り組みなど、喫緊の重要な課題が生起するなかで、宗教の応答のあり方や、現代社会における宗教の意味や役割についての活発な議論が展開されている。

本稿では、社会活動における宗教の境位に関する問題を宗教性という観点から考察してみたい。宗教教団や宗教者の社会活動において、そこにとどのような宗教性を見出しうるかということを、理念的な側面から考察することがその目的である。たとえば對馬路人は、阪神・淡路大震災における宗教の活動についての議論の際に、この問題を「社会的救援と宗教

的救済のジレンマ」として指摘している。

宗教教団の緊急時の対応や救援活動……「の面では」、被災者の慰霊法要など一部を除けば、こうした活動は宗教に特に期待されている役割というわけでも、また宗教でなければ果たせない役割というわけでもない。災害時に必要とされるのは被災者の衣食住にかかわる基本的な生活条件をすばやく確保する、つまり人間の生存維持を支える資材、人材の緊急かつ直接的な援助である。だが、平常時に宗教に期待されている役割は、そうした生存危機への緊急で直接的な対応ではない。それはむしろ長い目でみた、そして人の心に深くかかわる救済や癒しの提供であろう。そうした意味では、……今回の緊急支援では宗教関係者も狭義の宗教者の立場を離れ、いわばボランティアとして社会貢献することが期待され、自らそれを担っていったといえよう。

では宗教が宗教としての役割を果たせる余地が生まれ

るのはいつかといえ、むしろ緊急支援が一段落して、支援の課題が中長期的な心の癒しやケアに移行してからといえよう。しかし、いざそれをしようとする、微妙な問題に直面すると思われる。心の癒しやケアというと、各教団にとって中核的ともいえる活動で、この領域ではそれぞれ専売特許ともいえる独自のノウハウをもっている。各教団が踏み込んだ心の癒しやケアをおこなうとすれば、それぞれの独自の方法をとるのが自然である。ところが、信者以外の被災者にそれを施すとなると、それは一種の布教活動になる恐れがある。なぜなら各教団の心の癒しやケアのシステムはその教化活動と密接に関連しているからである。したがってあえてそれしようとする、被災者の悩み、苦しみにつけこんで布教するのといった非難を受けることを覚悟しなければならぬのである。それを避けるために、ここでもあえて自分を抑え、一般のカウンセラーとして心のケアにあたるという道もある。しかしそれはやはり宗教者によるケアとしては中途半端なものになってしまうのではあるまいか（もしそれで十分だというなら、今度は宗教的ケアの必要性自体が問われることになるであろう）。

……

ところで宗教者の宗教活動というと、この他に震災に

関する意味付けの提供が挙げられよう。このように多くの人々を巻き込み、大きな社会的被害をあたえる災害に遭遇すると、人間にはその自然科学的原因の探求とは別に、しばしばなぜ我々がそうした災害にあわねばならなかったのか、それが我々にとってどのような意味をもつか。何か納得できる理由や意味を求めようとする傾向がある。そして宗教は古来、人間の運命を左右する重要な出来事に関し意味付けを提供する役割を担ってきた。地震などの災害に関しても、しばしば人間の墮落や思い上がりに対する神の裁きであるとか、自然の警告であるといった解釈を下したりしてきた。

しかしこうした意味付けの提供にも微妙な問題が含まれている。確かに大きな災害を神や自然の裁き、警告などとみなすことによつて、我々はそれを自らの生活を見直し、反省する道徳的更生への促しや、それを踏まえての立ち直りへの励ましとして生かすこともできる。また、それにより、なぜ自分達がこうした災難を被らねばならないかわからないという不条理さの感覚を免れることができるかもしれない。しかし、例えばオウム真理教がしたように、今回の震災を終末に至る現代文明の破局のプロセスの一段階として位置づけ、その切迫した終末予言の正しさを証明する出来事と主張したりすれば、そ

れはかえって人々の将来への不安を増幅させることになる。また、災害の意味付けが個々の被災者の被災の意味というミクロレベルにあまりにこだわると、被災者には被害を受けるべき何らかの理由があつたということもなり、それは被害に苦しむ被災者をさらに鞭打つことになりかねない。(一)内は引用者<sup>2)</sup>

ここに述べられていることから、宗教の社会活動について考える際、さまざまな問題を読み取ることが可能だと考えられるが、さしあたりもつとも根本的な問題は、宗教(者)として社会活動にかかわる意義、社会活動における宗教者のアイデンティティがしばしば見出し難い場面が少なくないということであろう。「人間の生存維持を支える資材、人材の緊急かつ直接的な援助」などは、震災のような緊急時災害支援活動に限らず、野宿者支援等のような中・長期的支援活動においても宗教教団や宗教者は活発に活動しているが、それら以上に述べられているようにしばしば宗教として行う必然性を見いだし難いし、さらにはより積極的に被災者から求められてもいないということがある。同様のことは宗教がその特性を生かして担い得る「救済や癒し」の問題についても少なからず言えることであつて、たとえば「癒し」についても支援活動であれば、精神科医や心理カウンセラーであつても

よいし、実際、そうした非宗教的な専門家たちのボランティア活動が主流であるともいえる。葬儀や慰霊法要などの催事は、さしあたりは宗教(者)の固有な活動領域として考えることができるが、そこにも問題が無いわけではない。対象が特定宗教・宗派の信者であるならば、各々の宗教・宗派によつて儀礼を執り行うことになら問題はないが、対象がさまざまな宗教、宗派の信者のみならず無宗教者を含んだ不特定多数の人々である場合は、特定宗教・宗派を超えた態勢での対応が必要となる。現状の宗教界でそのような態勢が整っているかということが問われうる問題として出てくることが考えられる。また一方では、特定宗教や宗派の形式ではなく、昨今の流行ともなりつつある「無宗教の葬儀」の方がむしろ受け入れられやすいかもしれない。そうした傾向のなかでは、場合によつては、儀礼の執行者は特定宗教・宗派とは無縁の人間がよりスムーズな事態の進行には都合がよいかもしれないことも考えられるのである。

つまり、「人間の生存維持を支える資材、人材の緊急かつ直接的な援助」の面でも「救済や癒し」の面でも、宗教(者)として活動することの意義は必ずしも明確ではなく、事実、とりわけ救援活動においては宗教者であることを表に出さずに活動している人たちが少なくないし、そうであるがゆえに、そうした社会活動において宗教者としてのアイデンティ

ティを見いだせないに苦悩も少なからずあるように推察される。こうした現状は、社会における宗教の意義の再考を促さざるを得ないが、ここではまさに社会活動における宗教性とはどのようなものであるのか、ありうるのかということが問題となつている。

## 社会の視座・宗教の視座

そこで考えられなければならないことは、宗教の社会活動を捉える視座の問題である。「社会的救援と宗教的救済のジレンマ」が生じるのは、社会活動に対する社会の側からの眼差しと宗教の側からの眼差しとにズレやすれ違いがあるということに由来するものと考えられる。社会活動というテーマにおいては、その意義の尺度はさしあたつて社会にあるということになる。種々の支援活動は社会のニーズ、被支援者のニーズに基づいていることが第一義となる<sup>1)</sup>と云える。その意義は、社会、被支援者の意味世界の領域で判定されることであり、場合によっては支援者の意図は問題にならないことも想定される。支援の現場においては、もとより宗教者や教団のみならず、行政や非宗教的なボランティア組織や個人が活動しており——むしろ後者が中心であるのが一般的である——、被支援者にとつては、喫緊の問題を解決することが

第一義であつて、支援者が行政であるのか非宗教的なボランティア組織や個人であるのか宗教(者)であるのかということとは第二義的なものとなる。

社会活動の意義が社会を視座として捉えられる場合は、宗教は行政や非宗教的ボランティア組織などと並んで、社会という全体における一部として位置づけられることになる。たとえば、日本の近代的社会福祉論において、宗教は、医療、教育、司法等の専門分業的な領域の一つとして位置づけられているのは、その典型的なものである<sup>2)</sup>。社会を視座とした宗教の位置づけからは、他の諸制度や諸活動との兼ね合いのなかで、とりわけ宗教が担うことが期待される活動領域とは何かということが問題となるのが予想される流れである。しかしながら、宗教固有の活動ということになれば、その領域は著しく限定されることになるであろう。「救援や癒し」にかかわる活動領域や葬儀や慰霊法などはその例のひとつであるが、そこには先述したような問題が存している。また、特定の領域にとらわれない活動の場合も、たんに宗教(者)としてかかわる必然性が見出しがたいというだけでなく、より積極的に宗教(者)としてかかわることが求められてない場合もあるということを考えるならば、社会を視座とした視野において宗教の意義、すなわち社会活動における宗教性を見出すことは極めて困難であることが予想される。

他方、支援者としての宗教教団や宗教者の活動実践は宗教的信念に基づいているわけであるから、その活動は宗教を視座として捉えられている。その場合、宗教と社会の関係は社会を視座としたものとは反転した、宗教的な世界観のなかに社会が包摂されるという構図となる。ここでは、社会は宗教的世界として捉えられている。すなわち、社会と宗教はそれぞれ視座の異なった構図を描いているのであり、その限り、ある種の不連続や断絶がある。宗教者が社会活動のただなかで自らのアイデンティティに苦悩するような場合は、その活動の動機においては宗教の視座に立っているわけであるが、活動の評価、意味付けにおいては社会の視座に立っているものと考えられる。それゆえ、その苦悩は両者の視座の不連続に由来するものと言える。

さしあたつては、「社会的救援と宗教的救済のジレンマ」は、このような視座の相違から生じる葛藤として理解できる。社会と宗教との関係においては、その視座の相違によってある種の葛藤は避けられないかもしれない。しかしながら、それはジレンマとなるような負の面しかないもたないものなのであるうか。

「社会的救援」について言えば、求められているのは、それが物資の確保という物質的なものであれ、「救済や癒し」という精神的なものであれ、いきつくところは苦悩の解消・

軽減ということであろう。そしてそれは「宗教的救済」の根本的な目的でもあるはずである。つまり「社会的救援」も「宗教的救済」も根本的な地平では目的を共有していると考えられる。とするならば、両者にズレが生じてくるのは、目的達成に至る中間領域においてであると考えられる。

しばしば宗教(者)としての支援は求められないというのは、やはりそれが布教活動となる場合であろうかと思われる。上述の引用にあるように「被災者の悩み、苦しみについで布教するののかといった非難を受ける」ということが生じるのは、被支援者にとつては、苦悩の解消・軽減と布教とが異なる目的として捉えられているからであろう。しかし、おそらく宗教(者)の視点からは両者に本質的な違いはないものと思われる。確かに、苦悩の解消・軽減と布教とは、ただちにイコールで結びつかない。布教が唯一の苦悩の解消・軽減の方策とは限らないからである。しかしまた同時に、布教活動を苦悩の解消・軽減という目的のための手段とする捉え方にもやはり何か違和感を覚える。目的と手段とでは次元が異なるが、宗教においては、まさに布教こそが苦悩の解消・軽減であり、両者は同次元であると言える。むしろ、布教とは、苦悩の解消・軽減という目的を満たす様式であると考えられる。苦悩の解消・軽減とは、それ自体は内実をもたない一つの言葉であつて、それが現実化するためには

何らかの具体的ななかたちをもたなければならぬ。その具体的ななかたちが、布教において提示される個々の宗教的世界の言説の受容ということになる。しかし、現実には布教活動が「社会的救援と宗教的救済のジレンマ」の最大要因であるのであれば、社会におけるより公正な宗教理解の浸透を進めると同時に、布教のあり方あるいはまた苦悩の解消・軽減の様式そのものの再考が必要となるであろう。そしてその際には、宗教(者)が自らの宗教性を再考することが不可欠になってくる。

「社会的救援と宗教的救済のジレンマ」として上述の引用に挙げられていたもう一つの問題は、「震災に関する意味付けの提供」、すなわち苦悩の意味付けである。これも、さしあたっては、本質的には苦悩の解消・軽減における具体的な様式にかかわる問題だと考えられる。ただ、引用にあるように、苦悩の意味付けがさらなる苦悩をもたらすような一方的なものになる場合は、そこに重要な問題が含まれていることが予想される。結果的に苦悩の解消・軽減にならないばかりか逆の結果をもたらすのであれば、それはたんなる様式の適合・不適合という問題ではないことが考えられる。

苦悩の意味付けは、社会を全体として捉え、問い直すような視座に立つことが不可避であると思われる。なぜならば、社会の視座の基盤的枠組みである社会それ自体が苦悩の源泉

となつてゐる側面があるからであり、その苦悩を解消・軽減するためには、社会全体の意味の再構成が必要となるからである。そして、そのためには既存の社会を意味世界として全体的に再構成しうるような、より包括的な地平が要求されるであろう。

宗教が社会活動においてその特性による積極的な意義をもちうるとすれば、この社会全体の意味の再構成を可能にする、より包括的な地平の提供というところにあるものと考えられる。それは、人間は如何に生きるか、生きるべきかという問題に、根本的に肯定的な意味を与えうる世界観が構成されるといふことと言ひ換へることができらるであろう。ここでは、社会問題が生じうる様々な領域や場面を包括しうるように社会活動の領域を拡大する方向性と、問題の把握の次元を人間の生(活)の如何という根本的なところまで深化する方向性という、有機的に連動した二つの側面が考えられる。

### 宗教性

宗教が、社会全体の意味の再構成にかかわるものであるとするならば、「人間の生存維持を支える資材、人材の緊急かつ直接的な援助」の側面も「救済や癒し」の側面も同じ地平

で語られる問題となる。この問題について、たとえば岸本英夫は「一般的宗教行動」と「特殊的宗教行動」として以下のように論じている。

宗教が、人間の日常生活から遊離したもののみでないことは、宗教者が、つねに、繰り返して説くところである。当事者の心掛け一つによつては、日常坐臥の全ての行為が、そのまま宗教生活になる。確かに、あらゆる生活行動は、それに何らかの特質が加わることによつて、直ちに宗教行動となる。それ故、宗教学としても、その研究対象の決定にあたって、広い意味での宗教行動をも、その中に包含し得るような幅をもたねばならない。

ここでの規定に従えば、人間の生活行動において環境への順応のゆきつまり (adaptation) を打開するための、あらゆる種類の努力が、場合によつて無意識を含むことがあれば、そのまま宗教行動と見なされることになる。日常生活的なものも、宗教行動として、研究対象になり得るわけである。これが、第一の、一般的宗教行動である。

しかし、一方には、世間で最も普通に宗教現象として考えられているような、いわゆる宗教的な行為や行動がある。祈祷、儀礼、修行のごときである。これらは、他

の目的のためではなくて、宗教自体を主目的とした行動である。……もつとも基本的な点は、過去の経験を通して、当事者の人格構造の中に、すでに宗教的態度ともいふべきものができているということである。それが行動を規定する力となることによって、十分に説明される。すでに、当事者の心の中には、無限優位者の実在に対する確信や、宗教経験の記憶等が蔵されて、宗教的態度が出来上がっているとすれば、それを背景として打出される行動には、その目的に、何らかの形での無意識への予想を含んでいても不思議はない。従つて、その行動の過程にも、無意識を生ずるのは、当然である。これが第二の特殊的宗教行動である。」<sup>(5)</sup>

岸本においては、「無意識」とは、複数の事柄の比較において常に優位なものとして経験されるものが、経験の積み重ねにおいてやがて比較を絶した優位性をもつとされるようになる意識であり、そのような「無意識」を含んだ人間の行動が「宗教行動」と呼ばれている。「一般的宗教行動」も「特殊的宗教行動」も、「無意識」をその背景として生じたものであるならば「宗教行動」だということであるが、そうすると、食料や毛布を配るといったような「人間の生存維持を支える資材、人材の緊急かつ直接的な援助」も、日常

的な何気ない行動もまた、宗教的な意味をもちうる。それは、人間は如何に生きるか、生きるべきか——この場合の「人間」は、被支援者としての「人間」であると同時に、支援者としての「人間」でもある——というもつとも根本的な問題に対するもつとも根本的な応答であろうからである。そのとき、たとえば毛布を手渡す行為ひとつが、「無限意識」の象徴的表現となるのである。

ただ、それは象徴的なものであるがゆえに、そこに必ずしも常に「無限意識」が読み取られるわけではない。そして、やはり社会活動の意味の解釈や評価は、さしあたっては社会の視座においてなされるものであるならば、それが「宗教行動」として理解されない場合もあるであろう。しかし、それによってその行為の宗教的な意味がなくなるわけでもない。

ところで、岸本において「宗教行動」の核心ともなる「無限意識」は、パウル・ティリッヒの「究極的関心」と通じるところが多い。ティリッヒは宗教を「究極的関心 (ultimate concern)」として捉えたが、ここでは、関心の対象と関わる主体、および関わりの質という構成要素のなかで、関わりの質が重視されている。何らかの対象に主体が究極的に関わる時、その対象もまた究極的な対象となり、そのような状態が宗教と呼ばれるのであるが、このようなティリッヒの宗教の

捉え方と「無限意識」との類似は、岸本における以下のような宗教の定義にもよくあらわれている。

宗教とは、人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりを持つと、人々によって信ぜられている営みを中心とした文化現象である。その営みとの関連において、神観念や神聖性をともなう宗教が多い。

先に、苦悩を解消・軽減としての社会全体の意味の再構成というところに、宗教がその特性を發揮しうると述べたが、それは社会全体の意味の再構成が生じる地平が「究極性」によって開かれると考えられるからである。そして、人間は如何に生きるか、生きるべきか——ということのままに究極的な問題であろう。なぜなら、この問題の上に全ての人間の具体的な営みが成立しているからである。宗教の活動現場としての社会における苦悩は、この人間の生の究極的な問題が問題として顕在化しながら、それに対して肯定的な回答への道筋が見いだせないことにおいて生じるものと言える。

ただ、究極的であるということが直ちに宗教と直結するわけではない。ティリッヒが言うように、「究極的関心」が民族主義や権力主義、拝金主義などのかたちで成立する場合も



あるからである<sup>(10)</sup>。社会的活動実践の場では、宗教、非宗教を問わず、様々な組織や個人が、人間は如何に生きるか、生きるべきか、という問題を共有し、それへの応答が個々の活動実践を方向付けているものと言えよう。共有された問題に対して最善の応答を試みるという点では宗教、非宗教の間に何らの違いはないが、そのなかにあつて、宗教がその特性をもちうるとしたら、それは後述のように、問題の捉え方、問題へのかかわり方に関係してくるものと思われる。

しばしば宗教の特性として挙げられる「超越性」という要素がでてくるのも、この究極性の志向においてである。ただしここでは、「超越性」とは、客観的、固定的、実体的なものではなく、その都度その都度の立ち位置の常に外側——それゆえ超越的である——に展望される、未踏のゴールのようなものとして捉えておきたい。宗教における関わりの対象である超越的なものは、個々の宗教において、神をはじめとする種々の概念やイメージによつて具体化され、それぞれの宗教の教義の中核となるが、それらの概念やイメージ、そしてそこから展開される教義、その教義が紐帯となつて形成されている教団組織は、まさに具体的であるがゆえに有限性を完全に免れることはない。諸宗教、宗派がその教義の相違のゆえに葛藤、衝突をする場合があること、あるいはまた、諸宗教、宗派の歴史のなかでしばしば改革的な運動が生じてく

ることなども、根本的にはこの有限性に由来するものと言えよう。我々の認識の対象となつている教団やシステムといったいわゆる「宗教」も、歴史的、文化的、社会的限定を受けざるを得ない限り、やはり有限なものである。

岸本の言うように「日常坐臥のすべての行為が、そのまま宗教生活になる」のは、それらが「超越性」を希求する運動のただなかに位置付けられているからであると言えるが、それは、人間は如何に生きるか、生きるべきか、という究極的な問題を、その時々々の現状において、可能な限り包括的、根本的に捉え返そうとする不断の営みであると言える。それが「超越性」への志向であつて、たんなる拡大や変容と異なるのは、どこまでも包括的、根本的であろうとすることに由来する。そこには、その運動が、現実には有限な——言い換えれば不完全な——ものであることを免れ得ないということを見出すことも含まれるであろう。

そして、宗教であるから「超越性」を志向するのではなく、「超越性」を志向するところに宗教性があるということとは、宗教教団や宗教者の活動実践が、すべて必然的に宗教的活動実践として有効であるとは限らないということでもある。冒頭の引用に見られたように、宗教的言説による苦悩の意味付けが、その意図とは反対に被支援者の苦悩を助長するような方向に作用するということの背景には、教義として定式化さ

れた言説（あるいはその解釈や使用方法）が被支援者を包摂するような地平にまで徹底されていないという面があるのではないだろうか。被支援者の苦悩を解消・軽減すべく宗教的世界観が語られることは、一見すると、まさに被支援者の苦悩を包摂した世界観が語られているのであるが、それが被支援者の苦悩を解消・軽減しない、あるいは助長するという現実には、実質的には、語られた世界観が被支援者の世界観であり得ていないことを意味する。それはまた、人間は如何に生きるか、生きるべきか、という問題における人間が、被支援者としての「人間」を包摂するほどに徹底して掘り下げられていないということでもあろう。宗教によって提示される世界観が被支援者にとつては必ずしも意味がないということであれば、「社会的救援と宗教的救済のジレンマ」を解決することは絶望的なものにならざるをえない。

さて、そのなかで宗教教団や宗教者が自らのアイデンティティをもちうるとするならば、それは、常に社会（の視座）を相対化し、その全体を包括的、根本的にとらえる視座を提示する、あるいははしうることにあるのではないだろうか。そしてそれゆえに、社会の一部としてあらざるをえない自らのあり方や活動もまた、常に「超越性」への眼差しのなかで捉え返されるといふことになる。「超越性」への眼差しの具現化としての宗教の活動は、原理的にその具現化が有限、不完

全であるがゆえに、常に被支援者にとつて有意義であるとは限らないが、その有限性、不完全性を自覚しつつ、不断に超越しようとするところに宗教の特性があるのではないだろうか。言い換えるならば、宗教は自らを超越し続けることにおいてこそ宗教でありうると言える。

### 超越運動としての宗教

宗教性とは、不断の超越運動というところにあるというのが本稿の理解であるが、その場合の超越とは、いたずらに世俗社会から隔絶した形而上的、神秘的な側面のみを言うのではなく、具体的な歴史的、文化的、社会的な場において、世界を可能な限り包括的、根本的に捉えようとする志向性を意味する。如何なる現実の宗教も具体的な歴史的、文化的、社会的な場において成立する具体的な現象であつて、その限り歴史的、文化的、社会的限定を受けた有限性をもつ。それゆえ、社会活動における具体的な宗教の超越運動は、唯一の仕方ではなくさまざまなかたちをとることになる。

たとえば白波瀬達也は、野宿者問題を例に挙げながら、国家による公助の対象からも、さらには市民の共助の対象からも排除された人々への数少ない支援活動の担い手となつていくという点に宗教（者）の活動の可能性を指摘しているが、

このような活動は、社会制度や市民が想定する社会の枠組み自体を拡大するという意味において、宗教の超越運動の具現化の一つの実際的なあり方と捉えることができる。なぜなら、社会的枠組みの拡大とは、たんに領域を拡大するというにとどまらず、極端に周縁化され、想定された社会のなかからはじき出された人々をあらためて社会のなかに包摂しようとすることであり、それは社会における人間の理解の根本的な変容を含んでいるからである。そうした変容のなかで、それまで気づかれなかったような新たな問題領域が見出されることもありうるであろうが、そうした領域にまっ先に対応し——それを固有の活動領域として占有することではなく——、問題化するのには宗教（者）であるかもしれない。

上に述べたことは、超越運動における社会という基盤的枠組みの変容ということであるが、それは同時に、基盤的枠組みである社会の、根本的な意味の土壌の変容ということにもつながっていく。社会活動という問題を考える場面はあくまで社会であるが、その限り社会的視座の基盤的枠組みが社会であることが変わることはない。しかし、その枠組みがどのような基本的な性格、方向性をもつかということは、どのような根本的世界観、人間観をもっているかということによって大きく異なっていく。上述した意味の土壌とは、そのような社会という枠組みを方向付ける世界観、人間観のことを

指すが、そのような視座の獲得や方向付けの問題への取り組みこそが、まさに宗教的な性格を帯びてくると言えるのではないだろうか。

また、変容するのは社会だけではない。超越運動において乗り越えられるべきは、何よりもまず、宗教（者）自身であろう。たとえば、布教活動という面に関しても、入信を直接の目的とするだけでなく、入信とはさしあたり切り離れた、教化による被支援者の「救済」という方向性へ進むことで、より柔軟で効果的な活動が望まれるであろうし、そこで用いられる宗教的言説も、固定化されたものから、個々の被支援者に対応したものが絶えず創造され続けることになることが期待される。先に、宗教も社会も根本的には同じ問題を共有していると言っていると述べたが、社会のなかでその問題解決に貢献しうるためにも、社会に届く言説を発してゆけるように、自らを超越してゆくことが宗教的な課題となる。それは、活動現場において複数の異なった宗教・宗派が協働することが望まれる状況において、あるいはまた、非宗教的な組織や個人と協働することが不可避である状況においては、喫緊の課題として浮上してくる。

ティリッヒにおいて、人間の諸活動は何ほどか「究極的関心」という側面を含んでいたように、社会もまた、それがどのように具現化されていようと、それ自身が「究極的関心」

を含んでいると言える。しかし、それが「超越性」への眼差しを失うときには、生じてくる諸問題を解決することは不可能である。近年、宗教の社会活動の問題が重要なテーマとして注目されてきているということは、宗教が社会からはたつきかけられているということである。そこでは、宗教(者)は社会の一部として社会のなかにありながら、常に社会を相対化する「超越性」への眼差しを提示しつつ、その超越性への志向運動によって、社会の基盤的枠組みやその土壌の変容を促していくという仕方で社会にはたつきかけていく。そうした相互的な円環運動がなめらかに展開するところに宗教(者)と社会の理想的な関係があると考えられるが、その原動力として、超越への志向という宗教性がきわめて重要な点ではないかと思われるのである。そしてまた、そのような観点から、歴史的なあるいは現代の宗教(者)の社会活動を考察する必要があるのではないだろうか。

## 注

(1) 稲場圭信は宗教の社会貢献を以下のように定義している。「宗教者、宗教団体、あるいは宗教と関連する文化や思想などが、社会の様々な領域における問題の解決に寄与したり、人々の生活の質の維持・向上に寄与したりすること。」稲場圭信「宗教的利他主義・社会貢献の可能性」稲場圭信・櫻井義秀編著『社会貢献する宗教』世界思想社、二〇〇九年、四〇頁。

(2) 国際宗教研究所編『阪神大震災と宗教』東方出版、一九九六年、一六〇—一六三頁。

(3) 三宅敬誠『近代的社会福祉と宗教』東方出版、一九九四年。

(4) とりわけ日本においては宗教への不信が強く、それゆえに布教を典型とした宗教とのかかわりに拒絶を示す傾向が強いこと、そしてそれが少なからず日本における宗教の知識や理解の低さ、偏りに起因している面があることは、しばしば指摘されることである。

(5) 岸本英夫「岸本英夫集第1巻 宗教と人間」深声社、一九七五年、二〇二—二〇三頁。

(6) 前掲書、一九五—一九九頁。

(7) 岸本の「一般的宗教行動」と「特殊的宗教行動」という概念枠組みを用いつつ、宗教の社会活動における「社会的救援と宗教的救済のジレンマ」を克服している事例(キリスト教系新宗教ファミリーのボランティア活動)について論じているものに次のものがある。渡邊太「キリスト教のボランティア活動——救援と救済のジレンマをめぐって」三木英編著『復興と宗教 震災後の人と社会を癒すもの』東方出版、二〇〇一年。

(8) ティリッヒは以下のように述べている。「神は人間が究極的に関わるものを表す名称である。このことは、まず神と呼ばれる存在があり、次に人間がこの神に対して究極的に関わるべきであるとの要求を意味しない。それは、何ごとでも人がそれに究極的に関わるならば、それがその人にとって神となることを意味し、また逆に、人間は彼にとって神であるものについてのみ、究極的に関わりうることを意味する。」P・ティリッヒ『組織神学 第1巻』谷口美智雄訳、新教出版社、一九九〇年、二六八頁。

(9) 岸本、前掲書、二二六頁。同『宗教学』大明堂、一九六一年、一七頁。なお、岸本における「究極的」とは「無限優位」と同義である。『宗教学』大明堂、一九六一年、三二頁。

- (10) テイリツヒにおいては、「究極的関心」としての信仰は、かなり限定的な意味で用いられているが、「究極的」であるか否かについでに客観的な基準は見いだし難い上に、社会活動における現実の宗教をかたどる基準としてはいささか特殊に過ぎると思われるため、ここでは、当該の人々にとつて各々の仕方で根本的であるという、かなり緩やかな意味あいで捉えておきたい。テイリツヒにおける「究極的関心」については以下を参照。テイリツヒ『信仰の本質と動態』谷口美智雄訳、新教出版社、一九九〇年。テイリツヒにおいても、究極的なるものは人間の有限性の限界外にあるとされる。「人間はいつもその有限性の限界を突破して、けつして到達することのできないもの（究極的なもの自体）に到達しようとしないうではいられない。」テイリツヒ、前掲書、七五―七六頁。
- (11) 白波瀬達也「宗教者／宗教団体による福祉活動の諸相——野宿者支援を手がかりに——」『国際宗教研究所 ニュースレター』第58号、二〇〇八年、五一―〇頁。
- (12) そうした営為の積み重ねが社会に浸透することで、やがて入信へとつながってくる可能性も期待できるであろう。

(いで・なおと 国際宗教研究所)