



## 社会福祉におけるスピリチュアリティ：宗教と社会福祉の対話

著者	木原 活信
雑誌名	基督教研究
巻	78
号	1
ページ	17-41
発行年	2016-06-21
権利	基督教研究会
URL	<a href="http://doi.org/10.14988/pa.2018.0000000169">http://doi.org/10.14988/pa.2018.0000000169</a>

# 社会福祉におけるスピリチュアリティ

## — 宗教と社会福祉の対話 —

**Spirituality in Social Welfare:  
a Dialogue on Religion and Social Welfare**

木原 活信  
Katsunobu Kihara

キーワード

キリスト教、宗教、社会福祉、ソーシャルワーク、スピリチュアリティ

### KEY WORDS

Christianity, Religion, Social Welfare, Social Work, Spirituality

### 要旨

「宗教と対話」を考えるにあたって、宗教と社会、国家の関係（対話）を基底にしつつ、具体的には社会福祉の領域で宗教、特にここではキリスト教がどのようにそれと関係があるのか（歴史的に位置づけられてきたのか）について議論した。特に宗教の役割を、福祉国家以前の慈善時代と、福祉国家下の措置制度時代、そしてポスト福祉国家としての現代の市民的契約の時代の3つに分類しつつ、そこでの宗教の役割の変遷についてキリスト教を例にスピリチュアリティ（霊性）の概念をもとに分析した。そのなかで、今日の市民契約の時代の宗教と社会福祉の在り方に着目し、市民的公共圏における社会福祉（ソーシャルワーク）とスピリチュアリティについて議論した。特に、欧米の文献、特に Edward Canda の理論を踏まえつつ、具体的な福祉実践事例の課題を挙げながら議論した。

### SUMMARY

In this paper, I discuss the relationship between social welfare (social work) and Christianity in three historical periods. These periods are (1) the pre-welfare state era (charity era) when religion, especially Christianity, had a strong influence with

positive roles and functions on social welfare as charity work; (2) the welfare state era when the national government had strong authority and responsibility in the sphere of social welfare, while religion's role here was limited and relatively weak; and (3) the post-welfare state era when the government's responsibility in welfare was much weaker and thus religion sought a new stage or "public domain." In this new era of public domain, the concept of "spirituality," rather than religion, has become important. The paper discusses the significant relationships between this spirituality and social work with practical examples using the earlier papers of Edward Canda.

## はじめに

「宗教と対話」を考えるにあたって、宗教と社会、国家の関係（対話）を基底にしつつ、具体的には社会福祉の領域で宗教、特にここではキリスト教がどのようにそれと関係あるのか（歴史的に位置づけられてきたのか）について議論していきたい。その上で、この議論の現代的課題として、これらの議論の延長線上にある市民的公共圏における「社会福祉におけるスピリチュアリティ」の課題に着目し、欧米の文献、特にアメリカの Edward Canda の理論を踏まえつつ議論していく。

### 1. 問題提起（カナダの精神病院、福祉施設における宗教の位置）

今から10年ほど前、カナダのトロントの公立の精神病院でフィールドワークをしていたときのことである。この病院では、スピリチュアリティを尊重する方針から、入院患者それぞれの宗教、信仰を尊重し、礼拝などの宗教行事の機会を保障しているという「カナダでは当たり前の」ことではあるが、日本人には新鮮であった。

もちろん、一つの宗教・宗派の布教をしているわけではないが、公立施設でありながら、ユダヤ教、イスラム教、キリスト教、仏教などが利用者のニーズに合わせて礼拝等のサービスを日替わりで提供している。つまりは、公的機関は、特定の宗教的布教活動を支持しないが、一方で、多様性を前提に患者の宗教的ニーズ（現在、先進国の多くでは、理由は後述するが、「宗教的」と言う言葉の代わりに「スピリチュアル」という用語を使っている）それ自体を重要なものとして位置づけて尊重している姿、つまり本稿でいうところの「宗教と社会福祉の対話」の実像が伺えた。

これは精神病院だけではない。たとえば、同じくトロント市にある日系人のための

公共施設である高齢者ケア施設の「モミジ」(MOMIJI Health Care Society)では、5つのニーズ、「信仰、信念」「情緒の安定」「健全な精神」「身体の健康」「社交活動」に特別に配慮すると日本語でうたっている。真っ先に「信仰」とあるのは興味深い(英語版では“spiritual”となっている)。このモミジという高齢者施設は特にキリスト教会、仏教会などの宗教関係の団体が設置したものではなく、あくまでカナダ政府とオンタリオ州が日系人のために設置した公共の施設である(日本移民排斥へのカナダ国家の謝罪、弁償により設立した経緯がある)。カトリックや仏教などという宗教的基盤がある民間施設なら、「信仰」についてのステートメントがあるのは当然であり、こういう自体は理解できる。しかしながら、日本では、後述するが社会福祉法人となることで、キリスト教などの宗教を基盤にする施設であっても、宗教的色彩を強調することが難しい状況にあり、このような公共の施設でスピリチュアリティに配慮した「信仰」が明記されているのは日本の同様の福祉施設ではありえない(木原、2003)。

カナダではこれはごく当たり前のことである。高齢者施設のモミジでは「信仰」を重んじる。具体的には、居住者一人一人の信仰を重んじ、聖公会、メソジスト教会、仏教会が施設内にある多目的室にやってきて礼拝等の宗教活動を行うことが施設全体の行事として組み込まれている。

むしろ、その目的は、特定の教派の宣教、布教ではないにせよ、居住者の信仰や信念という価値観を最大限に配慮し、個々人のスピリチュアル・ニーズをスタッフが重要視していることである。むしろ、施設の側が人権配慮の観点から重要視させられているという表現のほうが適切かもしれない。

このように、入所者や入院患者のスピリチュアル・ニーズを配慮して、スピリチュアルセンターを設けており、そこでキリスト教やユダヤ教、仏教などの礼拝などができるように配慮されているのが当たり前の光景となっている。アメリカでも、エドワード・カンダ(1999)らが指摘するように、病院や社会福祉施設では患者や利用者のスピリチュアル・ニーズを無視する場合、罰金を課されるか、州から認定を取り消されることもあるという。全米ソーシャルワーカー協会(NASW)の倫理綱領や、文化的に配慮ある実践のためのNASWが定める基準に違反していることになる。このように、北米では、福祉施設や病院などで患者の宗教的(スピリチュアル)ニーズへの配慮は不可欠なものとなっている。

日本では、憲法に定める政教分離、公私分離の観点から、宗教を公教育などにおいて混在させることに極めて敏感な国である。もちろん、政教分離、公私分離は欧米のみならず、近代国家の特徴であり、多くの先進国も遵守している。ただし、欧米では政教分離と一口に言っても、いわゆる完全分離型、融合型、協定型など、その国と教

会の歴史的経緯、とりわけ国教会のあるなし等によってその性質が大きく異なってくるのも事実である。ただし欧米諸国の中でも、フランスなどでは宗教的権威と闘った革命の伝統を保有しており、宗教に対する意識は、他の欧米諸国とはかなりニュアンスが異なっている。すなわち公共空間から宗教を排除し、私的空間においてのみ保障するといういわゆる「ライシテ」政策により、とりわけ政教分離が徹底化され、近年では学校でイスラム教徒スタイルの女子の服装を禁じるまでに及び世界の注目を集めていることは周知のとおりである。日本もフランス同様厳格な政教分離型の国の一つであるが、それでも、どうも日本の場合と世界の諸国の政教分離は本質的にその意味合いが異なっているように思える。

すなわち、日本の政教分離、公私分離は、その本来である公が特定の宗教と癒着したり、便宜をはかるといふ意図を離れて、一般の人々（世間）において信仰や宗教を表明することを「分離」することになっている。そして結果として、宗教を嫌悪し、場合によっては信仰をもつことを排除する方向につながっているのではないかとすら思われる。日本では、福祉施設に限らず、公的機関や公的教育のなかで、宗教を公共空間から分離するという意識は、宗教を尊重するという姿勢よりは、「臭いものには蓋を」といふような扱いか、「取扱注意」といふようにして、宗教を厄介なものとして扱っているような感じがみられる。山折哲雄が政教分離に関して指摘する以下の言説には、社会福祉実践のなかで宗教を考察するものとして共感できる。

「われわれは政教分離の原則をあまりに忠実に、あまりに教科書通りに守ろうとしてきたために、いつのまにか宗教にたいする侮蔑の念を自分たちのうちに養い育ててきたのではないかということである。」「いわば人間観の世俗化が行きつくところまで行ってしまったのである。」（山折、1993:31）

政教分離の完全分離型の先進国は他にもあるが、戦前の近代以前の国家や、唯物史観に基づく独裁的な国家形態は別として、日本におけるこのような宗教軽視あるいは侮蔑の意識は、世界のなかではむしろ例外的であるといえる。「特定の宗教や支持政党は持っていません」というのが日本人のコモンセンスとなり、それが一般の日本人であることを証明するような意識があり、それがマジョリティとして世論を形成しているのである。

## 2. 社会福祉と宗教の対話の歴史

それではこれらの問題意識をもとに、日本において宗教と社会福祉の「対話」を可

能にさせるためにどうすべきであろうか。この点を、社会福祉と宗教の課題として歴史的に整理していきたい。

歴史的に概略すると、学問領域としての社会福祉学は別として、社会福祉実践は、原初形態において、宗教、とりわけキリスト教と不可分であった。このことは欧米では当然であろうが、実は日本でも明治以降の近代化の流れのなかでキリスト教と社会福祉の関係は重要であった。本稿の趣旨で言うならば、その源流においては宗教との対話が密接になされていたと表現できる。むしろ一体であったというべきであろう。

しかし、周知のように第2次大戦後に成立した福祉国家成立以降は、「世俗化」の流れは例外なく福祉領域にもおこり、とりわけ近代国家の国家形態のシンボルともいえる政教分離のもとで宗教と社会福祉は完全に分断されることになる。それは周知のように憲法20条、89条の条文に定められている。ただし、この憲法が定める政教分離原則は、そもそも戦中の天皇を中心とする国家神道という独裁国家形態という負の遺産の問題の清算、あるいは反省として生じたという含意がある。この点に憲法解釈をめぐって神経質になるというのは了解できるが、今日のような宗教と社会福祉の分断が生じてくるということに関してまでの流れをつくる意図を当初から想定していたとは思えない。

この憲法のもとでの社会福祉と宗教に関する解釈による政教分離原則による両者の分断は今もなお続いており、基本的な流れに変化はないのであるが、しかしながら、今日、分断していた宗教と社会福祉に新たな関係が生じているというもの事実である。それは、一つには、後述するが、2000年の社会福祉基礎構造改革による潮目の変化により、国家の福祉への関与が弱まらざるを得ず、自由化してきたことである。また一方で、目下、欧米各国等でスピリチュアリティの台頭が福祉実践にもはじまり、日本での影響も見逃せなくなっている。それはいわゆる島菌らが指摘する「再聖化」現象の胎動がみられていることである（島菌、2012a）。この二つの動きは、注目に値する。

以下では、これらの動きを中心に日本における社会福祉と宗教（スピリチュアリティ）の関係を立証するために、年代順に概説しつつ本論の主題に迫りたい。これらは、既に筆者自身の研究が明らかにしているもので、詳細は木原（1999; 2003; 2005b; 2016）を参照されたいが、ここではスピリチュアリティの関連で再掲含めて概説することとする。

## 2-1 宗教と社会福祉の「対話による創生」

社会福祉の起源には、宗教にあるというのは定説であるが、歴史的にみても、思想的にも、社会福祉と宗教が密接に絡んでいることは疑う余地がない。特にそのルーツ



に宗教的基盤が濃厚、あるいは一体であったと言ってもいい。社会福祉の歴史形成過程全体を概観する通説によれば、概ね以下のような流れとなる。それは、「宗教的慈善→博愛→社会事業→（厚生事業）→社会福祉」という変遷を辿る。（厚生事業というのは日本独自のもので、国家ファシズム状態のときに「社会」という用語が社会主義を連想させるという理由で、社会事業にかわって厚生事業という用語を使用することを余儀なくされた。）その原初形態は宗教的な「慈善」charityと呼ばれるものである。特に欧米ではアガペー的な愛他行為に源流をもつキリスト教的慈善 charity がその起源にあり、それが変遷して今日に至っている（木原、1998）。とりわけ、英米の19世紀20世紀初頭におけるプロテスタンティズムの慈善事業家の影響は近代福祉を確立させるうえで甚大である。

当然ながら日本では仏教的伝統などもあるが、近代以降に欧米の宣教師らのキリスト教の影響を受けて、明治期にキリスト教的慈善を起点に、それ以降、急速に発展していく。日本の大学で社会福祉学科があるところも、近年となって自治体の福祉行政サービスの一貫から公立大学が増加したが、歴史的には宗教とくにキリスト教系と仏教系が大半である。大学レベルで社会福祉教育をもっとも古くから行ってきた同志社大学を例にしても、社会福祉概念の変遷過程はそのまま学科名称の変遷過程と重なっている。つまり、その起源には宗教（神学）があり、時代とともに変更し、今日の社会福祉にいたるその世俗化の過程を読み取ることができる。

1931（昭和6）年	文学部神学科社会事業学専攻
1941（昭和16）年	文学部文化学科厚生学専攻
1944（昭和19）年	法文学部厚生学科（1946文学部社会学科）
1948（昭和23）年	文学部社会学科社会福祉（学）専攻
（1950（昭和25）年）	（大学院 社会福祉学専攻開設）
2005（平成17）年	社会学部社会福祉学科

（同志社大学社会福祉学科略年表）

また、社会福祉の施設・機関をみても、それらは宗教的基盤に立脚した施設が多い。特に多くの先駆的な働きをなした施設等はキリスト教系が圧倒的に多い。つまり、社会福祉においては、その成立過程の実践場面において、宗教が社会と密接にかかわり、相互に強く関与していたと言える。

明治から昭和初期にかけての日本の福祉実践あるいは研究の創始者や巨匠と言われる人物の大半が熱心なプロテスタントであったことは注目すべきである。日本では、クリスチャン人口が1%未満と言われる少数派のなかで、代表的な社会福祉関係者が

これほど多くいる。例えば、実践家としては、石井十次、留岡幸助、山室軍平、石井亮一、矢島楫子、賀川豊彦、研究者では、竹中勝男、生江孝之、嶋田啓一郎、竹内愛二があげられよう。現在であれば実践家としても研究者としても活躍している阿部志郎などもその中に数えられようが、かれらは社会福祉のテキスト等にも挙げられている重要人物であるが、いずれもプロテスタントである。つまり、少数派であるキリスト教徒たちが、福祉界の先駆者の大半を占め、日本の近代の社会福祉の基礎を担ったことは特筆すべきである。

かれらに共通しているのは、善きサマリア人的エートスや、小さな者にイエス自身を見出す発想法（マタイ25章）、あるいは一匹（99匹）の羊の喩えなどの福音的世界観を、当時の社会問題に応用して、神の義（ヘセード）として社会的正義を実現させるべく、アガペー的愛に献身した人物であろう。そのようななかで繰り広げた、慈善事業、社会事業が今日の日本の社会福祉の起源となっている。たとえば石井十次の岡山孤児院、救世軍の山室軍平、留岡幸助の北海道家庭学校、などである（木原、2003）。

これらは民間の働きが、国家政策に影響し、結果的にそれが現在の社会福祉施設や実践の基盤を形成した。これらは戦後となって社会福祉法人として形をかえて継承され、事業自体は存続していることになるが、宗教性という意味において大幅な変更が余儀なくされていった。以下では、その変遷と課題をみていくこととする。

## 2-2 宗教と社会福祉の「対話の断絶」

しかしながら、戦後の福祉国家体制により、宗教と社会福祉は分断され、「対話は断絶」した。「措置の時代」（国家の管理・庇護のもとで各施設等へ国からの補助金を分配する運営）では、「政教分離」が徹底されることになり、宗教理念を中心に運営していた社会福祉施設は、撤退するか、宗教色を弱めることを余儀なくされた。たとえば戦前は、宗教団体によってはじまった福祉施設等も、社会福祉法人の傘下に置かれることになった。これは先述したとおり、政教分離原則を厳格に適用したゆえである。

こうして結果的に戦前からの福祉事業を継続しようとするほとんどの福祉施設が社会福祉法人の傘下に入ることとなり今日に至っている。国の庇護を受けることになり施設経営は、主に篤志家の寄附に頼っての綱渡りの運営、自転車操業であった戦前の施設運営に比べれば格段に経営基盤が安定し、規模も拡大された。しかしそれは、キリスト教や仏教などの宗教系にルーツをもつ社会福祉法人にとって、その設立時の宗教理念の位置づけは、大きく変化（後退）、あるいは世俗化せざるを得なくなった。つまり、その基盤として保持してきた宗教信条などのアイデンティティの拡散に苛ま



れることとなる。形式上の宗教理念は保持するが、実際の運営資金の大半が、国の補助金であり、それゆえに厳格な規定下で運営され、宗教的色彩は弱まっていく。

正面玄関に大きな十字架をかかっていたある老人ホームに対して、所管の行政からそれをはずすようにというような間接的な指導・助言が入ったという例もある。国家によって福祉が標準化され、国家規格化されたことによる社会福祉の安定したサービス供給に伴う「発達」は、宗教側から見れば、社会福祉との関係の希薄化、世俗化であり、それは両者の間の対話の希薄化となり、やがて断絶していった。

組織形態としての変遷や宗教の後退について述べたが、それらは決してネガティブな点だけではない。官僚化された福祉政策の整備のもとで利用者から見れば、福祉サービスが一律に行き渡り、基本的にいずれの施設を利用しても、一定水準のサービスを受けられることとなり、処遇面では格段に改善したともいえる。

### 2-3 宗教と社会福祉の「対話の再開」

21世紀に入り、国家や自治体での財政面でその限界が露呈されはじめ、先進的な福祉国家においてすら、福祉国家の構造それ自体が批判されはじめた。「ゆり籠から墓場まで」と近代福祉国家のモデルのイギリスですら、サッチャー政権による福祉予算大幅カットという方向転換は、各国に波及し、新自由主義思想の流れを受けて、福祉国家の報告を転換させることとなった。

まだ福祉国家の十分な完成も見ていない日本の社会福祉界もこれに追随した。象徴的なこととして政府自体が掲げた方針転換による2000年の社会福祉基礎構造改革は、社会福祉界にとって大きな変革となった。本稿の議論すべき宗教と社会福祉の関係においても重要かつ新しい歴史の流れが到来しはじめた。それは、福祉国家の後退を受けて、国家管理・庇護という措置制度から、市民的契約に基づく新しい社会福祉制度へと大きく方針転換した点である。つまり、「公から公共へ」という市民的公共圏の出現である。これにより福祉実践においてもかつてのように国家主導の措置的福祉ではなく、市民的公共圏という文脈のなかで新しい公共的な福祉空間が到来することとなった。

またプライベートイゼーション（民営化）の波と合わせて、社会福祉に関する国家の責任や役割が大きく後退しようとしているとも理解できる。社会福祉学においては、プライベートイゼーションによって、憲法25条に定める国家責任が曖昧とされていくという根深い批判があるのも事実である。この点は、改めて別に議論する必要があるが、ここでは宗教と社会福祉との関連に限定して議論したいので、これ以上そこには立ち入らない。具体的には、従来の社会福祉法人が独占してきた事業をNPO法人のみならず、株式会社まで含めた多種多様な事業者が、福祉事業へ参入できるように

なった（特別養護老人ホームの運営などの第一種事業の参入等には制限がある）。これにより理屈の上では、企業のみならず、教会や寺院仏閣も事業者として福祉実践に関与することが理論上は可能となった。つまり、再び教会が福祉の事業主体者として積極的なかわる機運が生まれたのである。

いずれにせよ、民間の力や、一般企業の参入とともに、福祉界には新しい波が起こりつつある。ここで議論している宗教それ自体の役割にも改めてスポットがあてられるようになったことに間違いはない。とはいえ残念ながら宗教者や宗教団体は、この大きな変化や期待にあまり無関心（無知）のように見え、必ずしも大きな動きとはなっていないのが現状である。

しかしながら、少数ではあるが、キリスト教と福祉においても再び「新しい風」が吹こうとしているのも事実である。詳細は次章で論じるが、奥田知志牧師がNPO法人抱撲（旧名称・北九州ホームレス支援機構）を創設し、その働きを通じて貧困問題や無縁社会に立ち向かい、また藤藪庸一牧師は白浜レスキューネットワークを通じて自殺予防対策に取り組んでいる。これらは、NHK他でも特集が組まれるなど反響は大きかった。

また近年、教会自体の宗教法人等による福祉実践も注目を集めている。土浦めぐみ教会（日本同盟基督教団）の例もある。ここでは、狭義の宣教としての伝道だけではなく、宣教を広義に捉え、地域の子供から高齢者まで福祉サービスを実践している。伝道のために「福祉を手段化」しているわけではなく、「愛をもって地域に仕える」という理念で宣教に参画している。障害児も受け入れる「マナ愛児園」（幼稚園）、「森の学園」（フリー・スクール）という教育事業、介護保険制度に対応した高齢者の「喜楽希楽サービス」では、教会員が「介護職員となって高齢者を支え」地域に仕えている。こうして平日にも教会が地域に開かれ賑わっている。また今年から教会敷地内に、「福祉館しおん」という建物も建設し、障害者ケア開始の準備もしている。こうして、児童、障害、高齢者という福祉サービスを通して地域に仕えつつ、教会自体も着実に成長を遂げている。このように教会が地域に仕えていることは、新しい市民的公共の時代の宗教と社会福祉の対話の一つのモデルである。

これらの動きは、社会における既存の宗教にはない、スピリチュアリティの台頭、あるいは「再聖化」（島藪、2012a）現象と相まって、新しい風となりうる可能性を有している。

### 3. 対話の方法としてのスピリチュアリティ

現在は2000年にはじまった社会福祉基礎構造改革により社会福祉が従来の措置から

契約の時代へと変換し、宗教の関係においても新しい段階に入り、再び、社会福祉のなかで宗教の重要性が浮上したことは先述したとおりである。その事例として一部紹介したが、かといって単純に社会福祉と宗教の両者の対話がうまく「再開」するほど、単純ではないし、乗り越えなければならない難題がある。

一つ目は先述した政教分離の課題、二つ目は現代の宗教者（団体）のパッションの課題、三つ目は現代の市民の宗教への嫌悪感であろう。政教分離の国家の問題（憲法解釈）や宗教者のパッションの課題などはさることながら、実は、それ以前に、現在、日本において市民感覚としての宗教への嫌悪が根深く、市民と宗教それ自体にはなお相当の距離感があることは否めない。むしろ、日本では、特定の宗教を個人的に信仰する人がいるが、多くは仏教系の「家の宗教」というように、ゆるやかな宗派的な所属意識はあるものの、個人個人で言えば、特定の宗教をもたない、ということが一つの典型的な日本人の市民感覚となっているからである。

このような今日の市民の宗教へのアレルギー体質や嫌悪感に対して、カギとなるのが宗教の代替としてのスピリチュアリティという概念であろう。言うまでもないがそれは宗教を否定したうえでの代替という意味でない。欧米でも、この傾向は顕著である。「宗教の私事化」としてのスピリチュアリティの台頭の議論等踏まえても、「宗教的ではないがスピリチュアルである」（林、2011）であるという流れは如実に社会の世相となりつつある。スピリチュアリティは、宗教と密接に絡みながらも、宗教教団等の組織という枠やシステムをもたない自由な個人個人の側面から「広い意味での宗教を人間の側の特性に即して捉えようとする言葉」（島藪 b、2012:5）であると解すると、確かに、組織としての宗教よりも、スピリチュアリティのほうが、現代の社会や国家により接近を可能にし、そして両者が対話可能な形態となる。

冒頭で掲げたカナダの精神病院や、高齢者施設の事例にあるように、スピリチュアルなニーズならば受け入れやすい。事実、社会福祉の領域においても、専門性、科学性という近代化が一層進行し、確実に世俗化の流れが形成されている一方で、島藪（2012a）らの主張する宗教による「再聖化」現象が如実である面も忘れてはならない。欧米では、ソーシャルワーク理論においても、この傾向に呼応するかのようにポストモダニズム、ナラティブ論の出現、そしてスピリチュアリティが急速に台頭してきている。

ただし、スピリチュアリティの定義の仕方如何では、幾つかの難題もある。それがあまりに個人化し、表層的な宗教意識に囚われ過ぎて、新興宗教、カルト問題の温床になりかねないのではないかという懸念である。あるいは、既存の宗教の側からは、スピリチュアリティに対するある種の違和感や、「宗教の乗っ取り」（silent takeover of religion）（Carrette, Jeremy & King, Richard, 2005）という伝統的な宗教の代替行

為、商売行為への厳しい見方もある。

これらの難題は、宗教学や宗教それ自体の性質の課題であり、改めて正面から受けとめる必要があるが、ここでは、宗教とスピリチュアリティを独立した別物ではなく、密接なつながりある同じ根と理解して議論していくこととする。組織、システムとしてのハード面としての宗教、その精神性や意味内容という面でのスピリチュアリティという理解にたち、国内や主に欧米の社会福祉学会におけるスピリチュアリティの動向を織り交ぜながら以下論ずる。

### 3-1 スピリチュアリティの定義と意味

周知のとおり、スピリチュアリティの定義は諸説あるが、多くの言語にも、そのスピリチュアリティにかかわる用語は存在する。ヘブライ語のルーアッハ、ギリシア語のプネウマ、ラテン語のスピリトゥス、サンスクリット語のプラーナ、そして中国語の「気」などである。ところが、不思議なことに、この各国で使われているスピリチュアリティは、宗教体系や文脈は違うが、「呼吸」、「息」という共通の意味があり、生命と関連づける単語として存在しているということである。

禅仏教の座禅においても、その核心をなすものとして臍下丹田（せいかたんでん：臍（へそ）の少し下の位置するところ）という人間全体（心身）の中心に意識しながらの呼吸（息）をすることが重要視されている。また中国に起源をもつ太極拳においても、その多様な技法は別としてもっとも重要なものとして呼吸法（息）がその根幹にあり、インドのヨガでも同じく呼吸法（息）こそが、あらゆる技法、鍛錬方法を越えてもっとも重要なものとして位置づけられている。確かに、日本語でも、死ぬことを婉曲的に「息をひきとった」という表現を使うことによって示されているように、生命の根幹を「息」によって表現していることがわかる。つまり、息としてのスピリチュアリティは、その表層的な部分ではなく、人間の根幹を、生命の根源をなすものとして認識されていることになる。

しかしながら、それでは、スピリチュアリティが実際に、どのように定義され、人間のどこに存在し、どんな機能を果たすのか、という科学的な探求方法に対しては、依然曖昧さが残ると言わざるを得ない。老子が「これが道ですと示せるような道は、恒常の道ではない（道の道とす可きは、常の道に非ず）。」（蜂屋邦夫訳『老子』岩波文庫11頁）に残した有名な言葉にあるように、その明確な定義をしようとするのは、極めて困難であり、それは不可能に近いのかもしれない。

ヨハネ福音書3章の律法学者ニコデモとの対話において、イエスが述べた「風（プニューマー）は思いのままに吹く。あなたはその音を聞いても、それがどこから来て、どこへ行くかを知らない。霊（プニューマー）から生まれた者も皆そのとおりで

ある。」(ヨハネ3章7節新共同訳)という発言の中にある「風」こそ、この霊、息と同語のプニューマーという単語であり、ここでの議論の溯上にあがっているスピリチュアリティのことなのであることからしても、まさに「風(プニューマー)は思いのままに吹く。あなたはその音を聞いても、それがどこから来て、どこへ行くかを知らない。」のような性質なのである。

### 3-2 近年の定義と議論の動向

つまり、スピリチュアリティは、アカデミックレベルに耐えうるような厳密な定義を未だなし得ないが、それは確かに、人間にとっての根幹であり、不可欠であることは間違いない。カンダらはスピリチュアリティの性質からわかることとして、英語表現の「全体」(whole)、「聖なる」(holy)、「癒す」(heal)といった英語の単語の語源は、それぞれ別の単語として分化しているが、実はこれらは同根であり、それは互いにスピリチュアリティの意味内容と関係しているとしている(Canda & Furman, 1999)。スピリチュアリティの意味を理解するうえではこれらの三要素は重要である。

明示的に、定義をするのは難しいなかでも、社会福祉領域におけるスピリチュアリティに関して、先駆的な議論を展開しているカンダらの定義を紹介しておきたい。

「私は、スピリチュアリティを人間生活の全体プロセスのゲシュタルトとして概念化している。それには、生物学的、精神的、社会的、スピリチュアルな観点を包含する発達概念を含んでいる。それは、どんな要素にも還元できず、むしろ人間の実在の全体を包括するものである。これはもっとも広い説明概念である。(中略)狭義において、スピリチュアリティは、個人や集団のスピリチュアルな要素にかかわる。スピリチュアルというのは、人間の意味の探求であり、自己、他者、すべてを包括するユニバーサルなもの、そして究極的な実在、の間にある諸関係を道徳に実現させるものである。もっともそれは神学的、無神論的、その他いかなる方法であろうとも可能である。」(Canda & Furman, 1999:43-44)

つまり、人間あるいは社会福祉で言うところの人間生活全般の全体性にかかわるものであると同時に、いわゆる人間の四つの側面、すなわち生物、精神、社会、そして霊的(スピリチュアル)という側面としても機能する。そしてそれは意味探究という人間の根源にかかわるものでもあるというのがカンダの定義の特徴である。

また宗教とスピリチュアリティの関係で言うと、カンダらはスピリチュアリティを宗教よりももっと包括的なものとして捉え、無神論をも包含するスピリチュアリティを提唱している。以下のように説明する。



「人間の實在の普遍的、根源的意味にかかわり、それは、意味や目的、そして自己と他者と絶対者にかかわる道徳的な枠組みの探求である。この意味において、スピリチュアリティは、宗教的な様式を表現しているが、一方で、宗教から独立したものとしても理解されうる。宗教とは、スピリチュアルなことがらにかかわる信仰、行為、経験の制度化されたパターンであり、それはあるコミュニティによって共有化され、時間をかけて浸透していったものである。」(Canda & Furman, 1999:37)

ところで、日本でも近年、宗教学、神学、哲学、社会学、社会福祉学、医学、看護等でスピリチュアリティに関する幅広い研究がすすめられている。その傾向は、窪寺(2004)、河(2005)、村田(1998)らのようにキリスト教的視座、牧会的、看護、臨床的視点、あるいはケアに関する議論がその中心的なテーマであったが、近年の研究動向は宗教全般に拡大し、更に臨床的視座だけでなく、その現象や社会的意味づけにまで領域が広がっている点が顕著である。

そのなかでも国内における近年の主なものを紹介すると、たとえば、西平(2007:85-88)は「ルビとしてのスピリチュアリティ」という概念を紹介し、「宗教性、全人格性、大いなる受動性、実存性、精神性、見えざるものへの感受性、求道性、いのちとのつながり、気の流れ」に着目した。樫尾(2010:41-42)は、「身体性、超越性、実存性、利他性、全体性」という性質のなかにスピリチュアリティの本質があるとして盛んに宗教学の領域で先鋭な議論を展開している。また近年では、林(2011)が、「問いと答え」としてのスピリチュアリティ」というユニークな議論を展開し、明示的でないスピリチュアリティに対して新しい概念を試みている。また、ターミナルケアの専門医である岡本拓也は「スピリチュアルな経験を生み出す人間の能力」(岡本、2014:1)と大胆に定義している。宗教学者の島藺(2012b:5)は、「広い意味での宗教を人間の側の特性に即して捉えようとする言葉」とその拡大化を象徴するような定義をなした。

これらの動向は、ますますスピリチュアリティ研究が学際的に展開され、また議論が活発化、先鋭化しているところの証左であろう。

### 3-3 定義、概念をめぐる幾つかの論点：側面か、核か、全体か

上記にあるように、様々な定義、諸説が混在しているのも事実であるが、スピリチュアリティを理解するうえで大切なのは、それをどのように捉えているのかという視点である。社会福祉とスピリチュアリティと捉えるうえで、不可欠であろうと思われる現代の論者の定義の論点を整理する上で、カンダは以下の3類型を示している。



①核としてのスピリチュアリティ、②側面としてのスピリチュアリティ、③全体としてのスピリチュアリティである。概ね、上記の論者の定義は、この3類の中のどれかに強調点が置かれているようである。

しかし、スピリチュアリティをとりわけ社会福祉という包括的な文脈で理解する(応用しようとする)うえでは、そのうちのどれかではなく、この3つすべてが必要となるように思える。それがスピリチュアリティの性質であると言っている。この場合、核としてのスピリチュアリティとは、人間の根源性を意味している。それは自己変革の要因にもなりうる。側面としてのスピリチュアリティは、ターミナルケアなどにも応用され、柏木(1978)らが提唱する四つの痛みの一つとしてのスピリチュアルペインにもつながってくる。この場合、身体的、心理的、社会的痛みという痛みにも還元されない霊的痛みを導出することになり、それは超越的な視点を強調する。しかし、あまりこれを過度に強調すると、スピリチュアリティが聖職者などの専門職に限定されたものとなってしまう、矮小化される恐れがあるが、カンダは、とりわけ、それを克服するために、全体としてのスピリチュアリティを提起している。これはソーシャルワークの重要視する「状況における人」(person-in-environment)という視点ともマッチする。

核、側面、全体のスピリチュアリティという3つの視座が不可欠であるとするが、これを社会福祉におけるスピリチュアリティの文脈で議論するならば、人間の根源性、超越性(関係性)、全体性、と言い換えることができよう。この場合、根源性は、人間のルーツ(根)を暗示し、一方でそれは根源的という語感はややラディカルなという意味において社会変革を担う革新性をイメージする。超越性は、人間理性の限界を超えて、個人の目に見えない神(仏)への信仰などと神との関係性もかかわってくるが、人間関係、社会との関係、自然との関係においてそこに生きる意味の探究にもかかわってくる。全体性は、身体と精神の分離された側面ではなく、人間全体をトータルに包含する視座をもつ。いずれにせよ、これらの要素が絡んではじめて社会福祉領域におけるスピリチュアリティは有効に機能するのであろう。

#### 4. 社会福祉におけるスピリチュアリティの諸実践事例

これまで議論してきたように、社会福祉と宗教の対話には、今日、大きな壁と溝があり、その対話を実現させるものとしてのスピリチュアリティが有効であると考えられる。

このスピリチュアリティは、先述したように、人間の根源性、超越性(関係性)、全体性、にかかわるものであるが、逆に言えば、社会福祉の分野では、これは避けて

通ることはできない。むしろ、それを議論せずに、社会福祉が語られてきたとするなら、それは本来の人間へのサービスという意味では重要な部分をかなり取捨しすぎておどなりにしてきた部分が多かったといわざるを得ない。なぜなら先述したようにそれは、人間の生命の根幹をなす、「息」を意味しており、それを無視して本来、人間の生活、生命にかかわる福祉は扱えないからである。

しかしながら、皮肉なことに、Canda も指摘するとおり、世俗化した現代では福祉利用者のほうがむしろ宗教的であるのに対して、援助者のほうがあまりに宗教に無関心（価値中立であろうとする場合）であるという点が多く見受けられ、それがそもそもの問題でもある。

#### 4-1 諸事例

具体的な社会福祉実践におけるスピリチュアリティの実際の場面は様々なものが想定されるが、主要な課題としてとりあげるのは以下の実践例である。詳細は、既に筆者自身が議論したこれまでの一連の研究（木原、2006; 2012; 2016）を参照されたいが、ここでは、本稿の主題に沿って、その一部を再掲含めて事例として紹介していきたい。

##### 社会福祉とスピリチュアリティの実践事例

##### 貧困・無縁・ホームレス支援

- ① 無縁社会への希望の支援（奥田牧師の例）

##### 児童・家族福祉

- ② 児童虐待の親子の家族再統合、和解
- ③ 里親や養子縁組の児童への真実告知

##### 障害者福祉

- ④ 中途障害者への障害の受容、障害の意味づけ

##### 高齢者福祉

- ⑤ 介護施設等での高齢者の看取りをめぐるケア
- ⑥ 認知症高齢者へのケア、当事者への尊厳への意識

##### 精神保健福祉

- ⑦ 統合失調症者への世界への理解
- ⑧ アルコール臨床、依存症治療（AA などの SHG）

##### 死生臨床ケア

- ⑨ 自殺予防と遺族ケア、グリーフケア、ターミナルケア

##### 福祉教育

⑩ 援助者であるソーシャルワーカー等の自己覚知（スーパービジョン）

ところで、これまで、スピリチュアリティと言えば、死生学、臨床死生学の領域、具体的には、ターミナルケアなどの領域で、頻繁にとりあげられてきた。Cinii や Google scholar で用語検索をかけても、スピリチュアリティの関連でその大半は、ターミナルケアの領域である。ある意味、スピリチュアリティ⇨ターミナルケアとまで思われている傾向すらある。そこでは、先述したスピリチュアリティの定義の議論した人間の4つの痛みの一つとしての柏木哲夫（1978）らがスピリチュアル・ペイン（霊的痛み）を抽出した（先述した概念にしたがえば、「側面としてのスピリチュアリティ」）、その側面からの支援である。具体的には、病院附属のチャプレンなどの聖職者と連携して、支援にあたるというもので、ソーシャルワーカーの他職種連携にもかかわってくる。これらはすでに多くの実践事例がある。

しかし、上述した表に示すとおり、スピリチュアリティの応用領域は、今日、拡大化している。これらのうち幾つかはすでに検証され、欧米ではかなりの先行的蓄積もあり、社会福祉全般を覆い多岐にわたってきている。

たとえば、児童福祉の領域では、里子や養子縁組の際の支援をする場合に欠かすことのできない「真実告知」の方法がある。これは、産みの親とは違って育ての親こそが、実は子どもにとって「本当の親」であることを認識させるような支援（木原、2006）で、通常の専門的支援だけでは限界があり、スピリチュアリティの概念が重要となってくる。また児童虐待などで親から受けた大きな傷を小さな身体にトラウマとして受けてしまった場合のケアは、単なる心理的ケアを超えて、宗教的な意味での「神」などという超越的な愛によるケアが最終的に求められ、また自分自身が受けた不条理な体験との和解なども、スピリチュアリティが重要な要素となる。今日、神戸や東北の震災などの支援に、ソーシャルワークがかかわるようになってきたが、ここでもスピリチュアリティは重要な視座を提供する可能性がある。

それゆえに今後、このスピリチュアリティを介在させて、社会福祉と宗教の対話がますます広がっていく可能性がある。社会福祉界や宗教界はそれにどう応えるのであろうか。

#### 4-1 依存症の臨床事例

スピリチュアリティの臨床事例として代表的なものとして、アルコール依存症への対策に中心的役割を果たしているAA（アルコホリック・アノニマス）がある。AAは、その活動を世界的に展開しているが、アルコール臨床やセルフヘルプ・グループの領域では、中心的な役割を担っている。具体的な支援としては、セルフヘルプ・グ

ループによって集まった当事者のメンバーが12ステップ・プログラムを共有することである。12ステップとは、「私達はアルコールに対して無力であり、生きていくことがどうにもならなくなったことを認めた」を第一ステップとして、自分より偉大な力である神（ハイヤーパワー）を信じ、そこに身をゆだねていくというような12段階からなるステップである。

つまり、アルコール依存症者が自ら人間の無力さを徹底的に自覚し、ハイヤーパワー（欧米的には God を前提としている）へ自己の完全な明け渡しというステップを経ている点で、明確にスピリチュアリティを視座にもっているといえる。これは、特定の宗教・宗派は前面に出ないが、その援助の根幹にあるものは、キリスト教の回心に酷似した救済のプロセスである。そこには人間のスピリチュアルな視点が濃厚であり、それに基づく支援の典型的な例でもある。

紙幅の関係上、詳細には紹介できないが、これらのほかにも目下、社会福祉の領域では、スピリチュアリティが求められる領域が大幅に拡張していつている。

#### 4-2 自己受容をめぐる事例

大学の社会福祉教育や実践家のトレーニングでもその位置づけがなされている。ソーシャルワークでも盛んに議論されるようになった「自己覚知」は、援助者として重要視され続けているが、「汝自身を知れ」というソクラテス以来、問われ続けているテーマであり、現代流にいうと、「自己への気づき」という「自己受容」にかかわることになる。実際、大学等の社会福祉の専門教育の課程などにおいて、社会福祉士、精神保健福祉士の国家資格で義務づけられているソーシャルワーク演習あるいは実習などの科目では、頻繁に教育されているのが援助職、ソーシャルワーカーとしての自己覚知というテーマである。そこではそれを指導する教師がスピリチュアリティを意識しているかどうかは別として、学生たちに、援助者として自分というものの活用するために、自らの本来のありのままの姿を知っていく（自覚する）ことが重要であることが教示されている。

しかしながら、実践科学的な知識体系や対人援助の知見だけで、「私（I）が私（me）を知る」というような自己のメタ観察というのは実際には不可能であることは明らかであろう。もし本気で自己覚知を議論するならば、自己を超越した「なにか」（something）を起点とするか、それとのかかわりが求められることは当然である。

目下、欧米では、瞑想などを通しての「自己への気づき」、洞察を主眼とするマインドフルネス（mindfulness）というものが、ソーシャルワークだけでなく、心理、教育などの対人援助に導入されるようになり、多くのソーシャルワーカーに支持され、一種のブームのようになりつつあるが、これこそ、まさにスピリチュアルな視点

である。これらの動向や詳細の議論は、池埜（2014）の論文を参照されたい。ちなみに2014年の関西学院大学の紀要『人間福祉学研究』では、この社会福祉研究におけるマインドフルネスの特集号を組んでいる。

また、上記の自己覚知の概念と重なるが、人生の半ば、途中で障害を負った人間にとって、その「障害」を受け入れるという障害受容という課題がある。援助関係のなかでもソーシャルワーカーは、クライアントが自らの障害を受容していくプロセスをサポートすることが求められる。身体障害のみならず、精神障害、あるいは発達障害においても、社会福祉において社会資源の紹介や、アセスメント等はもちろん重要な柱であるが、一方で自らの障害を認めることへの支援は援助の前提である。

子どもの場合などは、本人の障害受容はさることながら、その家族、特に、親などの自らの子どもの障害を正確に認知して、それを認めて養育していくことが必要となり、ソーシャルワークにおいては当人の障害受容同様の過程として、それを支援していくことが重要となってくる。このような障害受容は、先述した自己覚知同様、それを受け入れていくためには、どうしても自己を超えた超越的な視点や、人生におけるそのような状況を受け止めるための根源的な意味づけなどの視点、すなわち本書で議論しているスピリチュアルな視点が求められている。

## 5. 新しい公共のなかでの宗教と社会福祉の実践

宗教と社会福祉の関連では上記のようなスピリチュアリティを介在させた実践事例が認められているが、実際にどのような組織形態としてそれらを更に実践していくのかという点が重要になってくる。先述した市民的公共圏の議論において、戦後からの措置制度化の硬直した官僚的な制約のなかでは、宗教的関与は後退せざるをえなくなったことは明らかにしたとおりである。しかし2000年の社会福祉基礎構造改革以降、新しい公共が強調されるようになり、宗教もそのなかで、活動することが求められていると述べた。その際に、どのような組織形態でどのように実践するのが問われる。以下では、従来の社会福祉法人による組織形態ではなく、牧師の強いリーダーシップのなか、NPO 法人を結成して、教会（宗教）もそれに主体的に参画して社会的活動に尽力している二つの例を分析していきたい。これらは、既に木原の研究（2013; 2015; 2016）において別の観点で議論されているが、ここでは、本稿の趣旨に沿って社会福祉とスピリチュアリティの議論のなかで改めて俎上にのせて事例を分析していきたい。

その代表は、以下にとりあげる NPO 法人白浜レスキューネットワークと NPO 法人抱撲である。これらはむろん布教や伝道が目的ではないのは言うまでもないが、キ



リスト教的なかかわりを強くもった福祉実践ともいえる。民間による事業なので当然、行政などの公（おおよけ）からは独立しているが、その特徴は、これまで多くの社会福祉実践の中心であった社会福祉法人という既成の形態ではなく、特定非営利活動（NPO）法人であるという点である。また地域教会や篤志のキリスト者たちが積極的に参画し、その事業をバックアップしているなどの面が特徴としてあげられる。

これに対して、社会福祉法人は、民間施設であるとはいえ、「公」的性格をそのまま反映していることは、これまで指摘（木原、2007）されたところであるが、社会福祉法人が事業展開上、大半が公的補助金から成り、国の事業の代替ないし、補完としての事業にならざるを得ないため、当然ながら公の厳しい管理と規制を受けざるを得ない。そのためかつての独自のユニークな先駆的事业という民間の社会事業は影を潜めざるを得ず、国家から自由になって独立した事業を起しにくい。ゆえに、キリスト教主義に立脚する社会福祉法人とはいえ、その宗教色や信仰の独自性を前面に出すことは困難である。したがって、自殺や孤立、無縁社会などのような社会福祉法制度の間隙にあるような社会問題に対しては柔軟に社会福祉法人として対応するということを期待することは難しい。行政や法制度の間隙にあるこれらの問題に迅速に対応できるのは、結果的に新しい公共圏のNPOなどであると考えられる。詳しくは、木原（2005b; 2007; 2008; 2013; 2016）、稲垣（2012）を参照のこと。

### 5-1 白浜レスキューネットワーク

藤藪庸一牧師（白浜バプテストキリスト教会）が創設した特定非営利活動法人白浜レスキューネットワーク（和歌山）の事業は、NHKで近年紹介されるなど反響を呼んだ。また国の自殺白書2011年版においても、そのユニークな自殺予防の実践がとりあげられるなど、自殺予防領域において今最も注目されている実践の一つである。

この実践の歴史的経緯は、1979年に当時の白浜バプテストキリスト教会の江見太郎牧師によって始められた「白浜いのちの電話」に起源をもち、1999年にその働きを現任の藤藪牧師が引き継ぎ「白浜レスキューネットワーク」（NPO法人）として立ち上った。その実践の奮闘ぶりは、様々なところで紹介されている通りであるが、現実社会に希望を失い、社会的に排除されて自殺を企図する人たち向けの電話相談で24時間対応し、これまで13年間で500人以上の自殺未遂者の社会復帰を実現してきた。2010年実績では93人を保護し（共同生活者20人）、そのうち、58人が2週間以内に家族の元に帰り、25人が自立を果たすことができた。うち13人は共同生活に耐えられず、別の場所へと移って行った。運営資金は、あくまで一民間事業であり、当初は教会を母体として、信者や篤志家からの献金によって成り立ってきたが、近年は公的な補助金として地域自殺対策緊急強化基金等が活用されている（藤藪、2011）。



電話相談事業、電話相談員の育成、白浜三段壁の見回り、自殺未遂者の保護、そして自殺企図者の集いの運営等の自殺予防活動を行っているほか、「放課後クラブコベル君」の中で子供の時から基礎学力と社会性、人間関係を学ぶ機会も提供する教育的な活動実践も行っているが、これらは自殺を余儀なくさせている社会へのキリスト教の一つの挑戦であるともいえる。自殺という社会問題を、NPO 法人を主体として活動しているが、藤藪牧師の教会がそれをサポートしているのが特徴である。結果的に、これまで議論してきた宗教と社会福祉の対話が見事に成功している例である。

そこでの実践活動は、自殺企図者からの一本の電話から始まり、その電話をかけてきている場所を特定し、直接会うことから始まる。ほとんど誰も自殺を考えているときは精神的に興奮状態なので、落ち着くまで藤藪牧師が牧会する教会に泊まってもらっているという。少し落ちついた段階で、その人に受け入れ先があって帰る場所が確認できたら、受け入れ先と連絡を取って送り出すか、迎えに来てもらう。しかし帰る場所がない場合は、一時保護施設での長期滞在を覚悟して白浜で自立に向けて支援をする。

かれらが自立するためには、心身ともに回復していく必要がある。最初は、食べて寝るだけの毎日から、次第に教会の掃除などをお願いして働く場（居場所）を与えていく。そして、就職活動、借金があればその返済や自己破産などの法的手続きをする。その中で、とにかく自立できるまでずっと支援することを保証し、一緒に自立へ向けた努力をするという。仮に自立していた方が、再び失職して戻ってくることも考慮していつでも戻れる場所としても、この施設を位置づけているという。住まいが確定できれば生活保護を利用できる。そのような人たちが立ち直り、教会にも積極的にかわり、今度は、自ら自殺をしようとする人たちへ手を差し伸べることもできる者もいるという。（2012年6月22日の和泉短期大学での藤藪氏の発言およびヒヤリングより）

これらの実践活動は、自殺対策の白書にも紹介されるように、今や国の自殺対策の一つのモデルとして検討されているが、これまで議論してきた宗教と社会福祉の対話の観点でみると、藤藪牧師の信仰的パッションに応じ、地域教会が受け皿となり、それを教会のミッションとして受け止めているということであろう。そこには公的サービスを超えて、死にいかうとする人へ、人間の根源を問う生きる希望と意味を与え、牧師を通して神へ向かうという超越的な視座があり、生活全般をサポートするという全体性というスピリチュアルな視点が濃厚にみられる。こうして無縁で孤立して死にゆく人々への証の場所として、宗教と社会実践が結実しているといえる。

## 5-2 抱撲の実践

特定非営利活動法人抱撲は、東八幡バプテスト教会の奥田知志牧師が中心にかかわっている実践団体である。北九州で路上生活をしているホームレスの支援活動を行っている。これは、NHK等でも何度もその先駆的な実践がたびたび取り上げられ、各方面で反響を呼んでいるので、専門家のみならず多くの人々が知るであろう。従来の社会福祉法人による活動でもなく、また行政の活動でもない。先述してきた新しい市民的公共圏のなかで、奥田牧師が、教会のみならず、市民や行政と開かれた公共空間に働きかけたボランティアな市民運動である。「ひとりの路上死も出さない。ひとりでも多く、一日でも早く、路上からの脱出を。ホームレスを生まない社会を創造する。」というモットーのもと、大きく以下の3つの事業の柱をもって実践している。(奥田、2011)

- ① 命を守る支援（炊き出し、物質提供、保健・医療支援、人権保護）
- ② 自立支援（相談支援、自立支援住宅、ホームレス自立支援、居宅設置支援、就労支援、保証人確保支援）
- ③ ホームレスを生まない社会の形成（自立生活支援、ボランティア養成、情報発信・啓発、社会的協働・連携）

公開しているホームページ・サイトによると、歴史的経緯としては、1988年12月に教会関係者と福岡日雇労働組合員による野宿労働者の調査をおにぎり持参で行った北九州越冬実行委員会が発足して以来、北九州市の貧困問題とりわけホームレスの問題に真正面から取り組んできたことに起源をもつ。

現状では北九州市の約250名のホームレスの支援を、炊き出しなどの食事提供、居宅提供、就労支援などを実施しているとともに近年ではそのようなホームレス社会を生み出すその社会そのものを防ぐことに地域、行政と連携しつつ取り組んでいくことにも熱を入れている。これは現代の社会問題となっている無縁社会への挑戦といえ、市民的ボランティアズムの一つの事例である。

奥田牧師の発想は、斬新的であり、国家行政もそれをモデルとするなどしているが、特徴的なのは、ホームレスとハウスレスを厳密に区別する点などであろう。この二つの局面、ホームレスは「関係の困窮」すなわち絆が切れた人々＝無縁であり、ハウスレスは物理的な住居の困窮であるとする。「ホームレス支援は、物理的困窮＝ハウスレスとの闘いであると同時に、この無縁＝ホームレスとの闘いでもある」(奥田、2011:37)。そして其々の当事者たちが本来の意味での「“ホーム”の回復」ができるまで支援していこうとするところに実践の特徴がある。本来のホームの回復には「神の国」実現としてのキリスト教的な社会福祉実践を垣間見ることができる。ここにはまさに、本稿で議論している「宗教と社会（福祉）の対話」の結実した姿が伺え

る。

抱撲の実践は、貧困対策、ホームレス支援、就労支援という文字通り社会福祉実践そのものである。しかもそれは孤独と無縁という現代社会にあって公の行政の立場や社会福祉法人という枠組みでなく、一つのNPO法人として果敢に取り組み、むしろその実践の先駆性に地域自治体や国家行政がそれに倣い追随していこうとするほどのものとなっている。ここにはかつて民間事業がもっていた開拓性、先駆性、独立性、運動性などすべての要素も含まれている。また先述したスピリチュアリティの3つの要素で言えば、ハウスレス状態の人間の孤独という苦悩に、生きる希望、絆を与えるという意味での「根源性」と、奥田牧師を通して教会（宗教）が参画することにより目に見えない神との関係としての「超越的」な視点や、つながりという「関係性」が生じている。そして単に精神的、言葉による慰めだけでなく、生活全般を支えるという「全体性」という視点が濃厚である。

近隣の諸教会が奥田牧師の信仰的パッションに共鳴しながら連携してその事業に当たっているのである。宗教と社会がNPO法人という形で結実しているのである。

### むすびにかえて — この山でもなく、あの山でもない —

ヨハネ福音書4章に描かれたサマリアの女とイエスの対話を想起する。この記事の背景として「ユダヤ人はサマリア人とは交際しない」と記載されているように、当時、同じイスラエルという地理的空間にいながら「同胞」でもあったにもかかわらず、ユダヤ人とサマリア人は犬猿の仲であった。宗教的伝統に固執するユダヤ人にとって、律法に定める「宗教的」理由で異邦人と結婚したサマリア人を「混血の民」「穢れ」とみなし、これと絶縁した。結果的に長らく両者には対話が途絶え、縁遠い存在となって。この状況のなかでイエスは敢えて自らサマリア人のところに赴き、対話を求めたのである。

対話や平和を声高に説く宗教であるにもかかわらず、基本的に宗教間、宗派の「組織」相互では、皮肉にも自由な対話をもっとも成立しにくいと言っていい。色々な理由があろうが、一つにはそれぞれの組織、形式、方法、伝統が、垣根をつくり、排他的であるのが一番の要因であろう。しかし、組織、形式を強調するのではなく、人間の根源性、超越性（関係性）、全体性、という観点、つまりそれぞれに共通するスピリチュアルなレベルでは、それほど対話が困難であるとも思えない。

同様に、宗教と社会福祉の対話は、本稿で論じてきたように、政教分離の問題、人々の宗教への侮蔑意識、嫌悪感などから、現今の日本では、幾重にも課題があることに間違いない。しかしながら、イエスがサマリアの女に語った言葉の中には、これ

らを考えるうえで重要な今日的な意味でも示唆があるように思える。それは、以下の対話のなかである。「わたしどもの先祖はこの山で礼拝しましたが、あなたがたは、礼拝すべき場所はエルサレムにあると言っています。」イエスは言われた。「婦人よ、わたしを信じなさい。あなたがたが、この山でもエルサレムでもない所で、父を礼拝する時が来る。……今がその時である。なぜなら、父はこのように礼拝する者を求めておられるからだ。」(ヨハネ4章20-23 新共同訳)

確かにそれぞれの宗教、宗派が形式、組織、伝統という形式を重視しそれに固執して拘っている限り、対話は容易ではない。もちろん、宗教の形式や組織が不要であるなどということを行っているのではない。それらは伝承されてきたいわば宝であり、遺産であることに間違いはない。しかし、ある人にとっての礼拝すべき「あの山」は、別の人にとっては、無意味であったり、憎悪の対象であったりする。このヨハネの記事にあるイエスの対話の真意は、「あの山」、「この山」が知らずのうちに、単に場所を越えて、その中身をも規定し、あるいはそれ以上に重要な対象になってしまっていることを示唆している。ある場合は、それ自体が皮肉にも礼拝対象(偶像)となっていることを示唆している。イエスの真意は、「あの山」「この山」ではなく、「霊とまこと」をもって本来の礼拝の対象を拜むべきであることを教示しているように思われる。

その意味において、今、「あの山」「この山」に拘らずに、「霊とまこと」をもって宗教者が「真の礼拝」を考えると、本書で繰り返したように、スピリチュアリティ概念の人間の根源性、超越性(関係性)、全体性、に直結し、そこから対話が始まるのではないだろうか。イエスの対話は、市民的公共圏のなかで開かれた市民社会を構築することが求められているこの新しい時代に宗教が果たす役割の根本を説くようなメッセージなのではないだろうか。

論じてきたように歴史的にも、社会福祉と宗教の間の壁は、想像以上に厚いものであるのかもしれない。しかし、この新しい公共の時代に、宗教者が真の意味で霊的になるとき、—それは鈴木大拙が論じたように、「真実の意味での宗教的信仰および思想および情趣—一言にして霊性」(鈴木、1972:53)という言説への洞察と理解があれば、その「霊性」(スピリチュアリティ)こそが、社会福祉と宗教、あるいは市民と宗教、宗教間相互の対話へとつながる一助になるのではないかと考える。

## 参考文献

- 稲垣久和(2012)『公共福祉とキリスト教』教文館。  
伊藤雅之・榎尾直樹・弓山達也編(2004)『スピリチュアリティの社会学—現代世界の宗教性の探

- 求 —』世界思想社.
- 池埜聡 (2014) 「マインドフルネスとソーシャルワーク — 日本における社会福祉実践へのマインドフルネス導入の課題」『人間福祉研究 Japanese Journal of Human Welfare Studies』 vol. 7. No. 1.
- 市瀬晶子、木原活信 (2013) 「自殺におけるスピリチュアルペインとソーシャルワーク」『ソーシャルワーク研究』 38-4号 pp. 28-34.
- 岡本拓也 (2014) 『誰も教えてくれなかったスピリチュアルケア』医学書院.
- 奥田知志 (2011) 『もう、ひとりにさせない』いのちのことば社.
- 樫尾直樹編 (2002) 『スピリチュアリティを生きる — 新しい絆を求めて —』せりか書房.
- 柏木哲夫 (1978) 『死にゆく人々のケア』医学書院.
- 河正子 (2005) 「スピリチュアリティとスピリチュアルペイン スピリチュアリティ, スピリチュアルペインの探究からスピリチュアルケアへ」(増大特集 スピリチュアルペイン — いのちを支えるケア) 『緩和ケア』 15 (5), 367-374.
- 窪寺俊之 (2004) 『スピリチュアルケア学序説』三輪書店.
- 木原活信 (1998) 『J・アダムズの社会福祉実践思想の研究 — ソーシャルワークの源流 —』川島書店.
- 木原活信 (1999) 「キリスト教の世俗化と社会福祉の生成」(pp. 65-86) 嶋田啓一郎監 『社会福祉の思想と人間観』ミネルヴァ書房.
- 木原活信 (2003) 『対人援助の福祉エートス — ソーシャルワークの原理とスピリチュアリティ —』ミネルヴァ書房.
- 木原活信 (2005a) 「福音と社会の結合 (「連字符」) — 嶋田啓一郎の神学をめぐる —」キリスト教社会福祉学会学会誌『キリスト教社会福祉学研究』第37号 pp. 4-13.
- 木原活信 (2005b) 「社会福祉構造の変革と公共空間の創出」共立基督教研究所『Emergence 創発』X巻3号 (通巻27号) pp. 2-8.
- 木原活信 (2006) 「被虐待児童への真実告知をめぐるスピリチュアルケアとナラティブ論 — 『子供である』ことと『子供になる』ことをめぐって」『先端社会研究』第4号 pp. 24-48.
- 木原活信 (2007) 「公共圏のなかのキリスト教福音派の福祉実践 — 公共哲学的視座 —」『Emergence』 vol. XI No. 03. pp. 32-39.
- 木原活信 (2008) 「キリスト教実践に立つ社会福祉実践と新しい公共圏 — A. E. McGrath の神学を手がかりに —」『キリスト教社会福祉学』第40号.
- 木原活信 (2011) “Social Work Education in Japan: Historical perspective”, (pp. 209-223) Selwyn Stanley ed., *Social Work Education in Countries of the East: Issues and Challenges*. (New York: Nova Science Publishers, Inc.).
- 木原活信 (2012) 「自殺予防における「福祉モデル」の提唱」『社会福祉研究』鉄道弘済会第115号.
- 木原活信 (2013) 「無縁社会のなかのキリスト教社会福祉のミッション — ゲラサの人の叫びに耳を傾けながら —」『キリスト教社会福祉学研究』第45号.
- 木原活信 (2014) 『社会福祉と人権』ミネルヴァ書房.
- 木原活信 (2015) 『「弱さ」の向こうにあるもの』いのちのことば社.
- 木原活信 (2016) 『教会と社会福祉』関西学院大学神学部編『教会とディアコニア』.
- 島蘭進 (2012a) 『現代社会とスピリチュアリティ』弘文堂.
- 島蘭進 (2012b) 「スピリチュアリティの興隆をどう捉えるのか」『心理学ワールド』(59), 5-8, 2012-10 日本心理学会.
- 鈴木大拙 (1972) 『日本の靈性』岩波書店.



- 橋本俊詔（2012）『無縁社会の正体』PHP 研究所。
- 林貴啓（2011）『問いとしてのスピリチュアリティ——「宗教なき時代」に生死を語る』京都大学出版。
- 藤井理恵、藤井美和（2012）『たましいのケア』いのちのことは。
- 藤藪庸一（2011）「特定非営利活動法人 白浜レスキューネットワーク（和歌山県）の取組」総務省『平成23年度自殺対策白書』pp. 44-47.
- 堀内一史（2010）『アメリカと宗教』中公新書。
- 西平直（2003）「スピリチュアリティ再考——ルビとしての「スピリチュアリティ」（特集 超越学の地平）」『トランスパーソナル心理学／精神医学』4（1），8-16.
- 水谷誠監修（2008）『会衆主義教会について——キリストにある自由を生きる群れ——』同信伝道会常任委員会。
- 村田久行（1998）『改訂増補 ケアの思想と対人援助』川島書店。
- 室田保夫（1994）『キリスト教社会福祉思想史の研究：「一国の良心」に生きた人々』不二出版。山折哲雄（1993）『「政教分離」再考』『世界「宗教」総覧』新人物往来社。
- Canda, E. R., & Furman, L. D. (1999). *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping: the Heart of Helping*. Oxford University Press. 14（3）, 289-301.
- Carrette, J. R., & King, R. (2005). *Selling spirituality: The silent takeover of religion*. Psychology Press.
- NPO 法人北九州ホームレス支援機構  
<http://www.h3.dion.ne.jp/~ettou/npo/top.htm>（2012年10月1日閲覧）。  
（\*2012年の閲覧当時は抱撲の名称は、北九州ホームレス支援機構）
- NPO 法人白浜レスキューネットワーク  
<http://jimotoryoku.jp/shirahamarn/>（2012年10月1日閲覧）。
- 白浜バプテストキリスト教会  
<http://www.aikis.or.jp/~fujiyabu/>（2012年10月1日閲覧）。
- 土浦めぐみ教会  
<http://church-tmc.jp/>（2012年10月1日閲覧）。
- 本川裕「社会実情データ図録」World Values Survey（2001）  
<http://www2.tcn.ne.jp/honkawa/9502.html>（2012年10月1日閲覧）。

本論文は、2014年9月12日に同志社大学で開催された日本宗教学会 第73回学術大会 公開シンポジウム「宗教と対話——多文化共生社会の中で」における講演に加筆修正したものである。



