



ソーシャル・イノベーターとしての"お寺" : 仏教寺院の公共空間的機能変容の事例研究を通して

著者	本多 幸子
雑誌名	同志社政策科学研究
巻	13
号	1
ページ	29-45
発行年	2011-09-10
権利	同志社大学政策学会
URL	http://doi.org/10.14988/pa.2017.0000012683

ソーシャル・イノベーターとしての“お寺”

－ 仏教寺院の公共空間的機能変容の事例研究を通して－

本多 幸子

1. はじめに

筆者は、かねてから、人々が分け隔てなく一つ所に集まり、思想信条、社会的地位、出自、ジェンダー、あるいは国籍等の属性の違いにかかわらず、パブリックな事柄について自由闊達に、しかしそれぞれの人格を尊重し、討議のルールを守りつつ、議論を交わし、そこから共同の意志と行動が生まれるような公共空間に一種の憧憬を抱き、その必要性和実現を念じてきた。昨今、公共空間がにぎやかに論じられ、それだけに理論や実践の蓄積も増えてきた。その意味で、公共空間はまさに“旬”のテーマとなってきたのである。そこで、筆者は、公共空間論の歴史的展開と理論および市民によるその創造という実践の両面から考察し、公共空間の理論と実践はわれわれの社会の有り様をどのように変えていくのかを解明し展望せんと研究を進めてきた。

本論は、そうした研究の一環であり、歴史的には公共空間としての位置づけと機能を持ちながらも、次第にその特徴を失い、ついには「葬式仏教」とさえ揶揄されるようになった現代日本の仏教寺院の中で、公共空間性を復活させ、さらには時代の先端を切り開くような瞳目すべき実践を展開している寺院について論じたものである。その際の視点は、第1に、公共性とその具体的生成の場である公共空間がもはや政府

等の公権力の独占物ではなく、民間、とくに市民社会もその担い手となりうるし、なるべきであるという「新しい公共」論であり、第2に、その市民社会は決して西欧型市民社会論の適用によって直ちに形成されるものではなく、寺社のようなわが国固有の公共空間や公共性の思想¹といった歴史的資産をも活用すべきではないかということである。そして、このような視点からソーシャル・イノベーター的仏教寺院を論じることで、現代社会でその歴史的公共性を埋没させてきた伝統がありかつ偏在する社会施設としての仏教寺院がその公共性や公共空間性を新たなかたちで復権させる可能性があることを明らかにすることが本論の目的である。

後述するように、熱心な仏教信徒が多かった農山村地域が過疎化し、宗教としての仏教がその影響力を弱めていることもあって、往時と比べ仏教寺院の数は、江戸時代中期の約46万から現在は約78,000と、激減している。しかし、この7万という数字は、歴史的には仏教寺院の衰退を象徴しはするものの、社会施設として見た場合、全国の警察の交番が6,509カ所、派出所が7,592カ所²、全国の小学校が約22,000、郵便局が約24,000、成長著しいコンビニエンスストアすら2010年に43,372店³であることと比較すれば、決して少なくないどころか、むしろ圧倒的な数だと言わなければならない。しかも、それぞれの寺院は多かれ少なかれ信徒がい

¹ 東京大学出版会より2010年に刊行された『公共する人間』シリーズ全5巻は、「道なるものは天下の公共、人心の同じく然るところ」と説き公共的な対話の場を重視した江戸時代初期の京都の朱子学者・伊藤仁斎らにまさしくこうした観点から焦点を当てたアンソロジーである。

² 『平成16年度 警察白書』、2頁による。

³ 社団法人日本フランチャイズチェーン協会『コンビニエンスストア統計調査年間集計（2010年1月～12月）』（http://www.jfa-fc.or.jp/misc/static/pdf/2010cvs_year.pdf）による。

て檀家が帰属しているのである。また、仏教が宗教として影響力を失っているとはいえ、日本での葬儀は仏式が主流である。生前神仏への信仰が薄かった者でも、いったん幽明境を異にし僧侶に引導を渡されれば、戒名を携えて彼岸へと赴き、盆に此岸に戻って遺族と対面する。墓地や納骨堂を抱える寺院も多く、盆や彼岸、そして法事等の仏事の際は、死者と生者の対話の場となっている。確かに「葬式仏教」という側面はあるものの、いやむしろその呼称が示唆するように、大部分の日本人は自らや親しい他者の死を通じて寺院と継続的につながっていくのである。これに、結婚式や祈願の場として日本人の生活に不可欠な約 81,000 社とも数えられる神社を加えれば、社会的施設としての社寺の存在は、現代においてもその意義を無視することはとうていできないはずである。

このように考えたとき、日本人の生活の節々に関わっている、俗に言えば「身近な存在である」社寺が——ここではもっぱら仏教寺院が——機能変容を、とくに公共的な機能変容を、起こすとすれば、それは社会のあり方を変えるいわゆるソーシャル・イノベーションをもたらしのではないだろうか。本論が仏教寺院に着目し、ソーシャル・イノベーターとしての「お寺」をタイトルに掲げる理由も実にそこにある。その機能変容は、かつて仏教寺院が持っていた公共性、とりわけ公共空間としての機能の復活でもあろうし、あるいは後述する神宮寺がそうであるように、タイのエイズ患者や遺族支援のためのソーシャル・ビジネスの拠点化という、すぐれてイノベーション的性格の強い事業展開であるのかもしれない。誕生、成長、結婚、入学試験、病苦や災厄、そして死といった日本人の生の営みの節目で精神的よりどころともなっている社寺の機能変容の可能性。それは、あの3.11 東北大地震を経験して自らの生きる意味を根源から問い始めた日本人の精神を鼓舞するソーシャル・イノベーションとなる希望を私たちに与えてくれるのではないだろうか。

2. 公共空間としての仏教寺院——その歴史的位相

奈良時代に聖武天皇の後である光明皇后が福祉施設として設置された悲田院や施薬院は、福田思想によるものと言われる。お釈迦様を田んぼに見立てた福田思想は、他の人のためになる利他行を重視するもので、仏教の根本思想だとされる。名和月之介によれば、福田とは、福を生ずべき田のことで、田がよく物を産するように、これに施せばよく福を生ずるものをいい、福田は、仏教経典には多種に涉って説かれているが、とくに仏及び聖弟子を福田とするのを本説とする。後に貧窮田の説が起って、仏教を敬田、貧窮を悲田と名づけた。以来、この両田に対する供養恵施が相次いで盛んであったという。⁴

その根本思想は、ブッダが、自らを客観的超越的存在にしたのではなく、誰もが悟りを開くことによってブッダになることができると認めたと発する。仏教思想家の末本文美士によれば、そこから菩薩の思想が大きく発展したという⁵。菩薩（ボーディサットヴァ bodhisattva）とは、サンスクリット語で「悟り（ボーディ）」を求める「衆生（サットヴァ）」を意味する。これはブッダという悟りを開ききった究極の存在に到達せんと努力を重ね続ける修行者の理想像である。菩薩という言葉が登場するのは大乘仏教が勃興する以前のことで、そのときはブッダになる以前のブッダを称してブッダと言っている。悟りを開いて初めてブッダになれるのであるから、悟りを開かないブッダはブッダではないため、その紛らわしさを避けるためか、菩薩という呼称が使用されるようになったという。

菩薩は六波羅蜜と呼ばれる修行を重ねる。波羅蜜（パーラミター）とは「最高」や「完成」を意味する。つまり、中途半端な修行ではだめなのであって、その行を最後まで完遂しきることが波羅蜜の目的で、それには、布施（困難や苦悩を抱える衆生に、執着心を離れて財物を与えること、教えを説き伝えること）、持戒（正しい生活の規範をしっかりと守ること）、忍辱

⁴ 名和、2004年、31頁。

⁵ 以下、末木、1997年、89-88頁および木村、2005年、42-45頁による。

(悪口などに対して怒らず、堪え忍ぶこと)、精進(勇気をもって悪から離れ、善を行う努力をすること)、禪定(心を静め、統一し、安定させること)、智慧もしくは般若(般若はプラジュニャーの音写語で、根本の智慧のことを意味し、物事の本質をありのままに正しく観察し、理解することをいう)の6種類が含まれる。だから、六波羅蜜なのである。このうち、布施は「与えること」であって、例えば、出家者や教団に財物を寄付することや、貧窮者に財物を恵むこと、あるいは出家者の立場では惜しむことなく進んで教えを説くことである。だから、菩薩においては、布施に典型的に見られるように、利他(=他者に利益をもたらす)の精神が重視されることになる。その意味で、利他や慈悲は、他者とどう関わるかという問いを修行者に投げかけるものであり、大乘仏教ではそれが大きな課題となったのである。その利他や慈悲の精神を具象化したのが菩薩像でありその威光にあやかろうとする人々の崇拜の対象となった。その菩薩像のいわばチャンピオンが観音菩薩(アヴァローキテーシュヴァラ Avalokiteśvara)であることは言うまでもない。

聖武天皇が建立した東大寺は大乘仏教の寺である。大乘仏教の時代になると、上に述べたように菩薩の智慧と慈悲に基づく利他行が重視された。だから、福田思想は菩薩を目指す仏教徒の社会的実践の基本として展開することになったのである。そのような利他や慈悲の地域における実践活動の中心が寺院だったのである。世俗的に言えば、寺院は人々の布施を集めることによって経営的に成り立ってきたとも言えるのである。

江戸時代中期には全国で46万を数えた仏教寺院も現在では7万台と長期的には衰退の一途をたどっている⁶。また、現代の仏教は、仏教の本来の使命である「苦からの救済」を忘れ、冠婚葬祭、とりわけ葬式や法事をもっぱらとする「葬式仏教」と揶揄されることも少なくなない。しかし、苦境に立つ仏教界にあって、寺院の社会的存在意義に立ち返り、一種の公共空間として再生しようという試みが少数ながら存在

する。日本の寺院の非営利的公共空間としての一面を鋭く見抜いていたのは、実はあの経営学の泰斗、ドラッカーであった。

最古の非営利組織(NPO)は日本にある。日本の寺は自治的だった。もちろん非営利だった。その他にも日本には無数の非営利組織があった。ある分野では日本がいちばん多い。それは産業団体であって、企業間、産業間、対政府の橋渡し役となってきた⁷。

後に取り上げる長野県神宮寺の住職・高橋卓志もこのドラッカーの至言を裏付けるように、寺の“場”としての機能について、指摘している。

次章以降では、寺院が歴史的に有していた公共空間としての機能を現代に復権させ、さらにそこから新たな現代型公共空間へ発展を図っている4つの寺院(神宮寺、應典院、妙光寺、法然院)を取り上げ、その公共空間性と市民社会とのかかわりについて考察を加えることにする。

3. 神宮寺

3.1 「宗教者」への覚醒

神宮寺は、長野県松本市浅間温泉にある臨済宗妙心寺派の寺院で、山号は醫王山。同じく松本市にある筑摩神社の別当寺として創建されたと伝えられている。創建時の記録は全く残っていないが、創建当時は真言宗で、臨済宗建長寺派に属し、現在の宗派に至った。本堂は、1998(平成10)年に再建されたが、画家の丸木位里、丸木俊筆の襖絵がある。薬師堂は、1674(延宝2)年に水野忠直により創建されたが後に消失し、東京大学の藤島亥治郎の設計により再建された。

先述した高橋卓志は、この神宮寺の住職として、寺を国際支援や福祉活動の拠点に築き上げた立役者である。高橋は1948年に長野県に神宮寺の一人っ子として生まれ、龍谷大学文学部

⁶ 文部科学省の統計によると、2006(平成18)年12月31日現在で、宗教法人数でみた仏教系寺院数は、75,866である。参照、http://www.mext.go.jp/component/b_menu/other/_icsFiles/afildfile/2009/07/10/1245820_005.pdf (2009年11月27日閲覧)

⁷ ドラッカー、2007年、iii頁。

を卒業後、同大学院東洋史学研究科を中退して、兵庫県西宮市にある海清寺専門道場で禅修行を積んだ後に、1976年神宮寺副住職となり、1990年から住職を務めている。

高橋は自らを「飛び職」と揶揄している。⁸それは、高橋が1年の半分以上は寺を留守にして、内外を文字通り飛び回っているからである。「住職」とは「住まいをすることを職とする」という意味であるなら、「ぼくは住職落第である」と自嘲気味に高橋は言う。高橋は“飛んでる住職”なのだ。高橋は、ある時は原子力発電所が爆発して甚大な、かつ持続的な被害をもたらしたチェルノブイリに頻繁に足を運び、ある時は南太平洋の島々を訪れる。

その契機は、宗派の長老からの半ば職務命令によって随行僧として訪れたニューギニア西端の、太平洋戦争中の激戦地として知られるビアク島への慰霊行であった。1978年8月のことである。千人以上の日本兵が米軍が投入したガンソリン入りの大量のドラム缶とそれへの機銃掃射と火炎放射器の攻撃で生きながら焼死した大洞窟に高橋らの一行は入った。旧日本兵の累々たる遺骨が沈む泥水の上で、ある戦争未亡人が突然号泣し、のたうち回り始めた。結婚後わずか3ヶ月で赤子を新妻の子宮に残したまま出征し帰らぬ人となった夫に彼女はこれ以上はないほどの悲惨な再会を果たしたのである。その号泣を背に、高橋はどうしても読経ができなかった。その時の想いを高橋は次のように回想している。

私がいままでに育った環境の中で自分が思い込んでいた「私の仏教」が、死者たちによって完膚なきまでに叩きつぶされるのを感じた。その思い込みとそれによる怠惰な生き方に対して、亡くなった無数の兵士たちは引導を渡してくれたのである。「苦」の現場は限りなくある。「苦」の現場に身体をねじ込め、そして「苦」を真正面から見るのだ、と。そうすれば坊さんとは何をやる人なのか、寺とは何をやる場所なのか、そしていのちとのかかわりをどうとるかが必ずわかってくる、と。⁹

この「宗教者」ないし「坊さん」としての覚醒を経て、高橋は世界の「苦」の現場へと次々に飛翔していく。1991年1月には、ふとしたきっかけでチェルノブイリの小児病院の病棟に高橋はいた。白血病に冒された6歳のコンスタンチン君の母親からの「この子を日本に連れて行ってください。ここではこの子は助かりません。この子のいのちを救ってください」という訴えを、脳裏に焼き付いたコンスタンチン君のつぶらな瞳と自らの悔し涙とともに断るしかなかった高橋のチェルノブイリ行脚の始まりであった。¹⁰コンスタンチン君はその年の暮れに不帰の人となった。それから、高橋は30回以上もこの「汚染地域」を訪れ、医学や物理学の専門家グループと共働して、緊急に必要な医療支援を行っていくことになる。

この活動をはじめとして、高橋は、神宮寺の“寺”という“場”を拠点にして、数々のNPOやNGOの活動を展開する。その企図を高橋は次のように説明している。

神宮寺はNPO（非営利組織）やNGO（民間の途上国支援組織）の拠点となっている。NGOの基本は、対象国がもつ、経済的・政治的な問題を含む、ネガティブな要因の解消や問題解決を、民間としての組織がそのサイズに合った活動により支援し、現地と協働関係を進めつつ、その国や地域の人びとの「自立」を促すことを目的とするものだ。そこには将来を見越したプログラムづくりと、かなりしたたかな事業執行能力、そして現地の人々とのこころよい人間関係の構築といった手法が必要とされる。単なる憐れみや、中途半端な慈善・奉仕の精神は通用しない。しかも対象地域の自立が叶ったなら、即座にその活動を終息させ、撤退する決断と勇気も必要となる。¹¹

以下、これらの、神宮寺を公共空間実践の“場”として高橋が展開している代表的な2つの活動——「尋常浅間学校」とチェルノブイリ支援活動——について、概観していくことにする。

⁸ 高橋の経歴については、高橋、2009年、第3章に詳しい。

⁹ 高橋、2009年、88-89頁。

¹⁰ 以上、高橋、2009年、89-90頁による。

¹¹ 高橋、1996年、10-13頁による。

3.2 尋常浅間学校

神宮寺における尋常浅間学校という名の活動は、まさに公共空間の社会的な創造の“場”といえる。尋常浅間学校は、高橋が誇る多大な人脈を活用した月1回の講演、対談、コンサート等の「寺子屋」事業である。¹²この「寺子屋」の「校長」は永六輔、「教頭」は無着成恭、「教師」(=毎月の講師)の顔ぶれは、キャスターの筑紫哲也、詩人の谷川俊太郎、山尾三省、俳優の小沢昭一、加藤武、マルセ太郎、タレントのおすぎとぴーこ、作家の灰谷健次郎、立松和平、小田実、井出孫六、中山千夏、柳原和子、エッセイストの佐々木久子、阿川佐和子、言論界ではアルフォス・デーケン、鷺田清一、辛淑玉、落語家の柳家小三治、入船亭扇橋、太鼓の林英哲、歌手の小室等、森山良子、長谷川きよし、伊藤多喜雄、さとう宗之等々という大都市でもなかなか開けない、聴けない著名な人々のパフォーマンスをこの信州松本の寺で月に一度堪能することができるのは、檀家のみならず松本市民にとってもうれしいことにちがいない。その講座の内容を例示すると、以下ようになる。

- 「自然のこころ子どものこころ」灰谷健次郎(作家)
- 「五輪はご臨終」「追悼・淡谷のり子」他、校長特別授業 永六輔
- 「ターミナルケア講座」内藤いづみ(在宅ホスピス医)・ピーコ(服飾評論家)・高橋
- 「夫唱婦随大バトル」無着成恭(福泉寺住職)・無着とき(福泉寺大黒)
- 「死とどう向き合うか」内坂由美子(医師)・高橋
- 「ちゅらさんのすべて」(一人芝居)藤木勇人(沖縄芸人)
- 「阿弥陀への道」「街道をゆく - 司馬遼太郎論」佐藤健(毎日新聞編集委員)
- 「オトコとオンナのアイダには」中山千夏(作家)・高橋
- 「21世紀人類は生き残れるか」筑紫哲也(キャ

スター)・高橋

- 「小室等・谷川俊太郎・コンサート & トーク」小室等(歌手)・谷川俊太郎(詩人)

この「尋常浅間学校」という名前は、明治初年の廃仏毀釈のときに神宮寺は庫裡一棟を残して本堂や諸堂が取り壊され、寺としての機能を奪われ、学校に衣替えを強制されて、その校名が「尋常浅間学校」であることに由来しているという。この「学校」は、1998年に開校し、1996年までは年2回のコンサートが中心であったものの、「10年間100回キラキラ授業」——すなわち、10年100回で止めるという約束でもあった——として再開し、2003年11月まで合計70回、参加人数は延べ29,000人だというから、1回平均400人以上を集めていることになる。

その第一回目の授業を高橋は次のように回想している。

教壇には永六輔さんと無着成恭さんが立っていた。脳死移植法案が国会を通った直後のことだった。お二人は脳死という新しい死の形と、それによるいのちの扱いについて、突っ込んだ対話を展開されたこの第一時間目の内容が尋常浅間学校というユニークな学校の方向性を決めたといえる。この学校は「いのちを学ぶ場」であるということを高らかに宣言したのだ。¹³

だから、授業の核心は「いのち」の分野から外れることはなかったと高橋は言う。環境、生命倫理、生命科学、医療、福祉、平和、ジェンダー、生と死など、社会と直結する問題が多角的に取り上げられ、それを講演、対談、鼎談、シンポジウム、コンサート、芝居、お祭りなどの形式で聴衆に投げかけていったのである。¹⁴

当初、高橋には「イベント坊主」という呼称が与えられ、「寺はイベントをやる場所ではない」、「信仰の場での歌舞音楽はけしからん」、「パフォーマンスと自己顕示だ」などの批判のつぶてが投げつけられたという。しかし、高橋が「いのち」に関わるテーマを多角的に追求するとい

¹² 以下、上田紀行、2004年、33-35頁による。

¹³ 高橋、2009年、106頁。

¹⁴ 高橋、2009年、106頁による。

う立場を堅持し、イベントの質を保ったことによって、教師の共感を呼び、「授業」の質が高水準のものとなって次々に展開されることになる。そのような高水準の「授業」を受けに神宮寺には全国から聴衆が馳せ参じるようになった。

その聴衆のほとんどは信仰を求めて寺門をくぐったのではないという高橋の指摘は斬新である。たまたまホームページ等の広報を見て、あるいは偶然に、会場にやってきた人々がほとんどであった。しかし、「教室」や「校舎」は寺であるから、否応なしに「教室」である本堂の仏教的雰囲気にも染まることになる。その「染まり具合」は様々であれ、それで「十分だとも思う」と高橋は言う。「実際に、この学校への参加がきっかけとなり、その後、深い教えに導かれた方は数多い。」¹⁵

このように檀家以外の人々の出入りが多くなると「寺は変わる」と高橋は言う。檀家以外の、しかも仏教に必ずしも関心や興味を持たない人々が出入りし、その中に熱心なリピーターや支援者が現れてくることによって、「驚くほどその内容や中身が広がりを見せ、稼働を始める。」¹⁶ 注目すべきは、それが檀家にも波及したという高橋の述懐である。著名人が「先生」となり、それを慕って全国から多くの人が集まってくる。「わが菩提寺は、ちょっと他の寺とは違う寺なのでは？」という想いが檀家に広がり、自分の寺に対する認識と評価を変えていったのである。檀家が寺の事業に対して理解を示し、協力もするようになると、寺の意欲も高まってくる。その好循環が常態化し始めたのである。その過程を、高橋は次のように総括している。

尋常浅間学校は「人の出入りが寺を変えていく」という現象を明らかに見せたのである。これは画期的な出来事だった。多くの人々の、画一化しない、多様な価値観、その人たちの意志や興味やエネルギーが運動して寺を変えていったのだ。そしてその人たちの口伝えの力が、社会に対する寺の責任や、寺の社会参加への意欲をより強めるものとなった。

そんな意味で、尋常浅間学校の10年は寺の将来の可能性を見せるとともに、存在感を表出した「奇跡の学び」であったといえるのかもしれない。¹⁷

3.3 国際連携の拠点としての寺——チェルノブイリ原発被害者支援

チェルノブイリから戻った高橋は、ただちに行動を開始した。¹⁸ 高橋は、日本チェルノブイリ連帯基金（JCF Japan Chernobyl Foundation）というNGOを仲間とともに設立し、自ら事務局長に就任する。同会のホームページのHome画面には、そのミッションが次のように認められている。¹⁹

「1986年に起きたチェルノブイリ原子力発電所の爆発事故による放射性物質によって半永久的に汚染されたロシア・ウクライナ・ベラルーシの大地。

遅れた医療環境と昏迷する社会の中で、人々は健康に不安を抱きながら暮らしている。

日本で助かる命が、かの地で絶命していく。

そんな医療格差があってはならない。

日本チェルノブイリ連帯基金（JCF）の小児白血病の治療支援と新生児への支援に、あなたも参加しませんか？

高橋らが、様々なメディアを通じてチェルノブイリの現状を訴え続けた結果、一般から300万円もの募金が集まった。彼らは信州大学に協力を要請して、最初の訪問の1991年1月から2か月後の同年3月には菅谷昭（信州大学医学部第二外科学教室講師）および小池健一（信州大学医学部小児科学教室講師）らの専門医を加えて再訪した。その際には、ミンスク第一病院での意見交換、白ロシア母子健康センターでの意見交換、ミンスク州立医学センターで意見交換、ミンスク放射線医学センター付属病院で意見交換、チェルノブイリ診療所の視察・意見交換、チェルノブイリ地区病院での小児科・外科検診（300名）、ゴメリ州立病院でのシステム調査および白血病の治療状況の見学、ミンスク

¹⁵ 高橋、2009年、109頁。

¹⁶ 高橋、2009年、110頁。

¹⁷ 高橋、2009年、110頁。

¹⁸ 以下、上田、2004年、35-39頁による。

¹⁹ JCFのホームページは、<http://www.jca.apc.org/jcf/home.html>（2009年11月29日閲覧）。

第一病院、チェチェルスク地区病院、ゴメリ州立病院へ救援医療品の贈呈といった多彩かつ多忙な日程をこなし成果を上げている。以後、訪問団は91次を数えるに至っている。

高橋は1991年以降、事務局長を退任する1997年までの7年間に実に36回もチェルノブイリを訪れている。年平均5回である。その行程は、松本から成田空港まで5時間、成田からモスクワまで10時間半、そこから夜行列車でベラルーシ共和国の首都ミンスクへ15時間、車に乗り換えて汚染地域の中心のゴメリ市まで4時間。片道丸2日という過酷な行程である。高橋は、現地での3日間の滞在のために4日間かけて往復する旅を7年間続けたのである。その高橋の強靱な意志の源は、ビアク島での体験であり、苦者との出会いであった。高橋は述べる。「あの日、キエフの小児病院で出会った、しかもたった一度しか出会わなかったコンスタンチンのつぶらな瞳、母親からの必死の語りかけと、頬を伝う涙が私の脳裏から離れなかったのだ。『苦』に直面する人々の目や語りかけが私を突き動かしたのである。」²⁰

思いは行動に変えなければ、永遠に思いに留まり、「苦」にあえぐ人々には届かない。高橋は「飛び職」という名の「行動する宗教者」に自らを変容せしめたのである。それは、高橋が、「葬式仏教」の狭隘な空間から、「苦」との対峙へ、公共問題の解決へ、仏教の立場からアプローチする公共空間へと飛翔したことをも意味する。その公共空間は「科学」という現代の巨大な妖怪が徘徊し支配する世界でもあった。その科学への批判的視点も高橋を突き動かす知的エネルギーに加わっていったのである。

4. 應典院

4.1 日本一若者が集まる寺

應典院（浄土宗大蓮寺應典院塔頭）は、浄土宗大蓮寺²¹の塔頭寺院として1614（慶長19）

年に建立されたものの、1912（明治45）年の大火で焼失。仮構の本堂等のまま平成の時代を迎え、ようやく1997年に現在の姿に再建された。

應典院は、檀家を持たず、葬式をしない寺であり、宗教、宗派いっさい問わず、檀家がないので会員制で運営している。仏事の代わりに毎日毎日、演劇やボランティアなど多様なセミナーがおこなわれており、若い人を中心に一年間で約3万人近い人が、とくに若者が、このお寺に出入りしている²²。よく言えば「ユニーク」、悪く言えば「異端」の寺である²³。應典院をして、マスコミの注目も浴びる独自の存在にせしめたのは現住職・秋田光彦の個性、経歴、自己主張に寄るところが大きい。ここではその独自性、とくに寺院をして公共空間と成している特徴について、数点確認しておく。

第1点は、應典院寺町倶楽部なる“NPO”といういわば二足のわらじを履いている点である。「應典院を拠点に、多彩な芸術文化活動を推進する『アートNPO』」と自称するこの会員資格を限定しない、その意味で公開性にすぐれたアソシエーションな組織と、「本堂」とはいいつつ実は円筒形の巨大なRC構造の劇場でもある應典院という“ハコ物”が、あたかも二重奏のように、様々な表現のコンテンツとそれを担う人材を世に送り出してきた。

第2点は、應典院が、組織と空間の両面においてすぐれた公開性を有しているがゆえに、そこには年代、ジェンダー、国籍、思想信条を問わず多様な人々が集い解け合い、自らの情動や思想を様々な形式を通じて自律的に表現する“場”が、人々を惹きつけるという意味では“磁場”が、生まれ、今日まで約10年にわたり継続してきたということである。

第3点は、そのことの結果として、應典院がハバーマスの市民的公共圏の様相を呈しているということである。

しかし、第4点は、その公共圏ないし公共空間としての性質が、実は、日本の寺院が本来備えていたものだということである。秋田は語る、「寺

²⁰ 高橋、2009年、91頁。

²¹ 應典院の本寺である浄土宗別格寺院。足利家の大坂祈願書として創建、秋田光彦は02年に住職に就任。境内には直営のパドマ幼稚園がある。参照、長友他（編）、2007年、14頁。

²² 参照、秋田、2001年、76頁。

²³ 再建後の應典院の軌跡については、松本茂章「應典院の10年」（長友他（編）、2007年）、29頁以下に詳しい。

はかつて日本の公益文化の原点だった。」と。²⁴

本研究が應典院を取り上げる最大の理由は実にここにある。寺院が本来公共空間であり、そこが地域における芸術文化の中心であったとすれば、日本型の「市民的公共圏」の存在と機能を、ハバースマス型のそれに対置し、あるいはそれと融合させつつ、現代における再構成ないし新構成を試みる手がかりとも捉えることができるからである。以下、社会に開かれた公共空間としての應典院の主要な活動を概観することにした。²⁵

4.2 “磁場”としての應典院寺町倶楽部

1997年の再建以来の應典院では、演劇をはじめとして様々なアート活動を中心に協働作業の場を提供してきた。演劇を通じたコミュニケーション能力の養成、あるいは上田假奈代²⁶を中心とした「詩の朗読会」などが実践されている。ここでは、「ドラマの研究会」や「演劇のインキュベーションセンター」、「アートセンター」など、お寺の空間を“場”として、NPOや市民活動の活動拠点として機能してきた。

また應典院には、年間3万人もの若者——ある意味フリーターともいえる若者——が集まってくる。ここで実践されている「身体知」論が、時代を打ち抜く塾ともなって、これだけ多くの若者たちを引きつけていると考えられるのである。

秋田は、應典院の特徴を「アートによるのちの創造拠点」と位置づけて、「教育」「福祉」「まちづくり」「哲学・文学」による「生き方のデザイン」を提供している。

4.3 日本型「市民的公共圏」の“場”として

秋田光彦は、先に引用した「世界の非営利組織の原点は日本のお寺にある」という、ドラッ

カーの著書『非営利組織の経営』を引用して、「お寺には、(時代そのものが突き付けてくる)自らの存在価値に対する説明責任がある。」と主張する。また、お寺の「協働」モデルとして、「お寺」を中心に「地域」、「大学」、「行政」、「企業」、「NPO」との協働によって、お寺自らの公共の再生を夢見ていると秋田は語るが、應典院の10年以上におよぶ活動においては、組織と空間の両面においてすぐれた“場”を自律的に表現しているのである。

秋田は、中世の奉納芸から勸進興行への進展過程や江戸時代の寺子屋におけるお寺が果たした役割を引き合いに出して、現代のお寺の存在意義を「寺の三つの社会機能」と分類する。すなわち、それは、「学び」=教育、「癒し」=福祉、「楽しみ」=芸術文化であると言う。以下、秋田自身の言葉を引用する。

お寺の公益の原点を、私はよく三つの機能にわけて説明します。「学び」と「癒し」、もうひとつは「楽しみ」です。今日的な言葉で言えば、教育と福祉、芸術文化ということができますが、それらが官の制度として提供される以前に、お寺という場を起点にして起こりました。例えば、みなさんにとってなじみのある劇場ですが、劇場もまたお寺から出発したものです。中世の時代、庶民の生活における芸能は、ほとんどが仏様に捧げる奉納芸から出発しました。近世になると勸進興行が大変ブームになります。お寺を新築するにも御本造を新調するにもお金がかかります。そのお金をみなさんから恵んでいただく。(これを喜捨と言います)、その代償としてみせたものが日本人の芸能のルーツです。しかもよく知られているように、昔のお寺は、治外法権=外からの権力が一切介入することのできない守られた場所でした。外から切り離されたもうひとつの世界のなかで、初めて私たちは、芸術というものとふれ合うことが可能となった。芸術を通じて、神や仏という目に見えないものとのつながりを実感してきたのだと思います。

²⁴ 長友他(編)、2007年、46頁。

²⁵ 以下(2)、(3)、および(4)の文章は、2009年3月4日に大阪池田銀行で行われた秋田の講演をメモにとり、まとめたものである。

²⁶ NPO法人こえとことばとこころの代表。「2001年から継続する「詩の学校」は、詩作と朗読のワークショップです。参加者は学生から会社員、自営業、教育関係者、高齢の方と幅広く、詩人の同人誌的な集まりではなく、市民がそれぞれの生活へ還元していく表現活動を行う場です。「自分自身と出逢う場」、「学びの場」、「表現と他者(社会)の関係をさぐる」ワークショップとして継続しています。関西で「詩の放課後」的な詩のワークショップはまだ数少なく、01年からの参加者も継続的に参加をつづけています。」(上田假奈代「詩の学校」ホームページより引用。http://www.kanayo-net.com/poem_school/index.html 2009年4月20日閲覧)

残念なことに今のお寺には何の力もありません。しかし、長い時間のなかで蓄えられてきたいろいろな可能性があります。私は「資源」という言葉を使いますが、お寺の文化の地層には大きなポテンシャルがあります。どのお寺にも大きなお堂がある。広い境内がある。たくさんの縁がある。こういった非常に価値のある資源、文化資源あるいは歴史資源といってもいいし、様々な関係を育ててきた社会資源——最近ではソーシャルキャピタルという言葉もあります——ということもできる、そうした資源はまだ眠ったままで、十分に活かされているとは言えません。

新しいパートナーは檀家さんではなく、市民です。アーティストやNPOの人たちと一緒にお寺を開く、資源を再活用していくことが應典院の大きな狙いです。すごく変わったことをしているように思われるかもしれませんが、お寺の原点は「学び」と「癒し」と「楽しみ」ですから、まったく変わったことではありません。むしろそれが、歴史の上でお寺が担ってきた役割だったわけですから、むしろ私は「仏教の本卦還り」なんて言っています。²⁷

4.4 新たな結縁関係の“場”として

秋田は、「少子高齢化」、「家意識の変化」、「家族の多様化」の3点をあげて、従来の家族のスタンダードがスタンダードではなくなっているとして、「お墓問題の社会的背景」を分類している。その上で、「いかに自分らしく死ぬか」という観点から、「死後の自立」および「死生観の変化」を述べた後、新潟県の角田山妙光寺の「安穏廟」を紹介している。この日本初の「供養セーフティネット」は、生前の「血縁」から「結縁」を大事にした縁づくりによる、「死後の自立」を目指したところみである。

秋田は新しい葬儀の形にも言及する。その一例が、樹木葬である。東京都町田市で活動するNPO法人エンディングセンターは「桜葬」を設計・開発し、事業化している。同センターによれば、桜葬とは「樹木葬」の一種で、シンボルの木が桜である葬法のことである。樹木葬は自然を志向して墓所に外柵や墓石を設けず、遺骨を土中に埋めて樹木を墓標とする。その特徴

は、以下の通りである。²⁸ とくに、「合同祭祀『桜葬メモリアル』」は、死者と生者が、それそれまでは縁もゆかりもなかった死者と生者が、一同に介することによって、新たな関係を発展させていく可能性をもった、一種のスピリチュアルな公共空間的な要素を持つものとして、興味深い。

- ①市民が生活者の視点で企画し実現させた墓であること。
- ②家族による管理を必要とせず、管理料も不要であること。
- ③墓を継承したければ、継承することも自由であること。
- ④遺骨を埋めた後に、永遠にそのまま土に還す方式であること。
- ⑤宗教は問わないこと。
- ⑥桜が咲く季節に合同祭祀「桜葬メモリアル」を開催すること。
- ⑦桜葬墓地を核とした交流、支援活動を展開すること。

また秋田は、遺骨を自分の手元において供養する「手元葬」にも触れた。秋田は、死は人生のTHE ENDという点ではないと言う。死は生きている現在から始まっており、人間は死というものを見据えて今日一日を過ごす姿勢が必要ではないかというのである。そうすると、今の「生」といつか将来確実にやってくる「死」とは確実につながることになる。それは、ENDという点としての終末からENDINGという線としての「死」を、つまり「生」の完結としての「死」を、構想し、その様式を模索する試みであるとも言えよう。

最後に、秋田は「ナルク・エンディングノート (Nalc Ending Note)」を取り上げた。ナルク (NALC) とはNPO法人ニッポン・アクティブライフ・クラブの略称である。平成11(1999)年に経済企画庁から特定非営利活動法人(NPO法人)として認証されている。「シニア」世代、つまり夫婦を基本単位とした高齢者が、「自立、奉仕、助け合い」をモットーにボランティア活動を展開することを促進する全国組織である。

²⁷ 秋田、2007年、90-91頁。

²⁸ 以上、NPO法人エンディングセンターのホームページ <http://endingcenter.com/sakura/> (2009年11月30日閲覧)による。

時間預託制度を積極的に取り入れているところが特徴である。²⁹

このナルクが開発し売り出しているのが、「ナルク・エンディングノート (Nalc Ending Note)」³⁰である。死に備えて、それまでの人生の来し方を振り返り、自分という人間の客観的回想、葬儀についての希望、遺産の分与や管理法、遺族へのメッセージ等を記述しておくものである。2003年の初版以来、「5万部を超えるヒット商品」になったという。³¹秋田は、これも自分の死を対象化し、死を生完成期として、しかし、すべての終焉ではなく、むしろそこから死者として遺族との新たなつながりが紡ぎ出されていく、ある意味での出発点と位置づける意欲的な試みであると考えているのである。

秋田が住職を務める應典院では、「生前自然」という考え方から、「納骨廟」での「合同供養会」において、死後の安心を得るための「帰敬式」を年に4回実施している。これは、生前に死後のコミュニティを作ることが目的である。言い換えると死後の、死者たちのための、いや死者にゆかりのある生者をも含めた公共空間形成へ向けた準備作業である。應典院をその塔頭とする大蓮寺では、生前個人墓契約会を作り、「自然」基金を募っている。2009年4月17日と18日には「生きることは支えあうこと」というテーマで「エンディング見本市」を開催している。秋田は、松尾芭蕉、西行、山頭火らの林住期の死生観をも視野に入れつつ、死と向き合いながら、だからこそ真摯に、利他的に生きようとする、そうした市民のコミュニティとその空間的表現としての公共空間を展望しているのかもしれない。³²

4.5 死者と生者の公共空間——角田山妙光寺

應典院や次項の法然院が、芸術的公共空間としての性格を強く持っているのに対し、新潟市に開山する角田山妙光寺³³は、自己にふさわしい安穏な鎮魂を希求する人々が集う、いわばス

ピリッチュアルな公共空間である。本来、項を改めて論じるべきであるが、應典院が志向する「死者と生者の公共空間」を、また少しく別の角度から追求している実践例として、ここでは補足的に言及しておくことにしたい。

妙光寺の歴史は、1271（文永8）年10月、寺泊を船出した佐渡配流の日蓮聖人が、強風のため当地角田浜に漂着し、「七面大明神」を教化、「岸・岩・波」の三題目を書き遺されたことに始まるという。

53代目の現住職・小川英爾は1952（昭和27）年、妙光寺先代住職の次男として生まれた。22歳で妙光寺住職に就任するも、立正大学大学院修士課程で宗教社会学を研究。単著『ひとりひとりの墓』を出版するなどメディアにおいて活発に執筆し、国内外での講演も重ねる、異色の僧侶である。

小川は、「血縁から結縁そして仏縁へ」という理念を掲げる。戦後の高度成長とそれに伴う社会構造の激変は日本の伝統的家族関係を崩壊の縁に追いやった。子が親の死を看取り、菩提寺に埋葬し、子孫がその霊を代々慰め故人を慈しむという“美風”は伝説と化そうとしている。少子化はその流れに拍車をかけ、墓を残すことはかえって子に負担を背負わせる結果ともなる。“墓ない暮らし”を子に残すことこそが親の責務とさえ言われる時代なのである。

しかし、“墓ない暮らし”を彼岸で送ることを必ずしもよしとしない人々が少なからず、いる。家族や子孫に見守られずとも自分がこの世に生きた証を墓という形象を借りて示し続けたいという思いは、生死をまたぐ自立とそれゆえの孤独を条件としよう。小川は、「ひとりひとりが自立する心とそれを社会の皆で支えあっていくことが大切で、寺はその中心のひとつになるべき」との考えから、1989（平成元）年に、家族血縁による跡継ぎを必要としない墓『安穏廟』を開設する。そして、この墓の設置を機に、家族や子孫に見守られずとも、この寺で知り合い数々の交流行事によって心を開き許し合った人々が生前の孤独を癒し、死後にあってはみな

²⁹ 参照、ナルク・ホームページ http://www.nalc.jp/panph/nalc_Annai/SETUMEI_INDEX.htm（2009年11月30日閲覧）。

³⁰ 参照、図3。

³¹ 参照、<http://nalc.jp/>（2009年11月30日閲覧）。

³² 「林住期」については、参照、山折、2000年、五木、2007年。

³³ 以下、主として妙光寺のHPを参考にした。<http://www.myoukouji.or.jp/>（2007年11月29日閲覧）

で供養を手向ける、新たな結縁を結ぶ場を創造したのである。

5. 法然院

5.1 知的サンガとしての寺

以上のように“公共空間性”という視座から現代の日本の仏教寺院の活動を管見するとき、当然に浮上するのが京都市左京区の東山山麓に開山する法然院である。法然院の正式名は、「善気山法然院萬無教寺」。鎌倉時代の初め、専修念佛の元祖法然房源空上人が、鹿ヶ谷の草庵で弟子の安楽・住蓮とともに、念佛三昧の別行を修し、六時礼讃を唱えられた地である³⁴。江戸時代初期の1680（延宝8）年、知恩院第三十八世萬無和尚が、元祖法然上人ゆかりの地に念佛道場を建立することを発願し、弟子の忍濃和尚によって、現在の伽藍の基礎が築かれた。浄土宗内の独立した一本山であったが、1953（昭和28）年に浄土宗より独立し、単立宗教法人となり現在に至っている。

この法然院に、現在の貫主である梶田真章（1956（昭和31）年～）が住職となったのは1984（昭和59）年のことであった。父、橋本峰雄（1924（大正13）年～1984（昭和59）年）の59歳での他界がきっかけだった。ときに梶田は弱冠27歳。梶田が就任まもなく法然院を「開かれた寺」として位置づけ運営し始めたのは父の影響が大きいという。「私が法然院をお預かりしたのは1984年。『寺は開かれた共同体（サンガ）』であるべきだという先代住職の遺志を継ぎ、境内の恵まれた環境を生かして翌年に始めたのが『法然院森の教室』と名付けた環境学習活動でした³⁵。」と梶田自身が語っている。父・橋本峰雄は、在家出身で、京都大学文学部哲学科の野田又夫門下生であり、卒業後出家し

て、浄土宗大本山黒谷金戒光明寺の塔頭常光院住職となるものの、ヘーゲル哲学等西洋哲学・倫理学を専攻する学究として神戸大学文学部教授を務め、そのかたわら、京都ベ平連の結成に参加し、思想の科学研究会や現代風俗研究会でも積極的に活動した。文化勲章を受章した哲学者、梅原猛とは大学時代の同級生であり、親交があったことでも知られる。橋本の持論は「開かれた共同体としての法然院」だったという。現に、橋本は、現代風俗研究会³⁶の例会を法然院で開き、そこには「桑原武夫会長、多田道太郎、鶴見俊輔・・・、錚々たるメンバーたちと一般市民が〔中略〕集まって、刺激的なテーマで論じ合っていた。』³⁷「サンガ」とは、周知のように、仏教で出家者の集団を意味する言葉であり、もともとはサンスクリット語で「仲間」を指す言葉である。とすれば、法然院で開催されていた上記の現代風俗研究会などは、その参加資格も広く一般市民に開かれていたことを鑑みれば、まさに知的共同体としてのサンガであったろう。宗教学者の上田紀行は、「仏や仏の教えこそが仏教の中心だと思われてきたこれまでの仏教から、それと同様に、『仲間』こそが大切ではないか、人々の関係性が大切ではないかという方向へと、問題意識のある僧侶の共通認識が移り変わってきた³⁸」ことを指摘している。このような「サンガ」は、ハバーマス流に言えば、「論議する公衆が集う空間」という意味でのÖffentlichkeitにはかならない。祖父の入寂に伴い法然院を継いだ父に随い、大学生のときから法然院で修行生活を積んだ梶田にとって、著名な学究や言論人に混じって一般市民がわけへだてなく闊達に議論を交わす略称「現風研」のもたらす知的刺激と雰囲気は、大いなる感化を与えたにちがいない。

梶田真章住職が、1985（昭和60）年11月に境内の環境を生かして「法然院森の教室」を始め、1993年6月に、境内に「共生堂（とも

³⁴ 以下、<http://www.honen-in.jp/>による。（2007年11月29日閲覧）

³⁵ 應典院（編）、[2007年]、87頁。

³⁶ 「社団法人現代風俗研究会（通称・現風研）は、故・桑原武夫京大名誉教授を中心に、学界、一般から数多くの発起人が集まって、1976年9月に発足いたしました。現代における風俗現象について、従来とは違ったさまざまな角度から調査・研究を行い、社会を新しくとらえ直していくことを目的として、京都を中心に十数年にわたって活発な活動を続けています。専門の研究者ばかりではなく、色々な立場の人が、会の運営をはじめ企画、編集などに参加し、活動を楽しみながら活動しています。」（現代風俗研究会HPより引用。<http://genpooken.groups.vox.com/> 2009年3月30日閲覧）

³⁷ 上田、2004年、163頁。

³⁸ 上田、2004年、159頁。

いきどう) = 法然院森のセンター」を新築し、この建物を拠点に自然環境と親しむ活動を行う市民グループ「フィールドソサイエティー」の顧問に就任。アーティストの発表の場やシンポジウムの会場として寺を開放するなど、應典院と同様、芸術的公共空間としての現代における寺の可能性を追求している。

しかし、法然院は應典院の“亜流”では決してない。法然院をしてその独自性を輝かしているのは環境教育活動の充実ぶりである。比叡山系のすぐれた自然環境に包まれた立地を活かし、自ら環境問題に強い関心を持つ梶田住職は、この分野におけるリーダーとして、多くのボランティア市民や団体とともに環境教育活動を展開している。その意味で、法然院は、芸術と環境という二つの軸を「知」という横串で結合させながら、機能的で躍動的な公共空間として成長を続けていると言える。その取り組みは、次の上田の文章が語るように、應典院や神宮寺よりも時系列的には早かった。その意味で、梶田は、日本における巨大な知の拠点都市＝京都のポテンシャルを存分に活用しながら、寺自体を知の創造拠点たる公共空間に変えていったパイオニアと評価することができよう。

寺でのイベントは「法然院サンガ」の名のもとに行われている。サンガとは仏教においては出家者の集団を指す言葉だが、もともとはサンスクリット語で仲間を指す言葉である。仏教徒は、三宝への帰依、すなわち仏（真理を悟った人）、法（真理・教え）、僧（サンガ）を敬うことが基本であるが、これまでは仏を説き、法を説くことの多かったお寺の仏教で、最近ではサンガへの注目が高まっている。神宮司の寺報も「僧伽」だ。それは、仏や仏の教えこそが仏教の中心だと思われてきたこれまでの仏教から、それと同様に、「仲間」こそが大切ではないか、人々の関係性が大切ではないかという方向性へと、問題意識のある僧侶の共通認識が移り変わってきたからだろう。

このように、アートの展覧会、西洋音楽、邦楽、

インド音楽等のコンサート、舞踊、シンポジウム、そして梶田の法話や講義といった、様々な集いが開かれている。このサンガは1992年頃からこのペースで続けてきているというから、應典院や神宮寺よりも早くから、寺を開く試みを続けてきたことになる³⁹。

5.2 環境学習の公共空間へ——「法然院森の教室」

法然院は、また、環境学習のメッカとしてもつとに知られている。梶田は、1985年に市民への環境学習の場としての「法然院森の教室」を開設した。そのパートナーとなったのが、一歳年上で同志社大学職員の久山喜久夫である。法然院の森で野鳥観察をしていた久山とたまたま出会った梶田はたちまち意気投合。二人が「法然院森の教室」を開くまでの時間はごく短かった。それも、知床で伐採されてしまった樹木の法要を執り行うなど自然への愛着が人一倍強い梶田にとって法然院の森は特別に思い入れのある場所だったからだろう。⁴⁰ その久山は、環境をめぐる協働と広義の市民参加の必要性を感じていたときに梶田と出会ったと言う。久山は、「同世代の二人には、高度経済成長時代以降の急激な社会の変化を肌で感じ、人と環境のあり方について考え直さなければならないという思いがあった。」⁴¹ と述べている。久山は、現代社会が地域のつながりを失っているのではなく、落ち葉の下に松茸が隠れているように、「社会の芥の下に健全なつながりがある」と指摘する。そのつながりを法然院という名利を「森のセンター」という公共空間——久山は「おもしろい場に」という表現も用いている——とすることによって、再生させようとしたのである。⁴² 以下、いささか長きに渡るが、梶田自身が環境や環境学習の場として法然院について述べた文章を引用しておく。

先代である父の後を継ぎ、貫主として寺を預か

³⁹ 上田、2004年、159頁。

⁴⁰ 以下の記述は、上田、2004年、163-164頁を参考にした。

⁴¹ 久山喜久夫「地域変革の視点を育む『学びの場』の形成——環境教育活動の実践から」（同志社大学大学院総合政策科学研究科修士学位論文、2009年）11頁。

⁴² 以上、久山喜久夫が同志社大学大学院総合政策科学研究科ソーシャル・イノベーション研究コース博士前期課程在学中の2008年12月23日に法然院森のセンターで開催したワークショップで筆者が作成したメモによる。

ようになったのは84年3月のことですが、それ以前から環境問題には関心がありました。高度成長期を過ぎバブル期に向かう途上、京都にも開発の波が押し寄せてきていた頃です。大文字山のゴルフ場建設計画など、私の住んでいる地域でもそういう動きがありましたし……。また当時、寺を訪れる方たちから「いい場所ですね」という感想を聞くことが多く、最初は単に喜んでいただけですが、後で考えると「他の地域はだんだん悪くなっていることではないか、今のうちによい環境を取り戻さなければ……」と思い至るようになりました。また時を同じくして境内で野鳥の観察をしていた久山さんという方と出会い話をするうちに、市中に近い場所ながらムササビやフクロウ、モリアオガエルなど、野生の生き物が数多く生息する豊かなこの森を生かし、市民向けに一緒に何かを発信していけないかということになったのです。

身構えて何かをやってやろう、という先駆的な自負は全くなく、今でもそれは変わりません。私の普段からの思い、久山さんとの出会い、76年からこの法然院の森に居を移したこと……。すべての偶然が積み重なって始まったのです。森の生き物たちと出会う境内のフィールドワークや写真展、アマゾンの熱帯雨林を保護する方の講演まで、子どももおとなも楽しめるさまざまな催しを久山さんたちと考え、実践してきました。現在は2から3か月に一度の開催ですが、環境学習という言葉さえまだ耳新しかった最初の10年くらいは月例で行っていましたね。

今のようインターネットがない頃はDMを送ったりクチコミに頼って広報していましたが、じわりじわりとリピーターが増え、89年には「森の教室」を母体とした子ども向けの環境学習サークル「森の子クラブ」が誕生しました。また93年、情報発信と学びの場を兼ねた施設「法然院森のセンター（共生き堂）」を山門の下に作り、同時に久山さんたちは「フィールドソサイエティー」というNPOを発足させました。以来、「森のセンター」の委託運営をお願いし、生き物の観察会や体験プログラムなど、環境学習の輪を広げていっただいています⁴³。

5.3 アート公共空間としての寺

法然院では、環境学習などの市民活動だけではなく、年間約50以上のコンサートと50以上の個展が開かれるアートの寺としても知られている。なぜ寺でアートなのか、梶田はその理由を次のように語っている。

境内を開放し「森の教室」をスタートさせたことは、「法然院はこういう形で寺を運営していきたい」という看板を上げ、お披露目をしているとみなさまに映ったようです。そういうわけでコンサートなり環境保全のシンポジウムなり、ここで何かやりたいと思っていられる方からの求めがあれば誰彼問わず場を提供するようになりました。お寺を訪れる方々との出会いを重ねるなかで始まったものですが、歳月を経てひとつのスタイルになっていきました。

今日のように紅葉を見に来る観光客のほとんどは2、30分程度ここに留まり、あわただしく次の目的地へと去って行きますね。でも紅葉の美しい色合いを見るだけならテレビや写真の方がいい場合もあります。せっかく法然院にお越しになったのですから、肉眼では見えないものに心の眼を向けていただきたい。見た目のきれいなだけでなく紅葉のいのちの内面を見つめてほしいと思います。観光とは文字通り「光を心に観る」ということですから。

ここで開かれるさまざまな催しに参加する方々は、鳥の声、葉のそよぐ音などを聴きながらおよそ1、2時間をゆっくりと過ごすことになります。日常とは違った時間が流れるこの場で、多様な「いのち」の営みの存在を感じ取り、生きていることは絶えず他の「いのち」に支えられているのだという思いを抱く。この法然院という場を大事に思ってくださいる方は、そこに何らかの安らぎを求めておられるのではないのでしょうか。何百年もの間、数限りない人のいろいろな思いが積み積もったこの場こそ、人と人との、そして人と周りの生き物との出会いをなし、信仰、学び、安らぎを見出せる拠りどころがあるのかも知れません⁴⁴。

梶田は、すでに述べたように、1984年、「寺

⁴³ 梶田、2006年、25頁。

⁴⁴ 梶田、2006年、26-27頁。

は開かれた共同体（サンガ）であるべきだ」という先代住職の遺志を継ぎ、法然院の住職となった。実父でもある先代はカントやヘーゲルなどの西洋哲学に造詣が深い哲学者でもあった。当然に、啓蒙思想の影響も強く受けていただろう。「知は共有され、共創されねばならない」という梶田の思いの源流は父親を介して啓蒙思想に連なっているのかも知れない。梶田は語る。「寺は人が佛さまと出会う場ですが、仲間とともに生きる社会から他人と暮らす社会になってしまった現代日本における寺の果たす役割の一つは、見知らぬ人同士が社会的役割に依らずに出会える場を紡いでゆくことです。」⁴⁵ まさしく、寺を公共空間と明快に位置づける発言である。

その公共空間は、物理的に人と人が出会い、集まる場にとどまらないと梶田は言う。日本は死者の供養がすなわち宗教であるという「先祖教」の国であるが、しかし、死者との対話にとどまらず自分自身との対話や自分の内面の観照をも実践することもまた宗教であり、そのような自己の観照と研鑽という実践を促進する媒介的な機能も寺が担うべきではないか。だから、寺がアートの拠点になることは自己を問うための材料を提供する点で極めて意義深いと梶田は断ずるのである。では、同じくアートを寺機能の中核に置いている應典院との違いは何なのだろうか。梶田は次のように説明している。

十年間のご活動には敬服するばかりですが、一点だけ私の意識と違う点は應典院が「癒し」を掲げられていることです。私は参詣者を癒そうと思ったことは一度もありません。寺が伝えるべきことを伝えようと努力すれば参拝者はその時の御縁によって安らがれると思うからです。いささかのんびり気分の法然院、今後も應典院の刺激的な取り組みに学ばせていただきつつ、持ち味の違いは大切にし、有縁の皆様方と共に歩んでまいりたい存じております。合掌。⁴⁶

法然院と應典院。それぞれに独自性を発揮しながら、「公共空間としての寺へ」という斬新な社会実験を続けている。神宮寺の高橋は、「お

前の家は葬式の度に儲けてる」という中学生時代の同級生からの揶揄がトラウマとなって後々まで自分を苦しめたと述懐している。今でも「葬式仏教」という言葉は、ほぼ定着した現代日本仏教への評価を端的に表現しているかもしれない。その仏教が、神宮寺、應典院、そして法然院のイノベーションによっていま変革の秋を迎えている。

6. おわりに

冒頭に述べたように、仏教寺院や神道系神社等の社寺は、その数といい日本人の精神生活への密着度といい、総体として信仰心が薄れたと言われる現代でも、その社会的施設としての意義は失われてはいない。正月の初詣でから始まり、冠婚葬祭、観光行事としても地域経済の重要な資源ともなる季節ごとの祭礼等々、日本人の生活に物心両面でそれなりに関わり続けている。とくに京都で暮らしてきた筆者にとっては、京都観光ブームと、身近な観光寺院の賑わいぶりは「お寺の衰退」という言葉とは縁遠い現象に感じられる。賀茂御祖神社（下鴨神社）と賀茂別雷神社の例祭である葵祭に八坂神社の祭礼である祇園祭は国内外から多くの観光客を呼び寄せている。お盆の時期に行われる「五山の送り火」を見ながら、照明を落とした京都の街角で人々は静かに「お精霊さん」を送るのが京都の夏の風物詩であり、一大観光行事でもある。

しかし、物心両面で関わり続けているとはいえ、とくに精神的側面での関わりは日常化し、形式化し、儀式化し、決して「深い」関わりではなくなってきているのではなからうか。言葉を換えれば、現代人が抱える根源的な苦悩や生活や人間関係に起因する内面的諸問題を一人ひとりに向き合い救い出すような関わりをしてこなかったということである。その典型的な例を、秋田光彦はオウム真理教事件のエピソードとして次の2点を語っている。一つは、應典院再建構想について檀家と話しているとき、頭脳優秀な若者がなぜオウムのようなカルト教団に引き込まれるのかとつぶやいたところ、親しい若手

⁴⁵ 長友他（編）、2007年、87頁。

⁴⁶ 長友他（編）、2007年、87頁。

の檀家から「そら、住職さん、あんた方がぼやぼやしているからやないですか」と手厳しい批判を受けたという逸話である。もう一つは、警察に逮捕され重罪で訴追されることになったオウム真理教信者の若者が、なぜ一般のお寺に救いを求めなかったのかというマスコミの問いに「ぼくらにとってお寺は風景でしかなかった」と答えたという逸話である。⁴⁷

秋田はこの逸話を通して寺のミッションないし社会的使命を語っている。それらを語ることは寺の存在意義や原点を追求することでもある。その「寺が先行すべき」ミッションとは、秋田の言葉によれば、「社会問題を端緒として、それぞれに地域に積極的に分け入って、『苦』に喘ぐ人々の声に謙虚に耳を傾けていくこと」、苦しみを「一人ひとりの魂の問題として、どう寄り添っていくのか」、「そのために互いに凡夫として、根源的な弱さを軸に、どのような信頼や連帯を育むべきか」、そういった問いや実践を追求していくことであるという。⁴⁸

秋田は、NPO 事業やソーシャル・ビジネスに取り組む寺——秋田の言葉では「社会参加仏教」——の陥穽を批判する文脈でこの寺の原点論を語っている。しかし、筆者は、本論で取り上げた公共空間としての寺の発展は、実はこの原点を起点にしている、あるいは起点にしていなければならないだろうと考える。神宮寺の高橋、應典院の秋田、妙光寺の小川、法然院の梶田が「お寺は公共空間であるべき」という認識を、そして社会的問題の解決に向けた強い意志と実践力を、共通して持った人びと(=ソーシャル・イノベーター)であり、寺院住職の「個人的思い」がこうした社会実践に色濃く反映されていることは明らかである。こうしたソーシャル・イノベーター的先達に続く人々が現れ続けない限り、お寺はまた“風景”に立ち戻っていくであろう。

現在の公共空間ブームの火付け役となったと言ってもよいハバーマスは『公共性の構造転換』で公共空間の「基本構図」を次のように述べていた。

「市民的公共性は、さし当たり、公衆として集合した私人たちの生活圏として捉えられる。これらの私人(民間人)たちは、当局によって規制されてきた公共性を、まもなく公権力そのものに対抗して自己のものとして主張する。〔中略〕民間人は私人である。したがって彼らは『支配』しない。それゆえに彼らが公権力に対してつきつける権利要求は、集中しすぎた支配権を『分割』せよというのではなく、むしろ既存の支配の原理を掘り崩そうとするのである。市民的公衆がこの支配原理に對置する監査の原理が、まさに公開性なのであって、これはもともと支配そのものの性格を変化させようとするものなのである。」⁴⁹

この「基本構図」では、私人(Privatleute)が公衆(Publikum)として集合することが市民的公共性の出発点となる。逆に言えば、公衆として集合しなければ、私人が何人集まろうとそこからは市民的公共性は生まれまいということになる。では、「公衆」とはどのような存在なのであろうか?『構造転換』に最初に「公衆」が登場するのは、「公共性の主体は公論(die öffentliche Meinung)の担い手としての公衆」の件である。公論とは個人的な事情や事件ではなく、当該社会の不特定多数の共通の利害に関わる事柄について論じることであろう。とすれば、「公衆」とは、共通の、あるいは公共的な、関心事なり問題について、自らの利益のためではなく、その一般的もしくは普遍的な解決を視野に入れて、相互に議論し合う、それゆえに議論の能力のある人々というように、敷衍して理解することもあながち間違いではあるまい。言い換えれば、自分の言いたいことだけ言って、「後は野となれ山となれ」でさっさと立ち去ってしまうような人物は「公衆」と呼ばれる資格はないことになる。なぜなら、そのような無責任な言説は、ハバーマスが言うように、「権力に対してつきつける権利要求」や「既存の支配の原理を掘り崩す」ようなポテンシャルをまったく持ち得ないからである。

この「基本構図」で次に注目したいのは、「集

⁴⁷ 第1の逸話については、参照、秋田、2010年、21-22頁。第2の逸話については、NHK教育テレビ放送『このころの時代～宗教・人生～「人をつなぐ 縁を結ぶ」』(2011年5月14日視聴)での秋田の言葉による。

⁴⁸ 秋田、2010年、194頁。

⁴⁹ Habermas, 1990, S.86. 細谷訳、1973年、46頁。

合」(Versammlung) という用語ないし概念である。人間のコミュニケーション手段は文書——最近では電子メール等の電子媒体で——、表情、身振り手振り等であるが、もっとも基本的なものは音声による言語的コミュニケーションである。電話等による遠隔会話や最近ではインターネット上の音声チャットもあるが、相手の表情や身振り手振り、さらには図画文書の提示も含めて複合的にコミュニケーションができる対面的(face-to-face)論議(=対論)は、もっとも基本的なコミュニケーション手段であろう。こうしたコミュニケーションは人々が特定の物理的空間に、つまり「一つ所」に、集合しないと成立しない。こうした空間こそがハバーマスの用語では「生活圏」(Sphäre)なのである。

お寺という公共空間は、秋田の表現を藉りれば、僧侶のみならずそこに集う心ある市民が、生活圏における一人ひとりの「苦」と向き合い、その「苦」を生み出している社会的機制や政策について語り、その解決策を論じ合う場であるということになる。筆者は、2011年6月12日に神宮寺を訪れた。そこでは、あの高橋卓志が、タイでエイズ患者を支援するソーシャル・ビジネスを展開しているデザイナーの佐藤卯三郎、歌手で被災者支援の「特定非営利活動法人ゆめ風基金」を展開している小室等、そして京都で独自の帆布鞆の製造を手がける一澤信三郎とともに、3.11東北大震災後の日本の社会のあり方や日本人の精神世界の変容について、聴衆と共に論じ合う公共空間が久々に現出していた。

3.11東北大震災は、日本列島が歴史的に天変地異に晒されてきた災害列島であり、尋常ではない地震や津波の被害は誰にでも及び得ること、そしてその結果、誰もが難民になり得ること(=潜在的難民)をもっとも悲惨かつ激烈なかたちでわれわれに示してくれた。災害は多くの苦を生み出し、それらの苦の少なからぬ部分が実は人災でもあり、制度や政策の不備によって生み出されるものであることも今般明らかになった。われわれは、それらの苦や苦をもたらず社会的災厄に手を携えて立ち向かい解決の方途を模索しなければならない。つまり、苦を受け止め(=受苦)、苦に堪え(=耐苦)、そして苦を克服する(=克苦)ことは誰にとっても課題であり義務ともなるのである。その営みは、ハバーマスの表現によれば、「私人(Privatleute)

が公衆(Publikum)として集合すること」ことによってより容易にかつ建設的になるのではないだろうか。本来鎮魂や慰霊の場である社寺は、犠牲者や被災者に想いを馳せつつそうした市民的公共性を育む絶好の空間となり得るのではないだろうか。そのような公共空間としての寺院の、そしてまた神社の、機能変容が、すなわちイノベーションが、澎湃として湧き起こることを願って、本論の結びとしたい。

参考文献

- ・秋田光彦 [2007年]、「アート・いのち・仏教」(慶應義塾大学教養研究センター(編)、『生命と自己——生命の教養学Ⅱ』、慶應義塾大学出版会)、89-112頁。
- ・秋田光彦 [2010年]、『葬式をしない寺——大阪・應典院の挑戦』、新潮社。
- ・網野善彦 [1996年]、『無縁・苦界・楽——日本中世の自由と平和』、平凡社。
- ・ドラスッカー、P. F. [上田惇生(訳)] [2007年]、『非営利組織の経営』、ダイヤモンド社。
- ・Habermas, Jürgen [1990年]、Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Mit einem Vorwort zur Neuaufgabe 1990, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- ・ハバーマス、ユルゲン [細谷貞雄(訳)] [1973年]、『公共性の構造転換』、[初版]、未来社。
- ・東島 誠 [2000年]、『公共圏の歴史的創造——江湖の思想へ』、東京大学出版会。
- ・五木寛之 [2007年]、『林住期』、幻冬舎。
- ・梶田真章 [2006年]、『「人間と自然の共生」? 私が嫌いな言葉です』(Volo (ウォロ) No. 4、2006年1-2月号)、24-27頁。
- ・木村清孝 [2005年]、『仏教の思想』、財団法人放送大学教育振興会。
- ・望月信亨(編) [1954-1957年]、『望月佛教大辞典』、世界聖典刊行協会。
- ・長友麻希子・山口洋典・池野亮光(編) [2007年]、『呼吸するお寺——應典院十周年記念誌』、創教出版。
- ・中島隆信 [2005年]、『お寺の経済学』、東洋経済新報社。
- ・名和月之介 [2005年]「明治中期における仏教慈善事業の形成について」(『四天王寺国際仏教大学紀要 人文社会学部第39号』、29-44頁)。
- ・小川英爾 [2000年]、『ひとりひとりの墓——生者の墓「安穩廟」』、大東出版社。
- ・岡部真由美 [2002年]、「現代日本社会における仏教寺院の社会的活動——神宮寺の事例より」(神戸大学国際文化学会編『国際文化学』第7号)、45-61頁。
- ・岡部真由美 [2004年]、『「宗教」と『福祉』の交差点——仏

- 教寺院の国際的連携」(『国際保健支援会』第1号)、1-6頁。
- ・末木文美士 [1997年]、『仏教思想』、財団法人放送大学教育振興会。
 - ・高橋卓志 [1996年]、『死にぎわのわがまま』、現代書館。
 - ・高橋卓志・鎌田 實[2004年]、『生き方のコツ 死に方の選択』、集英社。
 - ・高橋卓志 [2009年]、『寺よ、変われ』、岩波書店。
 - ・上田紀行 [2004年]、『がんばれ仏教』、NHK出版。
 - ・上田紀行 [2005年]、『生きる意味』、岩波新書。
 - ・山折哲雄(編著) [2000年]、『「林住期」を生きる——仕事や家を離れて第三のライフステージへ』、太郎次郎社。
 - ・吉田 純 [2000年]、『インターネット空間の社会学——情報ネットワーク社会と公共空間』、世界思想社。