

Title	無自覚の宗教性とソーシャル・キャピタル
Author(s)	稲場, 圭信
Citation	宗教と社会貢献. 2011, 1(1), p. 3-26
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/18467">https://doi.org/10.18910/18467</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 無自覚の宗教性とソーシャル・キャピタル

稲場 圭信\*

### Unconscious Religiosity and Social Capital

INABA Keishin

#### 論文要旨

19世紀なかば、とりわけ第二次世界大戦以降、都市化・産業化が進展し、日本の地域共同体は崩壊に向かっている。一方、地域共同体の紐帯の基盤にあった神道や仏教もその影響力を弱めている。本稿では、日本人の国民の3割ほどしか宗教を信じていない状況下で、日本人の精神的基層にある宗教的要素「無自覚の宗教性」がソーシャル・キャピタルと関連していることを理論的に考察する。その際、思いやり格差、和合倫理、生命主義などの日本人の意識構造を概観し、市民社会における無自覚の宗教性とソーシャル・キャピタルの関係を検討して、今後の研究の土台を提示したい。

**キーワード** ソーシャル・キャピタル、無自覚の宗教性、思いやり格差、和合倫理

This paper provides an overview of the correlation between religion and social capital in Japan. Japan has experienced rapid urbanization and industrialization since the middle of the nineteenth century and particularly since World War II. During this process, society has changed from the one which is based on the local community (Gemeinschaft) to the one based on the impersonal association (Gesellschaft). Religion no longer serves as the symbolic basis for societal stability, solidarity and integration. Nationally only 30 per cent of the Japanese recognize themselves as religious. Under such circumstances, some Japanese have some kind of shared religiosity of which they are unconscious. This paper will discuss the setting of this unconscious religiosity and social capital in civil society in Japan by considering some important concepts related to their altruism such as harmony ethics in the hope that this presentation will throw some light on recent trends and future research.

**Keywords:** social capital, unconscious religiosity, disparity in compassion, harmony ethics

---

\* 大阪大学大学院人間科学研究科准教授 k-inaba@hus.osaka-u.ac.jp

## 1. 問題の所在

20世紀後半、世界各国が豊かさを求め、政治的ガバナンスの民主化と社会の様々な仕組みの合理化を進めた。そして、日本社会は、個人の生活の豊かさへ向かった。その「私生活主義」の傾向は1960年代後半に進行した。1956年「もはや戦後ではない」という『経済白書』に示されたように1950年代後半から神武景気、岩戸景気と設備投資を中軸にした大型景気が続き、電気冷蔵庫などの「三種の神器」から1960年代末には「3C（カー・クーラー・カラーテレビ）」へと「モノがゆたかになった」というかたちで消費生活の高度化をもたらした。国民生活の中にレジャーが定着し、「私生活化」が進行した。しかし、それは同時に、都市人口の過密化、住宅難、交通地獄、公害問題など様々な問題を生みだした。そして、世界を見渡せば、今なお、犯罪、環境問題、テロリズムなど多くの問題が山積している。

さらに、小さな政府と市場至上主義により、貧富の格差は拡大し、いわゆる勝ち組・負け組に分断された社会へと向かっている。交通手段と情報網の発達、雇用形態の多様化、グローバル化による移動性の高い社会によって、共同体は崩壊の危機に瀕し、無縁社会と呼ばれる状況を生み出している [橋本 2011]。世界的にも、安定的な民主主義の基礎であった社会的信頼という道徳的インフラの崩壊が警告されている。リスク社会で、現代人は、ソーシャル・キャピタルの乏しい関係性を生きている。

今、このような多くの難問を抱えている現代社会、複雑化する社会にあって、専門家システムが脆くなっている。従来のような行政主導のシステムに頼るのではない自発的な利他性に富む市民社会が必要とされ、市民のネットワークがますます重要になっている [Giddens 2002]。そして、グローバル化が進むのと呼応して、市民社会は多様なアイデンティティと同様に国民的・宗教的アイデンティティの重要性を強調している [Kaldor 2003]。

過剰な利己主義への批判と支え合う市民社会の構築への希求から、ボランティアや利他性に関する研究が盛んになる中<sup>(1)</sup>、宗教的利他主義にも関心が向けられている [Neusner 2005, Habito & Inaba eds 2006, Inaba & Loewenthal 2009]。日本では、1990年初頭の宗教の社会倫理・宗教的利他主義の研究

[島菌編 1992、キサラ 1992] 以来、「宗教の社会貢献」に関する研究が盛んになってきた [稲場・櫻井編 2009]。現代アジアの仏教が社会に積極的に関わる指向性に関しては、Engaged Buddhism (社会参加仏教) という概念で分析する研究がある [Queen & King eds. 1996, 金子 2005, ムコパディヤーヤ 2005, 櫻井 2009]。

欧米では、ソーシャル・キャピタルとしての宗教に対する関心が高い [Smidt ed. 2003, Furbey et.al 2006]。パットナム [Putnam 2000] の言うソーシャル・キャピタルとは、社会の様々な組織や集団の基盤にある「信頼」「規範」「人と人との互酬性」であり、そのソーシャル・キャピタルが豊かなところは、組織や集団として強い。思いやりによる支え合い行為が活発化し、社会の様々な問題も改善される。そのソーシャル・キャピタルの概念については、ネットワークの型 (橋渡し型/結束型: bridging/bonding)、公共財としてのソーシャル・キャピタル [Hanifan 1916]、集合財・個人財としてのソーシャル・キャピタル [Coleman 1988, Lin 2001] など論点が多岐にわたる。

他人を信頼しにくい社会、人間関係の希薄化はソーシャル・キャピタルの減少をもたらす可能性があるが、宗教が、人と人とのつながりを作りだし、コミュニティの基盤となる可能性もある。欧米がソーシャル・キャピタルとしての宗教に関心を寄せる理由である。

一方で、上記にあげたような研究は、ある特定地域社会での宗教の社会活動や、教区教会や地域会衆型教会の活動を分析したものが中心で、社会一般に広く浸透している支え合いの行為をその文化圏の意識構造の視座から研究するという点では、課題を残している。本稿では、この点について、ひとつの理論的視座を提示しようとするものである。

## 2. 現代の日本社会

### 無縁社会

日本社会は急激に変容している。2010年1月にNHKが「無縁社会」という特集番組を放映した。社会の中で人と人とのつながりが無く、人知れず死んでゆく孤独死も自殺者同様に年間3万人を超え社会問題化している。

表1が示すように、1980年は2割弱であった単独世帯が、現在では3割ほど、2030年には4割近くになると推計されている。地縁、社縁、血縁という「つながり」「絆」が希薄になり、孤独を生きる社会となっている。

表1 家族類型別一般世帯数及び割合

年次	一般世帯					
	総数	単独	核家族世帯			
			総数	夫婦のみ	夫婦と子	ひとり親と子
世帯数 (1,000世帯)						
1980	35,824	7,105	21,594	4,460	15,081	2,053
1985	37,980	7,895	22,804	5,212	15,189	2,403
1990	40,670	9,390	24,218	6,294	15,172	2,753
1995	43,900	11,239	25,760	7,619	15,032	3,108
2000	46,782	12,911	27,332	8,835	14,919	3,578
2005	49,063	14,457	28,394	9,637	14,646	4,112
2010	50,287	15,707	28,629	10,085	14,030	4,514
2015	50,600	16,563	28,266	10,186	13,256	4,824
2020	50,441	17,334	27,452	10,045	12,394	5,013
2025	49,837	17,922	26,358	9,762	11,524	5,072
2030	48,802	18,237	25,122	9,391	10,703	5,027
割合 (%)						
1980	100.0	19.8	60.3	12.5	42.1	5.7
1985	100.0	20.8	60.0	13.7	40.0	6.3
1990	100.0	23.1	59.5	15.5	37.3	6.8
1995	100.0	25.6	58.7	17.4	34.2	7.1
2000	100.0	27.6	58.4	18.9	31.9	7.6
2005	100.0	29.5	57.9	19.6	29.9	8.4
2010	100.0	31.2	56.9	20.1	27.9	9.0
2015	100.0	32.7	55.9	20.1	26.2	9.5
2020	100.0	34.4	54.4	19.9	24.6	9.9
2025	100.0	36.0	52.9	19.6	23.1	10.2
2030	100.0	37.4	51.5	19.2	21.9	10.3

[国立社会保障・人口問題研究所『日本の世帯の将来推計』(2008)]

## 思いやり格差社会

無縁社会の孤独な生は、他者をかえりみない生と重ね合わせである。ま

さに、新自由主義や自己責任が喧伝される現代社会は、自分さえよければよいという利己主義の風潮が強い社会と言える。「社会意識に関する世論調査 2009」（内閣府）でも、現在の世相を「自分本位である」とみる日本人の割合が 45.8 パーセントに対して、「思いやりがある」とみる人は 11.2 パーセントである。筆者は、このような日本社会の現状を「思いやり格差社会」と呼んできた [稲場 2008]。「思いやり格差社会」とは、人々の思いやりの度合いに格差が生じている社会のことである。自分の利益や保身だけに腐心している人がいる一方で、行き過ぎた利己主義や利益至上主義のあり方に違和感を持ち、福祉ボランティア活動に熱心な人もいる。このように、日本は他者への思いやりを持つ人と持たない人に分断された「思いやり格差社会」に向かいつつあるのではないだろうか。

## 評価社会

なぜ、「思いやり格差」が生まれているのか。その背景に周囲からの評価が常に続く社会環境があると考えられる。私たちは、この世に生まれてから常に周りからの評価というプレッシャーのもとで育つ。その評価のプレッシャーは、よい学校、よい大学、一流企業、ノルマ達成と終りが無い。このような社会を「評価社会」と呼ぶことにする。無論、一生懸命に努力して、正当に評価され、努力が報われるのはよいことである。しかし、評価が常につきまとう「評価社会」では、人はうかつに自分の失敗や悩みを他人に打ち明けられない。それによって自分の評価が下がる危険性があるからだ。そのような環境で人間関係が希薄化する。ひとりで悩みを抱え、自殺してしまう人も少なくない。年間 3 万人以上が自ら命を絶っている。

孤独死、自殺者を横目に、「評価社会」は、効率・利益重視でひた走り、日本は他者をかえりみない世の中になってしまった。一方、災害救援ボランティア活動や社会福祉系 NPO のボランティア活動など「思いやり」のある生き方に自分の生きる道を見いだす人、また社会実践をする宗教者もいる [磯村 2011]。「思いやり格差」は拡大するように思われる。

次に、現代の日本社会における「思いやり」の行為・利他主義と宗教の関係をみる前に、日本人の意識構造を概観する。

### 3. 日本人の意識構造

#### 「場」による意識

中根千枝 [1967] は、日本人の社会的集団のあり方は自分の「資格」よりも「場」を重視するところに特徴があると論じている。この「場」を重視する日本の集団意識のあり方は、自分の属する職場、会社とか官庁・学校などを「ウチの」という表現を使って言い表すことに象徴される。すなわち、会社や学校などは、自分が個人として一定の契約や関係をもつ「客体」として認識されるのではなく、「私の」「われわれの」「ウチの」会社・学校として自己と一体化した「主体」と認識される。

この自己と一体化した「主体」としての「ウチ」という認識は、「ヨソ者」なしに「ウチの者」だけで何でもやっていける、というきわめて自己中心的な・自己完結的な意識を内包している。「ウチ」と「ヨソ」という意識は「ウチ」の者以外の人に対しては非常に冷たい態度をうむ。中根は、「知らない人だったら、つきとばして席を獲得したその同じ人が、親しい知人（特に職場で自分より上の）に対しては、自分がどんなに疲れていても席を譲るといった滑稽な姿が見られる」と極端な人間関係のコントラストの例をあげている [中根 1967:47-49]。

日本社会の基本要素は「思いやり」による人間関係であったと会田雄次 [1972] は指摘しているが、この集団は「ヨソ」に対しては冷たく、「場」の共通性によって設定された排他的集団でもあった。このような日本の集団社会では、集団内部において非常識な行動をとると「仲間はずれ」などの制裁がある。江戸時代以来の「村八分」などがそのもっとも厳しい制裁であろう。「場」における日本の社会は、排他的で、内部でも制裁が待っているのである。

第二次世界大戦後の近代化は、高い経済成長を達成するために効率のよい合理的な組織を必要とした。そして、高度成長を遂げ、その組織に変わるものとしてネットワークが注目されるようになってきた。このネットワークの出現は「資格」による集団の出現を物語っている。

中根 [1967: .61] は、「資格において集団が構成されている場合には、個人の生活の場とか、仕事の場のいかにかわからず、空間的・時間的な距

離をこえて、集団はネットワークによって保持される可能性を持っている」と述べ、「場」における「枠」に対して、「資格」の「ネットワーク性」を論じている<sup>(2)</sup>。この意識変化は「場」を重視した集団意識の変容を意味している。現代の日本社会におけるネットワークの広がり、その変容した意識の現れとも言えよう。

ここでのネットワークは、人と人とのつながりであるが、そもそも、欧米型の個人主義による人と人とのつながりと日本人のつながりは同じものなのであろうか<sup>(4)</sup>。次にそのことを検討する。

## 間人主義と察しの文化

日本人の文化的価値・対人関係において、集団と個人の概念に代わるものとして、濱口恵俊 [1977] は間人主義 (contextualism) という概念を提唱した。日本人にとっての人間観は、自分と他人といったとらえ方ではなく、対人関係の中に内在化された「間人」であるという。

間人主義は、相手を自分と別の人格をもった「個人」として見なさず、自分との関係でとらえ、また、自分自身も相手との関係でとらえる対人的な相互の連関性をもつ。こうした間人主義の属性として、濱口は、個人主義の「自己中心主義」に対し「相互依存主義」、「自己依拠主義」に対し「相互信頼主義」、「対人関係の手段視」に対し「対人関係の本質視」をあげている。デカルト以来の「要素還元主義」あるいは、「方法論的個人主義」をもとにした個人と集団という二分法論理を脱却した観点を打ち出している。

会田雄次 [1972] は、「察し」と「思いやり」を日本人に独自のコミュニケーションのあり方としてとり上げ、日本は思いやり・相手の立場になって考えることによって成り立ってきた国と主張している<sup>(3)</sup>。日本人は会話においてもはっきりとものを言わずに、お互いに察することによって、家庭、あるいは社会の中で自分がどのように対処するのかを判断する。会田は、この「察し」の人間関係から「思いやり」を日本社会の基本要素であると主張している。しかし、察することと相手を思いやることは同義ではない。必ずしも「相手のために良かれ」と思って察しているとは言えない。もし「相手のために良かれ」と思うならば、相手の気持ちを「察し」、相手のために思って、村八分のような集団内部における制裁や排他的な特



質を日本社会は有さないはずである。家庭、あるいは社会という集団の中で「調和」を保ちながら、自分がどのように対処するのかを判断するために「察し」としていると考えられる。

## 和合倫理

島菌進 [1992] は、新宗教の道德思想の基盤には近代日本人の道德意識があると指摘している。そして、その土台となった近代日本人の道德意識を「和合倫理」という語で概括している。和合倫理とは、

「和」「和合」「調和」に最大の価値を置く道德意識である。この道德意識は、他者との利害や思想の対立が基本的には克服できるはずだという楽観を背景としている。各人が誠意・善意（「誠」）を持つことにより、またそれぞれがその時その場の状況と関係に応じた態度を取ることで、対立を超えた調和と一致の状態が必ず実現すると考えるのである。調和と一致は何らかの理念や原則に皆が従うことで実現するのではなく、集団とその中の関係の動向に随順することで実現する。しかし、当事者にとってはそれは機会主義的な状況随順とは自覚されず、人間を超えた「自然」の流れへの一体化と感じられている。〔島菌 1992: 42〕

こうした和合倫理の和の実現への楽観の根拠を島菌は経験的な裏付けに求める。和の規範に従う小集団における調和の実現がそれである。そして、この小集団における和の実現の経験から、和の意識は生活信条や道德的信念に近づいていく。

身近な関係の範囲での和の実現の経験をモデルとして、もっと広い関係にも及ぼしていこうとする。地域共同体も会社などの組織も国家も国際関係も、また文化的な背景の異なる他者との間でも同じやり方で調和を実現できると考えるようになる。そして、この試みが挫折する場合、それは他者の側の和の努力の欠如や誠意の欠如に帰せられる。そうした他者や集団は、和を求めている人達なのであるからという理由で、和を求める関係のつながりから排除される結果にもなる。

〔島菌 1992: 42, 43〕

近代日本人の道德意識である和合倫理は、相手の立場を考える、相手を思いやる道德意識とは必ずしも言えない。もし、本当に相手の立場を考える、相手を思いやる気持ちがあれば、前述のように排除したりせずに、どうしてそのような和の努力や誠意を欠く行動をとるのかを思慮するはずだ。

和を重んじ、集団の中の調和を乱さない人に対してだけ「思いやり」、非常識な行動をとる人に対してはその人の気持ちを「察し」たりせずに「仲間はずれ」にする。そこでは集団内の「和」は保たれるが、他者に対する「思いやり」があるとは必ずしも言えない。「和」「和合」「調和」と「思いやり」は同義ではないのである。

たしかに、和合倫理における集団への奉仕・和の追求は、他者を思いやる「利他主義」の契機を豊かに含んでいる。「思いやり」から「和」「調和」が生まれることはある。しかし、和合倫理は「思いやり」から生まれたものではなく、「和」「和合」「調和」が必要不可欠な共同体生活の中で自然に生まれたと考えられる。それは、思想的に上から民衆に押しつけられたものではない。島藪は次のように論じている。

和合倫理は個々人（ないし「イエ」の長達）が利害対立の人間関係に日々直面していうような環境のもとで形成される道德意識である。

集団（関係のまとまり）の調和が重んじられるのだから、個人の独自の意志や欲望はある程度、犠牲にされねばならない。しかし、それは自己犠牲とは意識されない。集団全体の利益になることが「自然に」自己の利益にもなると感じられるので、集団と個人の対立とは自覚されにくい。

集団の秩序は超越的な規範や理念に基づく戒律や規則によってではなく、和を求める人々の「誠」の力で「自然に」実現できると考える。

[島藪 1992: 43]

この「誠」は、「他者に対する思いやり」ではなく、「和の努力」「調和を尊重する態度」と解釈できる。思想的に上から押しつけられた規律ではなく、「和」を尊重する人々の道德意識、「和合倫理」によって集団の秩序は保たれるのである。

「和合倫理」は、既存の権威への服従を重んじる「伝統的和合倫理」から、集団の繁栄に判断基準を置く「功利的和合倫理」、さらに高度経済成

長が終わり、1970年代以降は、集団の繁栄よりもユニークな自己の発見と自己表現に力点を置く「表現的和合倫理」へと移りつつあると島藪は論じる。「和」「和合」「調和」は共同体維持のために必要不可欠であるが、和合倫理を共同体維持のための「手段」ととらえるのは間違いであろう。和合倫理は、「生活規範」として日本人のなかに深く浸透していたと考えられるからである<sup>(5)</sup>。

共同体と宗教に関連して、島藪は、奉仕活動や献金といった「奉げる」行為を「奉獻」と呼び、奉獻における個人と共同体の関係についても考察している〔島藪・石井編 1996: 88-110〕。奉獻とは、「信徒がみずからの時間や財産・所有物を犠牲にして神仏のため、宗教的善のため、聖なる意義を持つ共同体のために尽くそうとすること」〔前掲書: 90〕である。この奉獻には、個人的な意思・動機に由来する「個人的奉獻」と、共同体的な意思・動機に由来する「共同体的奉獻」があり、古代中世から近世近代へと共同体的奉獻から個人的奉獻へという変化が見られるものの、近代においても、新宗教においても、なお共同体的奉獻が大きく残されていると指摘している〔前掲書: 94〕。

## 生命主義

前述の新宗教の道德思想には、島藪のいう「功利的和合倫理」を中心に、世界観的な裏付けがある。これを「生命主義的救済観」と対馬路人〔1979〕らは名付けている。生命主義とは宇宙全体をひとつの生命の現れと見るような思想である。全存在がひとつの生命から生まれているのだから、相互に調和し、発展成長して、繁栄すべきであり、他者・集団・自然・神仏すべてとの調和が説かれる。新宗教では、救済はこの生命のつながりの論理、あるいは生命連帯の論理によって説明される。

対馬〔1990〕は、新宗教教団で説かれているこの生命のつながりに関する考え方を2つに分類している。すなわち、個々の人間生命を親神＝宇宙大生命に直接由来すると考える「大生命の思想」と個々の人間生命は親や先祖霊などの他の縁ある生命体との相互のつながりのネットワークを通して支えられているとする「霊界思想」である。「霊界思想」における救済観では、先祖供養や他霊の浄化などが重要視され、また、個人の生命は縁ある生命体との相互のつながりのネットワークを通して支えられていると

考えられているので、身のまわりの世界への気配りが要求される。

生命主義は、新宗教に比較的共通してみられる構造として説得力があるが、新宗教だけに特有のものではない。現代宗教はおろか、日本人のなかにそのような意識が漠然と存在すると考えられる [鈴木 1996]。こうした世界観について、対馬は、「多くの日本人にわかちもたれている基層的な宗教意識や道徳意識といったものと深い部分で通底しあっている」 [対馬 1990: 232] と捉えている。

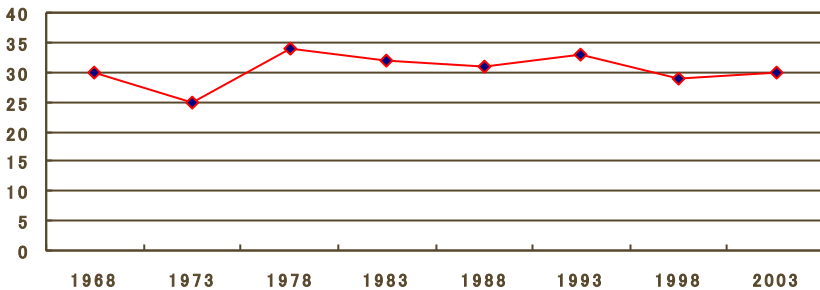
次に、現代日本人の宗教性について検討する。

## 4. 現代日本人の宗教性

### 無宗教的状况

現代の日本社会では、自分を無宗教と考える人が多い。石井 [2007] によれば、日本人の宗教意識は戦後に緩やかな減少傾向を見せている。

表2 宗教をもつ割合の変化 (%)



[石井 2007 より筆者作成]

表3 人生における宗教の重要性

	Important in life: Religion						
	イラク	タイ	南アフリカ	ポーランド	インド	イタリア	米
Very/Rather important	99.4%	94.2%	90.5%	86.8%	80.7%	76.1%	71.6%
Not very important	0.4%	5.4%	6.5%	10.4%	13.9%	17.0%	19.7%
Not at all important	0.2%	0.4%	3.0%	2.8%	5.5%	6.8%	8.7%
	韓国	フィンランド	仏	英	中国	日本	
Very/Rather important	47.0%	45.1%	40.9%	40.7%	21.9%	19.6%	
Not very important	34.5%	40.6%	30.7%	33.9%	31.0%	35.7%	
Not at all important	18.6%	14.3%	28.4%	25.4%	47.1%	44.8%	

[World Value Survey2000 より筆者作成]

近年では信仰ありと回答した人の割合は昭和20年代から半減し、3割ほどである(表2)。宗教が人生においてどれほど重要であるかという点でも、表3が示すように日本は諸外国と比べて著しい低さにある。

このようなデータからも、日本は無宗教の国であると断ずることが世の中では多いが、宗教学、宗教社会学の世界では別の見方をする。そのことを次に検討する。

### 無自覚の宗教性

多くの宗教調査で想定されている宗教は、社会に見える形の宗教、つまり、キリスト教や仏教、教団型の宗教である。教義と儀礼による教団組織、「見える宗教」に対して、教会参加では測れないより広範囲なものをトーマス・ルックマンは「見えない宗教 (invisible religion)」と命名して、個人の場合における宗教を扱った [Luckmann 1967]。そこには欧米の社会学におけるキー概念、世俗化 (secularization)、個人化 (individualization)、私化 (privatization) があるのは言うまでもない。

日本では、いわゆる教団型の宗教、「見える宗教」を信仰し、実践してい

る人は少数派である。しかし、日本人の精神基盤には、今なお、宗教と関わり深いものが残されている。宗教や信仰に関わる初詣や墓参りなどの儀礼、祖先祭祀を行っている人は7割ほどであり、また宗教的な心を大切とする人は約6割である〔石井 2007〕。表2・3が示す特定信仰、教団としての宗教を持つ人、あるいは重要視する人が少ない一方で、宗教的な心の重要性を感じる人は多いのである。

日本では、個人や団体が慰霊塔、モニュメントを建てる。また、人の死を悼むだけでなく、針供養、眼鏡供養、人形供養などが存在する。そこにはアニミズムの思想があるが、祖先祭祀には、命のつながりに対する感謝の意識が漠然と生きている。それは道徳的な孝ではなく、宗教的な孝であり、儒教の影響が強いと指摘される〔加地 1994〕。

大村英昭は、日本では多くの教団が「生かされている命です。おかげを喜びなさい」という「角のとれた」教えに収斂していくが、「おかげ」にせよ、「感謝」ないし「報恩」にせよ、既成教団の最大公約数も、民族（俗）の古層に棹さしていることに変わりはない〔大村・西山編 1988: 22〕と分析する。

思いやり格差社会、評価社会にあって、おかげ様、感謝の意識といったものは、今なお、日本人の多くに共有されていると考えられる。ここで、このような「無自覚に漠然と抱く自己を超えたものとのつながりの感覚と、先祖、神仏、世間に対して持つおかげ様の念」を「無自覚の宗教性」と呼ぶことにする<sup>(6)</sup>。

「無自覚の宗教性」は、すでに検討した「場」による集団意識、「資格」による「ネットワーク」、間人主義、察しの文化、和合倫理、生命主義に通奏低音のように流れる「つながりの感覚」と「おかげ様の念」を内包している。定期的に教会活動に参加したり、集会や法要・儀礼などには参加しないが、他者・自然・神仏とのつながりとおかげ様を温存する「無自覚の宗教性」は、他者を思いやる利他主義ともつながっている。次に、その利他主義と宗教利他主義を概観し、ソーシャル・キャピタルとしての宗教へと論を進めていく。

## 5. 宗教的利他主義

社会学で使われる「利他主義」という言葉の英語 *altruism* は、利己主義 *egoism* の対概念として、社会学者コント（1798-1857）により造語された。日本語における「利他」はもともと他者を思いやり、自己の善行の功德によって他者の救済につとめることを意味する仏教用語であるが、社会科学の研究は利他主義の内的要因として、自己満足、自尊心、罪の意識からの解放などを指摘する。内的要因を含まない純粋な利他主義が存在するか否かというような終わりなき議論を避けるために、ここでは、「社会通念に照らして、困っている状況にあると判断される他者を援助する行為で、自分の利益をおもな目的としない行為」と利他主義を定義しておく。

歴史をひも解けば、日本における宗教者による弱者への慈善活動は長い歴史を持つ。身寄りのない貧窮の病人や孤老を収容する救護施設として聖徳太子や光明皇后が設けた悲田院や施薬院が慈悲にもとづく仏教実践として知られている。奈良時代の行基の公共事業も有名である。中世では、永観をはじめとする平安末期の浄土教の聖たちの慈善活動があった。カトリックの救貧活動もよく知られている。そこには「宗教的利他主義」が存在する。宗教的利他主義とは、宗教思想にもとづいた利他主義である。仏教においては慈悲の心や菩薩行・利他行が説かれる。ユダヤ教の旧約聖書に説かれる喜捨は、神の義にかなう行為、贖罪の行為とみなされ、さらに律法で詳細に規定されている。キリスト教では、貧者への施しはイエスの説いた隣人愛の端的な実践であり、強盗に襲われて道端で弱っていた旅人に手をさしのべた「よいサマリア人」がモデルを提示している。また、イスラームでも、喜捨が五つの信仰義務のひとつとして定められ、イスラーム諸国には、永久に公共の福祉のために利用される慈善制度（ワクフ）がある。宗教的利他主義は、キリスト教やイスラームのような一神教の宗教の場合、善行を通しての神の栄光への奉仕を意味し、利他的行為の対象である他者との関係は神を通して理解される場合が多い。

キリスト教や仏教や新宗教の社会貢献活動が論じられる一方、神社神道は、個人的な救済を説くことに主眼が置かれていないということもあって、宗教的利他主義・社会貢献との関連での研究は少なかった<sup>(7)</sup>。しかし、近年

になって、鎮守の杜に象徴されるような「場」としての神社神道が再発見されている。

宗教的利他主義の研究では、教会参加がボランティア活動など利他的行為の重要な要因と分析する [Wilson & Janoski 1995, Perkins, Wesley 1992, Smith 1991, Yablo 1990, Zook 1982]。また、イギリスとアメリカの統計データ (British Social Attitudes, the Gallup Poll, and the British Household Panel Survey) を分析したロビン・ギル [Gill 1999] は、教会参加とボランティア活動などの利他的行為との間には明らかな相関があると結論づけている。

宗教は人をより利他的にするのであろうか。もし、ネルソンとダイネス [Nelson & Dynes 1976] が指摘するように、宗教的世界構築 [バーガー 1979] による象徴的宗教強化 [デュルケム 1991] が利他的精神を発達させるならば、宗教者の利他主義は、その人の宗教的コミットメントと正の相関を持つはずである。ヨーロッパ価値観調査の結果を分析したジェラード [Gerard 1985] は、教育、収入、年齢は利他主義と無相関で、宗教的コミットメントのみが利他主義と正の相関をもつと指摘している<sup>(8)</sup>。さらに、ロバート・ウスノー [Wuthnow 1991] は、利他的精神を陶冶する最適な環境は宗教的環境だと結論付けている。

## 6. ソーシャル・キャピタルとしての宗教

先に述べたように、欧米では、ソーシャル・キャピタルとしての宗教に対する関心が高い [Smidt ed. 2003, Furbey et.al 2006]。宗教が、人と人とのつながりを作りだし、コミュニティの基盤となる可能性がある。そして、そこに宗教的利他主義との関連が論じられる。

アメリカでは、ソーシャル・キャピタルとしての宗教を集合財とみなす立場が主流である。アメリカの教会がソーシャル・キャピタルを創出するのに成功している理由として、ラム・ナン [Cnaan 2002: 255-278] は、情緒的なニーズを満たす、聖職者は地域社会を良くしてメンバーをつなぎとめる努力をしている、社会的責任を説く宗教教育、地域社会の変化により宗教組織だけが主なローカル地域社会の担い手となったなどをあげている。

ウスノー [Wuthnow 2002] は、ブリッジ型 (橋渡し型) ソーシャル・キ



キャピタルとしてステイタス・ブリッジ (status-bridging) を取り上げている。ステイタス・ブリッジは権力、影響力、富、名声に関係し、職を得たり、経済的に豊かになったり、教育・医療の支援を得られたりなどの便益があるつながりを生み出すと指摘する。教会のメンバーのほとんどが、政治的リーダーや経営者でもないが、教会に参加している人は、参加していない人よりも、そういった人たちを友人に持つ傾向がある。このようなことがステイタス・ブリッジ・ソーシャル・キャピタルである。教会活動に参加し、自分よりも社会的ステイタスを持つ人と知り合う。そして、その人から様々なソーシャル・スキルを学ぶ。一方で、自分より経済的に、社会的に恵まれない人にも出会う。そこで、社会的責任を感じ、福祉活動にも参加するという可能性がある。つまり、教会参加から市民参加、政治参加へと地域コミュニティに広がっていくということである。さらに、ウスノーは、彼自身が実施した Civic Involvement Survey (1500名のサンプル) のデータをもとに、教会が、その規模によらず、メンバー間につながりを作り出し、困った時に頼れる人も同じメンバーの人たちという環境を持つソーシャル・キャピタルであると論じている [Wuthnow 2004]。

ロサンゼルスでの労働の場における社会福祉に関する研究 [Monsma & Soper 2007] では、教会組織 (FBO: Faith-Based Organization) が困っている人に効果的に役に立っているのかどうかを検証している。アメリカ政府が2004年に導入したプログラム「労働に向けた福祉 Welfare-to-Work」は、社会福祉を就労に向けての一時的な扶助・支援として位置づける。そして、NPO、行政組織、教会が、このプログラムをサポートする。上記の研究では、教会参加が高い人は、そうでない人よりも、よりソーシャル・キャピタルを持っており、Welfare-to-Work プログラムの効果とも相関があると結論付けている<sup>(9)</sup>。

イギリスでは、1980年代のサッチャー政権により排除社会が生み出された。1997年、トニー・ブレア率いるニューレーバー政権は、包摂社会を目指し、ソーシャル・キャピタルを政策的に導入した。市民の自発性にもとづくパートナーシップがより進められた。そして、信仰を基盤にしたチャリティ団体が貧困の撲滅や社会福祉の現場で幅広く活躍している [Furbey et.al 2006]。

日本では、1995年、阪神淡路大震災の際に、キリスト教、仏教、神道、

新宗教、多数の宗教団体が救援ボランティア活動を展開した。その内容は、緊急支援物資の運送・配布、炊き出し、避難所のトイレ掃除など多岐にわたった。一方、多くの被災者が心のケアを必要としたが、宗教団体による心のケアは布教活動につながるとの警戒感もあり、宗教団体が前面に出て行うことはあまりなかった。宗教性や教団色を薄めてのボランティア活動に賛否両論があったが、宗教団体の組織力をいかしての迅速な救援ボランティア活動は、大きな社会的力となることを証明した。

このような宗教団体が行っている宗教的利他主義に基づく社会貢献活動が多数存在するにもかかわらず、そうした活動への社会的認知度や期待は高くない。実際に、庭野平和財団による調査（『宗教団体の社会貢献活動に関する調査』2008年）では、「宗教団体の学校教育活動、病院運営などの社会貢献活動を知っている」人は35パーセントにとどまる。宗教団体の社会的な活動に対する認知度が低いということは、宗教がソーシャル・キャピタルとして機能するコンテクストが弱いということを示している。つまり、現代の日本社会では、宗教者が地域社会と強い信頼関係を持ち、住民との深い関わりによって人びとをつなぐような土壌があまりないということである。

すでに見たように英米のソーシャル・キャピタルとしての宗教に関する研究では教会参加が中心である。しかし、日本は、無宗教を自認する人が多い一方で「無自覚の宗教性」が残る拡散宗教状況であり、見える宗教とは別のマクロの視座が必要である。つなわち、ソーシャル・キャピタルの源泉としての無自覚の宗教性という視座である。

## 7. ソーシャル・キャピタルとしての無自覚の宗教性

近年、ボランティア（ボランタリー）活動は、生活の充実、自己実現、自発性、個人主義を看板に日本にも浸透しつつある。しかし、ボランティアを支える思想である個人主義は他者への配慮をともなった個性化であり、多くのボランティア活動の実態は、利己主義とは馴染まない社会活動である。個性化は他者との差異化により生じ、その差異化は集団へのコミットメント、関わりという社会性があってはじめて形成される。従って、本質

的にボランティア活動は公共性とその公共性の中に見え隠れする個々人の自発性という両面をもっているはずだ。

ボランティア活動が個人的な趣味や自己利益と結びつけて論じられることが多い。ボランティアの数を増やすための賢い戦略と言えようか。しかし、このような「新自由主義的ボランタリズム」は、現実では機能していないのではないか。ボランティア活動に多少なりとも参加したことがある人ならば、きっかけや動機が自己利益のためや個人的な趣味であったとしても、継続的に活動に関わるならば、そのような個人的な希求を中心に活動を展開することは事実上不可能であることを実体験として理解している。そして、継続的にボランティア実践を続けている人の心の源泉には、「新自由主義的ボランタリズム」ではなく、本稿で提示した「無自覚の宗教性」がある場合が多い。

島菌は約100名へのインタビューから、宗教的なものが自覚的に追及されているのではなく、いわば生活の中に織り込まれているようなあり方を目指している人たちを取り上げて、日本人のなかの広い意味での宗教性や精神性を論じている。宗教とは無縁そうな生活をしている人の中に、ボランティアや芸術を営む人の中に、自己を超えた世界とのつながりがあり、「自律の基盤として、また他者とのつながりの基盤として、『自己を超えたものは』は今も多く日本人の心の奥深くに住み着いているようだ」と論じている [島菌 2003: 182]。

筆者は、ボランティア活動実践者20名へのインタビューをもとに、日本人の精神的基層にあるもの、他者への思いやり、人と人との絆を探究した。日本人の精神的基層にある「和」「つながり」「思いやり」といった要素が、「おかげ様で」「一緒に活動する仲間たちがいるから」「待っていてくれる人がいるから」「喜んでくれる人がいるから」という形で語られている [稲場 2006]。島菌や筆者の研究は、日本における無自覚の宗教性とボランティア活動の関連性を示している。

筆者は、宗教の社会貢献を「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・櫻井編 2009: 40] と定義している。ここには、ソーシャル・キャピタルとしての宗教、すなわち、宗教文化・空間・思想が与える安心、地域コミュニティにおけ

る人と人とのつながりがある。その基盤として無自覚の宗教性も捉えられよう。

## 8. おわりに

本稿で検討してきたことをまとめよう。

1 節では、多くの難問を抱えている現代社会にあって、ソーシャル・キャピタルとしての宗教に関する関心が高まっていることを指摘する一方、欧米での議論は特定地域社会での宗教の社会活動が前提になっており、社会一般に広く浸透している支え合いの行為をその文化圏の意識構造から研究することが必要であるとした。そして、本稿の目的は、そのような理論的視座を提示することであるとした。

2 節において、現代の日本社会を、無縁社会、思いやり格差社会、評価社会という視点から概観した。続く 3 節では、「場」による集団主義、間人主義と察しの文化、和合倫理、生命主義から日本人の意識構造を検討した。4 節では、現代日本人の宗教性を検討し、「無自覚の宗教性」という概念を提示した。特定教団の篤信教徒ではないが、日本人の意識構造に通底しているおかげ様の念、つながりの感覚を保持している「無自覚の宗教性」は、宗教的利他主義、ソーシャル・キャピタルと関連していることを 5、6、7 節で見てきた。

今、宗教団体、宗教者のボランティア活動、社会貢献活動は少しずつ増えてきている。そこでは、宗教が与える世界観と信仰というバックボーンが個々のボランティアの精神的支えになっている。さらには、世界観と信仰を共有するボランティア同士のつながりも重要な精神的支えとなっている。それゆえ、宗教的世界観を共有したメンバーたちによって構成される活動は、宗教的世界観を共有しない人には、閉鎖的な感覚を与える可能性がある。いわゆる、結束型のソーシャル・キャピタルになる。一方で、宗教団体の社会貢献活動、宗教者のボランティア活動が、社会的共感を呼び、宗教を超えて世の中に利他的な倫理観を伝えていく可能性も否定できない。

宗教団体と宗教者による社会貢献活動は、活動の実質的な担い手としての機能に加えて、思いやりの精神を育てる公共的な場を提供する機能をも

併せ持っていよう。無自覚の宗教性は、宗教者の利他的な実践によって、社会にさらに広く浸透する可能性もあろう。

畏敬の念、神仏のご加護で生かされているという感謝の念が、おかげ様という感覚が、人を謙虚にし、自分の命と同様に他者の命も尊重させる。「無自覚の宗教性」における「つながりの感覚」「おかげ様の念」が恩返しや感謝の心として思いやり行為の源泉ともなるのだ。

思いやり格差社会、評価社会にあって、目に見える宗教とは異なり、無自覚の宗教性は多くの日本人の中に存在する。そして、その無自覚の宗教性は、他者を思いやる利他主義の契機を豊かに含んでいる。欧米型の新自由主義ボランティアズムとは別の志向性、無自覚の宗教性によるボランティアズムが、ソーシャル・キャピタルの源泉ともなりうる。しかし、それは、見知らぬ他者に対して冷たく、排他的になる可能性もある。普遍的利他主義（橋渡し型ソーシャル・キャピタル）になるか、内部だけで結束し排他主義（結束型ソーシャル・キャピタル）になるか、その要因は何か。今後の課題である。

本稿では、無自覚の宗教性とソーシャル・キャピタルに関するひとつの理論的視座を提示した。今後、無自覚の宗教性を測る尺度の開発とソーシャル・キャピタルとの関連を見る計量分析が待たれる。その時、欧米型のボランティアズムとは異なる日本の現状も解き明かされよう。

## 註

- (1) アメリカでは、ジョン・テンブルトン財団が利他性の研究に約3億円を助成している。また、アメリカ社会学会（American Sociological Association）は、2009年に「利他主義・道徳・社会的連帯（Altruism, Morality, and Social Solidarity）」に関するセクションを立ち上げている。
- (2) 中根が『中央公論』に発表した論文「日本の社会構造の発見」で「タテ」「ヨコ」の概念・考察方法を提唱し、日本を「タテ社会」と分析したのは1964年である。この「タテ社会」では序列化がなされ、「場」による集団の孤立性・排他性が特徴であるが、「場」による集団内部に限定されたヨコ関係は、「資格」による集団のヨコ関係のようなネットワーク性を持たない。日本はそのような「タテ社会」であった。1970年頃から、物質的に豊かな環境の中で育つ若者の集団意識が変化し、人間関係がタテ関係からヨコ関係へ移行し始めた。
- (3) 会田〔1972〕は「日本の社会構造はタテの構造が強く、ヨコの関係は弱い」という中根千枝の説を援用して、日本ではヨコの第二次的な発現である階級・身

分といった社会構造物がたいへん弱く、階級や社会層を超えた上昇・出世がたいへんしやすい社会であると結論づけている。

- (4) 高野 [2008] は、日本人を集団主義的とすることは文化ステレオタイプであり、科学的根拠がないとしている。一方、社会的行為・社会行動には、社会心理学や実験心理学の実証研究の結果とは異なる、社会的に構築された日本人像を背負って行動する、「世間」を気にする心理が働き行動するということもある。このような論争の存在を確認した上で、本稿ではこの点を脇に置き、日本人＝集団主義としての議論ではなく、日本人の精神性にある「つながり」や「おかげさま」の感覚から無自覚の宗教性を理論的に論じて今後の研究のための視座を提示することにする。
- (5) 近代日本の一般社会の道德意識の中で支配的だった「功利的和合倫理」には、不当な目的や秩序にも和に重点を置くために同調する「他律的同調」や「集団的自己本位主義」に向かう危険性があった。その一方で新宗教の道德思想は和合倫理に立脚しながら、「功利的和合倫理」の欠点を超えて「自律的主体性」と「普遍的愛他主義」に向かう可能性を持っていたと島菌 [1992] は指摘している。一方、安丸良夫は通俗道德論についてイデオロギー性を論じているが、本論文は日本の近代化を主題としていないので、ここでは論じないことにする。(安丸良夫 1974 『日本の近代化と民衆思想』青木書店)
- (6) 宗教社会学者の川端亮は、国際的な計量分析をするために、国際的普遍性を持つ「弱い宗教性」について研究を進めている。川端の「弱い宗教性」は、国際比較を視野にいれた概念であるが、本稿の「無自覚の宗教性」は、日本に限定している。つまり、「無自覚の宗教性」は、日本における「弱い宗教性」と同義と言える。教会参加や宗教実践とは異なる、この概念「無自覚の宗教性」を使って、ボランティア実践との相関を見るなど、変数として操作可能なものとするために尺度開発が必要となる。しかし、本稿は無自覚の宗教性を検討し、今後の研究のために理論的視座を提示するのが目的であるため、本稿では尺度開発に関連することは扱わない。この点に関しては、今後、筆者は川端亮らと調査を進める予定である。
- (7) 藤本 [2009] は、近代以降の神社・神職の社会事業や社会福祉事業、戦前期の内務官僚の社会政策に焦点をあて、近代から現在に至る「神道」と「福祉」との関連性を明らかにした。終戦直後の保育園の設立や、教誨師、保護司、民生委員をはじめとした社会福祉の担い手として、神職は社会に関わってきたことを様々な資料をもとに検証している。
- (8) 筆者は、宗教と利他主義の相関について先行研究をレビューした上で、1990年に実施されたヨーロッパ価値観調査の結果をもとに、ボランティア活動や慈善活動の動機を論じている。動機としては、共感、合理的選択、に加えて宗教的救済論が提示されている Inaba [2002] 。
- (9) 1996年に社会福祉改正法「慈善的選択」条項 (The Charitable Choice Provision of the 1996 Welfare Reform Act) が制定された。この「慈善的選択」は、宗教団体が政府と契約を結び、助成金をうけ、宗教的な特色を残しながら、ホームレス、麻薬、アルコール中毒などの社会問題への取り組みや社会福祉サービスの提供に参加できるようにしたものである。その活動母体は、「信仰に基づいた団体

(FBO: Faith-Based Organizations)」と呼ばれる。FBOの慈善活動は、年間7,000万人以上のアメリカ人を支援し、その額は年間2兆円を超えている。このように教会組織が効果的に機能していると分析する研究は多い [Norris & Inglehart 2004]。

## 参考文献

- 会田雄次 1972 『日本人の意識構造』講談社。
- 石井研士 2007 『データブック現代日本人の宗教 増補改訂版』新曜社。
- 磯村健太郎 2011 『ルポ 仏教、貧困・自殺に挑む』岩波書店。
- 稲場圭信 2006 「ボランティア、利他主義、絆の気づき」榎尾直樹編『アジアのスピリチュアリティ—精神的基層を求めて』勉誠出版、166-177。
- 2008 『思いやり格差が日本をダメにする—支え合う社会をつくる8つのアプローチ』NHK出版。
- 稲場圭信・櫻井義秀編 2009 『社会貢献する宗教』世界思想社。
- NHK 放送文化研究所編 2010 『現代日本人の意識構造 第七版』日本放送出版協会。
- 大村英昭・西山茂編 1988 『現代人の宗教』有斐閣。
- 加地伸行 1994 『沈黙の宗教—儒教』筑摩書房。
- 金澤周作 2008 『チャリティとイギリス近代』京都大学学術出版会。
- 金子昭 2005 『驚異の仏教ボランティア—台湾の社会参画仏教「慈濟会」』白馬社。
- 河原温 2001 『中世フランドルの都市と社会—慈善の社会史』中央大学出版部。
- キサラ, ロバート 1992 『現代宗教と社会倫理』青弓社。
- 櫻井義秀 2008 『東北タイの開発僧—宗教と社会貢献』粹出版社。
- 島菌進編 1992 『救いと徳』弘文堂。
- 島菌進・石井研士編 1996 『消費される〈宗教〉』春秋社。
- 島菌進 2003 「自己を超える」宮島喬・島菌進編『現代日本人の生のゆくえ—つながりと自律』藤原書店、143-184。
- 鈴木貞美 1996 『「生命」で読む日本近代』日本放送出版協会。
- 高野陽太郎 2008 『「集団主義」という錯覚』新曜社。
- 橋本俊詔 2011 『無縁社会の正体』PHP。
- デュルケム, エミール 1991 『宗教生活の原初形態 (下)』古野清人訳、岩波文庫。
- 対馬路人・島菌進・西山茂・白水寛子 1979 「新宗教における生命主義的救済観」『思想』665、岩波書店。
- 対馬路人 1990 「世界観と救済観」井上順孝他編『新宗教事典』弘文堂、223-236。
- 中根千枝 1967 『タテ社会の人間関係』講談社。
- バーガー, ピーター 1979 『聖なる天蓋—神聖世界の社会学』菌田稔訳、新曜社。
- 濱口恵俊 1977 『「日本らしさ」の再発見』日本経済新聞社。

- 藤本頼生 2009 『神道と社会事業の近代史』弘文堂。
- ムコパディヤーヤ, ランジャナ 2005 『日本の社会参加仏教』東信堂。
- 吉田久一 2003 『社会福祉と日本の宗教思想—仏教・儒教・キリスト教の福祉思想』勁草書房。
- Benedict, Ruth 1946 *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston. ルース・ベネディクト『菊と刀』長谷川松治訳、社会思想社。
- Cnaan, Ram, 2002 *The Invisible Caring Hand*. New York: New York University Press.
- Coleman, James S. 1988 “Social Capital in the Creation of Human Capital.” *American Journal of Sociology* 94 Supplement: 95-120.
- Gerard, David 1985 “Values and Voluntary Work,” in Mark Abrams et al. (eds.), *Values and Social Change in Britain*. London: The Macmillan Press, 201-226.
- Giddens, Anthony 2002 *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*. Routledge. アンソニー・ギデنز『暴走する世界—グローバルゼーションは何をどう変えるのか』佐和隆光訳、ダイヤモンド社。
- Gill, Robin 1999 *Churchgoing and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Furbey, Robert et.al. 2006 *Faith as Social Capital*. Joseph Rowntree Foundation.
- Habito, Ruben and Keishin Inaba (eds.) 2006 *The Practice of Altruism: Caring and Religion in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Hanifan, Lyda J. 1916 “The Rural School Community Center.” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 67: 130-138.
- Inaba, Keishin 2002 “Voluntary Work, Altruism and Religion in Europe.” *Informationes Theologiae Europae*. Peter Lang, 35-46.
- Inaba, Keishin and Kate Loewenthal 2009 “Religion and Altruism,” in Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. 876-889.
- Kaldor, Mary 2003 *Global Civil Society, Polity*. メヤリー・カルドー『グローバル市民社会論』山本武彦ほか訳、法政大学出版社。
- Lin, Nan, 2001 *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. NY: Cambridge University Press. ナン・リン 2008 『ソーシャル・キャピタル—社会構造と行為の理論』筒井淳也ほか訳、ミネルヴァ書房。
- Luckmann, Thomas 1967 *The Invisible Religion*. New York: The Macmillan Company. トーマス・ルックマン 1976 『見えない宗教』赤池憲昭・ヤン・スィングドー訳、ヨルダン社。
- Lynn, P. and Smith, H. 1991 *Voluntary Action Research*. London: The Volunteer Centre.
- Monsma, Stephen and J. Christopher Soper 2007 *Faith Hope & Jobs: Welfare-to-Work in Los Angeles*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Nelson L. D. and Russell R. Dynes 1976 “The Impact of Devotionalism and Attendance on Ordinary and Emergency Helping Behavior.” *Journal for the Scientific Study of*



*Religion* 15(1): 47-59.

- Neusner, Jacob 2005 *Altruism in World Religions*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart 2004 *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press.
- Perkins, H. Wesley 1992 “Student Religiosity and Social Justice Concerns in England and the United States: Are They Still Related?” *Journal for the Scientific Study of Religion* 31: 353-360.
- Putnam, Robert 2000 *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster Paperbacks. ロバート・パットナム 2006 『孤独なボーリング—米国コミュニティの崩壊と再生』柴内康文訳、柏書房。
- Queen, Christopher S. and King, Sallie B. (eds.) 1996 *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: State University of New York Press.
- Smidt, Corwin 2003 *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*. TX: Baylor University Press.
- Wilson, John and Janoski, Thomas 1995 “The Contribution of Religion to Volunteer Work.” *Sociology of Religion* 56: 137-152.
- Wuthnow, Robert 1991 *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*. Princeton University Press.
- 2002 “Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(4): 669-684.
- 2004 *Saving America?* Princeton: Princeton University Press.
- Yablo, Paul David 1990 *A Cross-cultural Examination of Altruism and Helping Behaviour: Thailand and the United States*. PhD Thesis. California School of Professional Psychology.
- Zook, Avey 1982 “Religion, Altruism, and Kinship: A Study of Sociobiological Theory.” *Journal of Psychology and Christianity* 1: 23-31.