

野宿者支援における宗教の社会参加
—Faith-Related Organization の観点から

白波瀬 達也

関西学院大学大学院社会学研究科

平成 22 年度博士学位請求論文

目 次

序論 本稿の背景と課題

1 章 「宗教の社会貢献」を問い直す

—Faith-Related Organization という概念を用いた考察

2 章 釜ヶ崎における Faith-Related Organization の展開

3 章 教会に集う野宿者の意味世界

—救世軍西成小隊を事例に

4 章 韓国系プロテスタント教会の野宿者支援の特徴とその効用

5 章 沖縄におけるキリスト教系 NPO のホームレス自立支援事業

—親密圏の回復と自立の葛藤

6 章 韓国の野宿者対策を担う Faith-Related Organization

—公民協働事業への軌跡

あとがき

参考文献

初出一覧

1. 日本における野宿者問題の概況

日本ではバブル経済崩壊以降の景気の悪化に伴い、求人の減少や雇用の流動化が深刻化し、1990年代中頃から都市社会全域に野宿者¹が顕在化するようになった。日本における野宿者は中高年の単身男性に集中してみられるが、このことは彼らが労働市場から「雇用するに値しない」と見切られると同時に、福祉行政から「稼働能力はある」ということで各種の社会福祉サービスへのアクセスを断たれてきたことを意味する。結果、就労することもできず、公的なセーフティネットにもかからない野宿者が急増し、野宿者問題が社会問題化した。

野宿者が顕在化した当初は野宿者を支援する制度的な枠組みがほとんどない状態であった。そのため、ボランティア団体などの市民セクターがもっぱら野宿者支援の担い手であったが、野宿者の存在が大きな社会問題となった2000年頃からは、国レベルでの野宿者対策が求められるようになった。2002年に「ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法²」（以下、ホームレス自立支援法）が施行されてからは、大都市圏を中心に自立支援センター等の施設が整備されるようになった。また、2003年にはこれまで野宿者への適用が差し控えられてきた生活保護制度のあり方が見直されるようになった³。これらの取り組みによって、2003年の時点で約25,000人いた野宿者は2010年の時点で約13,000人にまで減少するなど、野宿者問題は解決に向かって進んでいるように見受けられる⁴。

しかし、ホームレス自立支援法は野宿者を、①就労する意欲はあるが仕事がなく失業状態にある者、②医療・福祉等の援護が必要な者、③社会生活を拒否する者、の3つに類型化しているように、公的な野宿者支援・野宿者対策は極めて選別的である。山田壮志郎（2009）の議論を援用するならば、政府や地方自治体などの公的機関は、①に該当する野宿者には自立支援センター等の施設を活用した「就労自立アプローチ」で対応し、②に該当する野宿者には生活保護制度を活用した「福祉的アプローチ」で対応してきた。一方、③に該当する野宿者には公共空間からの追い出しをも辞さない「退去アプローチ」を適用してきた⁵。

このように、制度的な対応が構築されたことによって、野宿者数は近年、減少傾向にあるが、現行の公的な野宿者支援・野宿者対策は就労意欲や病状を目安にし、「救済に値する野宿者」と「救済に値しない野宿者」を選別する性格を持っている。公的機関は就労意欲があるとみなした者や、就労ができないような病気や障がいがあるとみなした者に対しては包摂するが、自立プログラム

¹ 欧米社会ではホームレスという用語が野宿者を含む不安定居住層全般を指し示すのに対し（広義のホームレス概念）、日本ではホームレスという用語が野宿者のみを指し示す（狭義のホームレス概念）。両者の混同を防ぐため、本稿では日本における路上生活者や公園等にテントや小屋を設置して暮らす人々を野宿者と呼ぶ。また、彼らをめぐる問題を野宿者問題と呼ぶ。なお、法律や一般名称にホームレスという語があてられているものについては、そのままホームレスと記載する。

² ホームレス自立支援法の条項の詳細は本章末を参照されたい。

³ 厚生労働省は2003年7月、「居住地がないことや稼働能力があることのみをもって保護の要件に欠けるものではない」とし、野宿者が生活保護を受ける際に、住居を確保できるように敷金を支給する旨を傳達した。このことによって野宿者の生活保護制度へのアクセスが以前に比べると格段に容易になった。

⁴ 自治体別の野宿者の増減については表1~3を参照されたい。

⁵ 必ずしも意図的に野宿者が社会生活を拒否しているわけではなく、精神的な疾病や施設の不十分な処遇などによって、政府の用意するルートに適應することが困難なケースが多い。

を拒否する者や適合できない者に対しては「自己責任」の名のもとに容易く排除してしまうのである。

一般的に公的なセーフティネット（公助）が十分に機能しない場合には、地域社会によるセーフティネット（共助）が期待されるのだが、金子充（2004）らがおこなった調査⁶が明らかにしたように、野宿者は地域社会から道徳的逸脱者として負の眼差しを向けられ、援助が否定される傾向が強い。ときには地域社会から苛烈な襲撃を受けることさえある⁷。

2. 民間団体による野宿者支援

公的なセーフティネットからも地域社会のセーフティネットからも排除されがちな野宿者に対して積極的な支援をおこなっているのが民間の支援団体である。野宿者のなかには、廃品回収などの雑業で一定の収入を得ている者もいるが、多くの場合、自分自身の衣食住を十分にまかなうほどの余裕はない。したがって、野宿者にとって民間の支援団体は好むと好まざるとにかかわらず、関係を取り結ぶ存在なのである。

民間の支援団体と一口に言っても、組織構造は団体によって大きな差異がある。そこで本稿では議論を明瞭にするため、民間の支援団体を便宜的に「世俗的な支援団体」と「宗教と結びつきのある組織」=Faith-Related Organization（以下、FRO）とに二分して考察する⁸。「世俗的な支援団体」にせよ FRO にせよ、民間の支援団体は社会的に排除された野宿者を積極的に支援しようとする。したがって、これらの組織がどのような価値や規範によって支援をおこなっているのか、すなわち「包摂の論理」を分析することが重要であると筆者は考える。しかし、野宿者支援に関連する先行研究において、支援者の活動の背景にあるものを丁寧に分析したものは少ない⁹。

近年、社会学およびその周辺領域においてボランティアや NPO といった「新たな公共」の担い手の研究が進んでいるが、宗教とのかかわりを把握したものはほとんど存在しない。実際にボランティアや NPO の担い手のなかには伝統的コミュニティによる相互扶助や宗教を基盤にしたものが存在するが、ボランティア論や NPO 論は、ボランティアを新しい市民意識に基づいた自発的な活動だと捉える傾向があり、宗教を時代遅れなものとして研究視角から排除しがちである¹⁰。この傾向を反映するように、野宿者支援に関する先行研究で取り上げられてきた民間の支援団体もほとんどが「世俗的な支援団体」となっている（田巻 1995、青木 2000、藤井・田巻 2003、山北 2006a、

⁶ 2002 年度・厚生労働省および社会福祉・医療事業団の研究助成事業として実施された「社会的排除と包摂に関する基礎研究」の一環として 2003 年に 1 月に「福祉意識と社会的公正に関する調査」がおこなわれた。

⁷ 詳しくは生田（2005）を参照。

⁸ 特定非営利活動促進法が 1998 年に制定されてからは、NPO 法人格をもった支援団体も増えている。活動内容は個々の NPO によって随分差異があるが、行政からの委託を受けて就労紹介やシェルターの運営、福祉相談等をおこなっている大規模な NPO もある。代表的な組織に NPO 法人釜ヶ崎支援機構、NPO 法人新宿ホームレス支援機構、NPO 法人北九州支援機構などがある。

⁹ 東京の山谷の野宿者支援団体を調査した渡辺芳は野宿者支援団体の活動の背景を丁寧に分析している。その内容は著書『自立の呪縛 —ホームレス支援の社会学』を参照されたい。

¹⁰ 長谷川公一（2000）は、1970 年代以降、「政府の失敗」、「市場の失敗」、「家族・コミュニティの失敗」を補完するものとして市民セクターへの期待が高まってきていると論じている。また、長谷川は、行政や企業とコラボレーションを行いながら、これらと緊張関係をもちつつ、カウンターパワーとして社会的監視機能を強化し、社会問題・公共的な課題の発見につとめ、問題の究明力と政策提言能力、対案の提示能力を高めていくことが NPO を中心とする市民セクターに期待されていると論じている。

山北 2006b、麦倉 2006) ¹¹。

金子郁容 (1992) はボランティア活動が、宗教的動機づけではなく、「ひ弱さ」、「傷つきやすさ」(vulnerability)から生まれる他者との相互的な関係性から生成されると論じる。また、西山志保 (2007) は、これまでボランティアが過剰な思い入れや信仰に基づくものとイメージされてきたのに対し、1990年代初めから、ボランティアを他者との関係性から捉える議論が注目されるようになったと論じている。西山は人間が無意識のうちに他者から痛みを受ける「弱い存在」であり、他者の痛み、痛みへの感受性という受動的な身体性をもつと措定し、人間の実存や存在の次元における関わりにボランティアの本質を見出している。これらの議論は確かに近年のボランティア活動の動機や論理を概ね言い当てたものになっているが、「ひ弱さ」、「傷つきやすさ」(vulnerability)、「他者の痛み、痛みへの感受性」といったものをアプリアリに捉えているところに欠点がある。このことは「善意」や「共感」といったタームで支援の動機や論理を説明してきた既存の野宿者支援の研究においても顕著である。

しかし、仁平典宏 (2005) が指摘しているように野宿者は「共感・連帯できない他者」として人々に認識される傾向が強い。

多くのボランティア論で応答すべき他者とは、親密な他者のほか、ドミナントな道徳的規準によって共感可能とされる他者であり、実際ボランティアが盛んな領域は、本人の責任でなく偶発的に生じた困難に苦しんでいると認識される「弱者」としての他者支援の活動である。その一方で、自己責任 (怠惰、やる気・モラルがない、無謀等) の結果と表象され、時に我々に象徴的・直接的な危害を及ぼしうると表象される<他者>に対しては、端的な排除で臨まれる (仁平, 2005:491)。

この指摘が示すように、支配的な道徳的基準から逸脱していると考えられがちな人々に対しては善意や共感といったものは容易に発露されるものではない。したがって、筆者は野宿者支援にみられる「善意」や「共感」をアプリアリに捉えるのではなく、それらの源泉となる信念や規範を明らかにすることが重要だと考える。

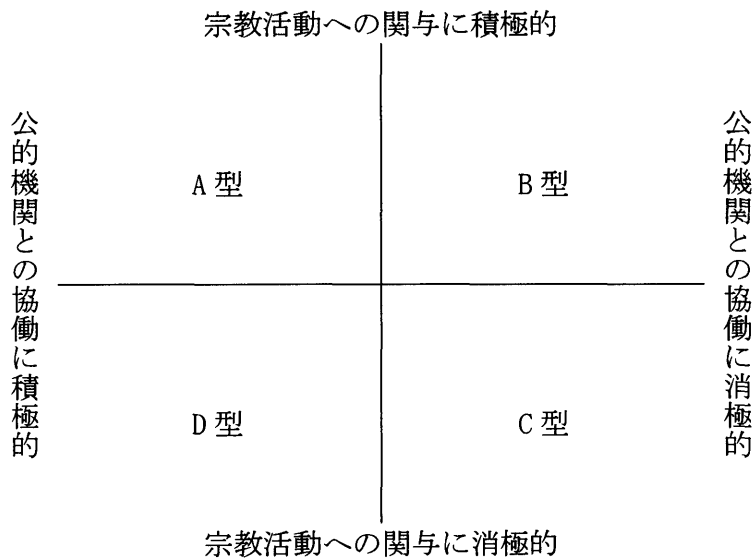
3. 野宿者支援における Faith-Related Organization の位置

先行研究ではほとんど取り上げられていないものの、FROは主要な野宿者支援の担い手である。野宿者の多くは、信仰の有無に関わらず、数少ない支援者として FRO と日常的に関係を取り結んでいる。筆者が確認する限り、一部の既成仏教、新宗教を除いて、野宿者支援をおこなっている

¹¹ これらの大半は 1960 年代の後半から 1970 年代にかけて生じた寄せ場における日雇労働者と労働運動に直接・間接的に関係がある。民間の「世俗的な支援団体」は「炊き出し」、「夜回り」、「福祉相談」、「行政交渉」、「情宣活動」といった多様なアプローチで野宿者の権利擁護を志向している。また、それらの多くは、盆と正月に祭りを開催するなど、故郷を喪失した野宿者の年中行事に深く関わっている。代表的な野宿者の祭りに大阪市西成区にある萩之茶屋南公園 (通称: 三角公園) の「釜ヶ崎夏祭り・越冬祭り」、大阪市東住吉区にある長居公園の「大輪祭り」、大阪市北区にある扇町公園の「大阪キタ夏祭り・越冬祭り」、東京都新宿区にある新宿中央公園の「新宿夏祭り」、東京都渋谷区にある宮下公園の「のじれん夏祭り」、東京都台東区にある玉姫公園の「山谷夏祭り」などがある。

FRO はもっぱらプロテスタント及びカトリックである¹²。野宿者が集住する釜ヶ崎や山谷などの寄せ場では、野宿者が社会問題となる以前からキリスト教系 FRO が複数存在し、社会的に排除された人々を包摂してきた。また、野宿者が点在し、社会問題化しにくい地方都市においては、野宿者に特化した公的な施策が展開されていないことが多く、FRO が唯一の野宿者支援の担い手であることが少なくない。以上のことからわかるように、日本において FRO は野宿者を支援する主要な民間団体なのである。

FRO の野宿者支援と一口にいても、組織構造や支援の理念・目的・方法などは担い手によって大きく異なるため、それらの性格を類型化して把握する必要がある。NPO 法人格を取得し、「世俗的な支援団体」と近似した野宿者支援を展開している FRO がある一方で、宗教法人として宗教活動を積極的におこないながら野宿者支援を展開しているところもあり、その様態は一枚岩ではない。宗教学者の岸本英夫（1950）は宗教の社会活動を、同じ信仰をもち実践することが他の人にとっても幸福であるという確信に基づく「布教伝道」と、宗教的理想にしたがって苦しんでいる人を直接に救うことを目的とする「宗教的奉仕」とに分類した。この 2 類型は今日でも有効だが、本稿は、岸本の 2 類型を参照しつつ、「宗教活動への関与」と「公的機関との協働」という 2 つの変数を用いて 4 つのパターンを仮定し、よりダイナミックな FRO の社会活動・福祉活動の研究視角を提示する。1 章で詳述するが、野宿者支援をおこなう FRO は理念上、以下の 4 つのパターンに類型化できる。



これらのなかで今日における主要な野宿者支援のパターンとなっているのが B 型と D 型である。

¹² 新宗教教団と既成仏教教団・寺院が組織的に野宿者支援に携わることは現在のところ確認できていないが、新宗教教団の教師・信者や既成仏教の僧侶が野宿者支援に参与することはある。2003 年に金光教羽曳野教会教師の渡辺順一が中心となり、「野宿者問題を考える宗教者連絡会」（通称、soul in 釜ヶ崎）が発足し、大阪を中心に講演会、学習会、ボランティア活動の参加などをおこなっている。同会には新宗教教団の教師・信者、既成仏教教団の僧侶、カトリック教会の司祭、宗教研究者などが関与している。その活動の詳細は soul in 釜ヶ崎編（2008）を参照されたい。一方、東京では 2009 年に原尚午や吉水岳彦らの浄土宗僧侶たちが中心となり、「社会慈業委員会」（通称、ひとさじの会）が発足した。既存の野宿者支援団体と協働しながら、主に野宿者への炊き出し、夜回り、葬送支援をおこなっている。その活動の詳細は社会慈業委員会のホームページを参照されたい。

<http://hitosaji.jp/>

しかし、B型は布教を重視するため、公共政策におけるプレゼンスが低く、支援団体とみなされることが少ない。一方、D型は宗教との関係は密接ながらも、宗教との関係性を積極的に表出することがないため、世俗的な支援団体と並列的に扱われることが多い¹³。

欧米ではキリスト教をはじめとする FRO の福祉活動が盛んであり、それらが地域福祉や公共政策の一端を担うことも少なくない。そのため FRO の研究もまた社会科学の領域で盛んである (Monsma 1996, Bartowski & Regis 2003, Tirrito & Cascio 2003, Boddie & Cnaan 2006)。一方、日本では社会福祉学が慈善事業や社会事業といったコンテクストのなかで FRO の福祉活動を歴史研究として扱うことはあっても、現代的な観点から FRO の福祉活動を扱うことは稀である¹⁴。また、宗教社会学や宗教学においても FRO の社会活動や福祉活動の取り扱いは近年急速に着目され始めたばかりで、十分な分析枠組みを持ち合わせていない。このような問題意識から本稿は野宿者支援という現場を手がかりに、これまで日本のアカデミズムにおいて見過ごされたり、周辺的に扱われてきた宗教と社会活動・福祉活動の関係を FRO という新たなパースペクティブで捉え、その社会的性格を上記のモデルを活用しながら体系的に論じていく。

4. 本稿の構成

1章『宗教の社会貢献』を問い直す「Faith-Related Organization」という概念を用いた考察は、日本における宗教団体/宗教者の社会活動・福祉活動が近年、「宗教の社会貢献」と用語で研究されていることに対し、先に紹介した FRO の 4 象限を用いて疑義を提示した論考である。

「宗教の社会貢献」批判のポイントは以下の 2 つである。ひとつは「宗教」という概念がもつ対象範囲の狭さである。宗教と関連のある組織は、人材・資金・活動拠点・活動理念などのすべてを特定の宗教団体に依拠しているものから、部分的に依拠しているものまで多様な形態をもつ。とりわけ NPO や NGO が台頭しはじめた近年は宗教団体/宗教者が他機関と協働しながら社会活動・福祉活動をおこなうことが多くなっている。このように多元化・拡散化する状況に対しては宗教という用語よりも、より包括的な概念である Faith-Related Organization (FRO) という用語を活用する方が適切であると主張する。

もうひとつは「社会貢献」という概念がもつオプティミスティックな発想である。そもそも社会貢献という用語は、原義的には法人または団体、個人による公益に資する活動一般を意味するが、何が公益に資するのか明確な基準があるわけではない。「社会貢献」という用語は、利害関係者間のコンフリクトが小さな事象を論じる場合には適するが、利害関係者間のコンフリクトが大きな事象を論じる場合には適さないのである。社会貢献という用語は、既に公共的な課題になっているものに対する応答的性格が顕著だが、実際の FRO の社会活動・福祉活動は、いまだ公共的

¹³ 代表的なものとして NPO 法人北九州ホームレス支援機構 (福岡県北九州市)、NPO 法人市川ガンバの会 (千葉県市川市)、NPO 法人ハンド・イン・ハンド (北海道札幌市)、NPO 法人仙台夜回りグループ (宮城県仙台市)、NPO 法人ささしま共生会 (愛知県名古屋市)、NPO 法人福岡おにぎりの会 (福岡県福岡市) などがある。これらはいずれもキリスト教との関わりが強い NPO である。

¹⁴ 社会福祉学においては、戦前までの FRO の活動を現在の社会福祉の布石として重要視しているが、戦後の FRO の活動について言及することはない。このことは戦後に社会福祉が国家責任となることで社会福祉制度の体系化が進み、公的なサービスが拡大してきたことと無関係ではない。戦後の急速な福祉サービスの供給モデルの変化に伴って、FRO は周辺的な存在となっていき、社会福祉学の研究対象からも除外されていったといえるだろう。

な課題になっていない事象を社会問題化していくような開拓的・批判的性格ももっている。したがって、社会貢献という用語は FRO の活動の一面しか捉えられないという問題を指摘する。

2章「釜ヶ崎における Faith-Related Organization の展開」は釜ヶ崎においてキリスト教が長期間に渡って支援活動を展開してきたことを概観し、それらを「運動型キリスト教」と「布教型キリスト教」に類型化し、双方が異なるアプローチで活動を展開していることを示した論考である。釜ヶ崎の労働運動が盛り上がりを見せた 1960 年代後半から 1990 年代初頭にかけては、キリスト教の布教行為が労働運動の活動家や日雇労働者の批判の対象となっていたが、日雇労働者の野宿化が急激に進行し、労働運動の規制力も弛緩した 1990 年代の後半には、「ホームレス伝道」が活性化するようになり、複数の FRO がおこなう伝道集会には多くの野宿者が参加するようになった。伝道集会では、野宿者が布教行為をある程度受容するような実践が散見されるが、実際に洗礼を受け、特定の教会へ所属することは極めて少ない。野宿者の多くが、特定の宗教やイデオロギーを内面化せず、むしろ、当座の生活問題を解決するために、異なる価値観に立脚したサポートを同時並行的に利用することをフィールド調査から明らかにしている。なお、2章は FRO の 4 象限における B 型（布教型キリスト教）と C 型（運動型キリスト教）の並存状況を扱った事例である。

3章「教会に集う野宿者の意味世界 — 救世軍西成小隊を事例に」は、野宿者が継続的に伝道集会に参加するなかで経験する意味世界の変容に着目した論考である。2章で示すように、野宿者の多くはホームレス伝道をおこなうキリスト教にシンパシーを感じつつも、教会に所属することを差し控える。他方で教会に所属し、ボランティア・スタッフとして積極的に活動する野宿者もいる。そのため、3章では「非信者」、「周辺の信者」、「信者」という 3 つの信者類型を用い、どのような野宿者が信者になるのか、生活史の分析から明らかにする。その際、宗教社会学を代表する入信理論「ロフランド＝スターク・モデル」を参照し、救世軍西成小隊における野宿者の入信パターンとの類似点と相違点を示す。なお、3章は FRO の 4 象限における B 型を扱った事例である。

4章「韓国系プロテスタント教会の野宿者支援の特徴とその効用」は、東京都心部で日本の野宿者を積極的に支援している複数の韓国系プロテスタント教会の事例をもとに、それらの活動の背景、活動の方法、活動の効用を分析した論考である。社会的に排除された野宿者にとって、韓国系プロテスタント教会は数少ない社会関係のひとつとなっている。野宿者の多くが韓国系プロテスタント教会に概ね好意的なまなざしを向けており、なかには入信し、教会に所属する者もいる。しかし、「野宿生活からの脱却」という観点に立つと、韓国系プロテスタント教会の活動は積極的な効果を示しているとは言い難い。韓国系プロテスタント教会は日本社会に十分に定着しておらず、政府や他機関・他教会との連携が乏しく、支援活動が体系的なものになっていない。布教と応急的な食糧支援に特化しがちな韓国系プロテスタント教会の活動が、意図せざる結果として「野宿生活の継続」という選択肢をもたらしていることを 4章で示す。なお、4章は FRO の 4 象限における B 型を扱った事例である。

5章「沖縄におけるキリスト教系 NPO のホームレス自立支援事業 ―親密圏の回復と自立の葛藤」は、公的な野宿者支援が乏しい地方都市において FRO が NPO 法人として活動する事例を取り上げた論考である。5章では持続的な野宿者支援を可能にするソーシャル・キャピタルの形成パターンをフィールドワークから得た知見をもとに分析し、公設の自立支援施設とは異なる FRO に特徴的な包摂のメカニズムを明らかにする。調査対象となる野宿者の自立支援組織「NPO 法人プロミスキーパーズ」は支援―被支援関係が溶解した人格的な交わりを重視するため、施設入所者の多くが組織内で自分の役割や目標を見出し、一定の帰属意識をもつようになっている。これまでの人生のなかで他者から信頼を得る機会が少なかったり、他者の期待を裏切ったりしてきたと自認する者たちがプロミスキーパーズのスタッフとして働くことで、自らの尊厳を回復し、人間関係もうまく取り結ぶことができるようになっている。しかし、プロミスキーパーズの場合、「親密圏の回復」が支援団体の外部ではなく、内部においてみられることから施設入所者の多くが施設退所を逡巡する。そのため、政府が野宿者に期待する経済的・社会的自立が困難であることを明らかにする。なお、4章は FRO の 4 象限における B 型であったプロテスタント教会が体系的な支援を展開するために D 型の NPO 法人へと移行したプロセスを扱った事例である。

6章「韓国の野宿者対策を担う Faith-Related Organization ―公民協働事業への軌跡」は、韓国における貧民運動の系譜をたどることで、今日の韓国における公的な野宿者支援に FRO が深く関与していることを示した論考である。かつて政府と対立関係にあった FRO による貧民運動は現在、政府と協働関係を取り結ぶようになっている。公民協働事業は政府の観点からは経費削減というメリットもあるが、それ以上に、独自の社会倫理やノウハウをもつ民間組織の協力を得ることで政府が対応できない問題の解決を図ることに価値が置かれる。韓国の野宿者対策における公民協働事業の場合、公的セクターが野宿者の公共空間からの不可視化と労働への再参加を目指しているのに対し、民間セクターは何より野宿者の生存権の確保と自尊心の回復を目指しており、両者の野宿者観は微妙に異なっている。しかしながら民主化が定着した今日、かつてのようなハードな対立関係になるより、一定の信頼関係に基づいた批判的協働関係を取り結ぶことが現実の改変にとって有効だという認識が高まっており、このことを具体的に証左する事例としてキリスト教系 FRO の実践を取り上げる。なお、6章は FRO の 4 象限における C 型（対抗型）であった FRO が政府と協働関係を構築するために D 型（公民協働型）へと移行したプロセスを扱った事例である。

ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法 (平成十四年八月七日法律第百五号)

(平成十四年八月七日法律第百五号)

第一章 総則（第一条—第七条）

第二章 基本方針及び実施計画（第八条・第九条）

第三章 財政上の措置等（第十条・第十一条）

第四章 民間団体の能力の活用等（第十二条—第十四条）

附則

第一章 総則

（目的）

第一条 この法律は、自立の意思がありながらホームレスとなることを余儀なくされた者が多数存在し、健康で文化的な生活を送ることができないとともに、地域社会とのあつれきが生じつつある現状にかんがみ、ホームレスの自立の支援、ホームレスとなることを防止するための生活上の支援等に関し、国等の果たすべき責務を明らかにするとともに、ホームレスの人権に配慮し、かつ、地域社会の理解と協力を得つつ、必要な施策を講ずることにより、ホームレスに関する問題の解決に資することを目的とする。

（定義）

第二条 この法律において「ホームレス」とは、都市公園、河川、道路、駅舎その他の施設を故なく起居の場所とし、日常生活を営んでいる者をいう。

（ホームレスの自立の支援等に関する施策の目標等）

第三条 ホームレスの自立の支援等に関する施策の目標は、次に掲げる事項とする。一 自立の意思があるホームレスに対し、安定した雇用の場の確保、職業能力の開発等による就業の機会の確保、住宅への入居の支援等による安定した居住の場所の確保並びに健康診断、医療の提供等による保健及び医療の確保に関する施策並びに生活に関する相談及び指導を実施することにより、これらの者を自立させること。二 ホームレスとなることを余儀なくされるおそれのある者が多数存在する地域を中心として行われる、これらの者に対する就業の機会の確保、生活に関する相談及び指導の実施その他の生活上の支援により、これらの者がホームレスとなることを防止すること。三 前二号に掲げるもののほか、宿泊場所の一時的な提供、日常生活の需要を満たすために必要な物品の支給その他の緊急に行うべき援助、生活保護法（昭和二十五年法律第百四十四号）による保護の実施、国民への啓発活動等によるホームレスの人権の擁護、地域における生活環境の改善及び安全の確保等により、ホームレスに関する問題の解決を図ること。2 ホームレスの自立の支援等に関する施策については、ホームレスの自立のためには就業の機会が確保されることが最も重要であることに留意しつつ、前項の目標に従って総合的に推進されなければならない。

(ホームレスの自立への努力)

第四条 ホームレスは、その自立を支援するための国及び地方公共団体の施策を活用すること等により、自らの自立に努めるものとする。

(国の責務)

第五条 国は、第三条第一項各号に掲げる事項につき、総合的な施策を策定し、及びこれを実施するものとする。

(地方公共団体の責務)

第六条 地方公共団体は、第三条第一項各号に掲げる事項につき、当該地方公共団体におけるホームレスに関する問題の実情に応じた施策を策定し、及びこれを実施するものとする。

(国民の協力)

第七条 国民は、ホームレスに関する問題について理解を深めるとともに、地域社会において、国及び地方公共団体を実施する施策に協力すること等により、ホームレスの自立の支援等に努めるものとする。

第二章 基本方針及び実施計画

(基本方針)

第八条 厚生労働大臣及び国土交通大臣は、第十四条の規定による全国調査を踏まえ、ホームレスの自立の支援等に関する基本方針（以下「基本方針」という。）を策定しなければならない。2 基本方針は、次に掲げる事項について策定するものとする。一 ホームレスの就業の機会の確保、安定した居住の場所の確保、保健及び医療の確保並びに生活に関する相談及び指導に関する事項二 ホームレス自立支援事業（ホームレスに対し、一定期間宿泊場所を提供した上、健康診断、身元の確認並びに生活に関する相談及び指導を行うとともに、就業の相談及びあっせん等を行うことにより、その自立を支援する事業をいう。）その他のホームレスの個々の事情に対応したその自立を総合的に支援する事業の実施に関する事項三 ホームレスとなることを余儀なくされるおそれのある者が多数存在する地域を中心として行われるこれらの者に対する生活上の支援に関する事項四 ホームレスに対し緊急に行うべき援助に関する事項、生活保護法による保護の実施に関する事項、ホームレスの人権の擁護に関する事項並びに地域における生活環境の改善及び安全の確保に関する事項五 ホームレスの自立の支援等を行う民間団体との連携に関する事項六 前各号に掲げるもののほか、ホームレスの自立の支援等に関する基本的な事項3 厚生労働大臣及び国土交通大臣は、基本方針を策定しようとするときは、総務大臣その他関係行政機関の長と協議しなければならない。

(実施計画)

第九条 都道府県は、ホームレスに関する問題の実情に応じた施策を実施するため必要があると認められるときは、基本方針に即し、当該施策を実施するための計画を策定しなければならない。2 前項の計画を策定した都道府県の区域内の市町村（特別区を含む。以下同じ。）は、ホームレスに関す

る問題の実情に応じた施策を実施するため必要があると認めるときは、基本方針及び同項の計画に即し、当該施策を実施するための計画を策定しなければならない。3 都道府県又は市町村は、第一項又は前項の計画を策定するに当たっては、地域住民及びホームレスの自立の支援等を行う民間団体の意見を聴くように努めるものとする。

第三章 財政上の措置等

(財政上の措置等)

第十条 国は、ホームレスの自立の支援等に関する施策を推進するため、その区域内にホームレスが多数存在する地方公共団体及びホームレスの自立の支援等を行う民間団体を支援するための財政上の措置その他必要な措置を講ずるように努めなければならない。

(公共の用に供する施設の適正な利用の確保)

第十一条 都市公園その他の公共の用に供する施設を管理する者は、当該施設をホームレスが起居の場所とすることによりその適正な利用が妨げられているときは、ホームレスの自立の支援等に関する施策との連携を図りつつ、法令の規定に基づき、当該施設の適正な利用を確保するために必要な措置をとるものとする。

第四章 民間団体の能力の活用等

(民間団体の能力の活用等)

第十二条 国及び地方公共団体は、ホームレスの自立の支援等に関する施策を実施するに当たっては、ホームレスの自立の支援等について民間団体が果たしている役割の重要性に留意し、これらの団体との緊密な連携の確保に努めるとともに、その能力の積極的な活用を図るものとする。

(国及び地方公共団体の連携)

第十三条 国及び地方公共団体は、ホームレスの自立の支援等に関する施策を実施するに当たっては、相互の緊密な連携の確保に努めるものとする。

(ホームレスの実態に関する全国調査) 第十四条 国は、ホームレスの自立の支援等に関する施策の策定及び実施に資するため、地方公共団体の協力を得て、ホームレスの実態に関する全国調査を行わなければならない。

附 則

(施行期日)

第一条 この法律は、公布の日から施行する。

(この法律の失効)

第二条 この法律は、この法律の施行の日から起算して十年を経過した日に、その効力を失う。

(検討)

第三条 この法律の規定については、この法律の施行後五年を目途として、その施行の状況等を勘案して検討が加えられ、その結果に基づいて必要な措置が講ぜられるものとする。

表1. 都道府県別のホームレス数

都道府県名	2010年調査				2009年 調査人数	2010-2009 増▲減	(参考)		
	男	女	不明	計			2008年 調査人数	2007年 調査人数	2003年 調査人数
北海道	81	9	8	98	124	▲ 26	145	161	142
青森県	3	0	2	5	8	▲ 3	2	7	16
岩手県	13	0	2	15	21	▲ 6	23	32	18
宮城県	112	5	2	119	140	▲ 21	110	144	222
秋田県	12	0	0	12	15	▲ 3	10	8	13
山形県	7	0	0	7	18	▲ 11	7	11	24
福島県	19	1	2	22	20	▲ 2	27	15	43
茨城県	47	7	6	60	62	▲ 2	86	78	130
栃木県	58	4	1	63	74	▲ 11	81	79	134
群馬県	96	10	4	110	98	▲ 12	97	96	87
埼玉県	534	15	43	592	622	▲ 30	597	781	829
千葉県	478	21	11	510	503	▲ 7	524	594	668
東京都	3,052	73	0	3,125	3,428	▲ 303	3,796	4,690	6,361
神奈川県	1,755	33	26	1,814	1,804	▲ 10	1,720	2,020	1,928
新潟県	22	1	0	23	39	▲ 16	38	51	74
富山県	23	1	0	24	32	▲ 8	23	29	24
石川県	17	0	0	17	24	▲ 7	21	18	22
福井県	5	0	0	5	28	▲ 23	32	41	24
山梨県	24	0	12	36	38	▲ 2	41	42	51
長野県	14	0	0	14	13	▲ 1	13	29	37
岐阜県	40	7	0	47	74	▲ 27	67	59	86
静岡県	200	13	27	240	297	▲ 57	315	370	465
愛知県	583	20	144	747	929	▲ 182	851	1,023	2,121
三重県	45	2	8	55	61	▲ 6	68	61	46
滋賀県	10	0	4	14	18	▲ 4	20	32	57
京都府	231	10	54	295	353	▲ 58	401	407	660
大阪府	3,246	71	21	3,338	4,302	▲ 964	4,333	4,911	7,757
兵庫県	386	13	20	419	533	▲ 114	575	627	947
奈良県	10	1	0	11	14	▲ 3	19	22	14
和歌山県	27	1	1	29	56	▲ 27	74	70	90
鳥取県	1	0	0	1	3	▲ 2	3	6	13
島根県	1	0	0	1	4	▲ 3	4	7	4
岡山県	48	0	9	57	75	▲ 18	67	85	65
広島県	96	9	1	106	154	▲ 48	138	153	231
山口県	8	0	1	9	11	▲ 2	21	23	33
徳島県	4	0	0	4	8	▲ 4	13	33	14
香川県	15	2	11	28	27	▲ 1	24	34	46
愛媛県	34	3	0	37	38	▲ 1	40	25	85
高知県	4	1	0	5	14	▲ 9	24	23	23
福岡県	560	26	28	614	1,237	▲ 623	1,082	1,177	1,187
佐賀県	35	1	2	38	39	▲ 1	43	41	41
長崎県	13	1	1	15	13	▲ 2	11	30	41
熊本県	62	4	10	76	73	▲ 3	111	110	124
大分県	25	4	3	32	38	▲ 6	35	45	39
宮崎県	35	2	3	40	31	▲ 9	27	35	22
鹿児島県	36	1	6	43	57	▲ 14	59	62	80
沖縄県	126	12	14	152	189	▲ 37	200	167	158
合計	12,253	384	487	13,124	15,759	▲ 2,635	16,018	18,564	25,296

表2. 中核市別のホームレス数

自治体名	2010年調査				2009年 調査人数	2010-2009 増▲減	(参考)		
	男	女	不明	計			2008年 調査人数	2007年 調査人数	2003年 調査人数
旭川市	6	0	0	6	4	2	13	10	21
函館市	7	0	0	7	12	▲5	13	7	25
青森市	2	0	0	2	2	0	1	3	2
盛岡市	7	0	2	9	13	▲4	15	23	12
秋田市	9	0	0	9	14	▲5	9	7	11
郡山市	6	0	0	6	7	▲1	4	2	8
いわき市	1	0	0	1	1	0	2	1	5
宇都宮市	36	1	0	37	41	▲4	42	38	69
前橋市	21	3	0	24	29	▲5	35	41	48
川越市	13	0	2	15	21	▲6	28	39	29
船橋市	49	1	0	50	55	▲5	52	57	82
柏市	4	0	0	4	19	▲15	22	39	45
横須賀市	18	0	0	18	7	11	12	26	44
相模原市	17	1	9	27	28	▲1	29	32	45
富山市	15	1	0	16	17	▲1	16	15	19
金沢市	15	0	0	15	22	▲7	19	16	22
長野市	4	0	0	4	8	▲4	7	5	18
岐阜市	20	1	0	21	33	▲12	42	41	44
豊橋市	49	5	1	55	57	▲2	55	59	58
岡崎市	25	2	0	27	33	▲6	14	20	23
豊田市	13	0	0	13	16	▲3	16	12	12
大津市	6	0	3	9	13	▲4	14	23	47
高槻市	14	0	0	14	13	1	20	19	41
東大阪市	67	0	0	67	61	6	75	89	90
姫路市	33	0	12	45	38	7	46	51	57
西宮市	62	3	6	71	88	▲17	81	91	130
尼崎市	120	3	0	123	179	▲56	217	264	323
奈良市	8	1	0	9	11	▲2	14	19	7
和歌山市	23	1	1	25	50	▲25	68	58	75
倉敷市	5	0	1	6	14	▲8	9	18	15
福山市	9	0	1	10	26	▲16	24	27	51
下関市	0	0	0	0	0	0	0	1	5
高松市	8	2	6	16	16	0	16	16	23
松山市	28	2	0	30	25	5	31	14	73
高知市	4	1	0	5	8	▲3	21	19	22
久留米市	38	3	0	41	57	▲16	62	49	58
長崎市	7	0	0	7	9	▲2	6	14	15
熊本市	42	1	10	53	51	2	90	94	104
大分市	13	3	0	16	23	▲7	20	29	12
宮崎市	26	1	3	30	24	6	18	19	15
鹿児島市	26	0	4	30	33	▲3	43	44	66
合計	876	36	61	973	1,178	▲205	1,321	1,451	1,871

表3. 東京都23区及び政令指定都市のホームレス数

自治体名	2010年調査				2009年 調査人数	2010-2009 増▲減	(参考)		
	男	女	不明	計			2008年 調査人数	2007年 調査人数	2003年 調査人数
東京都23区	2,721	65	0	2,786	3,105	▲ 319	3,436	4,213	5,927
札幌市	58	6	8	72	99	▲ 27	109	132	88
仙台市	102	5	1	108	124	▲ 16	100	132	203
さいたま市	112	3	15	130	120	10	121	179	221
千葉市	65	2	0	67	72	▲ 5	91	103	126
横浜市	702	8	0	710	697	13	649	661	470
川崎市	639	17	10	666	691	▲ 25	635	848	829
新潟市	18	1	0	19	24	▲ 5	23	40	53
静岡市	27	2	18	47	56	▲ 9	61	88	137
浜松市	52	3	4	59	85	▲ 26	100	115	140
名古屋市	352	10	140	502	641	▲ 139	608	741	1,788
京都市	214	9	54	277	335	▲ 58	383	387	624
大阪市	2,792	59	9	2,860	3,724	▲ 864	3,647	4,069	6,603
堺市	72	5	8	85	92	▲ 7	96	133	280
神戸市	117	4	0	121	151	▲ 30	149	135	323
岡山市	37	0	2	39	46	▲ 7	53	60	38
広島市	80	9	0	89	111	▲ 22	103	115	156
北九州市	123	6	12	141	149	▲ 8	162	249	421
福岡市	364	17	12	393	969	▲ 576	782	784	607
合計	8,647	231	293	9,171	11,291	▲ 2,120	11,308	13,184	19,034

1章 「宗教の社会貢献」を問い直す

—Faith-Related Organization という概念を用いた考察

はじめに

近年、日本における宗教団体/宗教者の社会活動・福祉活動に関する研究が宗教社会学およびその周辺領域で盛んになっている（三木編 2001、金子 2002、ムコパディヤーヤ 2005、稲場・櫻井編 2009）¹⁵。宗教団体/宗教者の社会活動・福祉活動に対する研究者の関心の高まりには大きく2つの要因が考えられる。

第一に、近年の「社会福祉の分権化・民営化」という大きなコンテクストのなかで、宗教団体および宗教に関連の深い組織が非営利セクターのひとつとして社会参加する機会が増してきていることを指摘することができる。すでに欧米諸国では2000年頃から宗教団体および宗教と関連の深い組織をソーシャル・キャピタルとみなす研究や、社会政策や都市ガバナンスの担い手とみなす研究が広がっているが、日本もこのような研究動向に少なからず影響を受けていると考えられる¹⁶。第二に、近年の公益法人制度改革のなかで、税制優遇されている宗教法人に対する公益性が厳しく問われており、宗教団体/宗教者が社会貢献活動に意識的になっていることを指摘することができる。

しかし、宗教に対する社会的信頼が相対的に低い日本では、これまで宗教団体/宗教者の社会活動・福祉活動がマスメディアによってとりあげられる機会が乏しく、それらの社会的認知も低いものとなっている¹⁷。このような状況のなかで宗教団体/宗教者の社会活動・福祉活動を客観的に評価することが研究者たちの共通課題となっていることを指摘できよう¹⁸。2009年に刊行された稲場圭信・櫻井義秀編『社会貢献する宗教』は宗教団体/宗教者の社会活動・福祉活動の包括的な把握を試みた野心的な著書で、タイトルが示すとおり、「宗教の社会貢献」に関心の重きをおいている。同書のなかで稲場は「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 2009:40）を「宗教の社会貢献」と定義している。稲場はこの用語を使用することで日本社会の中であまり認知されていない宗教の社会的機能を浮き彫りにするだけでなく、宗教団体に対してもその自己認識を深める契機をつくるうえで意義があると述べている。また、同書で

¹⁵ 2008年に実施された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」によると、「宗教団体の社会貢献活動」に関する認知は34.8%にとどまっている。なお、この調査は、無作為に抽出された4,000人の調査対象者のうち、有効回答者の1,233人に対し、調査員が個別面接調査をしたものである。宗教の社会貢献活動に関する関心が低い要因として、稲場（2009）は日本では、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ことを指摘している。

¹⁶ Smidt（2003）、堀内（2008）の論考を参照されたい。とりわけアメリカ合衆国では、1996年のチャリタブル・チョイス制度導入以降、宗教団体は宗教的性格を維持したままで、政府の福祉サービスを請け負うことができるようになるなど、宗教の公共領域への進出状況はドラスティックに変容している。

¹⁷ 吉野航一と寺沢重法（2009）は2004年1月1日から2008年12月31日までの5年間分の「宗教の社会活動」に関する2,208件の新聞・雑誌記事の分析から、以下の2点を特徴として指摘している。①一般の読者にとって違和感のないホスト文化である伝統仏教の活動が多く報道される一方で、キリスト教と新宗教の活動の報道は少ない。②宗教の社会活動自体は事実として報道されるが、その活動や活動を担う宗教そのものについて深く考察されることはない。

¹⁸ 櫻井（2009）は『社会貢献する宗教』の序文で、1995年のオウム真理教事件や2001年の9.11事件以降、カルト、ファンダメンタリズムという言葉が、宗教の暴力や過激さを象徴するものとしてマスメディアによって喧伝されたことにより、一般市民が現代の宗教一般に接すること、巻き込まれることを忌避する傾向にあることを指摘している。

櫻井義秀は「社会貢献というまでもなく、宗教の社会に対する正の機能を評価した言葉である。正負の機能があるとするれば、正の機能が発現される条件を検討し、それが可能となる社会を展望することこそ、社会科学が当然なすべきことではないだろうか」（櫻井 2009:4-5）と述べている。両者に共通しているのは宗教団体/宗教者の社会活動・福祉活動を「社会貢献」という用語で研究しようとする視座である。しかし、実際には「宗教の社会貢献」という概念は漠然としており、その含意が研究者間で共有されているとは言い難い。このような問題意識から本章は「宗教」および「社会貢献」という語を用いて宗教の社会活動・福祉活動を分析することの弱点を指摘し、「宗教の社会貢献」という研究視角を再考する。

1. 包括的概念としての Faith-Related Organization

宗教と結びつきのある組織は、人材・資金・活動拠点・活動理念などのすべてを特定の宗教に依拠しているものから、部分的に依拠しているものまで多様な形態をもつ。また、布教活動を重視する組織とそうでない組織とがある。しかしながら、先行研究ではこれらの多様性に十分な配慮をすることなく、宗教あるいは、宗教団体/宗教者の活動と捉えてきた。筆者はこのような捉え方では現実の様態を適切に説明できないという問題意識から、「宗教」という狭い概念ではなく、より包括的な概念を用いる必要があると考える。そこで本章では「宗教団体/宗教者と結びつきのある組織」を Faith-Related Organization（以下、FRO）と定義し、その概念を使用することで、従来の研究の見落としを補完していく。以下では、Unruh and Sider（2005）の類型を参照し、FRO という用語で捉えうる組織の範囲を整理する。Unruh and Sider の議論を大まかに整理すれば、組織における宗教との結びつきの程度は以下の 5 類型で説明できる¹⁹。

① Faith-Permeated Organizations 宗教的信念との結びつきが、理念、スタッフ、ガバナンス、支援など、あらゆるレベルで明白な組織。その組織の活動は宗教的内容を含んでいる。
② Faith-Centered Organizations 宗教的目的のために設立され、今日においても大部分において、特定の宗教団体が資金源となっており、特定の宗教の信者であることが入会・入社条件となっている組織。組織のスタッフの大半は信仰的コミットメントを共有している。参加者（利用者）による選択の余地は残されているものの、その組織の活動は明確な宗教的内容を含んでいる。
③ Faith-Affiliated Organizations 宗教的な設立者の影響が一定程度残っている組織。組織のスタッフに宗教的信念や宗教的实践への賛同を要求せず、明確な宗教的内容をもった活動はない。しかし、参加者（利用者）に対し、スピリチュアルな資質を育成したり、婉曲的に宗教的メッセージを伝達したりすることがある。
④ Faith-Background Organizations 今日では世俗的だが、歴史的に宗教的伝統と結びつきがある組織。何人かのスタッフは宗教（的信念）に動機づ

¹⁹ ①から④については、組織における信仰の影響力のグラデーションを示した類型だと考えられる。一方、⑤は組織における信仰の濃度を問う類型ではなく、宗教団体と世俗的組織の協働を示す類型だと考えられる。

けられるが、信仰へのコミットメントはスタッフの選定条件にはならない。その組織の活動は宗教的内容を含まない。

⑤ Faith-Secular Partnership

世俗的な組織と宗教団体との結合体。その組織は基本方針においては典型的に世俗的だが、ボランティアやその他のサポートにおいて宗教団体とのパートナーシップに依存している。

上記の5類型はあくまでも理念型であるため、それぞれの境界が曖昧であることは否めないが、宗教と結びつきのある組織が多様な形態をもっており、宗教的信念へのコミットメントの程度にも幅があることを示唆している。Unruh and Sider の類型にしたがうならば、①と②に関しては、外見上、宗教的装いをもった活動であることから、「宗教」の活動と捉えても差し支えない²⁰。しかし、③、④、⑤は宗教活動を積極的におこなうことがなく、宗教的装いも明示的でない。また、組織のスタッフも必ずしも特定の宗教の信者が大半を占めるわけではないため、それらを「宗教」の活動と括ることには無理があるだろう。一方で③、④、⑤を世俗的な組織と同一視してしまうと、その組織に重要な影響を与えている宗教との関係を見逃してしまう。本稿が提唱する FRO という概念は既存の研究枠組みではばらばらに考えられがちな①～⑤までをひとつのモデルを通して広範に見渡すことができるという点で非常に有効性がある。

次節では FRO という概念を援用して、日本の近代以降の社会福祉と宗教の関係の捉えなおし、どのような領域において FRO の活動が顕著にみられるのかを明らかにする。

2. 日本における FRO の歴史的展開

日本における近代以降の慈善事業・社会事業のあり方に宗教が深く関連してきたことは異論の余地がない²¹。宗教と慈善事業・社会事業の関係を扱う研究は社会福祉学における歴史研究の領域で最も盛んだが、それらは、主に戦前・戦中までを扱っており、戦後の展開を捉える視座が乏しい²²。確かに戦後の社会福祉は国家責任のもとにおこなわれるようになったため、一見、宗教との関係は断絶したかのようである。しかし、実際は社会福祉法人のなかには宗教的信念を背景にもつところが少なくない²³。戦前・戦中のように宗教を教化・感化の手段として積極的に活用することが希薄になったとはいえ、FRO という視座を導入するならば、戦後においても宗教と社会福祉の関係は継続していると捉えることができる。このような問題関心にに基づき、以下では明治期から今日に至るまでの FRO と社会福祉の関わりを通時的に概観する。

明治期から第2次世界大戦時までの日本は、西洋先進国に比べ、遅れて資本主義の道を歩んで

²⁰ ①と②は宗教活動をおこなうことから、その実践は他の世俗的組織と異なる性格をもっていると考えられる。

²¹ 社会福祉学における歴史研究を専門にする室田保夫(2001)は、「近代日本の社会福祉の歴史、中でも明治期の歴史をたどるとき、国家の政策とも関連するが、民間の社会事業家の活躍に瞠目すべきものがある。そういった人々は仏教者、キリスト者に代表されるごとく、宗教家が多いのも特徴と言えよう」と論じている。

²² 社会福祉学では FRO や、それに類した概念が用いられることはほとんどない。人物については慈善家、社会事業家という概念が適用され、事業については慈善事業、社会事業という概念が適用されることが多い。また、社会福祉学は社会福祉の進歩史観を内面化しているためか、FRO の戦後の展開を研究の射程に入れることはほとんどない。

²³ 代表的な社会福祉法人としてキリスト教系では「聖隷福祉事業団」、「イエス団」、「石井記念愛染園」、「救世軍社会事業団」などが、仏教系では「マハヤナ学園」、「四恩学園」、「昭徳会」などある。

いたために、「西洋列強国の仲間入りを果たすためには、資本蓄積・軍事優先の国家政策のもと、どうしても社会事業などの分野は切り捨てられるか、後手に回らざるをえなかった」（室田 2003:44）。その結果、「無数の貧民や養護児童、無告の民が、社会的原因の帰結として形づくられていくことになった」（室田 2003:44）。このように公的な福祉サービスが未整備かつ制限的な状況のなかで、民間の事業体は主要な福祉サービスの供給や人権擁護の担い手として勃興するようになった²⁴。なかでもキリスト教を母体にした FRO は開拓的・先駆的な役割を担ってきたといえよう²⁵。公的な援助が無かったり、不十分であったりするなかで、宗教的信念は FRO が福祉活動を実践する際の重要なエートスを提供してきたと考えられる²⁶。当時の FRO の多くは特定の信仰的価値に基づき活動を展開していったし、そこでは対象者に宗教の価値を伝達することも珍しくなかった。当時は社会福祉における公私分離²⁷の原則がなかったため、曖昧な公私関係や、社会事業と宗教活動の未分化状態が顕著にみられた。

しかし、戦後、GHQ の政策により、国民の生存権に対する国家責任が明確になり、それを民間に転嫁することを禁ずる公私分離の原則が打ち出されるようになるなど、日本の社会福祉のあり方はドラスティックに変容した（北場 2005:23）。この公私分離政策は、これまでの「官民一体」方式を否定し、民間社会事業に対する補助金を禁止した。1947 年に施行された日本国憲法 89 条も「公の支配」に属さない民間社会福祉事業に対する公的助成を禁止した（北場 2005:25）。これらによって、FRO による事業は財政面で大きな痛手を負うことになったのである。そして、FRO が有していた社会問題や社会福祉領域における積極的役割は徐々に縮小していったといえるだろう²⁸。

ただ、戦後、FRO が消滅したわけではなく、そのうちのいくつかは、1951 年の社会福祉事業法制定以降、「公の支配に属する」法人として創設された社会福祉法人として活動するようになった²⁹。社会福祉法人になった FRO は安定的な財源を得ることができるようになったが、一方で法によって活動内容が厳密に規定されるようになった。このことによって従来、組織運営の根幹にあった宗教活動が制限されるようになったことは言うまでもない。以上のプロセスを経て、FRO は宗教活動と福祉活動とが分離していくようになったと考えられる³⁰。

²⁴ 室田 (2003) は民間の事業体の担い手を「心ある宗教者や篤志家」と呼んでいる。

²⁵ 児童保護、保育事業、障害児施設、感化事業、セツルメント事業、養老事業、医療事業、更生保護事業など、多岐にわたる分野で、外国人宣教師を含めた聖職者や熱心な信仰者の活躍が目立つ。代表的な FRO に石井十次によって設立された「岡山孤児院」、小橋勝之助によって設立された「博愛社」、石井亮一によって設立された「滝乃川学園」、山室軍平によって設立された「救世軍」、野口幽香らによって設立された「二葉幼稚園」、キリスト教社会主義の立場から片山潜によって設立された「キングスレー館」、アメリカの宣教師アリス・アダムスによって設立された「岡山博愛会」、留岡幸助によって設立された「家庭学校」などがある。

²⁶ 室田 (2003) は、多くの先駆的な施設の創設が西洋近代に明るいキリスト者によってなされた背景として、キリスト教ヒューマニズムに基づく新しい慈善思想が家や共同体的隣保相扶の概念とは相違していたことを指摘している。

²⁷ 公私関係についての日本国憲法の示すところは、その 89 条「公金その他の公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用、便益若しくは維持のため、又は公の支配に属しない慈善、教育若しくは博愛の事業に対し、これを支出し、又はその利用に供してはならない」にある（右田 1986:91）。

²⁸ 戦後から高度経済成長期にかけて福祉六法（生活保護法、児童福祉法、身体障害者福祉法、知的障害者福祉法、老人福祉法、母子及び寡婦福祉法）が整備され、社会福祉の対象が明確化された。

²⁹ 日本国憲法の 89 条では、公の支配に属しない慈善、教育もしくは博愛の事業に対して公金その他の公の財産を支出することを禁じているが、公的統制の下に置かれた社会福祉事業への補助を禁止しているわけではない。社会事業法は 89 条規定との整合性を確立させるため、「公の支配に属する」という規定を設け、公費支出の法的根拠を設定した。これが、いわゆる「逆理論構成」といわれるものである（右田 1986:92）。

³⁰ たとえば、社会福祉事業法が成立する前の救世軍は宗教活動と社会事業が一体となっていたが、社会福祉事業

上述のことを Unruh & Sider の概念を借用し解釈するならば、戦前・戦中に Faith-Permeated Organization や Faith-Centered Organization であった FRO の多くは、戦後に社会福祉法人となり、その活動領域・活動形態が制約されていくなかで、Faith-Affiliated Organization や Faith-Background Organization へと変容していったと考えられる³¹。そして国家主導の福祉政策が強大化していくなかで FRO はその社会的プレゼンスを相対的に低下させてきたといえよう。

しかし、低成長期以降、福祉国家路線の見直しが進むなか、FRO を取り巻く状況は大きく変容してきた³²。1980 年代にはイギリスとアメリカ合衆国を中心に、公的セクターによって一元的に供給されてきた福祉サービスを代替するものとして、市場セクター、ボランティアセクターおよび家族・友人・近隣などによって構成されるインフォーマルセクターによる多元的サービス供給システムを福祉政策の基盤とする「福祉多元主義」が影響力をもつようになった³³。日本も経済成長が頭打ちになるなか、福祉ニーズの増加・多様化や公費支出削減に対応するべく「福祉多元主義」を政策に取り入れてきた。その端的な例が 1998 年以降の「社会福祉基礎構造改革」であり、これによって福祉サービスの供給体制が大きく変化した。これまでの福祉サービスの供給者は原則的に地方自治体や社会福祉法人に限られてきたが、社会福祉基礎構造改革によって新たに「民間営利団体」や「民間非営利団体」が社会福祉分野に参入するようになった。そして、こうした動きのなかの一部に FRO が参入しているのである³⁴。福祉国家形成期においては、FRO の自律的な実践は公共領域から排除されてきたが、福祉多元主義が標榜される今日、FRO が公共領域に進出する契機は増しつつある。ただ、宗教的価値の伝達を戦前・戦中のように直接的におこなうことは稀である。また、特定の宗教を想起させる組織の名称やシンボルを用いない FRO も多い。多元主義的な価値が尊重される現代社会では、宗教団体/宗教者が宗教的性格を隠匿する傾向が顕著にみられる³⁵。とりわけ、NPO 法人制度ができた 1998 年以降は、宗教団体/宗教者が中心になりなが

法成立後、宗教活動は小隊（各々の教会のことを意味する）を中心とする宗教法人でおこなわれ、福祉事業は施設を中心とする社会福祉法人でおこなわれるようになり、両者が組織的に分離するようになった。なお、救世軍は前者を言葉で伝える「直接的伝道」、後者を行為で伝える「婉曲的伝道」と位置づけている。

³¹ 阿部志郎は戦後の民間社会福祉のあり様を次のように指摘している。

現在、キリスト教を含めて民間社会事業の経費の約 90%は政府からの委託費収入に依存していると推定される。けれども、委託費は政府から無条件で支払われるのではない。委託された業務と財務内容について政府の監督と干渉を拒むことはできない。（中略）民間施設における公的責任は質的にも増大し、拘束と制約を受け、その独自性を失いつつある。（中略）現在の民間施設は公的支配を受け、政府の下請機関化せざるをえないのが現実である（阿部 2001:135）。

³² 高度経済成長期の 1960 年代、「福祉国家」は国家の政策課題であった。しかし 1973 年のオイルショックを契機に財政危機に陥り、福祉国家の政策的根幹である「社会保障」と「完全雇用」が立ち行かなくなった。このことを背景に「福祉見直し」論が唱えられるようになった。福祉への国家負担を減らすため個人の自立・自助を強調しながら、福祉の対象を「真に救済を必要とする者」に限定する選別主義や民間活力を動員することで行政の役割の縮減を目指し、福祉サービス供給主体の多元化を模索している。

³³ 福祉多元主義の考え方はプライバタイゼーション（私化）とディセントラリゼーション（分権化）および国家財政の縮小化にともなう「小さな政府」の実現という政策路線と連動しており、各国における民営化を推進したのである。サッチャー政権やレーガン政権に代表される新自由主義による政策がそれらを代表したといえる（杉岡 1995:21-22）。

³⁴ 木原克信（2007）によれば日本では「社会福祉基礎構造改革」によるフレームワークの転換によって、従来の福祉活動の有り様がドラスティックに変化し、利用者が事業所を自己決定することができる介護保険サービスの領域において宗教団体の参入状況がみられるという。

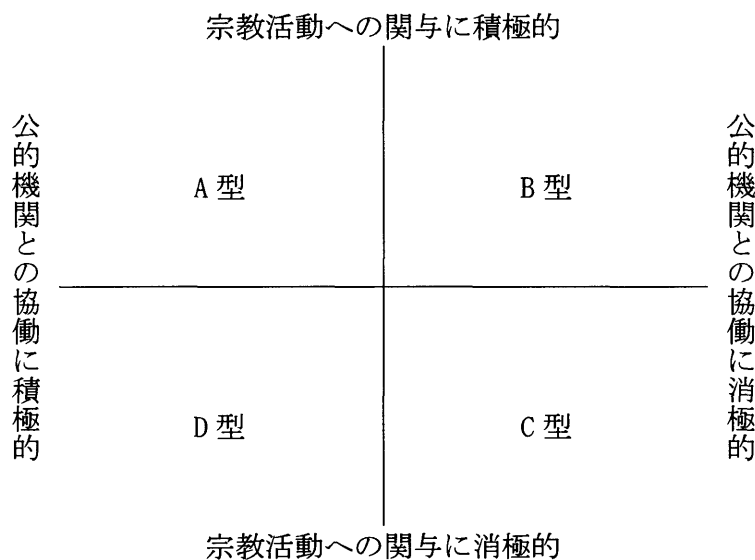
³⁵ 国際宗教研究所編『阪神大震災と宗教』（1996）、三木編『復興と宗教 震災後の人と社会を癒すもの』（2001）を参照されたい。

らも宗教的装いをもたないNPOが台頭するようになっている³⁶。したがって、現代のFROは宗教との結びつきをもちつつも、それが可視的でない場合が少なくない。

ここまで戦前から今日までに至るFROの社会的プレゼンスの変遷を概観してきたが、それぞれの時代によって実践方法や活動領域が異なっていることがうかがえる。しかし、いずれの時代にも通底しているのは、制度化が不十分な領域においてFROの活動が顕在化しているということである³⁷。戦前・戦中期は、先述したとおり、社会福祉制度が未整備であったために、FROが社会福祉領域において大きな役割を担っていた。しかし、戦後・高度経済成長期は、公的な社会福祉制度が整備されるようになり、社会福祉領域におけるFROの役割は縮小していった。他方、低成長期以降は分権化が進み、国や地方自治体が、民間活力を積極的に活用する傾向にある。このようなコンテキストのなか、いくつかのFROは公共領域の一翼を担っているといえよう。

3. FROによる社会活動・福祉活動のパターン

前節では日本の社会福祉の歴史を概観することでFROが戦前から今日に至るまで形を変えながらも連続と活動を継続させていることを明らかにしてきたが、本節ではFROの支援アプローチの多様性についての考察を試みる。以下では先に紹介したSider & Unruhのモデルを参考にしつつ、組織のよりダイナミックな変容過程を捉えるために筆者が考案した4象限を用いてFROの社会的プレゼンスの把握を試みる³⁸。この4象限は縦軸に「宗教活動への関与」を、横軸に「公的機関との協働」を設定し、FROの4つのパターンを理念的に示している。



A型は宗教活動を伴いながら公的機関と協働しているパターンである。A型は福祉対象者の道徳

³⁶ 特定の宗教との結びつきの強いNGOにも同様のことがいえる。

³⁷ 典型的なものとしてエスニック・マイノリティ支援、日雇労働者支援、野宿者支援などがあげられる。

³⁸ 近年では、宗教社会学者の大谷栄一（2009）が現代日本の宗教集団の社会活動を「サービス系」（社会福祉、ボランティア、人道支援、イベント等）、「アクティビズム系」（政治活動、社会運動、平和運動等）、「ダイアログ系」（宗教間対話、国際・国内会議、国際交流等）の3つに分類している。

的教化を宗教者に期待する風潮が強かった戦前・戦中において数多く存在したパターンであったが、今日の日本では原則的に存在しないものと考えられる。戦前・戦中は政府が FRO に対して一定の公的役割を委譲していたと考えられるが、戦後は「政教分離」や「信教の自由」を厳密に押し進めることによって、A 型が公然と存在する状況はない。

B 型は公的機関との協働関係を積極的には取り結ばず、宗教活動を重視するパターンで、制度化の程度がさほど進んでいない開拓志向の強い発展期の FRO に多くみられる³⁹。B 型の FRO は保守的な信仰を堅持するために、信仰を異にするアクターとの協働には消極的である。その結果、同質性が高く、時に排他的な側面を呈する。また、B 型は信仰の熱情を直接的に示し、他者に信仰の内面化を強く期待するために、活発な活動が展開されやすい。被支援者が信仰を内面化する場合、B 型の FRO は親密な居場所を創出する可能性が高い。一方、被支援者が信仰を受容できない場合、支援—被支援の関係のなかで、両者の利害が対立しやすい⁴⁰。

C 型は宗教活動を積極的におこなわず、なおかつ公的機関との協働関係もみられないパターンで、比較的制度化が進んだ宗教団体が母体となっていることが多い⁴¹。C 型の FRO には活動の自立性を担保するために公的機関との協働を意図的に避けているものと、単に事業規模が小さいために公的機関との協働を必要としないものがある。C 型の FRO は多元主義的な価値を内面化しており、異質性に対して寛容であることが多い。また、支援—被支援の相互作用のなかで、宗教の固有価値の伝達を重視しないため、複数の宗教団体との協働や、世俗的なアクターとの協働が展開されやすい。

D 型は公的機関との協働がみられるパターンで、C 型と同様、宗教活動を積極的におこなわず、多くの場合、異質性に対して寛容である⁴²。D 型の FRO は、公的機関との協働関係にあることから推察できるように、公共政策にかかわる比較的大規模な事業を展開することが多い。特定の信仰を背景にもつ社会福祉法人や NPO 法人が D 型の担い手となっている⁴³。特定非営利活動促進法（NPO 法）に「宗教の教義を広め、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とするものであってはならない（法第 2 条第 2 項第 2 号イ）」という条項があることから、NPO 法人は宗教と切り離して考えられがちだが、実際に禁じられているのは宗教活動を主たる目的にすることであって、宗教に携わる人・団体が NPO 法人を設立できないわけではない。D 型の FRO は多くの場合、公的機関から財政的なサポートを受けるため、B 型や C 型に比べ、安定した事業展開が可能となる⁴⁴。その一方で、公金を用いた事業である場合には、B 型や C 型とは異なり、政府・

³⁹ 櫻井（2009）は「拡大期の宗教では、教えを広めた実績＝宗教組織内の地位上昇＝救済の実感・実証という回路が信者の間にできあがり、布教それ自体が信仰生活とみなされることすらある」と論じている。キリスト教では福音派や聖霊派のプロテスタント教会に顕著な形態といえよう。リベラル派のプロテスタントやカトリックには B 型のパターンがほとんどみられないものと考えられる。

⁴⁰ 稲場（2009）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信者の精神的な支えになって宗教の社会貢献活動が展開されるため、宗教的世界観を共有したい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奇異に感じられ、閉鎖的だと捉えられる可能性がある」と論じている。

⁴¹ リベラルな信仰をもつプロテスタント教会やカトリック教会において多くみられ、後者は「陰徳」を重視する新宗教教団において多くみられる。

⁴² 日本の社会福祉学や社会政策学は D 型を「民間非営利組織」とだけ捉え、それが世俗的な組織か FRO であるかを識別する視座を欠いている。

⁴³ 特定の信仰を背景にもつ社会福祉法人の多くは、法人化してからの経年が進んでいるところが多く、設立当初の理念が変形・形骸化し、今日においては宗教的性格が希薄なところが少なくない。一方、NPO 法人の場合は、法人化してからの経年がさほど進んでいないために、宗教的性格を色濃くもつところが多い。

⁴⁴ D 型の FRO は、財政的に自立できない場合、政府・地方自治体の「下請け機関」となる可能性を胚胎する。

地方自治体の厳しい規制や監督が伴う。

以上が FRO の 4 象限の特徴だが、それぞれの類型はスタティックなものではなく、類型間を移動する可能性をもつダイナミックなものでもある。FRO は必ずしも設立から一貫して 1 つのパターンを維持するわけではない。たとえば、歴史的に A 型の FRO は戦後の法改正によって、D 型への移行が進んだ。B 型の FRO が宗教的価値の直接的な伝達が困難になるなかで C 型の FRO に移行することもある⁴⁵。また、C 型の FRO が活動をより公共的なものに発展させるためや財源確保のために D 型に移行することもある。このように、FRO の類型間移動は決して珍しいことではなく、むしろ、この類型間移動に着目することで宗教と社会との関係性が浮き彫りになるものと考えられる。

4. 「社会貢献」という概念を問い直す

本節では FRO の社会活動・福祉活動を「社会貢献」という用語で説明することの問題点を論じる。そもそも社会貢献という用語は、原義的には法人または団体、個人による公益に資する活動一般を意味するが、何が公益に資するのか明確な基準があるわけではない。たとえば、不法滞在中の外国人を人道的な観点から支援することは、支援される当事者にとっては利益になる活動だが、政府にとって利益になるとは限らない。また、公園で野宿者に炊き出しをすることは、日々の食事に事欠く当事者にとっては有益な活動だが、公園を利用する「一般市民」にとっては、公園の利用が妨げられるものとして否定的に捉えられることがしばしばある。このように、「社会貢献」という用語は、利害関係者間のコンフリクトが小さな事象を論じる場合には適するが、利害関係者間のコンフリクトが大きな事象を論じる場合には適さないのである。社会貢献という用語は、既に公共的な課題になっているものに対する応答的性格が顕著だが、実際の FRO の社会活動・福祉活動は、いまだ公共的な課題になっていない事象を社会問題化していくような開拓的・批判的性格ももっている。したがって、社会貢献という用語は FRO の活動の一面しか捉えられないという問題を指摘できる。

また、前節でとりあげた FRO の 4 象限でみていくと、今日、「社会貢献」という用語で捉えうるものは、宗教的装いを表に出さない C 型と D 型に限定されるのではないかと考えられる⁴⁶。A 型はその事業が展開されていた当時は、社会貢献として認識されていたかもしれないが、「宗教団体/宗教者の戦争協力」に代表されるように、時代を経たときに、それが社会貢献であったかどうかを判断することが非常に困難な場合が少なくない。また、B 型は露骨に宗教活動を展開するので多元主義的な価値が尊重される現代社会では社会貢献とはみなされにくい。

近代以降における日本の仏教の社会参加のあり方を研究したランジャン・ムコパディヤーは「宗教者としての認識・責任感が、彼らの社会活動への参加の動機となっている」（ムコパディヤー 2005:294）としながらも、「宗教団体が、公的場において活動をおこなう際に宗教的姿勢を表に出さないこと、または非宗教的団体を通じて社会活動を実践することは、近代における仏教

⁴⁵ 阪神大震災の被災地支援に携わったキリスト教系新宗教教団を調査した渡邊太（2001）は、宗教的装いのもとでの心のケアの実践が、被災者の拒否や抵抗に直面し、そのアプローチを変更する事例を取り上げている。

⁴⁶ 冒頭で述べたムコパディヤーの研究は C 型と D 型を対象にしており、「近代社会における宗教の社会参加の二重プロセス」という概念は、まさに布教活動を伴わない C 型・D 型の研究から導き出されたものといえよう。

の社会参加の一つのあり方である」(ムコパディヤーヤ 2005:288) と論じている⁴⁷。ムコパディヤーヤは、多元的な近代社会のなかで宗教が社会参加する際、一般社会が受け入れやすい形での社会参加が求められるという前提に立ち、宗教団体の社会活動は、宗教的言説 (discourse) を公共圏に導入するとともに、社会参加において、公的領域の思想・原則の影響も被っているとす。このことをムコパディヤーヤは「近代社会における宗教の社会参加の二重プロセス」(ムコパディヤーヤ 2005:296) と呼んでいる。「近代社会における宗教の社会参加の二重プロセス」は、別のコンテキストにおいては、「救援と救済のジレンマ」として論じられてもきた。たとえば、天理教の災害救援活動や福祉活動の調査をおこなった金子昭 (2002) は、宗教不信や教団忌避の傾向が強い日本において、教団の信者は宗教に固有の価値を持つ一方で、教団外の人々は信者による救済行為を必要としないという前提に立ち、宗教団体はその固有価値である「救済」と、一般社会への効用価値である「救援」とのバランスを保つことが重要であると議論している。また、稲場圭信は「多様な宗教思想や価値観が混交する現代社会にあつては、宗教的伝統を踏まえた開かれた利他性が必要である」と論じている (稲場, 2009:52)。

これらの議論を敷衍するならば、宗教の社会貢献とは宗教活動が希薄な C 型・D 型の実践を意味するであろう⁴⁸。しかし、実際の現場を詳細にみていくと、FRO は単純に特定の種類のなかに位置づけられるものではなく、流動性の高いものであることがわかる。「宗教の社会貢献」という用語のなかには露骨な宗教活動が想定されていないが、実際に FRO が積極的に社会活動・福祉活動をおこなう場合、意図的か否かは別にしても、宗教活動との切り離しが難しい局面がある⁴⁹。たとえば、支援-被支援の相互作用のなかで、被支援者が苦難の意味づけ、あるいは、スピリチュアルなニーズを支援者に求めてきたとき、支援者が特定の信仰の熱心な保持者であれば、その信仰を伝達する可能性が容易に想像される。このように宗教の固有価値の伝達は特定のコンテキストにおいては積極的に受容される場合がある。とりわけ、被支援者が物質的な支援のみならず、生に対する根源的な意味付与を期待する場合はその可能性が高くなるだろう。

したがって、筆者は宗教の正の機能に関する社会的な認識が不足しているという問題意識から戦略的に「社会貢献」という用語を使うことの意義を理解しつつも、FRO の実践の多様性を捉えるために「社会活動・福祉活動」という包括的かつ価値中立的な概念を用いる必要があると考える。特定の宗教的信念に基づいた FRO による社会活動・福祉活動は、ときに世俗的な価値観と対立することがある⁵⁰。しかしながら、世俗的な価値とは異なる信念に基づいているために、他のい

⁴⁷ ランジャンナ・ムコパディヤーヤ (2005) は著書『日本の社会参加仏教』で法音寺と立正佼成会をとりあげ、それらが戦後日本の公的場においてどのような姿勢で社会活動を実践しているのかを明らかにした。

⁴⁸ 野宿者支援を想定した場合、C 型と D 型の実践もみられるが、B 型の実践も数多くみられる。B 型にカテゴライズされる FRO は、多くの場合、人材と財源の不足から、また、他団体との協働に無関心であることから、体系的なソーシャルワークを実施することができず、意図せざる結果として、野宿生活の維持を下支えしてしまったり、支援活動に対する依存状態を生み出してしまうことがある。しかし、その一方で、あらゆる社会関係から排除された人々を全人格的に包摂する数少ない担い手であり、野宿者の意味世界への深い介入が当人の自立を促す場合もあるため、その効用を判断するのは困難を極める。

⁴⁹ 櫻井 (2009) は現代宗教が社会貢献的活動をなす際に直面するジレンマとして以下の 2 つを指摘している。ひとつは、宗教者・宗教団体による社会事業は救済や布教という概念とは切り離されたものとなっている以上、社会貢献活動によってその宗教が社会的に評価されたり、入信者が増えたりするといった教勢に関わる効果は望みにくいということ。もうひとつは、特定の社会事業をなそうと協働する人々が集まる場合に宗教的理念はおろか、それがあかないかといったことにたいした意味がなくなるという事態も生じうることである。

⁵⁰ 稲場は「宗教的世界観を共有したい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奇異に感じられ、閉鎖的だと捉えられる可能性がある」と論じている (稲場 2009:48)。

かなるアクターも対処できないような問題に関与する包摂的側面をもつことも少なくない。このように社会活動・福祉活動と社会貢献は同義ではないという認識が FRO を考察する際に重要になる。FRO の社会活動・福祉活動と宗教活動とを厳密に切り離して考えるのではなく、それらが絡み合う領域にも着目し、他の世俗的な組織と異なる FRO の特徴を浮き彫りにする必要があるだろう⁵¹。日本では FRO の社会参加の機運は今後ますます広がることが予想されるが、FRO の本格的な研究は緒についたばかりである。

以下では、上述した理論枠組みを野宿者支援の具体的な事例にあてはめ、FRO の社会的性格を把握する。

⁵¹ 1990年代以降のイギリスの都市ガバナンスにおける Faith Based Sector と世俗的な Voluntary and Community Sector を比較した Rachael Chapman(2009)によれば、両者はいずれも、市民の福祉とより良いガバナンスを追求して社会的、経済的、文化的目標を促進しようとする第3セクターであり、価値に突き動かされた動機 (value-driven motivation) を保持している点でかなり近似していると述べている。一方、Baker & Skinner(2006)はキリスト教団体の社会貢献活動の分析から、キリスト教団体が、世俗的な組織と大部分で共通しつつも、人物の更生や市民社会に神の働きがあると信じている点が異なっていると論じている。

2章 釜ヶ崎における Faith-Related Organization の展開

はじめに

釜ヶ崎⁵²は大阪市西成区の北東に位置する 0.62 平方キロメートルの地域である。都市下層空間としての釜ヶ崎の形成は近代以降のことで、1900 年前後の釜ヶ崎居住者は力役や雑役に従事する世帯主とマッチ工場などで働く子供を中心とする家族が多く見られた。第 1 次世界大戦をきっかけに重工業化が進み、単身男性労働者が流入したことによって、簡易宿所が林立する街＝ドヤ⁵³街として知られるようになっていった。1945 年には大阪大空襲によって大打撃を受け、釜ヶ崎は廃墟と化した。戦後に闇市、バラックが乱立するようになり、1950 年代の初頭には簡易宿所＝ドヤが再び建設されるようになった。建設工事に沸いた高度経済成長期には労働力の需要が急激に高まり、全国各地から大量の単身男性労働者が釜ヶ崎に集まってきた。一方、1960 年代には、大阪府がスラム対策として家族持ち世帯を積極的に他地域の公営住宅へ入居させていった。このようなプロセスを経て、釜ヶ崎は「単身日雇労働者の街」へと純化していった（原口 2003）。

以来、全国から多くの男性の労働者が釜ヶ崎に流入し、バブル経済期の 1989 年には釜ヶ崎の日雇労働者に対する求人が年間 187 万人あった。しかし、1990 年代前半から長期の景気低迷、建設業の機械化による単純業務の減少、日雇労働者の高齢化などにより、求人が激減し、2003 年には 66 万人にまで減少するなど、ピーク時の約 3 分の 1 となっている⁵⁴。また、日雇労働被保険者手帳の所持者は最盛時の 8 分の 1 程度にまで減少しており、2009 年の時点で約 3,000 人となっている。

1960 年代からバブル期にかけて、釜ヶ崎は、様々な事情で住居を喪失した人びとを野宿生活に至らしめない「緩衝装置」として機能してきたが、近年、寄せ場機能の弱体化は顕著になっている。このことによって、多くの日雇労働者がこれまで生活の拠点としていたドヤに住まうことが困難になり、野宿生活を余儀なくされるようになった⁵⁵。本来、生活困窮者に対しては最低限度の生活を保障する生活保護が適用されるはずだが、実際の運用レベルでは制限があり、釜ヶ崎には 1,000 人を超える野宿者が集住している⁵⁶。

水内俊雄（2001）が「野宿者にとっては労働、生活の支援や相談、炊き出しのような『福祉資源』にアクセスできる避難所として釜ヶ崎の存在はいまも欠かせない」と分析しているように、釜ヶ崎に豊富な福祉サービスが存在することにより、野宿者は収入源をもっていなくても何とか生きぬくことができる。これらの福祉サービスは、当初においては、既存のセーフティネットか

⁵² 釜ヶ崎は大阪市西成区の花園北 1・2 丁目、萩之茶屋 1・2 丁目・3 丁目、太子 1・2 丁目、天下茶屋北 1 丁目、山王 1・2 丁目・3 丁目の三角地形を表す地域で、「あいりん地区」とも呼ばれる。

⁵³ 簡易宿所の俗称。3 畳間のものが多く、宿泊料金は 1 泊 1000 円前後である。簡易宿所が集住した地域はドヤ街と呼ばれ、釜ヶ崎の他に東京の山谷、横浜の寿町などがある。

⁵⁴ 釜ヶ崎の日雇労働者は近年、市場価値が著しく減退し、バブル経済崩壊以降は賃金の大幅な引き下げが起こっている。今日における釜ヶ崎の日雇労働者の平均年齢は 50 代後半となっており、体力が要求される建設労働の担い手としてはふさわしい年齢ではなくなっている。

⁵⁵ 1990 年代中頃には、釜ヶ崎のみならず、市内全域にも野宿生活者が拡散するようになった。

⁵⁶ 野宿者は、定まった住居をもっていないことから、稼働能力の有無を主な基準とした選別がなされ、稼働能力のある人びとは実質的にそこから排除されてきた（北川 2005）。軽作業もできないほどの疾病があるか、65 歳以上の高齢者である場合を除いて、野宿者は容易に生活保護の対象とはならないのである。

ら零れ落ちる釜ヶ崎の日雇労働者の生存を最底辺で支えるための取り組みとしておこなわれてきた。しかし、福祉サービスの増加・充実は意図せざる結果として他地域から「生きづらさ」を抱える不安定生活者を引き寄せることにもなっている。高度経済成長期からバブル経済期にかけては、「就労」を目的とした流入パターンが一般的であった。対して、バブル経済崩壊以降は、「福祉的援護」を目的とした流入パターンが増えてきている⁵⁷。

釜ヶ崎では1990年代後半以降、食事の提供を伴ったキリスト教系FROの「伝道集会」が増え始め、野宿者の生存に深く関わる新たなアクターとして注目すべき存在となっている⁵⁸。伝道集会は、教会の礼拝堂から公園や公民館といった公共空間に至る様々な場所でおこなわれているが、いずれの会場も野宿者で埋め尽くされており、キリスト教と野宿者の積極的な相互作用が見られる。

宗教と社会階層の関係性に着目したこれまでの研究では、社会移動の激しい最下層の人々は特定の宗教シンボルとの関係がランダム、あるいは希薄だとする議論が一般的であった(鈴木1970; 西山1975)。しかしながら、このことを具体的なフィールドデータから実証したものは国内においては皆無に等しい。

したがって、本章ではまず釜ヶ崎における支援活動の系譜を概観し、次に1990年代後半以降、急激にホームレス伝道が活性化した要因を述べる。そして最後にホームレス伝道の受容状況を明らかにする。これらの作業を通して、わが国の宗教社会学がこれまで十分に検討してこなかった最下層地域におけるFROの活動状況の把握を試みる。

1. 釜ヶ崎における支援の系譜

本節では、釜ヶ崎がいつ頃から社会問題としてフレーミングされ、どのようなアクターによって改良・改善が図られてきたのかについて概観する。

釜ヶ崎が支援を要する地域として公的機関によって本格的な対策が講じられるようになるのは1960年代以降である。当時の釜ヶ崎の日雇労働者は過酷な労働と不当な収奪を経験しており、彼らのフラストレーションは「暴動」というかたちで幾度となく表面化した。1961年に初めて暴動が勃発して以来、1973年までに20回を超える暴動が釜ヶ崎で起こったのである。これらの事態を鑑み、1970年代初頭に釜ヶ崎の行政システムが本格的に確立されるようになった。1970年に就労・労働問題・医療を受け持つ「あいりん総合センター」が、1971年には生活保護・生活相談・生活安定・隣保事業を受け持つ「大阪市立更生相談所」が設置された。これらの労働政策、福祉政策、保健衛生施策は長年にわたる日雇労働者の不安定な雇用状況や低位な生活状況の改善を図

⁵⁷ 釜ヶ崎は全国で最も多く簡易宿所が立地する場所だが、寄せ場機能の弱体化に伴い、1990年代中頃から簡易宿所の稼働率が低下し、多くの簡易宿所が経営難に陥った。駅前の簡易宿所は立地の良さと低廉な料金をいかして、外国人旅行者をはじめとする観光客の集客を図る一方、幾つかの簡易宿所は急増する生活保護受給者の住居として対応できるよう、先駆的にアパートに業態を変更していった。当初試験的に始められた簡易宿所のアパート化は、その後、急速に進行していった。バブル経済期に約200軒あった簡易宿所は、2009年の時点で約110軒にまで減少した。一方、簡易宿所から転用したアパートは約80軒となっており、近い将来、簡易宿所の軒数と福祉アパートの軒数は逆転するものと思われる。簡易宿所から業態を変更したアパートの住人の大半は元日雇労働者だが、敷金・保証人なしで入居できることから、社会的に排除された人々—病院や施設を退所・退院しても帰る場所をもたない精神障害者、知的障害者、刑余者など—の受け皿にもなっている。

⁵⁸ 労働運動を中心とする釜ヶ崎の運動団体は野宿者問題が顕在化する前の1980年代から労働運動団体が通年で炊き出しの提供を行い、「食」の問題に対処してきた。

りつつ、釜ヶ崎の治安維持と安定的な日雇労働力の再生産を目的にしていたと考えられる。

他方、1960年代の後半から1980年代初頭にかけて劣悪な労働環境におかれた日雇労働者の権利を擁護するための運動団体が発足した。1969年には「全日本港湾労働組合関西地方建設支部西成分会」が結成され、これまで未組織であるがゆえに一方的な被搾取状態にあった日雇労働者を組織していった。1972年には「暴力手配師追放釜ヶ崎共闘会議」という運動団体が結成され、暴力団が母体となった飯場・手配師による日雇労働者の搾取に抗していった。「暴力手配師追放釜ヶ崎共闘会議」は日雇労働者を組織し革命を目論む「過激派」として警察から徹底的に危険視され、1975年に解散を余儀なくされたが、翌年には「暴力手配師追放釜ヶ崎共闘会議」のメンバーを中心に「釜ヶ崎日雇労働組合」が結成された⁵⁹。1981年には「釜ヶ崎日雇労働組合」から分派した「釜ヶ崎地域合同労働組合」が結成され、以来、3つの労働組合が並存するようになった。

当時の労働運動は暴動を「日雇労働者の自己表現」と呼ぶほどのラディカルさをもっており、釜ヶ崎の日雇労働者は闘争を恐れない活動家を後ろ盾に、矛盾を孕んだ建設・土木業の重層的下請構造、そして、その末端を担い日雇労働者を搾取する暴力団に抗していった。また警察との対立も激しく、当時の労働運動は警察を「国営暴力団」「大阪腐警」などと揶揄していた。頻発した暴動からも伺えるように、1970年代から1980年代にかけては労働運動と行政が激しく対立する「政治の季節」ともいうべき時代であった。

しかし、バブル経済崩壊以降は求人数の低下と日雇労働者の高齢化によって、就労が困難になり、常態的に野宿を余儀なくされる層が増加したことによって、社会運動の性質も大きく変化した。釜ヶ崎では1970年代からバブル経済期までの労働運動は不安定な日雇労働者の労働条件の整備・改善に尽力してきたが、バブル経済崩壊以降は日雇労働者の失業・野宿化に対応する必要から、高齢日雇労働者や野宿者の生存を守る社会運動が発足した。その端緒が1993年の「釜ヶ崎就労・生活保障制度実現をめざす連絡会」（以下、反失連）の結成である。雇用の拡大と社会福祉制度の見直しを求めた反失連の運動によって高齢日雇労働者のための就労対策としての「高齢者特別清掃事業」⁶⁰が1994年より公的財源を活用して実施されるようになった。その後、事業規模の拡大に伴って、反失連を母体にした「NPO法人釜ヶ崎支援機構」が1999年に設立された。夜間の緊急避難施設である「あいりん臨時夜間緊急避難所」（利用定員600人）が2000年に、「萩之茶屋臨時夜間緊急避難所」（利用定員440人）が2004年に設置された⁶¹。この2つの緊急避難施設はNPO釜ヶ崎支援機構が大阪市から業務委託を受けて運営している⁶²。このような新たな展開のなか

⁵⁹ 「釜ヶ崎日雇労働組合」は1981年以来、賃上げ春闘を行い、日雇労働者の待遇の向上に尽力してきた。業者との交渉で毎年500円ずつ賃金を上乗せしていくことに成功し、1981年に5,500円だった日雇労働者の平均賃金がバブル経済期には13,000円まで上昇していった。また、賃金を支払わなかったり、労働者に暴力を振るったりする悪質な業者に対しては、組合職員が直接出向いて折衝するなど、労働相談も活発におこなわれ、「釜ヶ崎日雇労働組合」は日雇労働者の物心両面に渡るサポーターともいえる存在だった。しかし、バブル経済崩壊以降、釜ヶ崎は「買い手市場」になり、釜ヶ崎日雇労働組合の主要活動であった春闘は現在おこなわれていない。

⁶⁰ 高齢者特別清掃事業は1999年からNPO釜ヶ崎支援機構が業務委託を受けて運営している。2006年度の高齢者特別清掃事業の登録者は2530人で、月平均3.5回の就労が可能となっている。なお賃金は日当5700円である。

⁶¹ 高齢者特別清掃事業や夜間緊急避難所の設置は行政が単独で考案したものではなく、「釜ヶ崎反失業連絡会」をはじめとする運動団体の粘り強い要望活動の結果、実現されたものであることを強調しておく必要がある。

⁶² 大阪市は1996年頃から釜ヶ崎のみならず、市内全域に野宿生活が顕在化してきた現状を踏まえ、1998年5月に「大阪市野宿生活者問題検討連絡会」を設置し、1998年から1999年にかけて、野宿者の実態等を把握するための調査を行い、様々な課題についての総合的な施策を検討した。1999年7月には市長を本部長とする「大阪市野宿生活者対策推進本部」を設置し、野宿者の自立の支援策を推進してきた。2000年3月には、野宿者の自立と市民にとって良好な環境を作ることを目的とした「大阪市野宿生活者に関する懇談会」を設置した。「あいりん臨時

で釜ヶ崎の社会運動の主流は、従来の「抵抗・要求型」から「公民協働型」へと変化していった。

上述のとおり釜ヶ崎では1960年代後半以降、公的財源にもとづく支援と労働運動を背景にもつ民間の支援が別々に、時に対立を孕みながら展開されてきたが、寄せ場機能が衰退し、野宿者問題が顕在化した1990年代後半からは、両者の協働がみられるようになっている。また、「ホームレス自立支援法」が公布・施行された2002年以降は、就労自立を目指す「ホームレス自立支援センター」が大阪市内に4ヶ所開設されるなど、野宿者に対する支援策が拡充してきている。

2. 釜ヶ崎におけるFROの系譜

前節では野宿者支援の担い手として公的機関や労働運動を背景にもつ運動団体を取りあげたが、キリスト教を背景にもつFROも重要な担い手となっている。釜ヶ崎では寄せ場機能の弱体化＝日雇労働者の無用化に呼応するように、布教を伴ったキリスト教系FROの支援活動が急激に増加するようになったが、当地におけるキリスト教系FROの活動の歴史は長く、戦前にまで遡ることができる。キリスト教系FROは社会福祉制度が整う前から釜ヶ崎で活発な支援活動を展開しており、公的な施策の隙間を埋める働きを実践してきた。釜ヶ崎において仏教諸宗派、新宗教に分類される諸教団の活動が全く無かったわけではないが、具体的な「支援」に携わっていたのはもっぱらキリスト教系FROであった⁶³。本節では釜ヶ崎におけるキリスト教系FROの展開を（1）1930年代から1960年代までの展開（2）1970年代から1990年代後半までの展開（3）1990年代後半から現在までの展開という3つの時代に区分し、その特徴を明らかにしていく。

2-1. 1930年代から1960年代までの展開 ―外国人宣教師たちによる釜ヶ崎の発見―

釜ヶ崎でのキリスト教系FROの活動は、1933年の修道会「愛徳姉妹会」によるセツルメント活動⁶⁴がはじまりだとされている。当時の「愛徳姉妹会」のシスターたちはいずれもフランスから来た宣教師で、医療や子供の保育に携わってきた。しかし1945年の戦災で修道院を消失し、1966年の再開まで活動の停止を余儀なくされた（小柳1991）。

戦後の展開としては、まず「大阪救霊会館」の開館を指摘することができる。「大阪救霊会館」は1952年にイギリス人のレオナード・W・クートによって設立されたプロテスタント教会だが、この教会では福祉的な実践より、布教に重きを置くアプローチをとっていった。

1964年にはドイツ福音ルーテル教会から派遣された宣教師エリザベート・ストロームが活動を開始し、保育事業に着手していった。1965年にはフランスの修道会「暁光会大阪支部」が廃品回収を生業にした労働者との共同生活を始めるようになった（小柳1991）。

この時代において釜ヶ崎は外国人宣教師によって発見され、支援の必要性が広く知られるようになったのである。しかしながら、支援のアプローチは宣教師ごとに大きく異なっており、まと

夜間緊急避難所」と「萩之茶屋臨時夜間緊急避難所」の設置はその具体的な成果である。

⁶³ 筆者の聞き取り調査によれば、1950年代から1960年にかけては、創価学会の折伏が釜ヶ崎においても活発にみられたようだが、その対象は単身労働者ではなく、主として世帯持ち労働者であったという。1960年代に釜ヶ崎の世帯持ち労働者を地域外の公営住宅に移転させる政策がとられたが、このことに歩調を合わせるかのように創価学会の折伏は徐々に釜ヶ崎から姿を消すようになった。

⁶⁴ 貧しい住民の住む地区に診療所・託児所などを設け、住民の生活向上のために助力する社会活動のことを「セツルメント（活動）」という。

まりのある大きな潮流として把握することが困難な時代でもあった。

2-2. 1970年代から1990年代後半までの展開 ―キリスト教と労働運動の邂逅―

1970年には先述したエリザベート・ストロームをはじめとする外国人宣教師、釜ヶ崎およびその周辺地域で地域福祉をおこなっていたキリスト者、そして日雇労働をしながら釜ヶ崎に関わり続けてきた牧師らが集まり、「釜ヶ崎協友会⁶⁵」（後の釜ヶ崎キリスト教協友会）が結成された。釜ヶ崎キリスト教協友会はプロテスタント、カトリックの教派を超えたエキュメニカルなネットワーク型組織で、布教を目的とせず、「人を人として」をモットーに、釜ヶ崎を取り巻く様々な問題に関与するようになった⁶⁶。

結成当初は高齢者向けの食堂や日雇労働者向けの食堂の運営、アルコール依存症への取り組み、入院中の労働者の見舞い活動など、福祉的な活動が中心であったが、1975年以降は労働運動と連帯した活動が始まった。「日雇労働者の解放」、「人間性の回復」という共通の目標を旗印に労働組合とキリスト教系 FRO が協力関係を取り結ぶようになった。以来、釜ヶ崎キリスト教協友会は行政への要望活動や越冬闘争など政治色を帯びた活動にも着手していくことになった。以上のような経緯で従来の福祉的な活動に加え、日雇労働者の生活条件や社会的地位の向上、権利擁護のための運動にも力点が置かれるようになっていった。

この時代のキリスト教系 FRO の活動は、直接的な布教が影を潜め、ラディカルな志向をもつキリスト者たちの活動が労働運動の高まりと一体となり前景化した。

2-3. 1990年代後半以降の展開

1990年代のはじめにバブル経済が崩壊してから釜ヶ崎は大量の野宿者を生むことになるが、1990年代の後半に入ってからキリスト教の布教を重視する複数名の牧師がホームレス伝道を開始するようになった。1970年前後からバブル経済期までのキリスト教系 FRO の活動は、一部を除い

⁶⁵ 1970年に結成された釜ヶ崎協友会は1984年にその名を「釜ヶ崎キリスト教協友会」と改称して、現在まで活動を続けている。釜ヶ崎キリスト教協友会は複数の団体によって構成されており、それぞれが独自性をもった活動を展開している。具体的な活動内容は以下のとおりである。

- ・ 「喜望の家」・・・アルコール依存症のデイケアセンター
- ・ 「こどもの里」・・・学童保育、里親事業、夜回り
- ・ 「山王こどもセンター」・・・学童保育、夜回り
- ・ 「旅路の里」・・・衣服の提供、教育・啓蒙活動、宿泊スペースの提供
- ・ 「ふるさとの家」・・・生活相談、談話室・台所の提供、散髪、ミサ、葬式、納骨
- ・ 「聖ビンセンシオの愛徳姉妹会ヨゼフハウス」・・・衣服の修理
- ・ 「暁光会大阪支部」・・・廃品回収（相場より高値で買い取る）、夜回り
- ・ 「出会いの家」・・・無料宿泊施設、生活相談
- ・ 「守護の天使の姉妹修道会」・・・高齢労働者の作業所
- ・ 「関西都市産業問題協議会(KUIM)釜ヶ崎委員会」・・・労働・医療問題への取り組み

⁶⁶ 釜ヶ崎キリスト教協友会が布教をしないことを活動理念に据えるのは、メンバーが宣教を内省的に理解しているからに他ならないが、一方で日雇労働者へのキリスト教の伝達が極めて困難な状況もあった。釜ヶ崎キリスト教協友会を結成する前の時点では、宣教師たちの間に、キリスト教の伝達に一定程度の関心があったと推察される。以下、エリザベート・ストロームの自伝的内容の著書からの引用である。

譬えて言いますと、初めこころはいっぱいいいもの（＝キリスト教的価値）を持っていると思い、それを売ったかっただけですね。「せっかく遠くから来てるんだ。さあどうだ」と（笑）。笑い話じゃないんですけども、ほんとそういう感じですね。けれども、私が売りたいものは、お客さんは全然いらないうです。変な目で見られたというよりも、「お気の毒に」と見られたんですね。「おかわいそうに」とも（ストローム 1988:186）。

て日雇労働者の生活環境を整備・改善する活動が中心であり、布教の対象として釜ヶ崎の日雇労働者を眼差す傾向が希薄であったのに対し、近年は直接的な布教活動が急増している。なかでも韓国系プロテスタント教会のホームレス伝道が大きな勢力をもっている（詳細は4章を参照）。現在、釜ヶ崎およびその周辺部では食事の提供を伴った伝道集会在毎日開催されている。曜日によって回数は異なるが、平均して1日3回ほど伝道集会在開催されるほどの活況ぶりをうかがわせている。

3. 釜ヶ崎でみられる2種類のキリスト教系 FRO

キリスト教系 FRO といっても、それらの性格は大きく異なる。前節では釜ヶ崎におけるキリスト教系 FRO の展開を通時的に概観したが、本節では釜ヶ崎で活動するキリスト教系 FRO を「運動型キリスト教」と「布教型キリスト教」とに二分し、それぞれの特徴についての共時的な分析を試みる。

釜ヶ崎キリスト教協友会は、本章において「運動型キリスト教」にカテゴライズされる組織だが、彼らにとっての関心はキリスト教信者の増加ではなく、むしろキリスト教の教えに基づいた「社会正義の実現」にある。釜ヶ崎キリスト教協友会は先述したとおり、1975年以來、労働運動との関わりをもちはじめ、1993年には釜ヶ崎日雇労働組合などと共に「釜ヶ崎反失業連絡会」を結成し、行政との交渉をおこなってきているが、このことは釜ヶ崎キリスト教協友会が、信仰の有無を協働の条件としていないことを端的に示している。釜ヶ崎キリスト教協友会は、野宿に至る原因を主として社会構造にみる。釜ヶ崎キリスト教協友会の構成団体で福祉施設兼教会の「ふるさとの家」（カトリック・フランシスコ会）の司祭、本田哲郎は釜ヶ崎のなかでの取り組みについて以下のように言及している。

底辺に立つ人を抑えつけ、希望をそぎ取って意欲を失わせるのは、社会構造に問題があるからです。構造がいびつであり、社会の仕組みが切り捨ての論理に支配されていることに気づかず、その体制に組み込まれた組織の片棒をかつぐようなかたちで福祉に力を尽くすことは、屋根の穴を広げつつより大きなバケツやたらいを探し求めるようなものです。私たちの活動は、福音の立場から正義を追求するなかで福祉をどのように位置付けてゆくのかを問うものでなければなりません。（本田 1990:216）

また、釜ヶ崎キリスト教協友会の構成メンバーであり、日本基督教団の牧師でもある小柳伸頭は次のように述べている。

私は、釜ヶ崎は「原因」ではなく「結果」だと思っています。日本の社会の結果が、釜ヶ崎を生み出している。だからこそ、その結果を生み出す原因に迫っていくことが非常に大切なのです。（小柳 1990:225）

これらの記述からもわかるように、釜ヶ崎キリスト教協友会は野宿者ないし日雇労働者への具

体的な救援活動をしつつも、社会構造こそが当該問題の原因だという視点を強固にもっており、不正があると判断される場合には、行政などに対して「直接行動」をとり、社会構造の歪みを是正していこうとするスタンスをとっている。また、小柳（1990）は「キリスト者個人、あるいはキリスト教自身が、どれほど自己変革したかが問われる」と述べており、「釜ヶ崎キリスト教協友会」が、従来のキリスト教のあり方や自身の信仰のあり方を内省的に捉え直すことを重視していることをうかがわせる。このように運動型キリスト教は日雇労働者/野宿者に宗教的真理を伝えるというよりも、彼らに寄り添い連帯するという姿勢を強固にもっている。

一方、信仰による救済を目指す「布教型キリスト教」は、信仰の欠如が苦難の根本原因だと考えるため、未だ宗教的真理を知らない者に「教える」というパターンリスティックな姿勢が顕著である。「布教型キリスト教」の多くは、食事や衣服の提供を副次的なものとして捉えており、霊的な次元での救済を何より重視する。筆者の確認する範囲では2006年10月の段階で10のキリスト教系 FRO が定期的にホームレス伝道をおこなっているが、全てに共通してみられる態度は、布教に対する熱意と政治的な活動に対する無関心である。また、いずれも様々な社会問題は信仰の力によって解決可能だと考えており、マクロな社会構造への関心は乏しい。「布教型キリスト教」は何事に対しても感謝することを野宿者に推奨し、現状に対して不平・不満をこぼすことを否定する。また「罪」の悔い改めと自己変革を強調する。このことは直接的な布教活動をおこなわずに社会の変革を目指す「運動型キリスト教」との明確な差異となっている。「布教型キリスト教」は具体的な差別や排除の動きに政治的に対応することはなく、むしろこのようなネガティブな事象を信仰に目覚める重要な契機と捉える傾向がある。なお、「布教型キリスト教」のなかには、神癒や異言といった「聖霊の働き」を強調する FRO が半数ほど存在するが、非信者が大半を占める伝道集会でそれらを実践するようなことは稀である。

これまでみてきたように「運動型キリスト教」と「布教型キリスト教」は同じキリスト教でありながらも、野宿者に対する眼差しや活動の目指す方向は大きく異なっている。両者とも教会・教派を超えたネットワークをもっているが、実際に両者が意思疎通をはかることは皆無に等しい。両者の間に表立った対立こそみられないものの、互いに無関心を装っており、協働を阻む大きい壁が屹立していることをうかがわせる⁶⁷。このように、現在、釜ヶ崎では野宿者問題に対するアプローチの異なる2種類のキリスト教系 FRO が並存した状況となっている⁶⁸。次節では、2種類のキリスト教系 FRO のうち、近年、活発な活動を展開している「布教型キリスト教」の実態について概観する。

4. 釜ヶ崎におけるホームレス伝道の実態

4-1. ホームレス伝道の参加者と担い手の特徴

野宿者と一口に言ってもその居住形態、生計の立て方、社会関係さらには自己認識に至るまで

⁶⁷ 小柳（1991）は「寄せ場のキリスト者たち ―その歩みと課題」と題した論文で、日雇労働者や野宿者の支援に携わるキリスト者の姿を描写したが、そこでは、布教活動をせずに、日雇労働者の福祉を整備し、権利を擁護する活動に尽力するキリスト者たちの活動に焦点が当てられている。

⁶⁸ 本章では、「救霊」を志向するという理由から、救世軍の活動を便宜的に「布教型キリスト教」にカテゴライズしているが、野宿者を生み出す要因を社会構造に見出すパースペクティブを持ち合わせており、個人の資質に還元しがちな「布教型キリスト教」の典型的なパースペクティブとは異質な側面があることを付言しておく。

多様であることが既存の研究からも明らかにされている。青木秀男（2005）は多様な野宿者像を（1）「自己統合型」（生活の自立をめざす野宿者）、（2）「状況依存型」（偶然の境遇に身を委ねて、その場その場の困難を凌ぐ野宿者）、（3）「自己解体型」（境遇に身を丸ごと委ね、どう困難を凌ぐかの模索を放棄し、「生ける屍」のように、＜ミジメ＞の虚無に生きる野宿者）とおおまかに三つに類型化した。丸山里美（2006）は、近年の社会学的な野宿者研究が、野宿者の自立的で主体的な側面を描き出す側面が強かったということを描き出しているが、本章で取り上げる伝道集会においては、「自己統合型」よりも「状況依存型」ないし「自己解体型」に分類するほうが適切だと思われるような野宿者が多く見受けられる。伝道集会の参加者の中心は経済的な自立が困難な高齢者や傷病者であり、野宿者のなかでもより厳しい生活を強いられている層であることが推測される。なお、2006年の10月の時点で釜ヶ崎およびその周辺部においてホームレス伝道をおこなっているキリスト教系FR0は以下の表のとおりである。

	教会名 (所属教派)	牧師の出身国	所在地	ホームレス 伝道開始年	集会開催 曜日	参加人数
1	大阪救霊会館 (日本ペンテコステ教団)	日本	西成区太子	不明	毎日	約200人
2	救世軍西成小隊 (救世軍)	日本	西成区天下茶屋	1999年	木/日	約60人
3	浪速教会 愛の家 (在日大韓基督教団)	韓国	西成区北津守	1997年	木/金/日	約120人
4	21世紀イエスキリスト 釜ヶ崎福音教会(単立)	日本	西成区萩之茶屋	1999年	月/日	約10人
5	山王シロアム教会 (単立)	日本	西成区山王	2002年	水/日	約10人
6	大阪瑞光教会 (単立)	韓国	西成区岸里東	2000年	火/日	約80人
7	大阪イエス中心教会 (大韓イエス教長老会)	韓国	浪速区大国町	2000年	月/火/金 日	約100人
8	大阪インマヌエル教会 (単立)	韓国	西成区中開	2002年	水/土/日	約50人
9	KCUC (超教派)	日本・韓国	特定の拠点なし	2001年	火/木/金	約100人
10	ユニオン神学大学・教会成 長大学院(超教派)	日本・韓国	西成区萩之茶屋	2005年	火/水/木 金/日	約100人

4-2. ホームレス伝道の方法

伝道集会の規模は家庭集会のような小規模なものから200人ほどが集まる大規模なものまであ

る。伝道集会は通常、教会の礼拝堂のなかでおこなわれるが、特定の拠点をもたないネットワーク型組織の KCUC（釜ヶ崎クリスチャン・ユニオン・コミュニティ）や大勢の野宿者を収容することができない小規模な教会は、公民館や公園といった公共空間で伝道集会をおこなっている。

教会によって様々だが、ホームレス伝道はおよそ次のような手順で進められる。まず伝道集会の成功を願う「祈り」から始まり、賛美歌を 5 曲程歌う。伝道集会に参加している野宿者は手拍子を打ったり、手を挙げたりしながら賛美することが要求される。伝道集会では、演歌や唱歌を歌ったり、それらの歌詞を変えて讃美歌にアレンジしたりするという工夫がみられる。エレキギターやドラムといったポピュラー・ミュージックで用いられる楽器を取り入れるところも多く、親しみやすい雰囲気となっている。

幾つかのキリスト教系 FRO は、集会の大半を賛美歌に費やしているが、このような賛美歌の重視は、教えを認知レベルだけではなく、身体レベルで内面化させようとする意図がある。賛美歌の斉唱は決して強制ではないが、参加者の多くが口ずさんでおり、なかには歌詞を暗記している者もいる。ひとしきり賛美歌を歌った後、牧師・伝道師のメッセージが語られる。

みなさんはたくさん傷ついている。慈しみ深いイエス様に触れてほしいのですよ。いろんな罪責感があると思うけど全部イエス様に委ねたらいいのよ。人生変えられるよ。自分では何もできないでしょ？ 自分では何も変わらないでしょ？ だから神様に委ねるのよ。私たちは力がありませんよ。今、絶望になっていてもね、イエス・キリストに望みがあるのよ。（山王シロアム教会 2004. 5. 17）

このように、伝道集会では人間が脆弱な存在であることが強調され、超越的な力の存在によってでしか、根本的な救済は得られないと説かれる。また、伝道集会では苦難の理由が「罪」という言葉で説明される。伝道集会で提示される罪とは「イエス・キリストを受け入れないこと」「人間が根源的に不完全な存在であること」といった抽象的なものから、喫煙・飲酒・ギャンブル・詐欺・窃盗・親不孝・不平不満・反抗心など具体的なものまである。そして苦難からの解放は罪を自覚し、悔い改め、イエス・キリストを受け入れることによって可能になると説明される。

イエス・キリストは、ここに集まっている皆さんがいくら悪いことをやってもですね、全部愛してくださいますよ。皆さん、過去のことはね、思い出さないでください。皆さんがもし、「悪いことをやりました。本当に悪いことをやりました」って悔い改めたら、全部神様が赦してくださいますよ。私たちは忘れることが難しい。忘れることができない部分、ありますよね。でも神様は私たちが悔い改めたら、過去のことは忘れてくださいます。大事なものはこれからですよ、これから。（大阪イエス中心教会 2004. 9. 24）

釜ヶ崎に流れ着いて、野宿になって、もうどうしようもない状態にまでなって、「もうアカン」、「死んだ方がマシや」と思っている人もたくさんいるでしょ？ でも「イエス様あ、どうか私を救ってください！」と祈れば、あなたがこれまでどんな罪を犯していても全て赦され、救われるんですよ。（大阪救霊会館 2003. 12. 13）

これらは釜ヶ崎で伝道集会をおこなっている教会のメッセージの一例だが、そこでは苦難の原因が個々人にあることを指摘しながら、罪を自覚し、悔い改めることによって希望のある生活が切り拓かれていくという論理が共通してみられる。この論理は「証し」によって更に補強される。証しとはいわば信仰にまつわる体験談のことである。伝道集会では牧師や伝道師といった指導的立場にある者が包み隠さず自己の「負の経験」を語るのである。

私はね、以前はキリスト教が嫌いだったんですよ。「何がキリスト教や」ってね。私の心は今とは全然違っていてね。タバコは11歳の時から吸っていましたよ。中毒になったのは19歳。酒も飲んだくれていたしね。だから一日中酒とタバコ。タバコなんか辞める直前まで1日3箱吸っていましたよ。はっきり言いましょ。私は諦めていた、人生を。しかし諦めきれないのが人間ですよ。理由をつけますよね。せつかくここまで苦勞して両親が育ててくれたんだ。この人のため、あの人のため、命を絶つことができない。それでずっと鬱病のままね、希望なしにボロボロになっていって、もう痛みも感じなくなる時期もありました。でもね、私は8年前に救われてね。それ以来、タバコを完全にやめることができましたよ。お酒もね、全く飲まなくなりましたよ。信仰をもつとね、不思議なことですが、変えられるのですよ。
(山王シロアム教会 2004.11.1)

このように「布教型キリスト教」の牧師・伝道師の多くは、これまでの人生で抜き差しならない苦難を信仰の力で克服したということを伝道集会で表明するのである。また、信仰を得るようになった元野宿者の「証し」も頻繁に聞かれる。

私なんか西成に流れてきた時は、ホント汚い汚いおっさんですね。服も洗わなくて、体も汚いし、下着も汚れてくるし、靴も汚いし、また、シラミにも咬まれて痒かったしね。そのようなね、汚いおっさんが救われて、海外宣教をすることができました。これから先も中国に行ったり、来年にはケニアにも行きます！ 皆さん、神様は本当に素晴らしい。だからあなたもね、ビジョンをもてばね、「俺も救われて世界に行ってみよう！俺も救われて、世界に救われた喜びを伝えたい！」と思えばね、神様がそこに働いてあなたのすべてのビジョンは達成されます。大きな希望をもっていいんです。どうぞ、皆さん、あなたもそうなりましょう。イエス・キリストを信じたならば、あなたは変わります！ 変わります！ 変わります！ どうぞ主によって変えられ、本当に私たちがビジョンをもってね、前進していったらね、素晴らしい奇跡が生まれます。(大阪救霊会館 2004.11.8)

このように「負の経験」を語ることで、指導的立場にある牧師・伝道師は「同苦者」として自己を提示し、野宿者との心理的距離を縮める。また、元野宿者の信者は同様の境遇であっても、信仰の力で変えられる可能性があることを体験的に語るのである。

メッセージや「証し」が一とおりに終わった後、再び賛美歌を歌い、「主の祈り」を唱える。最後に「食事の祈り」をしてから、食事が配布される。食事の内容は団体によって様々だが、質・量

ともに充実したところもある。野宿者運動団体が提供する炊き出しの多くが、どんぶりをはじめとする一品料理なのに対し、伝道集会では一般家庭の夕飯さながらの品数が出ることも珍しくない。

たとえば、筆者が2005年2月8日に参加した「浪速教会・愛の家」の伝道集会ではミートスパゲティ、サラダ、味噌汁、ご飯、キムチが昼食として出された。教会のボランティア・スタッフたちは半透明のビニール手袋をはめ、出来立ての料理を仕切りのついたランチプレートに手際よく、そして丁寧に盛り付けていった。ランチプレートを手にした野宿者たちは礼拝堂の椅子に着席し、ゆっくりと食事をとっていた。ホームレス伝道でみられるこのような炊き出しの光景は、立ったまま慌ただしくどんぶりをかき込む姿が多くみられる野宿者運動団体のそれとは対照的である。

食事の提供をはじめとして、伝道集会では牧師や伝道師が野宿者を歓待する態度が散見される。彼らは伝道集会に訪れる野宿者に言葉を掛けながら満面の笑顔で迎える。集会中には、野宿者の背中や肩を包むように優しく手を置き、別れ際には「また来てください」、「イエス様を信じましょう」と相手の目を見ながら野宿者の手を力強く握るなど、身体的接触が盛んにみられる。また、幾つかの教会では月に一度、誕生月に該当する参加者に食料品や下着等の生活必需品をプレゼントとして贈っている。これらのことから、伝道集会では野宿者を集合的カテゴリーではなく、固有の存在として尊重しようとする姿勢がうかがえるのである。

4-3. ホームレス伝道のプル要因

前節ではホームレス伝道の実態について概観したが、なぜ1990年代後半に急激なホームレス伝道が増加したのだろうか。本節ではその要因を受容側に求めて考察をすすめる。

まず、最も大きな影響があったと推察されるのが、釜ヶ崎における労働運動の規制力の低下である。先述したとおり、釜ヶ崎では1960年代末からバブル経済期まで、労働運動が脆弱な境遇におかれた日雇労働者を物心両面にわたって支えるものとして機能していた。賃上げ春闘や悪質な業者に対する折衝などを通して、釜ヶ崎の労働運動は日雇労働者から信頼される存在となっていた。

当時の労働運動は排他的な側面があり、競合する可能性のある運動を排除してきた。日雇労働者の救済を目指すキリスト教は、日雇労働者がおかれた歴史的・社会的抑圧状況から目を逸らすものとして、また運動の連帯を阻害するものとして徹底的な糾弾の対象となった。このように、労働運動の価値観が広く共有されている時代には、今日のように、キリスト教が容易に布教できるような状況ではなく、活動家からは言うまでもなく、日雇労働者からも反発する声が絶えなかった。

救世軍という連中は「かわいそうな人々を私たちが助けてあげる」という考えの奴らで、それを仲間にふきこんでいる。俺たちは「かわいそうな人々」ではなく、誇り高い釜の労働者だ。(大阪)市が奴ら(救世軍)に下請けさせるのは、「アリガタイことをやってくれている」と思い込ませ、俺たちを骨抜きにし、宿泊所を「収容所」にしようとするからんだ。

(中略) 救世軍がむりにおしつけてきても「賛美歌」など歌う必要はない。(『日刊えっとう』)

1973年12月30-31日号)

当時、大阪市は年末年始の臨時宿泊事業を「救世軍⁶⁹」に委託していた。臨時宿泊所では賛美歌の斉唱や食前の祈りなど、救世軍式の生活が宿泊者に要求された。また、救世軍の信仰上の理由からタバコの喫煙が制限されていた。このような「強制」に対し、日雇労働者が300人集まり、臨時宿泊所内で救世軍の活動停止を要求したこともあった。

日雇労働者の多くが単身であり家族との関係も途絶えがちなことから、これまで「労働」は彼らの不安定な生を支えるアイデンティティとなってきた。また、寄せ場の労働運動がそのアイデンティティを下支えしてきた。まさに労働運動は社会関係が乏しい日雇労働者の紐帯として機能していたのである。しかし、それが維持できたのは高度経済成長期からバブル経済期までのことで、かつて日雇労働者と統一的に形容された人びとは今日、「辛うじて日雇労働に参加できる層」、「極めて低賃金のインフォーマル労働に従事する層」、「野宿をしながら炊き出しなどの支援に依存する層」、「生活保護を受けて施設やアパートで生活する層」など、様々に分断されている。したがって今日の釜ヶ崎では「労働」という経済的なカテゴリーでは括りきることのできない問題⁷⁰が露呈するようになり、労働運動の求心力の低下は否めない。

このことに拍車をかけたのが、1999年の「NPO 釜ヶ崎支援機構」の設立である。かつて日雇労働者と統一的に形容された人びとが、「日雇労働に参加できる層」と「野宿をしながら炊き出しなどの支援に依存する層」とに分断されていくなか、労働運動の主要な担い手たちは、公的な援助を引き出すための方策として旧来の労働組合を残しつつ、福祉相談と就労支援を柱とするNPOを設立するに至ったのである。「運動」から「事業」へとアプローチが転換していくなかで支援者と野宿者は、かつてのような連帯関係からサービスの提供者と受益者という関係へと変化していったと考えられる。今日においても労働運動は存在するが、かつてのように思想や信仰といったメンタルな領域にまで介入しようとする姿勢はもっておらず、野宿者の行動を左右するほどの強い規制力は持ち合わせていない。現金収入をほとんどもたない常態的野宿者の場合、伝道集会で出される食事は、まさに命綱である。したがって、労働運動の担い手は、ホームレス伝道を「弱みに付け込んだ宗教の押し売り」として否定的に認識していても、公然と批判することができない。

他方、野宿者も基督教の布教にあからさまな抵抗感を示すようなことはなくなった。何より慢性的な失業状態にある野宿者にとって、支援者を選び好みすることは脆弱な「生」をより一層危ぶませることを意味する。伝道集会ではごく稀に、「神様が本当にいるんなら、こんな目に遭うわけないやろ！何がキリストや！」、「何でも願いを叶えてくれるなら早く仕事出せ！」といったクレームが寄せられるが、これらの声は周囲を扇動するようなエネルギーをもっておらず、むしろ傍にいる野宿者の制止によってかき消されていくのである。

また、物質的な理由だけでなく、メンタリティにおいても、伝道集会を肯定していることを示唆する語りが随所で聞かれるのである。

⁶⁹ プロテスタント教派の名称。創立から一貫して貧者の支援活動に力を入れており、失業者救済対策として始められた街頭募金活動「社会鍋」は師走の風物詩としても知られている。

⁷⁰ 精神障害、身体障害、知的障害など、これまで影に隠れていた問題が「労働」の衰退によって表面化し始めている。とりわけアルコールに起因する精神障害と過酷な肉体労働に起因する身体障害が釜ヶ崎では顕著にみられる。

教会に行くとな、結構いい話してるんですよ。自分のことを言い当てているなあと思いがら聞いているんです。こんな風になっちゃうと色々悩むんですよ。実家にも戻れないし。お袋のことが気になるんですよ。何年も連絡とってないから、もしかして死んでいるかもしれないんですよ。今度牧師に相談に行きたいなあって思って。こんな話、誰彼に言えないですもんね。第一、誰も真面目に取り合わないね。(男性野宿者の語り 2006. 4. 23)

このように、家族や労働といった様々な社会関係から排除され、他に解決の道が見出せない状況にある野宿者にとっては、伝道集会がときに説得力をもつものであり、緊張状態をほぐすものであると解釈することができよう。

かつて釜ヶ崎の労働者の精神的紐帯として機能していた労働運動は、寄せ場の縮小とともに弱体化し、もはや労働力としてみなされず無用化された高齢労働者の実存的問題に具体的に手を差し伸べることが困難になりつつある。労働運動や野宿者運動は、野宿者が被る苦難の意味を「行政の無策」や「グローバル資本主義」といったかたちで外在化させる。このような説明は仮に客観的な事実を述べていたとしても、高齢化し労働市場から排除された野宿者の主観的な現実感覚とはズレが生じてしまっているだろう。むしろ「承認の不在」ともいうべき状況のなかでは、苦難の意味付けが自己に向かうことは容易に想像できる。

これまでの労働運動・野宿者運動は行政との交渉によって様々な権利を獲得してきたが、野宿者が抱える負い目や悔恨にきめ細かく対処する術は十分に持ち合わせていないと筆者は推察している。社会的排除の状況下にある野宿者が抱えている問題は「食い扶持の喪失」だけではない。とりわけ高齢化し、死というものがリアルなものとして認知される場合には「生の意味」が希求されるであろう。労働による自立が可能であった時期には過去を悔いる気持ちが顕在化しづらく、意識の底に沈殿しがちだったと推測することができよう。しかし、就労することが困難になり、野宿生活が常態化してしまい、一方的に支援を受ける側にまわったとき、意識の底に眠っていた「悔恨」や「罪責感」が浮上してくるのではないだろうか。伝道集会では「死後」の世界が語られ、同時に今をどのように生きるべきかが説かれる。そこで野宿者たちはダイレクトに「生の意味」を問われるのである。

このようなコンテキストにおいて、「罪の自覚化」を促す伝道集会のメッセージと野宿者のメンタリティは、以前に比べよりシンクロしやすい状況になりつつある。

4-4. ホームレス伝道のプッシュ要因

前節では1990年代後半におけるホームレス伝道の活況の要因を受容側、すなわち「労働運動の規制力の低下」と「野宿者の物心両面にわたる不安定性」に見出したが、本節では布教側固有の要因について考察をすすめる。

ホームレス伝道をおこなっているキリスト教系 FRO は、福音派ないし聖霊派に分類されるような保守的な信仰の担い手である。「大阪救霊会館」と「救世軍西成小隊」を除いて、その設立年はいずれも1990年代後半以降と新しく、信者形成に積極的な姿勢をみせている。ホームレス伝道の担い手の多くが信仰による明確な救済と自己変革の体験を伝道集会の場で表明しているが、彼ら

は野宿者も同様に信仰の力で救済が可能だと考えているのである。また、彼らは野宿者と特定の宗教との結びつきが弱いことから、宗教的に空洞化状態にある釜ヶ崎を、「リバイバル」の可能性を秘めた地として認知しているのである。

このような動きを加速させたのが、韓国系プロテスタント教会の開拓伝道である。釜ヶ崎およびその周辺でホームレス伝道をおこなっている韓国系プロテスタント教会は 1990 年代後半から増え始め、現在「浪速教会・愛の家」「大阪瑞光教会」「大阪イエス中心教会」「大阪インマヌエル教会」の 4 教会が継続的に活動している⁷¹。2005 年には日本人の総福音化を目指す「ユニオン神学大学・教会成長大学院」という教育機関が釜ヶ崎のなかに創設されたが、ここでも連日のように伝道集会がもたれるようになった⁷²

一方、日本人が牧師を務める教会も 4 つ存在するが、「救世軍西成小隊」を除いて、韓国のプロテスタント教会と盛んな人的交流がみられる。例えば、釜ヶ崎で最大規模の教会である大阪救霊会館では、年に何度も韓国から日本への宣教を志向する牧師や伝道チームを迎え、ホームレス伝道をおこなっている。このように日本人が牧師を務める教会であっても、その大半は、韓国のプロテスタント教会が日本で伝道する際の受け皿となっている。

5. 釜ヶ崎におけるホームレス伝道の受容状況

前節では 1990 年代後半以降のホームレス伝道の活況を、受容側と布教側の特殊な事情の絡み合いのなかに見出していったが、本節ではホームレス伝道の受容状況について考察をすすめる。先述したとおり、多くの野宿者にとって、食事や衣類が配布される伝道集会は信仰の有無に関わらず、自身の生存を維持していく上で欠かせないものとなっている。したがって、野宿者のなかには各々の教会名を知らなくても「パンの教会」、「カレーの教会」、「どんぶりの教会」といったように、そこで出される食事の内容で識別している者もいる。このように独力で「食」の機会を確保することができない野宿者は複数の伝道集会を「ハシゴ」しているのである⁷³。

明日は「イエス中心教会」の集会があるで。今日の教会は火曜と木曜。「イエス中心教会」は金曜日や。「イエス中心教会」は 200 円でモーニング喫茶もやってるで。周りの喫茶店がだいたい安くて 300 円やから、まあ安いわな。パンとサラダとゆで卵とコーヒー。それに牧師の説教もついとる。説教がイヤやったら下向いて聞かんかったらええ。さっきの集会も兄ちゃ

⁷¹ 韓国系プロテスタント教会がホームレス伝道をおこなう経緯は様々だが、仕事や家庭をもつ「一般的」な日本人への伝道を志向しながらも、その行き詰まりから、支援を必要とする野宿者へ、布教の矛先をシフトチェンジしたというパターンが多くみられる。したがって伝道集会をおこなう教会の大半が「開拓伝道」的な位置付けで釜ヶ崎の野宿者にアプローチしている。

⁷² ユニオン神学大学・教会成長大学院は日本のリバイバルを目指す日韓の牧師たちによって作られた教育機関で、奥山実が総裁を務める「日本民族総福音化協議会」が主要な後援団体となっている。奥山のほか、日本におけるリバイバル運動の代表的な担い手としてしられる手塚正昭などが積極的に関与しているが、現在のところ学生はほとんどおらず、主に伝道集会の開催場として利用されている。

⁷³ 伝道集会に参加する野宿者は野宿者運動の炊き出しにも参加することが一般的である。釜ヶ崎では「釜ヶ崎炊き出しの会」（以下、炊き出しの会）と「釜ヶ崎高齢日雇労働者の仕事と権利を勝ち取る会」（以下、勝ち取る会）による活動が野宿者運動の炊き出しに相当する。「炊き出しの会」は毎日 2 回、萩之茶屋中公園（通称、四角公園）で主に白粥の炊き出しを、「勝ち取る会」は火曜日と土曜日に萩之茶屋南公園（通称、三角公園）で主にどんぶりの炊き出しをおこなっている。釜ヶ崎では、あらゆる炊き出しを活用すれば、日によって 1 日に 4 回以上食事をすることも可能である。

んの横でずっと寝とったわ。(男性野宿者の語り 2003. 9. 11)

これは伝道集会に参加していた中年の野宿者が参与観察していた筆者に語ったものだが、このように、野宿者の多くは、どこで食事が配られているか、あるいはどこに行けば安く食事ができるかを心得ているのである。また、伝道集会では「アルバイト求人誌」を長々と眺めている者や、食事が配られるまでうつ伏せて寝ている者、イヤホンでラジオを聴いている者がいる。しかし、野宿者が伝道集会に参加する動機は必ずしも食糧などのマテリアルな関心に還元されるわけではない。

参加者のなかには、牧師たちがなげかけるメッセージに逐一「アーメン!」、「ハレルヤ!」とレスポンスし、賛美歌を積極的に歌う者も少なくない。幾つかの伝道集会では、食事を配る前に献金を集めるのだが、そこでは参加者の2～3割がポケットから小銭を献金袋に入れる姿を確認することができる。また、伝道集会では参加者の半数ほどが、信仰告白を表す「使徒信条」を牧師たちと共に唱えており、その文言を暗記している者も決して珍しくない。これらのことから、一定の割合の野宿者が伝道集会に何らかのシンパシーを抱いていることが推察されるのである。また、伝道集会は野宿者を対象としたものだが、実際に参与観察してみると、生活保護を受け、野宿生活から脱却した者も少なくないことに気付く。

A氏：ワシは今、生活保護もろて暮らしていますけどな、アオカン（野宿）しているときは教会に随分世話になりました。そら、あの時は食べるもんもおまへんやろ。だからまあ言うたら炊き出し目当てですわな。

筆者：今、伝道集会に行っているのは炊き出しのためじゃないでしょうか？ 何で行っているのですか？

A氏：せやねえ、牧師とね、握手するためですわな。伝道集会に行ったら、牧師が「おっさん、元気にしとったか？」って握手してくれるんやね。それが嬉しいてね。昔は随分世話になったしね、顔見せに行っているんですわ。

筆者：信仰はもっていらっしゃるわけですか？

A氏：(苦笑いしながら) いやあ、それが難しいんやな。ワシ、一応、仏教やしなあ。

筆者：ずっと伝道集会に行っていたら信仰もつように言われるでしょ？

A氏：そうなんや。いつも「信仰もたなアカンで」って言われるんですわ。この間は「信仰もたな握手せえへんで」って言われてね、困りましたわ。

生活保護受給者に対しては毎月、定額の生活扶助が支給されるため、食事や衣服の確保を伝道集会に頼らなくてもよい状況にある。にもかかわらず、伝道集会に来ているという事実を勘案するならば、やはり食事や衣服の獲得といったマテリアルな動機とは異なる別の動機が存在することを推測することができる。明確な信仰をもっていなくても、「握手するため」という言葉が象徴的に示しているように、ある種の親密な関係を求めて伝道集会に参加することは決して珍しいことではない。

また、根深い罪責感からの解放を求めて伝道集会に参加する野宿者も存在する。

B氏：(牧師は)「罪は赦された」って言うけれど、そんな簡単にはいかへんで。ワシは人殺して8年間刑務所入ってたんやけど、出所したら罪は赦されるんか？ 赦されへんやろ？ (殺したときのことが) 夢に出てくるんや…… 赦されてへん。でもここ来たら少しは変わるかと思ってね、来ているんや。ワシはな、もうじき死ぬけどな、毎日「生きる」ことばかり考えているんや。「生きる」ことしか考えてへん。昔は自殺しようとしたときもあったけどな、助けてくれた奴がおつてな、それからは「生きる」ことばかり考えているんや。

筆者：お父さん、いくつですか？

B氏：63歳や。

筆者：まだまだ生きられるやないですか。

B氏：へへへへ……

筆者：お父さん、ここには毎回、来ていらっしゃるのですか？

B氏：なるべく来るようにしているんや。

筆者：ここ来るようになってお父さん変わった？

B氏：変わった変わった。まず喧嘩せんようになったしな。昔はすぐ手が出てな、「カミソリ」ってあだ名がついていたほどやから。だからみんなに「変わったなあ」てよう言われるわ。

筆者：そんな風には見えないけど……

B氏：へへへ。だから変わったんやて。喧嘩もせんようになったし、酒もマシになった。何より「生かされている」ってことがわかるようになったんや。前は全然そんなん思わんかったのにな。

彼の場合もまた、過去の罪が「赦されていない」と語っているように、信仰によって救済されたという自覚はないが、「少しは変わるかと思って」という言葉にみられるように、自己の煩悶と折り合いをつけるために伝道集会に参加していることが伺えよう。2つの事例を紹介したが、これらから示唆されるのは、伝道集会が、寄せ場特有の「過去を触れ合わない」というよそよそしい関係とは異なるオルタナティブな社会空間となっているということである。

様々な社会関係から排除された野宿者にとって、「布教型キリスト教」は自己を全人格的に受容する数少ないアクターである。したがって、生存のために面従腹背的に付き合うケースがみられる一方で、親しみの対象として認識しているケースも少なくない。しかしながら、特定の教会への所属は、かえって自己の生存を切り縮めることを予測させるために、野宿者の多くは特定の教会との結びつきを曖昧にするのである。このように野宿者の多くは受容/拒否という二項対立を超えたところで伝道集会に参加している。伝道集会に参加する野宿者は主催者の意図どおりにメッセージを内面化するのではなく、自己の生をより肯定的なものへと転化させていくために主体的な意味付けをおこなっているのである。伝道集会を通じて、教会の正式な信者になっていく野宿者が少ないにもかかわらず、多くの野宿者が伝道集会に参加するというパラドクスは上記のよう

な野宿者たちに特有の解釈と実践によるものといえるだろう。

先述したとおり、釜ヶ崎の野宿者の多くが複数の伝道集会をハシゴすることによって、不安定な「生」を生き抜いているのだが、このような関わりがかえって特定の教会/団体へのコミットメントを阻む一因となっている。また、もう一つの要因として野宿者の労働運動/野宿者運動との関わりを指摘することができる。既に指摘したように、釜ヶ崎の労働運動はかつてのような強い規制力を失ったが、野宿者問題を包括的に捉える野宿者運動に接続・変容しながら、今日においても活動を継続させており、炊き出しや相談業務などを通して野宿者と日常的に接触している。生活の自立が困難な野宿者の多くは、伝道集会に参加する傍らで労働運動/野宿者運動の福祉的支援にもアクセスするのである。

釜ヶ崎の野宿者たちは異なる価値を標榜する複数のアクターのなかから、いずれかだけを選択することはせず、自身の生活状況と照らし合わせながら融通無碍にアクセスを試みる。どれだけ明確に意識化されているかは別にしても、特定の教会/団体との関わりを表層的な次元にとどめる実践は、複数のアクターからのサポートを容易に受けるための生活知だと解釈することができよう⁷⁴。

まとめにかえて

本章では釜ヶ崎という最下層地域において、キリスト教系 FRO が長期間に渡って活動を展開してきたことをみてきた。釜ヶ崎の労働運動が盛り上がりを見せた 1960 年代後半から 1990 年代初頭にかけては、キリスト教の布教行為が労働運動の活動家や日雇労働者の批判の対象となっていたが、日雇労働者の野宿化が急激に進行し、労働運動の規制力も弛緩した 1990 年代の後半には、韓国系プロテスタント教会をはじめとする「ホームレス伝道」が活性化するようになり、複数のキリスト教系 FRO がおこなう伝道集会には多くの野宿者が参加するようになった。伝道集会では、献金をおこなったり、使徒信条を唱えたり、信仰をある程度受容していると思わせるような実践が散見されるが、実際に洗礼を受け、特定の教会へ所属する野宿者が極めて少ないことがフィールド調査から明らかになった。

生活の脆弱さから、野宿者の多くは、特定の宗教やイデオロギーを内面化するというより、むしろ当座の問題を解決するために、異なる価値観に立脚したサポートを同時並行的に利用する。そのために、野宿者たちは伝道集会に継続的に参加しつつも、特定の教会/団体へコミットすることを避け、表層的なレベルの関わりにとどめることが多い。釜ヶ崎の野宿者は「ホームレス伝道」を明確に拒否したり受容したりするのではなく、一定の距離を置きながら関係を維持していくのである。

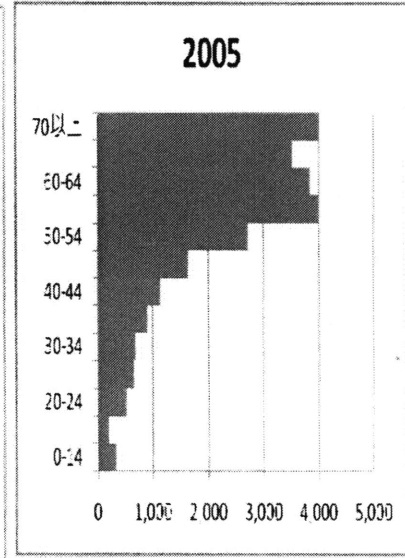
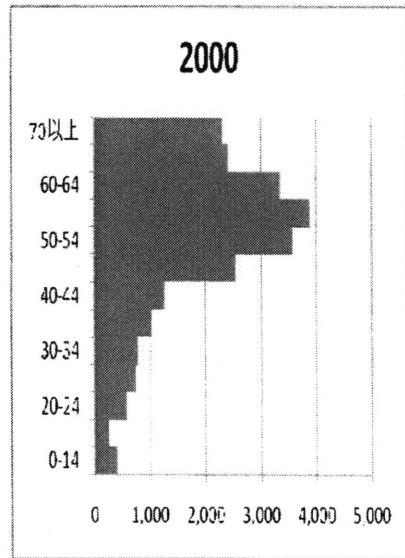
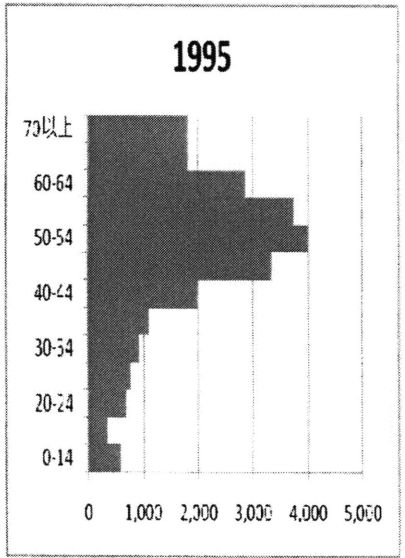
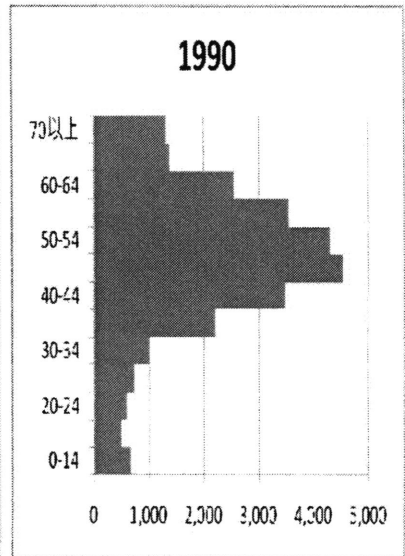
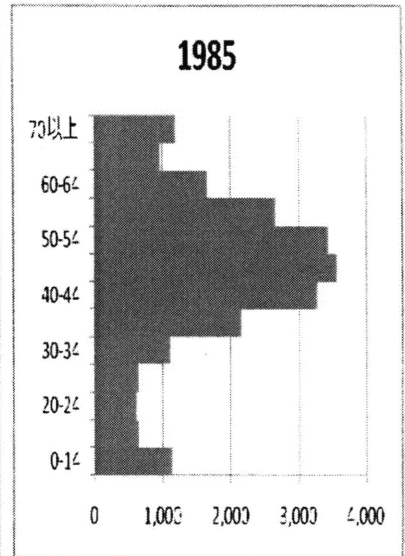
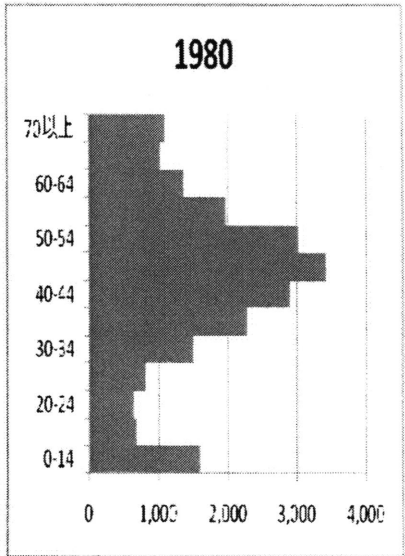
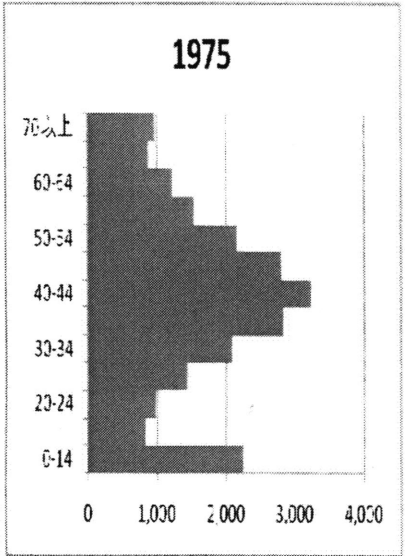
⁷⁴ 文化人類学の先行研究は、しばしば上記のような首尾一貫しない断片的な弱者の実践に、支配的なシステムに対する「抵抗」を見出してきた。たとえばナイロビの出稼ぎ民に対するキリスト教の布教を調査した松田素二 (1999) は、キリスト教を表面的に受容しつつも、伝道側の意図を異化する実践を、ハードな抵抗とは異なった「ソフトな抵抗」と呼び、弱者の主体性や創造性を指摘した。しかしながら、本章の理論的関心に沿うならば、「ソフトな抵抗」の可能性を仔細に論じることは、さほど重要ではない。松田をはじめとする文化人類学者たちが、弱者の抵抗を語る時、そこには圧倒的な権力関係が指図されているが、釜ヶ崎でみられるホームレス伝道のコンテクストにおいては、植民地支配の影響が色濃く残るナイロビでのキリスト教の布教にみられるような、支配-被支配という構図は希薄である。釜ヶ崎における「布教型キリスト教」は、圧倒的な強者でもなければ、支配的な文化や価値の担い手でもない。

以上のような野宿者の実践は、最下層の人々が、特定の宗教シンボルとの関係がランダムないしは希薄だとする先行理論を具体的に例証するものとなっている。しかし、その一方で、所属をもって信者とみなすような、旧来のパースペクティブでは、流動性の高い人々の信仰や意味世界をダイナミックに捉えることはできないのではないか、という新たな問いも本研究から見出すことができよう。

かつてキリスト教の布教にあからさまな抵抗を示していた日雇労働者たちが、恒常的に野宿生活を強いられていく過程で、布教行為を許容するようになったように、野宿者の態度は不動のものではなく、彼らを取り巻く状況の推移によって変質していく可能性があり、今後も継続的に調査をしていく必要があるだろう。

あいらん地域（釜ヶ崎）の人口動態

	世帯 総数	人口 総数	男性	女性	0-14	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60-64	65-69	70以上
1950	5,499	19,296	9,429	9,867													
1955	7,066	27,429	13,890	13,539													
1960	8,623	30,306	15,943	14,363													
1965	8,948	27,818	14,912	12,906													
1970	17,725	29,124	19,665	9,464													
1975	14,824	23,217	16,261	6,956	2,249	839	984	1,438	2,082	2,828	3,234	2,809	2,156	1,539	1,221	871	967
1980	15,731	22,233	16,679	5,554	1,592	665	633	808	1,488	2,281	2,893	3,420	3,013	1,963	1,357	1,026	1,094
1985	17,434	23,083	18,061	5,022	1,136	650	624	647	1,123	2,145	3,270	3,557	3,451	2,665	1,659	955	1,201
1990	22,504	27,080	22,913	4,167	667	505	596	729	996	2,207	3,487	4,544	4,316	3,542	2,563	1,392	1,322
1995	19,648	23,790	19,753	4,225	569	342	687	753	913	1,090	1,998	3,342	3,991	3,749	2,863	1,805	1,822
2000	19,864	23,401	19,681	3,720	419	254	571	756	776	1,035	1,272	2,533	3,562	3,881	3,335	2,417	2,310
2005	22,130	25,241	21,512	3,729	341	215	518	656	681	914	1,137	1,638	2,733	3,988	3,842	3,527	4,025



【本田哲郎神父がミサをおこなう「ふるさとの家」(カトリック・フランシスコ会)の外観】



【毎日ホームレス伝道をおこなう「大阪救霊会館」(プロテスタント・日本ペンテコステ教団)の外観】



【韓国の大学生宣教チームが大坂救霊会館でおこなったホームレス伝道の様子】



【公共施設を活用したホームレス伝道の様子（大阪イエス中心教会・牧師の説教）】



【公共施設を活用したホームレス伝道の様子（大阪イエス中心教会・パンの配布）】



3章 教会に集う野宿者の意味世界 ―釜ヶ崎における救世軍の活動を事例に

はじめに

野宿者支援の場において、支援者は眼前のニーズに応答すると同時に、より大きな理念・目標の共有を野宿者に期待することが少なくない。そのため、支援者との継続的な相互作用は野宿者の生活様式や意味世界の変容をもたらす可能性を孕む。現実には野宿者支援にかかわる団体では、当初、被支援者だった野宿者自身が活動に共感し、支援者に役割転換することがしばしばみられる⁷⁵。しかし、野宿者支援にかかわる先行研究ではこのような野宿者の態度変容のプロセスに着目したものが皆無に等しい。野宿者を支援する団体は、行政との関係が密接な社会福祉法人、行政との批判的・対等的協働関係を取り結ぶ NPO 法人、反体制的な立場でアドボカシー活動を展開しているボランティアな運動団体など多様であるが、本章は野宿者が日常的に接触しているキリスト教系 FRO の野宿者支援の場に着目し、支援者との相互作用のなかで経験する野宿者の態度変容を把握することをめざす⁷⁶。

野宿者支援をおこなうキリスト教系 FRO のなかには、布教活動をおこなわずに野宿者の権利擁護に尽力するタイプと、布教活動を積極的におこなうタイプがあるが、本章では、後者のタイプをとりあげる。布教活動をおこなうキリスト教系 FRO の野宿者支援は、一般に「ホームレス伝道」と呼ばれる。ホームレス伝道では食事や衣服といった物質的な援助をおこないつつ、布教活動を通じて野宿者の意味世界に介入し、価値観や生活様式の変容を強く促す。したがって、支援の現場でみられる野宿者の態度変容を把握する際、ホームレス伝道は恰好の場であるといえよう。

前章で筆者は釜ヶ崎でホームレス伝道をおこなっている複数の教会の調査から、献金をおこなったり、使徒信条を唱えたりするなど、ホームレス伝道の受容をうかがわせる実践がみられるものの、実際に入信し、特定の教会へ所属する野宿者が少ないことを明らかにした。野宿者の多くは、宗教やイデオロギーを内面化せず、むしろ当座の問題を解決するために、異なる価値観に立脚したサポートを同時並行的に利用し、特定の教会/団体への所属を避ける。「生きぬき戦略」(山口 1998) ともいべきこのような実践は、野宿者にとって一般的なものではあるが、実際に個別の教会をインテンシブに見てみると、教会へのかかわり方にはさまざまなパターンが存在することがわかる。具体的には、a. 教会が提供する物質的サービスを道具的に利用し、信仰を内面化しない「非信者」、b. 信仰をある程度内面化するが、教会への所属を避ける「周縁的信者」、c. 信仰を内面化し、教会に所属意識を持つ「信者」に類別することができる⁷⁷。これらの3つのパターンは必ずしもリジッドなものではなく、a の段階から b の段階を経て c の段階に至るケースも存在する。

本章では、野宿者が集住する釜ヶ崎の周辺部で活発にホームレス伝道をおこなっているプロテスタント教会「救世軍⁷⁸西成小隊」の事例から、とりわけ c にカテゴライズされる野宿者の生活史

⁷⁵ このような事例は支援―被支援関係が比較的緩やかな集団において顕著にみられる。

⁷⁶ 野宿者運動団体では野宿者は支援者に「当事者」と呼ばれることが多い。一方、野宿者支援をおこなう教会では野宿者が「当事者」と呼ばれることは通常ない。教会では信仰の共有によって立場性の差異は後景化する傾向がある。

⁷⁷ 本章における信者類型は宗教社会学者の川又俊則(2000)の論考を参考にしている。

⁷⁸ 救世軍は1865年、牧師のウィリアム・ブースによってロンドンで誕生したプロテスタント教派で、現在111の

に着目し、彼らが教会との相互作用のなかで経験した態度変容を分析する⁷⁹。

1. 救世軍西成小隊による野宿者の包摂

救世軍は組織内の厳しい規律の内面化を通じて道徳的再生と経済的自立をめざすことを特徴とする教派で、社会的弱者への救済活動・福祉活動を積極的におこなうなど、都市下層との結びつきが強いことで知られている。西成小隊も例外ではなく、釜ヶ崎およびその周辺部の都市下層の救済を主たる目的に1953年、天下茶屋1丁目に設立された⁸⁰。西成小隊の設立からしばらくは、積極的な布教活動が釜ヶ崎およびその周辺部でおこなわれており、青年から壮年にかけての男女が多く所属するようになった。そのなかには日雇労働者などの不安定労働者なども多く含まれていた⁸¹。一方、1970年代から1990年代の中頃にかけて、釜ヶ崎では労働運動が強い影響力を持つようになり、同地における西成小隊の活動は徐々に消極的になっていった⁸²。1990年代中頃以降に野宿者が急増したことを受けて、西成小隊は野宿者支援を試みたものの、近隣住民とのトラブルがあり、活動の停止を余儀なくされた。

西成小隊が本格的にホームレス伝道に着手し始めたのは、現在の小隊長⁸³が西成小隊に赴任して1年が経過した1999年であった。当時の釜ヶ崎は、今日に比べて野宿者に対する施策が圧倒的に不足しており、生活保護の活用も極めて制限的であったことから、生活に窮乏した野宿者が路上に溢れていた。西成小隊はこのような状況を放置することができないと思い至り、近隣住民が訝しがっている空気を感じながらも、野宿者への支援を実施するようになった⁸⁴。近隣住民のなかには「なんでまたあの人たちが来ているの、なにが始まるの」と違和感を表明する者もいたが、西成小隊は「うちの教会に来ている人は、たまたま住居や仕事がない人なのです。野宿者を集めているという表現をされると困ります」と認識の転換を促してきた⁸⁵。また、西成小隊では、バザーや高齢者との交流を目的にした食事会を通じて、地域住民との交流を積極的に図ってきた。これらのことが功を奏して、近隣住民のホームレス伝道に対する理解が深まり、野宿者に対する懐

国と地域で活動を展開している。日本では山室軍平を中心に、1895年から伝道が開始されるようになり、廃娼運動、禁酒運動といった啓発活動から、療養所や授産所といった福祉活動に至るさまざまな社会問題に積極的に関与し、開拓的な立場で社会改良をおこなってきた。現在、日本において救世軍は49の小隊と19の社会福祉施設とふたつの病院を持つ。

⁷⁹ 軍隊式の組織構造(militaristic structure)と堅固な階梯制度(rigid hierarchy)をもつ救世軍は、信者而非信者に対する役割期待が大きく異なっていることから、両者の意味世界の相違を明確に把握するうえで最も適切な教会の一つであるといえよう。

⁸⁰ 西成小隊の斜め向かいには、戦前に釜ヶ崎地区の改善のためにつくられた大規模な宿泊施設(現在は救護施設)「大阪自彊館」があることから、天下茶屋1丁目が歴史的にも釜ヶ崎と密接な関係にあることが推察される。

⁸¹ 1953年から1958年の間に約750人が入信し、そのうちの約1割が西成小隊に強い所属意識を持つ信者であった。

⁸² 1960年代から1970年代にかけては、信者の階層上昇や、信者同士の結婚が進み、家族単位での所属が増加した。一方、1980年代以降は新規の入信者の停滞に加えて、既成信者の高齢化や転出のため、信者数の減少が顕著になっていた。

⁸³ 一般的なプロテスタント教会における牧師のことを救世軍では小隊長と呼んでいる。

⁸⁴ 教会が野宿者支援をしようとするとき、信者から反対されることがしばしばみられるが、西成小隊の場合は聖職者だけでなく、信者たちの意志も一致していた。社会的弱者の救済が救世軍の社会的使命の一つであるという理由に加え、西成小隊の既成信者の多くが入信当時、不安定労働者や失業者であったことが、野宿者支援を肯定する理由になっている。ある2世信者の女性は「こういう雰囲気は子どもの頃から慣れているし、これが普通なんです」と筆者のインタビューに答えた。

⁸⁵ 西成小隊は近隣住民からのクレームを回避するために、教会の周囲での立ち小便や煙草の吸殻の投棄、教会付近での座り込みなどを禁止するルールをつくり、その遵守を野宿者に求めている。

疑的な眼差しは徐々に軟化していった。その結果、野宿者支援に反対していた近隣住民が西成小隊に物資を寄付するほどまでに関係性が改善されたのである⁸⁶。ホームレス伝道の開始から11年が経過した今日、毎週約100人の野宿者が西成小隊の礼拝に参加するようになった⁸⁷。

野宿者はさまざまなニーズを満たすために教会に集うが、主たる目的は物質的な援助を受けるためである。同じ日時に複数の場所でホームレス伝道が実施される場合、より質の高い物質的な援助をおこなう教会にアクセスすることが一般的な野宿者の行動様式である。ホームレス伝道をおこなう教会が多くあるなかで、西成小隊は釜ヶ崎でもっとも質の高い物質的な援助をおこなう教会のひとつである。毎週日曜日に実施される礼拝の後には、豊富な品数の食事が提供され、礼拝の最後には衣服も提供される⁸⁸。

一方、ホームレス伝道は単に物質的な援助をおこなうことだけを目的にした実践ではない。礼拝では信仰を持つことによって苦難から脱出できるというメッセージが掲げられ、生き方の指針についても語られる。反応はさまざまだが、このような実存的なコミュニケーションに共感する野宿者も少なくない。西成小隊では、礼拝に出席する時に名簿に氏名を記入することになっており、コミュニケーションは匿名ではなく可能な限り本名で交わされる。また、礼拝のなかでは、自身の体験を語る「証し」の場や自己紹介の場がしばしば設けられている⁸⁹。このように、自己を赤裸々に語ったり、他者に積極的に関与したりすることが教会における重要な規範となっている。

2. 入信・所属した野宿者の生活史

一般的に、人々が入信しやすくなるのは、従来の意味体系では自らの体験と出来事を説明・意味づけることが困難なときである。深刻な病や失業は、「人生の転機」と捉えられ、不景気や社会状況への不安といった社会的出来事は、人々に入信しやすい状況をもたらす⁹⁰。だが、このような危機が必ずしも入信という行為を選択させるわけではなく、それは複数ある解決策のひとつにすぎない (McGuire 2002=2008:131) ⁹¹。実際に西成小隊の礼拝に参加する野宿者のなかで、信仰を

⁸⁶ 教会が野宿者支援をおこなう場合、近隣住民の理解を得ることがきわめて重要である。教会が野宿者支援を企図していても、近隣住民の反対にあい、頓挫したケースには枚挙に暇がない。

⁸⁷ 参加者の増減は景気に規定される側面が多少あり、日雇求人が増加する時期は礼拝に出席する野宿者が減少し、日雇求人が減少する時期は、礼拝に出席する野宿者が増大する。また、気候に規定される側面もあり、寒さが厳しい冬季などは、他の季節に比べ、礼拝に出席する野宿者が増大する。とはいえ、礼拝参加者の80%は固定層であり、浮動層は20%程度にとどまる。

⁸⁸ 救世軍では soup (心のこもった暖かい家庭的な食事)、soap (清潔な衣類、清潔な場所)、salvation (魂の救済) を重要な実践と位置づけ、「3S」と呼び、この3つの「S」の体現が全人的な救済を可能にさせると考えている。ホームレス伝道をおこなう教会の多くが、食事の提供を「布教の手段」と捉えているのに対し、救世軍西成態度小隊は、食事の提供を布教と同じぐらい重要なものと捉えており、①家庭的であること、②季節感を出すこと、③出来立ての料理を提供すること、④満腹にすること(100人分の食事を準備)を食事提供の理念としている。

⁸⁹ 自己紹介では互いの出身地について話すことが多く、そのことで同郷人であることがわかった者同士が親しくなることがしばしばある。

⁹⁰ 森岡清美(1975)はグロックの剥奪理論(Glock and Stark 1965)に依拠し、剥奪を「基本的剥奪」(貧困・病気・争いごと・近親者の死などからくる不充足感)、社会的な地位の移動によって生じる「下降的剥奪」・「上昇的剥奪」・「派生的剥奪」(空しさや生き甲斐喪失等、高次の欲求不充足感)に類型化している。

⁹¹ 宗教の他に問題状況を克服する際の代表的なパースペクティブとして挙げられるのが政治的パースペクティブである。宗教的パースペクティブの多くが苦難の原因を個人の内面に見出すのに対して、政治的パースペクティブでは苦難の原因を社会体制に見出す傾向がある。釜ヶ崎では、1970年代から1990年代の中頃までは日雇労働者のための労働運動をはじめとする政治的パースペクティブが一定の求心力を持っていたが、1990年代後半は求心力を失ってきている。

持つ者は少数派であり、そのなかで教会への所属意識を持つ者はさらに限られている。したがって、入信・所属を所与のものとしてみるのではなく、新たな社会関係・意味体系の必要性を強く感じる野宿者がどのような特徴を有するのかをみていく必要がある。

西成小隊では1999年から2009年までの11年間に100人以上の野宿者が入信し、そのうちの40人ほどが一定期間以上、教会に所属する信者になっている⁹²。西成小隊に所属する野宿者は、礼拝時の会場設営・食事準備、バザー、街頭募金活動、アウトリーチ⁹³など、教会のさまざまな活動に無償で携わることが期待される。2009年の時点で西成小隊には(元)野宿者のボランティア・スタッフが10数人いる。これまでサービスの受益者だった彼らはどのようなプロセスで西成小隊と出会い、信仰を受容し、西成小隊に所属し、サービスの提供者へと変容していったのだろうか。以下では、西成小隊のなかでも中核的な役割を担っている7人の(元)野宿者の入信・所属プロセスをみていく⁹⁴(章末の表を参照)。

事例① Aさん(52歳 年齢は聞き取り時点。以下同)

Aさんは岡山の高校を中退した後、会社員として働いてきた。Aさんは30代前半のときに倉敷の縫製関係の会社に勤めるようになったが、バブル経済崩壊後、経営難により会社が倒産寸前の状態になり、1994年、人員整理の対象となり失業した。また当時、Aさんには婚約者がいたが破談となった。これらのことが契機となり親族との関係も悪化した。その後、Aさんは、岡山の建設会社に転職した。Aさんが会社の出張で神戸に滞在していた1995年に阪神大震災が起こった。Aさんは、震災後、復興工事の求人が多く集まっていた釜ヶ崎に移り住むようになり、日雇労働者として働くようになった。震災後しばらくは復興関係の仕事に従事することができたが、年々、求人が少なくなり、就業機会が激減したAさんは1999年、ついにドヤに住むことができなくなった。結果、Aさんは40代前半で野宿生活を余儀なくされた。Aさんは、求人があるときには建設日雇の仕事に従事しつつ、多くの日は、駅の構内にあるゴミ箱から雑誌を収集する、いわゆる廃品回収で生計を立てていた。野宿生活の拠点にしていた難波で知り合った野宿者が西成小隊の信者であったことから、Aさんはその存在を知るようになった。そして、Aさんは「最初は食事や衣類が出るということで、興味本位で教会に通うようになった」。Aさんは日雇労働者として生計を立てることができたときには1回も教会に行ったことはなく、必要性も感じていなかったが、「ドヤ代が払えないようになって野宿するようになったとき、教会は身近な存在になった」。通い始めてからしばらくすると小隊長夫人から入信を勧められたが「今はまだ信者になるつもりはない」と応えるなど、信仰に対する違和感があり、入信までには時間がかかった。Aさんが入信したのは西成小隊に通い始めて半年以上経過した頃であった。そのきっかけは、野宿仲間に誘わ

⁹² 信仰の受け入れを表明した者を救世軍では回心者と呼ぶ。回心者のなかで、救世軍に正式に所属し、一定程度の規則を遵守するようになると「準兵士」という地位が与えられる。また、準兵士の上位に「兵士」という地位があり、救世軍の制服を着用することが認められる。しかし本章では、議論を明確にするために、救世軍内で使われている信者のカテゴリーは用いず、一般的な用語を使用する。

⁹³ 西成小隊では、月に一度、難波方面にアウトリーチ活動に出向き、野宿者への安否確認と配食をおこなっている。

⁹⁴ 入信動機を把握する際の大きな問題点は、入信した個人が新たな意味体系との関係のなかで過去の体験を再解釈することである。このような問題意識から、筆者は典型的な入信パターンに編集された野宿者の体験談を記載した機関紙の内容を参照しながらも、それらを解体し、改めて自らインタビューをおこないライフストーリーを再構成した。

れて毎週水曜日に参加するようになった聖書学習会であった。「聖書を読むなかで信仰に導かれたという側面もあるが、聖書学習会が同じように難波で野宿している人と交わることができる場」であったことが、入信のきっかけとなった。Aさんは西成小隊に通うようになって5年が経過した2003年に朝光寮⁹⁵という元婦人保護施設に入所し、野宿生活に終止符を打った。朝光寮入所前は、雑誌の収集でわずかな収入を得るにとどまっていたが、朝光寮入所後は、住民票を設置することができたこともあり、非正規ではあるものの特定の建設会社で雇用されるようになり、収入も安定するようになった⁹⁶。

事例② Bさん(38歳)

Bさんは、名古屋の私立高校卒業後、父親の紹介で入社した送電線工事の会社で配線工員として4年間ほど勤務していた。その後、伯母が経営する奈良のスナックに勤務するようになった。Bさんは、2000年の正月、大阪に遊びに行ったが、当初予定していた期間より長く滞在していた。その間、伯母に連絡をとっておらず、「気まずくなり何となく大阪に残ってしまった」。定まった住所も保証人もないなかで、Bさんは風俗店に勤務するようになったが、短期間で解雇され、20代後半のとき、難波で野宿生活をするようになった。Bさんは、両親にも伯母にも連絡をとらず、数ヶ月間ひとりで暮らしていた。当時、Bさんは、行く当てもなく、帰る場所もなく、することもなにもみつからないなかで、考えることは「いかに楽に死ぬか」だけだった。しかし、自殺を実行することもできず、「本当に無為の日々を過ごしていた」。その頃、集団で行動している野宿者のひとりがBさんに遺跡発掘のアルバイトを紹介したことから、彼らと一緒に寝食を共にするようになった。この集団のリーダー格の野宿者が西成小隊の信者であったことから、Bさんは2000年9月から西成小隊に通うようになった。当初、Bさんにとって西成小隊は「とりあえず、飯が食えて、服がもらえて、時間も潰せる」場所であった。しかし、就労の機会が減ると西成小隊は単に道具的・手段的に利用するための場所ではなくなっていった。以前は仕事場が仲間と会う場であったが、就労機会が減少したことによって、西成小隊が旧知をあたためる場が変わっていった。Bさんは、礼拝がおこなわれる日曜日だけでなく、平日も西成小隊に行くようになって、野宿者に提供するために集められた衣類の整理の手伝いなどをしながら過ごした。この時期、Bさんは、西成小隊に愛着を抱く一方で、信仰を持つことには抵抗があった。このような状態のときに、Bさんが野宿している場所に小隊長夫人らがやってきて、一晚を共に過ごすことがあった。この体験を通じて、Bさんは救世軍に対する信頼を深め、2000年末に入信した。Bさんは2001年4月に路上生活を脱し、救世軍が所有する朝光寮に入所することになり、しばらくして仕出し料

⁹⁵ 街娼などの救済を目的に1947年に救世軍が設立した婦人保護施設。1999年の事業廃止を機に、野宿者たちの入所施設として、西成小隊が施設名称を変えずに利用するようになった。2003年頃までは、信仰の有無にかかわらず希望者に対し入所を勧めていたが、施設内で人間関係のこじれなどのトラブルが頻発し、不安定な状態が続いた。特に信仰を持たない者は、中途退所が目立ち入所が持続しなかった。このようなことから西成小隊では施設の入所を信仰を持った者だけに限定するよう方針転換した。入所者はつねに一定しているわけではなく、朝光寮を足がかりにして就職していったり、生活保護を受けたりし、他所へ転居していった者も少なくなく、中間施設的使用法もみられる。入所制限が緩かった時期には最大8人が朝光寮に入所していたが、現在の入所者は3人となっている。

⁹⁶ 「外で寝ているのと、住むところがあるのとでは仕事の就きやすさがぜんぜん違う。今は明け方に仕事をみつけに行くことはせずに、現場直行で仕事に行くことができています」とAさんは筆者のインタビューに答えた。

理店に就職することができた。住居と仕事の獲得は B さんが信仰を強化させる大きなきっかけとなった。現在も B さんは朝光寮に住み、同じ仕事を 9 年間継続させている。「昔はいやなことがあるとすぐに辞めていたけど、今はだいぶ変わった。仕事でも人間関係とかいろいろあるけど、耐えられるようになった」と B さんは入信後の自己を振り返る。そして、B さんにとって西成小隊での活動が自身の生活の中心的位置を占めるようになったと認識している。

事例③ C さん (59 歳)

C さんは高校中退後、大手鉄鋼会社の下請け会社の工員として 2 年間勤務した後、華やかな世界に憧れて、キャバレーに 10 年間勤務した。30 代前半で不動産屋、遊技場、飲食業、土木業、ゴルフ場などを多角的に経営している会社に転職し、40 代になってからは管理職として経理を担当していた。当時、毎日 2,000 万を超える売上金を預かっていたが、C さんはその金の一部を横領し、「呑む、打つ、買うといった放蕩な生活」を送っていた。2000 年に社内で横領が発覚し、C さんは妻子と別れ、身を隠すため難波で野宿するようになった。勤務していた会社は暴力団との関係が密接であり、会社の規範を著しく反する行為をした場合には肉体的制裁が課せられることになっていた。そのために、C さんは、「帽子を深々とかぶって、サングラスかけて、革の長いコートを着て過ごしていた」。その頃、難波で野宿生活を送っている西成小隊の信者と知り合いになり、C さんは日曜日の礼拝に通うようになった。通い始めてから約 4 年間、C さんは、信仰をなかなか受容することができなかったが、「大変な人たちのために自分も役に立ちたい」という思いが高じて、2003 年に入信することになった。2005 年に C さんは、救世軍の信者として路傍伝道をしているときに、以前に勤めていた会社の幹部社員にみつき、「ケジメをつけるために小指を切り落とす」。このような痛ましい結果に対して、C さんは、「ここ（西成小隊）に来たから、指を 1 本詰めるだけで、一応おさまった。もし来てなかったら 5 本落とせってなっていたかもしれない。前はいつか捕まるかもしれないという不安があって、しょっちゅう夜にうなされていたけど、指を詰めてからはあんまりうなされなくなった。最小限の落とし前で済んだのは、信仰のおかげぢやうかな」と入信者に特徴的な解釈をしている。C さんは現在、居所を朝光寮に定め、55 歳以上の高齢日雇労働者に特化した公共事業「高齢者特別清掃事業」や荷物運びのアルバイトなどで月 2~3 万の収入を得ながら生活を送っている。

事例④ D さん (44 歳)

D さんは大阪の高校を卒業後、製パン工場に 4 年間ほど勤務した後、家業の花屋を父親と一緒に営んでいた。しかし、経営難のため 2002 年に廃業することになり、難波で野宿をするようになった。当時 D さんは「行く当てもなく、苦しい日々が続き、食事も満足には食べられなかった」。しばらくこのような状態が続き、どうしたら野宿生活から抜け出すことができるのかと思案していたときに、知り合いの野宿者から西成小隊の活動を知らされた。D さんは、初めて礼拝に参加したときに教会のメンバーに歓待されたことに感激し、継続的に礼拝に参加するようになり、2005 年に入信した。難波で路上生活をしているときは、アルミ缶を収集して生計を立てていたが、西

成小隊に通うようになってから、野宿仲間に誘われ、古紙・古本の回収をするようになり、収入が増加し、ドヤで生活することができるようになった。Dさんは、入信前はギャンブルに興じる傾向があり、金銭管理に苦勞していたが、入信後はギャンブルをしなくなり、少ない収入でもやりくりすることができるようになった。また、Dさんは他の人のために役立ちたいという思いから、西成小隊のなかで積極的にボランティア・スタッフとして活動している。

事例⑤ Eさん（54歳）

Eさんは、長崎県の高校を卒業後、造船所に工員として勤務するようになった。40代前半に京都の舞鶴にある造船所でタンカーの塗装をしていたときに「肋膜炎」という肺の病気に罹り、半年間病院に入院することになった。そのときにEさんは内縁関係の妻と離縁した。退院時に医者から造船所の工員として仕事を継続することが難しいと診断され、20年間勤務してきた会社を退職した。退院後、長崎県の実家に戻ったが、両親から無職状態であることを咎められたのを機に1997年、釜ヶ崎で暮らすようになった。しばらくはドヤに寝泊りしていたが、所持金が底をついてからは、日雇労働に従事するようになり、仕事のあるときにはドヤに泊まり、なければ野宿を繰り返す生活を送っていた。野宿生活をするようになってからは、野宿仲間ができ、彼らに救世軍に行ってみないかと誘われた。最初は人がたくさん来ていて混雑していたため、乗り気ではなかったが、食事と衣服が無料で手に入るのが魅力的であったことから、1999年の春から毎週礼拝に参加するようになった。当時は日々の食事を確保することさえままならない状態であったため、先のことを考えるでもなく、当たり前のように教会の礼拝に参加していたが、半年ほど経過した頃、Eさんは「私は何のためにここに来ているのか。ただ食事と服のために来るだけではだめだ」と考えるようになった。ずっと続けて礼拝に出席するなかで、教会がなにをする所かを改めて考え、Eさんは、野宿仲間の4人と一緒に1999年の秋に入信した。入信後、Eさんは芝居小屋の荷物運びのアルバイトとアルミ缶の回収で生計を立てるようになって、野宿状態を脱し、ドヤで暮らすようになった。Eさんは、入信してから性格が温和になり、言葉使いが丁寧になったと認識している。また日頃から人に親切にすることを心がけている。

事例⑥ Fさん（41歳）

Fさんは高校卒業後、長らく会社員として勤務していたが、会社が倒産した2004年、野宿生活を余儀なくされ、釜ヶ崎で暮らすようになった。当時「あいりん総合センター」で日雇労働を試みたが、肉体労働に従事した経験がなく、体力的にもついていくことができず、労働内容も自分自身の性分に合わなかったことから長く続かなかった。現金収入がほとんどなくなってからは、さまざまな教会のホームレス伝道に参加するようになり、そこで食事を摂ることが日常的な行動になっていった。Fさんは、当初、信仰を内面化することはなく、食事目的でホームレス伝道に参加していたが、教会のメッセージに納得できる部分もあり、抵抗感はなかった。釜ヶ崎でホームレス伝道をおこなう教会の多くが韓国系であるなか、西成小隊は牧師が日本人だということもあって安心感を得ることができた。救世軍の礼拝に出ると、他では経験することができない安堵

感が得られた。また、西成小隊は「野宿仲間と再会する場でもあり一番居心地の良いところ」であった。こうしてFさんは2006年に入信した後、Eさんと同様、芝居小屋の荷物運びのアルバイトとアルミ缶の回収で生計を立てるようになり、野宿状態を脱し、ドヤで暮らすようになった。Fさんは西成小隊にボランティア・スタッフとして携わるようになってからは、「状況は大きく変わっていないけど心は充実した」と認識している。

事例⑦ Gさん（72歳）

Gさんは高校卒業後、大手電気メーカーに就職したが、性に合わず、2年間ほどで退社し、さまざまな職業を遍歴した。その間にGさんはギャンブル依存が原因で妻子と離別することになった。単身になった後もギャンブル依存は治らず、消費者金融から金を借りながら生活をしていた。2002年、Gさんは腸にポリープを患い、15年間勤務していたパチンコ店を退職せざるを得ない状態になった。また、失業してからは借金の返済が滞り、多重債務状態が深刻化した。心身ともに疲れ果てたGさんは電車への飛び込み自殺を試みたが未遂に終わり、失意の状態ですべてを投げやりになり、2003年に釜ヶ崎に逃げるようにやってきた。西成に来て数日間路上生活をした後に生活保護申請をして生活保護を受給することになった。しかし、生活保護受給後から、借金の取り立てが再び始まるようになり、Gさんは返済のために就労するようになった。その後、収入申告をせずに就労していたことが役所の知るところとなり、生活保護の廃止を余儀なくされた。このことによって再び生活が窮乏化し、Gさんはさまざまな教会のホームレス伝道で食事をするなかで西成小隊を知るようになった。Gさんは、西成小隊が十分な量と質を備えた食事を出来たての状態を提供するところに家庭的なものを感じ、親しみをおぼえた。西成小隊の礼拝に参加し始めた当初は、食事や衣類をもらうだけの関わりであったが、継続的に礼拝に参加するなかで、「音痴だし、楽譜も読めないけど、賛美歌だけは覚えたい」と思うようになった。Gさんは、しばらくは信仰を持たない状態で賛美歌をうたっていたが、いつの間にか信仰心がおぼろげながら芽生えてきた。Gさんは、礼拝に継続的に参加している間に、失業や事故といったさまざまな問題を経験したが、いずれも大事に至らなかったことを「神の助けがあった」と解釈するようになった。それでも、神が本当に存在するかどうか、決断がつかぬまま時間が過ぎていった。そのときに信者のひとりがGさんに語った「信じるか信じないかふたつにひとつだ」という助言が信者としてアイデンティファイするターニングポイントになった。「かつて自殺を計ったときに死ななかったのは、神の働きだったのではないか」と再解釈するようになり、その思いは、他の信者の信仰体験を聞いていくなかで確信になり、2004年に入信した。入信後、Gさんはガードマンの仕事に従事し、アパートで暮らすことが出来るようになった。ボランティア・スタッフとして活動するようになってからは、西成小隊への所属意識が高まり、それは他所では代替不可能な安心感へと変わっていった。

3. 野宿者の入信・所属プロセスの差異と共通点

前節では救世軍西成小隊のボランティア・スタッフとなった7人の野宿者が入信・所属に至るまでの生活史をみてきたが、そのプロセスは一様ではない。

まず、Aさん、Cさん、Dさん、Eさん、Fさんは3年以上の野宿生活を経験しているのに対し、BさんとGさんは野宿期間が1年未満である。したがって、野宿期間の長短と入信・所属の因果関係はほとんどみられない。次に、AさんとEさんは入信してからボランティア・スタッフになるまで4年以上要したのに対し、Bさん、Cさん、Dさん、Fさんは入信後1年以内にボランティア・スタッフになっている。このことから、ボランティア・スタッフとなった者たちが、必ずしも入信後、スムーズに所属に至ったわけではないことがうかがえる。また、ボランティア・スタッフは全員、入信後に野宿生活を脱しているが、彼らの居住空間はさまざまである。Aさん、Bさん、Cさんが寮で共同生活をおくっているのに対し、Dさん、Eさん、Fさんはドヤで暮らしている。他方、Gさんは7人のなかで唯一月極めのアパートで暮らしている。Aさん、Bさん、Cさんは積極的に共同生活を志向するのに対し、Dさん、Eさん、Fさん、Gさんは共同生活を志向せず、ひとり暮らしを選択している。さらに、就労状況もさまざまである。Aさん、Bさん、Gさんは正規雇用ではないものの比較的安定した労働に従事しているのに対し、Cさん、Dさん、Eさん、Fさんは低賃金かつ不安定な労働に従事しており、野宿生活と隣り合わせの状態である。

一方、ボランティア・スタッフとなった野宿者には注目すべき共通点が多くみられる。以下では、社会学における入信研究においてもっとも参照されることの多いジョン・ロフランドとロドニー・スターク(Lofland & Stark 1965)によるロフランド＝スターク・モデル⁹⁷(図表7-2左)を参照しながら7人の生活史を解釈し、彼らの入信・所属プロセスの特徴の描出を試みる。ロフランド＝スターク・モデルは7つの相互に依存する要因が累積して最終的に正真正銘の信者になると考えるモデルで、1から4にかけてのプロセスは、特定の宗教に入信する前の条件となっている。一方、5から7にかけては入信後に信者が信仰を持続させるための条件となっている⁹⁸。西成小隊のボランティア・スタッフたちの経験をロフランド＝スターク・モデルに照らし合わせてみると、以下のような条件と順序で正真正銘の信者になっていくことがわかった。

	ロフランド＝スターク・モデル	ホームレス伝道モデル
1	持続的な激しい緊張の経験	持続的な激しい緊張の経験
2	宗教的なパースペクティブによる問題状況の解釈	人生の転機における特定の宗教との出会い
3	宗教的な探求者としての自己規定	宗教集団内の信者との感情的な絆の形成
4	人生の転機における特定の宗教との出会い	宗教的なパースペクティブによる問題状況の解釈
5	宗教集団内の信者との感情的な絆の形成	宗教的な探求者としての自己規定
6	宗教集団外の人たちとの感情的紐帯の弱化・消滅	宗教集団内のメンバーとの集中的な相互交流
7	宗教集団内のメンバーとの集中的な相互交流	

まず、ボランティア・スタッフたちは、野宿生活を強いられる以前は企業の正社員や親族が経

⁹⁷ ロフランド＝スターク・モデルは、アメリカにおける統一教会(原論文では匿名)における初期の信者たちを調査した結果、提示されたものである。ロフランドとスタークは信者を、信仰を内面化しても行為面における変化がない「形式的信者」(verbal converts)と信仰を内面化し行為面においても特定の宗教の一員へと変化する「完全な信者」(total converts)とに分類している。

⁹⁸ しかし、このモデルは後の研究によって、7つの条件のすべてが必要不可欠なわけではなく、累積的な性質を持つものではないことが指摘されている。詳しくは伊藤(2003)の研究を参照されたい。

営する店の従業員として働いており、比較的安定した社会的地位・役割や親密性の高い社会関係を有していた。そこから一転、失業や親族関係とのトラブルを契機に生活が急変し、彼らは複合的な剥奪を経験した⁹⁹。彼らは現状への強い不満を抱いており、より良い状態への変化を渴望するものの、打開の方法を見出せずにいた。このことはBさんの「行く当てもなく、帰る場所もなく、することも何もみつからない」という語りが象徴的に示している。このような急激な下降移動に伴う激しい緊張が持続するなかで、ボランティア・スタッフたちは救世軍西成小隊という特定の宗教と出会うようになった。

ロフランド＝スターク・モデルは特定の宗教と出会う前に、「宗教的なパースペクティブによる問題状況の解釈」と「宗教的な探求者としての自己規定」があることを指摘しているが、ボランティア・スタッフたちは、西成小隊と出会う前は宗教的な関心を持っておらず、むしろ大半は宗教に批判的であった。また、過去に特定の信仰に傾倒した経緯もなかった。したがって、彼らの多くは、苦難の意味を納得できる仕方で説明する新たな意味体系を求めつつも信仰の受容には時間を要した。

Aさんの「最初は食事や衣類が出るということで、興味本位で教会に通うようになった」という語りが示すように、ボランティア・スタッフたちは西成小隊に通い始めた当初においては、大多数の野宿者と同様、食事や衣服を求めていた。しかし、彼らは単に道具的に西成小隊を利用するだけでなく、そこに居心地の良さを感じていた。「教会のメンバーに歓待されたことに感激した」というDさんの語りが示すように、西成小隊が他所に比べて、彼らを歓待・包摂する場であり、コミュニケーションが積極的に交わされる場であったためである。とりわけ野宿者の場合、様々な場所から排除されがちであるため、西成小隊が彼らにとって希少な空間であったことが容易に想像できる。

また、野宿者にとって西成小隊は、新しい知り合いが出来る場であると同時に、野宿仲間同士が再会する場でもあった。ボランティア・スタッフとして活動するAさん、Bさん、Cさん、Dさんの4人は難波で野宿しているときから知人関係であったが、彼らは西成小隊に通うようになってから、互いのことを深く知るようになり、友好関係がより深まったという。いわば、「路上コミュニティ」を再編するかたちで「宗教集団内の信者との感情的な絆」が形成されていった¹⁰⁰。

ボランティア・スタッフたちは、このような親密な空間のなかで、徐々に西成小隊に対するシンパシーを強くしていった。そして、Eさんが「私は何のためにここに来ているのか。ただ食事と服のために来るだけではだめだ」と語ったように、道具的に教会を利用していたそれまでの自己を内省し、苦難からの解放と喪失した社会的役割を求めて入信・所属するようになった¹⁰¹。

西成小隊では、礼拝後などのミーティングの場で生活上の失敗談や成功談などがざっくばらんに語られるが、小隊長やベテラン信者が救世軍の信念体系に沿ってそれらにアドバイスすること

⁹⁹ 鈴木広（1970）は創価学会の事例から、新たな信仰を受け入れた人を「それなりの安定性を持った生活構造からの離脱＝孤立化により、集団の紐帯を喪失した人」と分析したが、その視点は西成小隊ボランティア・スタッフたちにも顕著にあてはまる。

¹⁰⁰ 西成小隊には複数の路上コミュニティ単位での入信がみられる。路上コミュニティは職住が一体となっているケースが多く、親密性が比較的高い。信者たちは、それぞれの路上コミュニティを「西成組」、「阿倍野組」、「難波組」といったようにエリアによって分類しており、どこの出自であるかをアイデンティティとして持っている。

¹⁰¹ 野宿者のなかには仮名で生活している者が少なくないが、西成小隊では入信・入会時に本名に戻すケースがしばしばみられる。

で、抽象的な教理が具体的な生活と結びつくようになっていった。また、教えを一定程度内面化するようになると、ボランティア・スタッフたちは、過去から現在において身のまわりで生じた出来事を宗教的なパースペクティブから解釈するようになり、徐々に信仰を確信していくようになった。このように、ボランティア・スタッフたちは西成小隊との継続的な相互作用のなかで、徐々に信念体系を学習し、自分自身を信者としてアイデンティファイしていく様子が見えてきた。街頭募金活動やアウトリーチといった救世軍に特徴的な諸活動は「宗教集団内のメンバーとの集中的な相互交流」を促進し、信者に役割意識と所属意識を芽生えさせていった。こうして西成小隊はボランティア・スタッフたちにとって自身の負い目を包み隠さず曝け出すことのできる親密な場になっていったのである。

ボランティア・スタッフは入信後、西成小隊が説く生活規律を実践することで人間関係のトラブルやギャンブルなどの嗜癖を克服し、野宿生活から脱却した。また彼らは、信仰が心の拠り所を与え、心理的・精神的安定をもたらしたと解釈している。

上記の調査データが、ロフランド＝スターク・モデルと異なっていたのは以下の三つの点である。一つ目は、ロフランド＝スターク・モデルにおいては「宗教的なパースペクティブによる問題状況の解釈」と「宗教的な探求者としての自己規定」が入信プロセスの初期段階（入信する宗教に出会う前の背景的要因）でみられるのに対し、西成小隊の場合は、入信プロセスの後期段階でみられるということ。二つ目は、信念体系が野宿者の入信の主たる動機づけとはなっておらず、むしろ「宗教集団内の信者との感情的な絆」が入信の動機づけを与えていたということ。三つ目は、入信プロセスのなかで宗教集団外の人たちとの感情的紐帯が弱体化するというロフランド＝スターク・モデルにおける指摘（6番目の条件）が西成小隊の事例には、あまりあてはまらないということである。ボランティア・スタッフたちは、信仰を内面化することで宗教集団外の人たちと疎遠になったというより、むしろ、良好な人間関係が築けるようになったと認識している。

少ない事例のため、これらのファインディングスを野宿者などの極端に低い階層の人々に特徴的な入信・所属プロセスの特徴であると一般化することは控えるべきでだが、西成小隊の事例は支援—被支援関係の間にみられる濃密な人格的交流が、被支援者の態度変容を促す大きな要因となっているということを示唆している。

4. どのような野宿者が入信・所属するのか

しかしながら、本章の冒頭で述べた通り、野宿者の教会へのかかわり方は一様ではない。このことを示す指標として「入信の有無」と「所属の有無」を指摘することができる。多くの野宿者が継続的に礼拝に参加するなかで、入信の有無を分かち指標となるのは「下降移動の程度」である。長期間にわたる日雇労働への従事から野宿生活へと至った「典型的な野宿者」は、野宿生活を過去に経験していたり、近い将来起こりうるものとして想定していたりすることが少なくない。彼らは下降移動の程度が比較的緩やかであることから救済期待が顕在化しにくい。したがって、彼らは「生きぬき戦略」として教会が差し出すサービスを単に道具的に利用するにとどまり、入信に至ることは少ない。

一方、激しい下降移動を経験した「非典型的な野宿者」も「典型的な野宿者」と同様、当初に

においては「生きぬき戦略」として教会のサービスを道具的に利用する。しかし、現状に対する不満を強く持つ者もあり、葛藤状況を通減するべく、新たな意味体系を受容し、入信することがしばしばある。

先述した通り、西成小隊ではホームレス伝道を開始した1999年から2009年までの11年間に100人以上の野宿者が入信しているが、そのなかで継続的に教会に所属した者は40人ほどで、今日でも積極的に教会活動に参加しているボランティア・スタッフは10人ほどにとどまる。このように入信をしても教会への所属が持続する者は多くない。所属の有無を分かち指標となるのが「親密圏に対するニーズ」である。野宿者のなかには社会関係から排除され、孤立状態におかれている者が少なくない。しかし、彼らがみな教会に包摂されることを希求しているわけではない。教会は個々人の内面に積極的に介入する「関与規範」を持っている。それは、釜ヶ崎で広くみられる関係規範とは大きく異なる。釜ヶ崎をはじめとする寄せ場の関係規範を論じた青木秀男は「寄せ場は、日雇労働者の流動的な匿名社会である。そこで人びとは、互いの出自や経歴を問わない。また問うことをタブーとする。人々は名前を通称で呼びあう。それが本名であるかどうかは、問題でない」（青木1989：89）と論じている。また、西澤晃彦は「寄せ場労働者が、漂泊者たることを選んだあるいは選びとらされたのは、何らかの『事情』—彼らが持つ烙印ゆえの『世間』における『肩身の狭さ』、被差別体験、事業の失敗、離婚による生活の激変、借金からの逃亡、解雇といった様々な人に言いにくい事情—を直接、間接の理由としていることがかなり多いように思われる。それゆえに、彼らは自分たちの過去を隠匿しようとする」（西澤1995：20-21）と論じている。これらの議論を敷衍するならば、日雇労働の経験が長い「典型的な野宿者」の多くは、「不関与規範」を内面化していることから、教会に入信する可能性は低く、仮に教会にシンパシーを持って入信したとしても、「関与規範」が強くはたらく教会に所属することには抵抗感を示しがちであることがうかがえよう。一方、過去に比較的安定した社会関係を有していた野宿者は、「典型的な野宿者」に比べ、親密な人間関係を求める傾向があり、教会の「関与規範」を好意的に受け止め、教会に所属することがある。ここでは、自身の「負い目」は隠匿すべきものではなく、共有すべきものへと意味づけが転換するのである。ボランティア・スタッフとなった野宿者たちは、まさに後者にあてはまる人たちであった。

ボランティア・スタッフとなった野宿者は、今日においては野宿状態を脱しているとはいえ、安定的な生活水準からは程遠い。にもかかわらず、西成小隊では生活保護制度や自立支援センターなどの公的な社会資源の活用に対して消極的である。野宿やそれに近い状態で教会にボランティア・スタッフとして所属することは「生きぬき戦略」上、不都合な面が多く、一見、非合理的な実践である。しかし、激しい下降移動を経験した野宿者の場合、教会に所属することは、存在の承認、社会的役割の回復など、複合的な剥奪状況を埋め合わせる重要な実践だといえよう。教会に所属する野宿者にとって西成小隊で得た親密圏は他で代替不可能なものである。したがって、彼らはそれを手放すことを非常にリスクの高いことだと認識している。何より野宿生活に限りなく近い状態にありながら、自身の生活や感情をコントロールしているという自負が彼らに仲間意識や信者としてのアイデンティティを確たるものとさせるのである。「野宿」という状態は同じであっても、そこに至るまでの社会関係や社会的役割には差異があり、彼らが教会へのかかわりにも大きな影響を与えていることを西成小隊の事例は示唆している。

【救世軍西成小隊の礼拝風景】



【バザー用品が並んだ礼拝堂の様子】



	Aさん	Bさん	Cさん	Dさん	Eさん	Fさん	Gさん
年齢	1957年3月生まれ 52歳	1971年3月生まれ 38歳	1949年12月生まれ 59歳	1964年10月生まれ 44歳	1955年2月生まれ 54歳	1968年4月生まれ 41歳	1937年6月生まれ 72歳
結婚歴	無	無	有(3回)	無	有(内縁)	無	有
学歴	高校中退	高卒	高校中退	高卒	高卒	高卒	高卒
主な職業経験	会社員 繊維メーカー	父親が経営する工務 店の配線工員 親族が経営するス ナック店員	20-22鉄工所(2年) 22-32キャバレ(10年) 32-50不動産業(18 年)	セロテープ製造工場 (4年) 実家が経営する花屋 (10年)	造船所工員(9年) (23~42)	会社員(8年)	会社員(2年) パチンコ店員(15年)
野宿期間	1999年~2003年	2000年(8ヶ月)	2000年~2003年	2002年~2004年	1997年~2001年	2004年~2006年	2003年(1週間)
入信年	1999年6月	2000年12月	2003年4月	2005年3月	1999年10月	2006年3月	2004年6月
ボランティア 開始時期	2003年12月	2001年5月	2003年12月	2005年7月	2002年5月	2006年10月	2005年4月
現在の収入源	建設土木	仕出屋	特別清掃事業	古雑誌・古本回収	運搬アルバイト アルミ缶収集	運搬アルバイト アルミ缶収集	ガードマン
現在の住居	朝光寮	朝光寮	朝光寮	簡易宿所	簡易宿所	簡易宿所	アパート

4章 韓国系プロテスタント教会の野宿者支援の特徴とその効用

はじめに

これまでの章で述べたように、野宿者問題が顕在化した1990年代後半以降、「ホームレス伝道」と呼ばれる、食糧や衣服などの物質的な援助を伴った基督教の布教活動が盛んになっている。その担い手の多くは、保守的なプロテスタント教会であり、なかでも韓国系プロテスタント教会の占める割合が高い¹⁰²。多数の野宿者が公的なセーフティネットからこぼれ落ちるなかで、韓国系プロテスタント教会は、定期的な物資の提供を通じて、野宿者の生存を最前線で支えている。

日本の野宿者のなかに韓国人が占める割合が相対的に高いという状況があるならば、支援の動機を民族的同質性に見出すことも可能だが、実際、野宿者のなかに韓国人の存在が目立つということはない¹⁰³。では、日本のなかで周縁的な立場にある韓国系プロテスタント教会はいかなるメカニズムで野宿者に積極的に介入しているのだろうか。このことを明らかにするために、以下では、まず、韓国のプロテスタント教会の日本宣教プロセスを概観したうえで、野宿者支援をおこなうようになった背景とその方法を、東京都心部で活動する2つの教会の事例を通して見ていく。そして、最後に韓国系プロテスタント教会の野宿者支援の特徴と効用を分析する。

1. 韓国プロテスタント教会の日本宣教

1-1. 韓国プロテスタント教会における海外宣教志向

韓国は20世紀に入ってからプロテスタントの布教活動が活発化し、大規模な社会変動期であった1960年代から1980年代にかけては、世界的にも稀に見る急激な教勢拡大を経験した¹⁰⁴。しかし、韓国統計庁の「2005年人口住宅調査報告」が示しているように、近年、プロテスタント教会の教勢は衰えつつある¹⁰⁵。韓国ではプロテスタントの急激な教勢拡大期に多くの牧師を育成して

¹⁰² たとえば、日本で最も野宿者が集住する釜ヶ崎では、約10教会が野宿者支援をおこなっているが、その半数が韓国系プロテスタント教会である。東京都心部においても野宿者支援をおこなっている教会の大半は韓国系プロテスタント教会である。

¹⁰³ 筆者のこれまでの調査において、韓国人ニューカマーの野宿者を確認したことはない。また、政府の野宿者統計や先行研究においても韓国人ニューカマーの野宿者についての記述は見当たらない。

¹⁰⁴ 韓国においてプロテスタント教会が伸張した背景として、日本の植民地支配、朝鮮戦争、軍事政権など、民衆を抑圧する社会状況が長く続いたことが考えられる。

¹⁰⁵ 韓国の宗教人口（韓国統計庁 2005年人口住宅調査報告をもとに作成）

	1985年	1995年	2005年
総人口	40,419,652人	44,553,710人	47,041,434人
宗教人口(%)	17,203,2人(43%)	22,597,82人(51%)	24,970,76人(53%)
仏教(%)	8,059,6人(20%)	10,321,01人(23%)	10,726,46人(23%)
プロテスタント(%)	6,489,2人(16%)	8,760,33人(20%)	8,616,43人(18%)
カトリック(%)	1,865,39人(5%)	2,950,730人(7%)	5,146,14人(11%)
儒教(%)	483,36人(1%)	210,927人(0.5%)	104,575人(0.2%)

きたために、教勢衰退期の現在、牧会する場所を韓国内にもつことができない「余剰牧師」が溢れている。このような背景から、近年は信者開拓の「マーケット」が縮小傾向にある韓国内だけでなく、海外へと布教活動を展開し、教勢の拡大を図っている。韓国のプロテスタント教会の調査をおこなっている文化人類学者の秀村研二（1999）は、韓国のプロテスタント教会が「受容するキリスト教」から「宣教するキリスト教」へと変化を遂げており、韓国が世界有数の宣教国となっていることを指摘している。秀村によれば、韓国のプロテスタント教会の海外宣教が本格化したのは1970年代から1980年代初頭のことで、1990年代に入ると教団による組織的な宣教がおこなわれるようになった。

では、どのような教派が海外宣教に積極的なのだろうか。韓国におけるプロテスタント教会の性格は多様であり、その特徴を類型化していくことは困難を極める。したがって、本章では韓国のプロテスタント教会を便宜的に福音派（evangelical）とリベラル派（liberal）に分けて論じる¹⁰⁶。両者のうち、近年、海外宣教を盛んに展開しようとしているのは、いわゆる福音派の教会である。韓国では、1970年代から1980年代の民主化運動の際に、リベラル派教会が運動の主要な担い手となった。「都市産業宣教会」¹⁰⁷をはじめとする、よりラディカルな志向をもったFR0は、韓国内の下層社会に入り込み、労働運動などを通じて彼らの生活水準の向上と権利擁護を行い、経済的マイノリティの支持を得るようになった。このような実践は「民衆の神学」としてアカデミズムにおいても盛んに取り上げられることとなったが、キリスト教界全体からすれば少数勢力であった¹⁰⁸。当時、韓国内で目覚ましい教勢拡大を経験したのはリベラル派ではなく、むしろ福音派であったことに留意する必要があるだろう。

一般的にリベラル派は人々の生活の質を向上させることに主たる関心を置き、信者数の拡大をそれほど強調しない傾向が見られる。これに対し、福音派は同信者を増やすことがより良い社会形成につながると考える傾向が強く、信仰を通じた個々人の（霊的）救済を強調する。韓国の福音派教会の拡張志向は、上記のような社会観に負うところが大きく、近年、日本宣教を試みている教会の大半もやはり、信者の量的拡大を重視する福音派教会なのである。2006年の「韓国宣教協議会」のデータによれば、海外への宣教師の派遣数は中国、アメリカに次いで日本が3番目に多く、1,090人を数える。

1-2. 重要な布教対象としての日本

宗教社会学者の李賢京（2007）は、既に1910年前後に韓国の宣教師が日本で牧会を展開した複数の事例に着目し、韓国のプロテスタント教会による日本宣教は各教団・教派によって時期が異なることを指摘している。しかし、韓国のプロテスタント教会の布教が本格化するのには、韓国人

¹⁰⁶ 本章では聖書をすべて神の靈感によって書かれたものであると信じ、文字通り受け入れる信仰を実践する教会・教団・教派を福音派と規定し、聖書を歴史的・批判的に捉える信仰を実践する教会・教団・教派をリベラル派と規定する。韓国では聖霊の働きを強調する、いわゆる聖霊派の教会が多く存在し、論者のなかには福音派と聖霊派を分ける者もいるが、本章では、社会活動のアプローチを2つの類型にあてはめて考察することを目的としているため、便宜的に聖霊派を福音派に包含して論じている。

¹⁰⁷ 産業化時代の宣教政策として労働者の中に入り、彼らと共に働きながら宣教する超教派の組織で、1958年に大韓イエス教長老会が結成したのが始まりだとされている。1968年頃から労働問題に積極的に取り組むようになり、労働運動を支える重要なアクターとなった。

¹⁰⁸ 安炳茂や徐南同等が代表的な民衆の神学の主導者として知られている。

の海外渡航が自由化した1980年代後半からだといえよう¹⁰⁹。韓国人の海外渡航の自由化に伴って、東京や大阪といった大都市にはビジネス、留学、国際結婚など、さまざまな目的で、多くの韓国人が移住するようになった¹¹⁰。そして、韓国人ニューカマー¹¹¹の集住地に複数の韓国系プロテスタント教会が形成されるようになった¹¹²。日本で十分な生活基盤を確立していない韓国人ニューカマーにとって、韓国系プロテスタント教会は、単に信仰実践の場としてだけではなく、不慣れた社会のなかで、部屋探しや職探しといった生活の便宜を図るコミュニティ・センターのような役割も果たし、求心力を高めていった（奥田・田嶋編 1993、朴賢珠 2000、福本 2002）。その結果、韓国系プロテスタント教会のなかには日本宣教の開始から短期間で急激な教勢拡大を経験したところもある。

一方、近年、韓国系プロテスタント教会の多くは韓国語と日本語の礼拝を分けておこなったり、同時通訳をおこなったりして、日本人への布教も重視している¹¹³。李賢京（2007）が分析しているように、日本のキリスト教人口は1%に達しておらず、このことは信者数の飽和状態で苦しむ韓国のプロテスタント教会が日本に目を向ける大きな要因となっている¹¹⁴。また、韓国人ニューカマーの場合、短期間で韓国に帰国することが多く、いったん教会に帰属しても継続的な信者にはなりにくいものに対して、日本人の場合は、移動の可能性が比較的低いため継続的な信者形成が期待できるのである。

教団・教派レベルで日本宣教を展開するパターンの他、韓国には JEM (Japan Evangelical Mission) という日本宣教を目的とする超教派の組織があり、この組織を通じて、日本に牧師・宣教師を派遣するシステムが存在する¹¹⁵。また、2007年以降には、オンヌリ教会と日本の福音派教会の協力事業による大規模な伝道集会「ラブソナタ」を日本の複数の都市部でおこなっている¹¹⁶。

¹⁰⁹ 韓国のプロテスタント教会の日本宣教は時期によって対象が異なっていることに注目する必要があるだろう。植民地時代における宣教対象が「在日韓国・朝鮮人」と呼ばれるオールドカマーであったのに対し、1980年代以降における宣教対象は、韓国人ニューカマーおよび日本人となっている。

¹¹⁰ 在日韓国人が日本で発行している経済紙「統一日報」によれば、日本に住む韓国人ニューカマーは、オーバーステイの者も含めて約18万人いる。

¹¹¹ 本章では、植民地支配をきっかけに来日した人々とその子孫をオールドカマー、1980年代以降に来日した韓国人をニューカマーと便宜的に分類して論じる。

¹¹² 東京都新宿区や大阪府大阪市の中央区・生野区は韓国人ニューカマーの集住地であり、多くの韓国系プロテスタント教会が存在する。

¹¹³ 実際のところ、熱心な布教活動が、日本人の信者形成につながっているケースは多くない。韓国のプロテスタント教会による日本宣教プロセスを調査したマーク・マリンス（2005）によれば、1980年代に韓国からやってきた伝道者たちは、日本に住む韓国人を足がかりに布教活動を展開しているために、韓国系プロテスタント教会の信者は大半が近年韓国からやってきた移住者や異民族間結婚の一方の配偶者となっており、日本人の割合は低いと指摘している。

¹¹⁴ 2005年度の文部科学省の統計によれば、日本人のキリスト教徒の信者数はカトリックとプロテスタントをあわせて2,161,707人となっている。

¹¹⁵ JEMは日本人への宣教を目的に1991年に設立された超教派の宣教団体である。JEMは2008年3月の時点までの間に、東京、大阪、神戸、札幌、名古屋の5都市で開拓教会をつくり、また、東京、広島、千葉、大阪の4都市の無牧教会に牧師を派遣した。このような長期の牧師・宣教師の派遣の他、vision tripと呼ばれる短期宣教プログラムの派遣にも積極的に携わっている。上記の知見は2008年3月に筆者が李賢京らと共同でおこなったJEMへの聞き取り調査から得た。

¹¹⁶ 韓国で最も成長が著しい教会の一つであるオンヌリ教会が主導する「ラブソナタ」というイベント型の伝道集会では、韓国人の芸能人や著名人を動員したアプローチを展開している。2008年の10月までの間に、沖縄、福岡、大阪、東京、札幌、仙台、広島、横浜、青森で実施された。ラブソナタでは主たる来場者として未信者の日本人を想定している。ラブソナタは、信者が複数の未信者を誘う方法をとっており、「東京スーパーアリーナ」でおこなわれた集会では、全来場者の約2万人のうち、約1万人が未信者の日本人であった。

2. 野宿者支援における韓国系プロテスタント教会の布置

韓国系プロテスタント教会による活発な野宿者支援は、上述した日本人の信者形成に対する積極的な姿勢の一形態と認識することができる。野宿者の存在は、しばしば自己責任の帰結と考えられるため、野宿者支援は社会的合意を得ることが容易ではなく、時として否定的な評価を受けることがある。既成宗教、新宗教を問わず、日本の宗教団体との結びつきが強い FRO の多くが国内外の災害復興や貧困地域の援助活動など、福祉的な活動に積極的に携わっているにもかかわらず、国内の野宿者問題への関与が小さいのは、上記の理由によるものだと考えられる。一方、大半の韓国系プロテスタント教会は、日本人をキリスト教に入信させるという使命をもって来日しているため、社会的評価にそれほど拘泥することなく、野宿者支援を熱心におこなう傾向が強いと考えられる。

なお、野宿者支援をおこなう韓国系プロテスタント教会は、釜ヶ崎や山谷といった寄せ場で活動するものと、韓国人ニューカマーが集住する大都市都心部で活動するものがある。両者の共通点は、野宿者を物質的にも精神的にも被剥奪状態にあると考え、入信の可能性をもつ存在としてみなしていることである。両者とも「伝道集会」という形式で支援をおこなっており、そこでは、牧師が聖書に基づいて、野宿生活に至った原因を説明し、入信の必要性を何度も強調する。祈り、賛美、説教という一連の礼拝が終わった後に、食事や衣服を提供する。

一方、両者の相違点は教会の規模である。一般に韓国系プロテスタント教会が日本で教会運営を軌道にのせることは容易ではなく、大半が小規模な教会にとどまっており、短期間の間に教会を閉鎖するケースも少なくない¹¹⁷。寄せ場で野宿者支援をおこなう韓国系プロテスタント教会も例外ではなく、日本人の信者形成に苦心するなかで、野宿者が新たな布教の対象となっている。2章で取り上げた釜ヶ崎における韓国系プロテスタント教会などはその典型例である。寄せ場で活動する韓国系プロテスタント教会の多くは、日本で布教活動を始めた当初、「一般的な日本人」¹¹⁸を布教対象にしていたが、その行き詰まりから、主たる布教対象を野宿者へと転向していった。したがって、寄せ場における韓国系プロテスタント教会による野宿者支援の背景は、「一般的な日本人」の信者形成の困難に見出すことができよう¹¹⁹。実際に、野宿者支援をおこなっている韓国系プロテスタント教会は、一部を除いて、人材的・経済的基盤が脆弱な萌芽的段階の教会で、信者数は10～30人程度であり、そのうちの大半が野宿者および野宿生活経験者である。

他方、大都市都心部で野宿者支援を展開する韓国系プロテスタント教会のなかには教会形成に成功している中規模～大規模な教会が存在する。それらは、韓国人ニューカマーのみならず、日本人の信者も比較的多い。このことから示唆されるのは、韓国系プロテスタント教会が野宿者支

¹¹⁷大半の韓国系プロテスタント教会が日本での教会形成に苦心するなかで、韓国を代表するメガチャーチとして知られるヨイド純福音教会やオンヌリ教会の日本における支教会は、比較的多くの信者をもつ教会となっている。信者の構成は韓国人ニューカマーが過半数を占めるが、日本人の信者も一定の割合で存在する。以上のことは筆者が2005年から2008年にかけておこなった調査を通じて得た知見である。

¹¹⁸本章では特定の住所地をもつ日本人を「一般的な日本人」と規定し、野宿者と対比している。

¹¹⁹マリズ(2005)は、韓国系プロテスタント教会が日本人の信者形成に苦心する理由として、以下の3つを挙げている。①大半の日本人がキリスト教を日本の文化的アイデンティティとは相容れないとみなす傾向があること、②韓国人に対し優越感を抱く日本人が多く、かつての植民地出身の宗教指導者が統率する教会に宗教上の慰めを求めそうにないこと、③日本生まれの新宗教が土着的な宗教伝統に根ざして文化的な連続性を強調するため、韓国系プロテスタント教会より大衆的な日本人の要求に応える見込みが大きいこと。

援をおこなう背景は、必ずしも日本人の信者形成の困難に還元されるものではないということである。

3. 東京都心部における韓国系プロテスタント教会の実態

本節では、東京都における野宿者対策を概観した上で、東京都心部で大規模な野宿者支援をおこなっている2つの教会の事例を取り上げ、韓国系プロテスタント教会が野宿者支援をおこなう固有の論理を把握する。

3-1. 東京都の野宿者対策

1990年代後半以降、東京都は増加する野宿者に対し、「自立支援センター」という就労自立を目的にした施設運営を全国に先駆けて実施してきた¹²⁰。しかし、自立支援センターに入所しても中途退所するケースや、就労自立後に再び野宿生活に戻るケースが目立ち、従来の自立支援システムでは野宿者の減少を達成させることが困難であることが次第に明らかになってきた。また、都内の公園にテント等を設置・居住する野宿者の存在が社会問題化した。

これらの事情を鑑み、東京都は2004年3月から、都内にある5つの公園でテント等に居住する野宿者を対象に、1ヶ月3,000円という低家賃で住居（都営住宅、民間アパート）を貸し付ける「ホームレス地域生活移行支援事業」を開始した¹²¹。事業開始から2年間で公園内にテント・小屋を設置していた約1,200人のテント生活者＝野宿者が居宅生活に移行した¹²²。ホームレス地域生活以降支援事業によって公園などの公共空間に常設されたテントや小屋の数は明らかに減ったが、これは野宿者そのものがなくなったことを意味しない。ホームレス地域生活移行支援事業は野宿者の自立支援とともに「公園利用の適正化」を事業の目的に掲げているために、公園に定住している野宿者（固定層）を主たる対象としてきた経緯がある。一方、特定の居住空間を持たない野宿者（流動層）は施策の対象から外れており、より劣悪な状況での生活を余儀なくされている。また、東京都の施策を拒否する野宿者や、一度施策にのりつつも、何らかの理由で失敗した野宿者に対しては、都は積極的な援助を試みない。

これらのことから東京都が提供するセーフティネットにかからない野宿者が一定数存在する

¹²⁰ 2ヶ月という期限付きの入所期間に野宿者は自立支援センターに住民票を設定し、ハローワーク等で常用の仕事を探し、月給を貯めて、最終的には施設を退所し、アパートで自立生活を目指す。現在、都内には5ヶ所に自立支援センター（総定員326人）が設置されている。東京都の報告によれば、2007年の1月末の時点で7,057人が利用し、そのうち約51パーセントが就労自立している。

¹²¹ ホームレス地域生活移行支援事業とは都が借り上げた住宅を2年間低料金で貸し付けるもので、この期間中に自立した生活に向けての就労機会の確保および生活相談を実施する。自立支援センターは、就労支援を経過したのちに住居に移行する流れとなるが、このホームレス地域生活移行支援事業では就労支援の前にまず生活の拠点となる住居の確保を目指す。

¹²² 都内5公園でのホームレス地域生活移行支援事業の状況

	都立戸山公園	区立新宿中央公園	区立墨田公園	都立代々木公園	都立上野恩賜公園
実施期間	2004年9月～ 2005年2月	2004年9月～ 2005年2月	2005年2月～ 2005年5月	2005年7月～ 2006年2月	2005年9月～ 2006年2月
移行人数	228人	193人	194人	274人	301人

ことが容易に理解されよう¹²³。東京都心部も釜ヶ崎と同様、民間のボランティアなグループが公的なセーフティネットから排除された野宿者の支援活動を展開しており、その主要な担い手は世俗的な野宿者運動団体¹²⁴とキリスト教との結びつきの強い FRO となっている。

ホームレス地域生活移行支援事業以降、野宿者の存在は見えにくくなったものの、支援団体が炊き出しをする時には、各地に点在している数百人の野宿者が一時的に集まり、可視化する。このように、彼らは厳重な警備の網の目を掻い潜りながら脆弱な生を維持している¹²⁵

世俗的な野宿者運動団体の活動については、活動家自身の著書や団体が発行する刊行物、研究者による調査報告などを通してある程度明らかにされているが（笠井 1999, 北川 2002, 湯浅 2007）、もう一つの支援団体である FRO の活動は、担い手自身が対外的な活動報告に消極的であり、また、他機関との協働の機会が少ないために、未だその内実が十分に明らかになっていない。以下では、東京都心部で大規模な野宿者支援をおこなっている韓国系プロテスタント教会の「地の果て宣教教会」と「東京中央教会」を取り上げ、それらが野宿者支援をおこなうようになった背景と、実際の支援のアプローチをみていく。

3-2. 地の果て宣教教会

地の果て宣教教会は、1998 年 2 月に韓国人の沈元石^{シムウォンスク}牧師が東京の自宅で数名の信者と礼拝をもつようになったことに端を発する。同年 4 月、ビルの一室を借り、そこを教会として利用するようになった。その頃、路傍伝道を通じて出会った 2 人の野宿者がきっかけとなり、日曜日と平日にホームレス伝道を実施するようになった。同年 12 月には、物件の賃貸契約が打ち切られたことで教会を喪失し、しばらくの間、新宿中央公園で日曜礼拝をおこなうなど、困難な時期を経験するが、2000 年 1 月、台東区にあるビルのワンフロアを借り、礼拝堂を設けるようになった。以降、比較的順調に教会が成長していった。現在、地の果て宣教教会には約 150 人の信者が在籍しており、そのなかで日本人が半数近くを占めている¹²⁶。なお、地の果て宣教教会の礼拝には韓国人ニューカマーも多く参加するが、使用言語は日本語に限られている。このことから、この教会が日本人の信者形成に積極的であることがうかがえよう。

地の果て宣教教会が短期間のうちに比較的多くの信者を集めることができたのには大きく 2 つの理由が考えられる。ひとつは、沈牧師が日本の大学院で日本語研究をおこなった経験があることから、流暢に日本語を操り、日本文化にも精通していることを指摘することができる。このことによって日本人の信者は言語的・文化的な障壁をあまり経験することがなく教会に帰属することができたと推測することができる¹²⁷。

¹²³ 2009 年の厚生労働省の調査では東京都 23 区の野宿者が 3,105 人となっている。

¹²⁴ 東京都心部の代表的な野宿者運動団体として新宿に本拠を構える「新宿連絡会」と渋谷に本拠を構える「渋谷のじれん」がある。両者は野宿者問題を構造的な問題であると捉え、野宿者を支援するという点で一致しているが、行政による野宿者対策の評価をめぐる立場を異にしている。

¹²⁵ 野宿者の多くは「食」の確保のため、複数の野宿者運動団体や教会をハシゴしながら生活をしている。ほとんどの野宿者はそれぞれの団体の主張の違いに拘泥することなく、「食」を確保する機会として融通無碍に接近を試みる。筆者はこれまでの調査のなかで、同一の野宿者がラディカルな政治的要求を掲げる野宿者運動団体の炊き出しと韓国系プロテスタント教会の炊き出しの双方に参加するケースを何度も見てきた。

¹²⁶ 教会設立当初は個人単位での入信が目立ったが、教会に所属する期間が長くなるにつれて家族単位で入信するようになり、信者が増加したという。2009 年 1 月 11 日に筆者が参与観察をおこなった「一般信者」の主日礼拝には 35 人の韓国人と 30 人の日本人が参加していた。

¹²⁷ 「地の果て宣教教会」は毎週日曜日に 2 回礼拝を設けるが、両方とも日本語で礼拝を行い、韓国語の通訳はお

もうひとつは、地の果て宣教教会が聖霊の働きを重視する教会であり、そこでは信者たちが霊の世界を実体験することができる信じられていることである¹²⁸。

信者たちは地の果て宣教教会に来て聖霊を見るようになったら、聞こえるようになったから、主の僕として生きるようになるのです。「肉」の情欲からも解放されて、本当に敬虔なクリスチャンとして生まれ変わり、満たされるようになるのです。みんな生活のなかで聖霊を体験しています。ここへ来ると変わるのですよ、人生が。去年だけでも、病院で死を宣告された人の病気がここに来て治りましたよ。こういうことはここでは普通のことなのですよ。神の力を心底信じていない教会はすぐに病院に行くことを勧めるけど、ここは（病気にかかっても）病院に行っていない人がいっぱいいるのですよ¹²⁹。

この語りが示すとおり、地の果て宣教教会では「病気の癒し」などの聖霊体験を契機に信者の信仰が確たるものへと変化する事例は枚挙にいとまがない。信者の居住地は東京都のみならず、成田市、横須賀市、横浜市、栃木市など、都外にまで及んでいる。彼らは地元の教会では容易に体験することのできない「精霊との交わり」を求めて、遠方から地の果て宣教教会に通っているのである。

地の果て宣教教会は、釜ヶ崎で活動する韓国系プロテスタント教会とは異なり、比較的多くの「一般信者」を有する教会だが、ホームレス伝道を教会の最も中心的な活動と位置付けており、現在、週4回、教会の内外でホームレス伝道を実施している。1回のホームレス伝道につき、約300人の野宿者が集まり、毎回、説教後に食事を提供している。ランチプレートにサラダ、ご飯、ハムなどの肉類、揚げ物などが盛りつけられた食事は、昼食として十分な質と量を備えている。このような大規模なホームレス伝道を実行するためには、大量の食糧が必要となるが、地の果て宣教教会では、信者による支援の他に、東京都福生市にある米軍横田基地や、生活困窮者への食糧支援をおこなっているNPO法人セカンドハーベストジャパンなど、外部団体から定期的に支援を受けている¹³⁰。またホームレス伝道の継続的实施には十分な人材が必要になるが、地の果て宣教教会では、教会で共同生活をしている10数人の信者たちが積極的に活動に参加している。そのうちの半数は20代から30代にかけての青・壮年層の日本人と韓国人である。そして、残り半数が中高年の（元）野宿者で、彼らは食事の準備、物資の運搬、会場の設営など、実働面における中心的役割を担っている。

そもそも「一般信者」の形成に一定程度成功している地の果て宣教教会が、多大な労力をかけてホームレス伝道をおこなう理由はいかなるものなのか。沈牧師は次のように説明する。

ホームレス伝道をやるようになったのは、私が深い祈りをするなかで、ホームレスだけに集

こなっていない。1回目の礼拝は「一般信者」向けの礼拝で、毎週70人～80人が参加する。2回目の礼拝は野宿者向けの礼拝で、毎回300人が参加する。

¹²⁸ 筆者が参与観察をおこなった地の果て宣教教会の祈禱会では、集団で祈禱しているときに日本人の中年女性の信者が突然「悪霊の声」を発するという事態が生起し、それを沈牧師が「悪霊の追い出し」によって治めるという出来事があった。

¹²⁹ 2009年1月11日におこなった地の果て宣教教会の沈牧師への聞き取り調査データからの抜粋。

¹³⁰ ホームレス伝道で提供される食事のメニューは、支援を受けた食糧の内容によって決定される。

中するように主^{しゅ}から啓示を受けたからなのです。私はもともとホームレスに興味がなかったし、正直なところ、近づきたくないと思っていました。でも、ホームレス伝道をしなないと私を用いないという啓示を受けたからやらざるをえなくなったのです。逆に「一般信者」に目を向けようとする主^{しゅ}に怒られたから。だから、今まで「一般信者」に向けた伝道はあまり熱心にやってこなかったし、今いる「一般信者」はどこかから、この教会のことを聞きつけて、自然と来るようになった人たちなのです¹³¹。

沈牧師の語りに従うならば、地の果て宣教教会のホームレス伝道は、牧師や信者の意志によってはじめられたのではなく、神の一方的な命令によるものである。このような召命観は、「一般信者」にも共有されており、実際に彼らが積極的にホームレス伝道に尽力している。「啓示」という超越的経験に依拠した地の果て宣教教会の実践は野宿者支援の方向性にも大きな影響を与えている。たとえば、世俗的な野宿者支援団体の多くは、既存の社会福祉制度を積極的に活用したり、新しい制度を提案することを通じて、野宿状態からの脱却を図ろうとする。しかし、地の果て宣教教会は野宿状態になることを「神の計画」と認識している。したがって、生活保護をはじめとする社会福祉制度の活用を勧めたり、就労支援をおこなったりすることはない。

主^{しゅ}はせっかく福音を聞かせるために、人々を路上に連れ出しているのに、社会復帰を名目に支援することは神の意志に反しています。失業者になって福音が聞こえるようになったという人はたくさんいますけど、元に戻ってしまうと聞けなくなるのです。だから積極的に勧めません。野宿状態になったり、失業したりするのは、救われる人の数が増えることであり、救われるための主^{しゅ}の計画なのです。野宿者になったことによって教会に来るようになり、生きる意味と価値をみつけたという人はいっぱいいるわけです。それを元に戻して福音から遠ざけるのは霊的ではないし、良くない。ある教会は、何人を社会復帰させたといって宣伝するけど、悲しいですね。主^{しゅ}の心をわかっていないと思います¹³²。

上記の語りからも明らかなように、地の果て宣教教会は、野宿生活を脱することより信仰をもつことの方がはるかに重要なことだと認識している。また、沈牧師はホームレス伝道における食糧配布も布教のための手段であると言明する。

食糧を提供するのも御言葉を伝えるための道具なのです。食糧だけを配るのは、一人の霊的な人間を動物扱いするのと一緒のことになってしまいます。それは結局、相手を見下げることと同じです。野宿者は動物ではなくて人間だから、ただエサばかりを求める動物ではないから、福音を伝えることが大事だと考えています。私たちが本当に分けたいのは食糧ではなく福音なのです¹³³。

では、具体的に「地の果て宣教教会」と日常的に接触している野宿者は、信仰をどの程度受け

¹³¹ 2009年1月11日におこなった地の果て宣教教会の沈牧師への聞き取り調査データからの抜粋。

¹³² 2009年1月11日におこなった地の果て宣教教会の沈牧師への聞き取り調査データからの抜粋。

¹³³ 2009年1月11日におこなった地の果て宣教教会の沈牧師への聞き取り調査データからの抜粋。

入れているのだろうか。筆者の聞き取りによれば、沈牧師はホームレス伝道に参加する野宿者の半数以上が洗礼を受けていないものの、キリスト教の信仰をもつようになったと認識している。確かにホームレス伝道では沈牧師のエネルギッシュな話を真剣に聞き入る野宿者が多くいる¹³⁴。また、聖霊の働きによって、病気や悪癖を克服した野宿者のエピソードが説教のなかでしばしば紹介されている。しかし実際に「地の果て宣教教会」にコミットしている（元）野宿者は、教会に住み込んでいるスタッフも含めて10人程度と少なく、大多数の野宿者はホームレス伝道の時のみ、地の果て宣教教会に関与するにとどまっている。

3-3. 東京中央教会

a. 東京中央教会の沿革と野宿者支援のきっかけ

東京中央教会は、1985年、三井康憲・三井百合花牧師夫妻（韓国名：李康憲・丁眞淑）が新宿区四谷に設立した40坪の小規模な教会に端を発する。この教会はほどなくして、信者の増加により狭小になったため、翌年、新宿区百人町に移転した。1996年に1500人の収容能力をもつ巨大な教会を新宿区新大久保に完成させ、現在、日本で最も大規模な韓国系プロテスタント教会のひとつとなっている¹³⁵。東京中央教会は設立してから10年の間に、不安定な就業形態を余儀なくされている韓国人ニューカマーから、日本でのビジネス展開に成功した実業家の韓国人ニューカマーに至る様々な階層の人々を包摂しながら驚異的な信者の増加を経験したのである。信者構成は地域の事情を反映して韓国人ニューカマー、韓国人留学生、在日コリアン（オールドカマー）、日本人、そして少数の中国人も存在しており、多様なエスニック集団の結節点となっている。主日礼拝は1部から4部まであり、それぞれに同時通訳がついている。1日に約1500人の信者が礼拝に参加するが、そのうち韓国人が占める割合は7割程度である。筆者の聞き取りによれば、東京中央教会に所属している日本人の信者も約500人おり、日本人への布教も積極的におこなっていることを伺わせる。東京中央教会の日本での成功は韓国でも知られており、近年韓国から来日した韓国人ニューカマーや留学生が本国で得た情報を頼りに東京中央教会に所属することも少なくないという¹³⁶。

短期間で急激に教勢が拡大した東京中央教会だが、ホームレス伝道は2003年に数人の野宿者が教会を訪れるようになったことから始まった。ほどなくして、東京中央教会ではホームレス伝道を「希望宣教会」と名付け、7人の野宿者と礼拝を捧げるようになった（三井, 2004:32）。

当時、既に新宿周辺では複数の教会が食事の提供を伴ったホームレス伝道を開始しており、野宿者が教会の門を叩くことは珍しいことではなくなっていた¹³⁷。野宿者の多くは「食」を確保す

¹³⁴ 地の果て宣教教会のホームレス伝道では、徹底的な祈りによって運命が変わり幸福になるという現世利益的なストーリーが繰り返し強調される。このストーリーを補強する事例として、教会内で起こった体験談などがしきりに引用される。

¹³⁵ 東京中央教会は関東地方を中心に既に20以上の支教会を形成しており、近年に作られた教団・教派のなかでは比較的規模が大きい。高崎中央教会、山梨中央教会、群馬中央教会、小田原中央教会、水元中央教会、船橋中央教会などが代表的な支教会である。『キリスト教年鑑1999年版』によれば教団全体の信者数は1997年の時点で2,450人である。

¹³⁶ 筆者の聞き取りによれば、2007年3月の時点で約80人の留学生が東京中央教会に所属しているという。

¹³⁷ 東京都台東区北東部から荒川区東南部に位置する寄せ場「山谷」では、既に1970年代からホームレス伝道がおこなわれていたが、都心部でのホームレス伝道は1990年代の後半になってから目立つようになった。このことは、野宿者という存在が寄せ場という閉じた空間から拡散してきていることを示唆している。

ることが困難な状況にあり、教会で提供される食事は彼らにとってまさに命綱になっていた。一方、三井百合花牧師（以下：百合花牧師）は単に食事や物品を提供することでは野宿者を救済することが困難であるという考えをもっており、野宿者に礼拝への主体的な参加を促してきた。

希望宣教会が発足するとすぐに多くの野宿者が集まるようになり、発足後6ヶ月が経過したとき、登録会員は680人に膨れ上がった（三井, 2004:49）。現在、週に2回のホームレス伝道を教会内で実施しており、それぞれ約300人の野宿者が集まっている。地の果て宣教教会と同様、毎回、説教後に食事を提供している。ちなみに、筆者が参与観察で把握する限りでは、地の果て宣教教会が、「悪霊の追い出し」や「神癒」といった聖霊の働きを露骨に強調するのに対し、東京中央教会は聖霊の働きを認めつつも、そのプレゼンテーションは抑制気味である。希望宣教会においては、なぜ野宿者になったのかという説明が正面から語られることは少なく、むしろ信仰を受容することで得ることのできる「恵み」を強調している。

b. 教会内外の合意形成

地の果て宣教教会は、教会を形成する初期段階からホームレス伝道をおこなっていたために、「一般信者」から野宿者の受け入れをめぐる大きな反発は生まれなかったが、東京中央教会は教会の基盤が十分に成立した後ホームレス伝道を開始したために、野宿者の受け入れは容易ではなかった。東京中央教会がホームレス伝道を始めた当初、異臭、喧嘩、礼拝中のイビキなどをめぐって複数の信者から野宿者の立ち入りを禁止するべきだという要請があった。このような野宿者の受け入れをめぐる牧師サイドと信者サイドとの見解の相違は、「一般信者」を抱える教会がホームレス伝道を志向するときに、しばしば経験することである。多くの場合、牧師サイドはホームレス伝道を固持するか、「一般信者」の希望を優先するか、という二者択一的状況を迫られる。東京中央教会の場合も同様の状況に立たされたが、ホームレス伝道にとりわけ強い関心をもっていった百合花牧師は、自身が責任をもって野宿者を担当・指導するという事を信者たちに明言し、何とか野宿者の受け入れが可能となった。その後、希望宣教会の礼拝は、「一般信者」と同じ時間枠におこなわれるものの、「一般信者」を2階の礼拝堂に、野宿者を3階の礼拝堂に振り分けて両者の空間を分離させた¹³⁸。すべての信者が野宿者の受け入れに賛成している状況ではないなかで、空間の分離はトラブルを顕在化させないために必要な対応であったと考えられる。このような工夫が功を奏して、希望宣教会の実践は徐々に「一般信者」にも受け入れられるようになった¹³⁹。このように、東京中央教会では、教会内部の合意形成に力を注ぐ一方で、地域住民・商店に対する配慮もおこなった。どれだけ教会が野宿者を包摂しようとしても、地域住民・商店がそれに反対するような状況にあれば、活動の維持は難しい。東京中央教会は多くの商店が並ぶ大久保通り沿いに位置しており、地域住民・商店からの理解を取り付けることは欠かすことのできないものであった。そこで東京中央教会は野宿者に呼びかけて、月に一度、大久保通り（新大久保駅から

¹³⁸ 日曜日におこなわれる礼拝は午前11時から始まるが、野宿者は午前10時半から教会に入ることが許可されている。午前10時半になると、続々と野宿者が3階の会堂に集まり始める。キリスト教の信仰をもつ野宿者で構成されている希望宣教会のボランティア・スタッフたちは、「ハレルヤ」と挨拶しながら所定の場所に野宿者を着席させ、名前と生年月日を記入する欄が設けられた出席カードを配布する。この方式を採用することで、教会側が出席者を個別的に把握することが可能となっている。午前11時前になると3階の会堂は300人近くの野宿者で埋め尽くされる。

¹³⁹ 一方で、野宿者の受け入れをきっかけに多くの一般信者が教会を離れたという。

明治通りまで)の清掃をおこなうようになった。作業時に野宿者たちは「東京中央教会・希望宣教会」とプリントされた緑の大きなたすきをかけ、その活動が東京中央教会に集っている野宿者によるボランティア活動であることをアピールしてきた。この清掃活動を継続的におこなうことで、地域住民からの排他的な眼差しは徐々に弱まり、近隣の商店からも物資の提供を受けるなど、希望宣教会の活動に理解が示されるようになった。

c. 多様なサービスの提供

ホームレス伝道をおこなう教会の物質的援助は、食糧や衣服の提供に限定されがちだが、東京中央教会は1,000人を超える信者が在籍していることから、サービス内容の質・量ともに他を凌駕している。希望宣教会を開始するようになってから、教会の敷地内にシャワー室が新たに設置し、野宿者が利用できるようになった。また、美容師の資格をもつ信者が教会で野宿者の散髪をおこなうようになった。これらの実践によって、野宿者の衛生状態は格段に良くなった¹⁴⁰。また、不定期ではあるが、信者のネットワークを通じて、ガードマンなどの日雇労働の求人依頼が東京中央教会に入ることもある。

これらの他、東京中央教会の希望宣教会では礼拝のたびに、出席カードを野宿者に配布し、彼らの出席状況を確認している。月の初めには出席率の高い上位3人に日用品などをプレゼントとして配布している。また、「仲間」を新たに教会に導いた野宿者にも日用品をプレゼントとして配布している。さらに、月末の礼拝では、誕生月の参加者に下着などをプレゼントとして配布している。このような手法は、野宿者の高い礼拝出席率と野宿者間の積極的な布教活動を実現させる上で大きな効力を発揮している。

d. 役割の提供

先述したように、野宿者は東京中央教会の様々なサービスを利用しているが、彼らは常にサービスの受け手にとどまるわけではない。野宿者のなかには、建設・土木関係、調理等の職業経験者が多くみられるが、東京中央教会は可能な限り、彼らの能力を最大限に活かし、主体的に参与する機会を創造してきた。

希望宣教会が発足してから1年後には、百合花牧師の発案で、「ボランティア会長団」というボランティア・スタッフの上部組織を結成した¹⁴¹。ボランティア会長団では、会長・副会長・総務・書記といった様々な役職を創設し、ボランティア活動に熱心な野宿者に担わせた。このように、野宿者を横並びに扱うのではなく、緩やかな差を設けることで主体的な参加意欲を引き出した。実際に東京中央教会は、教会内の増改築や外壁工事を業者に依頼せず、野宿者たちに任せるようになった。教会の清掃や剪定といった日常的なメンテナンスも専門技能をもつ野宿者が積極的に関与するようになった。また、ホテルでコックをしていた野宿者の一人は、その経験を見込まれ、

¹⁴⁰ こういった衛生面への配慮は、野宿者を清潔な状態にすることから、「一般信者」からの承認を容易にするものと考えられる。

¹⁴¹ 希望宣教会のボランティアチームは、会堂の案内と清掃を主に担う「一般奉仕者」と食事の支度を担う「食事奉仕者」の二つに分かれている。洗礼を受けた野宿者のなかで教会の奉仕活動に関わりたい者は、ボランティアグループに加入する。2007年の時点で、希望宣教会のボランティア・スタッフは約20人で構成されているが、彼らはピンクのワイシャツとネクタイを着用しており、その容姿から彼らがボランティア・スタッフであると容易に識別することができる。

東京中央教会の料理長を任されるようになった。このような教会内での役割の提供は、野宿者に自尊心の回復と居場所を確保する機会を生み出し、帰属意識を引き出す大きな原動力となっている¹⁴²。また教会にとっても、彼らの積極的活用はコスト削減につながることからメリットが少ない。

百合花牧師は「私たちの教会はホームレスの方々が来られてから綺麗に、そして立派になったのです¹⁴³」と、野宿者たちにはもちろんのこと、「一般信者」の前でも強調する。一般に、野宿者の受け入れは既成組織に様々な不利益を生じさせるものと捉えられがちだが、百合花牧師は意図的に、希望宣教会の存在が教会を混迷させるものではなく、むしろ教会に恵みをもたらすものであると捉え直していった。食堂の壁面には、東京中央教会の主要な取り組みやイベント時の写真が飾られているが、そこでは一般信者よりも希望宣教会の方が数多く取り上げられている。このように野宿者の存在が教会にとって周縁的なものではないということを示す配慮が随所に見られるのである。

e. 入信・入会状況

希望宣教会が発足した2002年から2007年7月までに約400人もの野宿者が洗礼を受けている。ホームレス伝道をおこなっている教会のなかには、野宿者が希望すれば、すぐに洗礼を授けるところもあるが、東京中央教会の洗礼式は海の日（7月の第3週目の月曜日）とクリスマスの年2回に限られており、平均すると1回の洗礼式で約40人の野宿者が受洗している¹⁴⁴。

多くの野宿者が東京中央教会で受洗するものの、教会に継続的に関わっている者は約100人程度となっている。彼らのなかで、より教会活動に積極的な野宿者はボランティアグループに加入している¹⁴⁵。日々の生活さえままならない野宿者がボランティア活動に勤しむのは一見すると非合理的な実践だが、ボランティア・スタッフは、教会内で役割を得て、他者のために働くことが、一度喪失した「生きる意味」を再生させるきっかけになっていると認識している。

彼らは単に教会活動にボランティアとして参加するだけでなく、教会の布教者としても積極的に活動する。洗礼式が近づくと、百合花牧師が礼拝時に野宿者に対し受洗の呼びかけを度々おこなう一方で、希望宣教会のボランティア・スタッフたちは、知り合いの野宿者を個別的に布教しているという実態がある、ボランティア・スタッフたちの大半が現役の野宿者であるため、彼らは既に構築されている仲間関係を通じて布教をおこなうのである。教会には各々のボランティア・スタッフが洗礼式に何人の知人をリクルートしたのかを明示した一覧表が貼り出される。信仰を他者に伝えたいという欲求に加え、布教すればするほど、教会内で報償されるため、ボランティア・スタッフたちはこぞって布教に励むのである。このような競争原理の活用がボランティア・スタッフの積極的な布教活動を促進し、結果的に多くの野宿者の入信につながっていると推

¹⁴² ボランティア・スタッフの一部は野宿生活から脱却し、居宅生活を送っているが、大半が野宿状態のまま奉仕活動に従事している。ボランティア・スタッフたちは、教会内で役割を得て、他者のために働くことが、一度喪失した「生きる意味」を再生させるきっかけになっていると語る。

¹⁴³ 2006年9月24日、三井百合花牧師への聞き取り調査データ。

¹⁴⁴ ちなみに筆者が参加した2006年のクリスマスにおこなわれた洗礼式では32人の野宿者が受洗した。

¹⁴⁵ ボランティア活動は基本的に無給だが、大規模なイベント時には5,000円の特別賞与が与えられる。また、教会活動に積極的に参加した者には、「出席賞」と称する報償システムがあり、最も出席回数が多い者から順に「交通費の足し」として5,000円、3,000円、2,000円の賞与が与えられる。

測することができる。

東京中央教会は巧みな手法で信者のコミットメントを引き出すことに一定程度成功しているが、勤勉なボランティア・スタッフの大半は野宿状態のままであることに変わりはない。彼らは堅固な信仰と所属意識をもっていると主張するが、生活基盤が脆弱なため、実際には一部のボランティア・スタッフを除き、構成員は流動的である。

4. 韓国系プロテスタント教会の野宿者支援の特徴

2つの事例が示すとおり、ホームレス伝道をおこなう韓国系プロテスタント教会は一枚岩ではなく、実践の経緯、支援内容、規模などが大きく異なっている。しかしながら、本章ではそれぞれの差異を強調するよりも共通点を強調することで韓国系プロテスタント教会による野宿者支援の社会的布置を明確にしていきたい。

4-1. 韓国系プロテスタント教会の支援方法と野宿者観

韓国系プロテスタント教会は信仰の内面化が救済への唯一の道だという強い確信をもっている。「地の果て宣教教会」の事例で示したように、野宿者の社会的な救済にはあまり関心を示さない韓国系プロテスタント教会は、食事や衣服の提供を副次的なものとして捉えており、霊的な次元での救済を何より重視する傾向がある。韓国系プロテスタント教会は、何事に対しても感謝することを野宿者に推奨し、現状に対して不平・不満をこぼすことを否定する傾向が強く、「罪」¹⁴⁶の悔い改めと自己変革を強調する。このように韓国系プロテスタント教会は、問題の原因を野宿者自身に内在化させる傾向が強いため、野宿者が被る差別や排除の動きに政治・社会的に対応することは少ない。むしろ、程度の違いこそあれ、このようなネガティブな事象を信仰に目覚める重要な契機と捉える傾向がある。

4-2. 野宿者の減少に対する効用

ホームレス伝道をおこなう韓国系プロテスタント教会は、世俗的な価値において無用視されがちな野宿者をかけがえのない重要な存在として尊重する。また、韓国系プロテスタント教会は、社会的に排除された野宿者を全人格的に包摂し、物質的な側面だけでなく、彼らの意味世界に強く介入するため、入信・入会する野宿者を生み出すこともある。このことから、帰属意識の程度は様々だが、野宿者の多くは教会を単に道具的にアクセスする場としてだけではなく、安心して集える場と捉えている。東京中央教会の事例はこのことを端的に証左しているといえよう。とりわけ信仰を内面化した野宿者にとっては、教会が他で代替することのできない親密性の強い場にもなるだろう。このように韓国系プロテスタント教会による野宿者支援は、「社会関係の回復」には一定の効果を発揮すると考えることができる。

しかし、「野宿生活からの脱却」という点においては、韓国系プロテスタント教会の野宿者支援

¹⁴⁶ ホームレス伝道では、しばしば苦難の理由が「罪」という言葉で説明される。ホームレス伝道で提示される罪とは「イエス・キリストを受け入れないこと」「人間が根源的に不完全な存在であること」といった抽象的なものから、喫煙・飲酒・ギャンブル・詐欺・窃盗・親不孝・不平不満・反抗心など具体的なものまでである。そして、苦難からの解放は罪を自覚し、悔い改め、イエス・キリストを受け入れることによって可能になると説明される。

は、あまり効果的ではないと考えられる。大半の韓国系プロテスタント教会は、日本社会に十分定着していないことから、野宿生活から脱却する具体的な方法をほとんど有していない。野宿生活からの脱却を支援するには、ソーシャル・キャピタル¹⁴⁷を形成・活用することが不可欠だが、韓国系プロテスタント教会は「脱野宿」より「信者の増加」を重視するために、野宿者支援を担う諸機関との連携が乏しい。したがって、ホームレス伝道をおこなう韓国系プロテスタント教会は活動の規模こそ大きいものの、実際に提供されるのは当座の生活に必要な食糧と物資などに限られており、支援の包括性を欠いていることは否めない。

4-3. 日本のリベラル派教会が母体となった FRO による野宿者支援との比較

上記のような韓国系プロテスタント教会の野宿者支援の性格は、野宿者支援をおこなっている日本のリベラル派プロテスタント教会が母体となった FRO の実践と比較するとより明確になる。リベラル派プロテスタント教会が母体となった FRO は、野宿者を生み出す要因を個人だけでなく社会構造にも見出す傾向がある。したがって、布教活動を前面に出すのではなく、政府への要望活動などを通じて新たな支援策を提案したり、自らが野宿者を支援する施設を運営したりすることで、野宿生活からの脱却を図ろうとする¹⁴⁸。日本のリベラル派プロテスタント教会が母体となった FRO は、ある時には積極的な就労支援を通じて、また、ある時には公的な福祉サービスを活用するなど、対象者に合わせた柔軟な対応を展開している。また、日本のリベラル派プロテスタント教会が母体となった FRO は、他教会や他の支援団体との協働関係を取り結んでいるところが多く、そのうちのいくつかは、NPO 法人格を取得して、行政からの委託を受けて自立支援事業を展開している¹⁴⁹。このように、日本のリベラル派プロテスタント教会が母体となった NPO は、ソーシャル・キャピタルを形成・活用することで、体系的な野宿者支援を展開しようとしている。したがって、野宿者支援の担い手として社会的に認知されている。

他方、韓国系プロテスタント教会は、野宿者の自立や支援に関わる世俗的な機関との連携が弱い。また、同様の活動をしている教会が近隣に多く存在するにもかかわらず、それらとの連携も乏しい。これらのことから、支援が体系化することなく、部分的な支援が膨張する結果となっている¹⁵⁰。したがって、韓国系プロテスタント教会の「閉鎖性」の背景は福音派であるということ以上に、日本社会への定着度の低さに求められよう。

まとめにかえて

社会的に排除された状況のなかで生きている野宿者にとって、韓国系プロテスタント教会は数

¹⁴⁷ Putnum(1993=2001)は、ソーシャル・キャピタルを、人々の協調行動を活発にすることによって、社会の効率性を高めることのできる、「信頼」、「規範」、「ネットワーク」といった社会的仕組みの特徴と定義している。

¹⁴⁸ 野宿者を支援する施設として、宿泊施設、休憩施設、アルコール依存克服施設、就労支援施設などがある。

¹⁴⁹ 日本のリベラル派教会が母体となった野宿者の自立支援を担う FRO に、NPO 法人市川ガンバの会と NPO 法人北九州ホームレス支援機構がある。いずれの NPO も日本バプテスト連盟の(元)牧師が代表を務めている。

¹⁵⁰ 現在の韓国系プロテスタント教会の「閉鎖性」は、信者の量的拡大を重視する福音派的価値観に基づくものとも考えられないではないが、福音派がみな他機関との協働に消極的なわけではない。たとえば、沖縄県にある「沖縄ベタニヤチャーチ」や、北海道にある「マナチャペル」は、教会を母体にした NPO 法人を運営しており、他機関と協働しながら、積極的に野宿者支援をおこなっている。

少ない社会関係の一つとなっており、その支援は野宿者の生存を左右するほどの影響力をもっている。また、韓国系プロテスタント教会は、野宿者をかけがえのない存在＝重要な他者として肯定する。さらに、必要に応じて野宿者に社会的役割を提供する。これらのことから推察できるように、韓国系プロテスタント教会は野宿者にとって数少ない「居場所」になっている。

しかし、韓国系プロテスタント教会の多くは、日本社会への定着度が低いため、野宿生活から脱却させるためのノウハウをほとんど持っていない。また、韓国系プロテスタント教会の多くは、野宿者を自教会に取り込もうという姿勢が強い。したがって、現時点における韓国系プロテスタント教会の野宿者支援は、信仰に基づいた野宿者の自立支援活動というよりも、むしろ、自教会の信者形成に重点があるといえよう。また、韓国系プロテスタント教会の野宿者支援は、他機関との協働関係がないために、支援の体系性を欠くことが多い。したがって、意図せざる結果として、積極的なホームレス伝道が野宿生活の維持に寄与してしまう可能性を孕んでいる。

韓国系プロテスタント教会は、野宿者に対し、最も大規模な支援活動をおこなっているアクターのひとつだが、政府や他機関との協働をもたないことから、その活動が社会的に認知されているとは言い難い。野宿者支援をおこなう韓国系プロテスタント教会が日本社会のなかで定着し、社会的信頼を得ようとするならば、教会間あるいは他機関との協働を通じた社会参加が要求されるが、布教活動を堅持する限り、その実現可能性は低いだろう。

【東京中央教会の炊き出し（ちらし寿司と味噌汁）】



【東京中央教会の礼拝風景】



【洗礼を待つ数十人の野宿者たち（東京中央教会）】



【三井康憲・百合花牧師から洗礼を受ける野宿者（東京中央教会）】



5章 沖縄におけるキリスト教系 NPO のホームレス自立支援事業 —親密圏の回復と「自立」の葛藤

はじめに

従来、日本における野宿者問題は、主に釜ヶ崎や山谷といった日雇労働者が集住する寄せ場¹⁵¹で顕在化していたが、1990年代の中頃からは、特定の寄せ場のみならず、全国の都市部でも野宿者の存在が社会問題化するようになった。従来、野宿者対策は、生活保護法による保護と野宿者が多く居住する地域における自治体独自の施策である法外援護によって構成されていた。しかし、1990年代後半以降、野宿者の急増を背景に国レベルでの新たな野宿者対策が要請されるようになり、2002年には「ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法」（以下、ホームレス自立支援法）が制定された（山田, 2009）。とりわけ野宿者数が相対的に多い大都市においては、公的資金を投じてシェルター（仮設一時避難所、臨時夜間避難所、ケアセンター、公園宿泊所、一時保護所）や自立支援センターが設置されるなど、野宿者問題の解決に積極的なアプローチをみせている¹⁵²。

一方、中核市以下の市町村で確認されている野宿者は全体の約30%を占めているものの、その存在が深刻な都市問題とまでは認識されていないことから、公的な施策を欠いていたり、不十分であったりすることが一般的である¹⁵³。「ホームレス自立支援法」においては、地方自治体がNPO等の民間支援団体と協働することで、より柔軟な支援を展開することが課題として挙げられている。しかし、地方都市においては公民協働型の野宿者支援は十分に機能しておらず、むしろ、NPOをはじめとする民間団体（ボランティアセクター）が政府の代用的機能を果たしている。

本章は公的な野宿者支援が乏しい地方都市における FRO の活動事例として「NPO 法人プロミスキーパーズ」（以下、プロミスキーパーズ）をとりあげる。そして①野宿者支援にいたる経緯、②野宿者支援の方法、③持続的な野宿者支援を可能にするソーシャル・キャピタルの形成パターンをフィールドワークから得た知見をもとに分析する。これらの作業を通じ、FRO に特徴的な包摂のメカニズムを明らかにしつつ、それが政府の想定する野宿者の経済的・社会的自立（以下、「自立」と呼ぶ）と容易につながらないことを指摘する¹⁵⁴。

1. 沖縄における野宿者問題

1-1. 沖縄における野宿者の特徴

先述したとおり、大都市圏では「ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法」以降、自立

¹⁵¹ 日雇労働力の売買がおこなわれる空間を寄せ場という。大規模な寄せ場に大阪の釜ヶ崎、東京の山谷、横浜の寿町などがある。

¹⁵² 公設のシェルターと自立支援センターの両方をもつ自治体は横浜市、名古屋市、大阪市。公設の自立支援センターのみをもつ自治体は仙台市、東京都、京都市、堺市、北九州市である。

¹⁵³ シェルターや自立支援センターの設置は自治体に義務付けられているわけではないため、ホームレス対策は地域格差が著しい。

¹⁵⁴ 2008年から2010年にかけて合計7回の参与観察とインタビュー調査をおこなった。なお、インタビューはプロミスキーパーズの代表を中心に、事務局長、スタッフ、施設入所者など多岐に渡る。

支援センターをはじめとする各種の公的な野宿者対策が講じられ、野宿者数の減少が顕著にみられる（1章末の表1～3を参照）。対して、沖縄では公的な野宿者対策が積極的に講じられてこなかったこともあり、2003年158人、2007年167人、2009年200人と、県内の野宿者数は年々増加する傾向がみられる¹⁵⁵。男性の割合が圧倒的に高いこと¹⁵⁶、都市部に集住していること¹⁵⁷、公園等の公共空間を野宿場所に行っていること、アルミ缶収集などの雑業で生計を立てていることなど¹⁵⁸、沖縄県と他の都道府県の野宿者の共通点は少なくない。一方、沖縄県の野宿者に特徴的な点として本土出身者が多くみられることを指摘することができる。一般的に不安定就労層は就労のチャンスを求めて大都市に移動する傾向があるため、那覇市のような地方都市に本土から多くの人々が移動するパターンは注目に値する。ちなみに沖縄県で最も野宿者が多く暮らす那覇市では、野宿者の約40%が本土出身者となっている¹⁵⁹。

本土出身者といっても2つのパターンがある。ひとつは仕事の機会を求めて、かなり以前に沖縄に移住した人々である¹⁶⁰。もうひとつは就労のためというよりは、失業や家族関係の崩壊など、本土でさまざまな生きづらさを抱えたなかで、近年になって安住の地を求めて単身で来沖した人々である¹⁶¹。なお、地元出身者の多くは産業構造の転換や不況による失業、家族関係の悪化、アルコールやギャンブルといったアディクションなど、さまざまな要因が複合的に絡み合うかたちで野宿者になっている。

1-2. 沖縄における野宿者支援の概況

沖縄では野宿者支援に関する国の補助事業も、県や市区町村の単独事業も限定的にしかおこなわれていない¹⁶²。一方、生活保護制度による野宿者の保護は、基本的には本人の申請に基づくものであるため、その制度の存在を知らない野宿者や独力で生活保護申請をおこなうことが困難な野宿者は生活保護のセーフティネットから漏れ落ちる傾向にある。また、たとえ生活保護申請をおこなったとしても、受理されるとは限らず、野宿生活を余儀なくされる者は少なくない¹⁶³。このような状況下、沖縄県では民間の支援団体が主要な野宿者支援の担い手となっている。沖縄県で積極的に野宿者支援をおこなっている団体には沖縄日雇労働組合から派生してできた「NPO 法

¹⁵⁵ 全国的には2003年以降ホームレス数の減少が顕著にみられるが、ホームレスに関する施策が微弱、あるいは存在しない自治体のいくつかはホームレスが増加している。なお、沖縄県内には公的財源を用いたホームレスの自立支援センターは存在しない。

¹⁵⁶ 2008年の調査では沖縄県で確認された200人のホームレスのうち、男性が187人、女性が5人、不明が8人となっている。

¹⁵⁷ 沖縄県のホームレスの6割以上が那覇市で生活している。

¹⁵⁸ 筆者は沖縄県のホームレスにインタビューをおこなった結果、彼らが百貨店やスーパーマーケットで試食をしたり、パチンコ店で落ちていた玉を拾い集めて食料品と交換したり（パチンコ玉80個でパン1個）と、さまざまな生き抜き戦略を駆使していることがわかった。

¹⁵⁹ 2009年12月31日の沖縄タイムスに掲載された那覇市福祉政策課課長へのインタビュー記事より。

¹⁶⁰ 2009年12月31日の沖縄タイムスに掲載された那覇市福祉政策課課長へのインタビュー記事によれば、彼らの多くは1975年から1976年にかけて実施された沖縄国際海洋博覧会を契機に本土から来て土木建築や観光業などに従事してきた。

¹⁶¹ NPO法人プロミスキーパーズとNPO法人みのりの会に対しておこなった聞き取り調査にもとづく。わずかな所持金で来沖し、金を使い切った後、ホームレスになるパターンが典型だという。

¹⁶² 大阪市などでは救護施設をホームレス対策として活用しているが、沖縄県にある救護施設ではそのような活用は原則的にない。

¹⁶³ 生活保護の運用の場面においてホームレスは、高齢でも傷病者でもない場合は生活保護の適用対象とは見なされにくい。そのため公的なセーフティネットにかからないホームレスは民間団体の支援と密接な関係をもつ。

人みのりの会」(那覇市)と、沖縄ベタニヤチャーチから派生してできた「NPO 法人プロミスキーパーズ」(西原町)の2団体がある。みのりの会の活動の中心は野宿者の生活保護申請を手助けし、その後、同団体の事務所が併設されたアパートに入居させ、居住支援をおこなうことである。一方、プロミスキーパーズの活動の中心は野宿者を自立支援施設に入居させ、そこで一定の職業訓練を施し、就労自立を手助けすることである¹⁶⁴。なお、本章は地方都市において野宿者支援をおこなう FRO のメカニズムを明らかにすることを目的としているため、以下ではプロミスキーパーズにフォーカスをあて、インタビューデータをもとにその歩みを俯瞰する。

2. 野宿者を支援するキリスト教系 NPO

2-1. 教会活動の延長としての野宿者支援

プロミスキーパーズは 1999 年に設立されたプロテスタント教会「沖縄ベタニヤチャーチ¹⁶⁵」が母体となっており、同教会の山内昌良牧師が代表を務める。沖縄ベタニヤチャーチは「弱い人、貧しい人、苦しい人、悩んでいる人を助けることを教会の目標としていた」ため、夜間にも施錠せずに教会を開放していた。すると、徐々に野宿者が寝泊りするようになった。当初、沖縄ベタニヤチャーチは積極的に野宿者を受け入れようと意図していたわけではなかったため、野宿者を宿泊させることの是非について信者の中で大きく意見が割れた¹⁶⁶。その結果、野宿者の受け入れに反対する多くの信者が沖縄ベタニヤチャーチを離れることになった¹⁶⁷。最盛期において 100 人以上いた信者は野宿者支援を開始してから半数以下にまで激減した。しかし、沖縄ベタニヤチャーチは以下のような理念のもと、教会を野宿者に開放し続けた。

本来、キリスト教というものが福祉の原点だと思うのですよ。ですから、そこに教会が立つべきだろうと思っているのです。社会的弱者は誰かが力を貸さないと、十分に生きていくことができない。そこに目を向けることはイエス・キリストの意思に合うことだと思っています。困難を抱えた人たちを救済することが教会の使命だと思っています。(山内牧師から得たインタビューデータからの抜粋¹⁶⁸)

そして、2005 年には野宿者が集住する公園に積極的にアウトリーチをおこなうようになり、教会に宿泊する野宿者の数はさらに増えていった。

2-2. 事業規模の拡大と NPO の設立

¹⁶⁴ 他都市におけるホームレス自立支援センターは公金を用いて民間団体が運営する公設民営型が一般的だが、「プロミスキーパーズ」は基本的に自主財源で活動を展開する民設民営型である。

¹⁶⁵ 聖霊の働きを強調する「ワールドミッション教団」に所属。母教会の「ベタニヤチャーチ」(大阪府東大阪市小阪)は沖縄ベタニヤチャーチを含む4つの支教会をもつ。

¹⁶⁶ 「怠け者、自業自得の人たちを何で世話するのですか」、「心の病の人とか、アルコール中毒の人はわかるけどホームレスの人たちは嫌だ」など、ホームレスの受け入れに反対する意見が教会内で噴出した。

¹⁶⁷ 既存の信者へのケアがおろそかになるという危惧から、多くの信者がホームレスの積極的な受け入れに反対し、教会を離れていった。

¹⁶⁸ 山内牧師へのインタビューは 2008 年 3 月 28 日、11 月 30 日、2009 年 2 月 20 日、2010 年 3 月 28 日、6 月 26 日におこなった。

同年、沖縄ベタニヤチャーチは野宿者支援の規模が拡大したことを背景に、教会を基盤にしつつ、教会とは異なる組織として「プロミスキーパーズ」を設立し、野宿者支援を精力的におこなうようになった。プロミスキーパーズ設立後も教会が野宿者の宿泊場所になっており、常時40人近い野宿者が宿泊するようになった。狭小な宿泊スペースを克服し、より充実した支援を可能にするために、プロミスキーパーズは2007年、西原町に宿泊機能を備えた自立支援施設（定員40人）を設置した。野宿者支援に特化した施設を設置したことから、プロミスキーパーズは沖縄県内の市役所、警察署、保護観察所などから入所依頼や身元引受人依頼を受けるようになり、定員を超える50人以上の野宿者を支援するようになった。当時の自立支援施設は倉庫を改造した急ごしらえの施設で安全上、衛生上の課題が多くあった。したがって、入居者の住環境を整備するために2008年に老人ホームとして使われていた西原町の土地・建物（定員60人）を金融機関からの融資を受けて買い取り、そこに自立支援施設を移設し、エデンハウスと名付けた。この頃からプロミスキーパーズの活動は、地元テレビ局の番組や新聞記事で頻繁に取り上げられるようになり、社会的な認知が進んでいった。同年、プロミスキーパーズは他機関との協働を促進させるため、NPO法人格を取得した。その結果、国の緊急雇用創出事業による那覇市真喜比地区の遺骨収集事業を受託するなど、活動規模が拡大していった。

エデンハウス設立後も施設入所者は増え続け、すぐに居住スペースが狭小になっていった。当時、プロミスキーパーズは、稼働能力のある健康な青・壮年者から稼働能力のない高齢者・患者・障害者まで、同一の施設に入所させていたが、2009年に観光ホテルとして使われていた那覇市の土地・建物を再び金融機関の融資を受けて買い取り、就労自立が困難な（元）野宿者のための宿泊施設「朝日のあたる家」を設立した。那覇市は野宿者対策として2009年度から民宿・ゲストハウスを活用して緊急一時宿泊事業（最長1ヶ月間）をおこなっているが、「朝日のあたる家」はその受け皿としても活用されるようになった。2010年の時点でプロミスキーパーズは2つの施設で常時約170人の支援をおこなっている¹⁶⁹。

2-3. 支援の実態

以上がプロミスキーパーズの沿革だが、以下では実際の支援内容を概観する。現在のプロミスキーパーズの実践は大きく①アウトリーチ、②宿所提供、③起業・職業訓練、④職業紹介の4つに大別することができる。これらの実践を一つの組織がトータルにおこなっている団体は全国的にもほとんど類例がない。

① アウトリーチ

プロミスキーパーズは毎週、金曜日と土曜日に那覇市内の5つの公園¹⁷⁰で野宿者の安否を確認し、自立支援施設「エデンハウス」への入所を勧める活動をおこなっている。飲食物を配布しながら公園で生活をしている野宿者に「困ったらエデンハウスに来てください」、「病気になったら

¹⁶⁹ プロミスキーパーズは活動開始から今日に至るまで500人以上のホームレスを教会および施設に入所させてきた。

¹⁷⁰ アウトリーチをおこなっている公園は、波の上公園、若狭公園、奥武山公園、漫湖公園、与儀公園（いずれも那覇市）である。プロミスキーパーズは活動開始から今日に至るまで500人以上のホームレスを教会および施設に入所させてきた。

必ず連絡くださいよ」などと連絡先を渡しながら声をかけて巡回している。とはいえ、すぐに野宿者たちがエデンハウスに入所するようになるわけではない。

ホームレスの方々はおにぎりやパンを受け取ることはしますが、すぐにエデンハウスには来ないですね。繰り返し訪問して、友達みたいに親しくなった段階で「将来どうしたいの?」、「エデンハウスに入所して社会復帰に向けてがんばろうよ」と勧めるのですね。そういうやりとりをするなかで、エデンハウスに来るパターンが多いです。なかには1年越しで説得した結果、公園で10年以上生活していた人が自らの意志でエデンハウスに入所したケースもあります。(山内牧師から得たインタビューデータからの抜粋)

アウトリーチにはスタッフだけでなく、かつて公園に暮らしていた施設入所者も自発的に参加する。アウトリーチに参加する施設入所者の何人かは過去に公園で暮らしていた経験があるため、公園に知り合いの野宿者が多くいる。彼らは心身ともに元気になった施設入所者の姿に感嘆し、エデンハウスへの入所を決意することもしばしばあるという。自分自身の意志でエデンハウスに来る者もいるが、同じ公園に暮らす野宿者の仲間から勧められて入所する者も少なくない。

② 宿所提供

プロミスキーパーズは西原町と那覇市に野宿者のための入所施設をもっており、これら2つの施設で約170人が暮らす¹⁷¹。そのうち稼働層を自立支援施設「エデンハウス」(西原町)に入所させ、彼らから宿泊費・食事費として毎月4万円を徴収している。一方、就労困難な重篤な傷病者や高齢者は生活保護制度につなぎ、彼らを宿泊施設「朝日のあたる家」に入所させ、家賃扶助に相当する家賃を徴収している。また、生活保護を受給することができず、就労することも困難な入所者からは家賃・食費を徴収せず、無償でエデンハウスに入所させている¹⁷²。2003年度から2005年度にかけての全国の自立支援センター退所状況(16,415人)の調査¹⁷³によれば、その内訳は就労退所(23.8%)、福祉等の措置による退所(39.9%)、期限到来・無断退所等(36.3%)となっている。このデータからうかがえることは期限到来・無断退所等が多く、3分の1以上を占めているということである。公設の自立支援センターは入所期間や禁止事項が細かく規定されており、入所期間を超えたり、規則を違反したりした場合には退所を余儀なくされる。一方、プロミスキーパーズでは入所期間や施設内の規則を設定しているものの、それらを厳密に適用すると施設入所者が再び路上に戻らざるをえないことを熟知しているので、きわめて緩やかに適用している。エデンハウスや朝日のあたる家では人間関係をめぐるトラブルをきっかけに無断退所をする者が少なくない。しかし、彼らが自らの意思で施設に戻ってきた場合、プロミスキーパーズは原則的に受け入れている。また、プロミスキーパーズがアウトリーチをするときに元施設入所者を発見し、施設に戻るように説得することもしばしばある。このように規則を破っても、無断退所

¹⁷¹ 宿泊者が多いことからひとつの部屋を2人~3人でシェアするかたちが一般的である。

¹⁷² 仕事に就くことのできる施設入所者は全体の3分の1を占める。一方、仕事に就くことのできない施設入所者は全体の3分の2を占める。彼らは現金収入を得ない代わりに調理・洗濯・掃除などの「家事」を担う。

¹⁷³ 詳細は道中隆・田中聡一郎・四方理人・駒村康平(2009)を参照されたい。

をしても何度でも受け入れる姿勢が公設の自立支援センターと根本的に異なる点であろう¹⁷⁴。

③ 起業・職業訓練

プロミスキーパーズでは稼働能力が乏しい者には就労を強く要求しないが、稼働能力のある者には就労による自立を強くすすめる¹⁷⁵。生活保護制度を活用する前に稼働能力を最大限活用しようとするプロミスキーパーズのアプローチは他の自治体における公設の自立支援センターと類似した傾向だが、自組織で仕事づくりをおこなっている点は他の自立支援センターと大きく性格を異にする。過去に会社経営をしていた山内牧師の経験を活かし、プロミスキーパーズは自組織で廃品回収¹⁷⁶、廃油を用いた石鹼づくり、ミネラルウォーターの販売、野菜づくり¹⁷⁷など多岐に渡る事業を展開しており、施設入所者が労働に従事している¹⁷⁸。

施設入所者にはまず資源ゴミのリサイクル¹⁷⁹をさせるのですね。そして細かい仕事ができるかどうか、また長時間働けるかどうか見るのですね。プロミスキーパーズ内の仕事で3時間集中して働けない人が、一般の会社で8時間就労することはまず無理ですからね。リサイクルの仕事が十分にこなせるようになると、民間の会社を紹介することになります。ただ、この事業をはじめた当初は一般の会社に就職することができても、給料もらうとその途端に会社を無断で辞めていなくなってしまうことはよくありましたから、慎重に対応しています。
(山内牧師から得たインタビューデータからの抜粋)

このように資源ゴミの回収をはじめとする自組織内の労働を自立訓練と位置づけ、一定の訓練を終えた施設入所者を民間の会社に紹介していく方法をとっている。また、プロミスキーパーズは施設入所者の職歴だけでなく、性格・特性などを熟知しているため、彼らの適性を考慮した職場配置をしている¹⁸⁰。

政府・地方自治体による野宿者の就労対策では、一般的な労働市場での就職が目指されるため、雇用のミスマッチが生じがちである。したがって、就労意欲のある野宿者のなかでも限られた者だけが就職できる構造になっている。一方、プロミスキーパーズは自組織で起業することによって一般的な労働市場で就労することが困難な層に雇用の機会を提供しており、エデンハウスの入所者の7割近くが何らかのかたちで就労している。

¹⁷⁴ 入所者の「背信行為」に対する「赦し」を繰り返していくなかでプロミスキーパーズと入所者の信頼関係が構築されていくのである。

¹⁷⁵ これまで支援したケースの多くが生活保護制度を活用したことによって、かえって就労意欲が低下し、ギャンブルやアルコールへの依存度が高まることを経験してきたことから、プロミスキーパーズは稼働層の生活保護受給に否定的である。

¹⁷⁶ 資源ゴミの価格の買い取り価格は景気に大きく左右される。米国金融危機の影響を受けた2008年の秋からは資源ごみの買い取り価格が大暴落し、プロミスキーパーズは経営難に陥った。

¹⁷⁷ 食糧自給率を上げるための政策として、西原町から農地開拓事業を委託された。うるま市の農地でもニラを栽培している。

¹⁷⁸ 山内牧師はかつて沖縄県でカラオケなどのアミューズメント産業を中心とした会社を経営していた。

¹⁷⁹ プロミスキーパーズは企業や集合住宅の協力を得て、資源ゴミ回収専用のドラム缶を沖縄県内に約230か所設置している。沖縄県内の市町村の清掃局との連携は無く、いわば無認可でリサイクル事業を展開している。このリサイクル事業は年間約300万円(2009年度)の収益があり、プロミスキーパーズの重要な資金源となっている。

¹⁸⁰ たとえばミネラルウォーターを販売する店舗では計算が苦手な者でも仕事がこなせるように、販売額を簡易なものに設定する工夫をしている。

④ 職業紹介

先述したように、プロミスキーパーズは、原則的に自組織内で一定の就業期間を経た後、一般的な労働市場で充分に通用すると思しき施設入所者に対して職業紹介をおこなっている。就労先はプロミスキーパーズが直接企業を訪問したり、求人誌でみつけたりすることが一般的だが、テレビや新聞等のマスメディアでプロミスキーパーズの活動が取り上げられるようになってからは企業側が直接プロミスキーパーズに求人を出すことも増えた¹⁸¹。

3. 行政に依存せず大規模な事業展開を可能にするメカニズム

以上の記述から、さまざまな課題や困難を抱えつつもプロミスキーパーズが比較的大規模な事業を展開していることがうかがえよう。何より特筆すべきは、他都市にあるホームレス自立支援施設が施設運営に関わる費用の大半を公金に頼る体制であるのに対し、プロミスキーパーズは基本的に自主財源で施設運営をおこなっていることである。以下ではプロミスキーパーズが自主財源で大規模な自立支援施設の運営を可能にするメカニズムをソーシャル・キャピタル（社会関係資本）の視点を導入し論じる。

ロバート・パットナム（1993=2001）によれば、「協調的行動を容易にすることにより社会の効率を改善しうる信頼、規範、ネットワークのような社会的組織の特徴」と定義づけられるソーシャル・キャピタルは2つに機能分類できるという。ひとつは同質性を媒介にして集団内の信頼や互酬性を促し結束を強める「結束型ソーシャル・キャピタル」(Bonding social capital) であり、もうひとつが異質性を媒介にして多様なメンバーを結びつける外向的な性質をもつ「橋渡し型ソーシャル・キャピタル」(Bridging social capital) である¹⁸²。

通常、特定の信仰を共有する社会集団である宗教団体は結束型ソーシャル・キャピタルを形成しやすいと考えられている¹⁸³。結束型ソーシャル・キャピタルは内向きの指向を持ち、排他的なアイデンティティと等質な集団を強化する側面がある¹⁸⁴。したがって、結束型ソーシャル・キャピタルは内集団への強い忠誠心を作り出すと同時に外集団への敵意をも生み出す可能性がある (Putnum 2001=2006:20-21)。しかし、宗教団体が母体となったNPOは、純粋な宗教団体とは異なり、凝集性の強い宗教的信念・信者が組織の中核を支えつつ、同時に外部に対して開かれた構造

¹⁸¹ 2007年10月26日に琉球新報に掲載された記事によって反響が高まり個人的な支援が増加した。菊農家やタバコ農家など、第一次産業からの求人が目立つ。

¹⁸² 結束型ソーシャル・キャピタルは、特定の互酬性を安定させ、連帯を動かしていくのに都合がよい。対照的に橋渡し型ソーシャル・キャピタルは外部資源との連携や、情報伝播において優れている (Putnum 2000=2006:19-20)。パットナムは結束型ソーシャル・キャピタルを「社会的な強力接着剤」、橋渡し型ソーシャル・キャピタルを「社会的な潤滑剤」として論じている (Putnum 2000=2006:20-21)。

¹⁸³ パットナムは宗教を今日においても米国の市民社会における極度に重要なセクターであるとし、宗教がソーシャル・キャピタルの集合的蓄積にとって甚大な影響をもつと論じている (Putnum, 2000=2006:71)。また、人々が共に祈る信仰のコミュニティは、米国のソーシャル・キャピタルの蓄積において、唯一最大の重要性を持つとも論じている (Putnum 2000=2006:73)。宗教に深く関わる者は、管理運営やスピーチといった移転可能な市民的スキルを身につけるが、それらの移転の仕方は宗教団体によって異なる。たとえば、福音主義信者は自身の宗教的コミュニティ内部の活動により関与し、外部の広範なコミュニティにはあまり関与しない傾向がある (Putnum 2000=2006:87)。一方、主流派プロテスタントとカトリックは、幅広コミュニティにおけるボランティアや奉仕に関与するようになっている (Putnum 2000=2006:88)。

¹⁸⁴ 伝統的な地縁集団や、民族集団などが結束型ソーシャル・キャピタルの代表例として指摘することができる。

を兼ねる場合が多い。パットナムが指摘するように、結束型と橋渡し型はそのソーシャル・キャピタルがどちらかに分けられるといったカテゴリーではなく、ソーシャル・キャピタルのさまざまな形態を比較するときには、「よりその傾向が大きい、小さい」という次元のことである（Putnum 2006:21）。この考えを敷衍するならば、Faith Related NPO は結束型と橋渡し型という性格の異なる 2 つのソーシャル・キャピタルをバランスよく醸成しうる存在だといえよう。以下では、このことをプロミスキーパーズの具体的事例を通して確認する。

3-1. 多元的な資源獲得ルート

先述したとおり、プロミスキーパーズは沖縄ベタニヤチャーチというプロテスタント教会が母体となっているため、同教会からの人的・経済的援助が盛んにみられる。プロミスキーパーズには 22 人のスタッフがいるが、そのうちの 15 人は野宿経験者で、彼らは施設入所者でもある。そして残り 7 人は 1 人を除いて沖縄ベタニヤチャーチの牧師家族および信者である¹⁸⁵。彼らの多くは有償のスタッフだが、一般的な施設職員と比較すると非常に低い給与水準で労働に従事している¹⁸⁶。このようにプロミスキーパーズは給与よりも理念を重視する人材を活用することで、少ない人件費でスタッフの確保が可能となっている。また、プロミスキーパーズは沖縄ベタニヤチャーチのほか、沖縄県内外の多くのキリスト教教会¹⁸⁷から物質的・経済的援助を受けている。

一方、キリスト教と関係のない世俗的な組織との協働も年々増加しており、2009 年度にプロミスキーパーズを支援した企業・団体は 200 以上にも及んだ。たとえば食品会社、スーパーマーケット、アメリカ軍¹⁸⁸、NGO¹⁸⁹などからは大量の食糧支援を、弁護士・司法書士など司法の専門家からは支援困難な施設入所者や野宿者の法的支援¹⁹⁰を、看護系大学の教員・学生からは無料で健康診断を受けている¹⁹¹。

また、NPO 法人化以降はプロミスキーパーズと政府・地方自治体との連携が進んだ。2009 年には国の緊急雇用創出事業の一環として、遺骨収集事業を那覇市福祉政策課との連携のもとに請け負い、2 か月間という短期間ではあるものの、約 2,200 万円の予算規模で 55 人の雇用を作った¹⁹²。

このようにプロミスキーパーズはヒト・カネ・モノといった資源獲得ルートを多元化するために、宗教団体ではなく、支援団体として活動するようになった。また、公的機関との協働を可能にするために、任意団体から NPO 法人になった。その結果、プロミスキーパーズはキリスト教関係、民間企業、司法や医療などの専門家、政府・地方自治体など、さまざまな機関や人から支援

¹⁸⁵ エデンハウスに入所する 15 人のスタッフの多くもまた沖縄ベタニヤチャーチの信者である。

¹⁸⁶ 2009 年度のスタッフ 22 人に対する給与の総額は 9,929,000 円となっている。プロミスキーパーズのスタッフの最も高い月給は 200,000 円である。

¹⁸⁷ 2009 年度においては沖縄県内だけでも 10 教会以上がプロミスキーパーズに経済的・物質的援助をおこなった。

¹⁸⁸ 菓子、飲料類、缶詰、調味料などがアメリカ軍から定期的に届けられる。

¹⁸⁹ フードバンクやセカンドハーベストジャパンが食糧支援をおこなう主要な NGO である。

¹⁹⁰ 債務整理、財産分与、離婚手続き、権利擁護等が主要な支援内容である。2008 年以降、「沖縄県司法書士青年の会」に所属する司法書士が定期的にプロミスキーパーズで相談活動をおこなっている。また、法テラスとも緊密な協力関係を有している。これら司法の専門家の協力を得ることで、以前に比べて行政サービスを受けることが容易になった。

¹⁹¹ その他、米軍基地関係者、議員との協働が目立つ。また、マスコミも肯定的な報道を繰り返したり、プロミスキーパーズが主催するイベントの後援団体になったりと、プロミスキーパーズの社会的認知の向上に大きな役割を果たしている。

¹⁹² 遺骨収集事業に参加した 55 人のうちエデンハウスの入所者は 23 人。残りの 22 人はプロミスキーパーズとつながりのある沖縄県在住のホームレスおよび生活保護受給者である。

を受けるようになり、限られた財源で広範かつ大規模な支援活動を展開することができるようになったのである。

3-2. 支援—被支援関係の溶解と居場所

上述のとおり、プロミスキーパーズは多元的な資源獲得ルートをもっているが、財政状況は盤石なものではなく、一般的な給与水準でスタッフを雇用することができない。そのためプロミスキーパーズはエデンハウスの入所者のなかで、稼働能力があり、なおかつ組織の理念を重視する者をスタッフとして雇用している。

通常、公設のホームレス自立支援施設では、支援者と被支援者の立場・役割の違いは明確であり、両者の関係性が溶解することはない。しかし、プロミスキーパーズでは、専従スタッフが慢性的に不足しているということもあり、入所当初において被支援者だった人々が支援者へと役割転換することがしばしばある。たとえば、那覇市内の5つの公園でおこなっているプロミスキーパーズのアウトリーチには施設入所者が積極的に関与しているし、プロミスキーパーズが所有する施設の修繕や改築などの大半は外注せずに施設入所者がおこなっている¹⁹³。また、エデンハウスや朝日のあたる家における調理もすべて施設入所者らが担っている。さらにエデンハウスと朝日のあたる家の統括責任者も施設入所者自身が担っている。以下ではエデンハウスと朝日のあたる家の統括責任者となった2人のインタビューデータをもとに、いかにして支援—被支援関係が溶解していくのかをみていく¹⁹⁴。

【Aさん / 沖縄県出身 / 現職：「エデンハウス」寮長 / インタビュー当時 59歳】

Aさんは35歳のときに家族関係のこじれをきっかけに妻子と別れ、野宿者になり、約18年間、公園を拠点に暮らしてきた、Aさんが最も長く生活していた那覇市の奥武山公園では、かつて30人ほどの規模の野宿者のグループがあり、共同で生活をしてきた。野宿者の仲間の大半は主にアルミ缶収集等の雑業で現金収入を得ていたが、Aさんは賃労働に従事せず、仲間の金銭管理や食事づくりをしていた。Aさんは奥武山公園ではリーダー的存在で、「公園管理事務所の所長が交代するときには、いつも挨拶に来ていたし、公園を定期的に巡回する警察官も自分のことを頼りにしていた」。Aさんにとって、気の合う仲間が多くいて、食べ物に困ることがなかった奥武山公園での生活は決して悲壮なものではなく、「親族と一緒にいるより居心地がよく、解放感があった」。2005年からプロミスキーパーズが公園にアウトリーチに来るようになったが、当初Aさんは「自分たちのことを乞食のように思っているのではないか」、「興味本位で来ているのではないか」と快く思っていなかった。またAさんは宗教に対する不信感をもっており、キリスト教が母体となったプロミスキーパーズの存在を疎ましく感じていた。しかし、定期的にプロミスキーパーズと接触するなかで徐々にプロミスキーパーズに対する信頼が芽生えるようになった。

同時期、改修工事を理由に奥武山公園からの退去指導が厳しくなり、別の場所に移動しなくてはならない状況に陥っていたところ、Aさんは山内牧師に誘われて沖縄ベタニヤチャーチで暮らすようになった。その頃、既に沖縄ベタニヤチャーチには約15人の野宿者が共同生活をしていた

¹⁹³ 施設入所者のなかには大工経験者や配電工事経験者が少なくない。

¹⁹⁴ AさんとNさんのへのインタビューは2010年3月27日、28日におこなった。

が、Aさんは、奥武山公園での経験を見込まれ、移住後、間もなく「班長」という役職を任命された。2008年にエデンハウスができてからは、「寮長」という役職を与えられ、施設の安全管理、入所者の生活管理、入所者同士の人間関係の調整¹⁹⁵などを担うようになった。Aさんにとって「寮長としての仕事は奥武山公園での生活とそれほど異なるものはない」が、奥武山公園での生活に比べると自由な時間がはるかに少なくなった。それでも、責任のある仕事に従事していることに満足感をおぼえている。

【Nさん / 沖縄県出身 / 現職：「朝日のあたる家」支配人 / インタビュー当時 54 歳】

Nさんは約10年前まで30人ほどの社員を雇用する建設会社を営んでいたが、取引先とトラブルを起こし、懲役刑を受け、2年間刑務所で服役した。それまでNさんは小学校のPTAや子ども会の会長を歴任するなど、いわゆる「地域の顔役」だった。また、Nさんは事件を起こす前、出身地で町議として立候補する予定もあったことから、服役後、「地域に合わず顔がなく、家に帰るに帰れない状況」だった。そのためNさんは2002年頃、那覇市の漫湖公園に仮小屋を建て、アルミ缶などの廃品回収をして暮らすようになった。当時、Nさんは野宿状態にある自分自身を受け入れることができず、「自暴自棄になって酒を呑んでは、道行く人に絡んだり、絡まれたり、しょっちゅう喧嘩をしていた」。Nさんは野宿者同士と一緒に酒を呑んだときにも、「過去を聞かれたりすると、むかっときて喧嘩をしていた」。Nさんはこのように情緒不安定な状態で日々を過ごしていたが、「自分の周囲でホームレスのおじいちゃんをみると放っておけないなあと思って、金があるときは、弁当を買って渡したりしていた」。またNさんは、日常的に野宿者に対し、家族の元に戻るように説得したり、自力で生活保護の申請が困難だと思われる場合には役所に同行して本人の生活状況を代弁したりと、支援団体さながらの活動を個人的におこなっていた。

このような暮らしをしていたときに、Nさんはアウトリーチをおこなっていたプロミスキーパーズと出会った。野宿者の人々に対して熱心に安否確認をおこない、食糧品を提供するプロミスキーパーズの活動に触れて、Nさんは「これまで宗教に対する良いイメージがなかったんだけど、良いことをする人たちもいるものだと感心した」。プロミスキーパーズは大量の食糧をもっていたが、配布する場所が野宿者の人々の集住地に限られていた。そこでNさんはプロミスキーパーズに打診し、野宿者が点在する場所にプロミスキーパーズから預かった食料品を配布するようになった。このことはNさんにとって、これまで個人的にやってきたことの延長だった。その後、定期的に沖縄ベタニヤチャーチの女性信者と一緒に野宿者のアウトリーチをするようになるなど、Nさんは沖縄ベタニヤチャーチやプロミスキーパーズとの関係を深めていった。そして以下のような経験がきっかけとなりキリスト教に入信するようになった。

ある日、山内牧師が自宅に自分を呼んでくれて、一緒に晩御飯を食べたことがあったんです。そのときに山内牧師の奥さんや子供からも親切にされて、すごく感動して。山内牧師の娘は年頃の女の子だから、自分みたいな得体の知れないホームレスの人間を見て、汚いとか怖いとか思いそうなもんだけど、みんな身内みたいな感じで接してくれたもんで。信仰が人をこ

¹⁹⁵ エデンハウスでは入所者同士の喧嘩がしばしば勃発するが、いつもAさんが仲裁に入り、大きなトラブルに発展するのを防いでいるという。

のようにさせるんだ、神様はいるんだって実感がわいたんですよ。(Nさんから得たインタビューデータからの抜粋)

入信後もNさんは公園で暮らしていたが、自転車の転倒事故で負傷し、1人で生活することが困難になったことを契機に、沖縄ベタニヤチャーチで寝泊まりするようになった。しかし、Nさんはそこでの集団生活になじめず、他の宿泊者と喧嘩をして、教会から出て行ってしまった。公園に戻り、酒を浴びるように呑む日々を送っていたところ、Nさんはアウトリーチに来ていた山内牧師からもう一度教会に戻ってくるように説得された。このことに恩を感じたNさんはプロミスキーパーズの活動を積極的に手伝うようになり、廃油回収の仕事を担当するようになった。Nさんは廃油回収をする傍ら、各地に点在する野宿者の人々の安否確認をするようになり、必要に応じて、エデンハウスへの入所を勧めてきた。そのため、Nさんとの出会いをきっかけに数多くの野宿者がエデンハウスや朝日のあたる家に入所した。

Nさんは利他的な性格と人望の厚さがプロミスキーパーズに高く評価され、2009年、朝日のあたる家の統括責任者である「支配人」として雇用されるようになった。建設会社を営んでいた経験も請われ、朝日のあたる家の改装工事や厚生労働省から委託を受けた遺骨収集事業の現場監督も任されるようになった。

4. 「自立」の葛藤

AさんやNさんのようにプロミスキーパーズのために献身的に働くことを通して人間関係を上手く構築する術を身につけ、一般就労が可能なレベルに達した者は少なくない。プロミスキーパーズは施設入所者が「自立」可能な状態になれば退所するよう促している。しかしながら施設入所者の多くは施設を退所し、独力で生活することを逡巡する。施設入所者が「自立」を逡巡するのには外在的要因と内在的要因が考えられる。

4-1. 外在的要因

施設入所者が「自立」を逡巡する主要な外在的要因は、「不安定な雇用事情」である。2009年の統計によれば、沖縄県の完全失業率は7.5%で全国一高い。また県民所得は人口ひとりあたり約210万円、最低賃金も629円で、いずれも全国一低い。このような不安定な雇用事情が野宿者を生み出す要因になっており、「自立」の足枷にもなっている。実際にエデンハウスの入所者の多くが職を求めているが、彼らが「自立」に十分な雇用条件で雇われることはほとんどない。プロミスキーパーズに集まる求人も大半がパートタイム、季節労働、日雇労働となっている。したがって、施設入所者は不安定な雇用のまま「自立」することをリスクの高い行為だと認識している。そのため失業したり、給与が減ったりしても、最低限の衣食住を確保することができるエデンハウスに入所し続けるのである。

以上のことに加えて、プロミスキーパーズ内で就労している施設入所者は他の入所者では代替不可能な職務に従事することが多い。したがって、彼らの多くは自分が施設を退所してしまうと、プロミスキーパーズの事業に支障をきたしてしまうのではないかと不安をもっている。逆に

いえば、自分がいることで組織が成り立っているという強い責任感と充実感をもっているため、施設を退所することを逡巡するのである。

4-2. 内在的要因

一方、施設入所者が「自立」を逡巡する主要な内在的要因は「親密圏¹⁹⁶を喪失することに対する不安」である。朝日のあたる家の支配人であるNさんは、このことを次のように説明する。

ここ（プロミスキーパーズの施設）を退所して、アパートを借りてヨソの会社で働くことは、よっぽど意志が強くないと無理だと思う。自分もそうですし。ムショ（刑務所）帰りだとか、元ホームレスだとか言われるのは目に見えているからね。自分は我慢できるかもしれないけど、それが原因で周囲に迷惑がかかるのが嫌だよ。この前、エデンハウスを退所して、再就職した者がいるんだけど、過去にホームレスをしていたことが会社に分かってしまって、彼はそれに傷ついて辞めてしまったんですよ。彼にしたら周囲の差別的な視線が耐えきれなかったんじゃないかな。ホームレスになったことがある人たちのなかには能力の高い人も結構いるけど、「自立」するのは本当に難しいと思う。自分のスキルが現場で使い物になるのかどうかという不安もそれなりにあるだろうし、再就職したら「以前、どんな仕事をやっていたの？」って話になるじゃない。そのときに自分がちゃんと説明できるのかも不安でしょう。正直に自分の過去を語って、今を堂々と生きることができれば良いんだけど、そんな簡単なものじゃないですよ。だいたい、みんなホームレスをしていたことに負い目があるから、周囲の人間が気付いていなかったり、気にしていなかったりしても、本人は過剰に意識しちゃうんですよ。ホームレスをしていたことのトラウマが強くて、ちょっとしたことで精神的に押しつぶされてしまうんです。ここ（プロミスキーパーズの施設）だと無条件に自分たちの存在が肯定されているのがわかるから安心感があるんです。私自身、ここを出ることは難しいと思っているんです。（Nさんから得たインタビューデータからの抜粋）

また、プロミスキーパーズの施設入所者の多くは、施設を退所すると、ギャンブルや飲酒など、これまで自らの生活を破壊してきた悪習慣が戻り、安定した生活が崩れるのではないかと危惧している。現実にはこれまでに「自立」に向けてプロミスキーパーズの施設を退所した者たちの多くが、飲酒やギャンブルなどのアディクションがきっかけで就労が長続きせず、再びホームレス化し、プロミスキーパーズの施設に再入所している。集団での生活は自由も少なく、プライバシーの確保も困難であるが、施設には互いを助け合ったり、思いやったりする規範があることから、孤独感や生活の不安が軽減され、飲酒やギャンブルなどの嗜癖行動に対する欲求が起こりにくいという。

みんな自分の理想としてはエデンハウスを出て、自分でアパートを借りて仕事をして、結婚もしたいと思っているし、プロミスキーパーズに助けられたから恩返しをしたいという気持

¹⁹⁶ 本章では斎藤（2003）の定義にならない、具体的な他者の生に対する配慮や関心が分かちもたれた空間・領域のことを親密圏と呼ぶ。

ちがあるんです。でも「自立」する自信がもてない。みんな「自立」することに不安を感じているんですよ。(Nさんから得たインタビューデータからの抜粋)

このように彼らはプロミスキーパーズの施設に居続けることを「ベスト」な選択ではないものの、「ベター」な選択だと認識している。現実にはエデンハウスには、就職し、家を借りるために必要な貯金がある者でさえ、「自立」を逡巡し、施設生活を継続している。いずれにせよ重要なのは、施設入所者の多くがプロミスキーパーズとの関わりのなかで、他では得難い安心感や帰属意識を得ているということである。この傾向はキリスト教の信仰を内面化している施設入所者により顕著にみられる。プロミスキーパーズは教会が母体となっているが、教会とは異なる組織であることから、宗教活動を積極的におこなっているわけではない。しかし、施設入所者の約4分の1が入信し、沖縄ベタニヤチャーチに所属している。彼らの多くは、もともと特定の宗教に帰属意識をもっていた人たちではないが、プロミスキーパーズとの相互作用のなかで、これまでの生活で経験したことのなかったような「寛容さ」や「思いやり」に触れるようになったと語っている。

なかでも山内牧師との出会いが野宿者に与えた影響は小さくないようである。テント生活からの脱却を拒む野宿者に対し、数年越しで声をかけたり、規則を何度も破る施設入所者を排除することなく粘り強く見守ったり、野宿者を自宅の夕食に誘ったりと、山内牧師の「寛容さ」や「思いやり」を象徴するエピソードは枚挙に暇がない。山内牧師は施設入所者に対し、自身の利他的な行動のバックグラウンドにキリスト教があることを折に触れて語っている。また、山内牧師は過去に会社経営に失敗し、多額の負債を抱え、経済的にも精神的にも失意の底にある状態から信仰によって立ち直ったという自身のライフヒストリーをしばしば施設入所者たちに語っている。つまり、山内牧師は施設入所者たちと身近な存在であることを呈示しつつ、信仰による自己変革の可能性をアピールするのである。自分の負の過去を包み隠さず語る山内牧師の存在は施設入所者に共感意識を呼び起こし、施設入所者たちのロールモデルにもなっている。このような関係性のなかで施設入所者が自発的に入信する傾向がみられるのである。施設入所者の多くはプロミスキーパーズとかかわる以前は親密圏を失ったような状態であったが、プロミスキーパーズとのかかわりをもつようになってからは新たな親密圏を構築しつつある¹⁹⁷。

まとめにかえて

本章は公的な野宿者支援が乏しい地方都市における FRO の活動事例として「NPO 法人プロミスキーパーズ」をとりあげ、①野宿者支援にいたる経緯、②野宿者支援の方法、③持続的な野宿者支援を可能にするソーシャル・キャピタルの形成パターンをみてきた。これらの作業を通じて明らかになったのは、公設の自立支援施設とは異なる FRO に特徴的な包摂のメカニズムであった。

岩田正美は野宿者を「住宅を介して繰り広げられる地域住民としての、また特定の職場に帰属する職業人としての、あるいは家族の一員としての、ある具体的な社会集団への帰属」を喪失した存在であると論じている(岩田 2000: 27-28)。しかし、プロミスキーパーズの施設入所者の多

¹⁹⁷ 斎藤(2000)によれば親密圏は家族という形態(血縁/同居/家計の共有)には還元されえないという。具体的な他者の生/生命への配慮・関心をメディアとするという観点からすれば、「セルフヘルプグループ」も明らかに親密圏のひとつの形であると斎藤は論じている。

くは組織内で自分の役割や目標を見出し、プロミスキーパーズに一定の帰属意識をもつようになっている。これまでの人生のなかで他者から信頼を得る機会が少なかったり、他者の期待を裏切ったりしてきたと自認する者たちにとって、プロミスキーパーズのスタッフとして働くことは、自らの尊厳を回復するうえでも重要な意味をもつと考えられている。そして、支援—被支援関係が溶解した人格的な交わりのなかで、施設入所者の多くはプロミスキーパーズに「居場所」を見出している。

公設の自立支援施設は施設入所者が期間内に退所することが定められているが、入所期限を厳密に適用しないプロミスキーパーズでは、施設入所者の多くが退所することを積極的に希望せず、「自立」ができるような状況だと見受けられる施設入所者も「自立」を逡巡する。鈴木忠義は野宿者が自らの技能を発揮したり役割を遂行したりする場所としての親密圏を見出しがたい状態に置かれているとし、所得と住居を確保するだけでなく、自分を必要とする場と相手（人）を地域のなかでつくりだすことが重要であると論じている（鈴木, 2004:204）。この指摘は極めて重要だが、実際に地域社会で実現することは現状において容易ではない。

本章の事例では、鈴木が重要だと論じている「自分を必要とする場と相手（人）」は地域のなかではなく、プロミスキーパーズのなかでつくりだされていることがわかった。このように「親密圏の回復」が支援団体の外部（地域社会）ではなく、内部においてみられるとき、施設退所者が少なくなり、施設入所者が増え続けるメカニズムとなる。このメカニズムを維持していく限り、プロミスキーパーズの入所規模は膨張し続け、行政責任を免責することにもなりかねない。とはいえ、起業によって多くの入所者が安心して労働に従事できる環境の創造に一定程度成功しているプロミスキーパーズの実践は、ほとんどアフターフォローもせず、不安定極まりない民間市場に委ねきった脆弱な政府主導の「自立」モデルのオルタナティブとして注目に値するものといえよう。

山田壮志郎（2009）は現在の野宿者対策の前提となっている施設での集団生活が就労支援の効果的な推進にとって弊害になっており、まずは居住場所の確保を最優先の課題と位置づける「ハウジング・ファスト・アプローチ」の視点が必要だと論じている。この指摘は公設のホームレス自立支援施設には当てはまるかもしれないが、プロミスキーパーズのような親密性の高い FRO には当てはまりにくい。むしろ、プロミスキーパーズでは、施設入所者が「自立」に向けて退所するものの、孤立・孤独の問題にぶつかり、短期間で再入所するケースが頻繁にみられる。このことはホームを失った人々が「もうひとつのホーム」に帰属することで何とか生きていくことができることを示唆している。

【毎週、与儀公園でおこなわれるプロミスキーパーズの配食の様子】



【プロミスキーパーズの施設入所者が数多く参加する沖縄ベタニヤチャーチの礼拝の様子】



「エデンハウス」外観



「朝日のあたる家」の部屋の様子



「朝日のあたる家」の外観



6章 韓国の野宿者対策を担う Faith-Related Organization —公民協働事業への軌跡

はじめに

韓国では1997年に生じた経済危機を契機に野宿者が社会問題化した。野宿者問題が集中するソウルでは1998年以降、公民協働の野宿者支援が本格的に展開されるようになった。公的な施策形成が動き出す1998年以前のソウルでは、FROや市民団体による炊き出しや夜回りが支援活動の中心であった（東アジアホームレス支援施策調査チーム 2004）。ソウル市は急激な野宿者の増加に対応すべく、支援のノウハウをもつFROをはじめとする民間団体に野宿者対策事業を委託した。この協働関係の構築が功を奏して、1998年当時、約5000人を数えた野宿者は現在、500人程度まで減少するなど、野宿者問題の解決に一定の成果がみられる¹⁹⁸。

一方、日本においても韓国とほぼ同時期に野宿者が急増し、その対応策として公民協働の野宿者支援が模索されるようになった。1990年代中頃まで日本における公的な野宿者対策は主として行政主導でおこなわれており、民間団体との協働関係が積極的に展開されてきたとは言い難い状況であった。しかし野宿者の急増に伴って社会問題化した1990年代後半以降、大都市を中心に行政は民間団体との協働関係を取り結ぶようになり、2002年に施行された「ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法」がこの傾向を後押ししている¹⁹⁹。

公的な野宿者対策のなかに民間団体の活力を組み込もうとする点で両国のアプローチは共通している。しかし、日本の場合、協働の対象をNPO法人などの世俗的なアクターに限定しているのに対し、韓国の場合は世俗的なアクターに加え、FROを協働の対象として想定している。この点が両国のアプローチの大きな相違点となっている。実際に韓国の公的な野宿者支援施設の7割がFROによって担われており、民間団体のなかでは主要なアクターとなっている。

1961年から1987年まで軍事政権下にあった韓国政府は、輸出主導型の経済政策を推進し、高度経済成長を達成させたが、社会保障に関する施策は極めて消極的であった。また、企業においても、低賃金、長時間労働、微弱な福利厚生といった劣悪な労働条件で労働者を働かせていた。このような状況下、進歩的なFROは政府や企業に異議申し立てを行い、社会保障の不備を補う活動を展開してきた。とりわけ都市下層に対する援助は1960年代以降、顕著なものとなった。軍事政権期において、進歩的なFROは政府と真っ向から対立する立場にあったが、民主化が遂げられた今日では重要なソーシャル・キャピタルとして認知されている。

一般に、近代的な社会福祉というものは、宗教的な動機による慈善・博愛事業の批判的発展として形成されたと考えられるが、福祉多元主義を標榜する今日の韓国では社会福祉の新たな担い

¹⁹⁸ 公的な野宿者対策とは無関係に、野宿者に対し物資の提供を伴った布教活動を重視するFROも無数に存在する。支援のアプローチを異にする複数のアクターの混在は、野宿者にとっては、選択肢の増加として好意的に受け入れられるが、公的な支援策の担い手にとっては野宿者問題の解決を阻害するものとして否定的に受け止められている。

¹⁹⁹ ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法の第12条には、「国及び地方公共団体は、ホームレスの自立の支援等に関する施策を実施するに当たっては、ホームレスの自立の支援等について民間団体が果たしている役割の重要性に留意し、これらの団体との緊密な連携の確保に努めるとともに、その能力の積極的な活用を図るものとする」と記されている。

手として FRO を想定するという、一見パラドキシカルともいえる状況がみられる。本章は、韓国の公的な野宿者対策に FRO が深く関与している背景を 1960 年代以降に盛んになった貧民運動の系譜を辿ることで明らかにする。

1. 韓国における野宿者問題の顕在化

1997 年末、韓国はアジア通貨危機²⁰⁰の影響によって、深刻な経済危機に陥り、国際通貨基金(IMF)の救済金融を受けるようになった。産業の萎縮とそれに伴う雇用の悪化によって、これまで2~3%にとどまっていた失業率は10%を超えるまでに上昇し、建設業に従事する日雇労働者を中心に、多くの野宿者が生み出された。IMF 勧告以降、失職者が急増するなか、路上で生活せざるを得ない野宿者がソウルをはじめとする大都市で顕在化してきた²⁰¹。

IMF 危機以前、韓国における野宿者の公式的用語は「浮浪者」であった。彼らは治安維持・公序良俗の観点から保護施設で収容・保護されてきた²⁰²。彼らは失職、疾病、暴飲、家庭崩壊、住居費上昇等により野宿に陥ったと考えられており、その多くが50歳以上であることから、十分な労働能力を有さない者とみなされてきた。また、彼らに対しては保護施設での収容が徹底されていたため、路上にいる野宿者は数百人程でしかなく、社会的関心は低かった²⁰³。

ソウルでは上述した浮浪者保護施設やチョッパンと呼ばれる狭小・低廉な宿が野宿者の顕在化を防いできたが、IMF 危機以後、不良住宅地域の住民や不安定な就労機会しか持たない貧困層が急激に野宿状態へと追いやられることになった。さらに、こうした人々に対するセーフティネットが十分でなかったことも野宿者増加の原因であった(東アジアホームレス支援施策調査チーム2004)。

貧困者を救済する公的扶助制度は韓国にも存在するが、1998年当時の生活保護法の基本的な対象者は、老齢、疾病、障害などの様々な理由で労働能力がないとみなされる者であった²⁰⁴。したがって18歳以上65歳未満における青壮年層は、労働能力があると判断される場合、長期失業状態であっても保護の対象外となり、公的に救済されてこなかった²⁰⁵。

²⁰⁰ 1997年夏に生じたタイ・バーツの急落をきっかけに、インドネシアや韓国などで連鎖的に通貨が暴落したことによる経済混乱のこと。韓国ではこれを一般に「IMF危機」と呼ぶ。

²⁰¹ 韓国政府保健福祉部の『2000年野宿者支援事業計画』からの抜粋。野宿者の大半がソウルに集中していることが理解されよう。

区分	計	ソウル	釜山	大邱	仁川	大田	京畿道	全羅北道
計	5,500人 (100%)	3,870人 (70%)	720人 (13%)	220人 (4%)	170人 (3%)	110人 (2%)	250人 (5%)	160人 (3%)
施設利用者	5,000人	3,620人	620人	180人	130人	80人	230人	140人
路上野宿者	500人	250人	100人	40人	40人	30人	20人	20人

²⁰² 1998年末の時点で、韓国の浮浪者保護施設数は43ヶ所で、入所者数は12,577人であった。

²⁰³ 韓国を代表する民間野宿者支援組織、「全国失職野宿者対策宗教・市民団体協議会」の事務局長を務めるジョン・ウンイル(2000)によれば、浮浪者保護施設は軍事政権時代に建てられたものであり、サービスを提供する社会福祉施設というよりは、収容所の性格が濃いと指摘している。

²⁰⁴ 韓国における戦後の公的扶助として1961年に生活保護法が成立し、幾度かの改正を経て、1980年に実質的な内容をもちはじめた。同法によれば、保護の対象者の範囲は①65歳以上の衰老者、②18歳未満の児童、③妊産婦、④疾病または心身障害で労働能力のない者、⑤保護機関が本法による保護が必要であると認定する者、となっている。

²⁰⁵ 長期化する失業問題への対応を迫られた政府は、生活保護法の改正案として、「国民基礎生活保障法」を1998

1998年初頭、野宿せざるを得なくなった者はソウル市だけで約5000人、ソウル駅周辺だけでも約2000人にのぼった。公共空間に溢れるようになった彼らの存在は社会問題化し、従来の「浮浪者」とは異なる存在であることが強調されるようになった。新たに社会問題化した野宿者は、IMF危機による失業を契機とした「失職野宿者」と規定されるようになった。

2. 野宿者支援における公民協働事業の成立プロセス

IMF危機はキム・デジュンが大統領に就任する直前に起こった経済危機であり、これに伴って公共空間に溢れた野宿者を早期に対処することは、新政権を磐石にするための重要課題であった。韓国政府は1998年4月に「大都市野宿者特別保護事業」を開始し、200億ウォンという大規模な予算を組んだ。一方、ソウル市は1998年7月、急増する野宿者の問題を迅速に対処するため、宗教関係者、学識者、住民運動団体の活動家を中心に「ソウル市野宿者対策協議会」を発足させ、野宿者用シェルターの設置を推進した。当初は路上に溢れた野宿者の応急対処としてシェルターが活用されたが、1999年から野宿者の自立と社会復帰を視野に入れた施策を開始するようになり、大韓聖公会が運営する「タシソギセンター」を中心とした分業システムが体系的に整備されるようになった。1999年12月には全国に約150ヶ所の野宿者用のシェルターが設立され、約4900人の野宿者が利用するようになった。この結果、路上で生活する野宿者は500人程度にまで減少した。施設の運営費を政府およびソウル市が支出し、実際の管理・運営を、FROを中心とした複数の民間団体に委託する形態がソウル市における野宿者支援の最大の特徴となっている²⁰⁶。

公民協働でおこなわれているソウル市の野宿者支援は以下の流れで実施される。まずファーストステップは「路上相談所」と「アウトリーチ活動」である。路上相談所は野宿者が集住するエリアに設け、気軽に相談できる仕組みになっている。路上相談所は一定の場所に相談員を配備し、野宿者の訪問に対応する「待機型」アプローチをとっている。一方、アウトリーチ活動は支援者が直接野宿者の現場にまで出向いて様々な社会福祉制度の説明をおこなったり、必要に応じたシェルターへの入所の手続きをおこなったりする「訪問型」アプローチとなっている。「待機型」と「訪問型」という双方向のアプローチを採用することで、あらゆる層の野宿者の把握と関与が可能となっている。これらのアプローチによって入手されたデータはデータベースに蓄積され、イントラネットを通じて関係機関が情報を共有できる仕組みになっており、その後の専門的な支援へつなぐ鍵となっている²⁰⁷。

公的な支援ルートにのった野宿者は「中間の家」²⁰⁸というアセスメントを実施する中間施設に

年に法案として提出した。これは同年、国会審議を経て、1999年8月に成立し、2000年10月からは、既存の公的扶助制度に取って代わる国民基礎生活保障法が施行された。国民基礎生活保障法は、一定の水準以下の所得と財産などの要件を満たせば、年齢に関係なく誰に対しても公的扶助の受給資格を付与するが、労働能力を有する者に対しては、労働インセンティブを誘導するため、職業訓練や自活事業に参加することを条件に公的扶助を支給するワークフェア方式が採用されている。

²⁰⁶ 民間団体の多くが「全国失職露宿者対策宗教・市民団体協議会」の構成団体となっている。

²⁰⁷ 野宿者情報のデータベース化は主に次の2つの理由から実施されている。一つは、野宿者が利用した施設の入退所記録を正確に把握するためである。そしてもう一つは、野宿者の移動を継続的に事例として管理するためである。

²⁰⁸ ソウル市の野宿者の自立支援は「中間の家」を経なければ類型化・専門化されたシェルターの利用はできない。「中間の家」の機能は、入所者の一人一人のニーズをアセスメントし、その結果によって適切な施設に配置することである。利用者は1日3食の食事と宿泊を通じて路上生活の疲れを癒し、アセスメントを受けて、1週間のう

入所し、そこで診断された適性に応じて類型化・専門家された「希望の家」²⁰⁹というシェルターに入所することになる。そして最終的には就労支援をおこなう「自活の家」²¹⁰に入所しながら経済的自立を目指す仕組みとなっている。

このような公民協働の福祉実践については、当時の大統領であったキム・デジュンが推進した「生産的福祉」²¹¹政策のなかにも盛り込まれている。1998年11月に政府の保健福祉部によって発表された第一次社会保障長期発展計画では、政府と民間が協力しあう「先進型福祉支援体制」の確立がうたわれており、企業、地域社会と並んで宗教界が民間の福祉主体として挙げられている。

韓国政府は、社会保障の発展基盤を造成するために、①「需要者中心の福祉サービス伝達体系の構築」、②「社会福祉施設運営の先進化」、③「福祉財政規模の拡大」、④「民間福祉参加の活性化」、の4つを必須項目として挙げている。「民間福祉参加の活性化」という項目をさらに掘り下げてみると、①「社会福祉共同基金を発展させるための条件の整備」、②「ボランティアによる支援体系の確立」、そして③「宗教界に対する福祉への参加支援および誘導」、の3つを実施する必要が明言されている。

このように保健福祉部の計画からも、FROの社会福祉への参加が政府の公式的な見解に合うものとしてみてとることができるのである。「生産的福祉」政策において、キム・デジュン政権は福祉財政規模の拡充と民間部門の福祉参加を促進し、総合的な福祉サービスの極大化を図ったのである。

3. FROによる貧民運動の系譜

韓国では野宿者が社会問題化して、わずか1年も経たないうちに公民協働体制ができ、綿密な支援システムが構築されるようになったが、このことを可能にした背景には政府の介入以前に民間団体の活動が広範に展開されていたからに他ならない。

キリスト教を中心とするFROはIMF危機直後から独自に炊き出し活動やアウトリーチ活動などを通じて直接的に野宿者支援をおこなっていた。当時、複数のFROと一部の市民団体は個別に野宿者支援活動を展開していたが、1998年初頭、野宿者が抱える問題を支援団体間で共有し、より包括的な支援システムを構築するために「失職露宿者対策宗教・市民団体協議会」を結成した。そして1998年末には「全国失職露宿者対策宗教・市民団体協議会」という全国組織に発展し、今日に至っている。「全国失職露宿者対策宗教・市民団体協議会」では個々の支援団体を束ね、体系的な支援を提供するための役割分担をおこなったり、これまでの支援で培われた知識や関係性を活かして広範な野宿者の実態調査をおこなったり、定期刊行物の発行を通じた啓発活動などをおこなっている。また、野宿者問題に関して政府の保健福祉部と議論を行い、積極的な政策提言を

ちに他の施設等に送られる。

²⁰⁹ 「希望の家」とは政府の認可を受けたシェルターのことを指す。シェルターとしての認可を受けると、政府から職員の人件費、運営費、食費が支援され、利用者に対して無料の宿泊と食事、医療サービスが提供できるようになっている。一方、無認可のシェルターも多く存在し、ソウルと京畿周辺地域で約220ヶ所ある。これらの多くはキリスト教の教会によって運営されているものであり、その規模は「希望の家」に比べ小さい。

²¹⁰ 2000年以降に始まった制度で、住宅を賃貸するのに必要なデポジットを政府が支給するシステムとなっている。

²¹¹ 自活能力の培養などを通じて経済発展にも寄与しうる生産的機能の強化を主眼に置いた社会福祉政策。キム・ヨンサム政権時に発案され、キム・デジュン政権時に実施された。

おこなっている。上記のネットワークに参加している組織には市民団体も含まれるが、大半が FRO によって構成されており、韓国カトリック教会、大韓聖公会、救世軍、大韓イエス教長老会、韓国キリスト教長老会、曹溪宗が加盟している²¹²。

3-1 軍事政権期における貧民運動

これらの FRO の貧困問題への関与は、IMF 危機以前からおこなわれており、とりわけカトリックとプロテスタントにおいては、1960 年代後半以降、主に貧農地域と都市下層地域で広範な支援活動を展開し、当該地域における労働、教育、住居などといった様々な生活問題の解決に尽力してきた。

たとえば貧農地域においては、1971 年に結成された「カトリック農民会」という組織が大きな影響力をもつようになった。当時、急激な都市化に伴って農業が衰退し、農民の生活が危機的な状況になるなかで、農民自身の手による自給自足的な共同体の建設を目指した運動が展開された（滝沢秀樹，1988）。

また、都市下層地域においては、非信者をキリスト教信者にするを目的とはせずに、劣悪な状況に置かれた工場労働者の権益を守り、労働運動などを通して社会正義の実現を目指したキリスト教の貧民運動が広範に展開された。1970 年代には「カトリック労働青年会」と「都市産業宣教会」²¹³が民主労組運動において核心的な役割を果たした。どちらの組織も 1950 年代末に国際組織の後援によって組織され、1960 年代初めから労働者を対象に宣教を始めた。都市産業宣教会の牧師は下層労働者が集住する工業団地近くに教会を設け、当該地域の労働者や貧しい住民のために献身的に働いた。カトリック労働青年会は、工場地帯やその周辺で青年たちを集め、下層労働者の労働条件改善を支援するために活動し、社会的注目を集めた（Koo 2001）。

カトリック労働青年会と都市産業宣教会の聖職者は活動を開始した当初、キリスト教の教えを説くことに関心があったが、聖職者自らが劣悪な工場労働の実体験を通じて、個人的な救済には限界があり、工場の労働条件を改善するための集団的闘争が必要であると気づいた。そのため、1960 年代末からカトリック労働青年会と都市産業宣教会の指導者は、労働者の組合建設を支援することにその活動を集中させた。教会指導者は労働法と労働組織についての教育プログラムを運営し、労働者の社会意識を高めるための様々な文化的・社会的活動を後援した²¹⁴。これらの活動の基本的な目的は、草の根の自主労組運動を主導する少数の労働運動幹部を育成することであった（Koo 2001）。

プロテスタントとカトリックの信者が超教派で設立した「首都圏都市宣教委員会」²¹⁵も 1970 年

²¹² 市民団体としては、「経済公正のための市民連合」、「参加型民主主義を求めての人民連帯」、「人道主義を求める医療者協会」、の 3 団体が全国失職露宿対策宗教・市民団体協議会に加盟している。

²¹³ 産業化時代の宣教政策として労働者の中に入り、彼らと共に働きながら宣教する超教派の組織で、1958 年に大韓イエス教長老会が結成したのが始まりだとされている。1968 年頃から労働問題に積極的に取り組むようになり、労働運動を支える重要なアクターとなった。滝沢秀樹（1988）によると、都市産業宣教会は単一の組織ではなく、リベラル派のプロテスタント各教派とカトリックが独自に展開してきた都市産業宣教のグループの総称であり、その宣教活動は所属教派の教団で正式決定を経た活動であるという。単一の指揮系統はなく、エキキュメンカルな性格を特徴とする。

²¹⁴ 労働者の連帯と階級意識を高めるために教会組織が後援した最も重要な手段は小グループ活動であった。なかには様々なレクリエーションを主な活動とするグループもあったが、ほとんどのグループはやがて、労働者が鋭い階級意識を獲得し、労組の重要性について学ぶ拠点と化した（Koo 2001）。

²¹⁵ 五石（2001）によれば「首都圏都市宣教委員会」は、従来の社会事業が住民を自立させることなく、むしろ活

代の貧民運動の中心を担った組織の一つであった。この運動に関与した牧師や神父たちは、下層労働者と共同生活を営みながら生活協同組合や信用協同組合を設立し、自立的な生活空間を作り上げる運動を展開した（五石 2003）。

当時、左翼的な知識人や活動家が、国家的な反共イデオロギーによって弾圧されるなか、教会は比較的安全な空間であった。また、教会は国際的なネットワークと国内の組織構造が整備されていたために、労働者を広範に支援する有利な立場にあった。抑圧的な軍事政権期において進歩的な教会は、下層労働者たちに、自身が抱える問題とそれを乗り越えるためのパースペクティブを共有する社会空間を提供したのである。

1980年代は都市開発のため、スクウォッター地区を中心に強権的なスラムクリアランスがおこなわれるようになり、貧困層の居住問題が争点となった。ソウルオリンピックが開催された1988年には強制撤去の勢いが熾烈さを極め、これに抗する貧民運動が活発化し、キリスト教関係者がその主導的な役割を担った。

3-2 民主化定着期における貧民運動

1990年代に入ると、世界的に社会主義国が崩壊したり、市場経済体制を一部導入したりするなかで、階級を前提にした旧来の民衆理解は現実に符合しておらず、他の社会運動との協働を困難にさせるという見方が強まった。また国内では未曾有の経済成長を経験したことで、貧富の差が以前よりも軽減されるようになり、また民主化が達成された。このような大きな社会変動によって、貧民運動陣営は従来の民衆概念と運動スタイルの反省を余儀なくされた²¹⁶。

その後、居住支援に携わる貧民運動は、運動の路線をめぐって2つのアプローチに分化した。五石敬路の分類によれば、その一つは軍事政権期と同様に、政府と全面的に対決する「抵抗」型の運動。そしてもう一つが状況に応じて、これまで対立関係にあった政府と協力関係をとりながら、日常生活の福祉向上をはかる「自助」型の運動である。「抵抗」型の運動は目的の達成のためなら非合法的手段をも厭わないという極めてラディカルな全面对決主義であることから、当事者である住民の参加が少なく、活動家主導の運動となり、徐々に停滞傾向を示した。このことは民主化の進展とスラムクリアランスの完了によってますます顕著なものとなった。一方、「自助」型の運動は「抵抗」型の運動に比べ、より地域住民の利害と一致しており、生産協同組合や信用協同組合の設立などを通して、住民の実利的なニーズに応じてきた。政府や地方自治体も1990年代以降、「自助」型の運動を支援するようになった（五石 2001）。

このようにキリスト教の貧民運動は1987年の民主化という社会構造の転換期を契機に、運動の方針に大きな変化が生まれ始めた。すなわち、抑圧的な軍事政権期には極めてラディカルな抵抗・要求運動が主流を占めていたのに対し、民主化の定着期においてはオルタナティブな公共政策を提案・実施する運動へ変化してきたのである。

「全国失職露宿者対策宗教・市民団体協議会」はこのような新しいタイプの貧民運動の経験者

動家らに依存させてしまっていると批判し、「住民自らによる自主的な問題解決」を目的に1971年9月1日に設立され、当時の貧民運動における中心的な役割を担った。

²¹⁶ 今日における民衆宣教陣営は、かつての「階級指向」から「市民指向」へと方針を変化させてきている。階級指向の強かったかつての民衆宣教においては、その主たる活動が、工場労働者や農民の社会的地位の改善に向けられていたのに対し、市民指向の民衆宣教においては、特定の貧困層への連帯だけではなく、女性、障害者、外国人労働者、環境問題の被害者など、様々な立場の人々に対する福祉の実現が目指されている。

を中心に結成された。「全国失職露宿者対策宗教・市民団体協議会」は結成の1年後に政府およびソウル市と協働関係を取り結ぶようになったが、この背景には多くの貧民運動が辿った「抵抗から協働へ」というマクロな変化と深い関係があることは明白である。

4. 大韓聖公会の貧民運動と野宿者支援

「全国失職露宿者対策宗教・市民団体協議会」の中核的な構成メンバーである大韓聖公会の貧民運動もまた、抵抗路線から協調路線へと政府に対するアプローチを変化させてきたアクターの一つである。1970年代から1980年代にかけてのキリスト教の社会運動は、軍事政権に対抗する民主化運動に集約されるといっても過言ではなく、教会を核にした労働運動や住民運動が展開されていた。当時、制度化された教会を批判し、民衆の側から社会正義の実現を訴えたアン・ビョンムをはじめとする民衆神学者への共感者たちは、貧困地域に住み込み「民衆教会」を開拓していった。一方、同時期、韓国ではチョー・ヨンギ牧師のヨイド純福音教会をはじめとする聖霊派の新興教会が未曾有の教勢拡大をみせていた。これらの教会の大半は、民衆が経験している苦難の背景を社会科学的な方法で把握することに関心を示さず、社会構造の変化を求める運動も展開してこなかった。むしろ、個人の信仰を深めることで得られる聖霊体験を通じて苦難から脱却することを訴えかけ、女性を中心に広く支持を集めるようになっていた。

民衆教会は、社会構造的な抑圧状況を黙認する聖霊派などの保守的な教会が量的な拡張を邁進するなか、そのオルタナティブとして誕生した。「民衆教会」は、1970年代以降、韓国全土に広がり、最盛期には100ヶ所を超える教会を有するようになり、教育、保育、医療、労働などの支援を通して、貧困地域の福祉ニーズに応えてきた。大韓聖公会の「分かち合いの家」もこのような民衆教会運動の流れに位置づけることができるものである。

以下では、大韓聖公会の貧民運動として知られる「分かち合いの家」の実践の変化を歴史的に概観し、それが今日における野宿者支援の主要な拠点である「タシソギセンター」とどのように関連しているのかを考察する。

4-1 「分かち合いの家」の概要

大韓聖公会は教勢だけで見れば、大型プロテスタント教会には及ばないものの、エキュメニカル運動と社会運動においては主導的な役割を果たしてきたことから、韓国のリベラルなプロテスタント教派が加盟する韓国キリスト教教会協議会(KNCC)では常に核心的な地位を占めてきた(金鎮萬 2006)²¹⁷。

社会的に認知された大韓聖公会の活動の一つに分かち合いの家がある。分かち合いの家は南米を中心に広がった解放の神学²¹⁸における「基礎共同体」²¹⁹の経験を韓国における民衆宣教の伝統

²¹⁷ 1998年のデータによれば、韓国内に110の大韓聖公会の教会があり、130人の聖職者がいる。信者は15,000人程度であり、韓国のキリスト教人口からすると、決して大きい教派ではない。

²¹⁸ 解放の神学は、1968年、コロンビアの首都メデジンで開催され第2回ラテンアメリカ司教会議において、ペルーの神学者グスタボ・グティエレスを通じて認知されるようになった神学である。解放の神学においては、貧困や抑圧などを生み出す社会構造が「悪の状態」であるとみなされ、そうした罪からの解放が重要なテーマとされる。その方法論としてマルクス主義をはじめとする社会科学を積極的に利用することが大きな特徴である。解放の神学は被抑圧者の視点から聖書を吟味することを特徴とする。この神学において、聖職者は貧しく虐げられて

のなかで具現するために、都市における貧困問題が深刻化した 1986 年、大韓聖公会ソウル教会を中心に始まった。当初、5~6 人の青年ボランティアから始まった分かち合いの家は、現在、全国 10 ヶ所に活動の拠点をもつようになっている（金弘一 2006）。

分かち合いの家は、①独居老人や障害者家庭、母子家庭など、自立生活が困難な人々に生計費の支援と生活相談を実施する「家庭結縁事業」、②サークル活動や学習支援などを通じて青少年の健全な育成を図る「青少年事業」、③住民の共同出資と協同労働を通じて劣悪な雇用形態と労働条件の克服を図る「住民協同共同体運動」、④失業者組織や労働組合の形成を支援し、住民の意識化・組織化を図る「住民組織事業」、という 5 つの事業を通じて貧困問題と関連した多様な宣教活動を展開している。分かち合いの家の実践は、カトリック青年会や都市産業宣教会と同様、外から活動家が貧困地域に通うのではなく、共に地域の一員として生活し、実体験を通じて貧困問題の解決を目指すところにある。多くの場合、貧民運動はその存在意義をめぐって教派内で対立や葛藤をもたらしているのに対し、分かち合いの家は大韓聖公会の全面的な理解と支援を得ることができている。したがって、大韓聖公会の貧民運動は他教派に比べて規模の大きいものとなっている。

他の民衆宣教と同様、軍事政権下にあった 1980 年代、分かち合いの家の活動が反政府的であったのに対し、民主化が達成された 1990 年代に入ると、当初の闘争性は後景化し、政府との協働による社会福祉領域への参加が前景化してきた²²⁰。このように分かち合いの家は、政府に対する態度を変容させる過程で徐々に公的な役割を担うようになってきた。キム・ヨンサム政権²²¹以降、分かち合いの家の活動は政府が標榜する「生産的福祉」の理念に合致するものとして、その一部が政府の委託事業となった。また、キム・デジュン政権²²²以降は IMF 危機後の野宿者問題を解決するための主要な役割を担うようになった。現在、ソウル市における野宿者対策の中核を大韓聖公会が運営するタシソギセンターが担っているが、この背景には他に先駆けて分かち合いの家が公民協働事業を展開し、一定の成果をあげてきたことが深く関連している。

4-2 タシソギセンターによる野宿者支援

タシソギセンターは 1998 年、「全国失職露宿者対策宗教・市民団体協議会」の事業を運営するための実務機関として設立された。タシソギセンターの事業は、①アウトリーチ活動を通じて野宿者を公的な支援システムにつなげる「現場応急保護活動」、②無料給食と夜間シェルターを提供する「相談保護センター」、③夜間診療を通じて野宿者に医療支援をおこなう「ソウル駅無料診療

いる人々と連帯し、抑圧の原因を追究し、現存の社会構造を変革することが重視される。抑圧の原因は他でもない現今の社会システムであり、この社会システムを変革することによって真の解放が実現されると考えられている。解放の神学では苦境の只中で黙想することをよしとはせず、実際に政治に参画することで現状を変革する必要性が唱えられている。解放の神学では上からの「援助」や「改良」では真の解放が実現されないと考えられており、元来人間がもっている「抵抗する力」「自らの権利を理解する能力」「非人間的な状況を変えていく能力」に注目する。解放の神学は被抑圧者の側に立ち、既存の社会体制に異議申し立てをおこなうため、しばしば弾圧を受けてきた。解放のための闘争は同時に迫害と殉教をもたらした。そのような状況にあっても解放の神学はペルー、チリ、メキシコ、ブラジル、中央アメリカ諸国などのラテンアメリカを中心にカリブ海諸国、アフリカ諸国、東南アジア諸国にも広がりを見せていった。

²¹⁹ 解放の神学では俗信者と聖職者による「基礎共同体」という小規模の組織形態がとられ、この基礎共同体という単位で解放運動が実践される。

²²⁰ 現在、分かち合いの家は、政府との一定のパートナーシップに基づいた活動領域が拡大したことで国庫補助事業も増加しており、社会運動的側面と社会事業的側面のバランスをどのように保っていくかが課題となっている。

²²¹ キム・ヨンサムの大統領在任期間は 1993 年から 1998 年までである。

²²² キム・デジュンの大統領在任期間は 1998 年から 2003 年までである。

所」²²³、④人文学講座や演劇への取り組みを通して心の傷の回復を目指す「自尊心回復事業」、⑤安定した居住空間と職場を提供する「自活事業²²⁴」、の4つに大別することができ、公民協働の野宿者対策の中核的な役割を担っている。

司祭でもあるイム・シモン所長への聞き取り²²⁵によれば、タシソギ（＝立ち直り）という言葉は、神学的には「復活」を意味するという。タシソギセンターでは、野宿者の「復活」のために、住居、職場、医療、日用品の提供など、マテリアルな側面における支援をおこなっているが、それ以上に自尊心の回復を重要視しているという。

イム所長によれば、野宿者の生活はマテリアルな援助だけでは変えることが難しく、自尊心が回復して、はじめて「生きる」ことができるという。このようにタシソギセンターでは野宿者の抱える問題をマテリアルな次元のみならず、メンタル、あるいはスピリチュアルな次元で捉えようとするところに独自性がある。

野宿者の自尊心を回復させるアプローチの一つに「人文学講座」の存在を指摘することができる。タシソギセンターで実施される人文学講座では、ソウル大学の教授などが講師となり、野宿者が哲学、文学、歴史、芸術史などを学ぶ機会となっている。人文学講座の質は大学の教養講義と同等であり、参加者の評判も良いという。知的な学びの機会を通して、自尊心や意欲の増進を図っている。また、「演劇セラピー」という目新しいプログラムでは、個々人の負の経験を演劇の題材にすることを通じて、自己を内省的に見つめる契機となり、一定の治癒効果が認められるという。

このようにタシソギセンターではマテリアルな援助に加え、個々人の感情への働きかけや社会関係の調整を通じて「回復」を目指すところに特徴があるといえよう。イム所長が司祭であり、タシソギセンターが宗教法人による施設であることから、これらの包摂的な実践の背景に、信仰の影響が色濃く反映されていることは言うまでもない。しかしながら、そのプレゼンテーションは極めて世俗的なものとなっている。それというのも、公金を用いた活動のなかで特定の宗教色を提示することは、多面的な宗教状況を呈する韓国では好ましくないものと考えられるためである。また、大韓聖公会自体が、他宗教・他教派に対し寛容な教派であり、タシソギセンターに勤める約30人いる職員のなかにも非キリスト者が数多くいるためでもあろう。タシソギセンターは長年にわたって培われてきた「分かち合いの家」の実践の影響下にあるが、タシソギセンターが提示する救済アプローチは、宗教的なプレゼンテーションを排することで非信者の職員やボランティアにも了解可能なものとして分有されていると推察することができよう。

タシソギセンターはソウル市からの委託費を得ることで事業を展開しているが、その活動の全てが委託費によってまかなわれているわけではない。先述した人文学講座や演劇セラピーもソウ

²²³ 2002年から野宿者に対する医療支援施設として、タシソギ支援センターの運営によりソウル駅前に無料診療所が設立され、医師・看護師・社会福祉士が従事している。

²²⁴ タシソギセンターでは、住居と仕事の喪失が自尊心を剥奪するものであると規定し、住居を確保するための支援と就労支援をおこなっている。先述したように、旧来の生活保護法においては、稼働年齢にある者が、救済の対象から外れていたのに対し、新しく制定された国民基礎生活保障法では、年齢に関わりなく、一定水準以下の所得であれば、誰でも救済の対象となる。しかしながら、受給資格を得る場合には、住民登録が必要となる。したがってタシソギセンターでは、住居の提供と住民登録の支援を行い、野宿者に受給資格を付与している。また、就労が可能な者に対しては就労紹介だけでなく、就職後においてもアフターフォローなどを通して就労が継続できるように支援体制を整備している。

²²⁵ 筆者は2007年10月2日にタシソギセンターでイム・シモン所長に聞き取り調査を実施した。

ル市の予算には含まれないボランティアな活動である。また、野宿者を公的な支援ルートに乗せる最前線活動であるアウトリーチ活動や給食活動もまた、委託費には含まれない領域である。これらの他、娯楽室、パソコン室、図書室といった快適さや知的欲求を満たす設備の管理・運営も、寄付をはじめとするタシソギセンター独自の予算でおこなっている。

このような公的な予算には含まれない活動が、実際には公的な支援システムを円滑に稼働させ、自尊心を涵養させる重要な要因となっていることは容易に推察されよう。これらの公的な予算がつかない活動は、財政面では独自予算が組まれ、人材面では職員の時間外労働や外部のボランティアによってまかなわれている。とりわけアウトリーチ活動は、年間を通してほぼ毎日夜中まで実施されており、その徹底した努力が野宿者を公的な支援ルートに乗せる原動力となっている。

5. ソーシャル・キャピタルとしての FRO

本章では、貧民運動の系譜をたどることで、今日の韓国における公的な野宿者支援に FRO が深く関与していることを見てきた。かつて政府と対立関係にあった貧民運動の多くは現在、政府と協働関係を取り結ぶようになり、重要なソーシャル・キャピタルとして認知されるようになった。

公民協働事業は民間団体のスキル、創造性、専門技能を公共サービスとして提供することに眼目がある。政府の観点からは経費削減というメリットもあるが、それ以上に、独自の社会倫理やノウハウをもつ民間団体の協力を得ることで政府が対応できない問題の解決を図ることに価値が置かれる。一般に公民協働事業が成立する基本条件として、目標や価値の共有が挙げられるが、現実においてそれらがずれていることは少なくない。韓国の野宿者問題における公民協働事業の場合、公的セクターが野宿者の公共空間からの不可視化と労働への再参加を目指しているのに対し、民間セクターは何より野宿者の生存権の確保と自尊心の回復を目指していた。「野宿者支援」をおこなうという点において両者は課題を共有しているが、野宿者観については微妙に異なっている。しかしながら民主化が定着した今日、かつてのようなハードな対立関係になるより、一定の信頼関係に基づいた批判的協働関係を取り結ぶことが現実の改変にとって有効だという認識が高まっている。本章ではこのことを最も具体的に証左する事例としてタシソギセンターの実践を取り上げた。公民協働事業は、往々にして財政的な部分を担う公的セクターが民間セクターを取り込んでしまうケースが少なくない。このことによって両者の関係が非対等的になり、民間セクターが批判能力を喪失してしまうことがある。しかしながら、タシソギセンターは、決して公的セクターではできないような包摂的な活動を実践し、またその財源の一部を独自に確保していることから、公的セクターの「下請け化」を免れているといえよう。タシソギセンターはソウル市と協働関係にあるが、ソウル市が野宿者にとって不利益になるような状況を作り出した場合にはデモを行い、事態の悪化を防いできたという。このようにタシソギセンターは現時点において、公的セクターと対等的関係を形成することに成功している。

韓国の FRO が公的な社会福祉領域に参入することになった要因には、韓国政府が福祉サービスの質を高めながら小さな政府を目指す新自由主義的福祉政策を推進しようとする外在的な要因と、年々進行する人々の宗教離れに危機感を抱く既成の宗教団体が社会福祉領域への参入を通じて存在意義を社会的にアピールしようとする内在的な要因を指摘することができる。そして、何より

重要なのは、それを推し進める法的な後押しがあったということである。

日本においても、FRO は野宿者支援の主要なアクターであるが、そのほとんどが公民協働事業におけるパートナーとはなっておらず、現時点においてはインフォーマルな位置づけとなっている。その理由は FRO の野宿者支援のあり様が協働に値しないものだからではなく、むしろ、それを可能にする法的な根拠が乏しいためだと考えられる。韓国では野宿者を包摂する社会倫理とノウハウを持ち合わせた FRO が政府と協働することで野宿者問題の解決に大きな進展がみられたが、政教分離意識が堅固な日本の現状では公民協働の対象に FRO を組み込みにくい状況となっている。韓国では FRO が公然と社会福祉の担い手となるのが可能であるのに対し、日本ではインフォーマルな立場で独自の福祉活動を実施するか、FRO が NPO 法人格を取得するなど、婉曲的・間接的なかたちをとることでフォーマルな立場を獲得するかの二者択一となっている。このような法レベルでの壁を、福祉活動に関心をもつ日本の FRO がどのように認識し、活動を展開しているのかを分析していくことが今後の課題となるだろう。

あとがき

本稿は筆者が 2003 年から 2010 年にかけておこなった調査研究をもとに、その成果をまとめたものである。2003 年から 2005 年にかけての博士課程前期課程（関西学院大学大学院社会学研究科）在籍時は釜ヶ崎をフィールドに野宿者支援をおこなうキリスト教系 FRO の研究をおこなった。本稿ではその成果を大幅に加筆修正し、2 章と 3 章に収めた。

2005 年から 2008 年にかけての博士課程後期課程（関西学院大学大学院社会学研究科）在籍時は釜ヶ崎における FRO の調査を継続させながら、研究フィールドを東京・ソウルに広げていった。東京における調査は釜ヶ崎の調査を通じて知った「布教型キリスト教」の主要な担い手たる韓国系プロテスタント教会の非寄せ場地域における実態を把握するためであった。その結果、韓国系プロテスタント教会が野宿者支援をおこなう背景とアプローチの体系的な把握が可能となった。本稿ではその成果を 4 章に収めた。一方、ソウルにおける調査は釜ヶ崎の調査を通じて知った「運動型キリスト教」の他国での展開を把握するためであった。ソウルにおける FRO の調査をおこなうことで、釜ヶ崎の調査では確認することのできなかった、FRO と政府の協働（パブリック・プライベート・パートナーシップ）の実態を把握することができた。本稿ではその成果を 6 章に収めた。このように研究フィールドを広げることができたのは関西学院大学社会学部が採択された 21 世紀 COE プログラム「人類の幸福に資する社会調査」個人研究費の経済的バックアップがあったからに他ならない。

2008 年から 2010 年にかけて筆者は大阪市立大学都市研究プラザのグローバル COE 特別研究員として採用され、社会学という学問枠組みを超えて、地理、社会政策、社会福祉、建築など様々な観点から野宿者問題を理解する機会を得ることができた。当時、大阪市立大学都市研究プラザ教授の水内俊雄教授らが全国の野宿者支援団体の聞き取り調査をおこなっており、その過程で筆者は沖縄で野宿者支援をおこなうプロミスキーパーズ存在を知ることになった。大阪市立大学都市研究プラザのグローバル COE 特別研究員の個人研究費を活用して継続的にプロミスキーパーズの調査をおこなった。筆者がプロミスキーパーズの調査を始めた頃は、まだまだ布教を重視するプロテスタント教会の活動の域を出ないものだったが、その活動が徐々に社会的に認知されるようになり、その意義が担い手たちに自覚されるようになるなかで、沖縄における主要な野宿者支援のアクターになり、政府・自治体との協働も進むようになった。本稿ではその変遷を捉えた成果を 5 章に収めた。

これらさまざまな FRO の調査を通じて、筆者はようやく本稿で提起した FRO の 4 象限を考案することができた。FRO の 4 象限は数々の事例研究を通じて帰納的に考案したものなので、本稿においては違和感のないモデルとなっていると考えられるが、野宿者支援以外の事例でも汎用性をもたらすものと考え、一般モデルとして提起し、その成果を 1 章に収めた。

この研究に着手した当初は FRO という概念の着想はなく、宗教団体/宗教者という用語を使っていた。しかし、調査をおこなっていくなかで宗教団体/宗教者とカテゴライズすることがどうしても困難な事例に数多く直面してきた。宗教団体/宗教者と世俗的な組織を架橋するものとして FRO という概念を絞り出した。欧米では FRO の類似概念として FBO (Faith-Based Organization) がある。筆者が FBO を用いず FRO を用いた理由は後者の方が前者に比べて包含する範囲が広く、社

会に拡散し、不可視化しやすい宗教の姿を浮かび上がらせるのに効果的だと考えたからである。FRO という概念を用いることで戦前・戦中期における慈善事業・社会事業から今日におけるボランティアや NPO の活動、さらには宗教運動に至るまで、これまで別々に論じられてきた事象を同一の枠組みのなかで検討することができるのである。本稿はまさにその試験的試みであるといえよう。

本稿は時間的制約からいくつかの課題を残している。以下にそれらを示す。

①本稿で扱った事例の大半がプロテスタント教会のものになっており、必ずしも野宿者支援を担う FRO の全体像を描写できていないわけではない。カトリックもまたプロテスタントと並び野宿者支援を担う主要な FRO となっている。カトリック系 FRO に焦点をあてた野宿者支援研究をするなかで本稿における片寄りを是正する必要がある。

②本稿で扱った事例は基本的にキリスト教に関連するものであるが、近年、ようやく仏教系 FRO による（元）野宿者支援が台頭し、炊き出し活動のほか、看取り・葬送支援に携わるようになってきている。野宿者はこれまで路上で亡くなることが珍しくなかったが、生活保護が適用されやすくなった今日では居宅や病院で亡くなるが増えている。このようなプロセスのなかで、「人の死」に深くかかわってきた既成仏教教団・僧侶の関与する余地が相対的に増えてきている。キリスト教と仏教では野宿者観や支援アプローチに相違が生じることが容易に想像される。したがって両者の比較を通じて、野宿者支援に携わる FRO の社会的性格の分析を深化させる必要がある。

③1 章で論じた FRO の 4 象限は野宿者支援の事例のなかから帰納的に考案したモデルであるため、野宿者支援とは異なる活動をおこなう FRO に適用可能かどうか実際の事例に即して検討する必要がある。筆者が本稿で「制度化が不十分な領域で FRO の活動が顕在化している」と述べたように、エスニック・マイノリティが多く集まる空間においても FRO の活動が目立つ（カトリック系 FRO など）。したがって、今後はエスニック・マイノリティ支援等の現場から FRO の支援アプローチ、社会的役割、組織変容プロセスなどの把握を通時的・共時的におこなっていくことも検討している。

参考文献

- 阿部志郎, 2001, 『「キリスト教と社会福祉」の戦後』海声社.
- 安立清史, 1998, 『市民福祉の社会学 高齢化・福祉改革・NPO』ハーベスト社.
- 安立清史, 2005, 「福祉 NPO の展開と福祉社会学の研究課題」『福祉社会学研究』2:12-32.
- 安立清史, 2006, 「非営利組織(NPO)理論の社会的検討」『人間科学共生社会学』1-15.
- 安立清史, 2008, 『福祉 NPO の社会学』東京大学出版会.
- 秋山智久, 1973, 「民間社会福祉施設における宗教活動と信教の自由」『基督教社会福祉学研究』7:24-32.
- Allahyari, Rebecca Anne, 2000, *Vision of Charity Volunteer workers and moral community*, University of California Press.
- 青木秀男, 1983, 「簡易宿泊所街のサブカルチャー —大阪・釜ヶ崎地域を事例として」『広島修大論集人文篇』24(1):95-126.
- 青木秀男, 1989, 『寄せ場労働者の生と死』明石書店.
- 青木秀男, 1999, 「寄せ場 —差別と意味の社会学」青木秀男編『場所をあける!—寄せ場/ホームレスの社会学』松籟社, 23-43.
- 青木秀男, 2000, 『現代日本の都市下層』明石書店.
- 青木秀男, 2005, 「彷徨する野宿者 —自死と抵抗の間」大阪市立大学共生社会研究会編『共生社会研究』1:3-12.
- 青木秀男編, 2001, 『場所をあける 寄せ場/ホームレスの社会学』松籟社.
- 青木秀男編, 2010, 『ホームレス・スタディーズ —排除と包摂のリアリティ』ミネルヴァ書房.
- 浅井春夫, 2000a, 「新自由主義の福祉政策=非福祉国家への道」『現代思想』28(4):90-103.
- 浅井春夫, 2000b, 『新自由主義と非福祉国家への道 —社会福祉基礎構造改革のねらいとゆくえ』あけび書房.
- 浅井春夫, 2001, 「福祉改革と新自由主義イデオロギー」『ポリティック』2:54-72.
- 浅井春夫, 2002a, 「福祉国家の再編 —公的責任の再定義」『現代思想』30(7):119-132.
- 浅井春夫, 2002b, 『市場原理と弱肉強食の福祉への道 —構造改革は日本の福祉をどこに導くか』あけび書房.
- ありむら潜, 2007, 『最下流ホームレス村から日本を見れば』東信堂.
- Baker, C. and Skinner, H, 2006, *Faith in action: The dynamic connection between spiritual and religious capital*. Manchester: William Temple Foundation.
- Bartkowski, John P and Helen A. Regis, 2003, *Charitable Choice -Religion, Race, And Poverty in the Post-Welfare Era*. New York; New York University Press.
- Bayer, Charles H, 1986, *A guide to liberation theology for middle-class congregations*, Chalice Press. (=1990 山下慶親訳『富める社会と解放の神学』新教出版社).
- Boddie, Stephanie C. Boddie & Ram A. Cnaan, *Faith-Based Social Services: Measures, Assesments, and Effectiveness*. New York: The Haworth Pastral Press.
- Boff, Leonardo & Clodovis Boff, 1986, *Introducing liberation theology*, orbis books. (=

- 1999 大倉一郎・高橋弘訳『入門解放の神学』新教出版社) .
- Chapman, Rachael, 2009, 'Faith and the voluntary sector in urban governance: distinctive yet similar?', in Adam Dinham, Robert Furbey and Vivien Lowndes (eds) *Faith in the public realm*, Bristol: The Policy Press.
- Cnaan, Ram A. with Robert J. Wineburg and Stephanie Boddie, 1999, *The Newer Deal social work and religion in partnership*. New York: Columbia University Press.
- 出口泰靖, 1995, 「事件の話題化とクレーム申し立て-横浜浮浪者殺傷事件を事例に」現代社会理論研究会『現代社会理論研究』5:163-73.
- 藤井敦史, 2004a, 「NPO 論を超えて -社会的企業論の可能性」『都市問題』95(8):49-67.
- 藤井敦史, 2004b, 「NPO における市民的公共性形成の条件をめぐって」『社会・経済システム』25:87-93.
- 藤井克彦・田巻松雄, 2003, 『偏見から共生へ-名古屋発・ホームレス問題を考える』風媒社.
- 藤田博仁, 2002, 「ホームレスと市民」『Shelter-less』14:96-112.
- 福原宏幸, 2000, 「韓国における野宿者問題の現状と対応策」『shelter-less』8:8-20.
- 福原宏幸, 2005, 「ホームレス問題と雇用政策 -その限界と可能性を問う」『都市問題研究』57(11):71-87.
- 福本拓, 2002, 「大阪府における在日外国人『ニューカマー』の生活空間」『地理科学』57:225-276.
- ギル, トム, 2004, 「シェルター文化の誕生-ホームレス自立支援法から2年間」『研究所年報』(明治学院大学国際学部附属研究所) 7:55-73.
- ギル, トム, 2007, 「ニンビー現象における排除と受容のダイナミズム」関根康正・新谷尚紀編『排除する社会・受容する社会-現代ケガレ論』吉川弘文館. 求めて」『地域社会学会年報』19:94-112.
- Glock, Charles and Rodney Stark, 1965, *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- 五石敬路, 2001, 「都市, 貧困, 住民組織 -韓国経済発展の裏側」『大原社会問題研究所』506:1-16.
- 五石敬路, 2003, 「韓国における『生産的福祉』政策の特徴と矛盾」上村泰裕・末廣昭編『東アジアの福祉システム構築』東京大学社会科学研究所:41-58.
- 後藤広史, 2007, 「前路上生活者が施設から『自己退所』する要因」『社会福祉学』47(4):31-42.
- Gutierrez, Gustavo, 1972, *Theologia de la Liberacion*, Ediciones Sigueme (=関望・山田経三訳『解放の神学』岩波書店) .
- 原口剛, 2003, 「『寄せ場』の生産過程における場所の構築と制度的実践」『人文地理』55:121-143.
- 長谷川公一, 2000, 「共同性と公共性の現代的位相」『社会学評論』50(4):436-450.
- 長谷川公一, 2001, 「市民セクターの変容」『法社会学』55:40-55.
- 長谷川匡俊, 2007, 『戦後仏教社会福祉事業の歴史』法蔵館.
- 秀村研二, 1995, 「韓国キリスト教の現在とその理解」『社会人類学年報』21:79-100.
- 秀村研二, 1999, 「受容するキリスト教から宣教するキリスト教へ -韓国キリスト教の展開をめぐって」東京大学文学部朝鮮文化研究室編『朝鮮文化研究』6:95-107.
- 秀村研二, 2002, 「20世紀韓国キリスト教の展開」杉本良男編『宗教と文明化』ドメス出版.

- 秀村研二, 2005, 「国と民族とキリスト教 —韓国キリスト教とナショナリズム—」『アジア遊学』81:98-107.
- 東アジアホームレス支援施策調査チーム (代表 水内俊雄), 2004, 「ソウル・香港・台北におけるホームレス支援施策の現状 (上)」『shelter-less』23:87-119.
- 東アジアホームレス支援施策調査チーム (代表 水内俊雄), 2005a, 「ソウル・香港・台北におけるホームレス支援施策の現状 (中)」『shelter-less』24:163-200.
- 東アジアホームレス支援施策調査チーム (代表 水内俊雄), 2005b, 「ソウル・香港・台北におけるホームレス支援施策の現状 (下)」『shelter-less』25:171-214.
- 平川茂, 1986, 「『浮浪者』差別と『自業自得』観念」『解放社会学研究1』明石書店, 75-82.
- 平川茂, 1993, 「寄せ場差別の実態」釜ヶ崎資料センター編『釜ヶ崎-歴史と現在』三一書房, 164-96.
- 平川茂, 1994, 「『暴動』からみた寄せ場の文化」『市政研究』103:32-39.
- 平川茂, 1996, 「非正規雇用の広がり」と都市最下層」八木正編『被差別世界と社会学』明石書店, 125-51.
- 平川茂, 2005a, 「『路上の権利』と『見守りの支援』-野宿生活者の〈逃避〉タイプのニーズ (必要) をめぐって」大阪市立大学社会学研究会『市大社会学』5:53-67.
- 平川茂, 2005b, 「『異質な他者』とのかかわり」井上俊・船津衛編『自己と他者の社会学』有斐閣, 227-43.
- 本田哲郎, 1990, 「福音は社会の底辺から」釜ヶ崎キリスト教協友会編『釜ヶ崎の風』風媒社.
- 本田哲郎, 2001a, 「宗教をこえて」富坂キリスト教センター編『鼓動する東アジアのキリスト教』新教出版社:128-143.
- 本田哲郎, 2001b, 「反失連の歩みと運動のスタンス」『季刊 shelter-less』9:35-41.
- 本田哲郎, 2008, 『釜ヶ崎と福音-神は貧しく小さくされた者と共に』岩波書店.
- Hong Young-gi, 2000, "The Backgrounds and Characteristics of the Charismatic Mega-Church in Korea" Asian Journal of Pentecostal Studies 3/1:99-117.
- 本間啓一郎, 1993, 「釜ヶ崎小史試論」釜ヶ崎資料センター編『釜ヶ崎-歴史と現在』三一書房, 24-67.
- 堀内一史, 2008, 「ソーシャル・キャピタルとボランティア: 宗教ボランティアと宗教的ソーシャル・キャピタルをめぐって」稲場陽二編『ソーシャル・キャピタルの潜在力』日本評論社:105-133.
- 市川一宏, 1987, 「社会福祉における公私関係 —民間社会福祉の役割をめぐって—」『基督教社会福祉学研究』20:44-52.
- 飯田剛史, 2000, 「宗教的伝統とキリスト教の発展 —韓日比較の視点より」小林孝行編『変貌する現代韓国社会』世界思想社:141-162.
- 飯田剛史, 2002, 『在日コリアンの宗教と祭り』世界思想社.
- 池上良正, 1991, 『悪霊と聖霊の舞台-沖縄の民衆キリスト教に見る救済世界』どうぶつ社.
- 生田武志, 2005, 『〈野宿者襲撃〉論』人文書院.
- 生田武志, 2007, 『ルポ最底辺-不安定就労と野宿』ちくま新書.
- 稲葉昭英, 2007, 「ソーシャル・サポート, ケア, 社会関係資本」『福祉社会学研究』4:61-76.
- 稲場圭信, 2002, 「新宗教信仰者の利他主義がもつ構造と発達要因 —イギリスの新宗教を事例に

- 一)『宗教研究』76:91-114。
- 稲場圭信, 2006, 「宗教の社会参加と利他主義: 英米仏との比較から見る日本の宗教団体の社会奉仕活動のゆくえ」『宗教と福祉: IAHR 2005 東京大会パネル記録』皇學館大學出版部:1-19.
- 稲場圭信, 2009, 「宗教的利他主義・社会貢献の可能性」稲場圭信・櫻井義秀『社会貢献する宗教』世界思想社:30-54.
- 稲場圭信・櫻井義秀編, 2009, 『社会貢献する宗教』世界思想社
- 稲田七海, 2005, 「生活保護受給者の地域生活と自立支援 —釜ヶ崎におけるサポーターハウスの取り組み」『季刊 Shelter-less』27:
- 稲月正, 1993, 「ボランティア構造化の要因分析」『季刊・社会保障研究』29(4):334-347.
- 井上順孝・島菌進, 1985, 「回心論再考」上田閑照・柳川啓一編『宗教学のすすめ』筑摩書房:86-111.
- 入佐明美, 1997, 『地下足袋の詩: 歩く生活相談室 18年』東方出版.
- 伊藤雅之, 1997, 「入信の社会学 —その現状と課題」『社会学評論』48(2):158-176.
- 伊藤雅之, 2003, 『現代社会とスピリチュアリティ—現代人の宗教意識の社会学的研究』溪水社.
- 岩田正美, 1995, 『戦後社会福祉の展開と大都市最底辺』ミネルヴァ書房.
- 岩田正美, 2000a, 『ホームレス/現代社会/福祉国家「生きていく場所」を求めて』明石書店.
- 岩田正美, 2000b, 「ホームレスの社会・地理的移動」『都市問題』91:63-74.
- 岩田正美, 2005a, 「貧困・社会的排除と福祉社会」岩田正美・西澤晃彦編『貧困と社会的排除—福祉社会を蝕むもの』ミネルヴァ書房:1-12.
- 岩田正美, 2005b, 「政策と貧困—戦後日本における福祉カテゴリーとしての貧困とその意味」岩田正美・西澤晃彦編『貧困と社会的排除—福祉社会を蝕むもの』ミネルヴァ書房, 15-41.
- 岩田正美, 2007, 『現代の貧困 —ワーキングプア/ホームレス/生活保護』筑摩書房.
- 岩田正美, 2008, 『社会的排除 —参加の欠如・不確かな帰属』有斐閣.
- 岩田正美・西澤晃彦編, 2005, 『貧困と社会的排除』ミネルヴァ書房.
- ジョン・ウンイル, 2000, 「国民基礎生活保障法施行と野宿者問題」『shelter-less』8:48-52.
- 株本千鶴, 2005, 「韓国における社会福祉の動向 —政策・構想・研究—」『福祉社会学研究』2:124-139.
- 釜ヶ崎キリスト教協友会編, 1990, 『釜ヶ崎の風』風媒社.
- 釜ヶ崎資料センター編, 1993, 『釜ヶ崎 歴史と現在』三一書房.
- 加美嘉史, 2002, 「ホームレス自立支援事業における就労支援」『賃金と社会保障』1316: 36-43.
- 金子昭, 2002, 『駆けつける信仰者たち —天理教災害救援の百年』道友社.
- 金子郁容, 1992, 『ボランティア —もうひとつの情報社会』岩波書店.
- 金子啓一, 1987, 「今日の韓国におけるキリスト教」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』19・20:164-185.
- 金子光一, 2005, 『社会福祉のあゆみ—社会福祉思想の軌跡』有斐閣.
- 金子充, 2004, 「社会的排除と『救済に値する者/値しない者』の選別」『立正社会福祉研究』5(2):53-72.
- 金谷信子, 2007, 『福祉のパブリック・プライベート・パートナーシップ』日本評論社.
- 釜ヶ崎資料センター編, 1993, 『釜ヶ崎 歴史と現在』三一書房.

- 狩谷あゆみ編, 2006, 『不埒な希望-ホームレス/寄せ場をめぐる社会学』松籟社.
- 笠井和明, 1999, 『新宿ホームレス奮戦記 -立ち退けど消え去らず』現代企画室.
- 片田幹雄, 1994a, 「高度成長期の釜ヶ崎(上)-労働市場としての「制度化」の視点から」『社会評論』93:98-111.
- 片田幹雄, 1994b, 「高度成長期の釜ヶ崎(下)-労働市場としての「制度化」の視点から」『社会評論』94:104-16.
- 川口清史, 1999, 『ヨーロッパの福祉ミックスと非営利・協同組織』大月書店.
- 川上恒雄, 2007, 「コンヴァージョンの社会科学研究・再考-概念・方法・文化」『南山宗教研究所研究所報』(17):18-29.
- 川又俊則, 1999, 「信仰の境界線」『現代社会理論研究』9:185-195.
- 川又俊則, 2000, 「信者とその周辺」大谷栄一・川又俊則・菊池裕生編『構築される信念』ハーベスト社.
- 川又俊則・寺田喜朗・武井順介編, 2006, 『ライフヒストリーの宗教社会学』ハーベスト社.
- 川村千鶴子, 1998, 『多民族共生の街・新宿の底力』明石書店.
- 川田健二, 2006, 「自立支援センターおおよどのアフターケア事業における『実践』と『今後の課題』」新宿ホームレス支援機構編『Shelter-less』28:35-47.
- 木原活信, 1999, 「キリスト教の世俗化と社会福祉の生成」嶋田啓一郎監修 秋山智久・高田真治編『社会福祉の思想と人間観』ミネルヴァ書房:65-86.
- 木原克信, 2005, 「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』10(3)2-8.
- 木原克信, 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 創発』vol. 11(3):32-39.
- 金鎮萬, 2006, 「脱権威的状況における大韓聖公会の課題」香山洋人編『聖公会神学、アジアからの再検討』聖公会出版:17-39.
- 金弘一, 2006, 「韓国聖公会ナヌメチップ(分かち合いの家)宣教活動に対する小考」香山洋人編『聖公会神学、アジアからの再検討』聖公会出版:190-200.
- 岸本英夫, 1961, 『宗教学』大明堂.
- 北川由紀彦, 2001, 「野宿者の集団形成と維持の過程 新宿駅周辺部を事例として」『解放社会学研究』15: 54-74.
- 北川由紀彦, 2002a, 「野宿者の貧困と集団形成 新宿駅周辺部を事例として」小馬徹編『くらしの文化人類学5 カネと人生』雄山閣:245-267.
- 北川由紀彦, 2002b, 「〈ホームレス問題〉の構成-東京を事例として」『解放社会学研究』16:161-84.
- 北川由紀彦, 2004, 「野宿生活構築の契機とその背景についての一考察」『shelter-less』20:25-34.
- 北川由紀彦, 2005, 「单身男性の貧困と排除 -野宿者と福祉行政の關係に注目して」岩田正美・西澤晃彦編『貧困と社会的排除-福祉社会を蝕むもの』ミネルヴァ書房:223-242.
- 北川由紀彦, 2006, 「野宿者の再選別過程-東京都『自立支援センター』利用経験者聞き取り調査から」狩谷あゆみ編『不埒な希望 ホームレス/寄せ場をめぐる社会学』松籟社, 119-60.
- 小池隆生, 2006, 『現代アメリカにおけるホームレス対策の成立と展開』専修大学出版局.

- Koo, Hagen (2001), *Korean Workers: The Culture and Politics of Class Formation*, Cornell University Press, (=2004, 滝沢秀樹・高龍秀訳『韓国の労働者』御茶の水書房).
- 厚生労働省, 2003, 『ホームレスの実態に関する全国調査報告書(平成15年3月)』.
- 厚生労働省, 2007, 『ホームレスの実態に関する全国調査報告書(平成19年4月)』.
- 小柳伸顕, 1990, 「西洋型ミッションを問い直す」釜ヶ崎キリスト教協友会編『釜ヶ崎の風』風媒社:218-231.
- 小柳伸顕, 1991, 「寄せ場のキリスト者たち—その歩みと課題」『寄せ場』4:131-147.
- 小柳伸顕, 1993, 「労働と生活」釜ヶ崎資料センター編『釜ヶ崎—歴史と現在』三一書房: 68-112.
- 小柳伸顕, 1991, 「寄せ場のキリスト者たち —その歩みと課題」『寄せ場』4:131-147.
- 小柳伸顕, 1997, 「共同性の再生をめざして 体験的釜ヶ崎論」『寄せ場』10:33-48.
- 小柳伸顕, 1999, 「寄せ場労働者考 —寄せ場から路上へ」金子啓一編『講座 現代キリスト教倫理 3 日本に生きる』日本基督教団出版局: 289-319.
- 窪田亜矢, 2006, 「東京都内における路上生活者支援施策の現状と課題」『賃金と社会保障』1416:49-51.
- 北場勉, 2000, 『戦後社会保障の形成』中央法規出版.
- 北場勉, 2005, 『戦後措置制度の成立と変容』法律文化社.
- 亀山俊朗, 2001, 「市民社会の創生に向けて —NPOの限界と可能性」『年報人間科学』22:107-124.
- 小坂啓史, 2005, 「社会的排除と包摂についての社会意識的基盤 —排除の対象と社会政策意識に関する実証的研究—」『愛知学泉大学コミュニティ政策学部紀要』8:93-112.
- 小坂啓史, 2006, 「福祉社会化における援助行動 —『参加』からの『連帯』に関する文責と考察」『コミュニティ政策研究』8:69-83.
- 北場勉, 2000, 『戦後社会保障の形成』中央法規出版.
- 北島健一, 2002, 「福祉国家と非営利組織—ファイナンス/供給分離モデルの再考—」宮本太郎『福祉国家再編の政治』ミネルヴァ書房.
- 李賢京, 2007, 「日本における韓国系プロテスタント教会の展開史」『北海道大学大学院文学研究科研究論集』7、pp. 247-262.
- 李賢京, 2008a, 「日本における韓国系プロテスタント教会の展開史」『北海道大学文学研究科研究論集』7:247-262.
- 李賢京, 2008b, 「日本における韓国プロテスタント教会の展開 —『純福音教会』を中心として」『現代社会学研究』21:59-77.
- 李賢京, 2008b, 「『韓流』と日本における韓国系プロテスタント教会 —日本人メンバーの複層化に着目して」『宗教と社会』15:43-65.
- イ・インジェ, 2002, 「国民基礎生活保障法の特性と課題」韓国社会科学研究所社会福祉研究室『韓国の社会福祉』新幹社:97-116.
- Lofland, John and Rodney Stark, 1965, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to Deviant Perspective," *American Sociological Review*, 30:862-875.
- Lofland, John, 1977, "'Becoming a World-Saver' Revisited," *American Behavioral Scientist*, 20(6):805-818.

- Lofland, John and Norman Skonovd, 1981, "Conversion Motifs," *Journal for Scientific Study of Religion*, 20(4):378-385.
- 松下啓一, 2002, 『新しい公共と自治体—自治体はなぜ NPO とパートナーシップを組まなければいけないのか』 信山社.
- 丸山里美, 2006, 「野宿者の抵抗と主体性—女性野宿者の日常的実践から」 『社会学評論』 56(4):898-912.
- 松田素二, 1999, 『抵抗する都市 ナイロビ 移民の世界から』 岩波書店.
- 松藤栄治, 2008, 「野宿生活からの離脱条件 —あいらん地域から脱野宿した人々の『その後』より—」 『大阪市社会福祉研究』 31:99-113.
- 松本一郎, 2005, 「自立支援センター退所時の状況と退所後の生活」 『季刊 Shelter-less』 26: 123-178.
- McGuire, Meredith B, 2002, *Religion: the Social Context (5th edition)*, Balmont, CA: Wadsworth Thompson Learnin. (=2008, 山中弘・伊藤雅之・岡本亮輔訳 『宗教社会学 宗教と社会のダイナミクス』 明石書店.)
- 道中隆, 2009a, 『生活保護と日本型ワーキングプア—貧困の固定化と貧困の世代間継承の実証的研究』 ミネルヴァ書房.
- 道中隆, 2009b, 「ホームレス自立支援の結果と今後の課題—S市における取組みの実践からみえてくるもの」 『社会政策研究』 9:135-158.
- 道中隆・田中聡一郎・四方理人・駒村康平, 2009, 「自立支援センター利用ホームレスの就業・退所行動」 『季刊社会保障研究』 45(2):121-133.
- 三木英編, 2001, 『復興と宗教 震災後の人と社会を癒すもの』 東方出版.
- 三井宏隆, 2002, 『カルト・回心・アイデンティティの心理学—アメリカ版新宗教運動の“心”的世界』 ナカニシヤ出版.
- 三井百合花, 2004, 『希望を求めて —ホームレスミッションの祝福と喜び—』 いのちのことば社.
- 水内俊雄, 2000, 「韓国ソウルの都市貧困層の居住問題 —ホームレスとスクォッター—」 『shelter-less』 8:27-44.
- 水内俊雄, 2001, 「都市大阪の光と陰」 森田洋司編 『落層—野宿に生きる』 日系大阪 PR, 146-168.
- 水内俊雄・橋爪紳也・福原宏幸・小玉徹・野口道彦・中山徹, 2003, 「現代大都市のホームレス問題とインナーシティにおけるまちづくり—寄せ場, 同和地区, 在日外国人集住地区を例にして」 住宅総合研究財団 『研究年報』 29: 369-80.
- 水内俊雄・花野孝史, 2003, 「大阪市内の自立支援センター／入所者・退所者の傾向特徴分析」 『Shelter-less』 17, 現代企画室, 80-101.
- 水内俊雄, 2004, 「都市インナーリングをめぐる社会地理」 水内編 『シリーズ人文地理学 5 空間の社会地理』 朝倉書店:23-58.
- 水内俊雄, 2005, 「マイノリティ／周縁からみた戦後大阪の空間と社会」 『日本都市社会学会年報』 23:32-56
- 水内俊雄, 2006, 「野宿生活者は隠蔽されていたホームレス状況を都市空間で解放した？」 『現代思想』 34(9):86-100.

- Monsma, Stephen V, 1996, *When Sacred & Secular Mix*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
- 森岡清美, 1975, 『現代社会の民衆と宗教』 評論社.
- 森岡清美, 2001, 「宗教と社会事業を媒介するもの ―キリスト教徒による娼妓廃業支援事業を手がかりとして―」 『社会事業史研究』 29:1-14.
- 森田洋司編, 2001, 『落層-野宿に生きる』 日経大阪PR.
- ムコパディヤーヤ, ランジャンナ, 2005, 『日本の社会参加仏教 ―法音寺と立正佼成会の社会活動と社会倫理』 東信堂.
- 麦倉哲, 2006a, 『ホームレス自立支援システムの研究』 第一書林.
- 麦倉哲, 2006b, 「ホームレス『自立支援』における自立支援概念と施策展開の実効性について」 『日本都市学会年報』 40:87-95.
- Mullins, Mark R., 1998, *Christianity Made in Japan; A study of Indigenous Movements*, University of Hawaii Press. (=2005, 高崎恵訳 『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』 東京: トランスビュー)
- 室田保夫, 2001, 「山室軍平と救世軍」 『社会事業史研究』 29:45-58.
- 室田保夫, 2003, 「産業革命期の慈善事業」 『日本社会福祉の歴史』 ミネルヴァ書房:33-54.
- 長上深雪編, 2008, 『現代に生きる仏教社会福祉』 法蔵館.
- 中垣昌美, 1998, 『仏教社会福祉論考』 法蔵館.
- 中野敏男, 1999, 「ボランティア動員型市民社会論の陥穽」 『現代思想』 27(5):72-93.
- 中根光俊, 1993, 『「寄せ場」をめぐる差別の構造』 広島修道大学研究叢書.
- 中根光敏, 1999, 「排除と抵抗の現代社会論 ―寄せ場と『ホームレス』の社会学にむけて」 青木秀男編 『場所をあける! 寄せ場/ホームレスの社会学』 松頼社:75-98.
- 中根光敏, 1999, 「アンダークラスとしての寄せ場 ―釜ヶ崎を中心として」 青木秀男編 『場所をあける! 寄せ場/ホームレスの社会学』 松頼社:199-223.
- 中根光敏, 2001, 「寄せ場/野宿者を記述すること」 『解放社会学研究』 15:3-25.
- 中根光敏, 2002, 「社会問題の構成/排除 野宿者問題とは何か?」 中根光敏編著 『社会的排除のソシオロジ』 1-30.
- 中山徹, 2000, 「韓国における野宿者問題と国民基礎生活保障法」 『shelter-less』 8:21-26.
- ナム・チャンソプ, 2002, 「韓国福祉制度の展開過程とその性格」 韓国社会科学研究所社会福祉研究室 『韓国の社会福祉』 新幹社:9-28.
- なすび, 1999, 「寄せ場と野宿をめぐる最近の状況」 日本寄せ場学会 『寄せ場』 12, れんが書房新社, 52-77.
- 仁平典宏, 2003, 「『ボランティア』とは誰か ―参加に関する市民社会論的前提の再検討」 『ソシオロジ』 48(1):93-109.
- 仁平典宏, 2004, 「ボランティア的行為の<転用>可能性について ―野宿者支援活動を事例として」 『社会学年報』 33:1-21.
- 仁平典宏, 2005, 「ボランティア活動とネオリベリズムの共振関係を再考する」 『社会学評論』 56(2):485-499.
- 日本寄せ場学会編, 2004, 『寄せ場文献精読 306 選 ―近代日本の下層社会』

- 西田心平, 2006, 「野宿生活をやめていくこと —釜ヶ崎における元日雇労働者の事例にもとづいて」『ソシオロジ』51(1):153-169.
- 西山茂, 1975, 「我国における家庭内宗教集団の類型とその変化」『東洋大学社会学研究所年報』8:67-88.
- 西山志保, 2007, 『ボランティア活動の論理 改訂版 —ボランティアリズムとサブシステム』東信堂.
- 西崎浩二, 2005, 「特集 都市におけるホームレス問題」『都市問題研究』57(11):103-118.
- 西澤晃彦, 1995, 『隠蔽された外部 都市下層のエスノグラフィ』彩流社.
- 西澤晃彦, 1999, 「『寄せ場のエスノグラフィ』を書く」青木秀男編『場所をあける! 寄せ場/ホームレスの社会学』松籟社:99-120.
- 西澤晃彦, 2000, 「都市下層の可視化と変容 —野宿者をめぐって」『寄せ場』13:27-37.
- 丹羽弘一, 1991, 「関係性の問題としての『野宿者』」日本寄せ場学会編『寄せ場』4, れんが書房新社, 178-95.
- 丹羽弘一, 1993a, 「寄せ場研究は寄せ場に何をなすのか?」日本寄せ場学会編『寄せ場』6, れんが書房新社, 96-118.
- 丹羽弘一, 1993b, 「釜ヶ崎 —暴動の景観」釜ヶ崎資料センター編『釜ヶ崎 歴史と現在』三一書房:197-227.
- 丹羽純生, 2004, 「寄せ場という空間」水内俊雄編『シリーズ人文地理学5 空間の社会地理』朝倉書店.
- 庭野平和財団, 2008, 『宗教団体の社会貢献活動に関する調査』.
- 野上亜希子, 2002, 「路上生活者における喪失体験と悲哀の心理」『心理臨床学研究』20(2):133-144.
- 野宿生活者居住支援研究委員会, 2004, 『寄せ場型地域 —山谷、釜ヶ崎—における野宿生活者への居住支援 —『自立』支援と結合した居住支援の課題』.
- 沖野充彦, 2008, 「新たなホームレス問題はどうか始まっているか」『Shelter-less』35:112-83.
- 沖田佳代子, 2000, 「転換期における社会福祉の動向 —韓国保健福祉部の政策展開を中心に」『変貌する現代韓国社会』66-86.
- 奥田道大・田嶋淳子, 1993, 『新宿のアジア系外国人』めこん.
- 大倉祐二, 2007, 「野宿者の社会移動」『市大社会学』7:19-33.
- 大橋薫, 1962, 『都市の下層社会 社会病理学的研究』誠信書房.
- 大阪市立大学都市環境問題研究会, 2000, 『1999年度 野宿生活者(ホームレス)聞き取り調査』.
- 大阪就労福祉居住問題調査研究会, 2006, 『大阪市西成区の生活保護受給の現状(西成区生活保護受給者聞き取り調査の概要)』.
- 大阪就労福祉居住問題調査研究会, 2007, 『2006-2007 もう一つの全国ホームレス調査-ホームレス「自立支援法」中間年見直しをきっかけに』虹の連合.
- 太田心平, 2002, 「韓国キリスト教労働運動の多面性—教会構成員の組織内アイデンティティと権威の問題から」韓国・朝鮮文化研究会編『韓国朝鮮の文化と社会1』風響社:129-168.
- 大谷栄一, 2009, 「平和をめざす宗教者たち —現代日本の宗教者平和連合—」稲場圭信・櫻井義

- 秀編『社会貢献する宗教』世界思想社:108-132.
- 大澤史信, 1977, 「キリスト教社会福祉事業の役割 —止揚学園の実践から考える」『基督教社会福祉学研究』30:56-65.
- 朴賢珠, 2000, 「都市居住ニューカマーの行動様式 —韓国人留学生を中心に—」『地理研究』41(1):1-11.
- 朴聖焮, 1998, 『民衆神学の形成と展開』新教出版社.
- Putnam, R. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* New Jersey, 河田潤一訳, 2001, 『哲学する民主主義—伝統と改革の市民的構造—』NTT出版.
- Putnam, R. 2000, *Bowling alone: The collapse and revival of American community*, 芝内康文訳 2006, 『孤独なボーリング』柏書房.
- 柳東植, 1987, 『韓国のキリスト教』東京大学出版会.
- Salamon, Lester, 1995, *Partners in Public Service*, The Johns Hopkins University Press: Baltimore.
- 坂本正路, 2008, 「釜ヶ崎における福音と福祉の実践—救世軍西成小隊(教会)の活動と展望」『キリスト教社会福祉研究』41:89-91.
- 櫻井義秀, 2005, 「宗教の社会的貢献 —その条件と社会環境をめぐる比較宗教・社会論的考察—」『宗教と社会』11:163-184.
- 櫻井義秀, 2008, 『東北タイの開発僧 宗教と社会貢献』梓出版社.
- 櫻井義秀, 2009, 「現代宗教に社会貢献を問う」稲場圭信・櫻井義秀編『社会貢献する宗教』世界思想社:3-27.
- 斎藤純一, 2000, 『公共性』岩波書店.
- 斎藤純一編, 2003, 『親密圏のポリティクス』ナカニシヤ出版.
- 沢正彦, 1973, 「韓国教会と民族主義」『神学』34/35:1-59.
- 島和博, 1999, 『現代日本の野宿生活者』学文社.
- 島和博, 2001, 「労働市場としての釜ヶ崎の現状とその『変容』」『人文研究』53(3):23-49.
- 島和博, 2003, 「『共生』社会における『ホームレス問題』」野口道彦・柏木宏編著『共生社会の創造とNPO』明石書店.
- 下田平裕身, 1986, 「雇用変動時代のなかの寄せ場」日本寄せ場学会『寄せ場』1, 現代書館, 74-88.
- 宍戸明美, 2010, 「グローバル化時代の‘セトルメント’再興の意義」『名古屋学院大学論集, 社会科学篇』46(3):63-83.
- Smidt, Crowin eds, 2003, *Religions as Social Capital: Producing the Common Good*, Texas: Baylor University Press.
- 白波瀬達也, 2007a, 「釜ヶ崎におけるホームレス伝道の社会学的考察—もうひとつの野宿者支援」『宗教と社会』13:25-49.
- 白波瀬達也, 2007b, 「寄せ場の新たなキリスト者たち」『寄せ場』20:172-187.
- 白波瀬達也, 2007c, 「韓国系プロテスタント教会の野宿者支援—東京中央教会を事例に」『関西学院大学社会学部紀要』103:143-153.
- 白波瀬達也, 2008a, 「宗教者/宗教団体による社会福祉活動の諸相: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』58:5-11.
- 白波瀬達也, 2008b, 「釜ヶ崎における宗教者の支援活動」ソウル・イン・釜ヶ崎編『貧魂社会ニッポンへ 釜ヶ崎からの発信』アットワークス, 233-258.
- 白波瀬達也, 2009a, 「釜ヶ崎における宗教団体の活動の実態」渡邊直樹編『宗教と現代がわかる本 2009』平凡社, 158-165.
- 白波瀬達也, 2009b, 「韓国系プロテスタント教会の野宿者支援」『次世代人文社会研究』5:181-196.
- 杉岡直人, 1995, 「福祉多元主義と企業の社会貢献活動」『北星論集』32:12-42.
- 杉山幸子, 2004, 『新宗教とアイデンティティ—回心と癒しの宗教社会心理学』新曜社.
- 鈴木広, 1970, 『都市的世界』誠信書房.
- 鈴木広, 1970, 『都市的世界』誠信書房.
- 鈴木忠義, 2004, 『唯物論研究年誌』9:189-209.
- 笹沼弘志, 2006, 「社会的排除としてのホームレス問題」『アジェンダ』13:34-41.
- 笹沼弘志, 2008, 『ホームレスと自立/排除 一路上に＜幸福を夢見る権利＞はあるか』大月書店.
- 佐藤圭司, 2007, 「都市部のホームレスに対応したインフォーマルな福祉活動の実践」『月刊福祉』90(8)34-37.
- 渋谷望, 2004, 「＜参加＞への封じ込めとしての NPO 一市民活動と新自由主義」『現代思想』95(8):35-47.
- 新川敏光, 2000, 「日本型福祉体制の特質と変容」『現代思想』28(4):140-154.
- 新川敏光, 2005, 『日本型福祉レジームの発展と変容』ミネルヴァ書房.
- Soul in 釜ヶ崎編, 2008, 『貧魂社会ニッポンへ 一釜ヶ崎からの発信』アットワークス.
- 須田木綿子, 2005, 「公的対人サービス領域における行政役割の変化と『NPO』」『福祉社会学研究』2:51-66.
- 薄田昇, 1998, 『私の聖書：釜ヶ崎のひとびとに教えられて』女子パウロ会.
- ストローム, エリザベート, 1988, 『喜望の町：釜ヶ崎に生きて二〇年』日本基督教団出版局.
- 鈴木亘, 2007, 「ホームレスの労働と健康、自立支援の課題」『日本労働研究雑誌』49(6):61-74.
- 斎藤純一編, 2003, 『親密圏のポリティクス』ナカニシヤ出版.
- 笹沼弘志, 2002, 「ホームレス自立支援の概要 地域での自立生活支援を軸に 地方都市から見たホームレス問題とホームレス自立支援法後の展開」『部落解放』509:42-53.
- 鈴木忠義, 2004, 「ホームレスと親密圏の困難」『唯物論研究年誌』9:189-209.
- 鈴木亘, 2007, 「ホームレスの労働と健康、自立支援の課題」『日本労働研究雑誌』49(6):61-74.
- 鈴木亘・阪東美智子, 2007, 「ホームレスの側からみた自立支援事業の課題」『季刊・住宅土地経済』63:15-23.
- 社会政策学会編『日雇労働者・ホームレスと現代日本』御茶の水書房.
- 武川正吾, 2005, 「韓国の福祉国家形成と福祉国家の国際比較 一福祉資本主義の三つの世界」『韓国の福祉国家・日本の福祉国家』東信堂:284-300.
- 竹中正夫, 1974, 「大都市におけるキリスト者の使命 一最近の韓国における二つのケースから」『基督教研究』38(1・2):127-152.
- 滝口真, 2001, 「キリスト教福祉における社会福祉援助の倫理に関する一考察」『基督教社会福祉学

- 研究』34:75-84.
- 滝沢秀樹, 1985, 「韓国民衆の世界とキリスト教」『思想』734:160-177.
- 滝沢秀樹, 1988, 『韓国社会の転換 変革期の民衆世界』御茶の水書房.
- 谷口重徳, 1998, 「野宿生活問題の新局面-『あいりんシステム』の限界と大阪における野宿生活」『現代の社会病理』13:87-99.
- 田巻松雄, 1995, 「社会的『底辺層』と『われわれ』の関係性についての一考察-野宿者に対する「差別」と「支援」を中心に」『名古屋商科大学論集』39(2):77-89.
- 田巻松雄, 1999a, 「野宿者問題をめぐって 一行政・支援・我々」『季刊 shelter-less』3:3-20.
- 田巻松雄, 1999b, 「寄せ場を基点とする社会学の射程-『中央』と『周辺』および『勤勉』と『怠け』をキーワードにして」青木秀男編『場所をあける! 寄せ場/ホームレスの社会学』松籟社:47-70.
- 田巻松雄, 1999c, 「寄せ場と行政-笹島を主な事例として」青木秀男編著『場所をあける! 寄せ場/ホームレスの社会学』松籟社:227-253.
- 田巻松雄, 2004, 「野宿生活を脱すること、野宿生活を続けること-野宿と「自立」に対する意識を中心に」『shelter-less』20:35-45.
- 田巻松雄・山口恵子, 2000, 「野宿者増大の背景と寄せ場の変容-『山谷、上野調査』からみる飯場労働の実態」日本寄せ場学会『寄せ場』13:76-90.
- 鄭美愛, 2004, 「社会福祉政策の福祉多元主義化に関する研究: 韓国と日本の比較分析」『東亜経済研究』62(4):575-612.
- Tirrito, Terry and Toni Cascio (eds), 2003, *Religious Organizations in Community Services: A Social Work Perspective*, New York: Springer Publishing Company
- 徳田幸雄, 2005, 『宗教学的回心研究』未来社.
- 東京都福祉局生活福祉部, 2007, 『東京ホームレス白書Ⅱ』.
- 妻木進吾, 2001, 「野宿生活の構造的把握」『現代の社会病理』16:65-76.
- 妻木進吾, 2003, 「野宿生活: 『社会生活の拒否』という選択」『ソシオロジ』48(1): 21-37.
- 高間満, 2006, 「ホームレス問題の歴史・現状・課題」『神戸学院総合リハビリテーション研究』1(1):135-147.
- 田中敬文, 2007, 「ソーシャル・キャピタルとNPO・ボランティア」『福祉社会学研究』4:27-43.
- 高野和良, 1993, 「都市地域社会とボランティア活動」『季刊・社会保障研究』29(4):348-358.
- 高野和良, 2004, 「社会福祉サービスの多様化と民間部門」『神戸都市問題研究所』114:22-34.
- 高沢幸男, 2006, 「自立とは自分を追い出した社会に戻ることは何か?」『現代思想』34(14):188-195.
- 富沢賢治, 1999, 「非営利・協同セクターとは何か」川口清史・富沢賢治編『福祉社会と非営利・協同セクター-ヨーロッパの挑戦と日本の課題』日本経済評論社:17-28.
- 堤圭史郎, 2006, 「『善意』に支えられた『ホームレス支援』」『市大社会学』7:35-50.
- 上山信一, 2002, 『「政策連携」の時代-地域・自治体・NPOのパートナーシップ』日本評論社.
- 右田紀久恵, 1986, 「社会福祉運営における公私関係」『福祉組織の運営と課題』中央法規出版:

78-139.

- Unruh, Heidi Rolland and Ronald J. Sider, 2005, *saving souls, serving society*, New York: Oxford University Press.
- 牛草英晴, 1993, 「釜ヶ崎-人と街」釜ヶ崎資料センター編『釜ヶ崎-歴史と現在』三一書房, 113-63.
- 渡辺芳, 2004, 「キリスト教系『ホームレス』ボランティア団体に見る支援の論理構造-山谷地域におけるYの活動実践から」『東洋大学大学院紀要』41:111-127.
- 渡辺芳, 2010, 『自立の呪縛』新泉社.
- 渡邊太, 2001, 「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『復興と宗教 震災後の人と社会を癒すもの』東方出版:25-69.
- 渡辺雅子, 2007, 『現代日本新宗教論-入信過程と自己形成の視点から』御茶の水書房.
- 山田壮志郎, 2005, 「ホームレス状態を『脱却』した人々の生活状況とホームレス対策の課題」『社会福祉学』46(1):51-62.
- 山田壮志郎, 2007, 「ホームレス就労支援策の成果と課題」『総合社会福祉研究』30:85-97.
- 山田壮志郎, 2009, 『ホームレス支援における就労と福祉』明石書店.
- 山口恵子, 1998, 「新宿における野宿者の生きぬき戦略 -野宿者間の社会関係を中心に」『日本都市社会学年報』16:119-134.
- 山口恵子, 2001, 「東京・山谷にみる包摂と排除の構造-野宿者の増加と寄せ場の変容について」『解放社会学研究』15:26-53.
- 山口恵子, 2004, 「現代社会における下層労働市場の労働条件」『shelter-less』20:15-24.
- 山北輝裕, 2006a, 「支援者からの撤退か、それとも」三浦耕吉郎編『構造的差別のソシオグラフィ』世界思想社:205-235.
- 山北輝裕, 2006b, 「野宿生活における仲間というコミュニケーション」『社会学評論』57(3):582-99.
- 山下祐介, 2004, 「新しい市民社会の生成? -阪神・淡路大震災から10年後のボランティアとNPO」『都市問題』95(8):69-83.
- 山内直人・金谷信子, 2002, 「社会福祉の担い手としての非営利組織」齊藤慎・山本栄一・一圓光彌編『福祉財政論』有斐閣.
- 山崎克明・奥田知志・稲月正・藤村修・森松長生, 2006, 『ホームレス自立支援 -NPO・市民・行政協働による「ホームの回復」』明石書店.
- 安江鈴子, 2006, 「東京のホームレス人口の減少」『部落解放』567:176-179.
- Young, J, 1999, *The Exclusive Society-Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*, SAGE (=ジョック・ヤング, 2007, 『排除型社会』洛北出版.)
- 湯浅誠, 2007a, 『貧困襲来』山吹書店.
- 湯浅誠, 2007b, 「現代の貧困問題の実態と課題」『月間福祉』90(6)32-35.

初出一覧

本稿は一部を除き、いくつかの媒体で発表した論考を加筆修正し構成した。以下に初出を示す。

序論 本稿の背景と課題

書き下ろし

1章 「宗教の社会貢献」を問い直す —Faith-Related Organization という概念を用いた考察
白波瀬達也, 2008, 「宗教者/宗教団体による社会福祉活動の諸相」『国際宗教研究所ニュースレター』58:5-11.

2章 釜ヶ崎における Faith-Related Organization の展開

白波瀬達也, 2007, 「寄せ場の『新たな』キリスト者たち」『寄せ場』20:172-187.

白波瀬達也, 2007, 「釜ヶ崎におけるホームレス伝道の社会学的考察 —もうひとつの野宿者支援」『宗教と社会』13:25-49. (査読あり)

白波瀬達也, 2008, 「釜ヶ崎における宗教者の支援活動」ソウル・イン・釜ヶ崎編『貧魂社会ニッポンへ —釜ヶ崎からの発信』アットワークス, 233-258.

白波瀬達也, 2009, 「釜ヶ崎における宗教団体の活動の実態」渡邊直樹編『宗教と現代がわかる本 2009』平凡社, 158-165.

3章 教会に集う野宿者の意味世界 —救世軍西成小隊を事例に

白波瀬達也, 2010, 「教会に集う野宿者の意味世界 —救世軍西成小隊を事例に」青木秀男編『ホームレス・スタディーズ 排除と包摂のリアリティ』ミネルヴァ書房, 233-261.

4章 韓国系プロテスタント教会の野宿者支援の特徴とその効用

白波瀬達也, 2007, 「韓国系プロテスタント教会の野宿者支援 —東京中央教会を事例に」『関西学院大学社会学部紀要』103:143-153.

白波瀬達也, 2009, 「日本における韓国系プロテスタント教会の野宿者支援」『次世代人文社会研究』5:173-188. (査読あり)

白波瀬達也, 2010, 「韓国キリスト教によるホームレス支援」平成 19 年～20 年度科学研究費補助金研究成果報告書平成『日韓宗教文化の混在における葛藤とめぐみ』:181-192. (研究代表者: 櫻井義秀/北海道大学)

5章 沖縄におけるキリスト教系 NPO のホームレス自立支援事業 —親密圏の回復と自立の葛藤 書き下ろし

6章 韓国の野宿者対策を担う Faith-Related Organization —公民協働事業への軌跡

白波瀬達也, 2008, 「韓国の公的な野宿者対策における宗教団体の役割 —公民協働事業への軌跡」『関西学院大学社会学部紀要』104:153-164.