

現代宗教と社会参加

— FBO 概念の再検討 —

大正大学大学院文学研究科宗教学専攻 研究生
学位請求論文

高瀬 顕 功

目次

序章 本研究の意義	1
第1節 研究の目的	
第2節 研究の対象 「宗教」 / 「社会参加」	
第3節 研究の方法 調査の対象—ホームレス支援と災害復興支援 / 調査の方法—対象との距離	
第4節 先行研究の整理 宗教組織の社会活動にかかわる諸相 / 社会活動にかかわる宗教組織の諸相 / 宗教組織の社会活動に対する方向性	
第5節 独立性モデル 組織としての独立性 / 独立性の査定 / 独立性モデルの利点	
第1章 アメリカにおける宗教の社会参加	20
第1節 アメリカ社会のなかの宗教 世俗化が進むアメリカ社会 / 宗教組織と社会福祉活動 / ホームレス支援における役割	
第2節 ホームレス支援を行う4つのFBO フィラデルフィアの状況 / Broad Street Ministry / Chosen 300 Ministry / 聖マーク教会—St. Mark's Church / ティンドレー教会—Tindley Temple United Methodist Church	
第3節 独立性モデルによる分析	
第2章 日本における宗教の社会参加	46
第1節 日本における宗教組織の役割 近代日本の仏教者と社会福祉事業 / 仏教者の感化救済事業への姿勢—雑誌『救済』 / 仏教者による社会事業の動向 / 分化する社会福祉事業	

第2節 ホームレス支援を行う2つのFBO

路上生活者を取り巻く状況 / キリスト教FBO—浅草聖ヨハネ教会 / 仏教FBO—ひとさじの会

第3節 独立性モデルによる分析

第3章 伝統仏教教団の震災復興支援活動 ————— 75

第1節 宗教者による震災復興支援活動

東日本大震災と宗教者団体 / 調査の対象と方法 / いわき市における復興時間軸

第2節 浜通り組浄土宗青年会の活動

炊き出し / がれき撤去 / 浜〇かふえ / ふくしまっ子 Smile プロジェクト

第3節 浄土宗教団の対応

教団組織—浄土宗災害復興事務局 / 中規模団体—(公財)ともいき財団、各本山、宗門系大学 / 小規模団体—各地浄土宗青年会

第4節 独立性モデルによる分析

伝統仏教教団支援のダイナミズム / 描き出されないダイナミズム

終章 独立性モデルとFBO研究の展望 ————— 96

第1節 各章のまとめ

第2節 独立性モデルの検討

独立性モデルの汎用性 / 独立性モデルの限界

第3節 独立性モデルの課題と展望

独立性モデルによる日米FBO比較 / FBOの現代的潮流 / FBOの独立性と宗教性 / FBOのライフサイクル

第4節 むすびにかえて

序章 本研究の意義

第1節 研究の目的

本論文の目的は、現代宗教と社会参加を分析する枠組みを提示し、宗教の社会活動の様相をとらえることである。より具体的にいえば、社会福祉の領域にかかわる宗教組織および宗教系組織の組織構造を類型化モデルによってあきらかにすることである。

近年、宗教の社会参加に関する学術的関心が高まりつつある。2000年には日本アジア研究学会で「Social Engagement in Modern Japanese Religion」という名称のパネルが、2002年には第61回日本宗教学会学術大会で「宗教と社会参加」というパネルが生まれ、この時期から日本の学界においても宗教と社会とのかかわりを論じるテーマが脚光を浴びはじめたことがうかがえる。

これらのパネルの発表からは、社会参加という語はほとんど社会福祉活動、社会貢献活動と同義語として用いられていることが看取される¹。しかし、「社会参加」の形態は、一市民として社会福祉に資することだけではない。政治への参加、あるいはもっとラディカルに社会構造の変革を迫るかたちであられることもある。

たとえば、ベトナム戦争下において、仏教の存続、ベトナムの平和を願い自らの身をもって「焼身供養」した僧侶ティック・クエン・ドックは Engaged Buddhism の象徴として語られる²。現在、Engaged Buddhism は「社会をつくる仏教」や「行動する仏教」、「社会参加仏教」と訳されているが（阿満 2003, 2011; ムコパディヤーヤ 2005）、もともとこの概念を学術的に取り上げたクイーンらは、キリスト教の影響により現世志向的になった仏教徒による向社会運動という位置づけでとらえており、Engaged Buddhism は仏教精神を核にした政治や社会制度、資本主義経済に対する働きかけやそれら仏教者による社会運動のグローバルなネットワークとして認識されている（Queen & King 1996）。すなわち、社会福祉の補完的役割としての「社会参加」もあれば、社会構造のあり方を問い直す運動としての「社会参加」もあり、これらをふまえれば「社会参加」の概念は極めて広範であることが理解される。

再び日本に立ち返ってみると、2004年には「宗教と社会」学会で「宗教と社会貢献」というパネルが生まれ、その後、「宗教と社会」学会の研究支援制度のもと、「宗教の社会貢献活動研究プロジェクト」が立ち上がった。2006年から2011年にかけて行われた研究活動は、その後、「宗教と社会」学会の研究支援制度としてのプロジェクトは終了したものの、「宗教と社会貢献」研究会として現在も継続されている³。このように、宗教の社会活動への学術的な関心が高まりとともに、研究領域としても多くの蓄積がなされてきた。

一方で、これら研究を横断的にとらえる分析視角がないこともしばしば指摘されてきた。そもそも、「宗教の社会貢献研究プロジェクト」はこういった問題に取り組むための研究プロジェクトであった。その設立趣意書には、研究会の目的として以下のように述べられている。

近年、さまざまな問題を抱える現代社会の状況に応答して、世界各国で社会貢献の名のもと、ボランティア活動や NGO・NPO 活動が盛んになってきている。企業の社

会的責任（CSR）などに象徴されるように、組織体としての社会貢献の視点も社会的に認知されつつある。

翻って宗教者と宗教団体の社会貢献活動は、古代中世の慈善救済的な活動はもとより近代以降の民間社会事業としての先駆的な活動など長い歴史を有し、それらの活動について既に多くの研究がなされている。また、近年、社会の動きに敏感に対応し、これまで地道に実践してきた社会貢献活動を整備し、積極的に展開している宗教団体がある。そして、阪神淡路大震災でのボランティア活動や、新潟中越地震での活動などにおいても宗教者が一定の役割を果たしていることが知られており、その活動の展開は、社会的ニーズや宗教イメージの変化、また社会的役割の向上といった面からも注目されている。

しかしながら、こうした宗教者、並びに宗教団体の活動については、国内外の個別的な実証研究は既になされてきたものの、各活動を概観するような横断的な研究や個々の情報の蓄積、調査の分析についての総合的な議論、またそれを広く社会へ提供する場はまだ無い。

そこでこの度、「宗教と社会」学会内にプロジェクトチームを設け、調査研究を実施し、様々な情報を収集・分析し、研究会を重ねてゆくことにより、その成果を広く公開し、学術的な議論や応用の場に提供してゆくこととする⁴。（下線は筆者）

この設立趣意からすれば、2006年の研究会設立時点で、横断的な研究や分析に関する議論の必要性が認識されていた。

たしかに、宗教と社会参加／社会貢献研究では、公共性と宗教に関する議論や、宗教のもつソーシャル・キャピタルに着目した議論が展開されてきた。その成果として、2009年には『社会貢献する宗教』、2013年には全4巻にわたる叢書『宗教とソーシャル・キャピタル』が刊行されている。

一方で、蓄積されていくさまざまな宗教者の社会活動をどのように比較し検討するかといった課題はいかに克服されたのであろうか。個別具体的な事例を分析するには、何らかの枠組みが必要になる。先行研究のなかには事例を検討する手がかりとなる類型や分析モデルを扱うものもあったが、それらが枠組みとして機能するかについての検討は十分果たされただろうか。本論文の主旨は、それらを再検討し、宗教の社会参加の分析モデルを構築することにはかならない。

第2節 研究の対象

「宗教」

「宗教」も「社会参加」も、学術的に極めて議論の余地のある語句である。これらの語句を何の検討もないまま用いることは、研究の対象を不明瞭にしかねない。そこで、まず本論文で扱う「宗教」と「社会参加」の用語の整理を行い、本論文の射程をあきらかにしよう。

宗教を定義することは、ジェイムズが以下に述べるように、宗教学の積年の課題である（James 1902=1969: 46）。

宗教の定義がたくさんあって、しかも互いに異なっているという事実こそ、「宗教」という言葉が何か一つの原理とか本質とかを表わすものではありえず、むしろ一つの集合名詞であるということ、十分に証明しているのである。

宗教とは何かを考究する際、「宗教の役割」からあきらかにしようとする機能的アプローチと「宗教の本質」をあきらかにしようとする実体的（本質的）アプローチの 2 つに分かれる。機能的定義の特徴は、文化的、時代的制約を受けにくく、より広い射程を持つことになるが、一方で対象が拡散し把握しがたいものとなる。ここでは、宗教概念そのものの議論に立ち入ることはせず、戦略的に実体的定義を用いて「社会参加」を可視化させたい。

本論文で扱う「宗教」とは、教会や寺院など信仰のための実践を行う集団（＝宗教組織）を基本的には念頭に置いている。しかし、近年では宗教性が後景化した団体も多く、それらを包括的にとらえる概念として「信仰にもとづいた団体」（Faith-Based Organization. 以下、FBO）を用いたい。FBO の定義については、あらためて詳述するが、本論文で「宗教」と指定するのは、宗教組織とその周辺に位置する宗教「系」組織を含めた、FBO である。

本論文では、おもに現代における FBO を対象とする。我が国のみならず、広く世界において、歴史的に宗教系組織が社会に果たしてきた役割は大きい。筆者は、決して歴史的背景を軽視しているわけではない。しかし、本論文で用いる分析枠組みの尺度は、より現代社会の FBO をとらえるのに適しているためである。

「社会参加」

社会への参加を測るということは、宗教は社会から分化したものであるという前提の上に成り立つ。いわば、社会を公的領域としてとらえ、公的領域から分化した宗教組織がいかに再接近するかという問いでもある。これは、宗教社会学で長年論じられてきた世俗化論に接続する議論である。

近代化にともなう宗教の衰退というのが世俗化論の骨子であるが、ここでもまた何を宗教ととらえるかでいくつかの立場に分かれる。山中弘は、現在の世俗化論における諸立場をウィルソンの理論を継承する支持派、ドベラーレにみられるような、命題を複数の領域に分け、個別に検討する修正派、合理的選択理論を提唱するスタークとベインブリッジの破棄派に分けた（山中 2006）。しかし、世俗化論の基礎部分をなす社会の機能分化という点については、多くの学者が見解の一致をみる。ここでは、世俗化論を体系的に扱った修正派のドベラーレにならって整理し、そのなかで本論文の扱う「宗教の社会参加」がどこに位置づけられるかを説明しよう。

ドベラーレ（1981=1992）によれば、世俗化概念には（1）非聖化、（2）宗教変動、（3）宗教への関与、という 3 つの次元が存在する。（1）非聖化とは、社会の機能分化にともない宗教は他の諸制度と並ぶ一つの制度になり、社会全体を覆う主張を失うという「社会レベル」における宗教の影響力の低下を意味する。（2）宗教変動とは、信仰、倫理、儀礼に関して教会や教派といった宗教組織の状態に生じる変化、あるいは組織的構造の変化をいう。すなわち、教団レベルでの変化を意味し、宗教組織の官僚化や合理化を含む。そして、

(3) 宗教への関与とは、個人の行為と宗教集団への規範的統合の度合の指標を意味する。すなわち、個人レベルで、信仰、儀礼、倫理といった領域において宗教集団の規範とどの程度一致しているかを示す指標であり、西洋社会ではおもに教会への所属や礼拝への参加によって測られてきた。

本論文でとる立場は、(1) 非聖化した現代社会で、(2) 宗教的組織がどのように(宗教変動をともなつて)社会と接点をもつのか、というものである。機能分化は、宗教が公的領域において影響力を失ったというだけにとどまらない、あらゆるシステムが分化していくことも意味する。したがって、その総体的概念である「社会」には、政治、経済、教育などのサブシステムがいくつも並立し、柱状化している。

本論文ではこの柱状化した「社会」のうち、社会福祉の領域に焦点をあて、宗教の社会参加をとらえる。社会福祉は、社会保障を構成するサブカテゴリーだが、供給の主体は多岐にわたる。社会福祉の担い手は、行政だけでなく市場も含まれ、官民入り交じった活動主体が存在する領域でもある。また、近年の宗教と社会貢献活動の研究領域、とりわけ日本における研究では、社会福祉とのかかわりを論じるものが多い。したがって、分析モデルの援用可能性を検討する際、さまざまな事例を用いることができる。

第3節 研究の方法

先行研究のなかには類型化を試みたものがいくつかある。日本では学術的関心が高まっていることはすでに指摘したが、とくに、宗教組織が社会のなかで存在感を発揮するアメリカでは、当該分野における研究の蓄積が十分にある。そこで、まずそれらの先行研究で示されたいくつかの分析視角を検討し、課題を指摘したのち、課題を克服しうる新たな分析モデルを提示する。検討材料として扱った英文の先行研究については、基本的に筆者が邦訳した文章を載せ必要に応じて括弧内に原文を載せた。

分析モデルの検討部では、筆者がアメリカ、日本で行ったフィールドワークをもとに、援用の可能性を検討する。本論文では、社会福祉領域への参加として、具体的に平時のホームレス支援活動、災害時の復興支援活動を事例に取り上げる。

調査の対象—ホームレス支援と災害復興支援

日本におけるホームレス問題は、2002年にホームレス自立支援法が施行されるまで、行政側の取り組みは消極的なものであった。

戦後、日本では、1947年に施行された児童福祉法を嚆矢として、身体障害者福祉法(1949年)、生活保護法(1950年)、精神薄弱者福祉法(1960年。1998年に知的障害者福祉法に改称)、老人福祉法(1963年)、母子福祉法(1964年。1981年に母子及び寡婦福祉法に改称)と、いわゆる社会福祉六法が整備され、社会弱者に対して国及び地方公共団体の責任が定められることになった。

狭義のホームレスである路上生活者は⁵⁾、その多くが中高年男性である。厚生労働省(2012)の行った調査では、路上生活者の95.5%が男性であり、その平均年齢は59.3歳である。これは、社会福祉法によって保護の対象が細分化された結果、皮肉にもそこからこぼれてしまう対象者の存在を如実にあらわしている。

また、本来すべての人に適用されるべき生活保護法には以下のようにある。

第4条第1項

保護は、生活に困窮する者が、その利用し得る資産、能力その他あらゆるものを、その最低限度の生活の維持のために活用することを要件として行われる。(下線筆者)

ここでいう「能力」とは稼働能力のことであり、生活保護申請者が稼働年齢層にあればまず保護申請より就労をすすめられる。しかし、前述の厚生労働省の調査の年齢分布を見ると、最も多いのが60-64歳の年齢層で全体の25.7%を占めている。次いで、55-59歳(18.3%)、65-69歳(16.6%)、50-54歳(10.9%)と、7割以上の路上生活者が50代から60代に集中していることになる。一方で、これら年齢層の路上生活者の多くは、労働市場が求める年齢、有資格といった「能力」とは隔たりがあるのも事実である。

このように、路上生活者問題は、福祉制度の間隙と労働市場からの排除によってもたらされた問題であるといえるが、こういった問題に古くから取り組んできたのが宗教組織である⁶。

しかし、行政によってホームレスへのアプローチが行われるようになると、政教分離の原則やNPO団体の出現により宗教組織も従来通りの方法では不都合が生じるようになった。従来通りのかたちでボランティア活動のように支援を行う宗教組織もあれば、NPO法人格を取得し、大規模な支援活動を展開させる宗教組織もあらわれるようになり、その形態は多岐にわたる。

したがって、宗教組織によるホームレス支援活動は、宗教が社会参加を志向する際、どのようなかたちで行われるのかをあきらかにする格好の事例であるといえよう。

また、宗教組織によるホームレス支援活動は、日本だけの事象ではない。アメリカでは宗教組織による社会福祉活動の歴史は古く、現代においてもその伝統は受け継がれている。連邦政府も1996年に福祉法改正の一環として慈善的選択規定(Charitable Choice)を採択し、宗教組織が活動に関与しやすいように法整備を行ってきた。社会福祉領域での宗教の伝統と行政のサポートによって、多くの宗教組織が生活困窮者向けのソーシャルサービスを提供している。

したがって、アメリカで行われている議論を参照することができるだけでなく、その豊富な活動事例も参照できる。日本の事例もあわせてみれば、同領域の活動でありながら活動団体の形態のさらなる幅広さが期待でき、それらの事例を取り上げることで、分析モデルの汎用性を検証することができる。

本論文では、筆者が2012年4月から2013年7月まで、アメリカでフィールドワークを行った4つのFBO(第1章)と、2009年10月から2014年3月まで、日本で断続的にフィールドワークを行った2つのFBO(第2章)を取り上げ、分析の対象とした。事例として選定したFBOの妥当性については各章に記す。

なお、アメリカの事例を扱った第1章では「ホームレス」、日本の事例を扱った第2章では「路上生活者」という語を用いている。これは、日本の「ホームレス」という語が示す概念が、アメリカで用いられる「ホームレス」とは大きく異なるためである(詳細は第1章参照)。ただし、日本の事例において行政政策用語として使用されていたり、研究者が意

図的に用いていたりするばあいは、「ホームレス」の語をそのまま使用する。

災害時の復興支援活動は、平時とは異なる宗教の社会参加のあり方である。震災直後、被災地では団体の属性にかかわらず、支援活動が受け入れられた。被災地では、他自治体、大学、医療系団体、宗教組織などからのボランティアが積極的に支援活動を行い、公民一体となった支援が展開された。

一方で、時間の経過とともに、支援内容が変化し、あわせて支援団体もその変容を迫られるケースも少なくない。たとえば、避難所での炊き出しでは、宗教組織であることを明示しても受け入れられたが、仮設住宅での傾聴活動などでは宗教組織であることを明示は許されず、名称の変更などを求められる例もあった。

くわえて、被災地では、週あるいは月単位で状況が変わり、支援団体もそれに合わせた活動が求められる。災害後の状況の経過は、平時のそれとは次元が違う⁷。この復旧、復興のスピードを活用し、短いスパンで、宗教組織の環境適応の動態を補足することができる。

こういった点から、宗教組織による被災地支援活動もまた、宗教の社会参加のかたちをとらえるのに適した対象といえるだろう。

そこで、第3章では、伝統仏教教団に属する青年僧侶による震災復興支援を取り上げ、その分析を試みた。ここでは、ローカルな FBO と教団組織とのダイナミズムを描きつつ、分析モデルへの批判的検討もくわえる。

調査の方法—対象との距離

調査は、筆者がフィールドへ直接出向き、参与観察によって行われた。なお、期間と調査団体については各章に詳しく記してある。いずれのばあいも、筆者（調査者）は、身分を明かしたうえで、活動に継続的に参加し、そこでの出来事を記録し、記述した。

フィールドワークにおいてはインタビュー調査も行った。すべてのインタビューに調査の目的を伝え、内容の公開について承諾を得ている。国外の調査では、名前の公表の許可を得て、そのまま掲載した。また、インフォーマルな形でのインタビューも多く⁸、フルネームで記載されていないばあいもある。国内でのインタビュー調査は、基本的には匿名での公表という条件付きの承諾である。したがって、アルファベットで名前を表記した。しかし、団体の代表など、あきらかに個人が特定できる状況で、かつ本人の許可が得られたものについてはその限りではない。

フィールドへ入る際は、身元を明かし、調査者というアウトサイダーから、時間をかけて状況内の参与者になるよう努めた⁹。すなわち、継続的に訪問し、活動に参加することでラポールの形成を行なった。フィールドのなかには、筆者の属性が参与観察の際に、大きなアドバンテージになるものもあった。たとえば、第2章、第3章で取り上げた伝統仏教教団の活動は、当該教団に所属する筆者の立場がフィールドへの参与に大きく役立ったことはいままでもない。

この観点からいえば、調査者と調査対象の距離は近いといえる。とりわけ、第2章で紹介する、仏教系の路上生活者支援団体は、当該団体の設立時から筆者がボランティアとして参加していたという経緯がある。しかし、それは調査の信頼性をなんら損ねるものではない。

筆者は、この立場性を自覚し、客観的、中立的な視点から記述することを心掛けた。他

方、所属団体以外の調査対象においても、対象との距離を「近づける」ために、継続的に活動に参加し、完全とはいえないまでも「状況内の参与者」となることを目指した。

結果として、いずれの団体においても一定の距離に位置し、なおかつラポールが形成されたことで、インタビュー調査が行いやすくなったのは事実である。これにより、事例ごとの調査内容にばらつきが生じにくくなり、参与観察にもとづく記述の信頼性を高めることができた。

第4節 先行研究の整理

宗教組織の社会活動にかかわる諸相

これまで多くの事例が蓄積されていくなかで、当然それらを整理、分類しようとする試みはあった。その典型的な例としては、宗教組織の活動分野・領域による分類である。

稲場圭信は、宗教の社会貢献活動を「宗教者、宗教団体、あるいは宗教と関連する文化や思想などが、社会の様々な領域における問題の解決に寄与したり、人々の生活の質の維持・向上に寄与したりすること」と定義し、①主体（個人、教団、思想・文化）、②対象（教団内の人、教団外の人、社会一般）、③場所（教団施設内、教団外施設外）、④頻度（継続、要請に応じて、緊急災害時）、⑤領域（活動内容）、⑥方法（教団外部組織と協働、教団外部組織を支援など）、⑦思想・宗教的理念（何にもとづいて行うのか）を宗教の社会貢献活動の構成要素とした。

さらに、⑧領域に関して、以下の 8 つを「社会貢献活動」の分野として示している（稲場 2009: 40-42）。

- (1) 緊急災害時救援活動
- (2) 発展途上国支援活動
- (3) 人権・多文化共生・平和運動・宗教間対話
- (4) 環境への取り組み
- (5) 地域での奉仕活動
- (6) 医療・福祉活動
- (7) 教育・文化振興・人材育成
- (8) 宗教的儀礼・行為・救済

(8) 宗教的儀礼・行為・救済が公的領域でどの程度求められるかは議論の余地があるものの、稲場は、公的領域において宗教組織はこの 8 つのルートから社会貢献を行うことができるとしている。

大谷栄一は、Engaged Buddhism を学術的に取り上げたクイーンらの研究（Queen & King 1996; Queen 2000）を参照し、宗教者の社会活動を「ソーシャルサービス」と「政治的行動主義」とに分け、さらに「対話・交流」という分野をくわえた。これらは、その活動形態から、①サービス系（社会福祉、ボランティア、人道支援、イベントなど）、②アクティビズム系（政治活動、社会運動、平和運動など）、③ダイアログ系（宗教間対話、国際・国内会議、国際交流など）の 3 つに類型化されている（大谷 2009: 112-114）。

ダイアログ系は、それそのものが目的となるばあいもあるが、サービス系やアクティビズム系を促進・充実させるために行われることも想定できる。サービス系は社会機能の一部として、アクティビズム系は社会構造そのものへの働きかけとして分類できよう。しかし、いずれにしても、これらは公的領域のどの分野で宗教組織が社会とかかわろうとするかという、いわば公的領域側の分類である。

領域を活動分野でなく活動対象としてとらえる方法もある。ペンシルベニア大学で宗教の社会貢献活動を研究するカナーンは、フィラデルフィアの宗教組織を対象にした調査で、①子ども、②青少年、③生活困窮者、④家族、⑤成人、⑥高齢者、⑦依存症、⑧障がい者、⑨一般地域住民と、サービス受益者を対象とした 9 通りのプログラムがあることを示している (Cnaan et al. 2006: 84)。

そのほか、ムコパディヤーヤは、日本近代仏教の社会参加における類型として、①国家化、②社会化、③大衆化、④国際化という 4 つのモデルを提示した。

国家化とは、仏教が国家主義的イデオロギーを取り入れて、国家的役割を強調し、国益に貢献しようとするはたらきをいう。社会化とは、教団や宗派の境界を乗り越え、自らの役割と存在意義を一般社会に示そうという動きである。具体的には、(I) 教諸宗派間ネットワークや結社活動および社会運動への参加、(II) 社会事業・福祉活動への参加、(III) 教育事業への参加をいい、社会的自覚と対社会的活動を示すものである。大衆化とは、一般大衆が仏教精神にもとづき、活動の主体となることである。すなわち、僧侶だけでない、在家者が中心となって社会活動が進んでいくことを示している。そして、国際化とは、海外の仏教者・仏教団体との交流・ネットワーク活動などの展開のことをいう (ムコパディヤーヤ 2005: 51-75)。

ここには、稲場のいう「構成要素」でいえば、活動の主体にかかわる問題と、活動の領域、活動の思想などが混在しており、互いに並列の関係ではない。ムコパディヤーヤ自身も「この四つのパターンは別々のものではなく、互いに重なり合っている場合が多い」(ムコパディヤーヤ 2005: 74) と認めており、このモデルによって宗教の社会参加の類型化をはかるのは少々困難である。

領域にしる、対象にしる、社会側の分類による類型化は、活動主体の多様性を十分にとらえられるだろうか。上記の分類はいずれも、教会や寺院、教団といったあきらかな宗教組織を暗黙のうちにその分析対象としている。しかし、近年では宗教性が後景化した活動団体も少なくない。宗教組織はさまざまなかたちをとって社会に再接近しているにもかかわらず、それらを見逃すことになりかねない。

社会活動にかかわる宗教組織の諸相

一方、多様化する宗教組織を念頭に置いて、社会にかかわる宗教組織はどのような形態をとるのかという分析視角での類型化もなされてきた。

たとえば、アメリカでは、教会などの宗教組織がソーシャルサービスの担い手として古くから認識されている (Chaves 1999; Jeavons 2000; Chaves & Tsitsos 2001; Cnaan & Curtis 2013)。そして、宗教組織だけでなく、信仰にもとづきさまざまな社会活動を行う団体も組織されていった。これら宗教系組織を FBO (Faith-Based Organization) といい、より広い対象をとらえる概念として使用されている。

ただし、筆者が調査を行った所感では、少なくともアメリカにおける現場レベルでは、FBO は教会などの宗教組織 (Congregation [church]) とは区別して用いられていた。ここでは、FBO は「ソーシャルサービスに特化した宗教的基盤を持つ組織」として理解されている。一方、Congregation (church) は礼拝を主たる目的とする集合体として認識されている。したがって、FBO は狭義的に、教会などの礼拝施設とは異なる、社会活動のための宗教的基盤を持つ団体という概念で用いられている。

本論文では、宗教組織が行う社会活動も分析対象に組み込むため、より包括的な FBO の定義を参照しておこう。

アメリカ住宅都市開発省 (The U.S. Department of Housing and Urban Development) によれば、FBO は3つのタイプに分かれる (HUD 2001)。

- [1] 宗教組織 (Congregations)
- [2] 教団や教団のソーシャルサービス機関を含む全国ネットワーク (National networks, which include national denominations, their social service arms and networks of related organizations)
- [3] 独立した宗教的団体。宗教組織や全国ネットワークとは別法人だが、宗教的基盤を持つ (Freestanding religious organizations which are incorporated separately from congregations and national networks but have a religious basis)

この FBO 概念にしたがえば、より幅広い活動団体を FBO としてとらえることができる。

[1] 宗教組織 (Congregations) とは、教会、シナゴグ、モスク、寺院といったすべての宗教施設を意味する一般名詞である。この語が示すのは単なる場所としての意味合いだけでなく、場を構成する人々をも含んだ概念が内包されている。

たとえば、カナーンは、「Congregation」の具体的な定義として、以下の7つの要素をあげている (Cnaan et al. 2006: 13-14)。

- (1) 共有されたアイデンティティを持ち、
- (2) 継続的に集い、
- (3) おもに礼拝、あるいは受け入れられた教えや儀礼の霊的实践を行うために集まり、
- (4) 宗教的／霊的实践にかかわる特定の場所を持ち、
- (5) メンバーは自発的に集まるが、一緒に働いたり住んだりすることを要求されず、
- (6) 一人の特定の指導者か集団の指導者たち、または組織的な意思決定の機構を持ち、
- (7) 正式な名称とその宗教的／霊的目的やアイデンティティを伝える組織的な構造を持つもの。

キリスト教文化に根差したアメリカでは、信仰の実践のために集う場所を、長らく「church」と表記してきた。しかし、近年、増加する移民とその信仰や多様化する宗教組織を包括的に示す表現として「Congregation」という語が使用されている。いわば、アメリカの現状を反映した、一神教的な伝統に縛られない宗教組織といいかえることができよ

う¹⁰。カナーンの定義も、それを反映したものである。[2]は教団レベルの宗教組織であり、全国展開している個々の組織の包括的な団体、および教団内社会活動グループをさす。たとえば、各教団およびYMCA、YWCAやカトリック慈善団体(CCA)、ルーテル奉仕団(LSA)などがこれにあたる。

しかし、FBOの概念で最も議論がおこるのが、[3]宗教的基盤を持つ団体である。すなわち、宗教的基盤をどこにどのくらい持つのかといった「組織内の領域」と「程度」の2つの点で幅があり、これがFBOの概念では常に問題となっている(Ebaugh et al. 2003)。とくに「どのくらい」といった程度の問題は、FBOの用語が示す概念の限界にも関連し、「信仰にもとづいた団体」(FBO)ではなく「信仰に関連した団体」(Faith-Related Organization。以下、FRO)がより包括的な概念であるという主張もある(Smith & Sosin 2001; 白波瀬 2012a; 2012b)。スミスらは、このFROの概念を用いて、資源、権威、文化という面における宗教的な結合(Religious Coupling)によってFROの特徴をとらえようと試みた。

さらに、サイダーらは、ソーシャルサービス組織の分類として8つの項目を6段階であらわす類型を示している(Sider & Unruh 2004)。

8つの項目とは、[1]使命(Mission statement)、[2]設立(Founding)、[3]提携機関(Affiliated external entities)、[4]委員の選定(Selection of controlling board)、[5]責任者の選定(Selection of senior management)、[6]スタッフの選定(Selection of staff)、[7]財政的支援と非財政的資源(Financial support and nonfinancial resources)、[8]宗教的实践への参加(Organized religious practices of personnel)の8つであり、それらが、①信仰が浸透している(Faith-permeated)、②信仰が中心にある(Faith-centered)、③信仰が関連している(Faith-affiliated)、④信仰が背景にある(Faith-background)、⑤世俗団体と共同(Faith-secular partnership)、⑥世俗(secular)の6つのレベルで分析される。

くわえて、組織だけでなく、プログラムやプロジェクトレベルでも4項目を6段階で分析する枠組みも提示している。6段階は先ほどと同じものであるが、4つの項目は、(I)宗教的環境(建物、名前、シンボルなど)、(II)プログラム内の宗教的コンテンツ、(III)宗教的コンテンツとその他のプログラムの融合の形式、(IV)宗教的コンテンツと望ましい成果の関係、というものである。まさに、「組織内の領域」と「程度」を両方カバーした分析枠組みといえるだろう。

より「程度」に着目した分析枠組みもある。クラークらは、FBOを「その信仰を持つ教えや主義、あるいは特定の解釈や信仰の考え方が、活動を感化したり、指導したりすることによっておこったあらゆる団体」(Clarke & Jennings 2008: 6)と定義し、社会的取り組みのなかで信仰がどのように受け止められているかで、①消極的(Passive)、②積極的(Active)、③説得的(Persuasive)、④独占的(Exclusive)の4段階のモデルを示した(Clarke & Jennings 2008: 32-33)。

①消極的とは、スタッフの動員や活動の動機付けに関して、教義や信仰が広い人道主義の補助的な意味をもつが、あくまでも二次的な位置づけとして展開される状態を示す。②積極的とは、スタッフの動員や活動に関して、信仰が重要かつ明確な動機付けを与えるも

のであり、アイデンティティや協働において直接的な役割を果たしている状態をいう。③説得的とは、スタッフの動員や活動に関して信仰が重要かつ明確な動機付けを与え、アイデンティティや協働において重要な役割を担っている状態のことである。新しい信者の獲得や他を犠牲にして信仰組織の利益を拡大させることを意図している。④独占的とは、スタッフの動員や活動に関して、信仰が原理的かつ決定的な動機付けを与える状態のことである。この状態にある FBO は、信仰の上になり立った社会的・政治的取り組みを行い、しばしば軍事的、暴力的なかたちでライバル組織に対抗する。

この信仰の受け止められ方の分類にもあらわれているように、クラークらは、FBO が社会に対して、ときとしてネガティブな組織ともなりえることをふまえ、アルカイダやジェマ・イスラミアなどのテロ組織まで FBO の概念に盛り込んでいる¹¹。

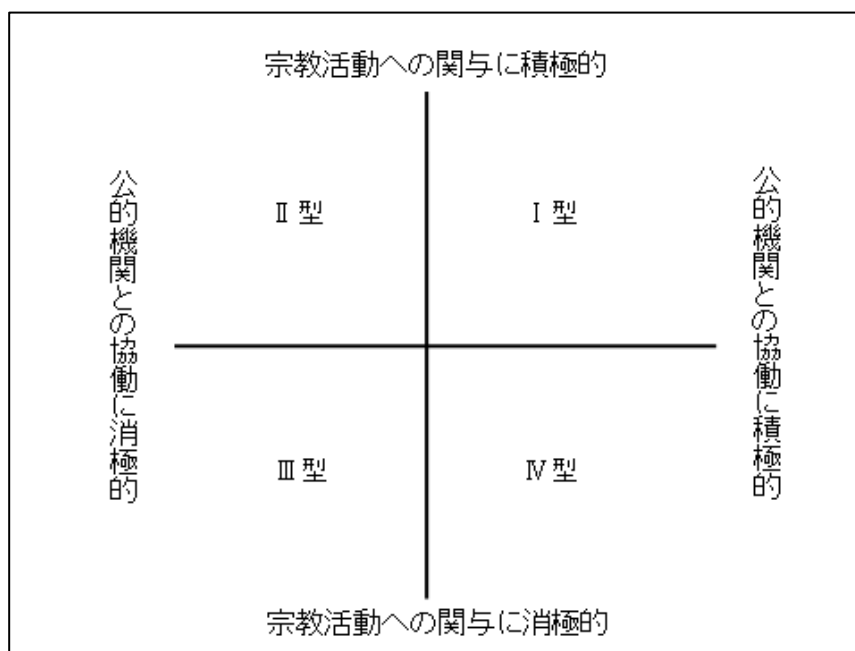
これらの分類は、あらゆる FBO/FRO を網羅し、位置づけることができるように思われる。しかし、宗教的影響があらわれる領域が細分化されすぎており、かつその影響の度合も明確な区別があるとはいいがたい。たとえば、サイダーらのいう、「信仰が関連している」と「信仰が背景にある」とではどのくらいの差があるのか、これらを客観的に判断し、正確に分類できるのかもさだかではない。

宗教組織の社会活動に対する志向性

FBO の特徴をとらえる分析視角として、社会活動における方向性をよりシンプルにとらえようとする類型も提示されている。

大阪・釜ヶ崎を中心に宗教者のホームレス支援活動を研究する白波瀬達也 (2012a; 2012b) は、FRO の語句の有用性を示しながら¹²、「宗教活動への関与」と「公的機関との協働」という 2 つの変数を用いた 4 象限モデルを提示した ([図 1] 参照)。

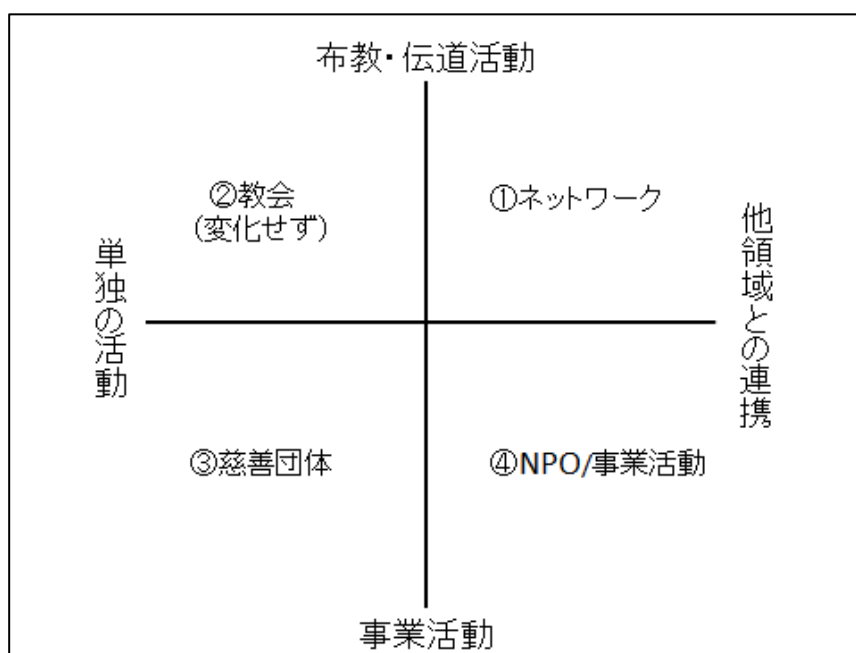
[図 1] 白波瀬モデル¹³—FBO の 4 類型



4象限はそれぞれ、Ⅰ型：宗教活動をとめないながら公的機関と協働するタイプ、Ⅱ型：公的機関との協働関係を積極的に結ばず宗教活動を重視するタイプ、Ⅲ型：宗教活動も行わないが公的機関との協働関係もみられないタイプ、Ⅳ型：宗教活動を積極的に行わず公的機関と協働をはかるタイプとして示され、宗教系組織を類型化した。

また、東京・山谷でホームレス支援活動の研究を行ってきた渡辺芳は、活動するキリスト教系団体の分化の方向性を、「布教・伝道－事業」と「単独－他領域と連携」という2軸で分類している（〔図2〕参照）。

〔図2〕 渡辺モデル¹⁴－キリスト教系ボランティア団体の方向性



渡辺の対象は、「山谷で支援活動をするキリスト教系団体」とやや限定的ではあるが、信仰をもった人々の集まりが、活動を展開させていくうえでどのような変化をみせていくのかを的確にとらえたモデルといえよう。

渡辺は、この類型を用いて、教会内でおこったボランティアな活動（②「教会」型）が、布教・伝道活動をとめないながらも他領域との連携を積極的にとっていく姿を「①ネットワーク」型と称した。同様に、教会内の活動が、布教・伝道活動といった宗教的要素を薄め、ボランティアな活動を組織化、体系化させ、事業化させていく姿を「③慈善団体」型と称している。また、他領域との連携を深め、活動を事業化させていく姿を「④NPO／事業活動」型とあらわしている（渡辺 2010: 259）。

白波瀬モデルにしろ、渡辺モデルにしろ、その縦軸のねらいはFBOの宗教活動を描写することにある。一方、横軸は、他領域との協働、公的機関との協働といういわば「非宗教組織との接近／非接近」をはかるものである。これらをふまえれば、両者の4象限モデルによる類型化は、FBOの組織形態というより、活動の志向性をとらえようとするものであ

る。

ではこの活動の志向性による類型化は、個別具体的な FBO の事例をうまく描写できるだろうか。白波瀬は、I 型の FBO は、国家が宗教者に道徳的教化を期待した戦前期までのパターンとし、現代日本においては原則的に存在しないと述べている（白波瀬 2012b）。もちろん、通時的に FBO の変遷を追うためにこのモデルが援用されるばあいも考えられよう。しかし、共時的な FBO 比較の際、存在しない類型が並置されているというのはやや具合が悪い。

渡辺のばあい、同じ位置にある FBO は「ネットワーク」型としている。しかし、櫻井義秀は、現代宗教が社会貢献的活動をなすときのジレンマとして、「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、それがあるとかないとかいったことにたいした意味がなくなる」と述べ、さらに「理念や方法の際にこだわる教団は協働の幅がきわめて狭くなるともいう（櫻井 2009: 23）。この櫻井の指摘をふまえるなら、現代社会において、「ネットワーク」型は、はたしてネットワークを形成できるのかという疑問も生じる。

ここではさらに、「宗教活動」の軸を設けることの問題を指摘したい。両者の縦軸は「宗教活動の関与に積極的／消極的」、「布教・伝道活動／事業活動」といずれも、サービス受給者への働きかけ、いわば外向きの宗教活動を念頭に置いたものである。しかし、筆者がフィールドワークを重ねるなかで、宗教活動には外向きだけでなく、内向きのものもあることが確認された。内向きとは、FBO の提供するサービスの利用者向けではなく、スタッフ、ボランティア参加者など活動従事者とともに行われる宗教的実践のことで、礼拝や法要など活動時間内に行われるものである。

外向きの宗教活動を、信仰の外にある者に対する布教・伝道ととらえるなら、この内向きの宗教活動はすでに信仰を有する（あるいは信仰に近い）者に対する教化と言い換えることができる。くわえて、FBO のなかには、内向きにも外向きにも宗教活動を行わないものもあり、たとえ「宗教活動の対象が内向き／外向き」の軸に修正したとしても、そのような団体は描き出せない。したがって、「宗教活動」を測る軸の妥当性は再検討が必要である。

第5節 独立性モデル

組織としての独立性

これら先行研究をふまえれば、FBO の活動領域の幅広さもさることながら、組織としての性格の幅広さが注目される。FBO がどの領域においてどのくらい宗教性を保持しているかを検討する際の複雑さは、FBO の組織と活動を同時にとらえようとするために生じる問題である。

FBO と近似した研究対象として、NPO 活動の研究を行うテイル（2000）は、NPO は、サービスを提供しながら運営・経営を行う事業体と、理念・目的・使命を掲げて社会に働きかける運動体という二面性を持つ存在であると指摘する。宗教に基盤を持つ FBO についても同様のことがいえよう。そこで、組織と活動をいったん分け、組織体としての FBO をとらえなおす分析枠組みを以下に提示したい。

チャベスは、宗教組織を宗教的権威構造 (Religious Authority Structure) と行政構造 (Agency Structure) の二重構造からなるものにとらえた (Chaves 1993)。宗教的権威構造とは、ウェーバーの理論を参照しながら、人間に対する精神的な支配のシステムの基礎を形成する価値の支配を通して、その支配を強化し目的を達しようとする社会構造と定義される。すなわち、超越者に言及することで、宗教的な善を「よきこと」として価値づける構造のことである。

一方、行政構造とは、具体的な事業 (海外・国内布教活動、キリスト教教育、出版など) を行う部門であり、きわめて合理的などの教団にも同じような部門が存在していると指摘する。さらに、この行政構造が宗教的権威構造から自律化していくことを組織レベルでの世俗化としてとらえるべきであるという (Chaves 1994)。

チャベスはこれを教団 (denomination) という大きな組織の分析視角として提示したが、教会や寺院というより小さな単位の宗教組織でも同様のことがいえるのではないだろうか。事実、ホールは、大きな教会の多くは事業体のような発達した運営上の構造を持つという。そしてそこでは聖職者は CEO のように、運営委員会は執行部のような働きをする (Hall 2007)。

これら、NPO の二面性、宗教組織の二重構造をふまえれば、宗教組織内の社会活動も行政構造のひとつとみなすことができよう。

宗教者の社会活動も、宗教組織内でインフォーマルに行われはじめたものが、次第に組織化されてゆくこともある。その際に、より専門的な人材をプログラムに引き入れるばあいもあるし、プログラムのための小組織ができるばあいもある。さらに進んで宗教組織外機関との協働をはかることもある。

この過程のなかで、社会活動を行う組織はもともとの宗教組織とより接近したり、距離を置いたりするだろう。そこで、この母集団からの独立化の度合いを測るモデルを以下に提示したい。

本論文では、宗教組織内の社会活動プログラムのための小組織も含め FBO として扱う。それらはこれまで、教会や寺院の活動として一括りにされてきたが、チャベスやホールの議論をふまえれば、宗教組織のなかにある行政構造のひとつとして社会活動のためのグループが存在するはずである。なかには宗教組織とほとんど一体化したような FBO もあるだろう。しかし、宗教組織の公式的な社会活動でありながら、その運営が宗教組織外からの支援によって行われているかもしれない。宗教組織内の小さなグループであっても、その組織構造に焦点をあてることによって、宗教性が後景化した社会活動組織と同様、比較の対象として扱うことができるであろう。

また、スミスら (2001) や白波瀬 (2012a; 2012b) のように、宗教性が後景化した宗教系組織を FRO としてとらえる議論もあるが、しかしそれらは宗教組織との距離の問題にすぎない。むしろ、距離の離れた組織を対象化するために用いられる用語でもあるため、かえって宗教組織内にある社会活動グループを対象から排除してしまう危うさをはらんでいる。したがって、宗教組織内グループから FRO までを射程にとらえた包括的な分析枠組みが必要である。

独立性の査定

ここで提示するモデルは「母体となる宗教組織からの独立性」を概念的にとらえるものであるため、これを「独立性モデル」と呼ぶことにする。また、「独立性」という抽象的な概念をより具体的にとらえるため、「人的資源の独立性」と「経済的資源の独立性」という2つの項目を「母体となる宗教組織からの独立性」を示すものと操作的に定義した。

人的資源とは、責任者、スタッフ、ボランティア参加者などの運営を支える人材の供給源をさす。経済的資源とは、運営に必要な経費や物資提供の供給源をさす。そして、これらの資源の供給源が、母体となる宗教組織か、同宗派／教派内のネットワークか超宗派／教派ネットワークなのか、それ以外の一般に開かれているのかといった点によってFBOの類型を行うのが「独立性モデル」である。

資源からの独立性は、宗教組織内（低い）→宗派／教派内ネットワーク（やや低い）→超宗派／教派ネットワーク（やや高い）→一般（高い）の順に高くなっていく（[表1]参照）。

[表1] 人的・経済的資源の尺度

		← 低 独立性 高 →			
		宗教組織内資源	宗派／教派内資源	超宗派／教派資源	宗教外資源
人的資源	所属聖職者 僧侶、牧師など	同教団所属 聖職者	他宗派／教派 所属聖職者	一般参加者	
	所属メンバー 檀徒、信徒など	同教団別組織 所属メンバー	他宗派／教派 所属メンバー		
経済的資源	寺院・教会予算	宗派／教派内 財団	超宗派／教派 系財団	政府・自治体 一般民間団体	
	所属メンバーか らの寄付	宗派／教派内団 体からの寄付	他宗派／他教派 団体からの寄付	一般個人寄付 事業運営	

たとえば、人的資源における宗教組織内資源とは、寺院や教会レベルでいえば、その組織の構成メンバー（檀徒や信徒）や所属聖職者（僧侶や司祭、牧師など）がそれにあたる。同様に、運営費用が、宗教組織予算から捻出されていたり、所属メンバーの寄付によって賄われていたりしたら、経済的資源は宗教組織内に依存しているとみなす。

ボランティア参加者に関していえば、教団の広報誌を通じての参加や教会のボランティア活動としてグループで訪問したばあいは、宗派／教派内資源とみなす。一方で、一般メディアを通じて情報を入手し、みずから参加したばあいは、たとえどこかの教団に所属していたとしても「宗教外資源」としてみなす。すなわち、宗派や教派のネットワークを通じて得られた資源かどうかで判断する。

経済的資源に関しても同様である。財団からの寄付や助成金などもFBOの資金源となっ

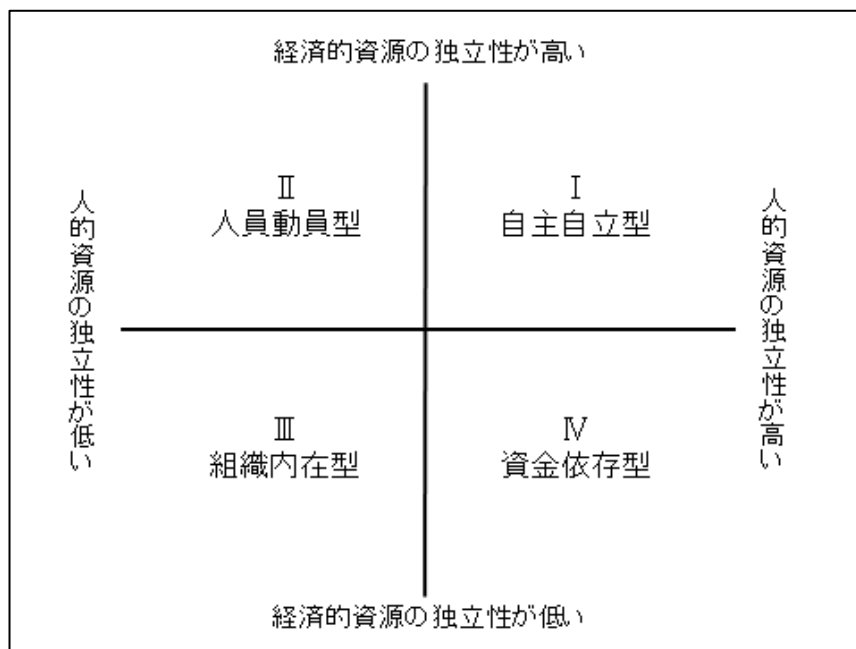
ているが、その財団が、教団内の財団なのか、教団外だが宗教系の財団なのか、まったく一般の財団なのかで独立性を測る。

もちろん複数の供給源があるばあいも考えられる。したがって、独立性モデルでは、人的資源、経済的資源を分け、FBOの資源のうちに占めるそれぞれの資源の割合に注目し、どのような資源に依存しているかで、類型化を行う。

以上をふまえたうえで、「人的資源の独立性」「経済的資源の独立性」を軸とした4象限マトリックスを描くと[図3]のようになる。各象限はその特徴を加味し、I: 自主自立型、II: 人員動員型、III: 組織内在型、IV: 資金依存型と名付けた。

I「自主自立型」は、人的にも経済的にも幅広い供給源を持ち、一宗教組織に依存しないタイプの団体である。II「人員動員型」は、活動に従事する人的資源は限定的だが、資金調達に関するチャンネルを広範囲にもつ団体である。宗教組織内のメンバーや宗派/教派ネットワークから人員の調達が行われる。III「組織内在型」は、教会や寺院内のボランティア活動にみられるような、規模の小さなFBOに多い。経済的資源は宗教組織の予算にすでに組み込まれており、組織内の中心的な人物が責任者となり、組織内の人材によって運営されるものである。IV「資金依存型」は、宗教組織が経済的資源の主たる部分を支えるが、人員は宗教組織、宗派/教派ネットワークだけでなく外部からも集まるようなチャンネルを持つFBOである。

[図3] 独立性モデル



独立性モデルの利点

独立性モデルは、FBOの事業体としての組織構造に焦点をあてた分析モデルであるため、汎用性が高く、幅広いFBOの様相をとらえることを可能にする。

宗教活動は外向けであれ、内向けであれ提供されるサービスの一部であると考えることができよう。サービスを行う／行わないは、事業体の構造の問題ではなく、事業体の提供するコンテンツの一部である。取捨選択は活動の志向性に左右される。したがって、白波瀬モデルや渡辺モデルにあるような「宗教活動」を軸に設定すると、分析の俎上にのせ難い FBO が生じる。一方、組織そのものに焦点をあてた独立性モデルは、その問題を回避し、各 FBO を類型におさめることができるだろう。

また、尺度の設定に関する利点もある。サイダーらが提示した、8 つの項目での判定は、FBO の個々の性格はあきらかになるが、比較分析しづらいというデメリットもある。また、組織が含有する宗教性の段階を、外部の調査者が正確に判定できるかという問題もはらんでいる。

サイダーらは、宗教性の需要を、①浸透、②中心、③関連、④背景、⑤世俗団体と共同、⑥世俗の 6 段階に分類し、FBO の特徴をあてはめようとした。しかし、①浸透と②中心の差異、③関連と④背景の差異は判断しがたい。

たとえば、サイダーらの分類では、[1]「使命」において、①「信仰が浸透している」とされるのは、「宗教的な言及をあきらかに含む (Includes explicitly religious reference)」と示されるが、②「信仰が中心にある」とされるのも、同様に「宗教的な言及をあきらかに含む (Includes explicitly religious reference)」であり、両者の区別はない。さらに、③「信仰が関連している」とされるのは、「宗教的な言及がはっきりとあるいは暗示的にあるかもしれない (Religious reference may be either explicit or implicit)」であるが、④「信仰が背景にある」とされるのは「宗教に対する暗示的な言及があるかもしれない (May have implicit reference to religion)」であり、両者の境界は極めて不明瞭である (Sider & Unruh 2004)。

段階の判断の難しさという点では、クラークらの 4 段階モデルも同様のことがいえる。結局、宗教的な教えがどのくらい浸透しているかという尺度は、熟練した調査者の観察眼によらなければ十分に測定、分類しえないものであるように思われる。

しかし、客観的に測りやすい資源に注目した独立性モデルでは、観察者の技能に左右されることなく分析枠組みとして用いることができる。したがって、多くの研究者によって参照される可能性があり、分析事例の蓄積という期待値も上がる。

また、独立性モデルは FBO の変化にも対応しうる。運動体としての FBO はその活動の志向性によって、事業体としてもかたちを変えることは十分考えられる。事業体の構造に着目することで、組織の変化を追い、通時的な FBO の分析も可能になる。

この通時的な分析への援用という点において、白波瀬や渡辺もそれぞれのモデルを使って説明しているところである¹⁵。しかし、すでに両者のモデルの問題を指摘したように、FBO が布置されない象限があっては、象限間の移動パターンは限定され、類型化モデルの効果は不十分であるといわざるをえない。独立性モデルによる類型は、その点も克服し、FBO の動態を描き出すことも可能である。

次章以降、筆者がフィールドワークを行ったアメリカ、日本の FBO を取り上げて独立性モデルによって事例を分析し、現代社会における宗教の社会参加の様相をあきらかにしていこう。

-
- 1 パネル発表者とタイトルは以下のとおりである。日本アジア研究学会「Social Engagement in Modern Japanese Religion」Elizabeth Dorn “Pollution Relief and the Japan Woman’s Christian Temperance Union”、稲場圭信 “Altruism and Charitable Activities of New Religions in Japan”、ランジャナ・ムコパディヤーヤ “The Brighter Society Movement of Rissho Kosei-kai” Stephen Covell “Lighting Up Tendai”。第 61 回日本宗教学会学術大会「宗教と社会参加」稲場圭信「利他主義及びケア精神の発達と宗教」、ランジャナ・ムコパディヤーヤ「日本における『社会参加仏教』」、藤本頼生「戦後における神社界の社会奉仕活動」、板井正斉「神事芸能と知的障害者援護施設」、泉経武「地域開発をめぐる宗教秩序の形成」。
- 2 Engage Buddhism の語は、ティクナットハンによって作られた造語である (Queen et al. 1996: 2)。
- 3 現在は年 3 回の研究会の開催とともに、年に 2 回のオンラインジャーナル『宗教と社会貢献』を発行している。
- 4 現在「宗教と社会貢献活動研究プロジェクト」の HP は閉鎖されているが、後継研究会である「宗教と社会貢献」研究会の HP に、その前身研究会の設立趣意は掲載されている (<http://shukyo-shakaikoken.seesaa.net/category/11435461-1.html> 2014/09/01 参照)。
- 5 日本では「ホームレス≒路上生活者」というとらえ方がされているが、路上生活者はホームレス状態にある人の一部にすぎない。長年路上生活者支援に携わってきた稲葉剛は、このことを「ハウジング・プア」という言葉で説明している (稲葉 2009)。詳細は第 2 章 (p.58) を参照。
- 6 そのほか労働組合系の団体が古くから支援を行っていることが知られている (渡辺 2010:256)。
- 7 災害後の時間軸の例として、林春男は、①失見当期 (災害発生時～10 時間)、②被災地社会成立期 (災害発生後 10 時間～100 時間)、③災害ユートピア期 (災害発生後 100 時間～1000 時間)、④復旧復興期 (災害発生後 1000 時間～) という段階に分けている (林 2003:55-60)。①から②までの移行はわずか 4 日、③までは約 40 日程度と状況が目まぐるしく変化する一方、④復旧復興期に入るそのスピードは鈍化する。
- 8 インフォーマルなインタビューのほとんどは、筆者がボランティア活動に参加し、作業しながら会話し、記録したものである。
- 9 ロフランドは、フィールドへの入り方を、身元を伏せるケースと身元を明かすケースに大別する。また、身元を明かすケースでは、身元を明かし状況内の完全な参与者となるばあいと、身元を明かすが調査役割を主に行うアウトサイダーとなるばあいに区別している (Lofland, J. & Lofland, L. 1995=1997: 39)。
- 10 「Congregation-Based」という語は、「Church-Based」よりも包括的で、シナゴグやモスク、寺院なども含むが、集まる場所を持たない信仰者団体 (non-congregational organization) を排除してしまうというデメリットも持つ。一方、「Faith-Based」は、上記の組織をすべて含んだより包括的な概念として有効である (Dionne 1999)。
- 11 クラークらは、FBO の組織形態として、①代表組織 (faith-based representative organization)、②慈善組織 (faith-based charitable or development organization)、③社会政治的組織 (faith-based socio-political organization)、④伝道組織 (faith-based missionary organization)、⑤非合法組織 (faith-based radical, illegal or terrorist organization) といった 5 つの分類を示している (Clarke & Jennings 2008: 25-32)。
- 12 1990 年代末以降、宗教的な社会活動団体は、福祉サービス供給の民営化の動き、NPO 法制定などの変化を受け、世俗的な団体と見分けがつかなくなるばあいも少なくない。たとえば、東京・山谷では、宗教系団体のボランティア団体化、NPO 法人化、労働組合系団体との統合などが行われた (渡辺 2010: 256-258)。とくに日本では、宗教団体との直接の

関係を明示しない、あるいは部分的な関係しかもたない団体もあるので、「宗教団体・宗教者と結びつきのある組織」という意味で、白波瀬は **FRO** を用いる有用性を説く。

¹³ 白波瀬は **FBO** ではなく **FRO** を用いているが、本論文では記述の混乱を避けるため、**FBO** で統一した。

¹⁴ 渡辺の本来の類型図では縦軸（布教・伝道活動、事業活動）、横軸（他領域との連携、単独の活動）がともに逆転して配置されているが、ここでは類型化モデル比較のため、筆者が手をくわえ白波瀬モデルに準じて整理した。

¹⁵ とくに、渡辺は通時的な展開を追うための類型モデルとして提示している。

第1章 アメリカにおける宗教の社会参加

第1節 アメリカ社会のなかの宗教

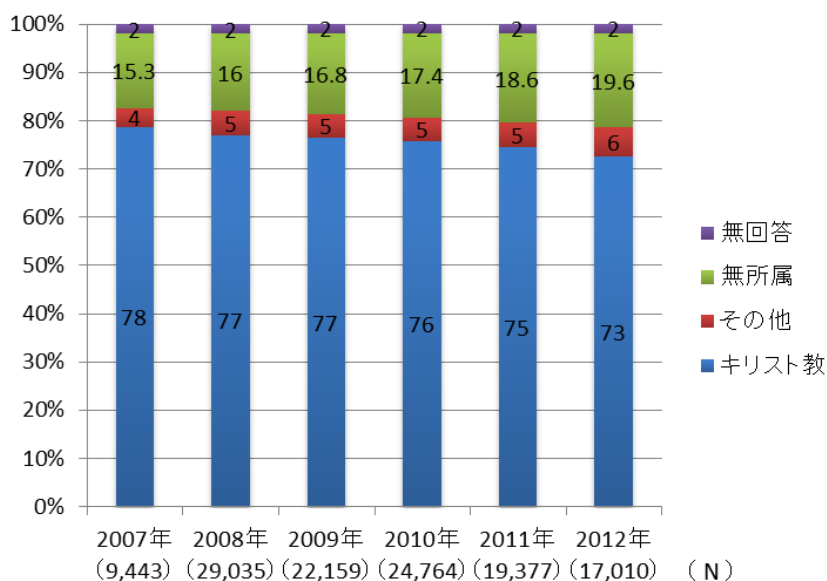
世俗化が進むアメリカ社会

アメリカはピューリタンの入植者によって建国されたという宗教的な背景を持ち、先進諸国のなかでも信仰をもつ人が多い国として知られている。長年、アメリカ国内の宗教意識調査を行っているピューリサーチセンターの統計によれば、国民の77%がキリスト教徒であり、ユダヤ教やイスラム教、仏教など他宗教を含めるとおよそ82%の国民が「信仰をもっている」と答えている。また、礼拝への参加をたずねる質問に対しては、全体の40%が少なくとも週に1回は礼拝施設に行くと考えている（Pew Research Center 2008）。

教会出席率ヨーロッパのキリスト教国と比べてみても宗教への帰属、礼拝参加率は高い。たとえば、イギリスでは53%がキリスト教徒であるといい、6%がイスラム教などを含めた他の宗教に帰属している一方、週1回以上礼拝施設に行くと答える人はわずか10%程度である（Tearfund 2007）。やや古いデータではあるが、マサチューセッツの日報新聞ボストン・グローブによると国民の97%がカトリック教徒であると答えるイタリアでも教会へ通うのは30%程度、さらにミラノなどの大都市では15%ほどまで低下するという。おなじく、国民の76%がカトリックの信仰をもつと答えるフランスでも、日曜日の礼拝に参加すると答えるのは12%程度であり、パリなどの都市部では5%ほどの人しか日曜礼拝に参加しない（Sennott 2005）。

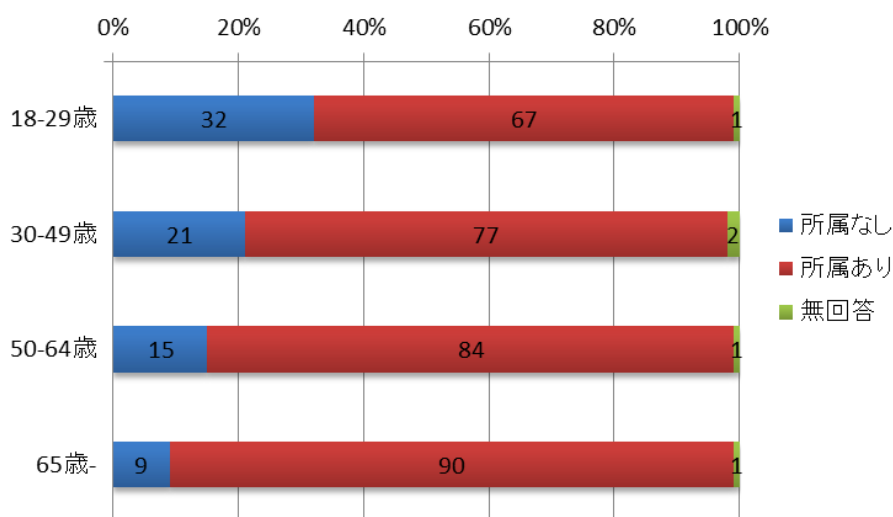
このようにアメリカ国民は信仰の有無だけでなく、礼拝への参加という宗教実践においても非常に高い宗教性を示している。しかし近年、アメリカ人の宗教離れが指摘されるようになってきた。2012年に発表された最新のデータによると、宗教的所属に関する質問に対し、19.6%が「どの宗教にも所属していない」と答えている（Pew Research Center 2012）。

[図4] 宗教的所属の推移¹



宗教的所属に関する質問に対し、どの宗教にも属していないと答える「無所属」層は以前からいたが、その数は年々増加してきている。2007年の同調査では同項目に対して「無所属」と回答した人は全体の15.3%であったが、2012年には19.6%と5年で4.3ポイントも上昇した（[図4]参照）。こういった宗教離れの傾向は若年層により顕著にみられる。[図5]に示したように、年代別の比率では、18-29歳（同調査で最も若いカテゴリー）の32%が特定の宗教をもたない「無所属」と回答し、30-49歳（二番目に若いカテゴリー）の21%が「無所属」と回答する一方、50-64歳では15%、65歳以上では9%と年齢層が上がるにつれ「無所属」の割合は低くなる。この若年層の宗教離れは、アメリカの公共ラジオであるNational Public Radio（NPR）でも「失われる宗教」（Losing Our Religion）と題した特集が組まれるほど注目されている。

[図5] 世代別宗教的所属の有無（2012年）²



もちろん宗教的所属の有無のみをもって、人が宗教的である／ないというのは世俗化論における個人レベルでの一側面にすぎない。たとえば、スタークとイアナコニは、宗教組織への所属の低下は、「供給側」が人々の「需要」に十分応えられていないからであり、人々の信仰心自体は減退していないと指摘する。そして、その実例として北欧諸国において、毎週教会に出席する人々の割合が低いにもかかわらず、「神の存在を信じる」と答える人が半数以上いることを示した（Stark & Iannaccone 1994）。このような点をふまれば、アメリカ社会における人々の宗教的所属に対する回答の結果は、たんなる制度化された宗教からの離脱、すなわち教団離れを示しているのかもしれない。

2012年のピューリサーチセンターの調査では、「特定の宗教に所属しない」と答える人のうち、68%が神や普遍的な精霊（Universal Spirit）を信じており、55%の人が自分を宗教的、あるいはスピリチュアルな人間として認識している。また「無所属」と回答した人のうち、3人に1人は、宗教は人生において大切なものであると答え、5人に1人は毎日の祈りを行っているという。彼らは宗教的志向を持ちながらも、団体に所属することには否定的である。その一方で、特定の宗教に属さない人を対象にした「自分に合う宗教を探して

いるか」という質問に、9割近くが「No」と答えていることから「無所属」でいることをあえて選んでいるといえる（Pew Research Center 2012）。

こういった若者の既存組織への無所属は宗教の分野にだけとどまるものではない。パットナムは NPR の特集のなかで、若者が宗教組織だけでなく、ロータリークラブやエルクスクラブ（社交クラブ）などあらゆる社会組織から距離をおく傾向にあることを指摘する。また政治に関しても民主党でも共和党でもない無党派層が増えてきているという。この若年層は 90 年代の妊娠中絶、同性愛、マリファナ使用などをめぐる文化戦争のなかで育った世代であり、この時期は保守的なキリスト教団体が特定の政党と結びつきを強めるのが顕在化する時期と重なる。パットナムは、多くの若者が社会問題に対しリベラルな立場をとる一方、活動的なキリスト教が保守的な立場をとっていったことも若年層の宗教教団離れに関連していると指摘する（Putnam & Campbell 2010: 127-131）。

しかし、そのような教団離れが進むアメリカにあっても、人々は宗教組織の社会的役割を認めている。「無所属」層のうち 77%は、宗教組織は生活困窮者の支援において重要な役割を担っていると考えている（Pew Research Center 2012）。事実、公的な福祉サービスが行き届かないなかで、多くの宗教組織が種々の福祉サービスを提供してきた。

宗教組織と社会福祉活動

アメリカ社会において宗教組織はどのような社会活動を行ってきたであろうか。ここではおもに社会福祉領域での宗教組織の果たしてきた役割について、歴史的背景をふまえながら概観してみたい。

歴史を紐解くと、南北戦争以降、19 世紀後半から、各教会が社会活動に力を入れていくようになる。しかし当初は、社会福祉活動といっても社会一般への福祉サービスというよりは教会に所属する人々に向けた、極めて限定的なサービスが中心であった。たとえば、日曜の礼拝以外は開かれてなかった教会を平日も開放し、ボーイスカウトや婦人会、サークル活動などの集会活動が行われるようになった。また、移民にとって教会はコミュニティの中核として機能していた。

たとえば、アメリカには 20 世紀初頭でもまだ英語以外の言葉で活動を行う教会が 1 割以上あった。非英語圏からの移民にとって、彼らの教会は新天地での安らぎの場、あるいは代替コミュニティとして役割を果たしていた。これらのサービスは教会メンバーを対象としたものであったが、こういったサービスをより大規模なレベルで充実させたのが、カトリック教会であった。これは宗教的な対立により、カトリック信徒がプロテスタント社会で社会的制度を利用できない状況にあったためである。

19 世紀中頃のジャガイモ飢饉は、アイルランドから多くの移民をアメリカに送り込むひとつの契機となった。カトリック信徒の人口は、1776 年には信仰を持つ人のうちの 1.8% にすぎなかったものが、1850 年には 13.9% と急増している（Finke & Stark 2005:23, 56）。当時公立学校では欽定訳聖書（ジェームス版）が道德教育に使われていたが、カトリックの私立学校ではプロテスタント版の聖書は使わなかったため、公的資金援助が受けられなかった。カトリック側は、「公立」学校はプロテスタントのための学校にすぎず、反カトリック教育をしていると批判し、両者の対立は激化した。この緊張は、実際にニューヨークやシンシナティをはじめ他の都市で暴動、破壊行為などをもたらした。（Prothero 2008:

112-128)。

この聖書をめぐる対立・衝突の結果、公立学校で宗教を扱うことがほとんど不可能になり、これまで行なわれていた聖歌、礼拝、聖書講読などがカリキュラム内から外された。そして、カトリック教徒は自分たちの子どもを同じ宗教観で育てようとしたため、カトリックの私立学校設立が各地でおこった。カトリック教会はすべての教会区 (parish) に学校を設置することを支援し、19 世紀末までに 4,000 ものカトリックの学校が建設されたという。このほか、カトリック教会は信徒向けに保険組合、自警組織、福祉のための聖パウロ修道会、青少年育成事業などのサービスを提供していた。

一方、1880 年代頃からニューヨークやシカゴなどの大都市では、Institutional Church と呼ばれる教会があらわれ、教会メンバーに対して、実業学校、職業紹介、クリニック、訪問看護、巡回図書館などのサービスを提供したという。また、これらの諸制度、施設を通して、教派の教えを広めるといふねらいもあった。1906 年までには、ニューヨークには少なくとも 112 の、シカゴには 25 ほどのこういった教会があり、そのほかの大都市にも最低ひとつはあった (Wind & Lewis 1994: 36-43)。

こういった背景から宗教組織と社会活動との関係は密接で、現在でもその伝統は受け継がれている。たとえば、東海岸北部の大都市フィラデルフィアには 2,120 の宗教組織があるが、このうち 1,392 団体をサンプルにした調査で、92.3%がなんらかの社会的プログラムを提供していることがあきらかになった。社会的プログラムは、炊き出し、フードパントリー、衣料配布といった生活困窮者向けの福祉サービス、受刑者への教誨、非行集団への更生プログラム、スカウト活動やスポーツ活動などの青少年育成プログラム、学校経営 (保育施設、幼稚園) といった教育プログラムなど多種にわたる。

一方、社会的プログラムを提供していない宗教組織の多くは、あきらかに規模 (予算やメンバーの数) が小さく、設立からの歴史も比較的浅い。いくつかの教会は閉鎖を検討しているケースもあるという。また、社会的プログラムを行っていない団体のなかで、比較的予算規模も大きく、メンバーの多い団体はアジア系移民やラテン系移民の宗教組織であることが多い。これらの団体には多くの第一世移民が所属しており、インフォーマルな形で相互扶助の場が提供されているという。これら団体は、今後、新しい移民に対してする社会援助グループや相互扶助組織を展開させる可能性をもつ (Cnaan et al. 2006: 79-81)。

ホームレス支援における役割

教会では幅広い社会福祉活動が行われていることがあきらかにされたが、もう少しホームレス支援に焦点をあててみよう。

アメリカにおいてホームレス支援に取り組む政府機関の一つである住宅都市開発省 (The U.S. Department of Housing and Urban Development. 以下、HUD) の調査では、2010 年時点、アメリカ全体で 63 万 3,782 人のホームレスが確認されている (HUD 2012)。2007 年の同調査で報告された 67 万 1,888 人より 5.7%減少しているとはいえ、依然として全人口の 0.2%、500 人に 1 人がホームレス状態にあるというのは特筆すべきことだろう。

ちなみに、日本のホームレス人口は、厚生労働省の統計によれば 1 万 3124 人 (2010 年) となっており、人口比で見ても 0.01%にとどまり、アメリカのホームレス人口の多さに圧倒される。

しかし、この算出された数字については少し説明が必要である。日本において行われるホームレス実態調査の対象となるのは、ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法（通称、ホームレス自立支援法）の第2条に定められる、「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」である。

一方、アメリカでは1987年にマッキニーホームレス支援法（通称マッキニー法）が制定され、そのなかで、「安定した住居を持たず、おもに一時的なシェルターや施設、通常睡眠をとる場所でない環境で夜を過ごす者」がホームレスと定義されている。さらに、HUDの統計調査のガイドラインには、「通常睡眠をとる場所でない環境」として、より具体的に、車、公園、路上、廃屋や社会復帰施設といった場所が定義されている。すなわち、「アメリカ式」の調査では、たとえ屋根がある場所であっても、定住できない、あるいは定住に適さない場所にいる限り、ホームレスとみなされる。したがって、日本の可視化された状況にある路上生活者よりもその数が増えるのは必然であろう。実際、HUDの調査において6割以上のホームレスはシェルターにいることが確認されている³。

しかし、たとえ「日本式」で調査を行ったとしても、その数は24万人以上にもものぼり、大きな社会問題であることには違いない。そこで、1987年のマッキニー法によってホームレス生活者に関する省庁間協議会（United State Interagency Council on Homelessness: USICH）という独立機関が設けられた。USICHには、HUDをはじめとする、保健福祉省、労働省、教育省、司法省、退役軍人省など19の省庁がかかわっている⁴。

また、社会福祉供給の多元化をはかるため、1996年、クリントン政権は福祉改革法の一環で慈善的選択規定（Charitable Choice。以下、CC）を採択した⁵。CCは、他の民間団体と同じように社会福祉プログラムを行う宗教組織も、連邦政府、または州政府からの資金援助を受けたり、委託契約を結んだりできるようにするものである。

その際に、宗教組織側に要求されるのは、(1) 信仰の有無にかかわらず誰でもそのサービスを等しく受けられるようにすること、(2) 公的資金は、宗教活動（礼拝、布教、宗教教育）のために支出しないこと、(3) 財政に関する説明責任を果たすことの3点である⁶。しかし、教会などの宗教施設内で社会的プログラムを行うことや、プログラムに従事する人が自身の信仰をプログラムの場で公表することは規制されない。また、NPOの資格を持たなくてもよい⁷。したがって、宗教組織が、その信仰にもとづいた独自性を保ちながら公的支援のもとソーシャルサービスを提供することが可能になった。

さらに、この制度をより効果的に活用するため、ブッシュ政権時にはホワイトハウスにFaith-Based and Community Initiativesという事務局が設置された。これによって、FBOのためのガイドブックや連邦補助金事業の一覧の作成、補助金申請のためのワークショップの開催などが行われた（木下2003）。

このように、政教分離の原則にもとづきながらも、政府が宗教組織を社会福祉の担い手として活用する動きが広まりつつある⁸。これは、Faith-Based and Neighborhood Partnershipsという名称で現オバマ政権にも引き継がれている。

しかし、この制度が宗教組織にもたらすマイナスの影響もある。たとえば、公的資金を受けようとする宗教組織は政府の業務に合わせて自身の提供するサービス内容を適応させなければならず、宗教組織が社会福祉プログラムのために信仰とは関係のない専門職をフルタイムで雇用することで、組織の宗教性が薄れるといったアイデンティティに関わる問

題をもたらすこともある (Cnaan 2002: 288)。もちろん、公的資金を申請するかしないかは、宗教組織にゆだねられている。宗教組織にとってはいくつかの制約がある一方で、CCによって資金調達に関する選択肢の幅が広がったという事実は大きいだろう。

宗教組織を福祉サービスへの参入を促すことは、供給源の多元化によるサービスの向上、効率化、社会保障費の削減を期待するにとどまらない。1996年の福祉改革法の根本は、社会福祉を当然の権利として支給するのではなく、受給者の勤労の義務を課すものであった⁹。これは、貧困はたんに所得の問題だけでなく、貧困者の持つ価値観に関する問題でもあるとみられてきたからである。そして、社会問題に対するモラルが強調され、受給者自身の行動を変え、個人責任を意識させる福祉サービスが必要とされた。すなわち、宗教組織を通じた「倫理的教化」が意図されていたともいえる。このことから、宗教組織は、サービス受給者の意識改革を促すうえでも、まさにうってつけの補助対象であったということができよう。

第2節 ホームレス支援を行う4つのFBO

フィラデルフィアの状況

ここではさらに具体的なFBOの事例を紹介しながら、前章で提示した分析モデルを援用し、各FBOの類型化を行いたい。

分析の対象として扱うのは、フィラデルフィアで生活困窮者向けの支援プログラムを行う4つのFBOである。いずれのFBOも基本的には食事提供を中心とした、生活支援プログラムを行っている。

アメリカ東海岸ペンシルベニア州にあるフィラデルフィアは、アメリカで5番目の規模(人口約150万人)をほこる大都市である。センターシティと呼ばれる街の中心は、行政、商業の中心であるが、近年再開発によって住宅も増え、多くの人が居住する地域でもある。一方、地価の高騰にともなう固定資産税の増額などにより、それまで市街地に住んでいた低所得者層が暮らしにくくなるといったジェントリフィケーションの問題もおきている。市街地から北、南、西に位置するノースフィリーやサウスフィリー、ウエストフィリーと呼ばれる地区は、貧困層が多く住み、治安やインフラの面においても市街地とは様子が異なる。

フィラデルフィアでは、季節によって数の増減はあるものの、シェルターにいる人も含め6000人前後の人がホームレス状態にあるという (People's Emergency Center 2011)。カナーンの調査によれば、フィラデルフィアにある1392の宗教組織のうち、41.2%の団体がなんらかのフードプログラムを行っている。これは炊き出しだけでなく、フードパントリーと呼ばれる食品提供プログラムも含まれている (Cnaan et al. 2006: 81-83)。

フードパントリーとは保存食などをあらかじめ袋詰めし保管しておき、食事を求める人が来たばあいに配布するというサービスである。教会によっては、倉庫や小さな部屋に、袋詰め保存食を常備してあり、定期的に、あるいは必要に応じて配布するというところを行っているばあいもある。これに対し、調理した食事を提供するの、スープキッチン、あるいはフードキッチンと呼ぶ。

こういった食事提供プログラムに限ってみれば、フィラデルフィアの13% (276団体)

ほどの宗教組織が行っている。しかし、これは宗教組織だけの数字であり、宗教系組織を含めると、その数はさらに増加する。

序章で提示したモデルにもとづいて類型化を行うため、ここでは活動規模や所属教派に多様性のみられる4つのFBOを取り上げる。また、地域間の差異をできるだけなくすため、それらFBOは、いずれも市街地中心に位置する団体を対象にした。

組織の規模に差があるのはもちろんだが、人口動態にも注意しなければならない。フィラデルフィアの人口比は、白人41.0%、黒人43.3%、アジア人6.8%、その他5.9%と、白人と黒人の人口比率が拮抗している(USBC 2010)。アメリカ全人口に占める白人比率は72.4%、黒人比率は12.6%であることを考慮すれば、フィラデルフィアの人口動態は注目に値する¹⁰。したがって、調査対象とする宗教組織についても人口動態の特性を反映する必要がある。

そこで、4つのFBOはその多様性を考慮し、以下のように選定した。

1. **Broad Street Ministry** : 社会活動に特化した宗教系組織。プレスビテリアンを母体とし、白人がメンバーのほとんどを占める。
2. **Chosen 300 Ministry** : 社会活動に特化した宗教系組織。バプティストを母体とし、黒人がメンバーのほとんどを占める。
3. **聖マーク教会 (St. Mark's Episcopal Church)** : エピスコパル派教会の社会活動プログラム。白人がメンバーのほとんどを占める。
4. **ティンドレー教会 (Tindley Temple United Methodist Church)** : 合同メソジスト教会の社会活動プログラム。黒人がメンバーのほとんどを占める。

いずれのFBOも生活困窮者向けに食事提供プログラムを行うが、その活動の特色は異なる。幅広いFBOをとらえるため、宗教組織と宗教系組織を取り上げ、人口動態の状況から、白人教会、黒人教会の両者をさらに抽出した。この4つのFBOだけでは300近い団体の代表性を完全に担保するとはいえないが、宗教組織に属する小グループから、社会活動により焦点をあてた宗教系組織まで、多様なFBOを代表する事例といえる。

それぞれのFBOについては、筆者が行ったフィールドワークにもとづいている。筆者は、2012年4月より2013年7月まで、上記4つのFBOの活動にボランティアとして参加しながら参与観察を行った。最も多く足を運んだのはBroad Street Ministryの30回、最も少ないのは聖マーク教会の5回である。また、調査中、許可を得て参加ボランティアや責任者へのインタビューも行った。

Broad Street Ministry (BSM)

FBO 概要

2005年にプレスビテリアンの聖職者ウィリアム・ゴールダーラーによって設立されたFBO。オルタナティブチャーチという位置づけであり¹¹、日曜礼拝や聖書勉強会などの宗教活動のほかに、青少年育成プログラム、アートプログラム、ホームレス支援などさまざまな社会福祉活動を行っている。BSMが位置するのはフィラデルフィア市街地のほぼ中心で、数ブロック先には市庁舎があり、近くにはオフィスや商業施設が立ち並ぶ。ブロードスト

リートと呼ばれる市街地を南北に走る目抜き通りに面し、向かいにはフィラデルフィア管弦楽団の本拠地であるケメルセンターがある。フィラデルフィアのもっともにぎやかな地区にある FBO である。以前プレスビテリアン教会だった建物を利用しており、外観、内装ともに教会の雰囲気そのものである¹²。

BSM の外観



BB の食事風景



BSM では、Breaking Bread（以下、BB）という生活困窮者向けのプログラムを提供している。BB は、毎週火・水曜の夕方 5 時、木・土曜の昼 11 時 30 分から午後 3 時頃までに行われる。プログラムの内容は、食事提供のほか、衣類配布、日用品配布、メールサービスやアートセラピーといったものがあり、ホームレスや生活困窮者に向けて包括的な支援が提供されている。

これらのサービスはトラウマ・インフォームド・ケア（Trauma-informed Care。以下、TIC）というセラピー理論にもとづいてデザインされている。ホームレス状態にある人は何らかのトラウマを抱えている人が多い。そこで、トラウマに対する理解を念頭に置いたケアを TIC という。中心的なコンセプトとして、まずサービス提供の場が利用者にとって安全で安心できる場所であることが求められる。実際、ランチサービス前のボランティアへの説明ではホスピタリティという言葉が多用され、利用者との対等的な関係の構築をうながされる。また、ボランティアもできるだけ利用者と話すようにすすめられる。

TIC の理念は、食事の提供方法にもあらわれている。BSM は 11 時 30 分に開場するが、利用者はまず 8 人掛けのラウンドテーブルに通される。テーブルには、あらかじめ水の入ったピッチャー、プラスチックのグラス、フォークとナイフのセット、カゴに盛られたパンが置かれている。12 時から食事の提供が始まるが、利用者はトレイを持って配膳台の前に並ぶことはない。各テーブルに担当のボランティアが複数名付き、給仕するので、利用者は席に座って待つだけでよい。運ばれてくる皿には、肉や魚を調理した主菜、サラダなどの副菜が盛りつけられている。食事が運ばれてきたら、あとはめいめいに食べ始める。食事前の礼拝や説教は一切ない。食事中はジャズやポップスなどの音楽が流れ、レストランと見まがうばかりの光景である。また食後にはデザートも用意されている。まさに、利用者はレストランの客のように、くつろぎ、食事をとりながらゆっくりとした時間を過ごすことができる。

食事提供と並行して、衣類配布も行われる。BB では各テーブルに鉛筆と赤い短冊が小さ

な容器に入れて置かれている。衣類配布を希望する利用者は、赤い短冊に名前を書き入れ、担当のボランティアがそれらを回収する。集めた短冊を混ぜ、ランダムに 10 人ずつ名前を呼ぶ。名前を呼ばれた利用者は、番号札を受け取り、衣類配布を行っているクローゼットまで向かう。

実際の食事のプレート



衣類配布のクローゼット



このような方法をとる理由は、クローゼットの広さが十分でないため、大勢の利用者が押し掛けると混乱するからである。この方法は、BB では「ロトリー（宝くじ）方式」と呼ばれているが、順番の早い遅いはあるものの希望者はすべて衣類配布のサービスを受けることができる。クローゼットでは男性物、女性物がサイズごとに並べられており、利用者は好きなものを 5 点まで持ち帰ることができる。そこには、バッグやベルトなどの小物、靴やサンダルなどの履物類も用意されている。これら衣類は古着を回収して、配布を行っているので、古着の回収が不十分であればあいは衣類配布が行われないこともある。しかし、少なくとも週 1 回クローゼットは開放され、衣類配布が行われている。

また、衣類配布と同時に、日用品の配布も行っている。担当ボランティアが、その日配布可能な日用品がリスト化された記入用紙をテーブルごとに配る。用意されている日用品は、靴下、下着のほか、石鹸、シャンプー、コンディショナー、T 字ヒゲ剃り、ヒゲ剃りローション、デオドラント、歯ブラシ、歯磨き粉、櫛、生理用品などがある。利用者は必要なものを 5 点までチェックし、担当ボランティアに渡す。担当ボランティアは用紙を倉庫で作業する別のボランティアに渡し、そこでチェックされた日用品を袋詰めし、配布場所へと持って行く。利用者は、食事の後、配布場所まで向かい自分の名前を告げて、希望した日用品を受け取る。衣類配布と同様に利用者が混乱することを避け、利用者には負担のかからないサービス提供の方法がデザインされている。

ほかの FBO では見られない独自のサービスとして、メールサービスとアートテーブルというものがある。メールサービスは、BSM の住所を利用し、利用者が郵便物を受け取ることができるサービスである。シェルターを転々としている人や安定した住居を持つことができない人は、郵便物を受け取ることも難しい。そこで BSM では、利用者の名前を登録し、BSM の住所を受け取りの住所として使うことを認めている。届いた郵便物は、登録された名前ごと分類され、BB の日に合わせて各自受け取りに来るというシステムである。

アートテーブルは、食後に地下階のホールで行われる。地下階のホールは、利用者のた

めに 15 時まで開放されている。コーヒーを提供したり、雑誌や新聞を置いてあったりするので、食事を終えた利用者は友人やスタッフと談笑したり、新聞を読んだりと思いの時間を過ごしている。その中央にテーブルを並べ、創作できるスペースが設けられている。のりと色つきの砂で絵を描いたり、花瓶を飾り付けたりと専門のスタッフによって、毎週さまざまなプログラムが用意されている。これが、アートテーブルである。

地下階ホールでくつろぐ利用者たち



アートテーブルの様子



利用者のなかには、軽度の知的障がいを抱えている人もいる。一般的な利用者のように、食後に会話や読書を楽しんだりすることが難しい人もいる。アートテーブルはそういった人たち向けに、食後のリラックスタイムを提供する機能をもっている。BB は TIC のコンセプトにのっとって、健常者も障がい者もくつろげる場を提供することが目指されており、たんなる食事提供にとどまらない包括的なプログラムがデザインされている。

各曜日によって数に差はあるものの、多い日は 400 人、少ない日でも 150 人程度の利用者がある。利用者の多くは黒人であり、白人の割合は 30%前後である。利用者のうち女性は同じく 30%弱ほど見受けられる。2012 年の日用品配布シートから計算すると、4,282 人のシート記入者のうち 1,162 人は女性であった。すべての利用者がこのシートを記入しているわけではないが、目安として利用者のおよそ 27%が女性であると見積もることができる。この数字は後述の Chosen 300 Ministry の割合よりもかなり多い。

活動場所となる建物自体が元教会であり、プログラムの名前も陪餐をイメージさせる **Breaking Bread** というものであるが、利用者に対して布教や勧誘が行なわれることは一切ない。以前礼拝堂だった場所をダイニングホールとして使用しているが、そこにさえキリスト像や十字架などの宗教的アイコンは置かれていない。唯一なされるのが、毎週日曜日の夕方に礼拝の案内であるが、これは勧誘というより BSM の活動紹介に近いものである。次回の BB がいつあるかといった案内同様、BSM の予定の一部として日曜の礼拝も告知されている。

人的資源・経済的資源

活動の概要をみてもわかるように、BB の運営には多くの人手を必要とする。BB には報酬を受け責任を負ってプログラム運営に携わる BSM の有給スタッフと、無償かつ自由参加で運営を助けるボランティアがいる。

BBのスタッフには聖職者養成課程の一環として参加している人もいるが、フルタイムのスタッフの多くは専門職として勤務している。設立者は牧師であるが、彼の姿をBSMで見ることにはほとんどない¹³。ホームレス支援活動に関するプログラムの責任者はエド・コンボイという白人男性である。エドは20年以上もセラピストとして臨床の現場に携わってきた専門家であり、パートタイムではあるが専門家としてプログラム全体のデザインを任されている。またセラピープログラムをはじめ調理スタッフ、書類業務専門のスタッフなど、パートタイムも含め15人以上有給スタッフが運営に携わる。

しかし、BBの運営には毎回20人~30人程度の人員が必要であり、実際のサービス提供にはボランティアのマンパワーが欠かせない。したがって、その人員確保・調整のためのフルタイムスタッフもいる。フルタイムのボランティアコーディネーターは、団体ボランティアの折衝、個人ボランティアへのメールでの呼びかけなどを毎週行っている。団体ボランティアは、地域の教会から教会メンバーが大勢参加するばあいもある。こういったキリスト教ネットワークでは、同教派のプレスビテリアン教会、あるいはルーテル教会からの参加者が多い。また、近郊の高校が課外活動として生徒を引率して参加することもある。しかし、それらは不定期であることが多く、必ずしも安定した人員供給源とはいえない。もちろん、こういったネットワークを通じてその後継続的に参加するボランティアもいないわけではないが、定期的に参加するボランティアの多くは、最初から個人で参加しはじめたボランティアに多い。

BSMはメディアへの露出も多く、地元新聞やNPRのラジオ番組でも取り上げられたりしている。ホームページも充実しており、インターネットでボランティアを探してBBにたどりつく参加者も多い。近隣大学の学生ボランティアやコミュニティサービス¹⁴の受け入れ先にもなっており、ボランティア参加のチャンネルは幅広いといえる。

頻繁に参加するジャック（白人男性、60代）は、新聞記事を目にしてBSMの活動を知ったという。本人は無神論者であり、どの教会にも属していないが、BSMのほかにも2つのボランティアに従事しているという。25年前息子を亡くしており、その際多くの人に励まされ、助けられた、だから今度は自分が他人の助けになることをするんだ、というような参加動機を語ってくれた。また、毎週木曜日にBSMにくるニーシャ（アジア人女性、20代）は、オペア¹⁵としてアメリカに来ているが、ボランティアを探していたところBSMをインターネットで見つけたという。キリスト教信仰はないが、BSMの雰囲気が入ってボランティアに通うようになったという。このように、信仰とは無関係で参加するボランティアも少なくない。

一方、BSMは日曜日の夕方に礼拝も行っている。100人弱ほどの参加者がいるが、そのうち7割ほどは30代以下の若い世代であり、ほとんどが白人である。聖職者養成課程の一環としてBBに参加しているスタッフが、礼拝のスタッフとしてかかわっている。しかし、礼拝に参加している人々の中で、BBでも見かけるボランティアはほとんどいない¹⁶。ここから、礼拝参加者とBBへのボランティア参加者は別の層であるといえる。すなわち、BBはBSMの宗教活動とは別の人的資源によって運営されていることがわかる。

次に、BSMの経済的資源に目を向けてみよう。2010年の決算報告書によれば、2010年、BSMの年間予算は、88万4千ドルと非常に大きな規模であった。この額は、宗教組織としてのBSMの年間歳入である。BSMではBB以外にも青少年育成プログラムとして、夏季

にユースキャンプを実施するなど、多くの社会活動を行っている。有給スタッフはこれら複数のプログラムを運営しており、BBだけの経費を算出することは難しい。ここではひとまず、BBの予算＝BSMの予算とみなし、分析を進めていこう。

BBの予算は、BSM内の予算に組み込まれているが教会メンバーの献金に頼っていない。この「新しい」宗教組織は何を財源にしているのだろうか。

88万4千ドルのうち、実に77.9% (68万9千ドル)が助成金によってまかなわれている。ひとくちに助成金といっても前述の公的助成金制度以外にもアメリカでは民間の助成団体が数多くある¹⁷。BSMの歳入には公・民の内訳は公表されていないが、これら助成金制度を上手く利用しているFBOといえる。また、BSMでは、ホームページ上からカード決済での寄付も受け付けている。その結果、最近では団体だけでなく個人からの寄付も増えてきているという。BSMでは、広報と報告を兼ねて、寄付を行った個人や団体、協働企業を招待し、実際にBBで提供されている食事をふるまうイベントがある。2013年6月7日に行われたこのイベントには、フィラデルフィア市長も招待され（実際には代理人が参加）、行政との協力体制も強調された。

そのほか、BBは近隣大学の単位認定プログラムの受け入れ先になっていたり、地域福祉施設の利用者の社会参加プログラムとして提携していたり、行政以外の協働団体も少なくない。また、選挙前には、選挙人登録をすすめるため、他のNPOがBBを訪れて利用者に声掛けを行うなど、さまざまな団体との交流があるFBOである。

Chosen 300 Ministry (C300)

FBO概要

1996年に元バプティスト教会の牧師であったブライアン・ジェンキンスによって設立されたFBOで、積極的にホームレス支援活動を行っている。この教会がある地域は、以前は繊維工業で栄えた工場地域であったが、工場移転後は多くの建物が放棄され、低所得者層が多く住む地域へと様変わりした。しかし、市街地中心部へも徒歩圏内の距離にあり、ちょうどセンターシティとノースフィリーの境目に位置するといつてよい。後述のように極めて社会福祉活動に特化したFBOであるが、日曜日には礼拝も行われる。

しかし、ブライアンによれば、教会としての機能は「後付け」であるという。当初、ブライアンは妻とホームレス支援のための組織を立ち上げ、活動を行っていた。しかし、支援活動を行うなかでホームレスが礼拝に参加できる教会がないことを実感した。そのため、礼拝にふさわしいきれいな服装や献金ができなくても礼拝に参加できる場所としてC300に教会としての機能を持たせたという¹⁸。

このことは、食事提供をはじめとする支援活動に、他団体でみられるような特別なプログラム名を持たないことからもうかがえる。すなわち、C300は社会福祉サービスを念頭に組織されたものであり、すべてのプログラムは組織としてのC300と不可分の関係で提供されることがわかる。日曜の礼拝には100～150人程度が集まるが、その多くはホームレス、あるいは生活困窮状態にある人々である。

C300の外観は倉庫のような建物で、尖塔やステンドグラスもないため一見すると教会とはわからないが、多くの生活困窮者が施設前に列をなしているのもその存在は目立つ。このような、以前は商店や工場だった建物を礼拝のための施設として改築した教会を店舗型

教会（Storefront Church）という。アメリカではこういった教会の姿も多く見られ、おもに貧困地域で宗教活動を展開している。またその多くは黒人教会かラテン系プロテスタント教会であるという（Zelinsky 2001）。

C300 の外観



C300 に並ぶ利用者たち



C300 では、毎週、月・水・金曜日の夕方 6 時から教会を開放し生活困窮者へ食事を提供している。日曜には礼拝後のランチサービス、土曜日には野外での炊き出し（5 月～10 月中）が実施され、さらに木曜日にはフィラデルフィア郊外で貧困家庭を対象とした炊き出しを行っている。また食事プログラムだけでなく、就労支援の一環として、コンピュータ・リテラシーのプログラムも提供している。現在、中心的に行われている食事提供プログラムは、C300 が目指すホームレス支援の第一段階であり、将来的には就労支援のための職業訓練施設や、50 人程度のホームレスを収容できるトランジショナル・ハウスを設置するというビジョンを持っている。

食事提供がある日は、夕方 6 時前から 100 人以上の利用者が列を作り、C300 の扉が開くのを待っている。入り口が開くと、利用者は長いテーブルに奥から詰めて着席するよう案内される。長いテーブルは 8 人ずつ、計 16 人が向かい合わせで着席するように設置されており、教会内にはこのテーブルが 10 列置かれている。席の間は間隔がなく、利用者はすし詰めに近い状態で座らされることになる。開場から 15 分ぐらいすると、用意された 160 席は利用者で満席になる。このとき、建物の外には 1 回目で中に入れなかった人たちが順番を待って、列をなしている。

利用者が席に着くとプロダクティビティ・タイムと呼ばれるプログラムがはじまる。プログラム責任者であるブライアンがマイクを使って労働の大切さを説き、「1 日 8 時間どんなことでもいいから働こう。もし仕事がなかったとしても、仕事につながる何かをしよう」と利用者呼びかける。そのあと、利用者に向かって「今日仕事をしてきた者はいるか？」と問いかけ、何名かの利用者から話を聞く。

ブライアンは、仕事を見つけるために C300 ではパソコンルームを開放し、職探しや履歴書の書き方、面接のトレーニングといったさまざまな支援を行っていることを説明する。そして、日中 C300 へ来ればそれらの支援が受けられることもアナウンスする。このように、働くことへのポジティブなイメージとその支援を約束することで、生活困窮状態にある人々の社会復帰を後押ししている。

C300 中の様子



プロダクティビティ・タイム



その後、典型的な黒人教会のスタイルで礼拝が行われる。はじめにバンド演奏とともにゴスペルが歌われ、そのあと説教が行われる。説教のなかでは、聖書の一説を用いて、働くこと、あきらめないこと、生まれ変われる（やり直せる）ことが熱く語られ、ここでの食事は霊的な食事（Spiritual Meal）であることがたびたび強調される。非常に情熱的な語り口で利用者に呼びかけ、反応を求める。

プロダクティビティ・タイムから説教を含んだ礼拝が終了するまで、25分から30分程度の時間がかかる。この食事前のプログラムが終わると、配膳が始まる。利用者は自分で席を立たず、ボランティアスタッフが一枚の皿に、主菜、副菜、パン、デザートを載せ、一人ずつ配ってゆく。同時に炭酸飲料や水などの飲み物も提供される。利用者は食事が終わると、建物内に留まらず、すみやかに外に出る。空腹が満たされた者は帰路につき、空腹が満たされない者は2度目の食事を受けるため、外で待っている列に再び並ぶ。1度目の利用者がすべて建物から出た後、外で待つ利用者のための準備が始まる。

2回目の食事提供は、先ほどと異なる方法で行われる。テーブルを拭き、椅子を並べ直し、フォークとナイフ、食事を盛った皿、飲み物を席に用意する。準備が整うと、入り口を開け利用者を中に入れる。この2回目の食事提供の際は、礼拝は行われぬ。席に着いた利用者から順に料理に手を伸ばす。2回目の食事提供が終わり、片付けまで含めると8時前後にすべてのプログラムが終了する。

プログラム終了後に、参加ボランティアが集まり、初参加のボランティアからの感想が述べられる。その後、手を取り合い、参加者全員で大きな輪を作り、ともに祈りを捧げる。

前述のようにC300は典型的な店舗型教会だが、たとえ倉庫のような外観や内装であっても、ブライアンや教会メンバーにとっては神聖な場所として強く意識されている。食事を求める利用者は建物内に入るとまず帽子を取るように指示され、プロダクティビティ・タイムや説教中の私語は固く禁じられる¹⁹。黒人教会での礼拝と同じく、手をかざしながら「ジーザス」や「アーメン」という応答を求める語りで説教が行われるが、利用者の反応はいまひとつで、説教師の語り掛けに応じる人は少ない。利用者の多くは説教中、下を向いて携帯電話を操作していたり、イヤホンをつけたまま目を閉じていたり、礼拝後の食事を待っているだけといった感じである。

ところが少数ではあるが、こういった宗教的なサービス好む利用者もいる。たとえば、積極的に前方の席に座り、説教師を拍手で迎える利用者もいるし、説教中大きくうなずき

ながら応答する人もいる。また、筆者は調査中、一人の男性利用者が食後に牧師の元へ歩み寄り祝福を求めている姿を見たこともある。少数ではあるがそういう人たちにとって、ここでの食事はたんなる物質的支援以上の意味を持つ。

インタビューの際、ブライアンに「説教中のリアクションが薄いことをどう思うか？」という少々意地の悪い質問を投げかけた。ブライアンは苦笑いしながらも「たとえ 10%の人しか聞いてくれなくても、その 10%が意識を変えてくれるなら意味はあるさ」と語った²⁰。C300 のスタッフには、たとえ「後付け」ではじまった宗教的プログラムであっても、現在では続ける価値のあるものとして認識されている。

C300 の炊き出しには毎回 250 人程度の利用者が集まる。利用者の多くは黒人男性であるが、なかには子連れ家族での利用も見受けられる。白人の利用者は少なく全体の 10%ほどしかいない。また女性の数も少なく 10%ほどである。ここでアジア系の利用者はめったに目にすることはない²¹。

食事前のゴスペル



C300 の食事風景



人的資源・経済的資源

C300 には、プログラム責任者であり聖職者であるブライアンのほか 2 名のフルタイムスタッフがいます。そのほか、毎回 30 人を超えるボランティアが集まり食事提供プログラムが運営されています。ボランティアは C300 に所属する教会メンバーのほか、教派ネットワークを利用して集められることが多い。C300 は 80 を超えるさまざまな教派の教会と提携を結んでおり、ボランティアをする教会が日にちごとに割当てられている。多くはバプティスト系教会を中心としたプロテスタント教会であるが、カトリック教会やユダヤ教のシナゴークも提携先にあるという。これら提携教会は担当日に教会メンバーを大勢引き連れて C300 に来訪し、食事プログラムを実施する。自教会の割当て以外の曜日に個人的にボランティアに参加する人もいなくはないが、基本的には教会単位での参加が中心で、C300 のネットワークを通じて安定的に多数の人員を確保している。

また、C300 の教会メンバーには以前利用者として C300 に通っていたという人も少なくない。そういったメンバーのボランティア参加頻度は高く、日替わりで訪れる教会単位のボランティアに指示を出す指導的なポジションにあることが多い。

3 年半ほど前に教会メンバーになったケリー（黒人男性、40 代）も、以前ホームレスとして C300 に食事を求め、通っていたことがあるという。その後、社会復帰を果たし、現在

では C300 で週 4 日のボランティアを行っている。週の多くの日をボランティアに費やしていることを、ケリーは疲れたと笑いながらも、「自分の教会の活動だからね。俺は働きたいんだよ」と話す²²。One Step というホームレス支援のための月刊新聞を販売するビル（黒人男性、40 代）も、以前は利用者として C300 の食事プログラムに通っていたという。現在ではボランティアとして C300 の活動に頻繁に参加している²³。

C300 の年間予算はおよそ 40 万ドルである。オンラインでの寄付を受け付けたり、資金を集めるためにチャリティイベントなどを行ったりもするが、財源として最も多くの割合を占めるのが個人寄付である。全体の 8 割はこの個人寄付によって、残り 2 割は企業からの寄付によってまかなわれているという。

このほかに、約 5 千ドルの公的助成を受けている。これは 40 万ドルの年間予算のうちわずかに 1.3%に過ぎない。公的助成の少なさについて質問したところ、ブライアンは、「公的助成金の導入について慎重なのは、神の福音の伝道を妨げる危険性をできるだけ排除するためだ」という²⁴。したがって、C300 は宗教的実践を行うため、公的助成に対して意図的に消極的であるといえる。

しかし、C300 でもコミュニティサービスのボランティアを受け入れており、行政との協働もみられないわけではない。また、近隣大学の単位認定ボランティアの受け入れ先にもなっており、外部組織との交流も少なからずある。

聖マーク教会 — St. Mark's Church

FBO 概要

フィラデルフィア中心部に位置する、エピスコパル派教会（米国聖公会）。19 世紀中頃に建設されたこの教会は、当時の金額で 3 万ドル、現在の価値に換算すると 1,500 万ドルもの費用がかけられたという。ゴシック様式を踏襲したネオ・ゴシック建築の礼拝堂は、アメリカの国定歴史建造物に指定されている。

聖マーク教会の外観



SSB の告知バナー



教会設立時には 1,200 人から 1,400 人ほどのメンバーが所属し、ジョン・ワナメイカー²⁵の支援を受けるなど、いわゆる富裕層がメンバーの中心にあった。現在、教会メンバーの数は 300~400 人ほどに減少したが、世界的に有名な小児科医オードリー・エバンズ²⁶がメンバーとして所属するなど、依然として社会的地位の高いメンバーが教会を支えている。

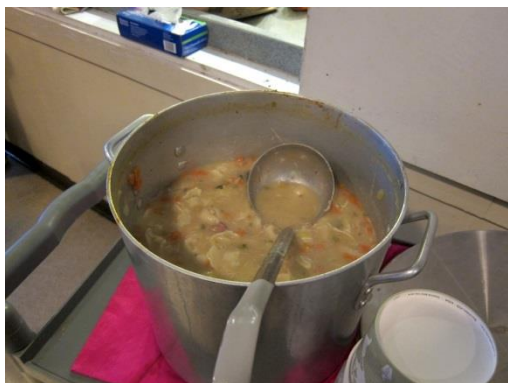
聖マーク教会では、2003年より Saturday Soup Bowl（以下、SSB）というホームレス支援プログラムを行っている。プログラムの内容は、毎週土曜日朝7時から9時まで、教会に隣接する信徒会館を開放し、スープ、パン、デザート、コーヒー、紅茶などを提供するものである。また、SSBの開催にあわせて、衣類配布も行うこともある。

信徒会館では、6人掛けのテーブルを10卓ほど設置し、それぞれのテーブルにはパンが盛り込まれたカゴやボウルが置かれている。7時になると信徒会館の入り口が開かれ、利用者は中に案内される。席は自由で、満席になるよう詰めて座わらされることもない。グループで来訪する利用者以外は、間隔をあげながらゆったりとした席取りをする傾向にある。

利用者は自身の好きな席に座ると、ボランティアがスープを給仕する。多くのばあい、スープは2種類ほど用意されているので、今日はこういったスープがあり、どちらのスープを食べたいかといった呼びかけをボランティアが行う。コーヒーや紅茶はセルフサービスだが、それ以外、利用者は席を立つことなく食事をとることができる。また、食事の前の祈りや説教などはなく、席についてスープが用意されると、めいめいに食べはじめる。その間、ボランティアは、スープの入った寸胴を台車に乗せてテーブル間を巡回し、おかわりを希望する利用者にもふるまう。

C300のような入れ替え制ではないので、9時までの間、利用者は建物内でゆっくり過ごすことができる。ときには、教会メンバーによって即席の音楽演奏会が行われることもあり、利用者はライブ演奏を楽しむこともできる。

用意されたクラムチャウダー



SSBの食事風景



SSBの会場となる信徒会館には十字架がかけられているが、前述のように食事の礼拝や説教はない。くわえて、教会で行われる宗教儀礼への案内も行われない。たとえば、聖マーク教会は毎日数度の礼拝が行われており、SSBが開催される土曜日も午前10時からLow Mass（ロウマス）と呼ばれる讃美歌なしの礼拝が行われる。しかし、利用者に対してその礼拝への参加案内も行われない。ただし、ボランティアとして携わっている教会メンバーも、土曜日の礼拝にはあまり出席していない²⁷。基本的には、物質的支援（食事提供・衣類配布）が中心であり、利用者の意識変化を促したり、社会復帰を後押ししたりする支援プログラムがあるわけではない。

ゆっくりと自分のペースで朝食が取れ、リラックスできる空間であるSSBには、100～150人程度の利用者が訪れる。利用者の出入りが頻繁にあるので、集計をとることは難しい

が、おおよそ3割程度が白人の利用者である。また、BSMからの距離が5ブロックほどと比較的近いため、BBで見かけた利用者をSSBで見ることもしばしばある。

人的資源・経済的資源

SSBにはプログラムのための有給スタッフはおらず、運営はすべてボランティアの手で行われる。ボランティアの人数は10～15人程度で、ほとんどは教会メンバーである。メンバー以外のボランティアが参加することもあるが、多くのばあい、教会メンバーの紹介により参加する人がほとんどである。しかし、準備の時間を含めると朝6時から始まるSSBは外部ボランティアの参加は難しいものがある。教会の公式ホームページには、SSBの紹介、ボランティアの募集が掲載されているが、筆者の調査中、これらを見て参加したというボランティアに出会うことはなかった。

プログラムの責任者は教会役員であるケネス・パールステイン（白人男性、60代）がつとめている。教会役員とは教会の運営を任されている教会の中心的メンバーで、聖マーク教会には12人の教会役員がいる。予算の決定、役職の任命など教会運営に関する強い権限を持っている。SSBに聖マーク教会の聖職者が参加することもあるが、あくまでも一ボランティアとしての参加である。運営の中心はあくまでもケネスであり、聖職者よりも教会メンバー側にあるとあってよいだろう。

SSBは、日ごろから顔を合わせているメンバーで運営されるため、サークル活動のようにゆるやかな雰囲気で行われる。ボランティアも当番制で参加日が割当てられているわけではなく完全な自由参加なので、人数も日によってばらつきがある。

ボランティア参加者は比較的高齢の教会メンバーに多いが、若い世代の教会メンバーボランティアもおり、彼らのなかには社会活動に対する意識が強い人が多い。

熱心に活動に参加しているネイサン（白人男性、30代）は、ユダヤ教の家庭で育ったが、大人になってからエピスコパル派に改宗、洗礼・堅信を受け聖マーク教会の一員になった²⁸。献身的にSSBに従事する理由を聞いたところ、「社会活動を通じて神の愛を体現し、社会に伝える。それこそがキリスト教徒のつとめだからね」と話してくれた²⁹。しかし、固定化された人員は高齢の教会メンバーであることが多く、今後の活動継続に不安がともなうことを危惧する声もある。

SSBは聖マーク教会の公式に教会活動の一部として行われているため、教会予算のなかに運営予算が組み込まれている。会計報告を外部に公表していないため明確な答えを得ることはできなかったが、数千ドルの予算がSSB用に計上されているという。この予算は、コーヒー、紅茶などの飲み物、フォークやナイフ、スープカップや紙ナプキン、フォークやナイフなどの消耗品、そしてバター、塩などの調味料の購入に充当される。

パンは近隣のベーカリーから寄付を受けているが、スープ、デザートに関しては、ボランティアの個人負担となる。SSBでは、教会ホームページにレシピが公開されており、このレシピに従ってボランティアが各自でスープまたはデザートを作り、土曜日までに教会に持ってくるという方法をとっている。したがって、食材、調味料から調理まで、完全にボランティアの個人負担となる。SSBの会場となる聖マーク教会の信徒会館では、調理は行われず、寄付されたパンを切り分けたり、調理済みのスープを温めなおしたりといった簡単な作業だけである。SSBでは、この方法によって早朝からの食事プログラムの運営を

可能にしているが、一方でボランティアには大きな負担を強いることになる。

SSB に参加するボランティアのほとんどは教会メンバーであるため、これらスープやデザート調理に必要な費用は、教会メンバーの個人負担とみなすことができる。教会予算に計上された数千ドルのSSB 予算と合わせ、運営にかかる費用は教会内部の財源を頼っているといっても過言ではないだろう。

ティンドレー教会 — Tindley Temple United Methodist Church

FB0 概要

センターシティ南、ブロードストリート沿いにある合同メソジスト教会。BSM、聖マーク教会からの距離も近く、SSB、BB で見かける利用者をここでもしばしば目にする。20世紀初頭に建てられた教会は、当初、イーストカルバリー教会（East Calvary United Methodist Church）という名称であった。1933年に設立者の牧師チャールズ・ティンドレーが亡くなると、彼の名前をとってティンドレー教会という名前になったという。聖マーク教会と同様、アメリカの国定歴史建造物に指定されている。現在、教会メンバーは400人程度だが、日曜日に礼拝に集まるのは150~200人程度であるという。

ティンドレー教会の社会活動の歴史は古く、1931年より生活困窮者への食事提供サービスを行っている。Dell's Kitchen（以下、DK）と呼ばれるこのプログラムは、毎週月曜日と水曜日の11時~12時30分に行われる。以前は金曜日にも行っていたが、高齢の調理ボランティアの引退で現在は週2日の開催となっている。しかし、毎週開催されるわけではなく、7月は回数を減らし（週1回水曜のみ）、8月は完全に休業（9月の2週目に再開）、独立記念日前や感謝祭前なども行わないといい、夏季休暇や祝日などカレンダーに合わせた運営が行われている。

ティンドレー教会の外観



DKの食事風景



DKの会場は、ティンドレー教会地下のダイニングホールである。利用者は、教会の扉が開くと、階段を下り、地下のダイニングホールへ向かう。ダイニングホールの入り口では赤い短冊状のチケットをもらい、食事の配膳台に並ぶ。このチケット引き換えにトレイを受け取ることができる。これは、回収されたチケットを数えることで、利用者的人数を把握するためであるという。

利用者自身がトレイを持ち、配膳台に並んで食事を受け取るという方法は、最も一般的

な炊き出しのスタイルであるといえよう。提供される食事は、肉類（ハンバーグやチキン）、豆、野菜の煮物、サラダ、パン、デザートであり、これらが一つの皿に盛られ、配膳される。利用者のなかには、食べ物の好き嫌いもあり、配膳を行うボランティアが利用者の好みにあわせて、野菜を減らしたり、肉を減らしたりと、一人ひとりが望むかたちで食事が提供される。

皿を受け取った利用者は、好きなテーブルに席を取り、おのこの食事をとる。食事前の礼拝や説教はなく、教会のダイニングホールでありながら、十字架やキリスト像などのアイコンもない。ただし、教会内であるため、男性利用者は脱帽が義務づけられている。11時40分を過ぎると2食目の食事アナウンスがあり、おかわりを希望する利用者は再び配膳台の前に並ぶ。DKのプログラム中は、ラジオ番組や音楽がホール内に響き、和やかな時間が流れている。12時15分ごろになると、流れていた音楽が止まり、テーブルの片付けがはじまる。利用者のいないテーブルから、装飾品が撤収され、布巾で拭かれ、椅子が上げられていく。それまでくつろいでいた利用者も、この片付けをまるで合図のように、外へと出て行く。

DKでは、食事提供と一緒に衣類配布も行われる。DKと同じ会場の一角で行われるが、衣類はサイズごとに分けられてはおらず、山積みにあった衣類から自分にあったものを手にする。また、衣類配布には担当のボランティアがおり、利用者はそのボランティアに自分の希望を伝え、希望に近い衣類を探してもらうケースもある。ほかのFBOと比べると、利用者数も小規模で、固定化している傾向にあるため、利用者がボランティアと親密な関係を築いているケースも多い。

DKには、毎回80~100人くらいの利用者がいるが、そのうちの約90%は黒人である。白人は10%前後で、アジア系の利用者もごくわずかだがみられる³⁰。DKは通りに看板を出したり、チラシを配布したりすることはない。オープン前に大勢の人が列をなしているという光景も見られないので、食事プログラムが行われていることは外観からは全くわからない。DKの利用者数は少ないが、ボランティアとの関係は親密でアットホームな雰囲気を楽しむ利用者が足しげく通っているといった様子である。

人的資源・経済的資源

DKには、キッチンの手入れ、掃除、食品管理を担当するフルタイムのスタッフ（黒人男性、40代）はいるものの、DK専従というわけではなく、ティンドレー教会の仕事の一部として行っている。したがって、SSB同様、プログラムのための有給スタッフはおらず、運営はすべてボランティアの手で行われる。

ボランティアの数は10人程度、ティンドレー教会のメンバーが中心だが、教会メンバー以外のボランティア参加者もいる。活動が平日の昼間ということもあり、活動に参加するのは、退職し時間的に余裕のある人が多い。

また、提供される食事の調理は月曜日にまとめて行われることが多いという。調理担当ボランティアが倉庫にある食材や冷蔵庫にあるものから献立を決め、調理し冷蔵庫に保存しておく。ボランティアは朝8時30分ごろ教会に集まり、皆で朝食をとった後、準備をはじめめる。

プログラムの責任者はリィバ・プール（黒人女性、80代）で、親の代からの教会メンバ

一である（彼女の子どもも教会員）。週1度はDKに参加するディ（黒人女性、60代）も、ティンドレー教会に7歳のころから通う教会メンバーである。多くのボランティアは教会メンバーであるが、教会メンバー以外のボランティアもわずかながらいる。

モーア（黒人女性、70代）は、教会メンバーではないが、教会メンバーである友人を通じてDKを知った。退職後、第2の人生を充実させようと、活動に参加するようになった。これまで19年間もDKのボランティアとして携わり、今ではDKの活動が自身の生活の一部になっているという³¹。調理担当のボランティアを務めるのは、ノーマン（黒人男性、60代）で、3年ほど前からDKに参加している。ノーマンはホテルで料理人として働いており、その経験を活かして調理スタッフとして活動に参加しはじめたという。彼自身はバプティストであるが、ティンドレー教会にある聖歌隊のプログラムに参加したときにDKの活動を知った。その頃、それまで調理ボランティアをしていた教会メンバーが高齢を理由にリタイアしたため、自身の職業経験を活かして、ボランティアとしてかかわるようになった³²。

提供される食事



高齢化が目立つボランティア



このように、DKには教会外からの献身的なボランティアもいるが、人員獲得のための積極的なリクルートは行っていない。公式ホームページには、炊き出しを行っていることが掲載されているものの、ボランティアの募集などについては一切ふれていない。DKのボランティア人員は基本的には教会メンバーで構成されており、教会外へのリクルート活動を行わない以上、活動継続にあたっては教会内部の人員に頼らざるを得ない状況である。

DKの経済的資源に関してボランティアは無関心である。責任者のリィバも、DKにどのくらいの費用がかかるのか、どういう財源でまかなわれているのかについては答えることができなかった³³。しかし、このことはDKの予算が教会予算と混然して区別されていないからとも考えらえる。

DKの財務関係はロバート・ファレルという教会メンバーが担当しており、彼は同時に教会全体の財務担当者でもある。調理担当ボランティアが教会の倉庫や冷蔵庫にある食材を見て献立を決めるという運営の方法からも、食材はDK用に別に用意されているわけではないことがうかがえる。したがって、DKは教会の公式活動として教会予算に組み込まれている可能性が高いといえる。

しかし、過去には民間助成団体からの助成金を受けていたこともあったという。現在では助成のための申請をしていないが、ボランティアの高齢化が進み、煩雑な書類事務をこ

なすことが困難であるのがその理由であるという³⁴。また、教会の寄付とは別に、DKのための寄付を受け付けているが、寄付の受付窓口は教会で、寄付依頼も教会メンバー向けであるため基本的には宗教組織内資源に依存しているといえる。

第3節 独立性モデルによる分析

以上、4つのFBOの活動を紹介し、それぞれの活動の特徴、人的資源、経済的資源について概観した。各団体の活動の特徴をまとめたものが[表2]である。

さらに、「母体となる宗教組織からの独立性」という観点から整理し、序章で提示した4象限モデルによって分類すると、これらFBOは[図6]のように分類される。

[表2] 4つのFBOの特徴

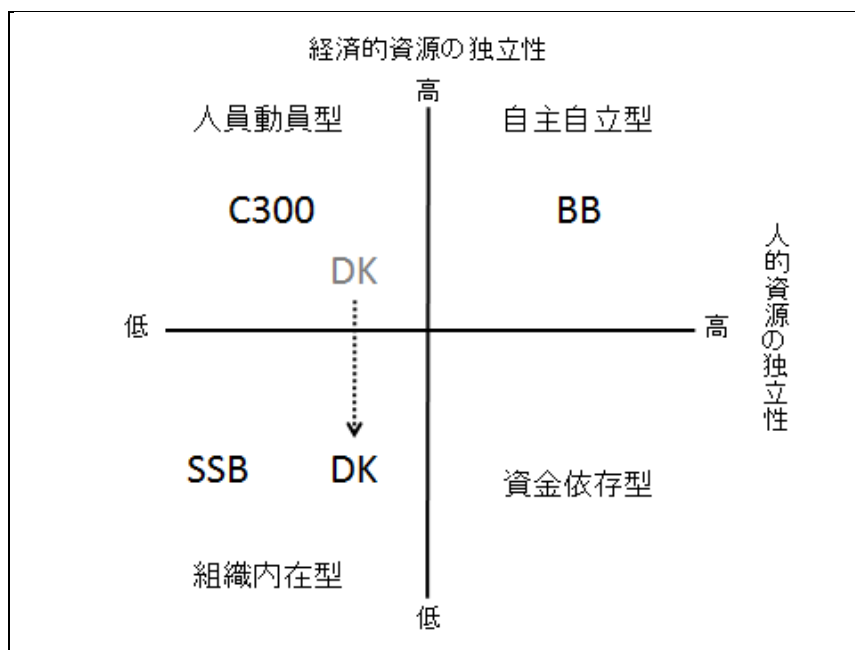
特徴 \ FBO	BB	C300	SSB	DK
母体となる宗教組織	BSM	C300	聖マーク教会	ティンドレー教会
母体となる教派	プレスビテリアン	バプティスト	米国聖公会	合同メソジスト
設立(開始)年	2005年	1996年	2003年	1931年
活動内容	食事提供、衣類配布、生活支援	食事提供、就労支援	食事提供、衣類配布(不定期)	食事提供、衣類配布
活動頻度	週4回	週6回	週1回	週2回
宗教活動(礼拝など)	なし	利用者・参加者向けにあり	なし	なし
利用者数	150~400人	250人	100~150人	80~100人
プログラム責任者	専門家	牧師	教会委員	教会メンバー
有給スタッフ数	16人	3人	なし	なし
ボランティア数	20~30人	30人	10~15人	10人
人的資源	一般・教会ネットワーク	教会メンバー・教会ネットワーク	教会メンバー	教会メンバー
予算規模	88万4千ドル	40万ドル	数千ドル	不明
中心財源	助成金(公・民)	個人寄付、企業寄付	教会内予算	教会内予算

BBはサービス内容、頻度、利用者数も大規模で、運営にあたって多くの人員を必要とする。プログラム責任者はBSMのメンバーではない心理療法の専門家で、そのほかの有給スタッフも専門職として雇用されている。プログラムの実施には、BSMが雇用する有給スタッフのほか、多数のボランティアに頼ることになる。ボランティアは、教派ネットワークを通じた団体のほか、インターネットやメディアを通じてBBを知った一般個人の参加が多く見受けられる。しかし、レギュラーボランティアとして定着するのは個人参加のボランティアに多い。礼拝参加者でBBに参加するボランティアが極めて少ないことから、人的資源は宗教組織とは別にあるとあってよい。経済的にも教会、教派ネットワークを超え

た供給源をもち、それら外部財源が予算の多くを占めている。運営に関する予算の大部分は助成金によって賄われているので、経済的資源の独立性は高いといえるだろう。

したがって、BBの宗教組織からの独立性は人的にも経済的にも高く、独立性モデルの類型でいえば第1象限の「自主自立型」にあてはまるFBOといえよう。

[図6] 独立性モデルによる4つのFBOの分類



C300は、聖職者がプログラム責任者を兼ね、プログラムのデザインに大きな権限を持っている。ボランティアは教会メンバー、教会間ネットワークによって集められている。とりわけ、教会メンバーに関しては、参加頻度が高く、ほぼ毎回参加している者もいる。ほかの多くのボランティアは提携している教会（おもにバプティスト系教会）からの参加である。経済的資源に関しては、組織内より組織外の資源によるところが大きい。C300の教会メンバーは貧困層であることが多く、彼らからの献金はあまり期待できない。個人寄付に関していえば、寄付をする個人は教会ネットワークを通じて活動を知ったか、ボランティアに参加した人であることが多いため、全く外部からの経済資源とはいえないかもしれない。しかし、そのほか、チャリティイベントを通じた個人寄付や企業寄付などを勘案すれば、教派ネットワークからの寄付もあり、経済的資源は宗教組織からやや独立しているといえる。

このことから、C300は人的には宗教組織内や関連ネットワークに依存しつつも、経済的にはやや独立した「人員動員型」FBOということができる。

次に、SSB、DKについてみていこう。これらはともに教会のプログラムとしてはじめられたものである。SSBの責任者は、聖マーク教会の教会役員であり、ボランティアも教会メンバーが中心である。教会メンバーのボランティアは、SSBの運営において献身的な働

きをしている。土曜日の早朝に行う活動をサポートするだけでなく、自己負担でスープを調理し、持参する。消耗品に関しては教会予算に計上されているとはいえ、教会メンバーの費用負担なくしては活動の継続は難しい。これらの点からも、人的資源、経済的資源ともに宗教組織内の資源に大きく依存しているといえることができる。したがって、SSBは第3象限の「組織内在型」のプログラムといえることができる。

DKもSSB同様、ティンドレー教会メンバーがプログラム責任者をつとめる。ボランティアは教会メンバーが中心だが、教会メンバー外からのボランティアもいる。彼らは、教会メンバーの友人や、教会で行われたイベントを通じてDKを知り、継続して参加している。経済的には、教会予算によって運営されており、宗教組織内に経済的資源があるといってもよい。したがって、SSBよりは若干人的独立性は高いものの、同じ「組織内在型」に分類される。

また、DKは過去には外部助成金を受けていた。少なくともその時期は、DKの経済的独立性は現在より高い「人員動員型」のプログラムであったといえる。事務作業の遂行の困難さから助成金申請を断念し、現在は宗教組織内資源に依存する「組織内在型」モデルに位置するが、DKは「人員動員型」から「組織内在型」へモデルチェンジが行われたFBOの事例といえることができる。

以上、独立性モデルによりアメリカの4つのFBOの類型を行った。活動の志向性も規模も異なるFBOの類型化を布置できたことに、独立性モデルの汎用性の高さをうかがえる。FBOの事業体としての組織構造に着目する利点はここにある。

アメリカの4つのFBOの事例では、組織外部に人的資源を持ちながらも、経済的には宗教組織内、あるいは関連組織からの供給によって活動を行う「資金依存型」の事例はあげられなかったが、次章、日本の事例を用いてさらなる検討をくわえたいと思う。

-
- 1 Pew Research Center (2012) より作成。キリスト教は、プロテスタント全教派、カトリック、モルモン教、正教会を含む。
 - 2 Pew Research Center (2012) より作成。
 - 3 HUD (2012) のデータにもとづけば、ホームレスのうち 62% (390,115 人) はシェルター、38% (243,627 人) はそれ以外の場所で確認された。
 - 4 この横断的な取り組みの背景には、アメリカのホームレス問題の原因の複雑さが絡んでいる。ホームレスの多くは、アルコール依存、薬物依存にくわえ、精神疾患を有しているばあいが多い。依存症の誘因の一つとして心的ストレス障害 (PTSD) がある。PTSD をもたらず一つの原因が従軍経験である。また、DV の被害から逃れるため、家を出てそのまま路上に出てしまうケースもある。
 - 5 CC の概要に関しては、木下 (2002) を参照。
 - 6 (3) 財政の説明責任に関しては、社会プログラムに関する会計を別に作成しているばあいは、その会計だけが監査を受ける。宗教組織自体は会計監査を受ける必要がないので、公的資金に対するアカウンタビリティに限定したものである。
 - 7 宗教組織は社会活動を行う際に、税制優遇され、かつ公的資金を得られる NPO 資格を取ることできる。しかし、その際は、敷地内に宗教的シンボルが置かれてはいけなく、雇用において宗教的な選択を行ってはいけなく、といった制約が課される。
 - 8 しかし、この制度が宗教組織にもたらすマイナスの影響もある。たとえば、ファンドを受けようとする宗教組織は政府の業務に合わせて自身の業務を適応させなければならず、宗教組織が社会的プログラムのために信仰とは関係のない専門職をフルタイムで雇用することで、組織の宗教性が薄れるといったアイデンティティに関わる問題をもたらすこともある (Cnaan 2002:288)。
 - 9 福祉改革法の概要については、西山 (2006; 2005)、尾澤 (2003) を参照。
 - 10 東海岸北部の都市は黒人比率が高い傾向にある。たとえば、ニューヨーク市 (817.5 万人) では白人 44.0% に対し、黒人 25.5%、ワシントン D.C. (人口 60.1 万人) では、白人 38.5% に対し、黒人 50.7% という比率である (USBC 2010)。
 - 11 ここでいう「オルタナティブ」とは、「従来の教会の在り方とは異なる」といった意味である。
 - 12 以前は、Chambers-Wylie Memorial Presbyterian Church という教会であったが教会メンバーの減少により、組織が維持できなくなったため 2005 年に閉鎖された (Cnaan 2006)。
 - 13 筆者は 30 回ほど BSM を訪れたが、設立者のウィリアム・ゴールダーラーの姿を見たのは 2、3 度ほどである。彼が姿を見せるときは、支援者に対するイベントがあったり、支援を考える見学者が来訪するときなどに限られていた。
 - 14 アメリカでは、軽犯罪違反に対する制裁として、罰金や収監の代わりに地域での奉仕活動を裁判所が命じるばあいがある。それをコミュニティサービスという。
 - 15 留学プログラムのひとつ。ホームステイをしながらホストファミリーのベビーシッターなどをし、語学学校、コミュニティカレッジなどへ通う。
 - 16 筆者が数度にわたって参加した礼拝では、2 人のボランティア参加者しか礼拝に参加する者はいなかった。
 - 17 Foundation Center (2013) の報告によれば、2011 年の時点で、アメリカには 8 万 1,777 もの民間助成団体があり、14 万 9,518 件もの助成事業を行っている。
 - 18 2013 年 6 月 17 日、ブライアン・ジェンキンスへのインタビュー調査より。
 - 19 説教中の私語にはかなり厳しく、うるさい者は注意され、私語を慎まない利用者に退席を要求することもある。
 - 20 2013 年 6 月 17 日、ブライアン・ジェンキンスへのインタビュー調査より。
 - 21 2013 年 6 月 21 日に行った調査では、利用者 240 人中、黒人男性 184 人 (76.6%)、黒

人女性 35 人 (14.6%)、白人男性 17 人 (7.1%)、白人女性 4 人 (1.7%) という比率である。また、同年 6 月 28 日の調査では、利用者 232 人中、黒人男性 181 人 (78.0%)、黒人女性 21 人 (9.1%)、白人男性 26 人 (11.2%)、白人女性 4 人 (1.7%) であった。

²² 2013 年 6 月 14 日、ケリーへのインタビュー調査より。

²³ もっともビルのはあい、ボランティア後の新聞の売り上げ目当てという面も否めない。プログラム終了後、ビルはホームレスから立ち直ったモデルとして参加者に紹介される。ボランティア参加者はビルを称賛し、その後、月刊新聞を買うことが多々ある。新聞の値段は 1 ドルだが、なかには釣りなしで 5 ドルを渡して購入する者もいる。したがって、ビルにとって C300 のボランティアに参加する理由には、実利的な部分もあるといえる。

²⁴ 2013 年 6 月 17 日、ブライアン・ジェンキンスへのインタビュー調査より。

²⁵ ジョン・ワナメイカー (1838-1922) アメリカの企業家。百貨店経営などで財を成す。第 23 代アメリカ合衆国大統領ベンジャミン・ハリソンのもと、郵政長官としても活躍した。ジョン自身は熱心なプレスビテリアンだったが、妻メアリー・ブラウンが聖マーク教会のメンバーであったため一緒に通うこともあったという。妻の死後、教会にチャペルを寄付した。

²⁶ 小児ガンの専門医。難病の子どもを持つ家族のための宿泊施設を考案し、今日ロナルド・マクドナルド・ハウスとして世界中に建設されている。

²⁷ ボランティアの多くは SSB の後、ブランチをとりに近くのカフェやダイナーへ行く。土曜日の礼拝に参加して帰るといったボランティアはめったにいない。

²⁸ ネイサンは、毎週土曜日朝 5 時に起きて SSB のために 2 ガロン (7.4 リットル) 以上もスープを作っている。そのほか、クリスマスには SSB の T シャツを作り、ボランティアメンバー全員に配ったり、近くのカフェにパンの寄付を交渉しに行ったりと、献身的に SSB の活動に参加している。

²⁹ 2013 年 5 月 11 日、ネイサンへのインタビュー調査より。

³⁰ 2013 年 6 月 19 日に行った調査では、利用者 107 人中、黒人男性 90 人 (84%)、黒人女性 9 人 (8%) と黒人だけで利用者全体の 92% を占めていることがあきらかになった。一方、白人男性は 7 人 (6.5%)、白人女性 1 人 (1%) とかなり少ない。この比率は BSM や SSB とは異なるが、利用者のうち大多数を黒人が占めるというのは C300 に近似している。ちなみに、この日はアジア系の女性の利用者も 1 人いた。

³¹ 2013 年 6 月 12 日、モーアへのインタビュー調査より。

³² 2013 年 5 月 15 日、ノーマンへのインタビュー調査より。

³³ 2013 年 5 月 15 日に行ったインタビュー調査では、リィバは「詳しいことはわからない」という回答であった。筆者の所感であるが、これは公表していない会計報告を公開することへのためらいではなく、純粹に情報がないといったリアクションであった。

³⁴ 2013 年 6 月 12 日、リィバ・プールへのインタビュー調査より。

第2章 日本における宗教の社会参加

第1節 日本における宗教組織の役割

西洋諸国におけるキリスト教のように、日本において古くから社会に対してプレゼンスを示していたのは仏教であった。日本における仏教者の社会活動は、聖徳太子や光明皇后による施薬院、悲田院の設置にはじまり、叡尊、忍性らによる癩病者救済など歴史は古い。しかし、個々の慈善事業が組織化され、原因に対する社会的視点などを有するようになるのは近代を待たねばならない。そして、この動きが最も盛んになるのが明治時代後期から大正時代初頭であろう。

1899(明治32)年以降、新規社会事業数が急増しているほか、大日本仏教慈善会財団(1901[明治34]年設立)、大谷派慈善協会(1911[明治44]年設立)、浄土宗報恩明照会(1916[大正3]年設立)、東京仏教護国団(1916[大正5]年設立)など各教団の総合的社会事業機関が相次いで設立されており、この時期に仏教組織の社会参加が顕著になっていることがうかがえる¹⁾。

そこで、本節では、社会福祉の領域に注目し、近代日本において仏教者がどのように社会参加してきたのかを概観する。

近代日本の仏教者と社会福祉事業

明治政府にとって、万民の生活の健全化は、当初からの目標の一つにあげられていた。たとえば、五箇條の御誓文(1868年3月)の勅語部分に「万民保全の道を立んとす」とあり、五榜の掲示(1868年4月)の第一榜にも、「鰥寡孤独廢疾のものを憫むべき事」と示されるように、窮民救助は国家として目指すべきものであった。その公的扶助の嚆矢としてはじめに具体化したものが、1874(明治7)年の恤救規則(太政官達第162号)である²⁾。しかし、そこでは、「済貧恤救は人民相互の情誼に因て其方法を設べき筈に候得共」と、貧民救済は人々の相互扶助が基本であることを示し、あくまでも救済対象は、「無告の窮民」に限定された。しかも、「無告の窮民」であっても、「廢疾に罹り産業を営む能わざる者」や「重病或は老衰して産業を営む能わざる者」などに限定され、労働能力を有する者はその対象とはならなかった³⁾。

その後、伝染病予防法(1897[明治30]年)、行旅病人及行旅死亡人取扱法(1899[明治32]年)、罹災救助基金法(1899[明治32]年)、感化法(1900[明治33]年)などの限定的な救済立法によって徐々に窮民救済法は拡充されていくが、窮民に対する公的扶助義務を明確にした一般法案は、救護法(1929[昭和4]年)の制定まで、50年以上の月日を有した⁴⁾。そのため、この間に、篤志家や宗教家による救済施設などが各地で多くおこり、これら諸施設の近代化、効率化を目指す機運が生じることとなる。

1908(明治41)年、すでに各地に興っていた個々の慈善事業を組織化するため、渋沢栄一を会長とし、清浦奎吾を顧問とした社会事業団体の全国組織が作られた。この前身は1900(明治33)年に内務省官僚や救済活動家によって結成された貧民研究会であり、内務省主催による第1回感化救済事業講習会を機に当団体を発足させている。その設立の目的は、以下の5点であった⁵⁾。

- 1) 国内外における慈善救済事業の調査・研究を行うこと
- 2) 慈善団体の相互連絡をはかること
- 3) 慈善団体と慈善家との連絡をはかること
- 4) 慈善救済事業の指導奨励
- 5) ならびに関連行政政策を翼賛すること

当団体は財団法人の体裁はとったものの、民間慈善事業の組織化を図る官僚主導型の統制機関という性格が強くあったことは否めない。

その機関誌『慈善』創刊号の「開会の辞」で、渋沢栄一は、

中央慈善協会の発意は、蓋し此慈善をして、如何にも道理正しく組織的に経済的に進歩拡張して行きたいといふ考でございます。今一つ申し上げたいのは此慈善事業といふ者は勿論仁愛の情慈悲の心から発動して之を実地に行ふに過ぎませぬからして全く個人的なものに相違ない。去りながら、既に組織的にと希望しますると、政治と相俟たなければ十分なる効果は得られまいと思ひます⁶。

といい、組織的な慈善事業を拡充するために、慈善事業と政治との相互作用を重視している。この言葉からも、官から民の慈善事業の統制の色がうかがえるように、救済行政として民間の慈善事業が主導されつつあった。

また、この頃から、慈善事業は「感化救済事業」と呼ばれるようになるが⁷、内務官僚出身の法学者一木喜徳郎は、「我邦に於ける慈恵救済事業と慈善協会との関係⁸」のなかで、感化救済事業を、「不良の民を化して善良の民として、無告の民をして自営の途を授くる。或は勤勞の民たらしむる」ことをその目的であるといい、外国の社会事業を、「すでに貧困に陥つた者を救ふという事業は之を■縮を致して、貧困に陥ることを未然に防ぐという目的を以て積極の方針を執つて行く傾がある」（■は欠字）と評した。

くわえて、「我邦の救済事業の改善発達を図るに就きましても、是等泰西の事例を採つて参酌することは極めて必要なことである」と述べ、「救貧よりも防貧」といった意識転換がうかがえるようになる⁹。

ここで注目すべきは、救貧から防貧へとその事業の対象を切り替えたことであり、その防貧策の第一が、「不良の民を化して善良の民と」することであった。この感「化」あるいは教「化」の思想は、戦略的に用いられ、後述するように、官僚によって仏教と親和性の高い実践であると強調されていくようになる。

仏教者の感化救済事業への姿勢—雑誌『救済』¹⁰

このように、慈善事業が感化救済事業へとその名を変え、救済行政としての色合いが濃くなるなかで、東本願寺によって大谷派慈善協会が 1911（明治 44 年）年に設立された。同協会は、宗祖 650 回大遠忌法要の記念行事として同年 4 月に「感化救済事業講演会」が開催されたことに端を発する。

1921（大正 10）年に真宗大谷派が宗務機構のなかに社会課というかたちで取り入れるま

で同協会は機能し、その事業は、既設の慈恵救済事業の調査、将来設立の必要ある慈恵救済事業の調査、大谷派内の事業当事者間の連絡など多岐にわたった。

また、機関誌『救済』も月1冊発行された。『救済』には、大谷派慈善協会が開催した講演会などの講演講述や研究論文、政府の救済政策の動向などが記された。寄稿者には、大谷派の僧侶、学者はもちろんのこと、官僚、政治家、社会事業家など慈善事業にかかわる各界の論客がいた。

設立に先駆けて行われた感化救済事業講演会では、法主、大谷光演の教書が公開され、そこでは教団をあげて感化救済事業を組織化していくことが確認された。この教書には、「不良の徒を感化して良民たらしめ、無告の人をして恒産あらしむるは時勢の要求にして、宗教家の正に努むべき所なり¹¹」と、『慈善』で一木が述べたことをほとんど踏襲する形で、感化救済事業は宗教家によってなされるべきであることが示されている。

この講演会に招聘された内務省宗教局長の斯波淳六郎は、「宗教家に望む」と題し、以下のように述べた。

元と元と感化救済事業と云ふものは何う云ふものであるかと云へば人を感化し善道に導き、之を救ふということでありまして、即ち宗教の事であるのであります。(中略) 経済上の変動が人身上にも非常なる影響を及ぼすやうになつて居る、機械力の応用、交通の便其他凡ての社会の組織と云ふのが今日は一変しました、貧者は益々貧乏に陥つて誰れも之を救ふものがない、之は宗教家としては特に斯く云ふことに気を付けられて然るべき事柄ではないかと思ふのであります¹²。(下線は筆者、以下同)

すなわち、斯波は、人民を教化し、善道へ導く感化救済事業こそ宗教であって、宗教家がこの事業に積極的に関与する事を求めている。また、内務省書記官の中川望は同じく講演のなかで、

僧侶の方に於かれましては自ら已に[慈善事業を]経営為されて居る人もありませうが、人にも之を進めると云ふことがひつようであると思ふ、又信徒の人に対しましても自ら安心をして居ると云ふことでは尚だ充分ではないのでありまして、人に対して慈悲心を広げて国家の為社会の為にすると云ふことは、教へに適つたことであらうと思ひます¹³。(〔 〕内筆者挿入)

と、慈善事業の推進を強調し、国家社会のために事業を行うことは信仰と相反しないことを示している。どちらの論者も、救済行政の担い手として仏教者の積極的な事業への進出を期待した発言である。また、大谷派慈善協会も、これを受けて、積極的な事業展開を奨励する見解を示している。

啻に布教伝道のみを以て唯一の天職として安んずべきではない。苟くも現代の世を幸栄ならしむる方法あらば。進んでこれに当るべきである。宗教家なるものが常に社会救済の当局に立つやうにならねばならぬ。(中略) 何れの土地にしても、改良すべきこと、施設すべき事業の無いところはあるまいから、如何なる方面に向かつてでも、出

来る限り寺院をして社会救済の機関たらしむるやうにせられたいと思ふ。此の如く吾日本全国に於ける堂宇と住職とが進んで社会救済のために役立つやうになつたならば、国家の隆盛、国民の幸福は測り知ることが出来ないであらう¹⁴。

ここでは社会的救済の担い手としての仏教者が奨励されており、寺院社会事業が「国家の隆盛」へと寄与することにまで言及されている。しかしながら、その一方で物質面だけでなく精神面での救済も同様に重要であると説いている。

吾人の所謂救済は常に物心両面に亘ることを忘れてならぬ。宗教家は動もすれば自ら唯心的城壁に立て籠つて物理的現象を軽視する風がある、随て常に一片口舌の力で人を動かし得るものと誤信するが、之は救済事業などに於ては寸効もない。(中略)しかしながら、吾人は固より物質的救済を以て終局の目的とするのではない。必ず精神教化を以てするでなくは人を救うことが出来ないと信ずる¹⁵。

上記のように、「救済」には物質的救済のさらに後にある精神教化を射程にとらえていた。このような、「感化救済」観は、仏教者の社会实践を支える理論として機能していたことは想像に難くない。

しかし、時代が下るにつれ、次第に精神的救済へとその論調が移っていくことが投稿記事より看取される。

物質の要求のみを満足させるのが果たして真の救済であらうか、若し是れを以て真の救済とすると、国家としてまた国民として大に考へねばならぬと思ふのである。今日社会事業とか、養老とか、救済の事業とか云うものは或は此方面にのみ傾いて居りはしないであらうか。(中略)尚其れ已上に必要なのは貧民とか、犯罪者とか、不良少年とか、老衰者、失職者とか云ふ特別の範囲に限られずに、国民一般に通ずる、一般的な方面の救済であると思ふ。即ち最も根本的な精神的の救済である¹⁶。

是等の社会問題に貫通した根本の理想は、一国公共の福利から達観して社会の各階級の民を通じて之を保育し善導し同化するのぞなければならぬ。(中略)前に救貧は末で防貧は本であると云つたが、今此の防貧を教化的救済事業に比べると防貧は季で教化は源と云はねばならぬ¹⁷。

ここでは救済対象が広く国民一般へと向けられ、精神的救済が強く説かれている。そして、救済の根本は、防貧よりも教化にあるといい、これまでの具体的な対象を設定した関わりから、抽象化した救済事業を標榜するようになった。

この一因として、西光義敬(1983)は、明治末から大正にかけての米価高騰や、東北地方での飢饉などにより、宗教的信念にもとづく個々の事業では物質的救済に限界が生じるようになったためであるという。

さらに、最終号(第9編第2号)では、これまでの社会的救済事業に反省を促すような記事もみられる。

云ふまでもなく宗教の生命は信仰にある。我等仏教徒の国家的又社会的使命と云ふことは、仏教の信仰が国家の法律、社会の道徳に対していかに影響しいかに貢献すべきかということに外ならない。(中略)今時我が仏教徒が護国団と云ふ名目の下に国民思想の統一を企て、感化救済事業と称して社会的救済を奨励している。自分はこれらの運動に対して双手を挙げて賛同するものである。而れ共果して云へるが如く効果をあげつつあるのであらうか。仏教徒の国家や社会に対する阿附や迎合ではあるまいか。ここにこの事業に従はんとするものの猛省を促して止まない¹⁸。

この記事を書いた、大河内了悟は真宗大谷派の学僧であったが、仏教者としての使命は信仰の教化による国家社会への貢献であるといい、これまでの社会的救済を否定している。しかし、ここで注意すべきは、社会事業には反対するものの、「教化」の面で国家社会を支えようという「感化救済」観には変化がないことである。すなわち、仏教者の社会参加は、窮民ではなく広く国民一般へ向けた精神的な救済を志向するかたちで行われたといえる。

仏教者による社会福祉事業の動向

では、実際に仏教者によって行われた社会福祉事業の動向はどのようなものであったであろうか。ここでは、この動向を把握するために、仏教徒社会事業研究会によって編纂された『仏教徒社会事業大観』を用い、実際の仏教者による社会事業数がどのような展開をみせたかを確認する。

仏教徒社会事業研究会は、1912(明治45)年、感化救済事業に関する研究を目的とし、渡辺海旭らを中心として設立された団体で、1908(明治41)年設立の仏教同志会の事業を受け継ぐかたちで、超宗派による慈恵救済期事業の推進、連絡、研究などを行った。1920(大正9)年に刊行された『仏教徒社会事業大観』は、当時の仏教系社会事業の統計調査を行ったものであり、おおよそ大正7年程度までの社会事業をその調査に反映させている。本書に示される社会事業の系統は、①統一助成関係事業、②細民救助関係事業(窮民救助、養老、救療)、③児童保護関係事業(育児、感化教育、盲啞教育、貧児教育、子守教育、幼児保育)、④労働擁護関係事業(授産、職業紹介、無料宿泊所)、⑤免囚保護関係事業、⑥その他の事業(地方改良、部落解放、日曜学校など)の6つに分類される。そして、それぞれの内訳に示されるような事業所の設立年、事業内容などについて、事業所ごとに記されている¹⁹。このうち、①統一助成関係事業を除いて、具体的な事業として行われている②～⑤をとりあげ、その設立年ごとに分類すると次の[表3]、[図7]のように表すことができる。

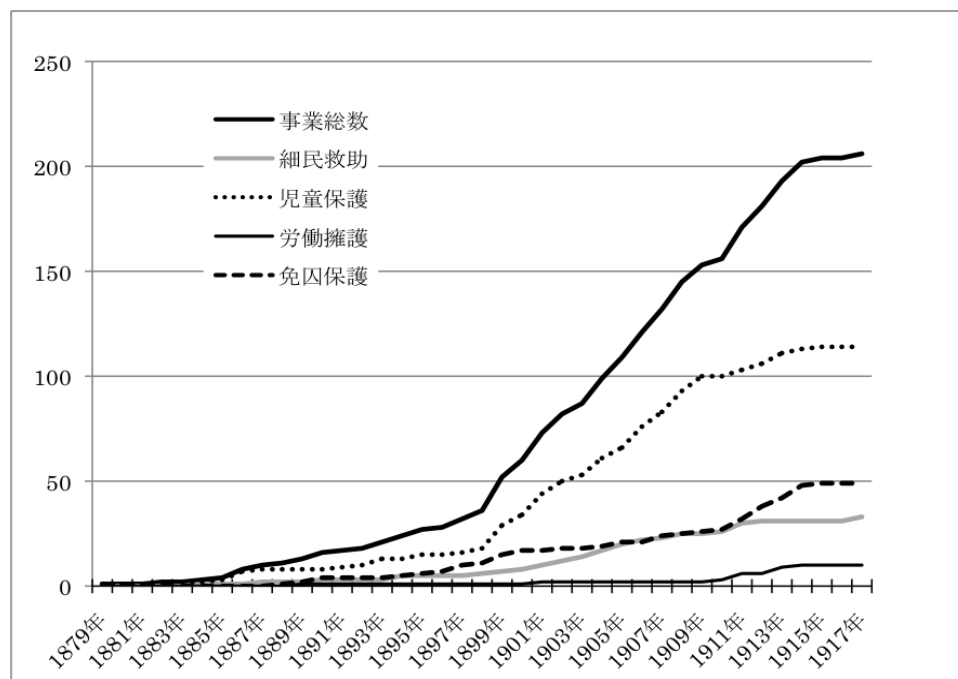
これらのなかで、特徴的なのは児童保護関係事業数の多さであろう。この事業数118の内訳は、育児58、感化教育22、盲啞教育7、貧児教育16、子守教育3、幼児教育12である。これら事業が、1890年代後半から急増したのには、戦争、震災による孤児、捨児が増えたこと、産業革命に伴う社会変動が問題を社会問題化させたことなどが指摘されている(池田1986)。こういった、児童保護関係事業に関しては、仏教者によるものだけでなく、日本全体を通して多くの取り組みがみられる²⁰。本章では、煩雑さを避けるため年ごとの事

業数の増加表は付していないが、感化教育事業は、感化法改正（1908年）時と翌年だけで、11カ所の増加をみる。しかし、それ以降は明治44年、大正2年に1カ所ずつ新設されるにとどまっている。また、免囚保護事業が1890年代後半と、1910年代前半に急増しているが、これは、英照皇太后御大喪（1897〔明治30〕年）、明治天皇御大喪（1912〔大正元年〕）の恩赦による出獄人の増加が影響していると考えられる。

〔表3〕 仏教徒社会事業年代別設立数（事業系統別）²¹

	細民救助	児童保護	労働擁護	免囚保護	総事業
～1880年	0	1	0	0	1
81年～85年	2	2	0	0	4
86年～90年	2	5	0	4	11
91年～95年	1	6	0	2	9
96年～1900年	3	19	1	11	34
01年～05年	12	32	1	4	49
06年～10年	6	33	1	6	46
11年～15年	5	14	7	22	48
16年～	2	0	0	0	2
時期不明	6	6	0	14	26
合計	39	118	10	63	230

〔図7〕 仏教徒社会事業数の推移（事業系統別）²²



このように、情勢や行政施策と連動するかたちで仏教者の感化救済事業は展開していったこと自体、国家の救済行政の担い手として期待され、それに応えようとしていた姿勢がうかがえる。いいかえれば、中央慈善協会の感化救済事業推進に仏教者が「感化」された結果ともいうことができるだろう。このことを、吉田久一は、社会運動などの予防線として仏教が御用宗教化したと指摘する（吉田 1964: 450-451）。また、名和月之介は、この時期の感化救済事業は、仏教による主体的な実践というよりも、国家社会による有用性認知を契機として実践されたものであるという（名和 2007）。

一方で、雑誌『慈善』にみられるように、仏教者は感化救済事業に取り組みながらも、その救済ビジョンを物質面から精神面にシフトしていった。そのことは、1914（大正 3）年以降、大幅に下がった事業数増加率からもうかがえよう。『慈善』の継続後誌である『社会と救済』（大正 6 年 10 月～）には、依然貧民救済に関する提言、調査がみられ、そこでは貧児に対する教育機関、保護機関がないことがたびたび指摘されていることから²³、事業所の充足状態とは考えにくい。これは「担わされた役割」から仏教者が距離を置こうとした結果ともとれる。

しかしながら、国家と仏教の親密な関係性にもとづいていたとはいえ、この時期に仏教者が社会福祉の領域で大きな役割を担っていたことは事実である。

分化する社会福祉事業

しかし、戦後、社会福祉政策としての制度的サービスと専門的社会事業（ソーシャルワーク）としての直接的対人的サービスならびに間接的・援助的サービスの提供体制が、整備、分化する時代を迎える。

敗戦後の混乱した社会状況において、生活困窮者の救済のため、1946（昭和 21）年、GHQ は「社会救済に関する覚書」を提示した。そこには、①無差別平等の原則：困窮者に対して無差別・平等に救済を与える単一の全国的政府機関の設立すること、②国家責任の原則：この計画に対する財政と実施の責任を政府が確立し、私的または準公的機関に委ねないこと、③救済費非制限の原則：救済に必要な十分な費用を拠出すること、という公的扶助三原則が示されており、この指示にもとづいて社会福祉政策が立案された（加茂 2008）。

さらに、1947（昭和 27）年に施行された日本国憲法の第 89 条には、「公金その他の公の財産は、宗教上の組織もしくは団体の使用、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」と規定し、これによって、宗教組織の経営する社会福祉事業が国家の支援を受けることは不可能になった。

このような状況下では、たとえ歴史的系譜は宗教組織にあったとしても、制度的には断絶しており、施設内での宗教的アイデンティティは失われやすい。藤本淑恵は、本願寺派の社会福祉施設を対象に、施設の仏教的特色に関する調査を行った。その結果、仏教的特色を「含んでいない」と回答した施設が 54.4%にものぼるのに対し、「含んでいる」と回答した施設が 18.3%にとどまったことをあきらかにした（藤本 2008）。

制度的分化は、同時に社会側の宗教の社会貢献活動に対する認知度低下も促進させた。庭野平和財団（2012）の行った調査では、「宗教団体が社会貢献活動などを行ってきたことを知っているか」という質問に対し、61.9%が「知らない」と答えている。また、知ってい

る宗教団体の社会貢献活動を尋ねる項目では、「教育機関の運営」が 33.4%、「児童福祉事業」が 29.3%と、およそ 3 割の人が認知しているのに対し、43.3%の人は「どれも知らない」と回答した。同調査では、宗教団体に期待する社会貢献活動として、「平和増進」が 33.8%、「医療や福祉」が 29.5%と、3 割程度の人が宗教団体にそれら分野での社会貢献を期待しているのに対し、同じ割合の人が「期待する活動はない」（30.5%）と回答している。

寺院に限ってみればあいでも、社会貢献活動の期待値はさほど変わらない。臨床仏教研究所が行った調査では、寺院に期待する活動として、「期待するものはない」という回答はわずか 6.2%だったものの、最も多い回答は「死者・先祖の供養」（78.2%）であった。次いで「仏教の教えを広める活動」（48.8%）、「介護や看取りなど、老病死に関わる取り組み」（29.8%）、「世界平和への取り組み」（18.1%）、「悩み相談」（17.9%）と続く（臨床仏教研究所 2012: 285）。人々が仏教に期待することは、公的領域での活動ではなく、祈りや弔いといった伝統的領域での活動なのである。

しかし、それでもなお社会福祉の領域で、献身的な活動をする宗教者がいることもまた事実である。次節では、そのような 2 つの団体を取り上げ、独立性モデルによる分析を試みたい。

第2節 ホームレス支援を行う 2 つの FBO

路上生活者を取り巻く状況

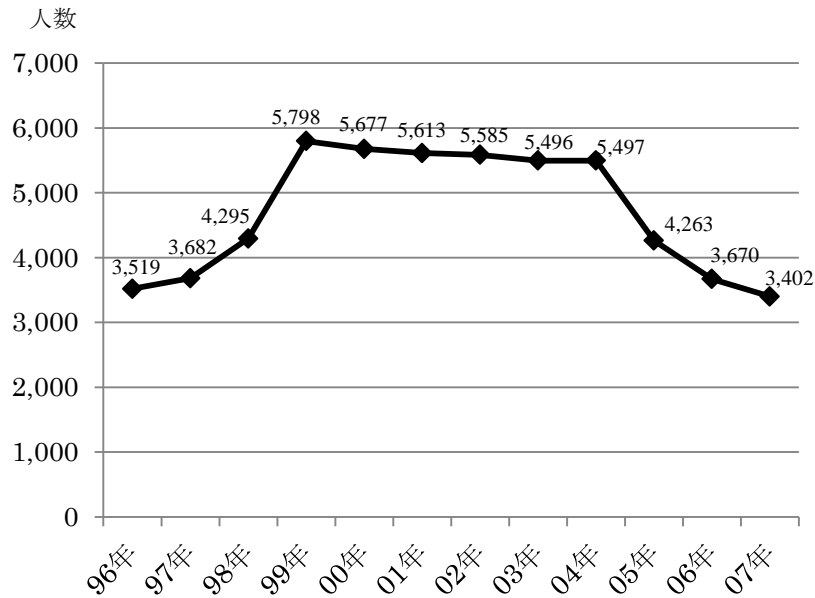
路上生活者は現代特有の問題ではない。明治から大正にかけても同様に社会問題となっていた。その数の増減は経済と連動し、明治初期、松方デフレ（明治 14 年頃）、日露戦争後（明治 38 年頃）、第一次世界大戦後（大正 7 年）にとくに問題になったという（今西 1998: 94）。もともと貧民と呼ばれていた生活困窮者は、近代都市の秩序空間の線引きによって「労働者」あるいは「市民」として包摂され、貧民の中でも最下層に位置する者たちが「浮浪者」として排除された。そして、国家は彼らを「浮浪罪」の対象とし²⁴、救済よりも治安の維持のため統制、管理した（青木 2010: 46-59）。

こうした近代の包摂と排除は、現代にも引き継がれている。現在、「浮浪者」という言葉はもはや使われないが、「ホームレス」、「野宿者」、「路上生活者」といった言葉に置き換えられ、依然、包摂と排除の客体として支援団体や行政からのまなざしを受けている。

東京都の調査によれば、東京都 23 区内の路上生活者の数は 1990 年代後半から増加し、1999 年には一気に 5,800 人近くに跳ね上がった。その後、その数はゆっくりと下降しはじめるが、2004 年までは 5,500 人近くの路上生活者が確認されていた。2005 年には 4,263 人と前年から 1,200 人以上が減少したことになる。2006 年には、路上生活者数は 3,000 人台半ばになり、翌 2007 年も微減し、路上生活者問題は大きな峠を越えたように見受けられる（[図 8] 参照）。

これは、行政の取り組みによる成果ともいえよう。2002 年 8 月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²⁵（通称：ホームレス自立支援法）は、ホームレス問題における行政の責任をあきらかにし、自治体の介入を促した。

〔図 8〕 東京都 23 区内の路上生活者数の推移²⁶



〔表 4〕 東京都 23 区の内路上生活者数および支援状況²⁷

西暦	路上生活者数	支援施設 開設数	地域移行支援 利用者数
96年	3,519		
97年	3,682		
98年	4,295		
99年	5,798		
00年	5,677	1	
01年	5,613	2	
02年	5,585	6	
03年	5,496	8	
04年	5,497	9	421
05年	4,263	10	194
06年	3,670		575
07年	3,402		351

※ 支援施設＝緊急一時保護センター、自立支援センター
 地域移行支援利用者＝借り上げ住宅に移住した路上生活者

ホームレス自立支援法に先駆け、2000年から東京都は区内に緊急一時保護センター、自立支援センターの開設を行った。また、2004年からは福祉団体を通じて借り上げ住宅などを路上生活者に提供し、生活再建を促す地域生活移行支援事業も行われた。これら施策が路上生活者数の減少に一定の役割を果たしていることは〔表 4〕をみてもあきらかである。緊急一時保護センター、自立支援センターの支援施設開設数と地域移行支援事業を利用者数は、あきらかに路上生活者数の推移と反比例している。

しかし、路上生活者の社会復帰を助ける道が整備されてきた一方で、行政の支援政策の流れに乗れない路上生活者の存在も少なからずいる。森川すいめいら（2011）は、池袋の路上生活者を対象に行った調査で、彼らが一般人口に比して大きな割合でうつ病、精神病的障がいなどの精神疾患を有していることを指摘している。申請主義の日本の福祉制度のなかで、障がいを抱えた路上生活者が自力で行政窓口にとどりつけるかは疑問である。

このような、路上生活から脱することが困難な人々に対するセーフティネットとなっているのが、民間のNPO団体や慈善活動を行うFBOである。そして、FBOのうちでもとくにキリスト教系団体が積極的な支援活動を展開している。

たとえば、渡辺芳によれば、ドヤ街として有名な山谷地域では、その活動団体の「出自」に注目すると労働組合系、キリスト教系、医療系の団体に大別されるが、労働組合系が2団体、医療系が3団体であるのに対し、キリスト教系はプロテスタント系が3団体、カトリック系が6団体、両者による共同運営が2団体ある。そして、これらのうちほとんどが炊き出し活動を行っており、このほか韓国系プロテスタント教会と台湾系仏教団体の慈済会も炊き出しを行っているという（渡辺 2010: 256-258）。

また、1980年代末に山谷でフィールドワークを行ったファウラーは、神道、仏教関係の支援活動が皆無であるのに対し、キリスト教関係の支援団体が積極的に活動を行っていることを以下のようにいう（Fowler 1996=1998: 308）。

山谷を含めて東京全体に点在する地元神社や寺など資力がある施設は所有地の駐車場や幼稚園からの金儲けに忙しく、路上生活者にまで気が回らない。夜間だけ教会やシナゴークを短期（そんなに短期でないこともある）宿泊所に転用する、米国では根づいている伝統も日本ではまったく見られない。この「神と仏の地」で宗教関係のボランティア団体はほとんど100パーセントがキリスト教関係（カトリックとプロテスタント共に）で神道と仏教でないことは記載に値する。

キリスト教系団体が積極的に活動を行う背景のひとつに「布教」という目的がある。すなわち、支援と引き換えに信者獲得をめざすのである。大阪西成区の釜ヶ崎をフィールドに調査を行った白波瀬によれば、ホームレス支援を行うキリスト教団体には、労働運動と結びついて行政への働きかけを行う「運動型キリスト教」と、物質的充足より霊的な救済を何よりも重視し、熱心に布教活動を行う「伝道型キリスト教」に分けられるという（白波瀬 2007a）。そして、「伝道型キリスト教」は、とりわけ韓国系プロテスタント教会にみられるという。韓国系プロテスタント教会は、韓国人ニューカマーだけでなく、日本人信徒の獲得を目標にしていることが多い。そして、路上生活者は、周縁的な存在であるが「日本人」であることに変わりない重要な布教対象として把握されるため、積極的な実践が行

われるという（白波瀬 2007b）。

また、「運動型」でもなく「伝道型」でもないが、信仰の実践という理由から支援活動が行われるケースもある。たとえば、山谷地域で生活保護受給者、路上生活者のための食堂を運営する牧師、菊池譲は、「私達の働きは匿名の愛だと理解している。やりっぱなしの愛だ」という（菊池譲 1998）。このように、たとえ宗教的な理由が背景にあったとしても、それが他者に向けられた布教の場としての路上生活者支援と、自己に向けられた信仰の実践の場としての路上生活者支援があることがあきらかになっている。

個人的取り組みであれ、教会単位であれ、あるいは教会から組織化されたものであれ、路上生活者支援活動はキリスト教系 FBO に多くみられてきた。しかし、近年では仏教者が主体となって行う路上生活者支援活動もみられるようになってきた。以前から僧侶自身が NPO 団体の炊き出しなどに参加するといった個人レベルでの活動はあったが、最近では、住職が主体となって寺院を支援の場として活用したり、僧侶が支援のための組織を立ち上げたりと一定の規模と継続性をもって路上生活者の支援を行っていることが報告されている（磯村 2011; 高瀬 2010, 2012）。

ここでは、長らく路上生活者支援にかかわってきたキリスト教 FBO と、近年取り組みをはじめた仏教 FBO を取り上げ、それぞれの活動を概観するとともに、両者の組織的特徴を描き出したい。

キリスト教 FBO として取り上げるのは、浅草聖ヨハネ教会の日曜給食活動（以下、日曜給食）である。また、仏教 FBO として取り上げるのは浄土宗僧侶有志によって立ち上げられたひとさじの会である。いずれも、浅草地区で食事提供などの活動を行っているが、プログラムの内容には差異がみられる。

キリスト教 FBO は、宗教組織（教会）によるものであるが、これまでの研究で取り上げられてこなかったタイプの FBO である。本論文で事例として取り上げた聖ヨハネ教会の日曜給食は、「伝道型」でも「運動型」でもない組織で、活動主体となる教会は聖公会に属している。

聖公会の日本での宣教の歴史は古く、明治初期にはすでに日本で宣教を開始していた。米国聖公会と英国聖公会がそれぞれ宣教を行っていたが、1887（明治 20）年には両者を統合するかたちで日本聖公会が組織された（高橋 2003: 82-84）。

先行研究では、近年、日本に進出した韓国系プロテスタント系教会や聖職者個人に焦点をあてるものが多かったが、いわゆる「伝統的」キリスト教会が組織単位で行う活動をフォローしたものはあまりなかった。したがって、この FBO を取り上げ、数あるキリスト教系社会貢献活動の事例にくわえる意味はある。

一方、仏教系 FBO として取り上げたひとさじの会は、寺院と直接の関わりを持たず、僧侶を中心としたネットワークによって設立された FBO である。通常、仏教者の社会活動は、寺院単位、あるいは僧侶個人単位でとらえられることが多かった。しかし、当該団体は、伝統仏教教団所属の僧侶が中心でありながら、寺院組織に頼らない組織である。近年、教団よりも目的に集うネットワーク型の僧侶団体も増えており（小川 2011）、このあらたな形態の FBO を取り上げることで、分析モデルの射程が広がることが期待される。

取り上げた FBO は 2 例と限られてはいるが、日本の伝統宗教としての仏教系組織と、生活困窮者支援の分野でプレゼンスを発揮してきたキリスト教系組織の両者を取り上げ、分

析する意味は大きいだろう。

それぞれの FBO の記述は、筆者が行ったフィールドワークにもとづいている。浅草聖ヨハネ教会の日曜給食には 2010 年 6 月から 2011 年 7 月まで、ひとさじの会には 2009 年の設立時から 2014 年 3 月まで（2011 年 9 月から 2013 年 7 月まで渡米）、断続的にボランティアに参加しながら参与観察を行った。また、調査中、参加ボランティアや責任者へのインタビューも行った。

キリスト教 FBO—浅草聖ヨハネ教会（日曜給食活動）

FBO 概要

東京都台東区蔵前にある聖公会の教会。江戸通り沿いの厩橋付近に位置し、玩具問屋が並ぶ商業地と住宅地が混在した地域に位置する。聖ヨハネ教会の教会史によれば、1876（明治 9）年に、ウィリアムズ主教のもと、宣教師クーパーらによって講義所として結成されたのに端を発する。1891（明治 24）年、現在の地に土地を借り、建物としての教会は建設されたという（浅草聖ヨハネ教会 1986）。太平洋戦争中、東京大空襲によって教会は焼失したが、米国聖公会からの資金援助などを受け、1955 年に礼拝堂が再建された。

この教会では、生活困窮者に対する食事提供プログラムが行われている。当初、その活動は組織化されたものではなく、曜日や時間も定まっていなかった。食事を求める人が来るたびに、牧師やその家族がレトルトカレーやカップ麺などの提供を行っていた。しかし、1990 年代後半になると、食事を求める来訪者が増加し、対応が困難になってきたという。そこで、2001 年、教会の社会奉仕活動として、弁当を用意し提供するという活動が始まった。聖ヨハネ教会では、これを日曜給食活動と呼んでいる。

浅草聖ヨハネ教会の外観



弁当調理の様子



日曜給食は、原則的に毎週日曜日午前 9 時 30 分から 10 時までの間に行われる。ただし、東京マラソン開催日、町内祭礼日、隅田川花火大会日、教会バザー日をなど日曜でも開催されない日もある。

活動内容は、パック詰めにした鶏炊き込みご飯（250g）を一つずつビニール袋に入れ、割り箸を添えて手渡しするというものである。炊き出し準備会場は教会施設であり、炊事から配食までを教会の敷地内で行う。当日は、ボランティアは午前 7 時頃に教会に集まり、前日に準備しておいた米を炊き、パック詰め作業を行う。同時に教会の外では、8 時過ぎよ

り会場準備、教会周辺にいる利用者の誘導などが行われる。9時10分には、参加ボランティア全体でミーティングが行われるが、ミーティングの前には参加者によって、活動に関わるすべての人に対する祈りが捧げられる。弁当の配布がはじまると、今度は教会からの帰り道の誘導をするため、教会前、交差点などにスタッフが立ち、付近に留まらないよう促しながら交通整理をする。

活動は教会敷地内で行われるため、利用者にはキリスト教教会の活動であることがあきらかであるが、利用者に対して布教活動が行われることはない。また、配食終了後、10時30分頃から日曜礼拝が行われるが、礼拝の案内なども行わない。しかし、以前、食事提供前の布教が検討されたこともある。これは、以前の日曜給食の時間に関係している。

現在、弁当配布は午前9時30分に行われているが、2009年11月までは礼拝後の正午から弁当配布が行われていた。そこで、ある教会メンバーから「スピーカーを外に向けて設置し、礼拝中教会の外に並ぶ利用者に対して礼拝内容を伝えてみては？」という提案がなされた。これは、「伝道型キリスト教」にみられるような、利用者を主たる教化対象とした布教ではなく、教会メンバー向けへの布教の副次的対象としてとらえたものである。利用者に入信などを勧誘するものではないが、食事提供にあわせて「布教」の実施が議論されたことは興味深い。

結局は当時の司祭下條裕章氏が反対し、スピーカーを用いての「布教」は行われなかった。下條氏はそのことについて、以下のように語る。

礼拝は誰にでも開かれていますから、参加したいって言って来てくれるならいいですけど、信仰や宗教行事に加わることを条件に、食事提供するのは違うだろうって。おなかがふくれるのが先ですから。おなかがふくれてから教会に来てくれるならいいですけど。生まれてから死ぬまでその人の実現したいっていう思いに手を貸すのが教会ですからね。強制して何かやらせるっていうのは違うと思うんです。²⁸

このように、いわゆる「伝道型」の食事提供は行いたくないことを教会司祭ははっきりと述べている。また、活動に参加する教会メンバーもこの考えには賛同している。

教会内で活動が組織化された2001年頃、弁当の配布数は60食ほどだったが、2002年春には1回平均100食を超えるようになる。2003年には200食を超え、以降その数は次第に増加してゆく。2004年から2007年頃までは300食前後を推移していたが、2008年には1回平均370食を超えるほどに増加、さらに2009年には500食を超えることも珍しくなくなった。

2010年度の『受聖餐者総会資料』によれば、2009年の日曜給食の回数は43回、合計20,014食の弁当を配布している。これは、1回平均465食に相当する。前年(2008年)の集計では、1回の配布弁当数平均は375食(年間48回の実施、配布弁当数17,983食)であり、実施回数が減ったにもかかわらず、配布弁当数は1回あたり90食も増加する事態になった。これらの事象を行政が把握している状況とあわせてみると、日曜給食での弁当配布数は、[図8]の東京23区内の路上生活者数の推移と反比例していることがうかがえる。

教会中庭で弁当配布を待つ利用者



弁当配布前の祈りの時間



行政が把握する「路上生活者」は減っているにもかかわらず、なぜ食事を求める人が増加するのだろうか。ひとつは、路上生活者がより広域から食事を求めて集まっている可能性を指摘できる。2008年、日曜給食では利用者に対し、どこから来たかを尋ねる調査を行った（ $n=252$ 人）。この結果、上野と答える利用者が24%（62人）と最も多く、次いで浅草（20%、51人）、山谷（19%、48人）、神田・秋葉原（8%、19人）と回答している。このほか、少数ではあるが、両国・錦糸町（6人）、日本橋（7人）という回答もあった。山谷、神田・秋葉原など、教会まで徒歩30分以上もかかる場所から通う利用者もおり、この調査によって、広範な地域から食事を求めて利用者が集まっていることがわかる。過去に同様の調査が行われたことがないため、利用者の居住地域がどのくらい拡大したかを知ることが難しいが、路上生活者間で炊き出しなどの情報交換が行われることはよく知られている。したがって、活動継続にともなって日曜給食が広く知られるようになったと推測することができる。

一方で、「路上生活」というかたちで可視化されていた貧困問題が再び「不可視化」されつつあるという指摘もある。新宿を中心に路上生活者支援を行っている稲葉剛は、「ハウジング・プア」という概念を用いて、不可視化されやすい路上生活者の動態をあきらかにした。すなわち、貧困状態にある者は、野宿状態と、屋根はあるが家がない状態（ドヤ、施設、ネットカフェ、ファストフード店など）、そして、居住権が侵害されやすい生活困窮者向け賃貸借物件などを行ったり来たりしているにすぎず、「路上」だけの数を補足することはかえって貧困問題の全体像を見失いかねないという（稲葉 2009: 14-25）。

また、後藤広史は、自立支援センターの退所形態に注目し、仕事を見つけ退所する就労自立退所が2割程度しかいない一方、4割弱の人が期限満了による退所か無断退所であり、それらの人が再び路上生活状態へと戻る蓋然性の高さを指摘する（後藤 2013: 49）。

したがって、日曜給食の配布弁当数は、「路上」だけでなくハウジング・プア状態にある人を照射しているだけでなく、行政の施策から「失敗」し再び困窮状態に落ちいった人の実数の多さを物語っているということもできよう。

いずれにしても、この利用者数増加によって、2008年頃、近隣住民から苦情が申し入れられるようになった。苦情の内容は、利用者が弁当配布を待つために付近に集まる、弁当殻を捨てていく、治安が悪くなるなどであった。苦情のなかには、この活動のためにホームレスが集まるので地価が下がったなどという意見まであったという。近隣住民は日曜給

食の中止を求め、活動に参加するボランティアに直接苦情を申し入れるなどの事態に発展したため、住民が所属する町内会有志と教会側が話し合う場が設けられた（給食活動協議会）。

それまで、日曜給食の運営に関して、教会内では2か月に1回（偶数月第4日曜日午後）、関係者連絡会が開かれていた。連絡会とはいっても出席は自由で、多数決などの方法で意思決定をすることはなかった。問題点や改善点などを関係者間で共有する、ゆるやかな合意形成の場、情報交換の場であったという。

しかし、近隣住民との緊張が高まるにつれ、問題迅速な対応が行えるよう中心メンバーによって運営委員会が発足し、活動の組織化が進んだ。地域住民との軋轢を軽減させるため、弁当配布時間を礼拝後から礼拝前に変更し、利用者の滞留を防ぐための措置などが行われた。また、日曜給食に合わせて法律相談会などを実施し、利用者自体を減少させる取り組みもはじまった。これまで、教会内の活動としてゆるやかに行われてきたものが、外部との緊張によって、組織化が進み、社会的解決まで目指されるようになったということは大変興味深い。

さらに、日曜給食では、利用者に対して、立て看板や配布物を使って、近隣での飲食禁止、ゴミのポイ捨て禁止、個人敷地内への駐輪・立ち入り禁止などのマナー向上の「指導」を徹底し地域住民の活動に対する理解を得ようという努力も行われた。利用者に対する「指導」の内容は賛否があるところであったというが、この努力の甲斐あって現在では地域住民との緊張関係も次第に和らいできているという。

注意事項を記載した立て看板



私有地への立ち入りを防ぐ柵



一方で、これらの対策が教会にもたらした影響もある。路上生活者の滞留時間を減らすため、弁当配布時間が12時から12時30分だったものを、9時30分から10時に早めた。これにより、9時30分から10時まで行われていた日曜学校のプログラム運営が難しくなった。これは日曜学校にかかわる教会メンバーが、日曜給食に駆り出されるようになったからであるという。このように、教会外部との接触が、教会内部の組織化を進め、結果として教会の宗教活動を制限してしまうという事態が生じた。

人的資源・経済的資源

日曜給食は、聖ヨハネ教会内の運営委員会によって活動が行われている。運営委員会は、日曜給食にかかわる各セクション（キッチン調理、中庭整備、弁当配布、教会周辺清掃）の代表者各2名と、教会司祭1名を含めた計9名で構成されている。司祭は全体責任者として運営委員会に名を連ねているが、これは教会組織を統括する者として対外的な窓口となるためである。日曜給食の実質的責任者は、教会委員でもある伊藤裕元氏（80代、男性）で、運営委員会のなかの弁当配布担当の代表でもある。前章で取り上げたアメリカの聖マーク教会のように、聖ヨハネ教会にも教会委員会があり、教会運営に関して大きな権限を持っている。聖ヨハネ教会には12名の教会委員がいるが、そのうち5名はほぼ毎週、5名は月に1度は日曜給食に参加している。

活動には15～20人程度の人員が携わっているが、そのほとんどは聖ヨハネ教会のメンバーである。活動に参加する教会メンバーの多くは、路上生活者への意識より、教会組織の一員としての意識の方が強いように見受けられる。たとえば、E氏（60代、女性）は、30年以上聖ヨハネ教会に通っている。日曜給食が正式に教会の活動としてはじまった時から運営に携わっているが、その活動参加理由を以下のように語る。

日曜給食活動を立ち上げる時は自然発生だったんです。活動をはじめるときに誰かに、やってくれって頼まれたわけではなく自主的に参加しはじめました。やっぱり、ほかのやっている人が大変そうだなあって思ったからですね。ボランティア活動っていうよりか、教会のみんながやっているのを手伝わなくちゃっていう気持ちで。いいことをやろうだなんていう感覚は全然私にはなかったですね²⁹。

このE氏の語りに代表されるように、教会メンバーでかつ日曜給食に参加する人の多くは、ほかの教会メンバーを助きたい、手伝いたいという参加動機を持つ。

日曜給食は、聖ヨハネ教会の公式の活動として行われてはいるものの、教会メンバーのボランティア精神に任されており、参加は個々の判断にゆだねられる。また、すべての教会メンバーが活動に賛同しているわけでもない。近隣住民との間で軋轢が生じるようになったあと、教会メンバーのなかには、地域住民に受け入れられない活動ならば休止もやむなしという意見も少なからずあったという。礼拝と日曜給食は切り離して考えられており、教会メンバーのなかには、日曜給食が終わったあとに礼拝のため教会にやってくる人もいる。そのことについて、下條氏は以下のようにいう。

お祈りの言葉でいうと、「主にしたがうことは全き自由です」という言葉があるんですね。これは、主に対しては完全に従属するということですけど、逆に言えば、主以外の何ものにも従わないということですよ。自由ですよ。同じように、日曜給食活動に加わるというのは全く自由。その人の自由意志なんですよ。活動への参加は、その人の信仰的決断だと私は思っていますから、やりましょうとかやりなさいとか、教会委員会や信徒総会での決議とかで、信徒としてやるんだというように決めることはできないですよ³⁰。

下條氏は、路上生活者に対する礼拝と同じように、自由意志を尊重する教会としての立場を代表している。したがって、教会メンバーは礼拝だけ参加する自由が担保されているといえる。

教会メンバー以外の参加者には、聖公会系学校の教員とボランティア部生徒や、他聖公会教会メンバーのボランティアがいる。他聖公会教会の中には、毎月第5日曜に200～300食分の弁当を自教会で準備し、10人ほどでボランティアに駆けつけるところもある。また、教派内刊行物である『東京教区時報』でボランティア募集をかけたこともあった。そのほか、ごく少数であるが、活動に賛同する一般市民が個人的に参加する姿もみられる。したがって、日曜給食は、教会内の人的資源に大きく頼っており、次いで教派ネットワークからの供給を受けている状況にある。

次に経済的資源についてみてみよう。2009年度の決算報告では、日曜給食に対して、246万7,565円の支出があったことが記載されている。聖ヨハネ教会では、教会予算とは別に特別会計として日曜給食のために積立金が設けられているが、積立費用の多くは教会予算から捻出されている。また、この特別会計に対する献金者（団体）の名前をみると、練馬聖ガブリエル教会、聖バルナバ教会、東京三一教会、三光教会、東京聖マリア教会、目白聖公会など同一教派の他教会から多く受けていることが示されている。

同様に、日曜給食に必要な米や割り箸、ビニール袋なども献品として受け付けている。『受聖餐者総会資料集』には、献金同様献品者の名前も記載されているが、他聖公会教会、あるいは聖ヨハネ教会司祭、教会メンバーなどの名前を確認することができた。

これらのことから、日曜給食は経済的にも聖ヨハネ教会、あるいは聖公会の教派ネットワークに大きく依存しているといえる。

仏教 FBO—ひとさじの会

FBO 概要

2009年、浄土宗青年僧侶が立ち上げた団体で、路上生活者への支援活動を行っている。活動の内容は[1] 葬送支援活動、[2] 食事提供活動（炊き出し及び夜回り）、[3] 食糧支援推進運動の3つである。

組織としての住所は持たないが、代表を務める浄土宗僧侶、吉水岳彦氏の所属する寺院が事務局住所として使用されている。この寺院には、後述する葬送支援のための共同墓があり、炊き出しの会場および機材保管場所としても使用されている。寺院の所在地は、東京都台東区清川で、日雇い労働者の町として知られる山谷地域の一角にある。ドヤと呼ばれる簡易宿泊施設が多数あり、路上生活者支援団体の施設も多く存在する。

ひとさじの会は、浄土宗僧侶、原尚午氏と吉水岳彦氏によって立ち上げられたが、[1] 葬送支援活動については2004年頃からインフォーマルなかたちで行われていた。葬送支援とは、亡くなった路上生活者の葬儀を行ったり、他の支援NPO団体の主催する夏祭りでの物故者法要での読経、説法などを行ったりすることである。当初は原氏が知人からの依頼で個人的に物故者法要を行っていた。その後、吉水氏をはじめとする他の浄土宗僧侶にも声をかけ、賛同者を募っていったという。

事務局をおく浄土宗寺院



合同墓「結の墓」



吉水氏は、葬送支援を行うなかで路上生活者から「死後」の相談を受けることになる。これは、身寄りのない路上生活者が死後入る墓のないことを不安に思い、悩みを打ち明けたことにはじまる。2008年、原、吉水両氏は当事者である路上生活者や支援 NPO 団体スタッフと葬送支援プロジェクト「自分のエンディングを考える会」を発足させ、同年秋、吉水氏の所属する寺院内に、ホームレス支援 NPO3 団体の合同墓「結の墓」が建立された。しかし、葬送支援は少数の僧侶によるボランティアな活動によって支えられていたので、ばあいによっては依頼にこたえられないばあいもあった。その時のことを吉水氏は以下のように語る。

原さんと僕がもやいなどの葬送支援に関わるようになって、一度だけ二人ともが葬式に出られないことがありました。そのとき二人とも葬儀の執行者の数が必要だと痛感させられました。なんとか仲間を募らなくてはならないと。実活動の上で会を設立する強い必要性を感じたんです。³¹

このように、葬送支援をきっかけとして、ひとさじの会が組織され、炊き出し・夜回りなどの食事提供プログラム、食糧支援推進プロジェクトが展開されていった。

[2] 食事提供活動は、毎月第1、第3月曜日の夜、山谷、浅草、上野地域で行われる。聖ヨハネ教会の方法とは違い、路上生活者のもとへ出向き、一人ひとりに食事を渡していくというものである。このように、非支援者を支援者の指定した場所に呼ぶのではなく、支援者が非支援者を個別に訪ねる支援のスタイルをアウトリーチという。

現在、アウトリーチのコースは、①いろは会（日本堤いろは会商店街→千束通り商店街→吾妻橋西詰）、②浅草巡回（浅草寺→雷門通り→新仲見世通り→吾妻橋西詰）、③上野巡回（上野駅周辺→上野公園→吾妻橋西詰）、④隅田川西岸（白鬚橋西詰→隅田公園→吾妻橋西詰）、⑤隅田川東岸（白鬚橋東詰→桜橋東詰→吾妻橋西詰）の5つであり、各コースとも2時間程度の時間をかけてアウトリーチが行われている。

食事の内容は、1合ほど（300g程度）のおにぎりと味噌汁（夏期は麦茶）で、必要に応じて市販医薬品、下着類などの生活用品も配布する。コンビニエンスストアで売られてい

るおにぎりがおおよそ 120g 程度なので、ひとさじの会で作られるおにぎりはその 2.5 倍の大きさになる。おにぎりは 260 個ほど用意され、コースごとに必要な個数を分配し、配布する。

おおよその目安であるが、①いろは会コースには 70 個、②浅草巡回コースには 40 個、③上野巡回コースには 60 個、④隅田川東岸コースには 50 個、⑤隅田川西岸コースには 40 個ほどが振り分けられる。また、アウトリーチの際には、おにぎりを渡すだけでなく、体調や生活に関する声かけも行われる。そこで、生活保護申請の案内をしたり、他団体の運営する無料クリニック³²を紹介したりといった情報提供も行われる。アウトリーチの際には、団体の名称や活動予定を記載したチラシを配り、自分たちがひとさじの会という仏教者団体であることを利用者に明示する。しかし、布教や説教を行うことはなく、寺院への案内なども行わない。

食事提供の準備は、ひとさじの会の事務局長を務める吉水氏が副住職を務める寺院で行われる。午後 3 時頃から、ボランティアの手によって、用具の洗浄、ガス釜の設置に始まり、炊事、医薬品の確認・分配、おにぎりの袋詰め、コースの確認などを行う。

その後、15 分程度の法要を会場寺院本堂で行う。法要の内容は、念仏を唱えたり、法然の法語を読誦したりと、浄土宗の教義にのっとりた方法で営まれる。また、路上で亡くなった物故者の回向も行われる。この法要に参加するかは、ボランティアの自由意志であり、ボランティアのなかには信仰の違いから法要に参加することを拒否する者もいる。

会場寺院での法要



アウトリーチの様子①



午後 8 時頃から、それぞれのコースに分かれてのアウトリーチが始まる。コースごとにリーダーとなる者が、参加者に注意事項を伝え、十念(南無阿弥陀仏と 10 回唱えること)を唱えてコースに出向く。注意事項は、寝ている人は無理に起こさない、座っている利用者にはこちらも腰を下ろして同じ目線で話す、大勢のボランティア参加者で利用者を取り囲まない、といった利用者に配慮する内容であり、とくに参加者は「与える者」、「もらう者」といった意識は持たないよう、利用者と対等的なかわりを大切にするよううながされる。

いずれのコースも終着地点は浅草吾妻橋西詰であり、午後 10 時頃、参加者は一堂に集まる。参加者のなかには、炊事終了時に帰る者、アウトリーチの途中で帰る者、あるいはアウトリーチから参加する者などさまざまな参加形態があるが、午後 10 時に残っている者た

ちの間で、配ったおにぎりの数（≒路上生活者の数）、その他報告事項・注意事項などを共有、初めて参加したボランティアからの感想などを聞き、出発時と同様、十念を唱え解散となる。この食事提供活動は、多数のボランティアが参加し、時間的にも作業的にも会運営の大きな部分を占めている。したがって、ひとさじの会のもっとも中心的な活動といってもよいだろう。

アウトリーチの様子②



解散前の報告と十念



〔3〕食糧支援推進運動は、寺院に寄付された米などの食糧をフードバンクや福祉施設に寄付を推進する活動である。寺院と地域社会とを繋ぐ方策の一つとして、NPOを通じた地域社会への支援活動を促進するため、ひとさじの会は、宗派寺院に対し食糧支援活動を呼びかけ、また関係諸団体との窓口となった。

この結果、滋賀県甲賀地区の浄土宗青年会では、同地域の寺院一ヶ寺あたり浄米一升の喜捨を目標にし「甲賀米一升運動」と銘打った運動が起こった。2010年1月10日から同月25日までの期間に約400kgの米が集まり、うち300kgはフードバンク関西へ、100kgがひとさじの会へ寄付された。さらに翌2011年には滋賀教区へと呼びかけの対象地域を広げ「近江米一升運動」となり、約2.5tのお米の寄付を集めた。また、同様の運動は東北地区でもおこり（「東北米一升運動」）、2010年12月から2011年1月の間に、およそ1tの米を集めた。現在では、各地の浄土宗青年会が運動の中心となり、大分、佐賀など九州地域でも活動が展開している。

現在、食糧支援推進運動の担い手の中心は、地方青年僧侶団体であり、ひとさじの会の活動としてあげるのは不適當かもしれない。しかし、この活動の発端となったのは、ひとさじの会の食糧支援への呼びかけであり、実際に最初の事例である「甲賀米一升運動」を主導したのは、ひとさじの会の監査を務める曾田氏であった。

人的資源・経済的資源

ひとさじの会の活動には、葬送支援や食糧支援寄付の推進など、僧侶や寺院の特性を活かしたものもある。当然それらは、「僧侶」であることが必要条件となるので、一般ボランティアが参加することは難しい。しかし、ここでは他のFBOと比較するため、ひとさじの会の活動のうち、食事提供活動にしぼって、その人的資源、経済的資源をみていきたい。また、食事提供活動は、現在、同会の中心的活動であり、運営スタッフやボランティアが

多くかかわっていることから、ひとさじの会の組織をみるうえで必要である。

ひとさじの会の活動は役員を含めてすべてボランティアであり、有給スタッフはいない。事務局長は浄土宗僧侶である吉水氏であり、会の設立時からプログラムの責任者として運営を行っている。運営に責任を持つ役員は会長、事務局長、理事、会計、監査など 9 名がおり、2 年任期で改選される。この役員は、設立当初はすべて浄土宗僧侶であった。これは、規約によって役員を選出が浄土宗寺院住職および所属教師に限られていたためである。しかし、2011 年の総会ではこの文言が削除され、浄土宗教師でなくとも役員に選出されるようになった。事実、2011 年の役員改選では 1 名の寺族、1 名の一般参加者が選出されている。理事に選出された一般参加者は、浄土宗檀信徒ではないものの吉水氏と古くからの友人関係にある。ホテルの調理スタッフとして勤務していることもあり、食事準備に関する専門的な立場として選出された。

これら役員は、運営に責任を持つ立場であるが、活動に参加することは必要条件ではない。頻繁に参加するのは 3~4 名ほどで、事務仕事や会計監査のみを担当する役員もいる。また役員の中には遠隔地に居住し、物理的に参加が難しい者もいる。

次に、活動を支えるボランティアについてもふれておく。前述のように、アウトリーチは 5 つのコースに分けて行われ、合計 260 個ものおにぎりを準備しなければならないため多くの人員が必要となる。参加者数のばらつきはあるが、おおよそ毎回 30 人程度の人員がボランティアとして参加している。プログラム責任者の吉水氏は、浄土宗寺院の副住職で、準備会場も当該寺院であるが、寺院の組織とは全く別の組織である。ボランティア参加者には、20 代~30 代の浄土宗青年僧侶、準備会場寺院檀信徒、寺族、他宗派僧侶、宗門系大学学生、非宗門系大学生や、これらいずれにも属さない一般参加のボランティアもいる。

ボランティアとして参加する浄土宗青年僧侶は、ひとさじの会を立ち上げた吉水氏、原氏の友人であることが多い。多くの僧侶は、同時期に大学に在籍し、勉強した同級生、研究室の先輩、後輩といった関係である。宗派ネットワークというよりは個人的な友人関係による自発的な参加ともみなせる。寺族、他宗派僧侶には、2010 年 7 月にひとさじの会が開催した公開講座、『『ホームレス』と出会う子どもたち—安心できる心の“HOME”を求めて—』や、2012 年 9 月に臨床仏教研究所主催で行われた「仏教者の社会貢献を考える集い」などで活動を知り参加した人もいる。

また、臨床仏教研究所は、臨床仏教師養成講座を運営し、修了者に考査を行ったうえで「臨床仏教師」を認定しているが、ひとさじの会の活動はその研修先としても提携しており、臨床仏教師をめざす僧侶、寺族などの参加もみられる。

学生の参加の背景には、貧困問題を扱う授業や仏教者の社会活動をテーマにした授業に吉水氏をはじめとした運営スタッフ（僧侶）が呼ばれ、活動内容の報告やボランティアの募集を行ってきたことがあげられる。また、宗門系大学のなかには、教育課程の一環として学生にボランティア活動を課すところもあり、その活動先のひとつにひとさじの会が含まれていることも影響している。また、授業の一環で、フィールドワークとしてボランティアに参加する学生もおり、教育現場からの定期的な人員供給がある。

一般ボランティア参加者は、新聞などのマスメディアを通じてひとさじの会を知り参加した者や、ホームレス支援を行う他 NPO 団体でもボランティアとして活動するなかで、ひとさじの会の存在を知り参加するようになった者などがいる。

N氏（60代、女性）は、新聞を通じてひとさじの会を知り、参加したボランティアの一人である。N氏は、参加のきっかけを以下のように話してくれた。

朝日新聞にひとさじの会の写真が載ってまして、ボランティアに興味があったので切り抜いてとっておいたんです。そのあと時間ができて、これのできるかなって思ったのですぐお電話させていただいたんですね。（中略）ピンときたのはお坊さんがやっているっていうのもあったかもしれないですね。お坊さん自身がボランティア活動をしているっていうことに感銘を受けまして。お坊さんの本来のあるべき姿はこれだって思って。ひとさじの会の趣旨に賛同して参加しはじめたっていう感じです³³。

R氏（30代、女性）は、他の路上生活者支援団体にも参加していたが、インターネットでひとさじの会を知り、定期的にボランティアとして参加するようになった。R氏は板橋区在住で、職場も池袋にあり、ひとさじの会の活動は生活圏から離れている。浅草までの移動時間は片道1時間近くかかり、アウトリーチ参加後、帰宅するのは早くても11時頃になってしまう。R氏は、ひとさじの会に参加するようになったきっかけと、継続の理由を以下のように語る。

最初に参加したのは、山谷争議団の炊き出しなんですよ。そこから、インターネットで路上生活者支援の団体がいっぱいあるんだなーというのを調べていて、池袋のTENOHASIのサイトを見たらリンク先にひとさじの会があったので。お坊さんもやっているのかって。で、じゃあここにも行ってみようかなって。（中略）若いお坊さんと話す機会ってのが、今まで全然なかったのが新鮮な感じですよ。興味があったというか。ひとさじの会は、新宿連絡会とも違うし、山谷争議団とも違いますね。みなさんを見ていると、やっぱりこう、心がきれいだなあと思って。なんかなあ、お坊さんらしさが出ていますよね。社会活動家の人たちとまた違う温かさを感じます³⁴。

このように、ほかの支援団体を一通り「お試し」した後でひとさじの会を選んで参加する一般参加者もいるのは興味深い。

ひとさじの会には多様な背景を持つ参加者がいることが分かったが、実際にどのような属性の人々がどのくらいの割合で活動に参加しているのか、参加者データからあきらかにしてみよう。

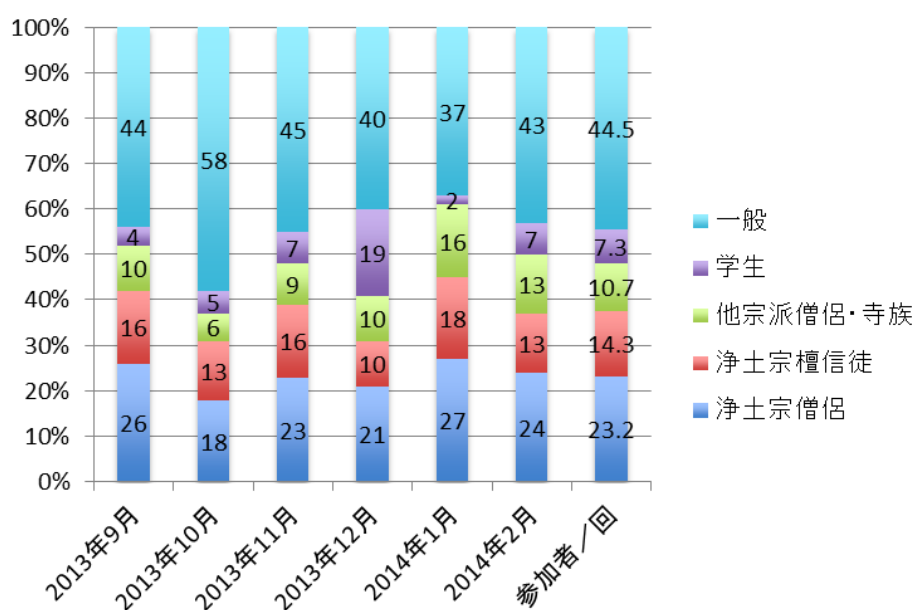
[表5]は、2013年9月から2014年2月まで6ヵ月間、ボランティアの参加者数を属性ごとに分類して示したものである。参加者の属性は、浄土宗僧侶、浄土宗檀信徒（寺族含む）、他宗派僧侶・寺族、学生、一般の5カテゴリーに分類した。このうち、浄土宗僧侶、浄土宗檀信徒は宗派ネットワーク、他宗派僧侶・寺族は宗派を超えた仏教ネットワーク、学生、一般は外部資源というように上位カテゴリーに分けてとらえることができよう。ひとさじの会のアウトリーチ活動は月2回だが、表中には2回分の合計人数を記入した。また、「参加者/回」は6ヵ月分の合計参加人数を活動回数（12回）で除したものである。

[表 5] ひとさじの会参加者の属性 (2013年9月～2014年2月)

年月 属性	2013年9 月	2013年 10月	2013年 11月	2013年 12月	2014年1 月	2014年2 月	参加者 /回
浄土宗 僧侶	13	14	13	15	14	13	7
浄土宗 檀信徒	8	10	9	7	9	7	4
他宗派 僧侶・寺族	5	5	5	7	8	7	3
学生	2	4	4	13	1	4	2
一般	22	45	25	28	19	23	14
参加者 合計	50	78	56	70	51	54	30

1回の参加者数はおおよそ30人、そのうち半数以上は一般参加のボランティアである。学生が宗門系大学に所属しているばあい、それは「外部」ではなく「宗派ネットワーク」と呼ぶことができるかもしれないが、仮にその峻別を差し置いて、一般ボランティアだけに注目してみても「外部資源」からのボランティア参加者が非常に多いことがわかる。

[図 9] 参加者に占める属性の比率



月ごとの人数のばらつきを調整するため、[図 9] に示した参加者の属性ごとの比率でみると、ひとさじの会にとって外部からの人員が重要であることがよりいっそうあきらかになる。

参加者に占める一般ボランティアの比率は、少なくとも 40%、多いと 60%近くにもなる。それに比べ、浄土宗僧侶は全体の 23%程度である。同宗派檀信徒を含め、宗派ネットワークとしてみたばあいでも、37.5%程度で一般参加者の比率(44.5%)に満たない。したがって、ひとさじの会のボランティアは、宗派ネットワークや仏教ネットワークと同等かそれ以上に「外部資源」からの参加が多いことがうかがえる。

しかし、当初、ボランティア参加者の顔ぶれは、現在の状況とは大きく異なっていた。ひとさじの会の食事提供活動およびアウトリーチは、2009 年 10 月 5 日にはじまった。筆者は、以前、この初回から 2010 年 3 月 15 日まで、6 ヶ月間計 12 回のボランティア参加者を集計した(高瀬 2010)。この時期は、配布するおにぎりの数も 120~180 個と現在よりも少なく、またアウトリーチのコースも①浅草巡回(浅草寺→西参道→新仲見世通り→浅草松屋前)、②隅田川東岸(白鬚橋東詰→吾妻橋東詰→吾妻橋西詰→隅田公園→浅草松屋前)の 2 コースのみであった。したがって、ボランティア参加者数も 12 回で延べ 71 人と少ない。属性分類は少し異なるが、その内訳は僧侶(他宗派含む)が 30 人(42.2%)、檀信徒(寺族含む)が 12 人(16.9%)、他 NPO からが、15 人(21.1%)、学生・その他が 14 人(19.7%)となっている。僧侶、檀信徒をあわせた参加者が 6 割ほどを占めており、設立時は宗派、仏教ネットワークによるボランティアが活動の中心的な担い手になっていたということがわかる。

次に、ひとさじの会の経済的資源をみてみよう。2013 年度の会計報告書によれば、前年度からの繰越金を除いた、収入決算額は約 172 万円である。ひとさじの会では賛助会員というかたちで、寄付を募っている。賛助会員には種類があり、一口 2,000 円の「ひとさじ会員」、一口 1 万円の「ひとさじ会員」、一口 10 万円の「ひとさじ会員」の 3 種類である。銀行口座利息、葬送支援活動による雑収入³⁵などあわせて 3 万円ほどあるが、基本的には賛助会員らの寄付によって成り立っているといつてよい。

ひとさじの会に寄せられる寄付には、いくつかの大口寄付がある。一つは、公益財団法人浄土宗ともいき財団(以下、ともいき財団)からの 50 万円、もう一つは、一般財団法人太田慈光会(以下、太田慈光会)からの 40 万円である。ともいき財団は、寺院を通じた社会貢献、地域交流事業などを推進する団体で、浄土宗宗務庁のある建物にオフィスを構えている。ともいき財団では、仏教精神にもとづく社会貢献事業などを行う浄土宗寺院や浄土宗関係団体に助成を行っており、公益財団法人とはいえ、浄土宗教団に近い財団であるといえよう。

太田慈光会は、仏教に関する講演会、宗教行事や教化活動の援助や仏教団体が行う社会事業に関する助成などを行う財団である。役員名簿には、真宗大谷派の寺院関係者や浄土宗寺院の関係者の名前が連なっているが、浄土系寺院、団体に限らず支援を行っている。助成先には、シャンティ国際ボランティア会やアーユス国際仏教ネットワークのような仏教系 NGO や仏教情報センターなどの教化事業を行う団体も含まれている。それぞれの寄付が収入決算額に占める割合は、ともいき財団が 30%、太田慈光会が 24%と、あわせて収入の半分以上を占めている。両財団と

もに、ひとさじの会設立翌年の2010年から継続して助成を行っており、会の運営には不可欠な財源として予算に組み込まれている可能性がある。2つの財団の性格から、経済的資源をカテゴライズするならば、ともいき財団は宗派ネットワーク、太田慈光会は超宗派ネットワークという分類が可能であろう。

食事提供活動には大量の米が必要となる。当初、米の購入はひとさじの会に参加する僧侶の負担であった。しかし、食糧支援推進運動が活発になると、米一升運動を通じて集められた米がひとさじの会にも寄付されるようになる。これにより米の購入費は抑えられ、ここにも宗派ネットワークを資源とした食糧調達のかたちをみることができる。

第3節 独立性モデルによる分析

以上、浅草聖ヨハネ教会の日曜給食と浄土宗青年僧侶によるひとさじの会を紹介した。これらキリスト教FBOと仏教FBOの特徴を整理すると、[表6]のようにまとめられる。また、その特徴をもとに独立性モデルにあてはめると[図10]のようになる。

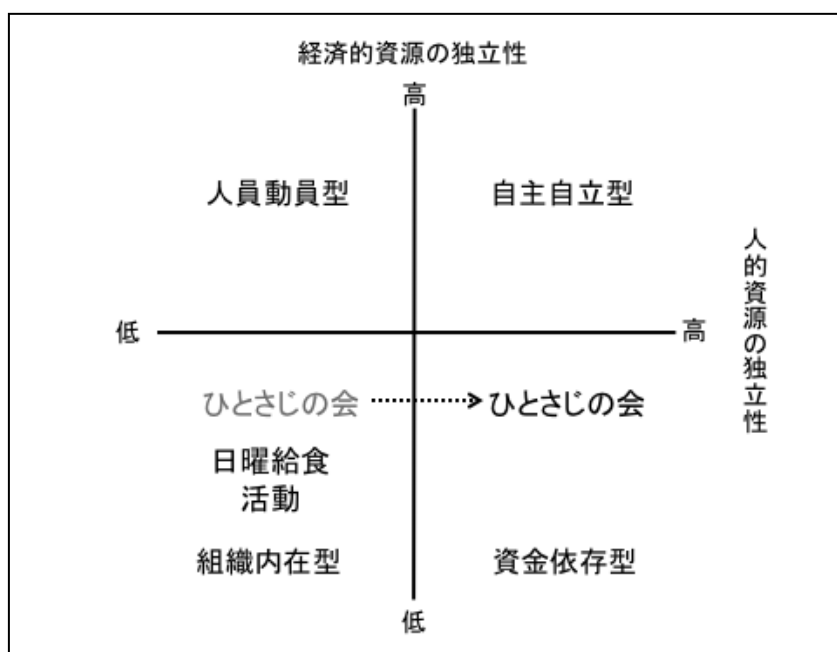
[表6] 2つのFBOの特徴

特徴 \ FBO	日曜給食活動	ひとさじの会
母体となる宗教組織	浅草聖ヨハネ教会	浄土宗青年僧侶有志
母体となる教派	聖公会	浄土宗
設立(開始)年	2001年 (以前からインフォーマルな かたちでの食事提供あり)	2009年 (葬送支援は2004年～)
活動内容	弁当配布、生活相談	おにぎり・医薬品・生活用品 配布、生活相談
活動頻度	週1回	月2回
宗教活動 (礼拝など)	参加者向けにあり 利用者向けにはない	参加者向けにあり 利用者向けにはない
利用者数(配布数)	465人	260人
プログラム責任者	教会役員	僧侶
有給スタッフ数	なし	なし
ボランティア数	15～20人	25～30人
人的資源	教会メンバー	一般
予算規模	246万円	172万円
中心財源	教会内予算(特別会計)	宗派ネットワーク

日曜給食は、聖ヨハネ教会の公式活動として教会予算に活動費が記載されている。特別会計として積立金が設けられているが、教会予算からの積立と教派ネットワークからの献金で支えられていることを考えると、経済的な独立性は低い。また、運営委員会の顔ぶれ

はいずれも聖ヨハネ教会メンバーであり、ボランティアも教会組織から多くの人員を供給している。教会外部からの参加者もいるが、他教会メンバーや聖公会系学校の教員、生徒がほとんどであり、教派ネットワークによって得られた人員であるということがうかがえる。したがって、人的にも経済的にも教会内資源、教派内資源に大きく頼っており、独立性の4象限モデルにおいては、「組織内在型」のFBOであるといえよう。

[図 10] 独立性モデルによる2つのFBOの分類



一方、ひとさじの会は、寺院組織のなかに立ち上がったものではなく、青年僧侶のネットワークによって組織されたという背景を持つ。むしろ、社会活動を念頭に置いて組織された団体として、アメリカの事例にあったBSMやC300に近い性格を持っているといえる。しかし、設立の背景が近似しているからといって、その独立性モデルの類型も同様の象限に布置されるわけではない。

ひとさじの会の経済的独立性はそれほど高くない。賛助会員制度による資金調達も行われているが、宗派内財団から大口寄付を受けており、また仏教系財団による大口寄付もある。これらは浄土宗僧侶だからこそ、あるいは仏教者だからこそ受けられる寄付であり、誰でもアクセスできる外部資源とはいえない。くわえて、それら大口寄付が経常化しており、活動継続を考えるうえで大きな比重を占めていると想定される。したがって、経済的には宗派ネットワーク、超宗派ネットワークに頼っているといえよう。この点においては、教会内資源、教派内資源に頼る日曜給食と大きな差はない。

しかし、ひとさじの会の特徴は、なんといっても人的資源の独立性が高いことであろう。運営の中心にはいまだ数名の浄土宗僧侶がいるが、規約を変更し、僧籍を持たない者も役員として受け入れる態勢を整えた。ボランティア参加者の多くは、僧侶や浄土宗檀信徒で

ない、一般参加者である。

活動中に法要があったり、参加者全員で阿弥陀仏の名号を唱えたりと、宗教的実践が含まれるのにもかかわらず、宗派外からの参加者が多いことは興味深い。一般の参加者にとって、読経や念仏などの仏教実践は参加の障壁とならないようである。いずれにしても、人員の供給は、宗派内や超宗派ネットワークよりも外部にあるとあってよい。したがって、経済的資源の独立性は低いが人的資源の独立性の高い「資金依存型」の FBO である。

また、ひとさじの会のばあい、当初は人的資源の独立性は低く、仏教者が人的資源の中心にあった。寺院組織を持たないネットワークによる FBO だったとはいえ、宗派内資源に活動のための人員を頼っていた。すなわち、日曜給食と、あるいは DK や SSB と同じ、「組織内在型」の FBO だったといえる。

アウトリーチのコース増加、配布おにぎりの増加など人員を必要とする諸条件はあったものの、それは宗派内資源によって調達されず、代わりに外部からの多数のボランティアによって補完された。その結果、現在は「資金依存型」の FBO へと移行したのである。

2つの例では十分とはいえないが、日本の FBO 分析においても独立性モデルは援用可能であることが示された。また、「資金依存型」FBO としてひとさじの会が布置されることで、アメリカの事例とあわせて、どのような FBO がそれぞれの類型におさまるかがより明確になった。

ひとさじの会の事例は、アメリカの DK のように類型間移行をおこすものであった。ただし、DK が「人員動員型」から「組織内在型」へと独立性が低くなる事例であったのに対し、ひとさじの会は「組織内在型」から「資金依存型」へと独立性が高くなるケースであった。組織構造に焦点をあて、宗教組織との接近／非接近を明確にすることで、これらの類型間移行は可視化された。したがって、独立性モデルは FBO の動態をとらえるうえでも有効である。

-
- 1 吉田久一は、日露戦争終了を慈善事業思想と感化救済事業思想の分水嶺とし、以降大正五年までを感化救済事業思想の区分としている。そして、この時期は仏教慈善事業が社会性を獲得するとともに、組織化が徐々に実現されていく時期であるという（吉田 1964:440）。
 - 2 これ以前にも、府県施政順序（1869年3月）や民部省設置（1896年8月）直後に制定された府県奉職規定では窮民救助についての定めがあったが、具体的な救済命令ではなかった。一方、この救恤規則では、種々の条件付きではあるが「無告の窮民」に対して年間で米一石八斗の支給が明記されていた。
 - 3 木村（1964）、百瀬（1997）ほか。百瀬は、公的扶助義務をよりも私的共済活動を優先するこの規則に対する批判を認める一方で、現在の生活保護法における親族扶養の優先性、本人の申請給の必要性に比べても劣るものではないとし、本規則を全国統一の公的扶助として画期的な規定であったと評価している（百瀬 1997:18-19）。
 - 4 この間、窮民救助法案（1889〔明治 22〕年）、恤救法案ならびに救貧税法案（1897〔明治 30〕年）、救貧法案（1902〔明治 35〕年）、養老法案（1912〔明治 45〕年）などが提出されたが、いずれも廃案となっている。
 - 5 『慈善』第1編第1号、1909年、p.22。『慈善』は復刻版（生活社、1981年）を参照した。
 - 6 『慈善』第1編第1号、1909年、p.5。
 - 7 1908（明治 41）年に感化法が改正されて以来、感化救済事業が通用語となる。吉田久一は、慈善事業は産業革命期、感化救済事業は帝国主義形成期に対応する語であるという（吉田 1964:440）。
 - 8 『慈善』第1編第1号、1909年、pp.13-17。
 - 9 「防貧」は治安政策として企図される傾向にあった。たとえば、渋沢は、「困窮極つた結果盗賊を働かぬとも限らぬ、若しさうであったならば其の本人の不幸のみならず種々なる厄介を社会に残す訳になる（中略）総て斯う云ふことに就いて救済の方法を講じたならば皆に細民の幸福のみならず国家の損害を防いで福利を増進することが出来るであらう」（『慈善』第1編第4号、1910年、p.34）という。
 - 10 『救済』は復刻版（不二出版、2001年）を参照した。
 - 11 『救済』第1編第1号、1911年、巻頭。
 - 12 同、pp.6-10。
 - 13 同、「宗教と感化救済事業」 pp.24-38。
 - 14 会説「救済の意義を拡張せよ」（『救済』第1編第4号 1911年、p.6）
 - 15 会説「他力信仰と慈恵救済事業」（『救済』第1編第2号、1911年、pp.4-5）
 - 16 可西大秀「救済」（『救済』第6編第4号、1916年、p.4）
 - 17 会説「救済事業とは何ぞ」（『救済』第6編第7号、1916年、p.3）
 - 18 大河内了悟「我が仏教徒の社会的使命」（『救済』第9編第2号、1919年、p.37）
 - 19 ただし、⑥その他の事業に関しては、具体的な資料はなかった。
 - 20 1910年（明治 43）の内務省調査（「感化救済事業一覧」『慈善』第2編第3号、1911年、掲載）によれば、児童保護事業は260（全事業数414）を数え、全事業数の62.8%を占める。また、1914年（大正 3）実施の同調査（「感化救済事業一覧」『慈善』第8編第3号、1917年、掲載）によれば、児童保護事業は354（全事業数625）を数え、全事業の56.6%にあたる。
 - 21 『仏教徒社会事業大観』より作成。
 - 22 同上。
 - 23 たとえば、東園基光（東京府内務部長）「東京府下貧民の状態並に其救済」（第2巻第1号、1918年）や草間八十男「貧民生活の実情」（第3巻第10号、1919年）、添田敬一郎（内

務省地方局長)「我邦児童保護の現在及将来」(第4巻第6号、1920年)など。

²⁴ 一定の住居または生業なくして諸方に徘徊する者は、30日未満の拘留に処せられる(警察犯処罰令第1条第3号、明治41年施行)。

²⁵ 路上生活者の自立支援および路上生活となることを防止するための支援などに関する施策を定めた法律。国や自治体はその自立支援、防止支援の責務を負うことを明記している一方で(第1条)、公園などの公共施設の適正使用の確保のために必要な措置をとることも可能としている(第11条)。

²⁶ 東京都福祉保健局生活福祉部 2007『東京ホームレス白書2』:48-49より作成。

²⁷ 東京都福祉保健局生活福祉部 2007『東京ホームレス白書2』:48-49より作成。

²⁸ 2010年7月18日、下條裕章氏へのインタビュー調査より。

²⁹ 2011年5月22日、E氏へのインタビュー調査より。

³⁰ 2010年7月18日、下條裕章氏へのインタビュー調査より。

³¹ 2010年3月17日、吉水岳彦氏へのインタビュー調査より。

³² 無料クリニックは、台東区清川に所在する路上生活者支援団体NPO法人山友会が運営している。月曜から土曜まで、曜日ごとに内科、外科、精神科、皮膚科、整形外科などの診療を無料で行っている。また鍼灸や整体などの施術も受けられる。

³³ 2011年7月18日、N氏へのインタビュー調査より。

³⁴ 2011年6月6日、R氏へのインタビュー調査より。

³⁵ 葬送支援活動は基本的に無償で行うが、ばあいによっては支援団体から布施を受けることもある。

第3章 伝統仏教教団の震災復興支援活動

第1節 宗教者による震災復興支援活動

東日本大震災と宗教者団体

東日本大震災発生以後、被災地域の復旧復興は、行政や民間企業、NPO 団体など多く担い手によって行われている。たとえば、2012年2月、政府は復興に関する行政事務の円滑かつ迅速な遂行を図るため復興庁を設置、2兆円を超える予算を計上し、被災地域のインフラ整備、被災中小企業への低金利融資などを行った。民間企業のなかには被災地へ本社を移転、あるいは子会社を設立し、雇用の創出に貢献するところもある。もちろん、もっと草の根運動的な立場で被災者を支援する NPO や市民団体の取り組みも各地で行われている。こういった諸支援活動は、被災地外部だけの人間で一方的に「与えられる」ものではない。被災地域住民、ときには被災者自身が地域の復興のために立ち上がることもある。

稲場らは、被災地で支援活動を行う宗教者・宗教団体に目を向け、非日常である大災害において宗教がどのような機能を果たしているのかを明らかにしようとした（稲場・黒崎 2013）。大正大学宗教学研究室主催の「震災と宗教」研究会でも、とくに福島県いわき市周辺の調査に取り組み、被災地内外の宗教者団体が支援活動に奔走し大きな役割を果たしことを明らかにしてきた¹。

また、宗教専門新聞の中外日報は、教団レベルでどのような震災復興支援を行ったかについて、伝統仏教教団を中心にアンケート調査を実施した。その対象は、天台宗、高野山真言宗、真言宗智山派、真言宗豊山派、浄土宗、浄土真宗本願寺派、真宗大谷派、臨済宗妙心寺派、曹洞宗、日蓮宗、神社本庁、カトリック教会、日本基督教団、天理教、金光教、創価学会、立正佼成会、真如苑の18教団である。この調査は2回に分けて行われ、1回目は震災から6ヵ月後、2回目は震災から1年6ヵ月後に行われている。1回目の調査では、質問項目は、教団寺院・神社・教会の被災状況、被災寺院・神社・教会への対応、「教団行事への影響、現地への人員派遣・活動内容、支援での教訓などについてであったが、2回目の調査では、心のケア、教団内被災者への復興支援、原発対応という内容についてのアンケートとなっており、被災から1年半が経過し、変わりゆく状況に対して教団がどのような姿勢をとっているのかについて尋ねる内容となっている。

中外日報のアンケートからは、どの教団も災害直後から救援物資の搬送、がれき撤去、炊き出しなどの物質的支援はもちろん、カウンセラーの派遣や足湯やカフェの実施など、被災者への心のケアにも取り組んでいることがうかがえる。さらに、宗教団体ならではの支援として、物故者供養、犠牲者追善回向、復興祈願祭、慰霊復興の祈りを執り行うなど、儀礼による復興支援も行っていることもあきらかになった²。

このように、現地レベルでの活動と教団レベルでの活動が並行して行われているなかで、現地レベルでの活動が単独で、すなわち現地の宗教者のみによって行われているケースや上部組織（教団）の支援を受けて行われるケースがあることが散見された。このような多元的な支援の展開は、震災を契機に教団と現地組織のダイナミズムが可視化された事例とってよいかもしれない。そこで、本章では、震災後の復興支援の取り組みを行う宗教者団体もまた FBO とみなし、独立性モデルによる分析を試みる。

調査の対象と方法

対象とするのは、被災地（いわき市）内部にあって活動する浄土宗福島教区浜通り組青年会（以下、浜浄青）と被災地外部から現地での支援活動をサポートする浄土宗関連諸団体である。

浜浄青の支援活動は大きく①炊き出し、②がれき撤去、③浜〇かふえ、④ふくしまっ子 Smile プロジェクト（以下、ふくスマ）の4つにまとめられる。すでに小川有閑（2012）によって①炊き出し、③浜〇かふえについては報告されているが、本章では、活動を行うにあたってどのような被災地外部組織との協働があったのかという点もくわえそれぞれの展開を俯瞰する。

浜浄青の活動については、これまで①2011年8月、②2012年1月、③2012年3月、④2012年7月の計4回現地調査を実施し、その都度聞き取り及び参与観察を行ってきた³。これらの調査をふまえ、今回は2013年8月20日から21日にかけて聞き取り調査を行い、同年12月18日に現在の中心的活動のひとつである浜〇かふえの参与観察を行った。

インタビュー対象は、浜浄青会員で支援活動の中心を担っている青年僧侶4名、および浜通り組組長の僧侶1名、計5名である。また浄土宗では震災発生以降、現地事務所（災害復興福島事務所）を立ち上げ、地元の僧侶を雇用し、被災状況の解明、現地ニーズの調査を行っている。詳細は後節にゆずるが、当該現地事務所の所員と青年会の中心メンバーは重複しており、これら青年僧侶に聞き取りを行うことが、現地支援活動の現況や教団との協働について十分な情報を得られると判断した。くわえて現地事務所所長である僧侶にもインタビューを行った。事務所所長は浄土宗福島教区浜通り組の組長でもある。

今回の聞き取り調査（2013年8月20日～21日）で、インタビューに協力していただいた浜浄青会員および現地事務所関係者の詳細は下記のとおりである（カッコ内は役職、年齢はインタビュー当時のもの）。柴田氏は現地事務所所員ではないが、浜浄青元会長として震災以降の浜浄青の活動をサポートしてきたという経緯から、聞き取りの対象にくわえた。

- ① 阿部宣顕氏（浜通り組組長、浄土宗災害復興福島事務所所長）、61歳、男性
- ② 柳内悦大氏（浜浄青会長、浄土宗災害復興福島事務所所員）、38歳、男性
- ③ 加藤正淳氏（浜浄青前会長、浄土宗災害復興福島事務所所員）、37歳、男性
- ④ 馬目一浩氏（浜浄青副会長、浄土宗災害復興福島事務所所員）、41歳、男性
- ⑤ 柴田祥宏氏（浜浄青元会長）、43歳、男性

被災地支援活動は、被災地外部だけの人間で一方的に「与えられる」ものではない。しかし、人的資源、経済的資源を考えたばあい、当然被災地内部だけで支援活動を完結させることは難しい。被災地での支援活動を円滑に、効果的に進めるためには被災地内外の協働が不可欠であるといえよう。

そこで、本章では被災地青年僧侶の活動を支援した被災地外部に位置する教団関連諸団体も対象にする。ひとくちに関連諸団体といっても、浄土宗教団の行政庁である宗務庁（本部は京都市・東京都港区）から支援に駆けつけた他地域在住僧侶有志まで、その層は幅広い。したがってここでは、対象を①教団本部、②中規模関連団体、③小規模関連団体の3つに分類し、それぞれ①浄土宗宗務庁、②公益財団法人浄土宗ともいき財団（以下、とも

いき財団)・各本山・関係大学、③他地域浄土宗青年会と設定した。

浄土宗宗務庁は、震災後、被災地復興のため災害復興事務局(東京宗務庁内)という独立した部局を立ち上げた。これは、復興支援に必要な決済を既存の部署にまたがって横断的に行うために作られた特別部局である。筆者は宗務庁の震災後の対応を尋ねるため、2013年12月17日、災害復興事務局局長新谷仁海氏、同課長補佐嶋村喜久氏に、翌12月18日には現地事務所である浄土宗災害復興福島事務所(阿部宣顕氏、加藤正淳氏、柳内悦大氏、馬目一浩氏)にもインタビューを行った。②ともいき財団・各本山・関係大学、③他地域浄土宗青年会に関しては、2013年8月に行われた聞き取り調査で得られた情報をもとに整理した。

いわき市における復興時間軸

浜浄青の支援活動は、被災地の時間軸に合わせて展開されている。そこで本稿では、林春男(2003)の理論を調査地であるいわき市に援用し、いわき市における復興時間軸に沿って支援活動の展開をあきらかにすることを旨とする。

京都大学防災研究所の林春男は、被災後の状況を①応急対応期と②復旧復興期に大別し、時間経過に応じた被災者の体験の変化を分類した(林2003:55-60)。

応急対応期とは、地震発生から1000時間(約40日)くらいまでの社会機能の回復に喫緊に取り組む時期である。被災地の状況は日々めまぐるしく変わり、被災者はその対応に追われる。被災者は自力で食料を調達することが難しく、避難所などでの生活を余儀なくされる⁴。つづく復旧復興期とは、被災地の混乱の収束とともに、被災者を取り巻く環境は安定してくる時期である。避難所で生活していた人たちは、仮設住宅での暮らしをへて、公営住宅に転居したり、別の地域へ移転したり、新しい生活を営む。復旧復興期は長期にわたることが多く、応急対応期に行われるインフラの回復、避難所の開設などの迅速な復旧に比べ、生活上の変化が少なく被災者はストレスや閉塞感を感じるという。

林によって提示されたこの分類は、1995年におこった阪神淡路大震災をモデルにしたものである。当然ながら災害規模や被災地の範囲によっても時間軸の経過は変わってくる。広域災害であればあるほど対策、復旧に時間を要するのは必然である。そういったなかで、応急対策期と復旧復興期をわけるひとつの指標となるのが、避難所の閉鎖、仮設住宅の開設であろう。

いわき市では、2011年4月28日に最初の仮設住宅が開所(高久第一)し、以降仮設住宅が漸次開所してゆく。8月までにすべての避難所が閉鎖され、避難民は仮設住宅や雇用促進住宅へとその居を移すこととなった。いわき市社会福祉協議会は震災直後の3月16日に「いわき市災害救援ボランティアセンター」を立ち上げ、避難所支援や被災家屋内外の片付け、泥だしなどの災害復旧支援活動を行ってきた。避難所が閉鎖される8月末には同センターは「いわき市復興支援ボランティアセンター」へと名称を変更し、被災者の生活復興支援やコミュニティづくりへと支援の方向性をシフトしていった。このことから、いわき市における応急対応期と復旧復興期の境目は2011年8月頃といえるだろう。

この復興時間軸をベースに、次節以降、浜浄青の①炊き出し、②がれき撤去、③浜〇かふえ、④ふくスマの4つの支援活動を概観し、同時に被災地外部の教団関連書団体の支援の動きを描き出してみたい。

第2節 浜通り組浄土宗青年会の活動

炊き出し

浜浄青は被災1ヵ月後から3回延べ5日にわたって避難所で炊き出しを行った。日付、場所等の詳細は〔表7〕のとおりである。このうち、①、③は東京から浄土宗青年会有志らの参加があった。とくに初回の活動に際しては、前章で紹介したひとさじの会のメンバー、および新宿で路上生活者支援を行うNPO団体で調理を担当するスタッフが同行し、必要な機材とともに炊き出しのノウハウを浜浄青に伝えた。②はいわき市を拠点に活動する「いわきNPOセンター」からの依頼を受けて、浜浄青のみで実施したものである。炊き出しの際は、作務衣を着用し、剃髪の内容から僧侶の団体ということはあきらかで、浄土宗青年会の活動であることも公言していたが、活動への支障をきたすことはなかった。

浜浄青は、複数の避難所へ炊き出し、配食を行っていたが、避難所が閉鎖、統合されていくにつれ、炊き出し場所である避難所も限定されていった。避難所での炊き出し活動は事前にボランティアセンターへの申請が必要であり、現地ボランティアセンターは炊き出し団体の割り振り、炊き出し会場の調整などを行っていた。浜浄青のばあい、初回の4月7、8日の炊き出しこそ当時浜浄青会長であった加藤氏の個人的ネットワークにより会場を選定、炊き出しを行ったが、2回目以降は、関係諸団体との情報交換によって会場を決定した。避難所の統廃合により、炊き出しを行う場所が減少したことにくわえ、地元商店の復旧がある程度進むと、避難所での食事は仕出し弁当へと移っていった。このような状況のなかで浜浄青の復興支援活動は炊き出しからがれき撤去へと転換していくことになる。

〔表7〕 浜浄青による炊き出し活動

	日付	場所	内容
①	2011年4月7日	御厩小学校、高坂小学校、沼の内公民館	ご飯、豚汁
	2011年4月8日	御厩小学校、高坂小学校、沼ノ内公民館、内郷コミュニティセンター	炊き込みご飯、味噌汁、ポテトサラダ
②	2011年4月19日	平体育館	ご飯、豚汁、ポテトサラダ
③	2011年5月2日	平体育館	ご飯、クラムチャウダー、煮物、白玉ぜんざい
	2011年5月3日	内郷コミュニティセンター	ご飯、クラムチャウダー、煮物、白玉ぜんざい

がれき撤去

避難所の閉鎖、統合、仕出し弁当の配給などにともない、浜浄青の活動は、避難所での炊き出しから、がれき、倒壊家屋の撤去、砂出しなど、被災地域の復旧活動にその中心を移す。2011年5月23日には、薄磯地区のがれき撤去を行い、以降7月まで25回ほど作業に従事した。2ヵ月で25回という回数は、2～3日に1度は参加していたことになる。

がれき撤去活動への参加は、他の一般ボランティアと同様、いわき市災害救援ボランティアセンターに登録し、作業場所へ派遣されて行うものであり、宗教者という立場ではなく一市民としての活動参加であった。実際、復旧活動に従事した浜浄青有志は、僧侶とい

う身分を公にせず、他のボランティアと同じ服装で作業をしていた。しかし、立ち居振る舞いから僧侶ということがあきらかになると、復旧作業にかかわる他の参加者からいろいろな相談を受けるようになったという。そこには、震災後滞っている法事のこと、損壊した位牌のことなどの仏事相談も含まれていた。

この時期、加藤氏はボランティアセンターに足しげく通っていた。そこで、米澤智秀氏（曹洞宗僧侶、全日本仏教青年会救援委員長）から曹洞宗が行っている「行茶」活動を知り、実際に活動にも参加した。加藤氏は活動に参加した感想を、「これで被災者の気がまぎれるのかな。心が休まるのかなと思った」といい、浜浄青が運営する訪問カフェを企画することになる。

浜〇かふえ

浜〇かふえとは、毎週水曜日仮設住宅や雇用促進住宅を訪問しコーヒー、紅茶、ほうじ茶、ココア、ポップコーン、白玉ぜんざいやチョコレートフォンデュ、甘酒、かき氷（夏期）、焼き芋（冬期）などを無料で提供するものである。2011年9月28日に高久第一仮設住宅で行われて以来、8月の施餓鬼会の時期を除き、ほぼ毎週開催されている。これまでに、訪問カフェを実施したのは、中央台高久第1応急仮設住宅、平山崎雇用促進住宅、平作町一丁目応急仮設住宅、下船尾雇用促進住宅、中央台高久第8応急仮設住宅、常磐銭田応急仮設住宅、上荒川応急仮設住宅、内郷白水応急仮設住宅の8ヶ所で、現在もこれらの場所を週ごとに訪問しており、2年以上継続されている定期訪問型の支援活動である。

震災当時浜浄青会長であった加藤氏は、炊き出し、がれき撤去活動ののち、浜〇かふえという訪問カフェを行うことを考えつく。これはすでに岩手県大船渡市で行われていた仮設カフェ「お茶っこ」や曹洞宗僧侶が行っている「行茶」を参考に、浜浄青の復興支援の新たな活動として企画したものである。加藤氏がインタビューのなかで、「今まで隣近所ではなかった人たちが一緒に住むという、震災以前、避難所とは違う環境のなかで、こういう場があれば仮設の住民同士互いに話す機会もできるのではないかと思う」と述べているように、カフェの目的は被災者同士のコミュニケーションの促進を第一に考えたものである。

しかし、浜〇かふえでは被災者間のコミュニケーション促進のみならず、支援者－被災者間の信頼関係構築、被災者のニーズ把握、今後の必要な支援への展開といったアクションリサーチ的な要素も含まれていることにも注目したい。この活動によって汲み取られたニーズは、次節で紹介する「ふくしまっ子 Smile プロジェクト」というかたちで展開されていくことになる。

〈活動の様子〉

2013年12月18日、筆者は浜浄青会員に同行し、浜〇かふえの参与観察を行った。この日は沼ノ内雇用促進住宅の集会所を会場にして行われた。当該会場は浜〇かふえが初めて開催される場所であり、いわき市社会福祉協議会（以下、いわき市社協）からの要請によって実施された。

当日は14時から16時の2時間の開催であったが、焼き芋、ポップコーン、白玉ぜんざい、コーヒー、ジュース類が楽しめるカフェスペースの運営にくわえ、滋賀教区浄土宗青年会から寄付を受けた米（5kgごと袋詰したもの）の配布も行った。カフェ開始時は、年配

の利用者が多かったものの、15時半以降になると学校から帰ってくる子どもや幼児連れの母親など、カフェ内の様子は一変しにぎやかな様子となった。

同時時間帯、同会場にいわき市社協職員もブースを出し、集会場内で生活用品やみかんなどを配布したり、生活状況の確認のため、訪れた利用者に声掛けをしたりと、浜〇かふえ開催に合わせて支援を行っていた。また、会場設営・撤収を協力しながら行ったり、いわき市社協職員と浜浄青会員が親しげに言葉を交わす様子がみられたりした。

米の配布に関しては、いわき市社協の協力を仰ぎ、引換券をあらかじめ開催集合住宅各世帯の郵便受けに投函、浜〇かふえ来場時にその引換券と米を交換するかたちで行われた。引換券の案内文には、「浄土宗浜通り組青年会」、「浄土宗滋賀教区」といった文言が入っていたが、投函を行ったいわき市社協側から文言の削除を求められたり、引換券の頒布を断られたりすることはなかった。

浜〇かふえの様子



米配布の様子



〈公的領域における僧侶の位置〉

前述のように、自治体との関係も極めて良好で、浜〇かふえは（少なくとも今回は）いわき市社協との「共催」で行われたといっても差し支えない。

ところが、加藤氏によれば、宗教者であること、僧侶であることが活動の足かせになることもあったという。いわき市の仮設住宅はいわき市社協が管理している。そのため、当初、宗教家としての活動だと集会場の使用は認められず、「浄土宗青年会」の名前での使用許可は却下された。そこで、「浜〇かふえ」という名前にして活動を行うことにした。活動時にも、そろいのポロシャツを着用し、僧侶の身分はあかさず一般ボランティア団体として仮設住宅を訪れた。

しかし、数回訪問し利用者と言葉を交わすうちに、結局は僧侶の団体であることがあきらかになるため、数ヵ月後のチラシには「浄土宗浜通り組青年会」の名前を明記し活動を行うようになった。名前を明示した後、仮設住民から苦情が出たり、いわき市社協から利用差し止めを告げられたりすることはなかった。また、団体名の公表による利用者の増減はなかったという。

活動の主体が浜浄青という僧侶団体であるということが公に知られるようになっても、浜〇かふえは利用者に敬遠されることなく、仮設住宅や自治体に受容されている。このよ

うな協働を可能にしたひとつの理由に、浜浄青が2年以上活動を継続してきたという実績があるだろう。毎週水曜日、週一回の活動は現在延べ150回を超えた。浜〇かふえの継続的な活動は、自治体や仮設住宅の住民からの信頼を育み、いわき市社協との協働を醸成する下地となっている。

2014年3月5日には、これまでの浜〇かふえの活動に対し、福島県社会福祉協議会から感謝状が送られたが、そこには「浄土宗福島教区浜通り組青年会浜〇かふえ殿」という文言が書かれており、宗教組織が母体となった団体であることが認知されつつも、その活動が評価されていることがうかがえる。

ふくしまっ子 Smile プロジェクト（ふくスマ）

ふくスマは、放射能への懸念から屋外で遊ぶことがままならない福島の子どもたちを放射能の心配のない地域で遊ばせようという保養プロジェクトである。

ふくスマの発端は、浜〇かふえで出会った子供たちからの声であった。企画から運営まで、このプロジェクトの中心を担っている馬目氏によれば、「5歳くらいの女の子が『私は子どもが産めない』と嘆くなど、子供たちが放射能に敏感になり、ストレスが溜まっていることが、かふえで子供たちと話したり遊んだりするなかでわかってきた」という。このように、カフェ活動を通じて得たニーズから、福島の将来を担う子供たちのために何かできることはないかと考えて企画されたのがふくスマである。また、他の団体の保養プロジェクトを見聞していたことも後押しとなった⁶。

こうして2012年7月にふくスマはスタートした。保養プログラムのため、子どもたちの学休期間に合わせて、夏、冬の年2回の開催となる。夏季は京都・滋賀に5泊6日、定員は50名で、冬季は長野に3泊4日、定員は40名となっている。

夏季ふくスマは、知恩院で行われる「おてつきこども奉仕団」への招待がベースにある。おてつきこども奉仕団とは、浄土宗の総本山である知恩院が、全国浄土宗寺院檀信徒子弟（小学3年生～中学3年生）向けに行う、2泊3日の児童教化プログラムである。参加した子どもたちは、知恩院での奉仕活動、比叡山・青龍寺での体験学習を行う。浜浄青はその知恩院での2泊に、琵琶湖畔の宿舎での3泊を追加して、保養プログラムを作成した。

一方、冬季ふくスマは、長野善光寺参拝と梅池高原でのスキーがプログラムの中心となっている。どちらも放射能への懸念から野外での遊びが制限されている福島の現状を反映したものである。

2013年には夏冬の保養プログラムにくわえ、いわき市内在住の親子を対象に、田植え（5月26日）、稲刈り（10月5～6日）ツアーを実施、延べ18家族62名の参加があった。福島県では、原発事故以前はあちこちで「学習田」での田植え体験が学校などで行われていたが、事故以降、福島県内の放射線量が低い地域でも、自然と触れ合うような企画自体がほとんど行われていない状況にある。そこで、山形県山形市の農園を借り、親子で参加できるプログラムを企画した。

このように、浜浄青では夏・冬のふくスマにくわえ、春・秋の自然体験ツアーと、年4回の保養プログラムが運営されている。浜〇かふえと比較すると、開催頻度は少ないが、一度にかかる手間や費用はかなり大きなものである。短期間のプログラムを多くの支援者

が携わり運営するスタイルは、イベント型の支援といえよう。

〈活動に対する支援〉

震災以降、知恩院では被災 3 県（岩手、宮城、福島）の子どもたちをこのおてつぎこども奉仕団に無料招待し、交通費・宿泊費として一人当たり 3 万円を支給することになった。しかし、50 人前後の子どもたちを 5 泊ないしは 3 泊させる、しかも遠隔地への移動も含むとなれば、当然、必要経費も高額になる。その額は、夏季で 500～600 万円、冬季で 300～400 万円にものぼる。参加者から徴収する参加費は 1 万円としているが、これは仮設住宅に住む家庭の事情を考慮し、設定した額である。そのほか必要な資金については協賛金によって賄われている。初年度こそ、浄土宗福島教区から 500 万円の寄付を受けたが、特定の大口寄付に頼るのではなく、できるだけひろく協賛金を募る方針であるという。

このことに関して馬目氏は、以下のようにいう。

原発事故を起こし負の財産を残す大人たちの責任として子どものケアをすべきという思いがあったので、ひろく協賛金を募ることで責任を分担したい。自分たちも原発の問題を何も知らずとしなかったという責任がある。その責任として子供たちを守りたい。広く責任を分担したい。そして、大人が震災の記憶を継続して持ってもらいたいです。

ふくスマは、経済的な支援のほかにも、人的支援を関係各団体から得ている。詳細は次節にゆずるが、夏は佛教大学や滋賀教区浄土宗青年会が移動や子どもの世話を手伝い、冬は善光寺大本願が宿坊の手配などのサポートを行っている。また春秋の田植え・稲刈りツアーでは、(公財) 浄土宗ともいき財団、東北ブロック浄土宗青年会、浄土宗山形教区青年会が協力し、ツアーが運営されている。

〈参加者の顔ぶれ〉

夏季冬季とも、参加対象は福島県在住の児童（小学 3 年生～中学 3 年生）で、浄土宗の檀信徒子弟に限ったことではない。実際の参加者のうち、檀信徒子弟は全体の 2～3 割程度にしかならないという。ほとんどの参加者は仮設住宅の住民子弟で、口コミによって多くの児童が参加している。こういった参加者の顔ぶれに対し、柳内氏は「一般の方が参加していただけるのも浜〇かふえの活動があるからだと思う。急に仮設住宅に行ってキャンプの案内だけをしてもどういう団体なんだろうか、と。信頼感がないでしょう」と、浜〇かふえの地道な活動が一般参加者の獲得に貢献しているとみる。

夏季・冬季とも、どちらも一般団体が行うようなレクリエーションのみの保養プログラムではない。知恩院での奉仕活動や善光寺参拝、食事の際には合掌をして食前の言葉・食後の言葉を唱えるなどの仏教体験がプログラムの核となっている。このような仏教儀礼を通じた徳育がプログラムに盛り込まれていることは仏教団体による活動の特色といえるだろう。

寺院子弟ではない参加児童にもこれらの仏教体験は抵抗なく受け入れられており、リピーターも多くいることは興味深い。柳内氏によれば、児童の父兄には、食事の時にちゃん

と手を合わせるようになったと、仏教体験を通じて身につけた作法を歓迎する声も多いという。

第3節 浄土宗教団の対応

本節では被災地外部の関連諸団体が、被災地内部の活動組織と呼応してどのような支援活動を行ったのかを明らかにする。いわき市における浄土宗教団関連諸団体の対応はその組織のレベルによって、①教団組織（宗務庁）、②関連中規模団体（ともいき財団、各本山、宗立大学）、③小規模団体（各地浄土宗青年会）の3つの側面からとらえることにする。

教団組織—浄土宗災害復興事務局

宗務庁は、2011年3月11日震災後、災害担当局である社会国際局にて浄土宗災害対策本部の設置し情報の収集および、浄土宗寺院への義捐金、支援物資提供の呼びかけ、それらの被災地への運搬などを行った⁷。その後、社会福祉推進委員会の主導で最も被害の大きかった岩手、宮城、福島に3県に現地事務所を設置することを決定した⁸。それぞれの開設時期は異なるが、浄土宗災害復興福島事務所（以下、福島事務所）は2012年1月に開設された⁹。現地事務所は宗務庁の直轄で、所属所員は宗務庁職員という扱いで給与も支払われている。しかし、宗務庁職員が京都や東京から派遣されているわけではなく、実際には現地の浄土宗寺院住職、副住職が法務と兼務しながら行っている。

各現地事務所が立ち上がった後、2012年4月には、各現地事務所を管轄する社会福祉推進事務局が独立部局として宗務庁内に設置された。この部局は災害復興事務局と兼任し、局内人員も同一である。業務内容としては、災害復興事務局は寺院の復興の支援、社会福祉推進事務局は寺院を通じた檀信徒・地域社会への支援を担当するが、いずれも震災復興に携わる業務であり、同一部局となっている。本稿では混乱を避けるため、災害復興事務局として呼称を統一する。

福島事務所は、福島県教区全域を統括する事務所であるが、宗務庁は当初より被害の甚大な浜通り地区に事務所の設置を計画していた。そこで、浜通り地区のなかでも寺院数が多いいわき市に置かれることになった。場所の選定にあたっては、加藤氏が兼務する光林寺の建物境内を利用し開設された。

光林寺内に設置された福島事務所



宗務庁より寄付された車両



〈現地事務所の活動〉

事務所設置の当初の目的は、①寺院の被害調査、②原発避難区域寺院住職への聞き取り、③原発避難寺院檀家の所在確認の 3 つであった。しかし、福島事務所立ち上げ時に事務所スタッフになったのは所長 1 名（小野道雄氏、当時浜通り組組長）、所員 2 名（阿部宣顕氏、当時浜通り組役員。加藤正淳氏、当時浜浄青会長）の 3 名しかおらず、くわえて小野氏の寺院は津波によって罹災し、檀信徒にも多くの犠牲者が出ていたこともあり、十分な活動が行えなかった。そこで、新たに柳内氏、馬目氏を所員に採用し、①寺院の被害調査を遂行、完了した。②に関してどの程度達成されたのかは不明であるが、③は檀家の市街への流出はあったものの、各寺院が各檀家と連絡が取れる状況にあったため、所在確認調査は行わなかったという。現在、所員はさらに 2 名拡充され、現在計 6 名体制で福島事務所は運営されている¹⁰。

直近の所員採用にあたっては宗務庁から福島教区に呼びかけ、公募という形式をとった。募集の結果、小名浜の副住職、いわき市四倉町の副住職を採用したという。この経緯について、現所長である阿部宣顕氏は、「『福島事務所は浜通り組の浄土宗教師だけでやっているんだ』というような声も聞こえてきていたので、こういったやり方（宗務庁からの公募）のほうが福島教区の事務所なんだというアピールにもなるのではないか」といい、福島教区全体の問題として復興支援を行っていくべきであると思っている¹¹。

前述の福島事務所の所員は、浜〇かふえ、ふくスマの運営にも携わっている。どちらのプログラムも人手が必要なものであり、宗務庁の所員雇用によって人的資源が確保できるのは活動継続にとって大きな支援になる。浜〇かふえの運営には 1 カ所につき 5 千円から 1 万円、月に 5～6 万円ほどの費用がかかる。これらの費用については、災害復興事務局設置前、2011 年 10 月頃、社会国際局から活動主体の浜浄青に補填の申し出があり、経費を算出し資金提供を受けた。しかし、災害復興事務局が立ち上がり、現地事務所が設置された後、資金援助は行われず、それらの費用は寄付金によって捻出されている¹²。

福島事務所は、浜〇かふえに必要な機材・用具の保存管理も行っている。機材・用具類は、浜〇かふえ開始当初、加藤氏が副住職を務める満蔵寺に保管されていたが、次第に法務に支障をきたすようになってきたため、2011 年 12 月頃より光林寺に移された。福島事務所が 2012 年 1 月に光林寺内に事務所を設け立ち上げられると、光林寺境内に保管場所として倉庫が新設され、現在も福島事務所によってそれらは保存管理されている。そのほか宗務庁からは車両（大型バン）が 1 台寄付され、浜浄青の活動に必要な輸送、移動を担っている。

福島事務所は災害復興事務局の現地機関だが、予算を自由に使えるわけではなく、決済権もない。物品の購入など予算消化については、書面で申請し、組織上部の決済を待たねばならないという。人事権もなく、所員の採用も宗務庁から災害復興事務局課長が現地事務所に訪問して面接、採用を行ったという。教団全体の運営を行う行政庁だけあって、機動力には欠けるという面は否めない。しかし、こういった状況も少しずつ改善され、現在では電話による許可申請で物品の購入が可能になったという。また、福島事務所の毎月の活動は災害復興事務局の東京本部へ報告され、浄土宗内の機関紙『宗報』を通して宗内全体に周知されている¹³。

現地事務所設立の当初の目的は情報収集であったとはいえ、現在は浜浄青の活動をバツ

クアップするかたちで機能しているといっても差し支えないだろう。前述の『宗報』の記事欄には、浜〇かふえやふくスマの報告、告知が記載されており、福島事務所が浜浄青の活動を全面的に支援していることはあきらかである。これは福島事務所設立時のメンバーに加藤正淳氏が含まれており、加藤氏がすでに浜浄青を中心に復興支援活動に取り組んでいたこと、そしてその浜浄青会員を所員に採用していくことで、より一層緊密なサポート体制が整っていったと考えるべきであろう。

しかし、宗務庁の支援も恒久的に続くものではない。事務所の継続について災害復興事務局に尋ねたところ、「7回忌までやろうというのがひとつの節目かなと思っている。7回忌だったら今とは状況も変わってくると思うので」との回答を得た。通常、年忌法要は数え年で行われる。すなわち、震災後から6年をめぐり宗務庁は復興支援のあり方を次の段階へ進めようとしていると推測できる。この「節目」を現地事務所閉鎖の時期と仮定するならば、震災発生から3年が経過した今、折り返し地点にいるととれる。あと3年ののち、事務所が閉鎖されたらいい、宗務庁はどういったかたちでサポートしていくのか注視が必要である。

中規模団体—（公財）浄土宗ともいき財団、各本山、宗門系大学

ともいき財団は、浄土宗の社会事業を推進するために1914年に設立された浄土宗報恩明照会をその起源にもつ。地域交流事業、国際協力事業などを行う一方、仏教精神にもとづく社会貢献事業に対する助成事業も行っている。2013年、公益財団法人化にともない、その名称をともいき財団にあらためた。震災発生直後、被災地で活動を行う浜浄青の後方支援にあたったとき、当該財団の名称はまだ「浄土宗報恩明照会」であるが、本稿では記述の混乱を避けるため、「ともいき財団」に統一する。

宗務庁が震災後、情報収集につとめている間、ともいき財団はいち早く被災地支援に取り組んだ。震災後、浜浄青が主催した炊き出しでは、食材をはじめ、炊き出しに必要な機材（業務用の寸胴鍋、コンロ、プロパンガス、ガス釜など）の購入経費の負担にくわえ、それらの運搬車輛の貸出も当該財団の援助によるものであった。浜浄青では、5日間にわたり計10ヶ所で炊き出しを行った。とくに、2011年4月の炊き出しでは、必要な食材も現地では調達できず、それらの運搬を考えると積載容量の大きな車両が必要であった。そういった事態に迅速に対応したのが、ともいき財団である。また、ふくスマが立ち上がると、春秋の田植え・稲刈りプロジェクトにも協力を申し出て、費用負担、スタッフの派遣の面でサポートを行った。

宗務庁という教団行政組織に比べれば、規模は小さく、組織の意志決定まで時間を要さなかったということもあろう。また、本来の事業のなかに助成事業も含まれていたということもあり、浜浄青の支援活動に迅速なサポートができたのではないだろうか。とくに浜浄青の活動は、被災地の僧侶が自身の手で行う支援活動であり、「仏教精神にもとづく社会貢献」活動に合致する格好の支援先だったといえる。

浄土宗本山、関係団体も被災地復興支援に関してさまざまな援助をおこなっている。とくに、ふくスマに関しては、本山参拝とレクリエーションが組み合わさったプログラムのため、関連諸団体からの支援が得られやすい。たとえば、夏季ふくスマは、前節でふれたように、知恩院からの資金・宿泊場所（寺院内）の提供および一人当たり3万円の交通費・

宿泊費補助のほか、京都府から滋賀県への移動には佛教大学がバスを提供している。冬季ふくスマでも善光寺の拝観がプログラムに組み込まれ、浄土宗大本山善光寺大本願が窓口となり、宿坊の手配（食事提供）、境内案内などのサポートを行っている。

小規模団体—各地浄土宗青年会

浜〇かふえには、東京教区浄土宗青年会（以下、東京浄青）、大阪教区浄土宗青年会（以下、大阪浄青）らが定期的に訪問し、運営に協力している。事務所員の雇用によって、人員を確保しているといっても毎週の活動は大きな負担である。カフェの開催時間は2~3時間程度だったとしても、事前準備、後片付けを含めると水曜日の午後は丸々時間を費やすことになる。柳内氏は、寺院の業務との兼ね合いのなかで生じる精神的負担を次のように吐露する。

浜〇かふえ開始当初は、檀家の方々でも被災されている方がいて、家の修理などで仏事をするところではない人が多かった。寺院も、壊れた箇所修理などはあるにしても法事もほとんどなかったのが活動に積極的に参加できた。しかし、お寺も日常に戻っていくなかで、法務が増えたり、やることが出てきたりすると、忙しくなり浜〇かふえに参加する時間が取れなくなってきた。でも、忙しいなか、浜浄青のみんなが浜〇かふえに出てきていると思うと、行かなければという義務感も感じ、精神的辛さを感じるようになった。

いわき市は被災地のなかでも特殊な環境にある。応急対応期から復旧復興期に移行するなかで、早々と震災前の生活に戻る檀信徒もいる。被災から2年以上が経過し、僧侶が寺を離れることが次第に困難になっていく状況も生じてくる。こういった状況にあって、浜浄青外からの人員参加は非常に大きな助けになる。とくに大阪浄青は、落語家を連れて訪問するなどマンネリ化しつつある浜〇かふえに変化をもたらしている¹⁴。いわき市と距離があり、そう頻繁に訪れることは難しいとしても、定期的な訪問は浜浄青にとって助けとなっているだろう。

東京浄青有志は、震災直後の炊き出しにおいても尽力した。ともいき財団の協力によって調達された食材、機材をいわき市に運び、炊き出しに必要な人員として浜浄青をサポートした¹⁵。

このほか、滋賀教区浄土宗青年会は夏季ふくスマ、琵琶湖畔での野外活動の際の人員参加や浜〇かふえにあわせて配布する米の寄付に協力している¹⁶。また、東北ブロック浄土宗青年会や山形教区浄土宗青年会は、ふくスマ田植え・稲刈りツアーの際、現地の案内や補助スタッフとして浜浄青を助けている。

第4節 独立性モデルによる分析

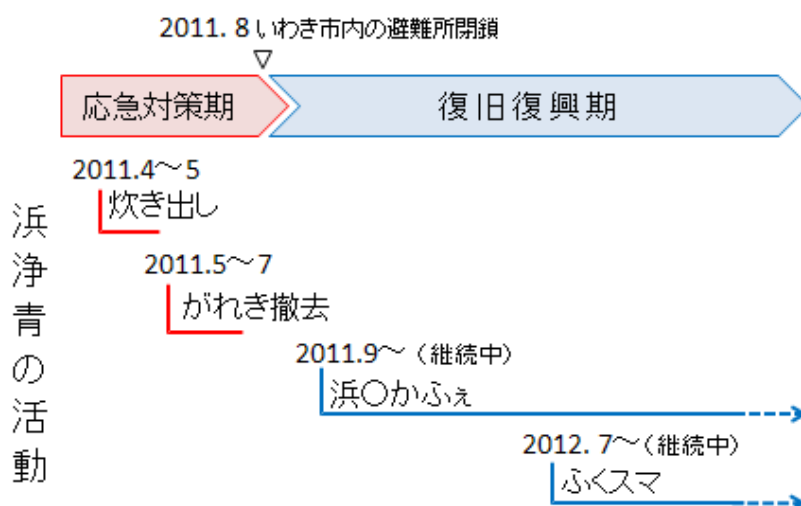
伝統仏教教団支援のダイナミズム

これまで概観した浜浄青の支援活動および関連諸団体の支援を、第1節で提示した震災復興の時間軸に合わせて整理してみよう。

第2節では、浜浄青が、①炊き出し、②がれき撤去、③浜〇かふえ、④ふくスマという4つの支援活動を行ってきたこと、それらは震災以降時間の経過とともに、活動の行き詰まりや新たなニーズの発掘によって①から④へと展開していったことを確認した。

いわき市の時間軸に重ね合わせて浜浄青のこれら支援活動を俯瞰すると〔図11〕のようになる。浜〇かふえ（2011年9月～）は、まさに被災地のフェーズが応急対応期から復旧復興期へと移った直後に開始されたことがわかる。すなわち、災害対策期にあつては、炊き出し、がれき撤去といった物質的・物理的支援を行っていたものが、復旧復興期に入ると浜〇かふえ、ふくスマといったコミュニティ回復や子供のケアを通じた精神的支援へと展開していったのである。

〔図11〕 浜浄青の支援の展開



浜浄青が復興支援活動を時間軸に合わせて展開するなかで、多方面からの後方支援を受けていることもあきらかになった。そこで、第3節で概観した教団組織、中規模団体、小規模団体がどのような支援を展開させてきたかをあきらかにする前に、現在の浜浄青と各団体との関係を整理しておきたい。

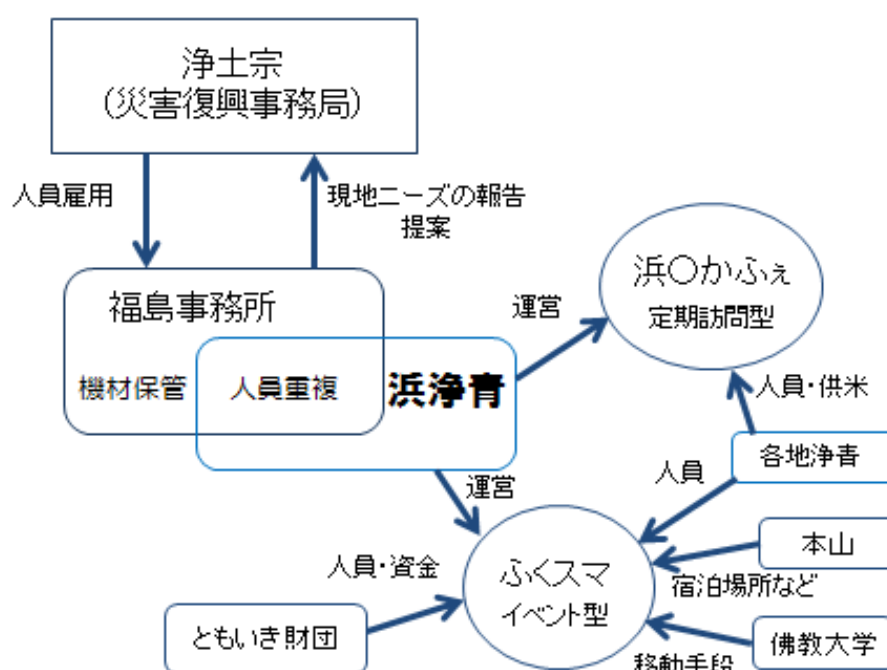
教団は現地事務所の設置、所員の雇用により、浜〇かふえ、ふくスマに必要な人員を確保するだけでなく、福島事務所を活動の拠点にできるよう、光林寺内に倉庫の新設、機材の保存管理、車両の寄付を行った。これらのサポートは浜浄青が支援活動継続の体制を整えるために必要不可欠な支援であったといえよう。

ともいき財団や各地浄土宗青年会は、用途がはっきりしたピンポイントの経済的、人的支援を行った。炊き出しの際に必要な支援は、一時的なものであったが即時に行われ、結果、被災地での活動に必要な物資、人員を届けることができた。また、被災後からある程

度時間が経過したのち、浜〇かふえやふくスマにおいて各方面からの援助が得られた。

とくに、ふくスマのようなイベント型支援活動で求められる後方支援は、支援者側が自ら被災地へ出向いて行うものではなく、ふくスマが訪れるのに合わせて各種の支援を提供するものである。各団体は自らの持っている資源を自らの地元で活用すればよい。だからこそ、各地域浄土宗青年会、本山、大学といったさまざまな方面からの支援が得られているのではないだろうか。以上、これら支援の関係をまとめると、[図 12] のようになる。

[図 12] 被災地支援活動における浜浄青と浄土宗諸団体の関係



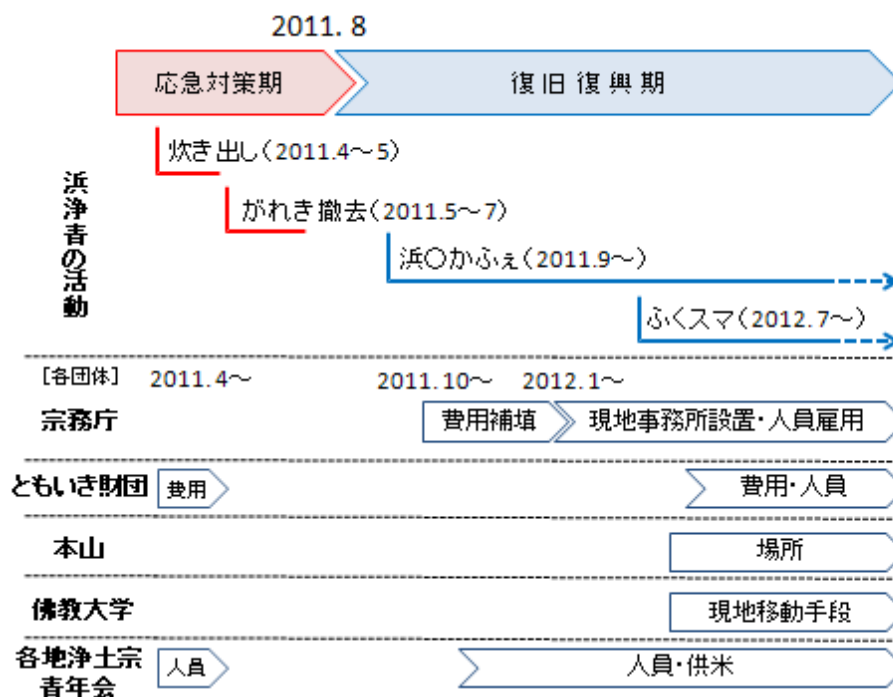
浜浄清と浄土宗諸団体の関係があきらかになったところで、復興時間軸に照らし合わせて、どのような展開が見られたのかを整理しよう。[図 11]、[図 12] でそれぞれ整理した浜浄清の支援活動と、関連諸団体の支援の関係を、今一度いわき市の復興時間軸に合わせて示すと、[図 13] のようにまとめられる。

浜浄清が応急対策期から支援活動を実施するなかで、教団組織が動き出す前に、中小規模の浄土宗関連団体が必要なニーズに応えるかたちで浜浄青の後方支援にあたった。しかし、復旧復興期に入ると、教団からの組織的な支援体制が整ってくるようになる。浜浄青の活動を例にすれば、彼らの活動をより安定的にさせたのは教団による現地事務所の設置であったことは想像に難くない。活動の安定化・継続化は次なる活動を生み出し、そこに中小規模の団体が再び支援を行うというような流れであったといえる。

復興時間軸に沿って、被災地内の浜浄青の動き、それに合わせた被災地外の教団関連諸

団体の動きを捉えることで、浜浄青の前線での支援活動と各種団体からの後方支援の関係性がよりクリアに把握できるようになった。とくに後方支援にあたった諸団体は、それぞれの特徴を活かし、迅速な、あるいは継続的な支援を行っていることが [図 13] からも見取れる。

[図 13] 復興時間軸に合わせた関連団体の支援



しかしながら、まず前線に立って活動する浜浄青があつてこそ、これら支援のダイナミズムが生まれているといっても過言ではない。浜浄青が行う復興支援活動は、すべて自主的に取り組まれているものである。どれも教団組織から指示されたものではない。炊き出しからふくスマまで、すべての支援活動は被災地域僧侶の自主性によっておこり、発展し、教団はそれを後押しするかたちで支援を進めていった。

そして、被災地内の青年僧侶の活動に最初に手を貸したのが、フットワークの軽い他地域の青年僧侶であり、仏教精神にもとづく社会貢献活動を支援していた宗内の財団であった。大きな教団組織が動き出す前に、すぐに動き出せて、支援を行えるだけの資源を持つ関連団体が数多くあるというのも伝統仏教教団の強みであろう。

中小規模各団体はその機動力を活かし浜浄青の思いをかたちに変え、教団組織は支援活動継続を支える土台を作り、その土台に根付いた支援活動は、現在でも多方面からの支援を受けている。これら浜浄青の一連の支援は、伝統仏教教団の持つ、地域寺院の自主性、教団の組織力、関連団体の豊富さといった特徴が凝縮されたものであったといえる。

描き出されないダイナミズム

では浜浄青の各活動を FBO としてみたばあい、独立性モデルにはどのように分類されるであろうか。

結論からいえば、人的資源、経済的資源的にはすべて「組織内在型」の FBO と分類することができよう。活動の主体となるのは、いずれのばあいも浜浄青所属の僧侶である。そこで、浜浄青以外の「外部資源」を考えたばあい、①炊き出し、②がれき撤去、③浜〇かふえ、④ふくスマという各プログラムの人的資源と経済的資源は [表 8] のようにまとめられる。

[表 8] 各プログラムにおける人的・経済的資源

	人的資源	経済的資源	その他の援助
①炊き出し	他地域浄青 在京 NPO スタッフ	ともいき財団	地元 NPO による 情報提供
②がれき撤去	なし	なし	なし
③浜〇かふえ	他地域浄青	浄土宗宗務庁 募金活動	他地域浄青 (供米)
④ふくスマ	他地域浄青 ともいき財団	浄土宗宗務庁 浄土宗福島教区 募金活動	各本山 宗門系大学

①炊き出しは、他地域浄青および在京 NPO スタッフの人的資源と、ともいき財団の経済的資源によって行われた。一方、②がれき撤去は、人的にも経済的にもすべて浜浄青内の資源によるものである。③浜〇かふえでは、他地域浄青の人的資源と浄土宗宗務庁からの金銭的バックアップをえ、④ふくスマは、他地域浄青、ともいき財団の人的資源、浄土宗宗務庁、浄土宗福島教区、の資金援助、ならびに別会計の募金によって実施されている。とくに、ふくスマでは、各本山や宗門系大学の援助も受けている。

炊き出しこそ宗派外からの人員の応援があったとはいえ、浜浄清、他地域浄青の人的資源の割合を考えれば、独立性は高いとはいえない。したがって、4つの活動の人的、経済的資源の中心は、宗派ネットワークにあるとみなせる。ここから、いずれのプログラムも独立性モデルでは「組織内在型」として分類されることになる。

この原因の一つには、震災といういわば平時とは異なる状況が影響している。すなわち、災害という非常事態は、他宗派であれ、世俗一般であれ、それぞれの人的、経済的資源に余剰が生まれにくくなる。各教団が教団ごとにさまざまな取り組みを行っていることは『中外日報』のアンケートからもあきらかである。同様に、NPO 団体は NPO 団体で、医療団体は医療団体で、各々の資源は各々の団体の活動に消費され、「市場」に出回らない。したがって、他を当てにせず、自前の資源で、あるいは宗派ネットワークに頼るかたちで支援活動が行われる傾向にある。

同時に、非常時は教派内資源が調達されやすい状況でもある。規模の大きな教派によっ

ては、災害のためのあらかじめ積立金を保有していることも少なくない。また、全国にまたがる教団組織は、被災地外から経済的支援を集積しやすい。宗派ネットワークによって調達された義援金は、被災地宗派寺院へ送られただけでなく、日本赤十字やNHKなどの公共機関や地方自治体へも寄託された¹⁷。

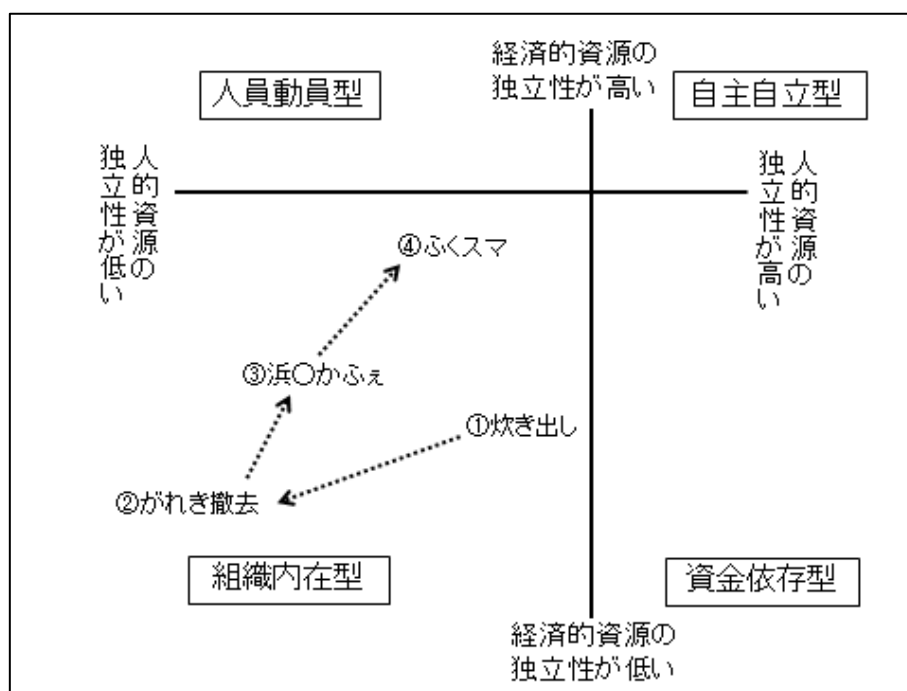
経済的資源だけでなく、人的資源についても同様のことがいえる。被災地外の聖職者や信徒が被災地内の教団施設を拠点に救援活動を行う事例は数多い。孝道教団では、いわき市にある福島別院を拠点に、系統別信徒有志によって3回炊き出しが行われた¹⁸。また、復興復旧期には、被災者が居住する雇用促進住宅での清掃活動に系統別信徒グループが持ち回りで参加していることが報告されている（小林 2014）。

災害救援活動の実績を持つ天理教¹⁹は、2011年4月末に磐城平大教会に「いわきひのきしんセンター」を設置、東京の牛込大教会、都大教会、東本大教会などの信徒有志が中心となって四倉地区のがれき撤去などを行った。また、復旧復興期の仮設住宅支援活動においても関東近郊を中心とする「教友」（信徒有志）によってカフェ活動やイベントが開催されている（藤井 2012; 2014）。

天理教のように災害救援の組織を常設しているところばかりではないが、宗派ネットワークは経済的な資源だけでなく人的資源としても最も有効に機能する。したがって、浜浄青の活動が宗派ネットワークに依拠し、「組織内在型」のFBOに分類されるのは特異なことではない。

ただし、浜浄青の各プログラムを今一度、詳細に検討すると、同じ「組織内在型」に分類されたものであっても、象限内での動きがあることがわかる（[図 14] 参照）。

[図 14] 浜浄青の活動別にみる「組織内在型」内の位置



たとえば、①の炊き出しは、浜浄青だけでは実施は難しい活動であった。被災地外からの人手（他地域浄青+NPO スタッフ）と機材・食材がなければ実施することは困難であったであろう。これは震災直後で物資の不足が被災地内でおきていたためでもある。これらを勘案すれば、①炊き出しは、人的にも経済的にもやや独立性の高いプログラムということができよう。

これとは対照的に、②がれき撤去は、浜浄青の手で行われた活動である。取り立てて経費がかからないということもあり、経済的にも「外部」に頼らない活動であった。

しかし、③浜〇かふえの際には、浄土宗宗務庁が浜浄青メンバーを現地事務所員として雇用し、さらに事務所となった光林寺の機能を充実させ、経済的にサポートした。カフェ実施の中心的な人員は浜浄青のメンバーであったとしても、東京浄青や大阪浄青の応援があったということもあり、人的資源の独立性は若干高くなっている。

④ふくスマは、人的にも経済的にも浜浄青内だけの資源では不可能なプログラムである。数百万からの費用がかかり、参加者からも徴収するとはいえ、宗派内からの寄付に頼っているのが現状である。くわえて、プログラムが数日に及ぶこと、子どもの多さ、移動距離の長さなど、多くの人手が必要となる。人的資源もまた、宗派ネットワークによって調達している。したがって、③浜〇かふえよりさらに独立性が高まったプログラムであるといえる。

このように、象限内での変化があったとしても、宗派ネットワークを独立性のやや低い資源とみなす現モデルでは、同一象限内に位置づけざるを得ない。現状ではこのような限界はあるものの、将来的展望をみるうえではこのモデルを援用することも可能だろう。

浜浄青の現在の活動は、③浜〇かふえと④ふくスマである。仮に2017年に現地事務所が閉鎖され、浄土宗宗務庁からの経済的支援がなくなるとすると、これらの活動はどう変化するであろうか。復興は完了したものとして、これら支援活動そのものが行われなくなることも考えられるが、ここでは活動自体は継続するものとして2つの可能性を指摘したい。

ひとつは、③浜〇かふえの「資金依存型」への展開である。すなわち、宗派内人的資源に頼らず、ローカルなネットワークを活用して人員を調達し、地域との協働事業として展開していくタイプである。コミュニティカフェ活動自体は、宗教団体に限らず多数の団体が行っているプログラムである。したがって、宗派ネットワークを超えた経済的資源が手に入るとは考えにくい。一方、同様の活動を行う団体が多数存在するということが、ヨコの連携を生むかもしれない。たとえば、すでに良好な関係にある社協を通じ、地域レベルの人的資源ネットワークが醸成される可能性はある。

もうひとつは、④ふくスマの「人員動員型」への展開である。ふくスマの特性を考える以上、宗派ネットワークからの人的資源は必要である。各本山の協力や、現地での地元浄土宗青年会の協力がなくてはプログラムの運営は難しい。したがって、引き続き人的資源はネットワークに頼ることになるだろう。一方、経済的資源は独立性が高まる可能性がある。ふくスマの必要経費は、夏季は500~600万円、冬季は200~300万円とかなりの経費がかかる。これらの費用は、浄土宗福島教区からの大口寄付や、宗派ネットワークからの募金に頼っているが、プログラムを立ち上げた馬目氏の協賛金のコンセプトは「薄く広く」である。参加者の費用負担を増加させることは考えづらいが、協賛金の集め方次第では、「人員動員型」へ移行は十分可能である。

浜浄青のこれまでの活動は、象限内での変化はあるものの、すべて「組織内在型」に分類される。独立性モデルの限界をみるものであったが、これまでの活動の成り立ちとその資源を分析することで、今後の活動展開の可能性を提示することができた。このように、人的、経済的資源に着目する独立性モデルは、FBOの将来像をも予測しうる。

-
- 1 これまでの調査報告については、大正大学宗教学会『宗教学年報 27』に詳しい。とくに、新宗教教団の震災対応を調査した藤井麻央は、天理教と創価学会の支援を紹介し、その組織比較を行っている（藤井 2012）。
 - 2 「東日本大震災アンケート」『中外日報』2011年9月8日、10日、17日、2012年9月8日、11日、13日に掲載。
 - 3 浜浄青の構成や過去の支援活動については小川（2012）に詳しい。
 - 4 応急対策期には、さらにⅠ失見当期（地震発生～10時間）、Ⅱ被災地社会成立期（地震発生後10時間～100時間）、Ⅲ災害ユートピア期（地震発生後100時間～1000時間）の3つのフェーズがあるという（林 2003: 60-65）。
 - 5 避難所や仮設住宅に住む被災者にお茶をふるまい、話を聞くことで心的ストレスを軽減させ、被災者のニーズの把握、現状改善をめざす傾聴ボランティア。本来、行茶とは禅林で衆僧が一定の坐位に列して茶を飲む儀式のことをいう（『禪學大辭典』1985）。
 - 6 齋藤知明によれば、同じいわき市内の高野山真言宗寺院では2011年7月から保養プログラムを行っていることが報告されている（齋藤 2012）。ただし、浜浄青がこのプログラムの存在を知っていたかは不明である。
 - 7 藤森雄介は、このような動向は浄土宗に限らず、ある程度の組織体制が整っている伝統仏教教団では見られたといい、非常事態に備えた危機管理体制ができていると評価する。一方で、マニュアルどおりに行かない被災地の状況に柔軟に対応できるかどうかは別であると指摘する（藤森 2013: 53-56）。
 - 8 社会事業推進委員会は浄土宗の宗祖法然の800年遠忌（2011年）にあわせた記念事業の企画のため2007年に宗内に立ち上がっていた（小川 2013）。
 - 9 宮城事務所（仙台市）は2011年8月に、岩手事務所（陸前高田市）は2012年3月に開設。福島事務所の開設は2012年1月だが、事務所設置の打診は2011年の夏頃にはすでに行われていた。
 - 10 小野氏は浜通り組組長の任期満了にともない福島事務所所長を退任。後任として阿部氏が所長に就任したが、小野氏の退任による所員補充は行われなかった。
 - 11 しかし、福島県は地理的に、会津、中通り、浜通りに分断され、県東西への移動が容易ではないため、広く公募しても実際の勤務を考えると浜通り地区からの応募しかないというのが実情である。
 - 12 活動資金援助の停止について、現地事務所の活動として予算に組み込むことになると、他現地事務所との活動の兼ね合い、義捐金分配の不公平などが生じるため、あくまでも浜浄青の活動とし、資金面以外での支援が行われることになったという。
 - 13 『宗報』には「復興の風」という欄があり、福島だけでなく、宮城、岩手の各現地事務所も活動報告を行っている。『宗報』は毎月発行され、浄土宗全寺院に配布される。
 - 14 浜浄青現会長として関連団体自との窓口役を務める柳内氏によれば、利用者が固定化しつつあるなか、多くの人々が集会場に集まる機会を作るためさまざまな企画があるとよいのではという提案を、仮設住宅を管理する自治体担当者から受けたという。
 - 15 震災直後連絡を受けた東京浄青のなかには、路上生活者支援を行う僧侶団体「ひとさじの会」のメンバーもおり、炊き出しに必要なノウハウや経験をすでに持っていたということも特筆すべき点である。
 - 16 寺院の仏前に上がる供米を生活困窮者支援のために利用するという近江米一升運動は、震災以前より行われていた。
 - 17 『中外日報』（2011年9月10日）によれば、天台宗はNHKに3000万円の寄付を行い、真言宗智山派、真言宗豊山派、浄土宗、臨済宗妙心寺派、曹洞宗、日蓮宗は、それぞれ日本赤十字社に寄託している。真宗本願寺派は、岩手、宮城、福島の県庁を訪れ、1億円と車イス20台をそれぞれに寄付した。また、興味深い事例として、高野山真言宗は1億4000

万円ほどを上記機関ではなく、被災寺院の多かった天台宗、曹洞宗、真言宗智山派、真言宗豊山派へ寄託している。伝統仏教教団だけでなく、他宗教教団も同様の動きがみられた。神社本庁は神社新報社の協力のもと募集した義援金1000万円を日本赤十字社に寄付をしている。新宗教団体では、天理教や金光教、立正佼成会、創価学会などが被災自治体に義援金を寄託している（『中外日報』2011年9月17日）。

¹⁸ 孝道教団の信徒は、東部系、西武系、中央系、南系、北部系の5つの系統に分かれており、合計で300ほどの支部が存在する。

¹⁹ 天理教では、1971年頃より災救隊が教団組織内に常設されている。

終章 独立性モデルと FBO 研究の展望

第1節 各章のまとめ

本論文を閉じるにあたり、ここまでの議論を要約しておこう。

序章では、本研究の目的、対象、方法をあきらかにし、これまでの FBO 研究で用いられてきた分析枠組みを再検討したうえで、新たな分析モデルを提示した。

「宗教の社会貢献活動」と呼ばれる一連の先行研究は、多くの事例を蓄積し、学術的な裾野を拡大した。一方で、蓄積された個々の事例や事象を横断的に研究したり、分析したりする成果は不十分であったといわざるをえない。

もちろん、多くの研究者はこのことを看過していたわけではない。しかし、FBO は、事業体と運動体の二面性を持つものでありながら、従来の研究では、この二面性を区別せず、組織構造と組織の志向性をひとくくり分析しようとするものであった。それゆえ、現代社会、とりわけ日本のような厳格な政教分離状態にある文化では、布置しがたいような類型モデルが発生してしまった。また、サイダーらが提示した、FBO をとらえる枠組みは、細分化された査定項目と不明瞭な尺度のため、観察者の手腕によって FBO の位置づけが左右されてしまうという問題もはらんでいた。

そこで、これら諸課題を克服しうる分析枠組みとして、独立性モデルと名付けた類型化モデルを提示した。これは、事業体としての FBO の組織構造に焦点をあて、人的、経済的資源の依存度から母体となる宗教組織との距離を測るものである。人的資源と経済的資源という可視化しやすい尺度により 4 象限モデルを構築し、FBO を「Ⅰ：自主自立型」、「Ⅱ：人員動員型」、「Ⅲ：組織内在型」、「Ⅳ：資金依存型」の 4 つのパターンに類型化した。そして、このモデルによって FBO をとらえなおすことを本論文の主題として掲げた。

第 1 章では、アメリカの事例を取り上げ、独立性モデルが援用可能かを検討した。まず、アメリカにおける宗教組織の立ち位置を確認し、歴史的に宗教組織が社会福祉の領域と密接に結びついていたことをあきらかにした。

アメリカでは 1996 年の福祉改革法の一環で慈善的選択規定 (CC: Charitable Choice) が採択され、宗教組織であっても連邦政府または州政府の助成金によって、社会福祉プログラムを運営することが可能になった。これにより、FBO は教会内のプログラムレベルから、たんなる慈善活動とは呼べないような大規模な団体までかなりの幅を持つことになった。本論文で取り上げた 4 つの FBO は、その多様性を反映する好事例といえる。

Broad Street Ministry の Breaking Bread (BB) は、信仰とは関係ない専門家を責任者に据え、包括的なホームレス支援プログラムとして運営されている。教派ネットワークを超えた人材供給源を持ち、助成金などの外部資源によって運営されている。独立性モデルでいえば、自主自立型の FBO である。

Chosen 300 Ministry (C300) は、ホームレス支援のために設立された FBO である。礼拝を行い、利用者に積極的に宗教的な教えを説く食事提供プログラムを実施する。聖職者が責任者を兼ね、教派ネットワークによるボランティアによって運営される一方で、個人寄付や企業寄付に頼る運営がなされている。まさに人員動員型の FBO であるといえよう。

聖マーク教会の Saturday Soup Bowl (SSB) とティンドレー教会の Dell's Kitchen (DK)

は、ともに教会内のプログラムである。したがって、どちらも人的、経済的に母体となる宗教組織への依存度は高く、組織内在型の FBO であるといえる。しかし、DK は過去に助成金を受けていたこともあり、少なくともその時点では人員動員型に布置される FBO であった。

このように独立性モデルは、幅広い FBO を包括的にとらえることができるだけでなく、事業体の構造に着目することで、FBO の組織構造の変遷にも対応できる分析モデルであることを確認した。

第 2 章では、日本の FBO の事例を扱い、独立性モデルの援用可能性を検討した。前章と同様、はじめに歴史的背景を概観することで、日本においては仏教が一定の存在感をもって社会福祉の領域に関与していたことをあきらかにした。

しかし、戦後新憲法が制定されると、宗教は制度的に社会福祉の領域から切り離されていくことになる。一方で、公的福祉の間隙に存在する課題として、路上生活者問題が顕在化してくるようになった。キリスト教団体は古くからこの問題に取り組んできたが、仏教団体は積極的な関与を示してこなかった。しかし、近年、青年僧侶団体による路上生活者支援の活動が東京・山谷でみられるようになった。そこで、仏教 FBO としてこの団体（ひとさじの会）を、またキリスト教 FBO として浅草聖ヨハネ教会の日曜給食活動を事例として取り上げた。

聖ヨハネ教会の日曜給食活動は、人的にも経済的にも教会組織に大きく依存し、あるいは教派ネットワークによって支えられている。SSB や DK のような典型的な組織内在型の FBO であるといえよう。一方、ひとさじの会は、その設立当初は日曜給食活動と同じ、組織内在型であったが、活動を継続していくなかで、外部の人的資源を獲得し、現在では資金依存型 FBO として活動している。

どちらも経済的資源の独立性は低いものの、2 つの FBO はその特徴からこのように対置される。事例の少なさという問題はああるものの、日本の事例からも独立性モデルは援用可能であることが確認された。

第 3 章では、災害という突発的な事象に対し、仏教 FBO（浜浄青）がどのような働きをしたかということを描き出し、さらにはその所属宗派組織とのダイナミズムをあきらかにした。ところが、この事例では独立性モデルがうまく機能しないこともあきらかにされた。

浜浄青の活動は、いわき市の震災復興時間軸にあわせ、物質的・物理的支援から精神的支援へ展開していった。また、浜浄青の活動の背後には、浄土宗教団、関連中規模団体、他地域の浄土宗青年会などからの、人的、経済的、物質的支援があった。

これら浜浄青の各プログラムを独立性モデルで検討すると、いずれのばあいも組織内在型に分類されるが、詳細に検討すればプログラムごとにその人的資源、経済的資源の性格は若干異なることがあきらかになる。しかし、その微細な変化を独立性モデルの尺度ではとらえづらく、ここに当該モデルによる分析の困難な事例が発見された。ただし、浜浄青の 2 つのプログラムの将来的展望を推測するうえでは、有効なものとして機能することも提示した。

このように、序章で提示された独立性モデルは、各章の事例を検討することで FBO の分析モデルとしての長短所があきらかになった。次節以降、独立性モデルの強みである汎用性を提示し、さらにこのモデルを援用した「宗教と社会参加」における新たな知見を示唆

したい。

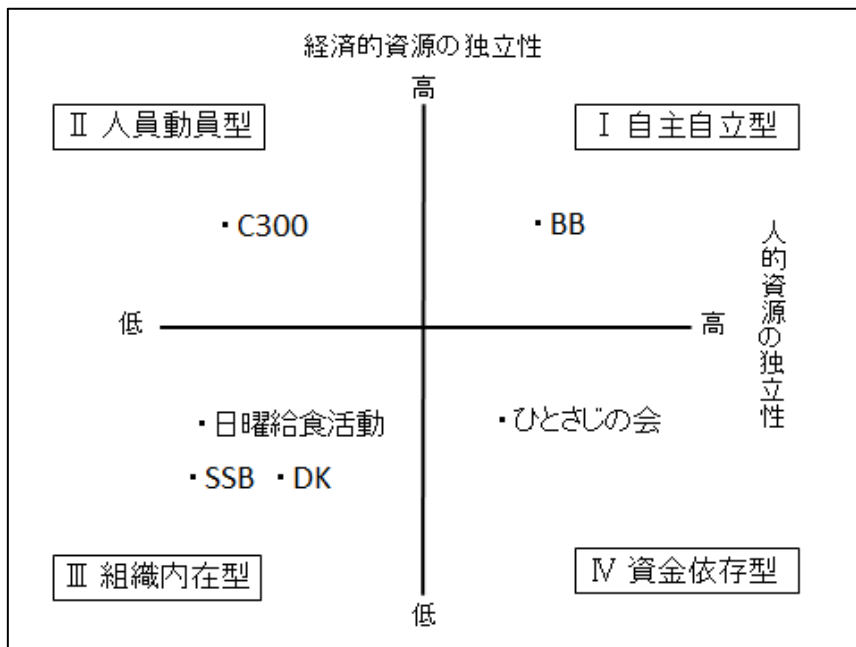
第2節 独立性モデルの検討

独立性モデルの汎用性

本研究で提示した独立性モデルは、宗教の社会参加のかたちを測る分析枠組みである。いわば、個々の事例を集積し、比較分析するためのモデルである。

繰り返しになるが、ここでは第1章、第2章で扱った事例を確認しておこう。各章で取り上げた、日米のFBOの事例を独立性モデルに布置すると[図15]のようにあらわすことができる。

[図15] 本研究で取り上げた日米FBOの布置



今回取り上げた6つのFBOは、片寄りがあるものの、すべての象限に布置された。

それぞれのFBOは活動頻度、予算規模の面で大きく異なる。たとえば、BBは88万ドルを超える予算を持ち、包括的なプログラムを提供する。一方で、日本の2つのFBOその1割にも遠く及ばない予算で運営されている。また、BBやC300、ひとさじの会が30人ほどのボランティアによって運営されているのに対し、DKは10人ほどしかいない。このような組織規模の差異は、FBOの事例収集においては必ずつきまとう問題である。くわえて、規模が異なるFBOを同じ分析枠組みで比較検討できるのかという疑義が生じる。

しかし、独立性モデルが尺度として用いるのは、その資源の独立性／依存性である。分析において重視されるのは、規模や頻度、サービスの内容ではなく、「外部資源の割合」である。たとえ予算規模が100万ドルのFBOであっても、そのうち80万ドルを教派系財団の助成金に頼っていれば、経済的独立性は低いとみなす。一方、予算100万円ほどのFBO

だったとしても、そのほとんどが個人寄付や公的助成金によって運営されているのであれば、経済的独立性は高いといえる。人的資源についても同様である。このように、「規模」でなく「割合」によって組織構造をとらえることによって、多様な FBO を比較の俎上に乗せることを可能にするのである。

しかし、数多く存在する事例を独立性モデルに布置しただけでは不十分といわざるを得ない。独立性モデルで得られた類型を用いてさらなる分析を行うことで、FBO 研究の奥行きはより深まるものとなる。

たとえば、量的に国別の FBO データを収集し、その差異を比較することで、どのような文化的要因が FBO の分布に影響するのかといった研究もできるだろう。量的調査を行う際にも、資源の独立性という枠組みは、査定しやすい尺度として重宝する。なぜなら、数値化しやすい尺度は、フィールドワークを行う調査者のみならず、質問紙調査などを行ったばあいでも回答者が客観的な評価を下しやすいからである。

また、質的調査においても同様である。FBO の特徴をとらえようとするとき、査定項目が多岐にわたっていたことは序章で示した。独立性モデルによって多次元の項目を一次元に縮約し、類型にあてはめることは、定性的研究においても有効である。すなわち、独立性モデルを用いて、自主自立型、人員動員型、組織内在型、資金依存型の各タイプに分けられた FBO を、さらに宗教行為や協働の幅、活動の規模などの面で比較することで、多様な FBO をよりクリアに把握することができる。これらを重層的にとらえることで、FBO の構造と志向の相関関係があきらかになるだろう。

このように、独立性モデルには、対象の多様性に対応する汎用性と調査における汎用性という二つの利点がある。

独立性モデルの限界

一方、独立性モデル第 3 章で取り上げた浜浄青の事例では、独立性モデルはうまく機能しなかった（第 3 章、第 4 節 [図 14] 参照）。ここには、震災という平時とは異なる状況にあって、外部資源が「市場」に出回らないこと、一方で、内部資源が注入されやすいことなどの諸因が推論された。

しかし、この「組織内在型化」はすべての FBO にあてはまるわけではない。たとえば、筆者と同時期に、いわき市でキリスト教教会による支援活動を調査した齋藤（2014）は、福音系単立教会が、震災後教会ネットワークを通じて国内外からの人的資源を獲得していた一方、震災から 1 年 4 ヶ月後に NPO を立ち上げ、行政からの経済的支援をうけつつ、まちおこしや仮設住宅でのカフェ活動などを展開したことをあきらかにしている。

これは、教会内の活動としておこった支援プログラムが、時間や状況の経過によって変化が生じたことを示す事例といえるだろう。組織の有給スタッフの多くはキリスト教の教会に所属する信徒であるので、人的資源は宗教組織内部あるいは教派ネットワークに頼っているとみなせるが、経済的には独立性のやや高い、人員動員型の FBO として類型モデルに布置できる。したがって、平時でないばあいの FBO 分析においても、この枠組みは有効である。

一方、浜浄青のような宗派内のさまざまな資源を活用する FBO にとっては、その細かな流動性はとらえがたい。これは独立性モデルの分析尺度ゆえに生じるものである。すなわ

ち、分析の軸に置く資源の独立性が、宗教組織（包括団体含む）からの距離を問うものである以上、「外部」でない資源に対しては一律に内部資源とみなさざるをえない。したがって、この分析モデルでは包括団体を含めた組織内のダイナミズムを活写することは難しい。

しかし、これは独立性モデルが拡散した FBO の様相を把握するという目的にあわせた尺度によって生じた問題である。宗教組織と密接にかかわりあっている FBO の人的、経済的資源の細かな動態を、設定した尺度でとらえることに無理があるのはいたしかたない。

独立性モデルの分析対象は、組織内在型から自主自立型まで、包括的な FBO の組織構造であり、象限内の微細な分析ではない。この点に留意することで、独立性モデルの誤用を避け、より有効に活用することができるだろう。

第3節 独立性モデルの課題と展望

最後に、独立性モデルの課題と展望を記して本論文を閉じたい。

本論文では FBO の事例として 6 例しか取り上げることができなかった。また、時間的制約のなかで生じた調査不足によって記述の厚みに差が出たことも、事例記述のバランスの悪さにつながっている。この事例だけをもって、全ての典型例とし、分析モデルの援用可能性を担保するのはいささか心もとない。今後、事例の収集および分析を重ねることが、独立性モデルの精緻化には欠かせない。

また、すでに多くの研究者が、宗教の社会貢献活動としてさまざまな事例を報告している。それらの分析、整理もあわせて行う必要がある。

限られた事例から一般化することは難しいが、ここでは試論として、この独立性モデルによる分析が宗教と社会参加においてどのような知見をもたらすか、少し踏み込んだ議論を試みたい。

独立性モデルによる日米 FBO 比較

今回、日本の事例では経済的独立性が高い FBO は紹介されなかった。一方、アメリカの事例では、経済的独立性が高い組織（BB、C300）が確認された。

この差異のひとつの要因として、両国間の制度的差異を指摘することができよう。アメリカは CC によって、宗教組織が助成金を受けながらソーシャルサービスを提供できるようになったが、日本では憲法第 89 条の規定により、たとえ社会福祉の補完的役割を担っていたとしても宗教上の組織に対しては公金が投入されることはない。

制度的差異を強調する視点から、宗教組織外部からの経済的資源が期待できない日本では、経済的に独立性の高い人員動員型、自主自立型は存在できず、独立性モデルの普遍的使用は不可能であると、このモデルの破棄を主張する人もいるかもしれない。しかし、制度的制約があったとしても、日本で外部資金によって運営される FBO が存在しないわけではない。本論文で、経済的独立性の高い FBO が取り上げられなかったのは、たんなる筆者の調査不足にすぎない。その点に関しては力量不足を恥じるばかりである。

その反証としてひとつの事例を紹介しよう。白波瀬（2012b）は、沖縄でホームレス支援を行う FBO を調査した。ホームレス支援を行っていた沖縄ベタニヤチャーチと呼ばれるプロテスタント教会は、弱者救済と信者減少というジレンマを抱えながら、ホームレス支援

のための NPO 法人「プロミス・キーパーズ」を立ち上げた。母体となるベタニヤチャーチからの人的・経済的支援はあったものの、現在では行政や助成団体からの資金援助や行政の委託事業を受けることで、経済的に独立性が高まりつつあることが報告されている。

したがって、日本においても人員動員型あるいは自主自立型の FBO は存在する。しかしながら、FBO が外部資金を獲得し、その活動を拡充させていくというモデルは、日本ではまだ一般的ではない。こういった、日米 FBO の経済的独立性に関する差異は、制度的制約に還元するのではなく、社会福祉に対する国民意識あるいは社会態度に因子を求める方が妥当かもしれない。

すなわち、「社会福祉の担い手は誰か」という問いに対する意識の差である。

アメリカでは、教会が地域のソーシャルサービスの担い手であったことは、第 1 章第 1 節で記した通りである。いわば公的機関が成立する前に、宗教組織が深く民衆の生活向上に寄与してきたという伝統がある。この伝統は、現代においても多くの人の意識に根付いている。

ピューリサーチセンターが 2014 年に行った調査のなかには、政府の規模とサービス提供についての質問が含まれている。ここでは、「少ないサービスを提供する小さな政府と多くのサービスを提供する大きな政府のどちらを選ぶか」といった問いが設定され、50%が「少ないサービスを提供する小さな政府を持つことを選ぶ」と回答している一方、「大きな政府を選ぶ」と回答したのは 42%にとどまる (Pew Research Center 2014)。また、宗教組織が生活困窮者支援にかかわっていることを認識し、支持するアメリカ人は極めて多い。ピューリサーチの調査では、「宗教組織が貧困層や生活困窮者の支援に重要な役割を担っている」と答えるアメリカ人は、全体の 87%にもおよぶ (Pew Research Center 2012)。

このように、社会福祉サービス、とりわけ生活困窮者支援の担い手として、アメリカでは政府よりも民間組織、とくに宗教組織が期待され、それに呼応するかたちでサービスの提供が行われている。

一方、日本では、第 2 章第 1 節で示したように、宗教団体に対する社会貢献活動への認知、期待は低い。庭野平和財団 (2012) の調査では、「宗教団体が社会貢献活動などを行ってきたことを知っているか」という質問に対し、61.9%が「知らない」と回答し、30.5%が宗教団体に対して、「期待する社会貢献活動はない」と答えている。

寺院に限ってみればあいでも、社会貢献活動の期待値はさほど変わらない。寺院に期待する活動として、最も多い回答は「死者・先祖の供養」(78.2%) であったことは第 2 章で確認した通りである (臨床仏教研究所 2012)。

したがって、日本において国民が宗教者、宗教組織に求めるのは、公的領域での社会福祉活動ではなく、葬儀や慰霊といった伝統的領域での宗教活動であるといえる。

残念ながら、国民の政府に対する意識調査のデータはないが、政府がどのくらい社会保障に経費を割いているかをみることはできる。一般会計歳出における社会保障関係費は、1990 年度には 16.6%だったが、2000 年度には 19.7%、2011 年度には 31.1%まで増大している²。このうち、2011 年度の社会保障関係費は、国債費 (23.3%)、地方交付税等 (18.2%) をしのぎ、一般会計歳出のなかで、もっとも大きな比率を占めている (財務省主計局 2011)。このことから、社会福祉事業は国家の一大事業であり、アメリカでいうところの「大きな政府」によってこれが目指されているといえるだろう。

近代の仏教社会事業が主体的な実践によるものではなく、国家社会による有用性認知を契機として実践されたという歴史をみても、日本の社会福祉サービスは、近代以来行政主導で行われているといってもよい。こういった風土にあって、国民が社会福祉の主たる担い手は国家であると認識するのは当然であろう。民間団体はあくまでも脇役であり、ましてやそのなかにおいて宗教組織がプレゼンスを発揮することは難しい。

このような担い手意識の差異が、外部からの経済的資源の獲得を容易にしているアメリカと、内部の経済的資源に頼らざるを得ない日本の組織構造の差となっており、と推定するのは十分妥当であろう。

FBOの現代的潮流

今回、比較的新しく組織されたFBOとして、BB（2005年設立）とひとさじの会（2009年設立）がある。この両者に共通する特徴として、人的資源の独立性の高さがあげられるだろう。これをFBOの現代的潮流に対する示唆として受けとめることも可能である。

BBの活動に参加するボランティア層は、その母体となるBSMの礼拝参加者とほとんど重ならない。くわえて、プログラムの責任者には、聖職者や教団所属者ではなく、専門家を据えている。また有給の専従スタッフも数多く雇い、組織の効率的な運営に努めている。

一方、ひとさじの会は、発足当時は人的資源も経済的資源も独立性の低い組織内在型であったが、活動の継続過程で外部からの人員を獲得し、人的資源の独立性を高めたという経緯を持つ。会の代表者は浄土宗僧侶であるが、現在では会則を変更し、宗派を問わず理事職に就任できるようになっている。実際、僧侶以外の理事もあり、ボランティア参加者に占める、宗派ネットワーク、仏教ネットワーク以外の参加者の割合は大きくなってきている。

こういった信仰をもとにせず、むしろ活動内容に共感を覚え参加者が集まる合目的的なFBOの存在は極めて興味深い。BBではBSMでの礼拝と時間が完全に切り離され、BB内では宗教的雰囲気は一切感じられないが、ひとさじの会では、被支援者への布教は行わないものの、配食活動前後に宗教儀礼を共有する場がある。いわば、参加者へ対する内向きの宗教活動ということができ、こういった宗教的雰囲気があっても、外部ボランティアの参加は抑制されない。

櫻井義秀は現代宗教が社会貢献的活動をなすときのジレンマとして、「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、それがあるとかないとかいったことにたいした意味がなくなる」（櫻井 2009: 23）と述べているが、BBもひとさじの会もそれをジレンマと感じていない。

BBのばあいは、活動の現場に宗教的雰囲気がなく、ソーシャルサービスに焦点をあてた運営がなされているため、この種のジレンマは最初から生じない。一方、ひとさじの会では、一宗派の教えに依拠し、それにもとづいた宗教儀礼を行っているが、協働する人々は個々の宗教的背景に関係なくそこに集まりつづけている。

儀礼への参加は強制ではないものの、多くのボランティア参加者はともに手を合わせ、念仏を唱える。ジレンマに陥ると思われていた外部からの人員獲得と宗教的理念、宗教的行為の共有は、ここでは相反することなく両立されている。

日本において伝統仏教の理念や儀礼が「文化」として受容されているからなのか、支援活動だけではなくそこに祈りが含まれることに参加者自身が積極的に意味を見出しているからなのかは定かではない。しかし、たとえ宗教的理念が明確に打ち出されていても、このような宗派ネットワークに頼らない人的資源を保有している FBO の存在は興味深い。BB の事例ともあわせて推察すれば、人的資源をひとつの組織に頼らず、さまざまなチャンネルを持つことが FBO 現代的潮流とすることができるかもしれない。

これと同様に、近代の FBO の事例を収集し、独立性モデルで分類することで、FBO の歴史的潮流を俯瞰することも可能である。

たとえば、1908（明治 41）年、内務省は全国の感化救済事業に対して奨励助成金を下付することを通達した。これにより、内務省歳出に「感化救済事業奨励諸費」という費目が設けられ、その拠出額は、22,000 円（明治 41 年度）、40,000 円（同 42 年度）、65,722 円（同 44 年度）と増加している（名和 2007）。

そのほか、障害児教育に尽力したキリスト教徒の脇田良吉は、1909（明治 42）年、京都府教育会と共同で白川学園を創設した³。1912（明治 45）年、京都教育会は事業を脇田個人に委嘱し、3 年間の補助金を拠出する契約を結んでいる（日本キリスト教社会福祉学会 2014: 113-114）。

これらのことから、明治後期から大正時代の日本では、現代アメリカの CC のような制度によって FBO の活動が下支えされ、宗教組織外から資金を獲得しやすい状況にあったことがわかる。したがって、近代においては、日本にも経済的独立性の高い人員動員型、あるいは自主自立型の FBO が多く存在していたと推測することができよう。

このように FBO の現代的潮流だけでなく、時代的潮流も独立性モデルによって描き出すことができる。

FBO の独立性と宗教性

独立性モデルは、分析の指標にあえて宗教性を取り上げず、組織構造に着目することでその汎用性を高めた。しかし、FBO の組織構造をあきらかにしたうえで、それぞれの宗教性に再び着目することで、新たな知見が得られるかもしれない。

ひとつの試論として、白波瀬モデル（[[図 1] p.11）、渡辺モデル（[[図 2] p.12）でとらえようとしていた宗教活動や他機関との協働を目的変数に仮置きし、独立性モデルの類型との相関を検討してみよう。ここでは、あくまでも宗教活動のみを宗教性の指標とし、活動の志向性と FBO の組織構造の相関を分析する。

宗教活動は、ボランティア参加者とともに礼拝・法要などを行うものを「内向き」、プログラム利用者向けに布教・伝道をともなった礼拝・法要などを行うものを「外向き」、参加者、利用者両方に向けたものがあるばあいは「内外両方」、どちらに対しても行わないものを「なし」とした。

他機関との協働は、「非宗派／教派組織との協働」と置き換え、各 FBO と協働関係にある組織を記入した。ここでいう「協働」とは、たんなる人員の派遣や寄付などではなく、共益的な関係にあり、かつなんらかのプログラムを実施することをいう。これらをまとめると [表 8] のようになる。

[表 8] 類型モデルごとの特徴

項目 \ 類型	組織内在型			人員動員型	資金依存型	自主自立型
	FBO	SSB	DK	日曜給食活動	C300	ひとさじの会
非宗派／教派組織との協働	とくになし	とくになし	弁護士、NPO	大学、行政	大学、NPO	大学、行政、NPO、地域福祉施設
宗教活動（礼拝など）	なし	なし	内向き	内外両方	内向き	なし

宗教活動について、組織内在型と資金依存型に位置する日本の2つのFBOはともに「内向き」の宗教活動を行っている、一方、アメリカの4つのFBOのうち3団体は宗教活動を行わない。しかも、組織内在型のSSBとDKは、礼拝の案内さえもしない。一方、唯一外向きの宗教活動を行っているC300は、人員動員型に布置される。これらを概観するに、たとえ内向き、外向きの区別を設けたとしても、宗教活動と宗教組織からの独立性の高さには有為な相関はないように思われる。

一方、「非宗派／教派との協働」と独立性モデルの類型には、なんらかの相関がありそうである。独立性の低い組織内在型では、日曜給食活動のみが外部との協働（弁護士による法律・生活相談、渋谷で活動する路上生活者支援団体との情報交換）を行っている。

「人員動員型」に位置するC300は、近隣大学から学生ボランティアの受け入れ（単位認定ボランティアプログラム）、行政との連携（コミュニティサービスの受け入れ）を行っている。資金依存型のひとさじの会では、路上生活者支援を行うNPOやフードバンクと連携（葬送支援、食糧相互支援）をとったり、非宗門大学からの学生ボランティアの受け入れ（フィールドワーク実習の一環）を行ったりしている。

自主自立型のBBは、より幅広い協働のチャンネルを持っている。行政との連携（コミュニティサービス）、大学生ボランティアの受け入れ（単位認定ボランティアプログラム）、他NPOとの協働プログラム（選挙人名簿登録推進活動）などにくわえ、地域福祉施設の利用者が社会復帰のステップとして活動に参加できるような提携も結んでいる。

[図 8] からわかるように、独立性の高い自主自立型のFBOは協働のチャンネルが多くあり、組織内在型のFBOは非教派組織との協働をとらない傾向にある。したがって、独立性による類型は、非宗派／教派組織との協働の予測因子として機能する可能性を持つ。

すなわち、「宗教組織からの独立性の高いFBOは、公的領域で他団体との協働をとる」という仮説を打ち立てることができよう。一方で、「宗教組織からの独立性の高さは、宗教活動の実践を阻害しない」という仮説も提示できる。

もちろん、これだけのサンプルで類型モデルとの相関を命題化するのは拙速であるが、

今後宗教の社会参加の志向性を測るための作業仮説としての価値は十分ある。

FBOのライフサイクル

独立性モデルによる類型化は、現代社会における宗教組織の適応プロセスを検討する素材ともなる。

今回、2次データとして用いた、白波瀬（2012b）、齋藤（2014）の報告は、ともにNPO法人化したFBOの事例を紹介している。経済的独立性を高めるにあたって、母体となる宗教組織から、少なくとも制度上独立した組織が編成されるということである。

もちろん、限られた事例をもって一般化するのはやや乱暴であるが、2つのキリスト教FBOの事例は、もともとの宗教組織と分離することで、社会に積極的に介入していく様子を示している。

このような、母体となる宗教組織からの別法人、別組織化は、制度的制約がある日本だけにみられるわけではない。アメリカではCCによって公的資金援助をFBOが受けられるようになったが、同時に収支計算報告が義務付けられた。また、公的な資金援助を受けるために、501(c)(3)という税制上のステータスをあらためて取得する義務はないが⁴、連邦政府はこのステータスの取得を推奨している⁵。くわえて、民間の助成団体の多くは宗教組織と未分化のプログラムに助成金を出すことをためらうという調査もある（Benjamin 1997）。

したがって、アメリカにおいても宗教組織は外部資源の獲得をめざすなかで、組織構造が変容するという事は十分に考えられる。

このような社会への積極的な参加にともなうFBOの適応プロセスは、FBOの経年変化を追うことで検証される。通時的分析事例の蓄積が必要になるが、独立性の低いFBOを将来にわたって定点観測するだけでなく、現在すでに自主自立型にあるFBOの歴史を分析することによっても同等の効果が得られるだろう。その際においても、独立性モデルの尺度は有利である。なぜなら、組織構造は記録化されやすく、資料からの事例分析が可能となるためである。

また、独立性モデルを発達論的にとらえたばあい、組織のライフサイクル理論との接続も可能であろう。

たとえば、クインらは、先行研究をもとに組織のライフサイクルを以下の4つのステージに分類した（Quinn & Cameron 1983）。

(1)起業家段階（Entrepreneurial Stage）

非公式で官僚化が必要とされない段階。多くのばあい、創始者によるワンマン運営のスタイルがとられ、計画や調整は行われない。

(2)集合化段階（Collectivity Stage）

使命や集合性が共有され、非公式ではあるが伝達手段や構造が存在する。メンバーのコミットメントは強く、長時間労働もいとわない。

(3)公式化と管理の段階（Formalization and Control Stage）

ルールと安定した構造が公式化され、制度化された手続きを持つ。効率性と維持管理が強調され、保守的な思考になる。

(4)構造の精緻化段階 (Elaboration of Structure Stage)

外部環境に適応するため、組織の刷新や領域の拡大などに努める。分化と統合のバランスが必要とされ、構造の精緻化、あるいは分権化が進む。

多くの組織内在型の FBO が、このライフサイクルモデルでいえば、おそらく(1)や(2)の未発達な段階にとどまっている一方、独立性の非常に高い自主自立型は、(3)あるいは(4)に位置しているといえる。たとえば、第 1 章で紹介した自主自立型の BB は、キッチンスタッフ、ボランティアコーディネーター、セラピストなど明確な役割を与えられたスタッフが、プログラムを効率的、かつ有機的に運営している。一方、組織内在型の SSB は教会メンバーのゆるやかなつながりをもとにしたボランティアな活動であり、個々の役割分担は極めて曖昧である。

組織のライフサイクルは、(1)から(4)の段階に成熟していくが、FBO の独立性モデルは不可逆的に移行するのではなく、ときに独立性を失い、元の類型に回帰するばあいもある。本論文中の事例でいえば、ティンドレー教会の DK がその典型例といえる。DK は教会メンバーが運営の中心であるが、一時、外部の助成金を受け、経済的資源の独立性の高い人員動員型 FBO であった。しかし、メンバーの高齢化、助成金申請の業務の煩雑さなどにより、外部資金の獲得を放棄し、現在では組織内在型へと回帰している。

一方で、(3)公式化と管理の段階、あるいは(4)構造の精緻化段階に進んだ FBO であっても、独立性モデルでは組織内在型に分類されるものもあるだろう。宗教組織内、あるいは宗派／教派内の人材を育成し、専門家集団となるばあいである。すなわち、外部からスキルをもつ人材を獲得するのではなく、内部の人間がスキルを獲得していくパターンである。こういった人材によって、人的資源の独立性は低くとも、官僚化され、効率性の高いプログラム運営が行われる可能性がある。すなわち組織内在型でありながら「成熟した」FBO という新たな類型モデルが誕生する。

このように独立性モデルとライフサイクルモデルをあわせて考えることで、各類型内に「成熟／未成熟」の区別が生じ、より深い FBO モデルの構築を可能にするだろう。

第 4 節 むすびにかえて

独立性モデル類型化は、経済的資源として宗教組織と結びついている団体（資金依存型）、人的資源として結びついている団体（人員動員型）、だけでなくよりゆるやかに宗教組織と結びついている団体（自主自立型）までをその射程に入れている。したがって、社会活動を行う FBO の様相を包括的にとらえられるだけでなく、その動態も描き出すことができる。さらに、この類型モデルを独立変数にし、宗教活動や非宗教組織との協働、あるいは活動参加者の宗教性などを目的変数に設定することで、それらに対する相関が計測可能になる。

前節では、独立性モデルを用いた研究の展望として、FBO の地域（国）比較、現代的潮流の分析、独立性と宗教性の相関、ライフサイクルモデルとの併用という 4 つの可能性を提示した。

しかしながら、限られた事例をもとにこれらを結論付けるのはいささか尚早である。こ

ここで示唆された可能性を検証してこそ、独立性モデルの「可能性」は、はじめて「有用性」へと転じるであろう。そのためには、さらなる事例の収集、分析を通じ、独立性モデル自体の精緻化をすること、さらに目的変数の可視化のための尺度を設定することなどが喫緊の課題としてあげられる。

また、近代社会事業と現代社会福祉活動の接続も今後取り組まねばならない課題のひとつである。明治、大正期に興った宗教者による社会事業の系譜、あるいは断絶をふまえてこそ、現代の宗教者による社会福祉活動の意義というものがよりあきらかになるだろう。とりわけ、本論文では、仏教者の社会事業については、十分とはいえないものの歴史的系譜を記述した。しかし、キリスト教者に関する史料をほとんど取り上げることができなかった。この点、研究者としての至らなさを痛感するばかりである。

このように、課題は山積しているものの、宗教と社会参加における、宗教組織のあり方を検討する際に、分析の前提の枠組みとして独立性モデルは機能する可能性を秘めている。それはまだ「可能性」にしかすぎないものかもしれないが、本論文で示された帰納法的課題が、仮説検証を経て、「有用性」となるために、さらなる研究を進めたいと思う。

そして、多様な FBO と、FBO をとりまく多様な環境が、この独立性モデルという補助線によって浮き彫りになることを筆者は期待している。

-
- 1 この福音系単立教会の牧師は日本人であるが、震災以前より国際的な宣教活動をしていた。また、教会ホームページには英語版も用意されていた（齋藤 2013）。
- 2 社会保障関係費には、社会保険費、社会福祉費、生活保護費、保健衛生対策費、失業対策費が含まれる。このうち、社会保険費、社会福祉費は増加傾向にある一方、生活保護費、保健衛生対策費、失業対策費は減少していることには注意を払う必要がある。
- 3 白川学園が設置されたのは、百万遍知恩寺山内である。キリスト教信仰者の脇田が、浄土宗寺院の敷地内に障害児教育のための施設を設置することができたひとつの理由として、白川学園が京都府教育会の付属事業として創設されたことが考えられる。
- 4 所得税免税や寄付税制上の優遇措置を受けられる非営利公益法人格。501(c)のなかには、(1)から(29)までの細かな分類があるが、501(c)(3)は、宗教、教育、チャリティ、アマチュアスポーツ競技の促進、児童および動物の虐待防止保護などの活動を行う法人、基金もしくは財団が該当する。このステータスを取得することで、税の減免措置を受けられるだけでなく、NPO に寄付する個人／法人の寄付金が税控除の対象になる。通常、教会やシナゴークなどの宗教組織は宗教組織としての 501(c)(3)ステータスを持っている。
- 5 司法省の HP の FAQ には、連邦政府の資金提供を受けるのには、501(c)(3)という内国歳入庁のステータスが要求されないが、州政府や地方のプログラムは取得を課すばあいがあると記されている。また、宗教組織とは別の非営利団体としての資格を取得することは、時間もコストもかかることだが、FBO にとっては公的資金の管理がしやすく、また政府にとっても監査の際に宗教組織の内部事情に立ち入らずチェックできるという点でメリットがあると、推奨されている。（<http://www.justice.gov/archive/fbci/faq.html> 2014/09/30 参照）

参考文献

● 日本語文献 (50 音順)

- 青木秀男編著 (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.
- 浅草聖ヨハネ教会 (1986) 『浅草に召されて—浅草聖ヨハネ教会百年史—』 合同印刷.
- 阿満利麿 (2003) 『社会をつくる仏教 エンゲイジド・ブディズム』 人文書院.
- (2011) 『行動する仏教 親鸞・法然の教えを受けつぐ』 筑摩書房.
- 池田敬正 (1986) 『日本社会福祉史』 法律文化社.
- 磯村健太郎 (2011) 『ルポ仏教、貧困・自殺に挑む』 岩波書店.
- 稲場圭信 (2009) 「宗教的利他主義・社会貢献の可能性」 稲場圭信・櫻井義秀編『社会貢献する宗教』 世界思想社: 30-54.
- (2011) 『利他主義と宗教』 弘文堂.
- 稲場圭信・黒崎浩行編著 (2013) 『叢書 宗教とソーシャル・キャピタル 4 震災復興と宗教』 明石書店.
- 稲葉剛 (2009) 『ハウジング・プア：「住まいの貧困」と向き合う』 山吹書店.
- 今西一 (1998) 『近代日本の差別と性文化—文明開化と民衆世界』 雄山閣.
- 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運動」 稲場圭信・櫻井義秀編『社会貢献する宗教』 世界思想社: 108-132.
- 大谷派慈善協会 (2001) 『救済』 (復刻版) 不二出版.
- 岡本亮輔 (2007) 「私事化論再考—個人主義モデルから文脈依存モデルへ—」 『宗教研究』 81(1): 23-45.
- 小川有閑 (2011) 「自死者のゆくえ—僧侶なりの自死遺族支援の形—」 『現代宗教 2011 《特集》 現代文化の中の宗教伝統』 秋山書店: 59-81.
- (2012) 「寺院間ネットワークと地域社会のつながり—浄土宗浜通り組青年会の活動から—」 『宗教学年報』 27: 85-91.
- (2013) 「伝統仏教教団の支援のネットワーク—浄土宗の事例から—」 『宗教研究』 86(4): 112-113.
- 尾澤恵 (2003) 「米国における 96 年福祉改革とその後」 『レファレンス』 635: 72-86.
- 加茂直樹 (2008) 「20 世紀後半における日本の社会保障制度」 『現代社会研究』 11: 5-28.
- 菊池譲 (1998) 「シンポジウム 山谷伝道記録」 『基督教論集』 41: 138-142.
- 木下武徳 (2002) 「アメリカにおける 1996 年福祉改正法とチャリタブル・チョイス—宗教団体への福祉サービスの民間委託—」 『海外社会保障研究』 141: 81-90.
- (2003) 「アメリカ社会福祉政策におけるチャリタブル・チョイスの実施と課題—政策推進状況と宗教団体へのインパクト—」 『同志社社会福祉学』 17: 82-94.
- 木村武夫 (1964) 『日本近代社会事業史』 ミネルヴァ書房.
- 国際宗教研究所 (1996) 『阪神大震災と宗教』 東方出版.
- 後藤広史 (2013) 『ホームレス状態からの「脱却」に向けた支援 人間関係・自尊感情・「場」の保障』 明石書店.
- 小林惇道 (2014) 「孝道教団の災害・復興支援活動」 『宗教学年報』 29: 141-154.

- 西光義敬（1983）「真宗の感化救済事業—大谷派慈善協会の場合—」『竜谷大学仏教文化研究所紀要』22: 176-188.
- 齋藤知明（2012）「一宗教者の支援活動と宗教者意識—福島県いわき市冷泉寺の場合—」『宗教学年報』27: 77-84.
- （2014）「あるキリスト教会の支援活動—「心のケア」を超えて—」『宗教学年報』29: 101-120.
- 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.
- ジェイムズ, W. 榊田啓三郎訳（1969）『宗教的経験の諸相（上）』岩波書店.
- 白波瀬達也（2007a）「釜ヶ崎におけるホームレス伝道の社会的考察—もうひとつの野宿者支援—」『宗教と社会』13: 25-49.
- （2007b）「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一—」『関西学院大学社会学部紀要』103: 143-153.
- （2012a）「生きづらさと宗教 宗教の新しい社会参加のかたち」高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔編著『宗教と社会のフロンティア』勁草書房: 73-89.
- （2012b）「沖縄におけるキリスト教系 NPO によるホームレス支援—Faith-Related Organization の 4 象限モデルを用いた考察—」『宗教と社会貢献』1(2): 41-58.
- 高瀬顕功（2010）「路上生活者支援を行う仏教者—ひとさじの会の活動から—」『国際宗教研研究所ニュースレター』66: 4-10.
- （2011）「明治後期の仏教者の社会活動意識雑誌—『救済』を手がかりに一—」『大正大学宗教学年報』26: 25-38.
- （2012）「ひとさじの会の活動—その意味と可能性—」『仏教福祉』14: 2(107)-14(95).
- （2014）「浄土宗青年僧侶による復興支援とそれを支える力」『宗教学年報』29: 79-99.
- 高橋昌郎（2003）『明治のキリスト教』吉川弘文館.
- 中央慈善協会（1981）『慈善』復刻版, 生活社.
- （1918-1921）『社会と救済』中央慈善協会.
- 名和月之介（2004）「明治中期における仏教慈善事業の形成について」『四天王寺国際仏教大学紀要大学院』39: 29-44.
- （2007）「感化救済事業と仏教—内務省救済行政と仏教徒の結合様式についての一考察—」『四天王寺国際仏教大学紀要』44: 89-123.
- 西山隆行（2006）「アメリカの福祉国家再編〔続〕—クリントン政権期における社会福祉改革と連邦主義—」『甲南法学』47(2): 129-157.
- （2005）「アメリカの福祉国家再編—クリントン政権期における社会福祉政策をめぐる政治—」『甲南法学』46(1/2): 65-99.
- 日本キリスト教社会福祉学会編（2014）『日本キリスト教社会福祉の歴史』阿部志郎, 岡本榮一監修, ミネルヴァ書房.
- 林春男（2003）『いのちを守る地震防災学』岩波書店.
- 藤井麻央（2012）「新宗教教団の震災対応と組織比較—天理教と創価学会を事例として—」『宗教学年報』27: 93-103.
- （2014）「天理教有志の支援活動—活動様態の構成に着目して—」『宗教学年報』

29: 121-140.

- 藤本淑恵 (2008) 「仏教系社会福祉施設の現状と仏教社会福祉実践の思想的基盤—浄土真宗本願寺派社会福祉施設実態調査報告 (概要) —」長上深雪編『龍谷大学人間・科学・宗教オープンリサーチセンター研究叢書第5巻 現代に生きる仏教社会福祉』法蔵館.
- 藤森雄介 (2013) 「仏教の活動」『叢書 宗教とソーシャル・キャピタル4 震災復興と宗教』明石書店: 44-62.
- 藤原聖子 (1997) 「90年代の世俗化論」『東京大学宗教学年報』15: 27-43.
- ムコパディヤーヤ, ランジャナ (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.
- 百瀬孝 (1997) 『日本福祉制度史』ミネルヴァ書房.
- 森川すいめい, 上原里程, 奥田浩二, 清水裕子, 中村好一 (2011) 「東京都の一地区におけるホームレスの精神疾患有病率」『日本公衆衛生雑誌』58(5): 331-339.
- 山中弘 (2006) 「世俗化論争と教会—ウィルソン世俗化論を手がかりにして」竹沢尚一郎編『宗教とモダニティ』世界思想社: 15-48.
- 吉田久一 (1964) 『日本近代仏教社会史研究』吉川弘文館.
- (1994) 『日本社会事業の歴史』全訂版, 勁草書房.
- 臨床仏教研究所 (2012) 『社会貢献する仏教者たち—ツナガリ社会の回復に向けて—』白馬社.
- 渡辺芳 (2010) 『自立の呪縛—ホームレス支援の社会学』新泉社.

● 外国語文献 (アルファベット順)

- Benjamin, Ellen. (1997). "Philanthropic Institutions and the Small Religious Nonprofit," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 26(Supplemental): 29-43.
- Boddie, Stephanie C. & Cnaan, Ram A. (Eds.). (2006). *Faith-Based Social Services: Measures, Assessments, and Effectiveness*. Binghamton, NY: Haworth Pastoral Press.
- Chaves, Mark. (1993). "Denomination as Dual Structures: An Organizational Analysis," *Sociology of Religion*, 54(2): 147-169.
- . (1994). "Secularization as Declining Religious Authority," *Social Forces*, 72(3): 749-774.
- . (1999). "Religious Congregation and Welfare Reform: Who Will Take Advantage of "Charitable Choice"?", *American Sociological Review*, 64(6): 836-846.
- Chaves, Mark. and Tsitsos, William. (2001). "Congregations and Social Services: What they Do, How They Do IT, and With Whom," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 30(4): 660-683.
- Clarke, Gerard. & Jennings, Michael. (Eds.). (2008). *Development, Civil Society and Faith-based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Cnaan, Ram A. (2002). *The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of Welfare*. Albany, NY: New York University Press.
- . (2009). "Valuing the Contribution of Urban Religious Congregations," *Public Management Review*, 11(5): 641-662.
- Cnaan, Ram A. with Boddie, Stephanie C., McGrew, Charlene C. & Kang, Jennifer. (2006). *The Other Philadelphia Story: How local Congregations Support Quality of Life in Urban America*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

- Cnaan, Ram A. & Curtis, Daniel W. (2013). "Religious Congregations as Voluntary Associations: An Overview," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 42(1): 7-33.
- Dionne, E.J., Jr. (1999). "Take It on Faith," *Washington Post. Sec. Magazine*, p.WO7, June 20.
- Dobbelaere, Karel. (1981). "Secularization: A Multi-Dimensional Concept," *Current sociology*, 29(2): 1-213. (=1992. ヤン・スィングドー・石井研士訳『宗教のダイナミクス—世俗化の宗教社会学—』ヨルダン社.)
- Ebaugh, Helen Rose., Pipes, Paula F., Chafetz, Janet S., & Daniels, Martha. (2003). "Where's the Religion? Distinguishing Faith-Based from Secular Social Service Agencies," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(3): 411-426.
- Finke, Roger., & Stark, Rodney. (2005). *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy* (Revised edition). New Jersey: Rutgers University Press.
- Fowler, Edward. B. (1996). *San'Ya Blues: Laboring Life in Contemporary Tokyo*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (=1998. 川島めぐみ訳『山谷ブルース—〈寄せ場〉の文化人類学—』洋泉社.)
- Gaustad, Edwin S., & Schmidt, Leigh E. (2002). *The Religious History of America* (Revised edition). New York, NY: HarperCollins.
- Hall, Maurice. (2007). "Communicating Subjectively: Leadership as situated constructions." *Atlantic Journal of Communication*, 15: 194-213.
- Jeavons, Thomas H. (2003). "Understanding Congregations as Voluntary Organizations," *Nonprofit Management & Leadership*, 10(4): 457-462.
- Lofland, J. & Lofland, L. H. (1995). *Analyzing social settings: A guide to qualitative observation and analysis* (3rd ed.). Belmont, CA: Wadsworth Publishing. (=1997. 進藤雄三, 宝月誠訳『社会状況の分析：質的観察と分析の方法』恒星社厚生閣.)
- Putnam, Roert D., & Campbell, David E. (2010). *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Prothero, Stephen. (2008). *Religious Literacy: What Every American Needs to Know—and Doesn't*. New York, NY: Harper One.
- Queen, Christopher S. (Ed.). (2000). *Engaged Buddhism in the West*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Queen, Christopher S., & King, Sallie B. (Eds.). (1996). *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Sider, Ronald J. & Unruh, Heidi Rolland. (2004). "Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 33(1): 109-134.
- Quinn, Robert. E. & Cameron, Kim. S. (1983). "Organizational Life Cycles and Shifting Criteria of Effectiveness: Some Preliminary Evidence," *Management Science*, 29(1): 33-51.
- Smith, Steven Rathgeb. & Sosin, Michael R. (2001). "The Varieties of Faith-Related Agencies," *Public Administration Review*, 61(6): 651-670.
- Stark, Rodney. & Iannacone, Laurence. (1994). "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3): 230-252.
- Til, Van J. (2000). *Growing Civil Society: From Nonprofit Sector to Third Space*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Weber, Max. (1956). *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie, vierte, neu herausgegebene Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, erster Teil, Kapitel III, IV (S.*

- 122-180). (=1970. 世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社.)
- Wind, James P., & Lewis, James W. (1994). *American Congregations* (Vol.2). Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Zelinsky, Wilbur. (2001). "The Uniqueness of the American Religious Landscape," *The Geographical Review*, 91(3): 565-585.

● オンライン参考文献

- 厚生労働省 (2012) 『ホームレスの実態に関する全国調査 (生活実態調査)』
<http://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/2r9852000002rdwu-att/2r9852000002re1x.pdf> (2013/05/15 参照)
- 財務省主計局 (2011) 『我が国の財政事情』
http://www.mof.go.jp/budget/budger_workflow/budget/fy2011/seifuan23/yosan004.pdf (2013/08/20 参照)
- 東京都福祉保健局生活福祉部 (2007) 『東京ホームレス白書 2』
<http://www.fukushihoken.metro.tokyo.jp/seikatsu/rojo/hakusyo2.files/2.pdf> (2012/03/20 参照)
- 庭野平和財団 (2013) 『宗教団体の社会貢献活動に関する調査』 報告書。
<http://www.niwano.org/files/research/survey/2012.pdf> (2014/07/21 参照)
- Foundation Center. (2013). *Key Facts on U.S. Foundations*.
<http://foundationcenter.org/gainknowledge/research/keyfacts2013/foundation-focus.html>(2014/01/07 参照)
- Homeless Research Institute. (2012). *State of Homelessness in America 2012*.
http://b.3cdn.net/naeh/89f146b5bbed56d5a9_erm6yc53b.pdf (2014/02/01 参照)
- HUD (The U.S. Department of Housing and Urban Development). (2001). *Faith-Based Organizations In Community Development*.
<http://www.huduser.org/portal/publications/faithbased.pdf> (2014/08/30 参照)
- . (2012). *2012 Point-in-Time Estimates of Homelessness*.
https://www.onecpd.info/resources/documents/2012AHAR_PITEstimates.pdf (2014/02/01 参照)
- National Public Radio. (2013). *Losing Our Religion*. January 14-18.
<http://www.npr.org/series/169065270/losing-our-religion> (2013/01/20 参照)
- People's Emergency Center. (2011). *Report on Pennsylvania's Point in Time Counts in Homeless Populations Shows Decrease*.
<http://www.housingalliancepa.org/sites/default/files/resources/PIT%20Count%202007%20to%202010-editin%20g%20BG-BG-Policy-2011-05-04.pdf> (2013/01/30 参照)
- Pew Research Center. (2008). *The U.S. Religious Landscape Survey*.
<http://religions.pewforum.org/pdf/report-religious-landscape-study-full.pdf> (2012/11/02 参照)
- . (2010). *The U.S. Religious Knowledge Survey*.
<http://www.pewforum.org/U-S-Religious-Knowledge-Survey.aspx> (2012/12/04 参照)
- . (2012). "Nones" on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation.
<http://www.pewforum.org/files/2012/10/NonesOnTheRise-full.pdf> (2012/11/8 参照)
- . (2014). *Public Sees Religion's Influence Waning: Growing Appetite for Religion in*

- Politics*.<http://www.pewforum.org/files/2014/09/Religion-Politics-09-24-PDF-for-web.pdf>
(2014/09/26 参照)
- Sennott, Charles M. (2005). "Catholic Church withers in Europe," *The Boston Globe*. May 2.
http://www.boston.com/news/world/articles/2005/05/02/catholic_church_withers_in_europe/
(2012/12/10 参照)
- Tearfund. (2007). *Churchgoing in the UK*.
http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/03_04_07_tearfundchurch.pdf (2012/12/10 参照)
- The Chronicle of Philanthropy. (2012). *How America Gives*.
<http://philanthropy.com/article/The-Politics-of-Giving/133609> (2013/01/02 参照)
- The Philadelphia Inquirer. (2011). "528 homeless people live on Philadelphia's streets, survey shows."
Internet news Philly.com. May 11.
http://articles.philly.com/2011-05-21/news/29568849_1_street-population-end-homelessness-homeless-people (2013/01/31 参照)
- USBC (The United States Census Bureau). (2010). *State & County QuickFacts*.
<http://quickfacts.census.gov/qfd/states/00000.html> (2014/09/28 参照)