

絆喪失時代における宗教運動の課題

——「宗教」を人々の「痛み」の側にどう開いていくのか——

渡辺 順一

△論文要旨▽ 近年の日本社会の、人と人との繋がりの希薄化は、地域社会に伏在している多様な問題群の可視化と、それらへの社会的支援を困難にしている。このような「生きづらさ」に満ちた、命を支え合う絆が喪失した時代のなかで、宗教者達が果たすべき役割は、同時代の人々の「痛み」との繋がりを形成して、それぞれの宗教施設を地域社会変革の拠点に創り変えていくことである。諸宗教の教団制度の内側には、発生段階での経験が、近代の共同体枠組みを脱していく「集合的な記憶」の装置として埋め込まれている。そして、現代を生きる宗教者達の様々な社会支援の試みは、「宗教」の側からの一方的な「社会貢献」に止まらず、「痛み」の側から「宗教」の絆そのものを問い直し、初発の共同性の記憶を再活性化させていく、宗教者自身の覚醒の契機ともなっている。

△キーワード▽ ホームレス支援、野宿者、排除、地域社会

はじめに

近年の日本社会の、人と人との繋がりの希薄化は、地域社会に伏在している多様な問題群の可視化と、それらへの社会的支援を困難にしている。そして、その人間の孤立化、社会全体の流動化の状況は、経済格差・貧困拡大とも連動して、職と住居を剥奪された若年層の「ホームレス」化や、中高年層の「過労死」「自死」の増加の要因ともなっている。

それでは、このような「生きづらさ」に満ちた、命を支え合う絆が喪失した時代のなかで、「宗教」（宗教者、宗教施設、宗教文化）が果たし得る役割とは何であろうか。神社神道や仏教などの「伝統宗教」もそうであるが、とりわけ幕末維新期から現代に至る間、日本近代の歩みと共に教団形成をおこなってきた「新宗教」諸教団は、近代化の出発時点で翻訳言語として発明された「宗教」という概念枠組みを、自らの共同体を国民国家の構成物に編制していく上での当為として受け入れ、「近代（宗教）になる」という大きな物語のなかで再帰的に自己組織化を果たしてきた。このことは、一面では、こんにち様々な共同体が経験している揺らぎや組織疲弊・閉塞化の状況を「宗教」もまた共有せざるを得ない一つの理由となっている。しかし他面では、その「近代（宗教）になる」ことへの主体的努力の歩みそれ自体が、日本の諸教団が容易に「宗教」になり得ないでいたことの証しでもある。すなわち、諸宗教の教団制度の内側には、発生段階での経験が、近代の共同体枠組みを脱していく「集合的な記憶」の装置として埋め込まれているように思える。そして、現代を生きる宗教者達の、同時代の人々の「苦」や「痛み」との繋がりを形成しようとする様々な試みは、「宗教」の側からの一方的な「社会貢献」に止まらず、「痛み」の側から「宗教」の絆そのものを問い直し、教団制度に埋め込まれた初発の共同性の記憶を再活性化させていくような、宗教者自身の覚醒の実践的契機ともなっているように思えるのである。

報告者は、金光教教学の立場で、金光教祖（金光大神）が幕末維新期に始めた金光教の初期宗教運動を研究してきた。そして現在では、地方教会長として在籍教会で布教活動に従事する一方で、宗教・宗派を越えた宗教者達や労働福祉など様々な非宗教セクターの人々と共に、「生きづらさ」を抱えた人達を支える社会資源のネットワークと新たな発掘を課題とした、「支え合いのまち」づくりの活動（大阪希望館、支縁のまちネットワーク）を推

絆喪失時代における宗教運動の課題

進している。

本論の第一章では、上記の社会活動に参与するきっかけとなった、大阪市西成区にある日雇い労働者の街「釜ヶ崎」(通称。公称では、あいりん地区⁽¹⁾)での、「ホームレス」問題との出会いについて述べる。報告者は、二〇〇三年から「Soul in 釜ヶ崎―野宿者問題を考える宗教者連絡会」(略称ソルカマ)という超宗教の任意団体を結成し、「炊き出し」や「夜まわり」などのボランティアに参加しながら、講演会や学習会活動を継続してきた。第一章では、膨大な野宿者達が都市に溢れていた二〇〇三年当時の状況を振り返り、「ホームレス」問題から「宗教」がどう問われていたのか、を論じる。第二章では、金光教祖と発生段階での金光教団を事例に取り上げ、維新期の社会編制過程で惹起した、「難渋者」との繋がりをめぐる地域社会と初期教団との軋轢の問題や、近代的「職業」としての「宗教」の成立の問題を論じる。そして最後に、現在進めている「支え合いのまち」づくりの活動を紹介し、そこから改めて宗教運動の課題を問う。

一 「ホームレス」問題の視角から「宗教」を問い直す

1 「排除型社会」⁽²⁾における「宗教」の絆

もともと近代という時代の経済システムは、人間を代替可能な労働力の一つとして編成することによって稼働してきたのであるが、それでも近年までは、大企業であれば終身雇用によって社員の生活を生涯保障しようとするなど、日本の会社組織は家族関係をモデルとする緩やかな絆によって成り立ってきた。しかし、冷戦体制崩壊後、急速に世界全体を覆うようになったグローバルバリゼーションは、西欧や日本などの資本主義先進国内部に労働市場の空

洞化を引き起こし、雇用環境の悪化と失業者の増加を招くようになった。一九九〇年代後半から顕在化した日本の野宿者問題は、その一つの現れである。

高度経済成長後の日本社会にあって、野宿生活（アオカン）をする人々は、釜ヶ崎や山谷などの「寄せ場」（建築日雇い労働市場であり、労働者の居住地域）には見られたが、それら「寄せ場」空間自体が「市民社会」からは隔絶されるような形で政策的に囲い込まれていたが故に、長年、「寄せ場」以外の住民達に可視化されることがなかった。野宿者達は、豊かな日本社会のなかには、あり得べからざる存在、見えない人々だったのである。それがバブル崩壊後の建設不況を契機として、アブレによるアオカン状態が長期化した高齢労働者達が「寄せ場」から市内各地に溢れ出し、また建築労働者以外でもリストラ・倒産などによって野宿者化させられた人々が急増し、公園、駅構内、ガード下、道路脇、河川敷など、地域住民や通行人の目に触れる場所に姿を現すようになった。⁽⁴⁾ 都市問題としての野宿者問題は、労働市場からの排除の問題であると同時に、「市民」⁽⁵⁾の私的・公的な生活空間である地域社会の「内部」に生きていると自己認識している圧倒的多数の人々と、それらの人々によって「外部」・「周縁」部分から「内部」に進入してきたと見なされた人々（マスコミによる呼称は、当初は「浮浪者」であり、今日では「ホームレス」）との間に発生した軋轢の問題、すなわち生活空間・居場所をめぐる両者の摩擦の問題でもあったのである。⁽⁶⁾

それでは、当時の野宿者問題が、このように場所をめぐる人々の間での対立と、人々による社会的排除の問題として現象していたとするならば、地域社会内でそれぞれの宗教活動を営む諸宗教の宗教者や宗教施設（神社、寺院、教会）は、そのコンフリクトの関係性のなかで、どのような人や場所として立ち現れただろうか。

絆喪失時代における宗教運動の課題

こんにちでも同様であるが、キリスト教以外の殆どの宗教は、野宿者支援の活動に積極的な関与を示さなかった。何故そうなのか。釜ヶ崎においても、キリスト教は社会的支援もしくは伝道において積極的な活動を展開しているが、それ以外の宗教団体が組織的に地域参入している例はない。ソルカマに集う新宗教・仏教の宗教者達や、磯村健太郎が『ルポ仏教、貧困・自殺に挑む』（岩波書店、二〇一一年）で紹介した反貧困に取り組む僧侶達は、何れも個々の信仰的自覚と責任において活動に参加しており、それぞれの教団内では少数派に属している。野宿者（「ハウスレス」）問題を始め、多様化し広範化する生活困難者・孤立者達の存在をも広く視野に入れた広義の「ホームレス」問題は、キリスト教以外の諸宗教においては、教団が真正面から取り組むべき宗教的課題としては認識されていないのが現状である。支援活動に関わる僧侶や新宗教の信者達の多くは、何らかの契機（「縁」）で問題（困難当事者）と出会って、その現場の実情を知ってしまったところから、個人的に活動に関与し始めている。信仰的動機や意味が最初から意識されていたわけでも、教団のバックアップが期待されていたわけでもなく、「縁」によって突き動かされ、現場での人との絆の深まりによって活動を継続させられてきた、という場合が多い。このことは、報告者の場合も同様である。金光教の伝統的な布教・救済の形態は、「取次者」（教会長であることが多い）が一日中教会神前（「広前」）の「結界」の場に坐って、訪れる参拝者と一対一で対話し、神に祈念すること（「結界取次」）であるから、教会長が教会の「広前」を離れて頻繁に社会的支援の場に赴くことは、「取次者」としての役割放棄、というようにも見なされかねない。社会的支援の活動は、それらがすべて必ずしも教団の宗教的救済の思想によって支えられ得るわけではないのである。

このように、諸教団の「宗教」としての成り立ちの違いや、社会的支援・宗教的救済についての宗教文化・教学

思想の違いによって、所与の社会問題と教団との関係のあり方は違ってくる。それ故に、特定の宗教の支援スタイルをモデルにして、それを基準に他の様々な教団の社会的支援のあり方を評価することには、無理があるように思えるのである。諸教団の宗教的カルチャーの違いは、キリスト教以外の宗教が野宿者・ホームレス問題に積極的に関与しないこと理由の一つであるが、勿論それだけが理由なのではない。その大きな理由は、次のようなことである。すなわち、伝統仏教の寺院や天理教・金光教など在地性の強い新宗教の教会の場合、多くは単立の宗教法人としての認可を得ており、教団に対しては活動における一定の自律性を、信徒・檀徒集団や地域住民に対してはその宗教施設の公共性・公益性を、主張し提示することが可能となっている。要するに、住職や教会長がやる気になれば、その自己責任において、それぞれの宗教施設を活用した社会的支援活動は様々なことができる筈なのである。しかしながら、それらの宗教施設は同時に、宗教者とその家族にとっては私的生活を営む「家」でもある。寺や教会は、信徒・檀徒集団や地域社会に開かれた公共の宗教施設・文化施設であるが、そのことと共に、既に地域社会に包摂されている家連合のなかの一軒の家でもある。地域に根差して生きている宗教者達は、それぞれの教団の開祖達が残した宗教文化・教義を実践的に継承しようとする自覚的信仰者であり、家族を養いながら寺や教会を経済的・社会的に維持運営しようとする職業宗教者であり、隣近所とつき合いながら町内会の役職などを担う地域社会の一住民である。

宗教者達のこのような、信仰者／職業宗教者／地域住民という複合的な存在のあり方は、宗教者達自身が日々紡ぎ出している、開祖や神・仏との信念的・精神的な絆、教団内で形成された同信者達との絆、家族や地域社会の住民達との絆によって、その宗教活動が日常的に支えられていることを物語っている。そしてその三本の絆は、宗教

絆喪失時代における宗教運動の課題

者達が地域社会内で何らかの社会的活動を行う場合、その活動が公益性についての社会的認知の高いものである限りは絡み合うことはないが、そうでない場合は、それまでの絆のあり方が変容するようになりリスクを負わされることとなる。地域で社会的排除の対象となった野宿者達への支援は、職業宗教者であり生活者・地域住民でもある宗教者達にとつて、人々の間で発生しているコンフリクトの状況を手元に引き寄せてしまうことにもなりかねなかったのである。⁽⁸⁾池上良正が、社会関係を絆のメタファーで論じるとき弊害は、その関係性に染み込んでいる「支配」・「搾取」・「差別」などの現実を、楽観的なイメージによって隠蔽してしまうことであると指摘しているように、「親密な絆の確認と構築は、しばしば第三者の差別化や排除の動きをとまなう」ものでもあるのである。⁽⁹⁾

2 野宿者を排除する「ホームレス」な社会意識

二〇〇〇年の大阪市内における野宿生活者の「路上死」は、年間二一三人であった。⁽¹⁰⁾この二一三件は、発見段階で死亡していたか、発見したその日のうちに死亡した場合の件数であるから、病院に運び込まれてから、治療を受けつつやがて死亡した人や、ドヤやシェルター（一時避難の宿所）のなかで死亡した人は含まれていない。一九九八年の「行旅病人取扱」件数は、西成区内だけで八八二九人（うち死亡二五八人）であったことからすると、実際にはその数よりもはるかに多い人々が「路上死」に近い状態で亡くなっていたのではないだろうか。

青少年達による野宿者襲撃が初めて社会問題となったのは、一九八三年に横浜で起きた、少年十人が野宿者を次々に襲い、三人が死亡、十数人が重軽傷を負った事件が、マスコミで報道されてからである。青少年達（とサラリーマン層も含まれる）による野宿者への暴行事件は、路上の野宿者数が減少した現在でもなお後を絶たない。

「こじき狩り」と称して野宿者を襲撃した少年達は、その理由を、「ホームレスは虫けらで生きていてもしょうが

ない人間、素手で殴るのは汚いから木切れを使った」(一九九五年、東京)、「犬や猫と同じ」(一九九九年、大阪)、「私生活や仕事でいらいらが募った。殴るとスカツとするのでストレス発散のためにやった」(二〇〇〇年、東京)、「ゲームの技を使ってノックアウトするまでやりたかった」(二〇〇〇年、大阪)、「世直しと思ってやった」(二〇〇二年、東京)、などと「供述」している。これらの言葉には、学校や家庭のなかで支配・抑圧され、あるいはその既存の共同体から疎外されて、ストレスや敗北感を蓄積し、居場所の無さを実感し続けていた少年達の心の状況と共に、「汚く役に立たない」野宿者は排除するべき存在であるという社会意識が、暴力を正当化する論理として表されている。役場や学校・町内会などの大人達の社会は、公園整備や環境保全の名目で、商店街や駅や公園から野宿者を合法的に追い出しているのに対して、毎夜のように「未明までゲームセンターで過ごした」という「ホームレス」な少年達は、直接そのことを実行しているにすぎない、ともいえるのである。⁽¹¹⁾

「市民」達が抱いている野宿者のイメージは、一九九八年に大阪市立大学が行った意識調査によると、「不健康」「汚い」が七割強、「怠け者」が五割強で、以下、「無気力」「孤独」「こわい」「みじめ」「酔っぱらい」「自業自得」「気楽」「かわいそう」と、否定的イメージが続くが、「不器用」「苦勞してきた」「がんばっている」といった共感的に描くイメージは一割を切っている(複数回答)。そして、それら回答者の九割が、野宿者を見たことはあるが会話を交わすなどの接触を持ったことがない人々であり、その野宿者像は、憶測によって形作られたイメージにすぎない。⁽¹²⁾しかしこの憶測のイメージは、新自由主義の自己責任論を背景に、野宿者⇨社会的脱落者⇨犯罪予備軍というイメージ連合を形成し、野宿者排除を正当化する社会意識に繋がっている。⁽¹³⁾

演劇パフォーマンスなど様々な表現活動が続いている野宿者詩人・橘安純⁽¹⁴⁾の詩には、野宿者達を「乞食」と罵

絆喪失時代における宗教運動の課題

り、憂さ晴らしの対象にするサラリーマンの姿や、厳寒期に寝場所を求めて彷徨う野宿者に水を撒いて追い払う商店街店主の姿が、「心貧しき人」「小さき人」と表現されている。貧しいのはどちらなのか、人間らしく生きていないのはどちらなのか、救われるべきはどちらなのか。怒りと悲しみに満ちた問いかけが、橋の詩の底流に流れている。そして、人々による「まなざしの暴力」に晒された側からの、いわば「路上からのまなざし」によって人々の姿を捉え返すその問いかけは、可視化された野宿者の存在そのものが、彼等を暴力や排除の対象としている人々自身の、転落への不安や疎外・抑圧の実存状況を映し出す鏡であったことを示唆している。

大阪市の繁華街道頓堀・戎橋でたむろしていた「橋の子」と呼ばれる少年達が、野宿者を道頓堀川に落として死亡させてしまった事件をルポルタージュした北村年子は、その出来事が、「同じ時代の生き苦しさを生きている」少年達と高齢野宿者との「不幸な出会い」であった、と述べている。⁽¹⁵⁾少年達の暴力は、共に抱えているはずの「生きづらさ」を共感的に理解する契機が創られないまま、「『弱者』いじめの連鎖」に絡め取られてしまった結果である、と北村は解釈しているのである。

それでは、このような社会全体が格差と分断によって引き裂かれ、人々が共通して「生きづらさ」を実感しながらも、お互いに対立し孤立化してしまう、共に生きる居場所を喪失した「ホームレス」な時代状況のなかで、宗教者はどのような相互理解の絆を創り出すことができるだろうか。あるいは、人々の間で渦巻くコンフリクトの状況において、宗教者は、信仰者／職業宗教者／地域住民という複合的な存在のあり方をどう見つめ直し、自らの宗教施設を、人々に開かれた新たな出会いと共感の場所として、どのように再構成していくことが可能だろうか。

ちなみに、黒住教、天理教、金光教などの新宗教運動が勃興した日本近代の出発時点は、近代後期である現代と

同様、「ホームレス」な時代であった。インフレと凶作による農村疲弊の状況下、全国各地では、農民一揆・騒擾が相次ぐと共に、数多くの農民達が「浮浪民」化して街道筋を彷徨い、強盗などの犯罪が頻発していた。そして、地域の農民達は、そのような村落共同体の動揺に対する危機感から、「浮浪民」排除の為に竹槍などで武装し、西日本一帯の農村では実際に被差別部落への襲撃に向かった。廃藩置県（明治四年）前後に行われた一連の宗教身分廃止令などの社会編成政策は、人々が暴力発動主体となって立ち現れるような状況下で強行されていたのである。

この時期、金光教祖・金光大神は、農村社会内で信者達が組織した「金神講」を基盤に布教を展開し、「人間はみな神の子」という人間平等観に基づいて、死穢・血穢など習俗的「ケガレ」観念からの脱却を人々に教示していた。次章では、一旦視線を現代から明治初年代に移し、金光大神や当時の布教者達が、「神の広前」を、地域社会のなかでどのような場として具象化しようとしていたのかを見ておきたい。

二 凹（くぼい所）のメタファーと「神の広前」

金光教では、全国の各教会広前は、世間の人々の難儀が流れ込む「凹（くぼい所）」である、といわれている。仮に人々の生活の場が平地であるとする、その最も低い所にうがたれた穴、底辺のさらに底の、窪みのような場と空間が金光教の教会の広前だ、ということである。しかし実際には、この「凹（くぼい所）」という教会イメージは、現実にある教会の実態や機能から演繹されたものではない。それは、金光大神が書き残した明治八年（一八七五）六月の「お知らせ」（神伝）にある図と言葉の解釈から、かつてあった金光大神広前のイメージを伝達する

絆喪失時代における宗教運動の課題

シンボリズムとして、教団内に定着していった。

それでは、金光大神はどのような場所（宗教施設）を取次の広前として、宗教活動を営んでいたのだろうか。明治十四年（一八八二）に初参拝した大阪の近藤藤守（与三郎）は、最晩年の金光大神（明治十六年帰幽）広前の様子を、次のように伝えている。

ご修行の場は、六畳一間であった。お住まいそのものも、実に目もあてられないむさくるしいあばら屋であったが、その六畳の間には、三枚の破れ畳と荒むしろ三枚が敷かれているだけであった。これが、後々一教の開祖と仰がれるかたのお部屋とは、どうして受け取ることができようか。

こじきが天露をしのぐ仮の宿と大した違いのない、このようなお粗末なお宅で、長い年月を過ごされながら、教祖の神は、天地の親神様の御徳をその身に現されたのである。

教祖の神のご修行の場であったお宅は、わらぶきのおうちで、しかも内側といえば実にお粗末であった。壁という壁は、ことごとく崩れかかっている荒壁で、天井が壁に続くあたりの古く煤ぼけたようすが、いっそうみすぼらしさを際立たせており、拝見していて、おそれ多くて涙するばかりであった。わたしは、お参りした初めのころなど、不思議に思ったくらいである。⁽¹⁷⁾

はるばる大阪から「生き神」に会いに訪れた近藤が、「不思議に思った」という、金光大神広前の徹底した「みすぼらしさ」は、幕末期から始まる金神社社殿建築の動きが、何度も紛糾を重ねて頓挫したことと無関係ではない。

金光大神の家（川手家）は、社会階層的に見れば、大谷村（現岡山県浅口市金光町）内で有力な農家であり、幕末

期には、白川家から官位を得た金光大神は名字帯刀を許される「神職」身分に、子息二人は浅尾藩に仕官して「士分」となっている。さらに、明治年間になると、金光大神の神職資格喪失、布教停止（明治六年「神前撤去」という事態を経てなお、村内有力者を中心に、金光大神の広前を「大谷村の金神社」として合法化し、その社殿建築を行おうとする動きが再三起きていた。この村内の動きは、一面では、明治年間には岡山・大阪など遠隔地の商人層の信者たちが多数参拝するようになっていたことから、村への「金神社」の経済効果を期待してのものと思われるが、村の共同体秩序維持という側面から考えると、既に西日本一帯に広がった「金神講」の「大本社」である金光大神の広前を、氏神を中心とする村の神秩序体系に包摂しようとする動きでもあった。

金光大神は、村の新たな「社会資本」としての社殿建築を推進する世話方衆・村内有力者達に対して、その寄付金集めを、「小の、こまい氏子」が助からないという理由で押しとどめ、結果的にその動きを停止させてしまったのである。このことは、金光大神が抱く取次広前としての「宮」のイメージが、世話方衆が抱いていた既存の神社イメージとは、根本的に違っていたことを物語っている。その「宮」のイメージは、明治十四年、次女藤井くら（二子正才神）夫婦が、金光大神広前への参拝者を泊める旅館（藤常屋）を営むに際して下された、次の「お知らせ」の言葉とも連動している。

一つ、一子正才神へ申しつけ。難渋な者、汚き者と言うな。ここに茶づけ、乞食でも盗人でも神がくり合わせてやる。

（「お知らせ事覚帳」『金光教教典』）

「難渋な者、汚き者と言うな」という神の諭しには、救いを求めて金光大神広前を訪れる人々のなかに、様々な病者達や、生活困窮者達、そして被差別の身分的境遇を強いられていた人々も含まれていたことが示唆されてい

絆喪失時代における宗教運動の課題

る。近世期の様々な被差別民衆は、明治四年八月の「賤称廃止令」発布後も、地域社会のなかでの蔑視・差別意識が払拭されないまま、逆に近世期以上に一般村からの激しい排斥や攻撃にさらされるようになっていた。そのような状況を背景にした、右の神のメッセージは、彼女の旅館が、金光大神の広前と同じく、地域社会から排除された様々な病者、生活困窮者、被差別民衆をも「神の氏子」として受け入れていくような、人々の「痛み」の側に開かれた場所となるように、その経営者としての信仰的自覚を促すものであった。

また、金光大神の弟子で、岡山県笠岡に広前を設けていた斎藤重右衛門は、取次者としての自らの実存のあり様を、次のように譬えている。

・わしは道端の共同便所みたいなものじゃ。平生はきたないから見向きもせず、顔をそむけて相手にせんが、用ができたらやつてくる。

・わしは道ばたの小便壺じゃ。用のない時は鼻をつまんで、よけて通るが、用のある時は寄ってくる。

(金光教笠岡教会『笠岡金光大神 改訂版』)

斎藤は、幕末から明治初年代にかけて、講の範囲を西日本一帯に広げており、一時期その教勢は金光大神広前を凌ぐほどであった、と伝えられている。同信者達からは「生き神」とみられていた斎藤は、多数の弟子と信者集団を各地に生みだしていたが、それにもかかわらず、神の取次者である自らの役割を「道端の共同便所」・「小便壺」のようなもの、といい放っている。

金光大神が描いた凹の図は、人々の難儀が流れ込んでくる広前の状況を象徴的に表現するものであったが、同時にその図は、読み手でもある金光大神自身にとって、神との関わりで切り開かれた「神の広前」の所在を問い続け

てくる、隠喩としてのシンボリズムであったと思われる。金光大神らが生きた時代には、金光教という宗教はなかった。したがって、教会も教師も信徒もなかった。教会・教団という制度化された場と集団はなく、取次者によって現された「神の広前」だけがあった。「神の広前」とは、神を祀っている場・空間というよりも、神の働きが現れた関係性の状況を意味している。そして、「神の広前」が神と人との関わりの中かで動態的に立ち現れてくる一つの状況であるとする、人間の心一つで、それはどのような場にも現出し得るし、たとえ教会の神前であっても、容易に消え失せてしまうようなものでもある。人々の、金神に対する恐れや、金光大神への「狐狸」視は、金光大神の最晩年の頃にまで及んでいたが、その視線の中かでは、「神の広前」は「小便壺」のような場としか映らない。そして、金光大神や斎藤らは、そのことを承知の上で、凹に居座り、「小便壺」であることをわが身に引き受けていったのである。

ところで、明治初年代の神社・宗教身分政策は、全国神社の神主・社人達を始め、様々な宗教身分・職種の人達を、一つには「天皇」を創出する神道国教化の観点から、そして今一つには「富国強兵」を実現しようとする資本主義化の観点から、必要なものと不要なものに振り分けていく作業であった。その政策過程で、多数の神主・社人達は神社施設から排除され、「妖妄の所業」と見なされた民間宗教者達の活動は禁圧の対象となった。しかしその一方では、明治五年新設の教部省主導で神官・僧侶を「教導職」とした「三条教憲」の宣布運動が始まると、様々な宗教集団をその運動のなかに囲い込んでいこうとする動きも出てきた。つまり、その皇道宣布運動は、「教会大意十ヶ条」(明治六年)を根本原則にするという条件で、神道系・仏教系を問わず諸講社を公認し、それらを組織化していく再包摂の動きでもあった。このことは、無資格となった民間宗教者達にとっては、「教導職」「祠掌」など、

近世的身分から分離された近代的職業としての「宗教」の成立を背景に、布教活動維持への活路が開かれたことを意味している。⁽¹⁸⁾ 金光大神没後の、神道金光教会による教団組織化運動（「出社結収」）は、各地の信者集団（「講」）を「神道」の教会講社として編成し直すものであり、状況としての「神の広前」を、職業宗教者である教師達によって維持される教会施設として制度化するものであった。

金光大神は、明治政府の宗教政策によって幕末来の神職身分・神主資格が剥奪されたことを契機に、それまでの自らの「生き神」思想を大きく転回させ、「凹（くぼい所）」と象徴的に表現しているような周縁的な信仰視座を獲得していった。この信仰視座は、大きな社会変動のただ中に置かれた現代にあって、教団が同時代の「痛み」の状況と切り結んでいく実践的視座として、どう蘇ることが可能だろうか。

三 宗教を拠点とした「支え合いのまち」づくりの開始

現在の釜ヶ崎は、日雇い労働市場としての「寄せ場」機能が破綻し、高齢化が進んでいることから、次第に労働の街から福祉の街へと変貌していつている。そして様々な福祉資源の釜ヶ崎への集中は、多地域から多様な「ホームレス」層を呼び寄せることに繋がっている。生活保護を受給し、福祉マンション（サポーターティブハウス）やアパートに上がった高齢者達の生き甲斐や、仲間づくり、社会参加が、生活上の課題として浮上すると共に、「死」や「葬送・埋骨」や「魂の行方」の問題がスピリチュアルな課題として浮上している。報告者がこのような釜ヶ崎での体験によって感じさせられたことは、高齢者達の殆どが、過酷な野宿生活を経験してきたことで、著しく健康状態を悪化させているということと、精神的には孤絶感と絶えず闘っている、ということである。その結果、たった

一人で死んでいくであろう自分の死を、いつも見つめながら生きるといふような、死と生が裸で剥き出しになった状況を生きさせられている。脳梗塞を抱えながら働いている四十代の労働者は、「軽作業しか出来ないから仕事が回ってこない、血管が破裂して病院に運ばれた方がよっぽど楽だ」と語っていた。五十代の労働者は、足が衰えてよちよち歩きしか出来ない状態で炊き出しに列んでいたが、彼は肺結核で倒れた時の自分の臨死体験を語ってくれた。また、公園で暮らしていた野宿者は、「真つ暗闇の中で寝ていると、本当に寂しくなるし、恐怖が襲ってくる。朝、目が覚めて、そのまま死んでいたらどんなにか楽なのに、とよく思う」と語っていた。

釜ヶ崎で労働者と共に生き、労働者から学びながら聖書の再解釈の作業を続けている、フランシスコ会司祭の本田哲郎は、聖書の「メタノイア」という言葉が、自らの罪や信仰の足らなさを「悔い改める」ということではなく、「ものごとを判断する時の視点、立場を移す」という意味であるという。そして、その言葉を用いたイエスの、人々に対する呼びかけは、「苦しむ人々の側に視点を移して、そこからすべての物事を判断」せよ、というものであったといふのである。⁽¹⁹⁾ 本田は、イエスが出会った神が、虐げられ、傷ついた人々の、生活の現場に降り立ち、社会の谷底で人々の痛みや苦しみを共にする神であったとして、次のように述べている。

わたしたちは、今自分が置かれている生活の場から、「天と地」を、すなわち信仰の世界と人間社会を見下ろしているにすぎないような気がします。今いるところからでも、充分に見えていると思ってしまうのです。しかし、神は、イエスが身をもって示されたように、「塵」と「芥」が累積している社会の底辺にまで、そこに追いやられた人々のところまで「低く下って」、そこからもう一度、天と地を見つめて欲しい、と訴えておられるのではないでしょうか。⁽²⁰⁾

絆喪失時代における宗教運動の課題

最も低い地点（凹地）に視点を移す、という意味での「メタノイア」は、人間が世界の全体を見る為の条件整備なのである。それは凹地をのぞき込み、そこに手を差し伸べる、ということではない。逆に、凹地の方から発信されてくる光によって、自分自身の生活や意識、自らが所属する集団の現状が照らし出されるように、その場に身を晒していくということである。本田は、神の「福音」が伝えられるべきは、支援を受けている凹地の人々ではなく、支援をする側に立った「宗教」の内側にいる人々の方だ、というのである。

この本田の問いかけは、宗教者達の支援者意識・救済者意識を問い直す言葉として、傾聴に値する。すなわち、教えられる側、宗教性（スピリチュアリティ）を伝えられる側は、支援活動に関わっている宗教者達の方だ、ということである。そして実際に、そのような実感は、宗教の違いを超えて、釜ヶ崎の活動に関わった多くの宗教者達が共有している。⁽²¹⁾

釜ヶ崎で生活をする高齢者達は、労働運動の視点で見ると「剥奪された労働者」であるが、宗教の視点で見ると、全国各地のどこかの神社や寺の「氏子」や「檀徒」であり、あるいは新宗教の「信徒」であるかも知れない。うな、「ふるさと」の「鎮守の森」や檀那寺との繋がりを心の奥底に秘めている「家郷喪失者」達である。彼等の多くは、家郷から切り離されているが故に強い家郷意識を持ち、深い伝統的宗教意識を生きている。

釜ヶ崎や大都市の「ホームレス」問題は、全国各地のコミュニティ崩壊の問題であり、伝統宗教を支えている「家」の解体の問題であり、その意味で「氏子」や「檀徒」や「信徒」を包摂している諸宗教の包摂力の問題でもある。つまり、現代社会に生きる人々の「苦」や「孤立」の状況は、諸宗教の外にある「社会」の問題というよりも、それぞれの宗門・宗派の内側の教団実態問題である筈なのである。

真宗僧侶・川浪剛を代表とする僧侶グループ「支縁のまちサンガ大阪」は、このような認識から、釜ヶ崎を主なフィールドに、生活孤立者への見守りや、伝統仏教儀礼を通じた「縁」づくりや、葬送支援の活動を開始している。

また報告者は、二〇〇九年春からは、前年秋のリーマンショック後、派遣切りなどによる新たな若年ホームレス層への緊急支援を開始した「NPO 釜ヶ崎支援機構」の呼びかけで、連合大阪などの労働組合、労働福祉団体、部落解放同盟などの人権団体、カトリック大阪教区・新宗連大阪事務所・金光教大阪センターなどの宗教組織、NPO、有志の宗教者・研究者・市民らと共に、「誰も社会からこぼれ落とさないための新しいセーフティネットを、市民の共同事業で作り上げる」ことを目的に設立された、「大阪希望館」（職と住まいを無くした若者達の再出発センター）の共同運営事業に参画している。ちなみに「大阪希望館」は、多人数の入所者を一箇所收容する箱物施設の名称ではない。それは、常時十人程度の入所者に宿泊（アパート）と生活・就労・福祉相談の場所（相談センター）を提供しながら、常駐職員が行っているパーソナルサポートを後方支援する為の、複数の民間社会資源によるネットワーク機能であり、同時に、「大阪のまち全体を一つの大きなセーフティネットにする」という、「支え合いのまち」づくり運動としての包括的な目標を示す旗印でもある。

そして、先述した釜ヶ崎での僧侶達の活動や、非宗教セクターとの協働による「大阪希望館」起ちあげを契機として、二〇一一年春、「宗教」（宗教者、宗教施設、宗教文化）が関わる「支縁」活動（「繋がり」の形成と「寄り添い」による伴走的支援）のネットワークキングと、諸宗教を拠点とした「支え合いのまち」づくりを目指す、「支縁のまちネットワーク」が起ちあがった。

注

- (1) 釜ヶ崎には、約〇・六平方キロメートルの空間に、野宿者や二万人の単身日雇い労働者と約一六〇軒の簡易宿泊所(ドヤ)が密集している。
- (2) ジョック・ヤング『排除型社会』洛北出版、二〇〇七年。
- (3) 島和博『現代日本の野宿生活者』学文社、一九九九年。
- (4) 全国野宿生活者の概数について、厚生労働省が指定都市・中核市・県庁所在地からの報告を集計した数は、二〇〇三年調査では約二万五千人である(松繁逸夫・安江鈴子『ホームレスの人権』解放出版社、二〇〇三年)。この調査は、昼間行われたのであるが、昼間は小屋を建てずに労働している人や、寝る場所を転々と移動している人も多く、特定することは困難であり、実際の野宿者数は調査結果よりも大きく上回ると考えられる。例えば、最も数値の高い大阪市の場合は、約六千人という調査結果であるが、実際には一万人から一万五千人くらいではないか、ということが支援団体の間では言われていた。
- また、この二〇〇三年の厚生労働省による野宿生活者(全国二一三六六人)からの聞き取り調査からは、野宿生活者達の約半数が、建築関係の仕事に従事していた人々であり、雇用形態では日雇いが三六%を占めていることが明らかとなった。釜ヶ崎や山谷など大都市の「寄せ場」で生活する日雇い労働者達は、仕事にアブレればアオカンをする、という生活を送ってきたが、建築産業が旺盛であったころは長期間野宿生活を送る労働者は存在しなかった。九〇年代に入って、不況による建築産業の低迷から、仕事がなくなり長期野宿生活を強いられるようになったケースが多いのである。大阪市内では、野宿者全体の五八%が釜ヶ崎から就労した経験を持つ人々である、という調査報告もある(青木秀男『現代日本の都市下層』明石書店、二〇〇〇年)。すなわち、九〇年代後半から大都市全域に野宿生活者の姿が見られるようになった大きな要因は、日雇い労働の唯一の受け皿となっていた建築産業からの求人が激減したことに連動して、労働者(特に高齢労働者)が「寄せ場」から市内各地に職(ダンボール・アキカン集めなどの廃品回収)を求めて拡散していったことによる。
- しかし同時に、日雇い建築労働者ではない人々も四〇%近くいる。大阪市の場合でいえば、建築業以外の不安定就労層、つまり運転手・ポイラーマン・パチンコ店店員・食堂店員や、零細企業の労務職種、製造工場の派遣社員・期間労働者などが、企業倒産・リストラによって、釜ヶ崎を経由しないでいきなり野宿化したケースが確認されている(青木『現代日本の都市下層』)。
- その他、借金からの逃亡など、さまざまなケースによる野宿化の増加が支援団体によって確認されていた。
- (5) 「市民」の概念については、奥田浩二が、「ホームレス状態にある」人々を支援する立場から問題化している。奥田は、社会的に排除された多様な人々が「主権者であり基本的人権を享受し行使する主体である」ことを明確にする意図から、「ホームレス

状態にある市民」という表現を用いている。奥田浩二「ホームレス状態にある市民を理解し支援するために」(『ホームレスと社会 vol.3』明石書店、二〇一〇年)。

- (6) 青木秀雄編著『場所をあげる！ 寄せ場／ホームレスの社会学』松籟社、一九九九年。
- (7) 白波瀬達也「教会に集う野宿者の意味世界」(青木秀雄編『ホームレス・スタディーズ』ミネルヴァ書房、二〇一〇年)。
- (8) 例えば、ソルカマのメンバーである金光教師が、地域の公園で暮らす野宿者達への食事支援を目的に、教会でバザーを開催したことがある。呼びかけのチラシに対する最初の問い合わせは、野宿者を犯罪予備軍と見なしての、抗議の電話であった。その頃、同地域では自転車の盗難事件が多発しており、犯人は公園野宿者達ではないか、という噂が立てられていたのである。
- (9) 池上良正『岩波講座 宗教6 絆——共同性を問い直す』序論、岩波書店、二〇〇四年。
- (10) 「路上死」二二三件の死亡実態について、前記『ホームレスの人権』では、「野宿生活者の死亡発見時の所持金は、『一文無し』とっていい一〇〇円未満が四一・五%で、一食分も心許ない金額五〇〇円未満と合わせると五七・三%」であった、と解説している。また死亡発見場所は、路上(五二%)や公園(二四%)などが殆どで、駅、地下街(五%)のように多くの人が行き交う空間でも亡くなっており、半数以上(五三%)の人が、寝場所としてるところ(テント、布団・毛布、段ボールハウスなど)で亡くなっていたことが報告されている。
- (11) 生田武志『野宿者襲撃』論』人文書院、二〇〇五年。
- (12) 堤圭四郎「市民のまなざし」(森田洋司編『落層 野宿に生きる』日経大阪PR企画出版部)、二〇〇一年。
- (13) 例えば、一九九九年に、長居公園(大阪市)周辺で野宿者が女性をレイプしている、という噂が流されたことがある。それは、と見る差別意識・偏見に根ざした虚偽の噂であったが、そのような風評が故意に流されたということの背景には、同公園から野宿者を追放しようと願う地域住民達の欲求があったものと思われる。
- (14) 橋安純HP「生きる人 歩く冬」(http://hexageon.cool.ne.jp/ikiru/ikiru_index.html)。橋へのインタビューは、Soul in 釜ヶ崎編著『貧魂社会ニッポンへ——釜ヶ崎からの発信』アットワークス、二〇〇八年、に掲載されている。
- (15) 北村年子『ホームレス』襲撃事件——弱者いじめの連鎖を絶つ』太郎次郎社、一九九七年。
- (16) 福嶋義次「維新时期における金光大神の視座」(金光教教学研究紀要『金光教学』第一二号、金光教教学研究社、一九七二年)。
- (17) 「藤守先生講話集」刊行委員会編『新訂版』藤守先生講話集』金光教親光会、二〇〇七年。
- (18) 拙論「民衆宗教運動の再発見——被差別部落史との接続から」(『明日を拓く』七七・七八号、東日本部落解放研究所、二〇〇

絆喪失時代における宗教運動の課題

九年)。

(19) 本田哲郎『釜ヶ崎と福音——神は貧しく小さくされた者と共に』岩波書店、二〇〇六年。

(20) 本田哲郎『小さくされた者の側に立つ神』新世社、一九九〇年。

(21) 入佐明美「釜ヶ崎は私の学校」、糶鳥柳一「仏教者の私は釜ヶ崎で何を見てしまったか」、川浪剛「僧に非ず、俗に非ず」(何れも前掲『貧魂社会ニッポンへ』所収)。

The Task of Religious Movements in an Era of Loosening Bonds

How Open is “Religion” to People’s “Sufferings”?

WATANABE Jun’ichi

The weakening of bonds between people in modern Japanese society has made it difficult to recognize various problems in local societies and to support people suffering from these problems. In this era which is filled with such “difficulties” and in which human bonds to sustain lives have weakened, religious workers should make connections with the “sufferings” of contemporary people and alter religious facilities into strongholds for changing local society. In the organized institutions of religion, original experiences are embedded as the devices of “collective memory” that could help to transcend the modern framework of community. Various attempts of religious workers engaging in social support are not just arbitrary “contributions to society” from the side of “religion,” but also can be a moment of awakening for religious workers themselves. This experience can urge them to re-inquire concerning the bond of “religion” itself, from the standpoint of “sufferings,” and reinvigorate the memory of original cooperation.