

第八部会

点字出版による文書布教

萩原 稔

●はじめに

今年は国連・障害者の十年の最終年であるが、従来より宗教的人道的立場から福祉への取組みを進めている教団もある。本発表は、かなりの歴史と積み重ねのある視覚障害者へのアプローチとして、点字出版を取り上げ、その現状と歴史とを振り返り、今後の可能性について見て行きたい。

●点字出版による文書布教の現状

文書布教を代表するのは雑誌であろうが、宗教雑誌は、プロテスタント系では日本盲人キリスト教伝道協議会の「信仰」（大正四年創刊）、カトリック系ではカトリック点字図書館「あけのほし」（昭和二十八年創刊）と、善き牧者の運動本部の「心のともしび」（昭和四十五年創刊）、曹洞宗の「心の糧」（昭和三十五年創刊）、天理教の「ひかり」（昭和三十一年創刊）の現在五誌がある。また、雑誌のほかに、布教に利用される基本図書や聖典の類を点字出版する教団も徐々に増えてきている。

教団を設立母体とする点字図書館の代表的なものには、みこころの点字会文庫（昭和二十四年創立）、金光図書館（昭和二十五年点字図書取扱開始）、カトリック点字図書館（昭和二十八年創立）、仏教慈眼協会（昭和三十四年創立）、靈友会法友文庫（昭和三十四年創立）、天理教点字文庫（昭和三十五年「点字研究室」として発足）があり、広く一般に公開されている。

●点字出版による文書布教の歴史

点字は一八二五年に考案され、明治二十三年に日本式に翻案されたが、点字での文書布教への取り組みはプロテスタントが最も早く、明治二十七年には、「ヨハネ伝」を初めて刊行し、大正四年までに新約聖書（十一冊）が完成した。続いて、大正十年には、改訳の新約聖書が完成し、旧約聖書は十三年に完成している。また、大正四年の頃、東京に盲人信仰会ができ、点字雑誌『信仰』が刊行されている。

仏教系では、大正十年に、京都で浄土真宗大谷派の山本曉得が仏眼協会を組織して、『仏眼』の刊行を始めており、大正十二年から昭和十四年まで、福岡県の上田順三という人が自費で『仏教救世軍』という雑誌を刊行していた。

昭和二十三年の、ヘレン・ケラーの来日は、戦後の日本社会に大きな衝撃を与えたが、宗教関係でも、彼女の来訪を受けた天理教では、翌年には『みかぐらうた』の点訳本を刊行し、二十六年には彼女に随行してきたキリスト教関係者の勧めで、プロテスタント系超教派の日本盲人キリスト教伝道協議会が結成されている。

● 点字図書作成

点字図書作成法には点字板や点字タイプを用いての手書きと、印刷とがある。印刷は亜鉛板を二つ折りしたもの、一種のタイプライターにかけて製版し、そこに紙を挟んでプレスして印刷するという、手作業によって行われている。しかし、近年になって、パソコンで入力したデータを、自動製版機で製版するという方法ができ、校正なども従来のやり方に比べてはるかに容易になった。

また、点字図書館の蔵書のほとんどを占める一冊だけの手書き写本の面でも、今日「コータクン」「プレイルスター」といったパソコン点訳ソフトを用いての点訳ができるようになって、一冊のみならず小部数を点字プリンターで打ち出す事や、自動製版機にかけて多量に印刷することも可能になった。

● これからのために

点字出版による文書布教という取組みは、今日では好条件が多い。まず、人の面からいえば、一般に福祉への関心が増している、信徒の中のそうした関心を教団が望ましく組織できる可能性を持っている。それに加えて宗教的な熱心さは、困難な点訳奉仕員の養成課程や実際の点訳をやり遂げる原動力になる。また、点訳は原本を正確に読み下す力が不可欠であるため、点訳者にとっても文献についての理解が増すものである。

一方、パソコン点訳の普及により、一冊きりの手書き写本の作成にとどまらず、容易に複数の点字図書を作れるようになってきている。そのための費用は百数十万円に過ぎない。各教団で

は有能な点訳奉仕員を養成したうえで、それぞれの聖典、教義書、入門書などから点訳して、点字図書館への納本と希望者への頒布を行い、加えて計画的に関連の図書を点訳する事業を進めて行くならば、盲人福祉と、教化の双方に大きな貢献があるであろう。

情報ネットワーク社会における

宗教組織の課題

水谷 浩 志

今日、情報ネットワーク社会という言葉が、高度情報化社会を象徴する概念として用いられることが多くなった。この情報ネットワーク社会において今日の宗教組織は、以下のような課題に直面している。

(その一) 本来、宗教組織が発する宗教的メッセージは何らかの形で「神聖性」や「神秘性」を伴うものである。ところが、現在の情報化社会においては、メディアという回路を通して発せられたメッセージは、その受け手によって情報資源の一つとして相対化され、他の異なる世俗的な分野の情報と同次元で消費され、「脱神聖化」や「脱神秘化」される危険を伴っている。例えば、パソコン通信(従来のメディアにない新しいコミュニケーションの可能性を秘めたニューメディア)を布教手段として活用しはじめた宗教教団がいくつか見受けられるが、

この場合、教団が発信したオンライン法話のような宗教的メッセージは受信者にとっては、他のサービソ会社提供している株式市況やニュース速報、レジャー情報と同じ様にパソコンの画面上でメニュー選択をして入手することになる。このような場合に世俗的な情報と同一の回路を通じて伝達される情報のうち宗教組織による情報だけが宗教的な価値を保存するというのは考えにくいことである。

(その二) 宗教組織が情報化社会に対応した新しい布教手段として用いる各種のメディアには、その組織の構造や教義に内容をもたらす可能性のあるものが存在する。

アメリカにおけるテレヴァンジェリスト(テレビ教会)の存在は、その意味で大いに示唆的である。彼らは元々、幕屋伝道の伝統をひく伝道者達であり、その多くは福音主義的なファンダメンタリスト・プロテスタントであった。しかし、テレビというメディアを積極的に活用することによって、教線を拡大してきた彼らにとって今やテレビというメディアはその組織の大前提であり、このメディアの論理に従って、組織や教義を容許させて来たことが指摘されている。このことは、宗教組織のメディア利用が単なる手段の選択と言った問題に留まらないことをよく表わしている。

(その三) 宗教組織がニューメディアに代表される情報化社会の果実を享受するとき、その組織内に情報処理の技術に長けたテクノクラート(専門技術家集団)が発生し、従来の組織内のヒエラルキーと対立する可能性がある。

以上、情報化社会における宗教組織が抱える問題を特にメディア利用の観点から考えてみたが、現在のところこれらの問題について組織の内部・外部を問わず積極的に語られる機会は非常に少ない。どちらかと言えば、他がやっているのだから自分のところも使うと言った相乗り論や、将来のために取り敢えず使ってみると言ったりリスクヘッジ(保険)的受けとり方が主流を占めている状況と言える。

しかし、宗教組織が、メディア利用の功罪について常に検討を加え、自覚的な問題としてとらえ続けて行く姿勢をもたなければ、やがて情報化社会の中に埋もれ、自らのアイデンティティを失う結果となることは明かである。

教育相談にみられる宗教的要素

西田 隆 男

現代社会の中で、外見は宗教と直接関係がないように見えながら、背後には宗教性が存在することがある。教育現場でもそういう現象がある。そこで、心理臨床のケースから子どもの宗教性の顕現について検討してみたい。

学校教育の目的は、一般に「人格形成」にあると考えられている。そしてその方法として、教科(学習)指導と教科外(生徒)指導がなされている。前者は子どもの知的側面を、後者は情意的側面を扱っている。この学校組織の中で、教育相談は後

者の生徒指導の分野に属している。

教育相談については、文部省の『生徒指導の手引』に次のように書かれている。「本来、一人ひとりの子供の教育上の諸問題について、本人、又はその親、教師などに、その望ましいあり方について助言指導することを意味する。言い換えれば、個人のもつ悩みや困難の解決を援助することによって、その生活によく適応させ、人格の成長への援助を図ろうとするものである。」

学校の教育相談の中で、宗教的要素がどのように現われ、いかなる意味をもっているのだろうか。心理臨床の立場からアプローチし、その特徴を検討してみた。そこで具体的に、そのようなケースについて典型的なタイプをあげてみたい。

まず最近よくあるタイプとして、「霊能者」と呼ばれる人物とのコンタクトによる相談がある。この中には、伝統的な運命鑑定師、占い師、そしてチャネラーなどが含まれている。相談内容は、主に人間関係特に男女と親子の問題、そして進路のことが多い。生徒が自分の人生の問題を霊能者に相談し、それについて学校の教育相談でさらに相談するというケースである。

このような宗教的な人物が介在する場合の特徴とし、次のことがあげられる。相談をした子どもたちは、決して盲信的になっていくわけではない。ある問題についてのひとつの情報として冷静に把握している。そして、霊能者からの助言は、常識的なものとは質的に違うものと考えている。神秘的な態度で、通常とは異なる意識状態で、その助言を受け取っている。たとえば、

進路についての相談の場合、自分が選ぼうとしている仕事が「適職」かどうかは常識的レベルで判断することができる。しかし、それが「天職」かどうかはわからない。霊的なアドバイスによって、本人の意識の中で、適職が天職として位置付けられる。つまり、自分の人生にとってその仕事が、いかなる意味をもっているのかが直観的に理解されるのである。

同じようなことが、直接に学校の教育相談でみられる場合がある。このケースは、宗教的という表現より、スピリチュアル (spiritual) といった方が、その内容をより正確に伝えられる。すなわち、カウンセリングの過程で、クライエントが神秘的な洞察をもったり、外界の現実の見方が変容したり、人生に対して目的感覚をもったりする、といった体験をする。子どもたちが、いわゆるトランス・パーソナルな意識状態になるのである。ある場合には、外的問題と自己の心理的問題との間にシンクロニティが起こる現象もみられる。

このような宗教性をもった教育相談のケースを検討すると、子どもたちの心(魂)の中には、現行のカウンセリングや教育学の諸理論をはるかに超えるダイナミックな変容力があるように思える。そして、その力が子どもたちのアイデンティティの確立の過程の中で、大きな影響力を発揮し、人格形成を促進しているのではないだろうか

教会と学校の間

——カトリック学校の諸問題——

北川直利

昭和五十六年二月二十四日午前、日本を訪問したローマ法王ヨハネ・パウロ二世と天皇との会見が持たれた。その席上、天皇から、カトリック教会の教育の分野での貢献に対して謝意が述べられた、と後に濱尾文郎司教が伝えている。この謝辞は、国民の常識に属することを全く儀礼的に表現しただけと見做すこともできる。

しかし、渡部昇一氏が「反大嘗祭運動キリスト教系私学は補助金を返上せよ」(『諸君!』九十年八月号)で、宗教学校への公費助成について疑義を呈したことがあるが、それに対する反論の根拠が、教会と学校は法的には全く別組織だという点にあることからすれば、前述の天皇の教会への謝意は極めて微妙な問題にかなり不用意に触れていたとも言い得る。

ところで、カトリック教会とカトリック学校の関係について、世間的には学校は教会の下部組織として両者一体という印象が強いが、実際は、少なくとも従来はそれほど親しい交流がなかった。しかし、近年、教会の側から積極的に両者の関係を構築しようとする動きが出てきたことが注目される。例えば、昭和六十三年に催されたカトリック学校校長・理事長研修会に

おいて、真つ先に「カトリック学校は教会から派遣されているという事実を再確認」した。

他方、カトリック教会は、政治的・社会の問題への関心もより鮮明にしつつある。特にローマ法王の訪日の際の平和アピールを受けて、それ以降「平和憲法」擁護の姿勢を強めてきている。司教団から出された公式文書には、現行憲法に「時のしるし」を認めるという表現があるほどである。

とすれば、やはり、第九条ばかりではなく、「政教分離」に関連した条文についても、「護憲」の立場からそれなりに整合性のある解釈を示さなければならぬだろう。渡部氏も指摘した公費助成の問題も絡んでいるので、「他人に敵しく、自分に甘い」解釈は避けなければならない。

以上は、教会と学校の間にある制度上の問題であるが、次は、より内部的なカトリック教育の実質に係わる問題である。

前述のローマ法王の言葉を伝えた濱尾司教の講演は、それに続いて、天皇の謝辞からも分かるように、教会外部の者の目には、カトリック学校はやはり教会の仕事として見られているのだから、学校関係者もそのことを自覚しなければならぬという提言につながっていく。

この講話がカトリック学校の校内研修の場でなされたことから察して、そのことについて一般教職員に折りに触れて注意を喚起する必要があるという判断が司教団にあったに相違ない。確かに、その判断は誤っていない。カトリック系の小・中・高校の専任教職員の中で、三人のうち二人は非信者が占め、しか

も我々の行ったアンケート調査の分析結果によると、信者教師・非信者教師の宗教意識などの差異はかなり大きいからである。

このことは、信者教師の占める割合が、カトリック教育の現実性の可否にほとんど直結していることを示している。しかし、その点について、カトリック学校の認識・方策は、プロテスタント系の学校に比べてかなり曖昧である。宗教教育の実効化を図るならば、カトリック的な神学的次元での「一視同仁」を一般教職員に当てはめるのは有害無益なのではないか。学校現場で問題となるのは、アンケートなどの意識調査によって明らかにされる程度の意識の水準である。その信者・非信者の意識の相違を把握した上で、現実的な方策を具体化していくことが大切であろう。

宗教教育と宗教意識の変容

——宗教系高校の宗教意識調査によって——

河野 恒 心

本報告は、「現代青少年の宗教意識と宗教教育の実践とその効果」について検討する調査プロジェクトの一部であり、自由な主題による個別研究の一つである。プロジェクトでは、すでに、①「宗教教育調査」（一九八八～一九八九年）実施、対象校一六一校、②「宗教意識調査」（一九九〇/九一〇）実施、一

二校・三六七ケース、がなされており、宗教系高等学校における宗教教育の実態、および高校生の宗教意識に関して報告がなされている。

【問題意識】 調査プロジェクト全体の問題意識は、はたして学校における宗教教育は効果があるのだろうか、ということである。効果があるか否かは、生徒の宗教意識の変化（高校一年次と三年次との比較）をとらえ、その要因を探ることによって測ることになる。共同研究により、宗教意識を、宗教についての見解（宗教観）と信仰に対する態度や宗教的な感情とを含めたもの、として規定した。

【仮説】 先行の研究の単純集計、学年別のクロス集計、分散分析および相関分析等によって、全体として宗教観・宗教意識に大きな変化は見られないという結論を得た。しかし全体として変化はないとしても、高等学校入学以前から宗教的環境にあった生徒とそうでない生徒とは、宗教意識の変化に関して何らかの違いがあるのでないか。宗教的環境にあった（宗教に対して近かった）生徒は、宗教意識がより『先鋭化』するのではないか。宗教教育は一部の生徒に対しては有効に働いている、といえるのではないか。

【分析の方法】 ①宗教観の分析に関しては割愛する。②宗教的環境・宗教意識・学年（性別毎）による三重クロス分析を行う。③あらかじめ宗教的環境にいたか否かを示す変数群として、宗教の授業の経験、進学時に宗教の授業を重視したか、宗教への関心度、宗教の授業の必要性についての見解、家の宗教

の有無、本人の信仰の有無、を選択し統制変数として用いる。
④宗教意識を問う項目毎に一年生と三年生とで比較する。

【分析の結果】 ①全般に宗教意識に関する中間層に見られる傾向は、統制変数を導入したクロス分析でも、先行研究の結果と大きな違いはない。②あらかじめ宗教的な環境にいたとみなされ、宗教に対して肯定的な生徒同士では、宗教意識の項目によっては、先鋭化を示す。(宗教に対してより肯定的になる。)とくに、「進学時の宗教の授業の重視」、「本人の信仰の有無」とのクロス分析では、顕著である。③宗教意識の項目の中で、教義的なもの関りがあるものに対しては否定的回答が増える。④あらかじめ宗教的環境におらず、しかも宗教に対して否定的だったものは、全般的に先鋭化を示さない。(宗教に対してより否定的になるとは言えない。)以上よりもともと宗教に近い生徒が宗教教育の肯定的影響を受けている。といえるのではないか。

【分析の評価】 宗教意識の変化の程度を『先鋭化』という概念でとらえようとしたが、変化の程度を十分に記述できるものとは言えず、課題として残った。また先鋭化が学校における宗教教育だけの効果と言えるかどうかについては、判断していない。

〔付記〕 本報告で使用した「高校生の宗教意識に関するアンケート」調査は、私学振興財団と庭野平和財団からの研究助成を受け、明の星女子短期大学の田島忠篤・上北彰・後藤聡(現天使女子短期大学)、上智大学大学院の井腰圭介(現西東京科学

大学)・岩井洋(現国学院日本文化研究所)・野村浩也・田島恵美の諸氏と共同で行われた《現代青少年の宗教意識と宗教教育の実践とその効果について》の研究の一部である。

宗 教 と 教 育

——ジョン・デューイの場合——

長 谷 武 久

デューイの「私の教育的信条」(一八九七)の中には彼自身の教育に対する姿勢が端的にあらわれている。彼によれば、全ての教育とは、民族の社会的意識(social consciousness)への個人(individual)の参加(participation)であり、教育学はこのことをふまえ、心理学や社会学を基礎として形成されなければならないとされる。そしてつまるるところ教育の目的は、教育された個人を社会的個人となし、社会を個人の有機的統合となすことにある。また教育は子供の本性(nature)や関心(interests)を引き出すための、てこ作用とならなければならないとされる。「教師は単に個人の訓練にだけではなく、適度な社会的生活の形成に従事しているのである。中略。このようにして教師は、常に真なる神の預言者であり、神の真なる王国の案内者なのである。」

また、「現代の心理学や教育学に条件づけられるような宗教的教育」(一九〇三)という論文の中では宗教教育を基礎づけ

るのは、心理学や教育学といった科学であるということが主張される。そして子供を大人の観点から理解することの危険性が、何度も指摘されるのである。デューイのこのような主張には、彼自身の若いころの体験が色濃く反映していると同時に、彼の哲学的立場もまた明確に示されているといえる。デューイの教育学で重視されるのは、成長する子供の個性を最大限引き出すために、子供に科学的思考法を学ばせることである。なぜならこのことで、教理問答や古い因習的伝統的教育などに典型的にみられる、現実からの遊離や思想の強制などを防ぐことができるからである。

晩年の『誰でもの信仰』(一九三四)で、デューイは既成の「宗教」(religion)のあらゆる制度的な側面を批判し、人間の「宗教的」(religious)感情を重視する。なぜならデューイの社会進化論的発想からすれば、既成の「宗教」やその持つ伝統や慣習、儀礼は、社会の発展とともに、社会状況そのものに適応しきれなくなり、矛盾が露呈することになるからである。また彼は「超自然的」(supernatural)な思想を廃して、あくまでも宗教の問題を人間自身の創造力(imagination)によってとらえる「自然主義」(naturalism)の思想によって考えていることとする。そしてまた「宗教的」なものには「質的経験」(quality of experience) 関わるということを主張する。この「経験」における「質」とは元来、自然における存在が、直接的(immediate)に持たれる(had)ことによって得られるものであって、認識や知識として把握される以前に人間の意識の

中に生ずる感情であるとされる。そしてこの「質的経験」とはあらゆる種類の人間経験にみられるものであって、決して宗教的な経験だけが「質的経験」であるわけではない。それは美的経験や科学的経験、あるいは道徳的経験、政治的経験などから、切り離して理解されるべきものではない。「質的経験」としての『宗教的』なものとはこれらすべての経験に属するかもしれないなにかを意味するのである。」したがって、「神」という觀念も超越的な世界に住まう絶対者ではなく、現実の世界にしっかりと根をおろしたうえで、理想的なものの可能性へと向けられた活動的な統一であるというようにとらえられる。

以上のようにデューイにとって「宗教」の問題も「教育」の問題も同一の次元で論じられるべきことであり一つの「信条」であり「信仰」であった。両者の間に距離は感じられない。そして現代の我々はデューイ的な意味からの「宗教」の「教育」あるいは、「宗教的教育」について、あらためてアクチュアルな観点から問い返すことも必要であろう。

仏教と福祉

——「能滅衆生闇」考——

渡辺寛勝

仏陀誕生の歴史的意義は、成道と伝道に示されているように、「人間の悟り」と「人類の救済」を象徴していると思われ

る。

仏教では、我々の心の根底にある迷闇無知のことを無明と云う言葉で表わしている。明とは智慧のことで、いろいろのものがわかる力を光にたとえ、無とはそれのない状態を言う。この智慧は、自分を知る智慧であり、自覚し自覚めることである。しかし、我々には我執というものがあって、本当の自分を見出すことをさまたげ、自分自身について知るといことがない。自分を失って迷うことがあるが、この迷いを打ち破って真理の道理に自覚めることを正覚と呼んでいる。つまり「人間の悟り」である。

法華經如来神力品の中に、「如来の滅後に於いて、仏の所説の經の因縁及び次第を知って義に随って実の如く説かん。日月の光明の能く諸の幽冥を除くが如く、斯の人世間に行じて能く衆生の闇を滅し、無量の菩薩をして畢竟して一乘に住せしめん。」とある。

日蓮聖人は、「明かなる事日月にすぎんや、淨き事蓮華にまさるべきや。法華經は日月と蓮華となり。故に妙法蓮華經と名く。日蓮又日月と蓮華との如くなり。」(四條金吾女房御書)、又、「日蓮となる事、自解仏乘とも云つべし。經云『如日月光明能除諸幽冥、斯人行世間能滅衆生闇』と、此の文の心よく／＼案じさせ給へ。『斯人行世間』の五の文字は上行菩薩末法の始の五百年に出現して、南無妙法蓮華經の五字の光明をさしだして、無明の闇をてらすべしと云う事也。日蓮上行菩薩の御使として、日本国一切衆生に法華經をうけたとてと勤めしは是

也。」(寂日房御書)と述べられ、「法華經を信する人は冬のごとし。冬は必ず春となる。いまだ昔よりきかず、みず、冬の秋とかへれる事を。いまだきかず、法華經を信する人の凡夫となる事を。」(妙一尼御前御消息)と、更に又、「我身の内に三諦即一心三觀の月曇り無く澄けるを無明深重の雲引覆つ、昔より今に至るまで生死の九界に輪廻する事、此砌にしられつゝ、みづからかくぞと思ひつづける。立わたる身のうき雲も晴れぬべしたえぬ御法の鷲の山嵐(身延山御書)とも述べられている。

仏陀によって説かれた法華經は、弟子達によって受け継がれ、やがて經典として成立し、中国に渡り、天台大師によって研究され、中国を経て、日本に伝来されて伝教大師最澄により信仰され、更に日蓮聖人によって、末法の世に広く弘通されるに至るのであるが、法華經という真理の教えをもって、『義に随って実の如く説かん』と示されているように、太陽や月が出るのと暗闇がなくなるように、人々の心の迷いや悩みを取り除くことができ、最後には仏と同様な境界に至らしめることができるようになる。

このような宗教的心情を考えると、迷いは無明であり、悟りは光りにたとえられる。現代は混沌の時代と言われ、国際的に見ても混乱が止まず、国内においても問題が山積し、時代が進むにつれて問題が複雑化している今日「斯人行世間能滅衆生闇」の意義を今後仏教者や仏教教団が積極的に考える必要がある。日蓮聖人は人類救済へ向けて、法華經という真理の教えを

弘めるためには慎重に順序、次第を把握し、時代の状況を的確に判断することが必要であることを、教・機・時・国・序をもつて示され、一切衆生成仏のための原理ともいべき法華經に帰依すること、機根として末法の凡夫、衆生、法華經の説かれる時代、流布する場所、国土をあげ、序については、身延山では「師」として法華經を弘める人師について述べられ、「仏使」として「法華經の行者」として、身を借まず菩薩行を実践し、「師」としての使命に生き、日本を始め全世界が通一仏土となつて、平和で明るい仏国土の建設を目ざすべきことを教えられている。二十一世紀を目指して我々仏教者がこの精神に基づき福祉社会建設に益々努力することが必要である。

慈悲から社会福祉へ？

——日本の宗教状況をめぐる一考察——

笠井正弘

一、「社会福祉」という理念は、「慈善」という理念を克服することによって成立してはいるが、それにもかかわらず「慈善」を前提に成立している。この「慈善」という概念は charity の翻訳語であるが、それはラテン語 caritas から派生した言葉で、元来は「神の愛」の地上での実現を示す言葉であり、すべての人間の公的社会的義務として西欧では受け取られてきた。具体的には「救貧」活動を主として示すこの概念は、貧し

い者こそ「神の世界」に属するものだ、という理念に裏打ちされており、救貧は魂の救済と直接結びついた宗教的義務と受け取られてきた。それに対して日本人の用いている「慈悲」という翻訳語はこのような公的社会的意味を全く欠いており、あくまでも個人の気まぐれの域を出ない。このことがともすれば西歐人の日本人の心性への疑いの原因の一つとなっている。

二、「慈善」という概念は、仏教において伝統的に用いられてきた「慈悲」や「慈心」といった概念から引用されて、明治初期にキリスト教団体の中で作られた言葉であるが、これら「慈悲」や「慈心」という概念は、江戸期に既に公的社会的義務としての内的動因を決定的に欠いていた。これは儒教的支配が優越していた仏教をめぐる宗教状況を反映したものであったのである。しかるに江戸期以前、特に中世においては、これらは極めて強い社会性を帯びたものとして受け取られていた。

三、古代律令国家において、仏教は国家経営の基本理念の位置を占めるようになり、光明皇后伝承に見られる如く、「慈悲」の実現として社会福祉の事業が営まれたということが伝えられている。しかしまだこの時期には、仏教は民衆レベルでは個人生活の内面を規定する力を持っておらず、社会的価値が上から下へのベクトルを示していて、少くとも「貧しさ」に聖なる意味付けがなされていた訳ではない。

ところが鎌倉期に入ると、仏教は本格的に庶民生活の中に定着し、その中で仏教理念は公的社会的意味を強く示すことになる。仵の慈悲という概念も、律宗の観尊や忍性、法華宗の日

蓮、念仏宗の親鸞らによってそれぞれ独自の主体的意味付けがなされるようになった。その中で特に注目されるのは律宗であり、積極的な社会福祉事業を日本各地に展開した。彼は貧者の中に仏を見、その仏に布施を行った結果があつた膨大な社会事業の結果したのである。それは自己の魂の救済という内的動因と密接に結びついていた。日蓮や親鸞は社会事業という物的な形態ではなく、伝道という精神的材を捧げることが「慈悲」と呼んでいる。この表現法の違いは、彼等の支配層との関係の差に起因しているが、貧しさの中に聖なる意味を見出ししている点では、共通の地平の上に立っていた、といえよう。

四、中世とは「優き世」という言葉で象徴される時代であった。「優き世」は、現世を悪とみなし、現世での栄えを忌む時代を示す言葉である。これに対して近世は仏教よりも儒教的エトスが支配的になった時代であつた。正しきものが栄えると信じられる時代の幕明けである。「優き世」から「浮き世」への変換が生じた。仏教は公的場を追われ、私的呪術的世界へと撤退させられて行った、このような状況の中で「慈悲」という概念は社会的義務を失い、個人的で気まぐれな同情心以上のものではなくなった。勿論飢饉などの折に、富有層から「お助け米」などが供出されることもあつたが、そこには「貧しきこと」への聖なる意味付けはない。そしてこの傾向は明治以後現在まで続いている。

現代日本では西欧的な社会福祉理念を受け入れ難い面がある、ともすればいとも簡単に文化差で片付けられがちである。

しかし日本文化といつても歴史的深層を持っており、様々な可能性を秘めているのである。本稿では、「慈悲」という概念を取り上げ、それが公的社会的意味を持ち得る可能性について素描を行った。それが社会福祉へと展開し得る可能性については次回に触れたいと思っている。

イスラームにおける啓示と知識と理解

小田 淑子

(一)問題の所在 一般に、宗教は人間のな知を超えた超越的真理に関わる故に、単なる知的認識の事柄ではなく、信仰の事柄である。だが、信仰の内には超越的真理の理解(第一次理解)が含まれており、この理解からいわゆる教義論や神学的理解(第二次理解)が展開される。イスラームの特徴は、啓示においてもその後の初期展開においても、法学的理解が大きな位置を占める点にある。初期イスラームにおける啓示に対する人間の理解能力の問題と合わせて、第一次理解と第二次理解がどのような関係にあつたのかについて予備的考察を試みる。

(二)イスラームにおける啓示とその理解 イスラームでは神が一切の知識(三)の源泉であり、啓示はその知識の一部、つまり神自身と世界の創造と終末および救済に関する真理を神が人間に理解できるように仕方(言語、物語)で、「解明」(bayān)したものである。したがって、コーランでは神への信

仰と同時に、神の解明を「理解する」ことが繰り返し求められている。コーランでは「理性」という名詞形は一度も使われず、動詞形でしか表れない。この動詞形の「理解(能力)」は哲学的理性とは異なり、信仰と内的に深く結びついた第一次理解である。この理解は一般に宗教体験や直観知と言われるものに近いだろう。なぜなら、啓示の内容は不可視界(神・来世)に関する事柄、自然現象や過去の歴史に関する知識、および人間の具体的行為規範に関するものに大別できるが、第一次理解においてはこれらの知識は結合されており、しかも信仰者の人格に体现された生きた知識だからである。預言者はこの知識の最高の体現者である。

ただコーランの中で、人間が啓示(神の解明)を理解できることが強調されている点は注目に価する。これはイスラームの啓示が神秘的知識も含めて、神自身によって言語化されたことと無関係ではないだろう。無論この言語の意味に関して、字義的解釈と象徴的解釈などの多様な論争がイスラームの歴史を通じて生じることになるのだが、啓示自体において人間による啓示の理解能力が強調されていることが、その後の法学的理解の発展の重要な根拠となるのである。

(二)イスラームにおける第一次理解と法学的な第二次理解
イスラームでは、預言者の在世中からコーランに基づいて具体的な行為規範を導出する必要に迫られた。預言者の言行は、彼自身による啓示の第一次理解と不可分でありながら、第二次理解への移行を示すものでもある。数世紀後に編纂された『ハデ

イス』の内容は実に多様であるが、第一次理解に統合された超越的真理を超越的なものとして思弁的に探究する神学的理解より、それを歴史的状況へ限定する法学的理解が顕著であることは確かである。初期イスラームでは、第二次理解が法学的理解と神学的理解に分離して展開したことは否めない。

初期の法学者シャーフイー(八二〇年没)の法学書(Kitāb al-Uṣūl)では、時代的には重なる初期の神学的問題にはほとんど言及がないように、この分離が確定されてゆく。シャーフイーの第二次理解は啓示の理解可能性に基づき、啓示の綿密な法学的理解に向かうと共に、スンナを啓示に次ぐ神的知識(ḥikm)として確立する。このイルムに基づく第二次理解が、個々の法学者の第一次理解に基づく学努力(第二次理解)に優先することになる。だが、シャーフイーの法学への情熱の内に彼自身の第一次理解がある筈であり、まさに彼の啓示に対する法学的理解を可能にしている「理解能力」そのものは反省的に捉えられていない。ここに宗教的理解の問題としての法学を問いなおす余地があるようにも思われる。

アフマディーヤの分裂とラホール派

アフマディーヤは、一九一四年に、主流系カーディアン派とそれを離れて新たに結成された、通称、ラホール派、即ち、ア

磯崎 定基

フマディーヤイスラム宣教協会とに分裂した。

分裂の兆候は、アフマディーヤ創設者ミルザ・グラーム・アフマッド（一九〇八歿）のあと、同派最高指導者となったヌールッディン（一九一四歿）の時代からみられたが、それは主として創設者の預言者主張と非アフマディーヤムスリムをタクフイル、つまり、不信者とみなす宣言をめぐる問題についての意見の相違から生じたものであった。創設者の長子、パシールッディン（一九六五歿）は父ミルザ、グラームの主張を、スニー系一般ムスリムの批難を無視して、そのまま受入れ、彼を資格十分な預言者であるとし、タクフイルの件では、アフマディーヤに中立の態度をとるムスリムまで不信者の範疇に含まれるとした。一方、カマールッディンやムハンマド・アリーらは、ミルザ・グラームの主張に様々な解釈を加え、それがイスラムの基本条項に反するものでないことを示そうとした。

パシールッディンは一九一四年に、ヌールッディンの後を受けて二代目の後継者となったが、この折、教義解釈上の対立に加えて彼個人への不信感を抱いた前述の二人とそれに従う五〇余名がカーディアンを去ることになった。

ムハンマド・アリー（一九五二歿）らは、その後、ミルザ・グラームをムジャッデド（改革者）の一人であるとしながら、それが預言者ムハンマドの、ジッリー（投影的）、ジュズウィ（部分的）、また、ブルーズイー（代理的）預言者であるとし、スーフイー聖者らと同等であると位置づけるが、更に後には、これも否定してゆく。そして最後に、ミルザ・グラームの多く

の主張の中から、彼自身がムハッダスであると述べた言葉に従って、彼の真意はこれにあるとの見解をとるようになった。スーフイーらの用語といわれるが、ムハッダスとは、神よりしげしば語りかけられ、未来の事象についても告知を受ける者とされる。預言者との類似性がみられるところからこれがミルザ・グラームの主張の本意であると判断したのである。ミルザ・グラームは、他にも、前述したムジャッデド・再臨を約束されたメシア・マフディー（救済者）であるとも述べているが、これらはいずれも類似した意味内容を表現するものとみられる。

非アフマディーヤムスリムを不信者とみるのは、「不信の罪で他をそしると、自らがそれと同罪を犯すことになる」というイスラムの教えに反する行為であるが、ミルザ・グラームは自らの主張の正当性を示すため、あえてこれを宣言したのである。ともあれ、これに伴い、同派信徒は非アフマディーヤ系モスクでの礼拝、同派信徒以外のための葬儀参列、また、同派以外の男性との結婚などが禁止された。ただ、この点、ラホール派では、カーディアン派と異なり、極端な反アフマディーヤムスリム以外はこれに該当しないとの見解がとられている。

ムハンマド・アリーの解釈には、彼の英訳コーラン本の註釈からもうかがえるが、奇跡を奇跡とせず、一般にいわゆる科学的、現代的解明法や強弁が目立つ感じがある。師と仰ぎ敬愛するミルザ・グラームの主張の正当性を立証し、世の誤解を正そうとする、彼の姿勢がそこにみられるわけであり、そのためカーディン派と違って、ラホール派は一般ムスリムにより受入

れられることになったのでもあるが、反面 それらが宗教団体としての独自性、魅力を薄くし、ひいては 活力をもそぐ原因になっていることも明らかである。

ラホール派は ムハンマド・アリーを初代会長とし、サドルッディンを経て 現在サイド師を三代目の会長に選んで近年、ラホール市の郊外に本部を移し。モスクや集会所なども新設した。一千万の信徒を有して現在ではラボワ派と称される旧カーディアン派に比して、少数派ではあるが、三〇数ヶ国語のコーラン訳書や多数の機関誌の出版、更には、世界各地での支部活動を通じ、地道に宣教運動を続けている。一九八二年には上述したムハンマド・アリーの見解を循として、南アのケープタウンにおけるラホール派信徒らは、モスク建築に関連しイスラム本流派と法廷論争を行ない、これに勝訴している。彼らの信仰がイスラムの教条に反しないと判断されたのである。

臨終における執着について

神居 文彰

臨終の問題に言及する多くの類書では臨終時における各種の執着(愛着)を問題としている。それは肉体・生命自体への執着、物質的なものに対する執着の規制を始めとして、煩惱が臨終に端的に認識されるといった理論、臨終においてそれを取り除く方法論まで多様に展開する。

さて、臨終における愛着は一方で三種の愛心・三愛と称され、境界愛、自体愛、当生愛の三種類に分類される。しかし、臨終における独立した執着の禁制、及びそれを三種とする三愛の典拠とされるものは少なく、三愛は日本において独自の理解が展開されたといつて差し支えない。しかし、『大集経』巻第三八に示される「離有愛」、つまり有を離れようとすることへの愛着、生死の果報を離れることに愛執を分類することは当生愛への重要な示唆を含んでいるといえよう。

さて、日本における三愛の論述は、臨終来迎の期成と臨終の対応・臨終行儀の試行に端緒が見出される。

最も早期の論述は千観『十願発心記』第一願である。すなわち、境界愛とは臨終者を取り捲く環境全てに満足し執着する心的状態のことであるといえ、自体愛は自身の存在・現状に固執することと換言できる。第三の当生愛とは、中陰の期間の自己存在を肯定し、再度六道の何れかに生ずることを望むことである。当生愛について覚饒撰と伝わる『孝養集』には、三界の中に生まれ留ることを願う執着であると示され、三愛について最も論理的に述べた聖光は「当来の果報を受す」と、第二自体愛から発生した愛執の起因増幅した現世への執着をいい、時代が下がるにつれ、千観らの解釈をより限定し詳説する傾向がある。いずれにしても当生愛は、極楽以外の人間界、現在世に準ずる世界に執着しそこを希求することであり、極楽往生が輪廻から完全に解脱している以上、限局した意味で使用したと思われる。この点について、現在浄土宗辞典を始め種々の解説本で

は、「次の生の存在の行方に執着を生じる事」などと抽象的に説明され、場合によって往生の行く先に執着しないとの理解を表すものもある。事実『阿弥陀経』等の当生の語句は極楽を指すものであり、浄土に生まれる所への執着と取れなくもない。本来的にはその理解も妥当であると導くことも可能であろうが、「必ず、彼の国に生ぜんと欲ば」という、浄土教の展開を根底においてその前提を肯首することは不可能であらう。

また、三愛全てにより臨終に身心が大きく惑乱し生死に留るといふより、むしろ前の二愛によって往生が断念されるということが可能である。事実湛秀・貞慶は、境界愛・自体愛の二愛のみ記し当生愛については特に論じてはいないし、前二愛の解積が時代によって変化することはない。

さらに、臨終の心情において興味深い点は臨終来迎によって除かれるものは三愛というより、三愛から発生した魔縁であるということである。法然は「三種の愛心おこり候ひぬれば、魔縁たよりをえて正念うしなひ候也。」「然則来迎引接為対治魔障也、来迎義存略如斯」等と、生じた魔によって正念が困難であるといい、来迎の対局に魔を位置させている。『智度論』等には「三愛内魔、天魔外魔」と外障によって起る心的顛倒が魔であると三愛の作用面を論じるが、日本においては「而逢三苦、一転倒苦、二錯乱苦、三失念苦也。此苦最後断末摩苦」と三愛の内的作用について別に論じ、魔については具体的に愛著によって「天魔たよりを得て。心乱れて悪道におつるゆへなり。」と、三愛による魔が実体化して考えられ、臨終の愛著に

よって外的障害が呼ばれると理解されていたことが分る。この具体的認識は、寛政『一期大要秘密集』第九に、臨終の奇瑞と全く逆に臨終の悪相が記され、実際の対応が規定されていたことに明らかになる。臨終の別所の設置は、三愛を未然に防ぐ用意を行い、直接・間接を問わず臨終者の惑乱の原因である愛著及び「魔」の問題に対峙する為のものである。

また、三愛が「初二果」中で生じることは肯首出来るが、種々の論書では自体愛が湧出する以前に来迎があると示唆するものもあり、境界愛が存在するうちに来迎があり、それによって異熟無記にいたり、臨終正念はその帰結であると理解できる。

これらは、近世まで活発に論じられるが、臨終の心的状態を示唆するものとして、臨終正念の醸成と臨終行儀の一々の裏付けを充たすための所作といえよう。

臨死体験の宗教的イメージ

——ある少年の実例——

別華 薫

一九八八年十一月十八日の夕方、一五歳の少年がスクールバスを降りた直後に車に跳ねられ、頭部を強く打って意識不明となった。そして、四九日後に漸く意識が戻った際に、少年は典型的な臨死体験を語ったのである。彼の体験は『死ぬ瞬間のメッセージ』（読売新聞出版）で紹介されている。今回の発表で

は、本で詳細に扱えなかつた少年の宗教的なイメージについて考察する。少年の臨死体験の中で強烈なイメージは八つほどあった。即ち、一、ライフ・レビュー、二、トンネル体験、三、小船で小川を上る体験、四、花園体験、五、曾祖父との出会い、六、帆船で死者に囲まれる体験、七、死者を意味するろうそくの様子、八、善悪を意味する「明」と「暗」の門に立つ体験、であった。なお、本発表では、これらのイメージをスライドを用いながら紹介する。

宗教的に興味深い点は、第一に、少年の臨死体験は典型的な臨死体験であり、文化、時代、民族等を越えた普遍性が見られる点である。しかしながら、事故以前に少年は臨死体験に対して興味も知識もなかつた。では、少年の体験はどこから生じたのであろうか。少年は特に宗教熱心な家庭に育つた訳でも、宗教に関心を持っていた訳でもない。ところが、体験には極めて宗教的な意味を持つ側面が多くある。例えば、花園は極楽浄土のイメージであり、死者を意味するロウソクは神話に出てくる。また、「明」と「暗」の門番は、化教の仁王のような様相であった。これらは文化的背景に影響されていると考えられるが、必ずしも文化が期待する形をとっていない。例えば、一〇世紀以来、日本人は臨終の際に三途の川を見るとされてきたが、元来の化教には存在せず日本に伝来した後に発展した。この概念を正当化するために、偽経である『十王経』も作られた。しかし、三途の川のご概念では死者が川の対岸で待ち、臨死者は服を脱ぎ、橋を渡って漸く対岸に到達するのに対し、少年

は船に乗って川を何度も上り下りした。そして、二度目に川を上った船は、一九世紀の帆船のように大きな船であつたという。少年は勝海舟や西郷隆盛を以前から好きだったので、それが臨死の際のイメージに影響を与えたのかもしれない。さらに興味深いことは、少年の曾祖父の登場である。死ぬと既に他界した先祖に会うという民衆的期待は広く知られているが、事故まで少年は死者についてあまり考えたことがなかつた。花園で曾祖父に出会つた際、最初は父親の名で呼ばれたために、少年は反応しなかつた。その後自分の名前と呼ばれ、「帰れ、帰れ」と何度も言われたという。意識が戻り母親にこの老人のことを語つた時点で、「口癖やしぐさ、顔付きなどから、老人が少年の誕生以前に死亡していた曾祖父であつたことを、少年は初めて知つた。もう一つの宗教的な側面は、生前の行ないを裁かれる場面である。しかし、これはキリスト教的に第三者の神によって裁かれるのではなく、自ら裁く形で表れる。ライフ・レビューの中で、「明」と「暗」の門を選ぶのも本人の自由意志に委ねられていたという。

以上のイメージは全て少年に深い印象を与え、回復後の人生観に大きな影響を与えた。このような体験はまさに宗教的体験であり、それ自体が宗教的イメージを示している。同様の体験を多く参考にすることで、宗教的なイメージはどこから来るのかという問いに対して、結論を出せるかもしれない。少なくとも、宗教的体験を研究する際に、重要な参考資料となるであろう。

宗教と看護

—安らぎと癒しの場としての床—

澤田 愛子

一、問題の所在

超高齢化社会を迎えて、わが国の看護婦不足が深刻な社会問題と化している。看護婦達が離職する主な理由は、その業務内容への不満にあるといわれている。即ち高度な治療に伴う診療の補助業務に忙殺されるあまり、患者の療養上の世話という本来の専門領域が、充分に果せないことへのストレスによる。この現象はこの国の医学を含めた医療の体質をよく表現しているといえよう。即ち近代の自然科学を盲信した医学による人間不在の医療が、最近まで罷り通ってきたのである。本稿では人間性を軽視した現在の医療を批判し、全人的医療を目指す中で看護の役割を追求し、特に「床」の概念に焦点を当てて、宗教的なものの医療における復権を模索してみた。

二、癒しと看護

ここでは、*cure* (治療) と *care* (看護) の概念を少々整理してみたい。通常いわれるように、これらは完全に分離できるものであるのか。 *cure* はもともとラテン語の *curare* よりきており、それは *care for* 又は *take care of* を意味しているという。例えば病の癒しは献身的な *care* を伴って初めて可

能なのであり、*cure* は *care* を包含して初めて完全な概念になるとの見解も提唱されている。けれども一方、*care* は *cure* が無くても、それ自体で独自に存在しうる概念である。何故なら *cure* が限界を迎えても、なお *care* は存続し得るからである。ここに看護の専門性が存在する。

三、宗教、特にキリスト教と深く結合する看護

Oxford English Dictionary によれば、*care* には大きく分類して、二つの意味があるという。ひとつは *caring about* で示される対象を深く心に気にかけることであり、もうひとつは *caring for* で示されるその気遣いを行動に表わすことである。

これは換言すれば他者を愛するということであり、特に対象がハンディを負った人々の場合、それは宗教的な愛の命令となる。キリスト教が特にこの点を強く主張しているのであり、ここではキリスト教の視点からさらに話を進めてみたい。

四、看護 (caring) における床の意味

看護と宗教の関わりを考察する第一歩として、何故ここで「床」を取り上げるのか、一言付しておきたい。床は言うまでもなく病者が一日の大部分を過ごす最も重要な場所である為、看護職務の一番肝要な部分であり (ナイチンゲール)、同時に人間一般の休息の場所として、深く聖書的な思想と通じているからである。本稿では安らぎと癒しの場という視点のもとに、聖書と修道会律の中にその意味を探り、そこより看護の本質を考察してみた。

(一) 聖書の中にみる床

床は、聖書の思想においてはまず、隣人愛の具体的な表現である「もてなし」の形態の中に登場するものである。人は他者、特にハンディを背負った人々を家に招き、食事を与え休息の床へと導いてゆく。これはあらん限りの愛をもってなされねばならないのである。何故なら隣人愛こそ神への愛の具体的な表現であり、しかも小さな人々の中におられるのは主御自身であるからである。次に床はそこにおいて実現される眠りにおける、休息と癒しを可能にするものである。休息は安らぎと神への依託をもたらし、その夜の闇の内に死のシンボルを見たとしても、その覚醒は心身の癒しを生み出し、さらにそれが死から復活へと人々を希望に駆り立ててゆく、床は闇の中の休息と癒しを具現する場として、死と復活のシンボルとなる。caring (看護)とはまさに、キリスト教のかような神秘に関わる領域なのである。

(二) 修道会律にみる床

ベネディクトの『戒律』等に見られる床も、特に聖書的なものなすと病者への愛に深く根差したものである。病者や客人はキリストの様に扱われ、あらん限りの愛をもって尽されなければならない。その為には祈りの雰囲気の中で、愛の表現としての特別な寝床が用意されるのである。客人や病者はそこで愛によって疲労や痛みを克服し、癒しの朝を迎えることとなる。

五、「臨床」の真の意味——今後の展望

困難に出会う人々の中にキリストをみて、彼に仕えることを

無上の敬びとする思想は、西洋のキリスト教的看護史を一貫して貫くテーマであり、今日なおそれを西洋的風土の中に散見することができる。人間不在といわれて久しいわが国の医療が今後目指すべき方向は、既にここにおいて明白である。本稿で考察した床の意味を熟慮し、臨床(Ⅱ床に臨む)の場を安らぎと癒しの場へと再構築してゆくことである。それは換言すれば、医療における看護重視と、我々の精神風土における看護の文化(caring culture)の再建である。その背景としては、この国における宗教的なものの復権が不可欠な要素として待望されることであろう。

生命とキリスト教倫理

——薬剤RU486をめぐるドイツの例——

酒井紀幸

化学薬品会社 Hoechst AG のフランスにおける子会社である Roussel-Uclaf がいわゆる抗黄体ホルモンRU486の生産を行っている。この薬剤は、それを服用することによって人工的に流産を生ぜしめることから、これまでの中絶の手術的処置に見られるような精神的・身体的苦痛を回避でき、この点でも脚光をあびた。今発表では、ドイツにおけるこの薬剤をめぐる(社会的、経済的、国際的といった様々な意味において)センセーショナルな反応の背景にある倫理的問題相を、宗教と

りわけキリスト教との関連において神学者、医師、政治家等々の著書、発言を通じて考察していくことにする。

Etienne-Emile Baulieu によって開発されたこの中絶ピルは、フランスにおいては一九八八年の認可以来約一〇万人もの女性に処方されている。さらにイギリスにおいても昨年の七月に認可されているが、他方 Rousset-Uclaf の親会社である Hoechst のあるドイツではといえは、議論以前、すなわち認可申請以前の問題があるといえる。同社代表取締役 Wolfgang Hilger 氏の言によれば、フランスでは中絶という問題に関して社会的コンセンサスがあるが、ドイツではそれが無い、ということである。実際この問題は「何よりもわれわれの社会の倫理的な根本価値に関わるもの、まさに生と死に関わるもの」なのである。

しかし同時にもう一つの側面がここにはある。それは、この薬剤によって中絶に対する妊婦や医師の関与の仕方が変化するという点である。Baulieu の言うように「RU486が女性のための製品であり」、「女性が一緒に決断しなければならぬのである」。女性も薬剤を自ら服用する者としてもはや単に中絶手術の場合の様に受け身であるわけにはいかない。医師もまた手術の代わりにカウンセリングという任務を通じて責任を負うことになる。カトリックの神学者 Johannes Grindel の言うように「妊娠中絶の新たな薬剤による可能性の発展が一つの状況を生み出した。そこでは誕生以前の時期における一人の子の今後の生存についての決定が、もっぱら直接の関与者の手に委ねられている」。

ところでRU486を含めて中絶における問題点はどこにあるのだろうか。ドイツで東西ドイツの統一に伴って、二つの全く異なる中絶観の一本化のために一九九二年夏現在議論されている「§218問題」からそれを見てみることにする。中絶が刑法上の犯罪に当たるか否かの問から始まって、妊婦の人格が胎児の人格か、どの時点で一人の人格を有する生命と認めべきか、中絶の最終判断は女性がすべきか医師がすべきか、そのような諸々の論争点を実際にはSPD・FDP・一部のCDU議員の主体としていわゆる *Fristenlösung* に基づく改正案とCDU・CSUの *Indikationslösung* に基づく改正案として示された。前者の論拠が主に、女性が一人の「大人」として自ら責任を担い、決断することができるといふ点にあるのに対して、後者のそれは中絶が基本的には「殺人」であり刑事罰の対象であるべきであって、それが許されるのは医師が特に認めた場合に限るべきだとする点である。後者の主張には特にカトリック教会の見解（人間の被造物はその受胎 (*conception*) の時点から一人の人格として尊重され取り扱われねばならない）が反映されているし、この問題をめぐるドイツ・カトリック教会の対応も極めて積極的なものである。ちなみにそれに対するプロテスタント教会側の主張の中心はむしろ、「良心の形成」(Hermann Barth) と胎児は「ただその妊婦と共にのみ守られることができる」という観点にあるといえる。

いずれにせよRU486が「殺人ピル」であるか、「女性の所有物（＝権利）」であるかの問いかけは今後も§218問題と共に議

論されるであらうし、ドイツは今まさに二つの統一の過程（東ドイツの統一とE.C統合）を通じて、すなわち様々な中絶についての倫理観の対立を経て現実的な国民的コンセンサスの確立を模索しているといえよう。

生と死の連続性と科学

平尾 始

近年臓器移植に関連して脳死を人の死と認める方向で議論がなされてきた。それと共に医療に関わる倫理的な問題を見直しにより「科学的な」解釈を進める傾向が見られる。そもそも「死の見直し」は臓器移植のための脳死判定に関連して問題となった。脳死は脳の機能の不可逆的な停止であり、本質的には「脳細胞の死」である。（脳死には脳のどの部分の機能が失われるかによって全脳機能喪失・大脳機能喪失・脳幹機能喪失の三種があるが、脳細胞の死の問題にする点では変わりが無い。）言い換えれば、脳死は死を個体のさらに分割された部分に限定する「還元論」であると言えよう。言うまでもなく、これは現代科学の「要素還元主義」に基づく考え方である。しかし、医療の現場で問題になるのは脳細胞の死という本質的な問題ではなく、それを脳死判定という行為で観測することである。そこに「脳死と判定された人が脳の機能を回復する可能性はないか」という疑問が出てくるのである。

法律家の多くはこの疑問を根拠に脳死に対して慎重な態度をとっている。臓器移植が法的に可能とする意見にしても、脳死状態の患者から臓器を摘出するのは違法であるが、移植という医療行為のために違法性が阻却される、という消極的な賛成論である。さらに、ドナー本人が脳死状態以前に臓器提供の意思を明らかにしていない場合、家族による臓器提供申し出の妥当性については否定的な見解が主流を占めている。これらは個人の権利を尊重し、医療の場においても患者が医師または家族の決定に一方的に従属することを防ごうとする態度である。これは死を「個人」の枠組に限定する「個体論」と言えるだろう。しかし、救急医療・移植医療に携わる医師の中には、臨床的に脳死判定の条件は充分であり、臓器移植によって助けられる患者がいる以上、移植は正當かつ必要な医療行為であって、違法性の阻却による臓器摘出正當化は受け入れられない、とする意見が多い。

これらに対し、生と死を連続的に捉える宗教の態度は「全体論」と呼ぶことができる。宗教は現世における死の準備を促し、死の側から逆に照らし出す生の意味と価値を探求してきた。そこで扱われる死は、単に個体あるいは「個体の部分」の死ではなく、個人にとっての意味と家族や社会にとっての意味を併せ持つ死である。宗教における死の位置付けと比較すれば、死を個体または個体の部分に限定する議論、および死の定義を社会的規定に限定する議論は生と死の連続性を無視した議論であると言わねばならない。

現在の「脳死論議」は科学・法律・宗教などの立場を切り離し、死と生の意味自体を問わないところに最大の欠点がある。

特に科学は脳死の問題を生み出した分野として還元論から踏み出そうとはしない。しかし、科学の内部に全体論への方向付けを導入することは可能である。分析哲学のイベント論は原子的イベントと複合的イベントによって、全体の統一性と部分の独立性を共に持つようなイベントの分析が可能となることを示唆している。それは、例えば、生物の個体が同一性を保ちながら同時に細胞の死を経験しているような状態である。さらに、イベント間に成立する事象交差的性質を考えることで、個体と個体との間に「死の意味付け」がより高次の複合的イベントとして生まれることも説明できる。このように、脳細胞・個体・社会の連続性を主張するイベント論は、科学に生と死の連続性を導入する「全体論」である。こうした理論的努力が、臨床の場で「生と死の意味を問うこと」自体の意義を考え、宗教の果たしてきた全体論的な死の捉え方を評価する契機となるであろう。脳死が人間的な死となるのは、この努力がなされてからである。

韓国における家族の崩壊について

金 永 晃

韓国における家族の崩壊という諸問題は、社会変動によって

急変したのであるが、その中で、植民地時代と韓国動乱（朝鮮戦争）が一番大きい事件である。一九五〇年実施した「農地改革と朝鮮戦争による共有財産の解体」は、同族中心の生活から家族中心の生活に転換させた。一九五〇年韓国動乱の一〇年後の一九六〇年、四・一九革命、一九六一年、五・一六軍事政変、一九六二年工業化推進による大都市、新興工業都市への人口の集中、一九七二年国土の均衡的発展のためのセマウル運動（新しい村づくり運動）、一九七七年第二次改革運動という農村聚落改善事業などは、現代社会における意識構造を大きく変化させた。

儒教は國家の統治理念として受容されて、政治理念、社会的倫理、宗教的信仰として、教育的哲学として、家族と親族に大きい影響を及ぼしたのである。

植民地時代に入ってからには、儒教理念として体系化した政治社会制度、倫理観、または哲学がもっとも弱まった実態を露出させて、終戦に伴い解放という衝撃と、三年余りに渡る韓国動乱という状況および、一九六〇年代の工業化の中で、伝統的価値観が無力化されて、家族関係にも変化が起こったのである。

科学技術に伴った西欧の思想と文化は、新教育に便乗して一般社会に浸透して、個人の人格を尊重して自由を最も保証する平等主義思想が伝統的上下秩序理念に挑戦することになった。個人主義の自覚によって伝統的な家族主義から離脱しようとする遠心力よりは、産業化による家族自体が伝統的存立基盤を失ったのが、より大きい問題である。

一九五〇年韓国動乱による人口増加は、終戦当時南北韓国全体で三千万人口が、一九八六年南韓国だけでも四千万人口を越えたのである。特に、終戦後、急激な工業化により起こった都市集中によって農村離れ現象は、農村人口が全人口の七割であったのが、一九八六年には農村人口が全人口の二割に過ぎない状態に人口の移動を招来したのである。

このような社会経済的变化が、家族と親族制度に影響を及ぼしたのであるが、農村を離れて都市に形成された家族は、都市的住宅条件によって核家族化して、教育水準の向上によって家族は小人数化して親族との紐帯、および隣り同士の往来が少なくなり、都市家族は孤立化したのである。

職業の多様化、教育の高度化により、家族の間にも隔たりが生じ、家族自体の機能の変化と、これによる役割に変化を及ぼすのである。このような家族の変化に適切に対応できない場合、やがて家族は深刻な問題が生じて崩壊しやすくなる。

一方、小人数化して無力化した家族に、従属人口化した扶養家族の扶養を添加して、家族はもっと過重な負担を背負うのである。

家族(家)は、家礼を行なう場所であって、家礼は祖先崇拜を実践する親族集団を発達させたのである。いわゆる家族は父系出系の原理によって形成された親族集団の基本単位として存在したのである。

家族において父子関係が、夫婦関係より優位であり、韓国の家族(家)は結婚によって形成されて子供の結婚と配偶者の死

亡によって消滅される家族ではないので、夫婦関係は親子関係に隷属される。家は一代で終わるのではないので、親子関係は永久につづく世代的連続のひと節としての意味をもっている為、必然的に結婚ないし、夫婦関係は第二次的意味しか持たない。夫婦関係は親子関係を維持・強化して家を存続する為の手段としての役割である。その為、横的關係である夫婦関係より、縦的關係である親子関係が重要視される。男女の社会的隔離(内外)を厳しくするのも、自由な接触によって親子関係の優位性が崩壊されることのない為である。

韓国巫俗における chapshin をめぐって

丹羽 泉

韓国における巫俗儀礼の基本的性格には災いを防ぐという消極的な面と、「寿」「安寧」「富」といった生活上の諸価値に関わる観念を取り込もうとする積極的な面とがあり、いずれも呪術的手段によってこれを達成しようとするところにその特徴があるといえよう。これらは各祭次において呼び出される巫神の性格に象徴的に表されている。巫儀のプロセスの面からみると、積極的な側面を担う巫神がより中心に配置され、消極的な側面を担う巫神がその前後に配置されるといふ一般的な傾向が見いだされる。そして最終祭次において必ず表われる神格が「chapshin」である。この「chapshin」は「mudang」(巫堂)自

身によって「十二の神々につき従ってくるものども」と表現されるように、他の巫神とは明確に区別された属性を持つものと位置づけられている。

明確な神格を持たないいわば「匿名姓」をその本質とする“chapshin”は、そもそも「取るに足らぬ存在」として、エミッタな視点からは、もともとも低い価値づけが与えられている。一方、比較的明確な神格が与えられている他の神々は、一般に天の神を表すとされる「玉皇上帝」の統制下に、階層性をもって存在しているというイメージで捉えられている。これは両班的な伝統をその背景に持つ官僚の階層的組織を連想させるものである。

しかしこれら巫神たちを華々しく祀る祭次の中にあっても、「取るに足らぬ」存在である“chapshin”を祀る最終祭次は重要な意味を持っている。この祭次は、“chapshin”―正体不明の存在であり、日常生活を営むうえで、人間(生者)に害(病・不幸)となるすべての「良くないこと」を引き起こす存在―を遠ざけるために行なわれる。つまり、自らを取り巻く自然秩序、社会秩序の外側にあつて、これを脅かす存在である“chapshin”を退けるという意味を持つこの祭次こそが、欠かすことのできないもので、巫儀全体を通しての中心的な役割を担うものと位置づけることができるのである。

さらに興味深いこととして、明確な神格を与えられた巫神の中には“chapshin”としての属性を帯びたものが含まれている。「非業の死を遂げた歴史上の人物」「祖先」「天然痘の神」

などである。これらは、もともと死者であったり、恐ろしい病であったものである。いわば神格を与えられた“chapshin”とでもいべき存在であり、祠る対象となることで神格を持ったものである。これらは積極的な「福」をもたらすものではなく、守護神もしくは除災神としての役割を担っているが、常に人間(生者)の側からの恒常的なはたらきかけ(祀ること)がない限り、再び“chapshin”となつて、人間に災禍をもたらす可能性を持っている。このことは“chapshin”もその「匿名」的な存在から、名を与えられ、生者によって祀られる一つの神格になりうることを示している。このことは、「退けられるもの」として、構造的秩序の外側に位置する“chapshin”と、その内側に位置する神々との間にあるダイナミックな関係を示唆するものである。

今回は巫儀の構造を理解するうえで欠かすことのできない存在であるこの“chapshin”に焦点を当て、これを構造的連関の中に位置づけ、その存在の持つ意味を動態論的な視点から考察する。

韓国のキリスト教とシャーマニズム

―教会周辺の女性達―

瀧上 恭子

韓国のキリスト教は、汝矣島純福音中央教会に代表されるべ

ンテコステ教会の「復興会」をモデルとして、土着のシャーマニズムの巫俗を取り込んだ神癒を中心に驚異的な急成長を遂げてきた。韓国のキリスト教が爆発的急成長を遂げてゆくなかで、神癒はこれまで一貫して教会活動の中心に位置づけられてきており、神癒の中心にあるシャーマニズムは依然韓国のキリスト教の霊力の源泉となっている。

韓国の主要ペンテコステ教会の創設期から一九七〇年代の「韓国教会の成長爆発」時代を経て一九八〇年代の後半に至るまでは、韓国のキリスト教の神癒の担い手はペンテコステ教会の影響下にあり神秘的な霊力を有するシャーマニクな牧師であつたのが、最近になって、神癒を行うのが教会の牧師から教会周辺の女性に変わってきている。一九七〇年代の韓国教会の爆発的成長期には、神癒の中心はもっぱら教会の牧師で、病氣治しを行う女性達はなりを潜めていたが、キリスト教が韓国社会の超メジャー宗教となり驚異的な「福音化」が達成された一九八〇年代の中盤頃から、教会の周辺に「ハナニム（イエスキリストの意）から神癒の能力を授かった」と称する女性達が出て現し始める。韓国の教会が超大型化するのに伴って体制化してゆき、かつて神癒を担っていたシャーマン気ある牧師達が教会の体裁を整えるためのフォーマルな活動に専念してゆく中、彼女達は教会の周辺の「祈禱院」「神癒福音祭壇」「菜食修養館」で、主に女性信者達の信仰生活の導き手となって信者のインフォーマルな信仰生活の場面に関わりながら、神癒の能力を用いて信者の病氣治しにあたっている。彼女達のある者は、キリス

ト教とシャーマニズムが習合した病氣治しの道場である「祈禱院」で、ペンテコステ教会の神癒のパターンを踏襲しつつ、復興会の熱狂的な忘我境の中で牧師顔負けの奇跡の「聖霊手術」をやつてのけ、また彼女達のある者はクツ（巫儀）の祭場と化した神癒集会の礼拝の場で、集団で神懸かって巫堂（韓国のシャーマン）のごとぎトランス状態に入り、ハナニムの神癒の奇跡を現出させる。韓国のキリスト教の神癒の拠点は今や教会から教会周辺の「祈禱院」「神癒福音祭壇」「修養館」に移ろうとしており、もはや教会には収まりきれなくなった韓国のキリスト教シャーマニズムの原初的な霊力が教会周辺の女性達のところにもなぎつていく。

近年の韓国教会の異常なまでの急成長は「韓国キリスト教の巫俗化」によるものであるとの指摘がこれまでつとになされてきたが、ここ数年間の教会周辺の女性達の病氣治しの盛況ぶりから遡って、現在この点がさらに明らかになっている。教会周辺の女性達が巫堂とのアナロジーでとらえられるだけに、韓国のキリスト教はシャーマニズムであることが一層明確になったように思われる。近年の韓国キリスト教の神癒における教会周辺の女性達の台頭は、韓国のシャーマニズムにおける男性から女性への霊力の流れの転換と見ることができるといえる。この数年来の韓国のキリスト教の潮流となっている、ハナニムから神癒の能力を授かった女性達の病氣治しは、近年の巫俗化したキリスト教をも視野に含めた韓国のシャーマニズムの流れを追ってゆくうえで注目すべき動向となっている。

都市のシャーマンの職能者に関する一考察

佐藤 憲 昭

筆者は、かつて、先行論文で指摘されている大都市（東京）シャーマニズムの特徴を基準として、小都市（金石市・敦賀市）および中都市（新潟市）で生起しているシャーマニズムの事例から、次のような仮説を提示したことがある。

すなわち、《小都市のシャーマンは、出身地（成巫地）の地方型を都市に持ち込んだり、自己の独自性を發揮したりする者はなく、自らを当該都市の宗教―社会的風土に同化させて役割を果たしている、という意味においてシャーマンは「均質化」しているのに対して、中都市のシャーマンは、大都市のシャーマンと同様に、各自がそれぞれ自己の独自性を發揮して役割を演じている、という意味においてシャーマンは「多様化」している》という仮説である。

この仮説の延長上において、以下では、新潟市のシャーマニズムの事例から、都市のシャーマンが多様化している現実をどのよう捉えたらよいか、という問題を考察してみたい。

筆者は、シャーマンの多様化の問題を解く重要な手がかりのひとつは、「憑霊」の内容にあると考えている。周知のように、シャーマンが儀礼的役割を果たす際に示す「憑霊」には、その特色から霊媒型・予言者型・見者型・精霊統御者型の四つに類

別できるとされている。これらの型のうち、予言者型・見者型・精霊統御者型の三つの型（広義の予言者型とも呼ばれる）に共通している大きな特色は、神霊と直接交流をしているとき、シャーマン自身に意識が明確にあるという点にある。この特色は、シャーマンが神意を伝えるときに、神霊との会話の内容や、神霊の姿や、神霊の言葉などを、依頼者に単に伝えるだけではなく、自己の解釈を付け加えて伝達することができる可能性を意味している。シャーマンは、必ずしも伝統的な觀念の延長上においてのみ解釈する必要はなく、自己の裁量に依じて、いくらでも独自の見解を加えることができるわけである。時流に乗った解釈を施すこともできれば、科学的・医学的知識を加味した解説を行うこともできるのである。

これに対して、霊媒型は、神霊と直接交流をしながら語った内容について、これをまったく覚えていないところに大きな特色がある。このため、新潟市の霊媒型のシャーマンは、他者（当市では「サニワ」とか「補助者」と呼ばれている）とコンビを組んで託宣儀礼を執行している。シャーマンとコンビを組んだ人物は、霊媒型に代わって、神意の内容を解説しているので、彼の裁量に応じて、またはシャーマンの指示を事前に受けて、いくらでも独自の解釈を施すことができる仕組みになっているわけである。したがって、新潟市の霊媒型は、コンビを組んだ人物を介して、現実的・実際的には、予言者型・見者型・精霊統御者型とまったく同様に、自己の独自性が主張できる機能を備えていると言うことができる。

要するに、新潟市のシャーマンは、霊媒型であれ、予言者型・見者型・精霊統御者型であれ、いずれの型においても、神意に自己の解釈を加味できる機能を備えているとともに、シャーマンはそれぞれ充分にその機能を發揮していることから、新しい型のシャーマンが多数存在していると解すことができる。もちろん、新しい型のシャーマンが存在している事実には、彼らを支持している人たちが存在しているからであることは、言うまでもない。

いずれにしても、シャーマンの多様化は、神意に独自の解釈を施すことができるという枠の中で、多様化している点に注目しておかねばならない。さらにまた、シャーマンの中には、あくまでも伝統的な解釈に終始している者もあり、このことがかえって、都市のシャーマンが多様化している印象をあたえていることにも留意することが肝要であると考ええる。

童乩から法師への変身過程考

——フィリピン・マニラの大千寺S・C師の場合——

佐々木 宏 幹

フィリピン・マニラ市のトンド地区は、ビノンドやサンタ・クルスと並んで華人居住地域(チャイナ・タウン)の一部を成しているが、S・C師が創建した大千寺は、トンドのモルガ・ストリート六五七にある。

この寺は一般には「大千寺」の名で知られるが、「廣澤尊王廟」の名と、「エキュメニカル・チャーチ」の名ももつ。つまりこの宗教施設は、仏教と道教とキリスト教の性格をもつ複合宗教施設なのである。本堂正面の祭壇には六五体の仏像・神像を祀っており、その中にアッラーもあるから、より正確にはイスラム教の性格も具えているということになる。大千寺の宗教的性格は、フィリピンが多民族・多宗教国家であること、およびフィリピン華人社会が他地域の華人社会に比較して、特殊な地位と性格をもつことと、深く関わっていると考えられるが、このことについては『宗教研究』二七五・二八七号に概要を發表した。

大千寺は、その宗教的性格と信者・依頼者数の多いことで、華人社会では最も有名な寺である。とくにこの寺の創建者であるS・C師(六八歳)が元童乩(「霊媒」)であったことに注目したい。知られるように童乩は、激しいトランスにおいて憑霊状態になり、神自身として言動し、トランスから醒めるとただの人であること、セアンス時を除くと労働者であること、四〇歳ぐらいで童乩職から退くこと、知的教育をほとんど受けていないこと、経済的地位がきわめて低いこと、などの理由から、みずから宗教施設を創ったり、教団を興したりすることは、滅多にない。多くはある廟や寺に属するパート・タイムの職能者にすぎない。

それではS・C師はなにゆえにユニークな寺の創建者になりえたか。ここではその理由・要因を彼の宗教的性格に求めてみ

たい。

S・C師が守護霊と初めて出会ったのは、九歳のときである。そのとき以来土星霊 (Saturnian) は彼の相談相手になり、どんな疑問にも答えてくれた。彼は長じて織物職人となったが、その予言力・ト占力により、華人の織物商人や商店主の間知られるにいった。

この間に彼は、風水説や姓名判断を学習し、よく当たる童乩として多くの依頼者を集めることになる。やがて同職の仲間たちや依頼者たちが金を出し合い、ルビー・タワーズに一間だけの廟を建ててくれた。一九六七年のことである。土星霊は廟に祀る神として廣澤尊王を紹介、香港から迎えて祀った。依頼者は増大した。

S・C師は予言や治病儀礼の際には、土星霊と廣澤尊王の指示を靈感の形で受けて行ない、祈禱儀礼のときには、廣澤尊王の憑依を得て、神自身としてトランスの中で神文字を書き、運勢や方位判断の場合は、通常意識において文献を参考にしながらこれを行なう。すなわち彼は、宗教的文脈によって予言者または見者（靈感を受けて役割をはたす）となり、霊媒（神霊の憑依により神自身として振る舞う）であり、そして運勢判断師、風水師として現われる。

一九七六年に彼は現在地に大千寺を建立したが、これは土星霊の強い示唆によるものであった。ルビー・タワーズが間もなく消滅するから移転せよとの指示であった。移転後、強度の地震により、その地の多くの建物は消滅した。大千寺は土星を形

どった円形の建物であり、中心に土星霊の像（幼児の姿）が置かれている。現在彼は推定一〇万人の依頼者・信者をもつ宏一法師であり、織物会社のオーナーであり、ケソン市の高級住宅地の住人である。彼はその博大な知識のゆえにドクター・S・Cと称されており、風貌も学究然としている。一般の童乩が神との直接交流の方法として具えているのは、霊媒（性）であるのたいして、S・C師は霊媒（性）に加えて予言者・見者（性）、さらに学究的な祭司性をもえることにより、童乩から法師（祭司）へと変身を遂げたと考えられる。それは神により一方的に駆使される者（霊媒）から神と語り合える者（予言者・見者）への変化であり、さらに神知を行使する人（法師）への転身であるとも見られるのである。華人社会では童乩よりも法師の方がはるかに地位が高いことは言うまでもない。

芹沢光治良の作品における ある憑依現象について

弓山達也

本発表では、芹沢光治良氏が一九八六年から発表してきた『神の微笑』『神の慈愛』『神の計画』『人間の幸福』『人間の意志』『人間の生命』『大自然の夢』を対象に、そこに描かれた憑依現象を考察するものである。これらの作品では樹々と語り、死者や天理教教祖中山みきと出会い、神々と交信する近況と回

想が主な内容となっている。こうした超自然的な体験は一人の作家が到達した境地と考えることができ、本発表では芹沢氏が現在の境地に至るまでの過程を、天理教などの影響関係とともに考察するものである。

過去七冊の芹沢作品を読むと、彼が体験する憑依現象が、大きく三つの段階を経て推移しているのがわかる。第一段階では中山みきの言葉などを取り次ぐという伊藤幸長氏を通して、芹沢氏が神の存在や自分の使命を確信していく。第二段階では芹沢氏自身が「天の將軍」と呼ばれる指導的な役割を果たす神との交流が可能になり、修行を積んでいる。第三段階では修行が完了し、大自然の神と直接交流できる境地に達している。このような芹沢氏をめぐる憑依現象について、彼のこれまでの経験——富士山の声を聞いて自殺を思い止まったり少年時代、結核療養所での神の存在の確信、ルルドの水による癒し——などを考えれば、彼がかかる境地に達するのもうなずける。同時に天理教の影響に関して、彼は教団としての天理教に入信してはいないが、本当の中山みき像、さらには彼女を通して顕現した神の姿を追いかけてきたといえる。それは中山みきの後継者と一部で信じられた井出国子の示す奇跡を見たり、教祖伝を天理教の機関紙に連載したり、さらには中山みきが目の前にあらわれ経験をしたりしたことからもうかがえる。

このような芹沢氏にとって、中山みきの言葉を取り次ぐと主張する伊藤氏との出会いは決定的であった。しかしここで留意すべきことは、伊藤氏が天理教の分派のほんみちを経て独立し

た天理神之口明場所の影響を受けている点である。というのも伊藤氏の父方の係累に、天理神之口明場所系の教団（月日三世の道真知岳本部）の支部教会長をつとめている者がおり、伊藤氏自身その教会に通っていた。また伊藤氏の取り次ぐ言葉を見ると、ほんみちや天理神之口明場所の重要な教義である人間甘露台説（天理教では礼拝対象とされている甘露台を人々天啓者であると解釈する教義）が見られる。さらに伊藤氏は天理神之口明場所系教団に特有の儀式である甘露水授けと極めて類似した甘露水の取り次ぎを芹沢氏宅で行っている。このように伊藤氏は基本的には天理神之口明場所系の霊能者と思倣すことができ、芹沢氏もここから多大な影響を受けている。

もちろん芹沢氏をめぐる憑依現象の影響関係はこれだけではない。例えば親神を大自然の力やエネルギーとしてとらえる芹沢氏の到達した境地は、昨今のチャネリングやセラピーで強調される世界観と共通するものがある。また芹沢氏の作品中、個々人の心なおしが人類史の転換と直結して語られるのも、精神世界などで、東西の霊性の交流によって人類の霊的覚醒や一代転換がなされつつあることを強調する姿勢と通じているといえよう。芹沢氏の動向もまたこうした現代の宗教状況と決して無関係ではないと思われる。

しかし芹沢氏をめぐる憑依現象には、さまざまな影響が指摘できるものの、やはり彼の個人的な体験の当然の帰結であり、そして同時に天理教の影響が十分に認められる。ただ最新の『大自然の夢』では、もはや伊藤氏を取り次ぐという中山みきの言

葉や、伊藤氏の示唆によってその存在を自覚化しえた天の將軍なる神に依存せず、自由に神々と交流できる様が描かれている。その意味で今後、芹沢氏は伊藤氏の影響を払拭し、独自の境地を確立していくかもしれない。だが現時点では、これまでの伊藤氏の果たした役割を考えると、芹沢氏もまた天理教からほんみち、ほんみちから天理神の口明場所という天理教の分派史の中に位置づけられるといえよう。

ルイス・フロイス『日本史』における
身体観について

丸 茂 湛 祥

ルイス・フロイス（一五三二—一五九七）は、一五六三年、三十一歳で来日、宣教師として、まだ通訳・書記として活躍、一五九三年から一五九五年までマカオに出国在日を中断するが、一五八七年長崎で六十五歳の一生を閉じるまで、三十一年間を日本で過ごした。その間『日本史』『日欧文化比較論』や一五九二、一五九五、一五九六年度のイエズス会『日本年報』を執筆し、当時在日した宣教師の中では最も経験豊かな宣教師であった。

フロイスの『日本史』は、イエズス会の日本宣教師報告ともいえるもので、一五四九年か一五四四年まで、フロイスの体験したこと、見聞したことを書いている。

その中に特色的に見られるのは身体に関係する表現である。その中でも度々出てくるのはジシピリナ（鞭打ち）である。ジシピリナとは、キリストの苦難を思い、復活祭前の四旬節に、鞭で体を打つ、身体を痛める修行である。

一九四九年、メストレ・フランシスコが新納伊勢守の家臣、キリシタン名ミゲルに頼まれて、肉体的疾病を癒す記念品として「苦行用の鞭」を残していった。この鞭の使用法は、「イエズスとマリアの御名を唱え」ながら、病人を「軽く五つ叩く」と、イエズス・キリストが罪を許してくれ、「肉体的疾病を癒すことができる」ものだった。ミゲルは、病人が信心から鞭で打つ数を増やしてほしいと要請しても、鞭が傷むことを案じて肯んじなかった。（第一部二章）

その後ジシピリナは、キリシタンの修行形態又は儀式として盛んになっていく。

一五五五年、平戸に派遣された司祭、バルタザール・ガールとジョアン・フェルナンデスは、復活祭前一週間、即ち「聖週間」に、夜、キリスト受難の説教とともに、教会内で百五十人に鞭打ちの苦行を行わせた。（第一部十四章）

一五五八年には、鞭打ちが日常化していく。その過程で、コスメ・デ・トルレスの存在が大きな意味を持ったと思われる。トルレスは人びとに影響を与えた高齢の人格者で、フロイスによれば、その慈愛あふれる人柄によってしたわれ、彼の刈った髪や書簡が聖物としてあがめられた。彼の日課やミサのやり方は、多年に亘ってキリシタンの間に広がったが、ことにトルレ

スが行った金曜日のジシピリナは、キリシタンの修行形態として広まっていくことになった。ジシピリナは、一部のキリシタンによって聖木曜日(過剰)に行われ、ために止めさせる必要も出てくる。(第一部十九章)

ジシピリナは、一つの刑罰としても行われた。ミゼルコルジア(慈善)組の一員が司祭館にあたった施し物を無断で人に与えたため、教会の中で「公然と自らを鞭打つ」ことを求められ説教中隣の人と話をしたため、ジシピリナを課せられた者もいる。(第一部三十章)

司祭や修道士がジシピリナをするキリシタンに見たのは、従順さであった。またその従順さこそ、イエズス会が要求したものであった。(第一部三十章)

一五六二年、京都を訪れたトルレスは、信仰強化のため、聖木曜日に「棘のついた鞭」で自分を叩き「多くの血を流す」先頭に立った。(第一部三十五章)

一五六三年、トルレスを迎えた横瀬浦の人びとは、四旬節中、毎夜鞭打ちの苦行を行い、金曜日はことに熱心に行った。これは、参加した人びとに感涙を出させることになる。キリスト受難の日には、肩に十字架を担ぎ、荆棘の冠をつけた者、黒衣を着け、ジシピリナをする人びとの行列が組まれる。ジシピリナは自分が悔悟のためばかりでなく一種の「見せ物」として行われることになったのである。(第一部四十三章)

一五六三年にはジシピリナはさらに激しく行われ、キリスト受難の聖週、行列の歩く道筋は「血で真赤に染まるほど」にな

る。(第一部五十三章)

フロイスは、ジシピリナを行う人びとを、「従順」「英雄的の業」「忍耐」「自制」があるとしているが、ジシピリナは、身体の精神への服従、人間さらには人間世界の俗性の強い否定を意味するものである。また理性より感性を大きくとりあげる方向を持ち、戦闘性を含んでいる。

『日本史』の中には、キリシタンを疎外する者がかかる病氣や悪報、仏教に対する邪教観・悪魔観といったラディカルな考え方が含まれ、それらが身体的表現をとって記述されている。

初期キリスト教は、我々の一番身近かな身体を用いて、その教義を原初的に表現し、印象づけんとしたのである。

象徴からプラクティス論へ

栗津賢太

解釈人類学や象徴人類学の立場をとる、例えばギアツ(Geertz, C)、リーチ(Leach, E)、ターナー(Turner, V)等の業績は我が国の学的状況に対しても様々な影響を与えてきた。これらのアプローチはそれぞれ機能主義的な社会理解を批判する形で現れたものであった。これらはいずれも象徴の持つ意味を理解し、解釈することに重きを置いているという点で、象徴論的な立場に立った理論であるといえよう。けれども、こうした方向に対する批判も七〇年代半ば頃から次第に現れはじめ、ま

た現代もそうした批判の途上にあるとも考えられるので、その中でも代表的なブロック (Bloch, M) とタンバイアー (Tambiah, S) の両者の主張を検討する。

両者とも、記号論的な象徴の意味の追求を批判し、儀礼の持つコミュニケーションの特殊性に着目している。これは形式化・固定化された行為であり、慣習的に、意味を問われずになされる実践であるという意味でプラクティスである。このような慣習の実践即プラクティスによって特殊な儀礼的知識が伝達される。この知識は行為者によって反省的に獲得される知識ではなく、むしろ前反省的にそれを実践してしまふような知識である。ブロックにおいては、このような知識はイデオロギー的知識として考えられ、タンバイアーにおいては、関係性を表わすようなイコニックな知識であると考えられている。いずれにしてもそうした知識が社会的・歴史的には正当化の機能やイデオロギー的機能や社会的地位の確認や権力の承認等の機能を果たしていると考えられている。もしもこのように機能が慣習的実践によつて担われるものであるならば、反省的知識によつてもたらされるような意味と機能とは分離可能なものとなる。さらにこのことは反省的知識の担い手である制度と機能の分離を帰結する。機能主義のパラダイムのもとにこれを考えてみるならば、分析上着目すべきレヴェルとしてプラクティスを考えることが出来るだろう。たとえば「市民宗教」学説にみられたように、いたずらに行為者や制度における意味の次元を探し求めることではなく、まず観察可能なプラクティスを確定し、そのプ

ラクティスの行為者にとつての意味ではなく、その社会学的なインプリケーションを分析することが可能となるであろう。このことが宗教社会学にとつては(1)分析対象の確定を容易にし(2)機能的代替物としての制度を仮定する必要から開放され(3)そのプラクティスが聖性やコスモロジーと結びついたものであるならば、学的範囲を人間社会の全範囲に拡張することが出来るであろうと思われる。(4)そして恐らくこのようなプラクティスの伝達する特殊な知識は社会階層や集団や全体社会等のレヴェルによつて異なるであろうと予想されるから従来の社会学理論や知識社会学論と接続が可能となるであろう。以上の四点を指摘することができると考える。けれども、このようなプラクティス概念が社会学的パラダイムに与える影響の全体については、まだ十分に考え尽くされていないし、その意味でこれらは可能性を押し進めた知的冒険に過ぎない。これらは一般理論の問題としてだけ検討されるべきではなく、具体的な事例研究にそつてなされるべきである。

儀礼研究の動向

藪田 稔

かつてM・ハイデッガーは、「人間は詩的に大地へ棲み込む」と言つたという。William G. Doty は、これを「神話的に儀礼的に人々は生きる」と言い換えている。宗教を平凡な生活者

のレベルで見つめようとする者として、儀礼研究上つねに気掛かりな当事者の信仰について最近学んだと思う点を一つだけご報告してみたい。

かねて、日本の民俗社会で祭りする者の意識活動をどのような学的認識に位置づけるかを実際の事例研究をすすめるなかで課題の一つにしてきたが、たまたま読み直したオームズ・ヘルマン氏の好著『祖先崇拜のシンボリズム』にたいへん啓発されるヒントがあることに気づいたところである。

いうまでもなく、昭和六二年になって公刊された同書は、オームズ氏が東大大学院時代の昭和四二年に日本民族学会研究会に発表し、高い評価を得て随所に引用されたところの〈死者の祖霊化と生者の成長過程のシンボリックな類比〉の試みを中心に、その後二十年間の学的深化を加えて大幅に改訂したものである。今回わたしが啓発された点はそれではない。この書における彼の総体的な知見は、日本人にとって祖先崇拜はいわば宗教以前のレベルに内面化されている、ということだが、別の表現では、それが社会現象としても宗教現象としても捉えきれない象徴に関する文化のシステムなのだという認識である。

彼のこの祖先崇拜をめぐる象徴分析(記号学)の視角は、わたしには先の Doty のことばに対応するものに感じられる。つまり祭りの神話・儀礼研究にもあてはまる認識と方法だと思われるのである。

さて、オームズ氏はその第一章「日本における〈祖先崇拜〉」のなかで特に「宗教と言えない宗教的現象」として日本の祖先

崇拜を位置づけ、さらに R・ニードムの〈信仰〉概念をめぐる非西欧宗教の研究上の警告を紹介してシンボル分析の有効性を解説する。また第四章「祖先崇拜における崇拜者の態度」のなかでは「祖先信仰」の当事者にとっての意義を吟味して、「信仰は制度的に表現されながら実際には無視されている」(B・マリノフスキー)ともいえる態度を三つの点で重要な補足を加えて、その実相に迫っている。こうした彼の指摘に関連して、わたしの啓発された点を報告したい。

参考文献 オームズ・ヘルマン『祖先崇拜のシンボリズム』弘文堂、1987 Doty, W. G., *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, The University of Alabama Press, Alabama, 1986.

ナショナリズムと宗教研究

——バタック族の場合——

山本 春樹

宗教研究という営みは、純粹に学問的、客観的に行われるものもあれば、ある種のイデオロギー的立場から行われるものもある。このようなイデオロギー的立場から行われる研究は、学問的基準からみれば、その価値が疑われるべきものであるが、その研究自体は、研究対象として興味深いものとなっているといえるであろう。本発表は、この点を、インドネシアのバタック

ク族に即して見ていこうとするものである。すなわち、バタック人自身が行うバタック宗教の研究のなかに見られるイデオロギーを探り当てようとするものである。

ここで問題となるイデオロギーとはナシヨナリズムである。ここでは一応ナシヨナリズムを、民族の自己認識、自己再発見、自己同定、他者に対する自己主張などの営み、つまり、民族が自己のアイデンティティを探索し、それを他者に向って主張する営みと規定しておく。バタック人自身が行ったバタック宗教の研究には、このようなナシヨナリズムの発露としての性格が認められるというのが、この発表の趣旨である。

検討の対象にするのは、トビン、L・P・Oの『トバーバタック人の高神信仰の構造』(一九五六)である。

トビンがこの書物のなかで主張するポイントは、次の二点である。(1)バタックの宗教の核心には高神(High God)への信仰がある、(2)この高神は全一的(totalitarian)な性格を持つ。トビンはこの二点を、従来の諸研究書からの引用や神話伝承への参照、あるいは実地調査の結果を駆使して論証しようとする。その上で、バタック人は高神を信じ、この神は創造神であるが隔絶神(deus otiosus)ではなく、ダイナミックな働きを持った神であり、全ての存在を包摂し、かつ、全てに内在する神である、との結論を出す。

このようなトビンの結論に対し、レイデン大学のデ・ヨングは、準拠している理論(レヴィーブリュールの融即の法則)の古さ、使用する資料の偏り、論証の不十分さを挙げて批判する。

このデ・ヨングの批判は的を射たものである。しかし、トビンの学説の欠陥を学問的基準に基づいて指摘し、それを克服すべきものとして捉えるだけでなく、それらの欠陥がよってきたる所以を考えてみることは、バタックの宗教の現状を考えるうえで、興味深い問題へと我々を導くであろう。

何がトビンを強引な論法に駆り立てたのであろうか。トビンが自分が属する民族の宗教生活を研究テーマに選び、かつ、その研究を通して、上のような結論を導きだしたことの背景には、次の二つの動機があったと考えられるように思われるのである。一つは、従来の Warnock や Winkler の研究に代表される、「バタックの宗教＝アニミズム」説を否定することであり、高神への信仰の存在を強調することによってこれを行おうとしたといつて良い。二つめは、バタックの宗教とキリスト教の相違を主張することである。この為にトビンは、高神の包摂的、内在的性格を強調し、汎神論的主張を行ったのではないだろうか。

トビンはバタックの宗教を高神信仰を軸にして整理し理解することににより、一方では、「バタックの宗教＝アニミズム」説を退けてキリスト教との類似性を示し、他方で、この高神とキリスト教的創造神の違いを主張することで、バタックの宗教の非キリスト教的独自性を示そうとしたのだと考えられる。ここには、バタック人であり、かつ、キリスト教徒でもあるトビンのアンビバレントな立場が現われているように思われる。バタック人でありたいという願望と、キリスト教徒でもありたいと

いう願望の間の矛盾と葛藤がアイデンティティの分裂を生み、この分裂を克服する統一的アイデンティティを求めて行われたのがトビンのパタック宗教の研究であったといえるのではないだろうか。この意味で、トビンの研究は、パタック・ナシヨナリズムのあらわれの一つであるといつてよい。それは、パタック族という民族レベルでの独自性の探求であったし、また、パタック・キリスト教会という宗教のレベルでの独自性の探求であったのである。

『ロシアにおける宗教の復興と 共産主義の消滅』

田 口 貞 夫

帝政ロシアでは、ロシア国教会は国家権力と密着していた。ロシア革命で国権が共産勢力により倒され、国教会も弾圧された。レーニンは共産主義の信条であるマルクスの「宗教は阿片」をもとに新しく宗教法を制定し、宗教が国家とかわることに反対した。宗教は私事として、個人的祈りに限って黙認された。布教、宗教教育、慈善事業などの公的な宗教活動は禁止され、代って無神論が普及した。

今、革命後七〇余年、宗教法も新しく改定され、共産主義は消滅し名実共に宗教は復興した。さて、旧ソ連では宗教は阿片とみなされてきたが、果して宗教はすべて阿片であるかという

点である。これについて、新フロイト派のE・フロムの学説を参考にして考えてみる。フロムは宗教をその機能から人間主義的宗教と権威主義的宗教の二つに分けた。前者では最高の価値は個々の人間自身であり、各自が自己実現をめざして生きることが目標である。後者では何らかの権威や権力（超越神、教会、聖典、国家など）に服従献身するのが正しい生き方である。キリスト教の様に神を立てる宗教の場合、前者では神人一体であり、後者では神と人間の間に距離がある。この分け方に従うとイエス自身の信仰は明かに人間主義的宗教であったといえよう。イエスは人間は誰でも神の子であり、本来、神の似姿であるといい、それにふさわしい生き方を身を以て示し、最後は権威主義的勢力により十字架上で処刑された。こうして、原始キリスト教はイエスの教をじかに受けつぐ人間主義的宗教であった。さて、キリスト教の教会や聖典などはイエス自身とは直接関係なく、それらはイエスの死後信者達によって造られたのである。又、西欧のキリスト教は伝来した当初からローマの異教の国家主義の影響をうけて、権威主義的宗教であったといえよう。一方、ロシアではビザンチンより正教が伝来した一〇世紀末から一五世紀までは修道院で原始キリスト教の信仰が、修道者と農民により育てられた。

かれらは断えず『イエスの祈り』をし、農作業をしながら共同生活をした。かれらは十字架にかけられたイエスを偲び、かれに肖ろうとした。かれらの祈り「主イエスよ、罪人なる我を憐み給え」について、一五世紀の聖人ニル、一八世紀の聖セラ

フィムは、この祈りに徹すると何ともいえない甘美な恍惚感を味えるといった。だが、一五世紀末になって、修道院は豊かになるにつれて世俗化していった。修道院長聖ヨシフは修道院の財産を重んじ異教徒の迫害を認め、これに反対する、純粋な信仰を護った聖エルとの討論に勝ち、以後、修道院の信仰は一七世紀末まで消滅した。ヨシフによって、權威主義的な祭祀宗教である国教会の基礎が築かれた。一八世紀になり、ビョートル大帝の教会改革で国教会の力は弱まり、修道院の信仰も聖チホンや聖セラフィムなどにより一部復活した。やがて、教会内外に人間主義的な信仰が興った。ホミヤコフは人間主義的な教会の世界変ルノスチ」を唱えた。フイヨドロフはキリストによ観「ソボ容、四海同胞の理念を唱え、トルストイ、ドストエフスキー、ソロビヨフに大影響を与えた。かれらはいづれもイエス自身の信仰によって地上に神の国を築くことをめざした。ベルジアエフも神秘体験でイエスに接してから、この世で最も貴いのは人間自身である。人間精神は自由であり、何らかの權威によりしげられるのが悪の源であるといった。かれは一人一人がイエスの心を身に体し、人間革命をすることでこの世を神の国に変えようと主張した。ベルジアエフやブルガコフなどは二〇世紀初頭、共産党が力で国教会を克服しようとしていた頃信仰による社会変革を説いた。だがかれらは革命政権により、キリスト者という理由で国外に追放された。今新生ロシアで信教の自由が行われ、ベルジアエフやブルガコフも復権した。それら人間主義的な信仰の行方が注目される。

Gītārahasya

——宗教的覚醒としてのインド独立運動——

堀内 みどり

Sri Bhagavadgītā-Rahasya or Karma-Yoga-Sāstra は Bai Gangadhar Tiak (1856—1920) によって著されたギーターの解説書である。彼は、のちに Lokamanya という称せられ、インド独立に多大な貢献をしている。彼は、一八八〇年には友人と共に New English School を創立し、その Decan Educational Society を組織して、インド人自身による一般民衆への国民教育を「かけ、また Maharashtra および Kani の二紙を創刊し、人々の意識向上に貢献している。一方、ガナパティ協会を発足させ、ガナパティ祭りを再興し、マラータの英雄シヴァージーに因んだシヴァージー祭りを開始している。これらは、いづれも町や村の若者を祭りに参加させることで共通の感情を与え、自分自身の価値を認めさせ、シヴァージーの勇氣と民族の力を訴えることで、自分の国が存することの重要性を強調するものであった。イギリス植民地下にあった当時のインドの人々に、インドという国がもっている偉大さを教え、彼らに民族の自信を与え、愛国心すなわちスワラジという觀念の養成に大きく貢献したものと考えられる。こうして、政治には急進派の指導者であったティラクは、インド独立という大きな目標にむ

かつて、大衆の民族的・宗教的感情を鼓舞しながら、当時インドでは困難であった大衆を主体にした独立運動の基礎を形成し、スワデーシ運動やホーム・ルール・リーグという政治的な活動を可能にしていたのである。そして、ネールが「われわれは、Lokamanya」ということばのなかに、自由のためのインドの闘争のシンボルを読み取る。彼は自由の闘士でもあったが、当時の組織化されていなかった大衆の偉大なる指導者でもあった。自由という感情を政治的な意識へと高めるために、人々の心を揺り動かす、大衆の意識を闘争へとより立てていった。これがティラクの成しえた業績であると思う」といい、ラー・ジャゴバラチャーリーは「来たるべきガンディーの仕事が可能にし、それを容易ならしめた」と評価したのである。

さて、もともとサンスクリット学者でもあったティラクは、マンドレーに入獄中にギーター・ラハस्याを執筆する。彼によれば、ギーターは単に哲学的・思弁的なものではなくて、カルマ・ヨーガの日常実践を示したもので、精神的な知識と厭信が融合されたカルマ・ヨーガこそがギーターの目的であるとす。すなわち「すべてのものは一にして同じアトマンが宿っているのであるから、この世で幸せになる権利を生まれながらにして持つて」おり、「ギーターはこの世を生き抜くのにどのような行為をどのように行爲するかを示す案内書」で、「アトマンの加護を受けながら、どのような立場であろうとも人々は自分の義務を一生懸命遂行すべき」なのである。換言すれば、インド民衆の精神的支柱とも言うべきギーターを根本的に

翻訳・解釈したギーター・ラハस्याによって、ティラクはスワデーシが当時のインド人共通のスワダルマであると認識し、それを理論的・宗教的に確立させたといえよう。このカルマ・ヨーガに対する力強い解釈は、宗教的覚醒となって初期民族運動をインドの新中間層や若者の間に広げ、インド知識人に対してギーター解釈の新たな方法を示したと評価される。つまり、ギーター・ラハस्याは、哲学的にだけでなく、実践的な問題に対する解答を与えるものとして、大衆の目の前に提示され、独立運動の機運のなかで、人々の宗教的信念の基盤となったと考えられる。

キリスト教聖霊運動における

理論化の一事例

池上良正

一九六〇年代に超教派的、階層横断的な信仰復興運動として注目を集めるようになったキリスト教の聖霊カリスマ運動は、八〇年代には福音主義的な教派との結合のなかで、「聖霊の第三の波」といった展開を生み出した。ロスアンゼルスのパライ神学校を震源とするこの運動は、第三世界における宣教の実践体験から大きな影響を受けたといわれ、「西洋型神学の世界観を転換するパラダイム・シフト」への強い志向も指摘される。このような非ヨーロッパ社会における聖霊主義的キリスト教の

新生においては、シャマニズムなどに代表される伝統宗教を自律的な宗教体系として捉える視点が、実践的課題として要請される。こうした視点は、この運動の展開を支持する理論的リーダーたちのあいだにも徐々に現われ始めている。

本発表では、キリスト教聖霊運動における理論化の一事例として、アメリカ聖公会の司祭で、一九六〇年代以降、今日に到るまで、三〇冊近い著作によってカリスマ運動の理論的擁護を行なってきたモートン・ケルシー (Morton Kelsey) の所論を紹介し、若干の考察を試みた。彼はカリスマ運動の熱狂的な支持者たちからは、やや距離をおいた位置で、そのポジティヴな側面を評価しうる神学の確立を目指している理論家のひとりである。彼の中心課題は、ユング的な深層心理学と神学との統合にある。カリスマ運動の理論家たちの多くが、そうであるように、ケルシーの著作活動も純粹な理論研究ではなく、むしろ聖職者としての実践活動と深く関わり合っている。

ケルシー理論の最大の特徴は、彼がユングを学ぶことによつて構築した独自の人間観・世界観である。そこでは、個人の内的世界や、それをとりまく物質的・霊的世界の複合的構造が示され、人間が物質的次元とともに霊的次元にも接していること、人を完全性に導こうとする神的力とともに、人を破壊に導こうとする破壊的力が実在すること、などが強調される。彼はこうしたモデルを基盤として、様々な聖霊体験・悪霊体験・異言・預言・夢・ヴィジョン・癒しの奇跡など、今世紀後半にベントコステ・カリスマ系の教会を中心に活発化した諸現象を検

討し、理論化し、評価を試みるのである。

ケルシーは、多くの神学者や伝統教会が近代の閉ざされた機械的世界観を脱却できず、この世で働く神的力に場所を認めないことを批判する一方で、自己の体験や情緒のみを重視することによつて主観主義へ暴走しがちな聖霊カリスマ運動にも、一定の歯止めをかけようとしている。見分け (discernment) は彼の重要なテーマのひとつであり、ある意味では彼の著作活動全体を、キリスト教信仰とユング理論をベースにした「見分け」の理論化として捉えることもできる。

悪の問題についても、彼はその客観的な実在性を承認する一方で、すべての災いや不幸の原因をサタンに帰し、つねに悪魔破いに向かうような立場に対して警告を発している。ケルシーはユング理論を媒介に人間の内面世界の複合的構造を理解することによつて、硬直した近代個人主義の理念に苦しむ人々を救出するとともに、より深い人間の根源的な罪の意識に目覚めさせるというダイナミックな運動の重要性を理論化しようとしている。ここにはキリスト教世界に卓越してきた「戦いと排除」のメタファーに対して、「和解と調和」のメタファーを回復しようとする志向性も認められる。

さらにシャマニズムに対する一定の評価が目される。彼は癒しに関する著作のなかで、イエスの世界観や人間観は、ヘブライ、ギリシアから現代にいたる西欧の一般的な世界観や人間観よりも、「むしろ愛する神との親密な関係に根ざしたシャマニズムに近いものがある」という大胆な主張を提示し、「イエ

スの宣教とシヤマニズムのそれとの比較研究は重要な課題である」と述べてるのである。

カトリシズムの構造分析

——小村落　トラホルムロコについて——

野村 暢 清

空間構造、時間構造、社会構造の分析を行つて来ているが、ここでは、歴史的側面にかかわる分析を行おうとする。それはこのトラホルムロコに存するビルヘン・マリアの生涯にかかわる問題である。それはトラホルムロコのパロキヤの教会の中で、その点に存するカピシヤの中で十数枚の1.5日×2.5日の絵画の写真をとることの出来た処から発する。これは一セットのものであり、マリアの生涯の絵画的記述である。

カトリックの共同体は歴史というものに余り価値を置かないように思うが、研究者による歴史的分析を行おうとするものである。

Tlajomulco, Zapopan, Cajitlám, をはじめ、カネドラル、トナラナ、San Augustin, San Francisco などの諸教会の絵画をオビスポの許可のもとに、La vida de Virgen をめぐって取ったものの結果である。

先ずトラホルムロコの教会のカピシヤにある分から述べていく。十数枚の絵画の全部同形のものである。第一がマリアの誕

生、第二がマリアの教会へのプレゼンタシオン、第三が告知、第四が被昇天（この順序は少し異なる）、第五が conception, 第六が Virgen と niño と 3 royes, 第七が Virgen と niño 第八が Virgen と niño と presentación である。第九がエミント、第十が十二歳のキリストとマリア、第十一が Jose と Maria casamient 結婚といわれる分である、最後のは彫像であり、Jose と Maria と 3 royes と niño であり、niño は箱の中に入れており、白衣装である。ポサーダと同じ形である。ポサーダは十二月十六日から二十四日にかけて行われるものであり、ホセとマリアが宿をたずねて、毎日まわるものである。

次に、カヒティトランのがマリアの誕生、と被昇天と Virgen と niño, それに Jose と maria の結婚といわれるものである。そしてアポカリプシスがここにあります。ここトラホルムロコには二〇〇〇年の終末の思考があります。

次にサポーパンのものを見て行く、Zapopan のものにはマリアの誕生はない。マリアのプレゼンタシオンは二枚あり、告知がある。被昇天は勿論ある。Concepcion は二枚ある。Virgen niño と virgen niño と presentación がある。エジプトが二枚、十二歳の時のキリストがあり、結婚といわれる Jose と Maria がある。Virgen の死があります。この地域では Virgen の死は七十二歳とされている。そして新しいものですがアポカリプシスがあります。サポーパンのものは寄せ集めという姿が強く、形式的にも種々の形のものがあり、トラホルムロコの方が、絵画の内容からも本来のものという感じが強いです。

このマリア崇拜の姿について、サポパンの修道院のスペリオルであり、歴史家である padre Leonardo Sánchez と相談したが、彼はこのトラホムルコの絵画が一八世紀のものであることを信ずるとし、このテーマは Virgen の生涯についての過程であり、トラホムルコは、Virgen の生涯については非常によく知っている処であるとする。一五六〇年イスパニヤからビクタドルが来て、フランシスカンの為に、コンベントのある処をたずねた。Virgen の誕生マリアの誕生が中心であったが、それを述べる時にすべてのことを述べて行った。一種の宗教劇であった。彼等はトラホムルコにやって来て、インディオ達に教会の内庭でドラマをなした。このドラマが歴史をつくったとする。このドラマは Virgen の誕生のものであった。これは Fables によって非常にしばしば繰返されたテーマであった。マリアについて語る時すべての歴史が語られた。この劇は光を与えるような一人の女を示していた。これはフランシスカンの使用する福音への手段であった。非常に目的な非常に現実的なものであったとし、彼はサポパンのものが、トラホムルコのものかどちらが最初のものかを研究せねばならないと述べているが、私は種々の様態からトラホムルコのものかとも考えるが、空間、時間、社会構造の分析とともに歴史的側面の分析が必要であると考えるのである。

ポーランドにおける聖地巡礼

——ヤスナ・グーラとカルバリア・

ゼブジドフスカの事例から——

杉井純一

ポーランドは国民の約九五%がカトリックであり、現ローマ法王ヨハネ・パウロⅡ世を生んだ国として知られている。また、現大統領ワレサも熱心なカトリック信者であり、連帯の指導者当時からその胸に「黒い聖母」のバッヂを付けていることはつとに有名である。この「黒い聖母」とは、チェンストホーバのヤスナ・グーラ修道院に祀られている聖母のことで、ポーランドに限らずフランスやイタリヤなどヨーロッパ諸国からも多くの巡礼者を集める一大巡礼センターとなっている。しかしながら、そうした国際的な聖地とは別に国内的、地域的な聖地がポーランド各地に存在していることはあまり知られていない。例えば、クラクフ近郊のカルバリア・ゼブジドフスカでは毎年、復活祭の受難劇に多数の巡礼者を引き寄せている。そこで、本発表では国際的な聖地であるヤスナ・グーラ修道院と国内的、地域的な聖地であるカルバリア・ゼブジドフスカを事例として取り上げ、ポーランドにおける聖地巡礼の特徴を比較検討してみた。

チェンストホーバのヤスナ・グーラ僧院の開創は一三八二年

にさかのぼるが、その二年後の一三八四年には「黒い聖母」の奇跡絵が僧院に運びこまれた。まもなく、この絵は数多くの奇跡を生み、信仰深い民衆や僧侶の巡礼をひきつけるようになった。民間の巡礼はたいいてい、僧侶によって導かれた一団で、チェンストホーバまで歩いて行ったが、貴族は家族や召し使いを伴って、別に旅をしたという。一五八五年頃には、病気を患った巡礼の為の施設がヤスナ・グーラ僧院内に設置され、一六四一年には病院、薬局なども開かれた。また、チェンストホーバで組織された友愛会の人々が様々な形で巡礼者を援助していた。これに対し、巡礼者たちは自らの富に応じて聖母マリアに様々な供え物をした。その中には、癒された体の部分の形に彫った宝石や銀のプレートなどがあったという。一六世紀中頃に書かれた詩によると、チェンストホーバを訪れる巡礼者はポーランド人に止まらず、リトアニア、モスクワ、モラヴィア、ハンガリー、ドイツ、スロベニアといった各地から群衆が訪れていた。こうして、チェンストホーバは国際的な聖地へと発展していったのだが、その後ポーランドを襲った数々の政治的苦難の中でも「黒い聖母」への崇拜は失われず、むしろ国民的な聖地としての性格をより濃厚に持っていた。

一方、カルバリア・ゼブジドフスカはクラクフの郷土、ミコワイ・ゼブジドフスキによって一六〇〇年に開創された。彼はザレク山にエルサレムのゴルゴタの教会をモデルにした聖十字架教会、キリストの墓の礼拝堂を建設し、「十字架の道行き」の為の十字架や礼拝所を教会の周囲に設置したのである。その

後、すぐに巡礼者が集まり始め、新しい「エルサレム」のキリスト受難劇に参加するようになったのである。現在でもこの劇は一七世紀当初と全く変わらない形で執行されている。カルバリアの受難劇は復活祭直前の棕侶の日曜日、イエスのエルサレム入城に始まり、聖木曜日の最後の晩餐、聖金曜日のキリストのはりつけでクライマックスを迎える。劇を演じる役者は伝統的に巡礼の指導者から選ばれているが、ペテロとユダは村の道化役者によって演じられている。「道行き」は最後の晩餐の後、聖ラファウ礼拝堂、聖母の墓教会、ピラトの官邸、ヘロデの宮殿などを通って最終的にイエスの墓礼拝堂へとたどり着く。

また、八月十五日のマリア被昇天日には聖母の葬式と昇天の行進が行われる。「十字架の道行」が修道院を中心として右繞、右回りをするのに対し、今度は左回りをする。役者による劇という形はとらず、聖母マリアの山車を中心に王家夫妻や聖職者、そして各地の民族衣装を着た巡礼者たちが静かに行進する。行進は「聖母の苦しみ」「埋葬」「昇天」の三部に分けられ、最後の「天国の広場」では特別な野外祭壇でミサが行われる。全体的に「十字架の道行」のような演劇性、興奮は見られず、むしろ民俗的な収穫祭の性格を持っているように思われる。

以上の点から両者を比較すると、チェンストホーバがいわば「単一聖地型」の聖地であるのに対し、カルバリア・ゼブジドフスカは「複数聖地型」の聖地に該当すると思われる。前者は聖地に向かって直進的に「歩く」ことに重点が置かれ、かな

りの遠方からも巡礼が訪れる。そこでは、民族や国家といった枠組は越えられ、コミュニティ的な状況が生まれている。一方、後者は聖地の中に配置された聖所を「経巡る」ことに重点が置かれ、近郊地域の住民による巡礼が主体である。ここでは、民俗的、あるいは呪術—宗教的な行為がしばしば見られる。

「ルーマニア・フォークロアにおける

死の形象について」

新 免 光比呂

「メッシュテル・マノーレ」と「ミオリツァ」は、ルーマニアにおける代表的な民間伝承である。これら二つの伝承は、エリアーデが主張するように、非業の死という点で共通してルーマニア国民の精神的傾向に合致しており、また芸術的な表現ゆえにルーマニアの民衆文化の代表例となったのであろうが、またそれとともに、これらの伝承が民衆文化の反映であり、その内容が死者との婚礼、樹木崇拜、構築儀礼における供犠といった様々な慣習に基づいているがゆえに民衆に普及したと考えられる。二つの伝承の間で異なるのは、「ミオリツァ」では死者との婚礼のイメージによって未婚の羊飼いの若者に対する暴力による死の意味の転換をはかっていることである。この背後には、未婚の若者は死後他界において完全な生活を築けないという、未婚の若者の死への民衆の恐怖がある。そのために未婚で

死んだ若者は、葬儀において象徴的に結婚しなければならぬのである。

婚礼と葬儀は通過儀礼としての置き換え可能なシンボリズムであり、死者との婚礼としての葬儀は世界の広い地域で見られるが、ルーマニアにおける特徴は、それが椈の木に対する崇拜と結びついている点である。

未婚の若者の死に際しては、切り倒す許しを請う儀礼を行なった後に森から切り出した椈の木が、遺体であるかのように運ばれる。そして椈の木は死者の婚約者として象徴的な結婚が行なわれ、椈の木は葬儀において死者の花婿あるいは花嫁となる。一般には、植物は生命のシンボリズムを表し、豊饒のシンボリズムである女神との聖婚というイシュタルの例もあるが、ルーマニアの椈の木の場合には、擬人化された生命の樹とみなせよう。

さらに、それらの椈の木のシンボリズムは、もっと広い領域でルーマニア民衆の習俗と関わっている。ルーマニアの死をめぐる習俗のうち、ストゥルピ、すなわち墓の目印にたてられたり、十字架の代わりとされる柱にも椈の木のシンボリズムがみられる。これは宇宙樹として天と地、すなわち彼岸と此岸とを結ぶものであり、死者の魂のすみやかな離脱を媒介することを期待していると考えられる。それを推測させるものは、埋葬にともなう魂の鳥という副葬品である。

またルーマニア民衆の一年の生活は、クリスマス、新年祭、ルサーリ（キリスト教の聖霊降臨祭の時期にあたる）などの祭

日によって分割されるが、特にルサーリは死者たちが戻ってくる死者の日である。このルサーリに行なわれるカルシュの儀礼（特別に選ばれたカルシャリで構成された秘儀的結社による輪舞や演劇で、豊饒儀礼あるいは治療儀礼の性格をもつ）で使われるステアグには、特別な呪力が認められる。このステアグは、カルシュの儀礼が行なわれるルサーリの日の前に森から切り取られてきた柱であり、カルシュの儀礼の主役カルシャリたちの力の根源とされる。そして、このステアグをとりまく様々なタブーを破った場合には、カルシャリは力を失ったり、死ぬといわれる。そしてカルシュは、その儀礼の力を失うのである。こうした機能によって、カルシュ儀礼のなかでのステアグは、西欧のメイポールと同じく神性が宿る宇宙軸のシンボルズムとみなすことができよう。

以上から、ルーマニアで最も有名な民間伝承のなかで歌われた内容と民衆の民俗的慣習の間には深い関係があり、樹木、特に樅の木は死に関わる習俗のなかにしばしば現れ、聖なる生命の象徴としてルーマニア人の心の奥底に潜むものかを暗示すると考えられるのである。

復活祭における光と闇の習俗

植 田 重 雄

冬至やクリスマスとならんで、復活祭にもいくつかの光にま

つわる習俗が見られる。ハルツ地方のウィルデマン (Wilde-
mann) の村では「復活祭の火」と称して太い樅または松を柱に
してまわりに薪を高く積み上げて燃やし、それをたいまつにう
つして牧草地や畑を駆けめぐり、復活祭を祝う行事が残ってい
る。丘や牧草地が火の海のようになり、村人たちは踊りさわ
ぐ。このとき燃やした炭や灰を畑にまき散らし豊作を祈る。こ
れはのちに行われるヨハネの火祭にも似ている。「クリスマス
の火」(Weihnachtsfeuer) 冬の追出しの行事、「ファスナットの
の火」(Fasnatten) と同じように古いデーモンの消滅・災い
を追いつぶることを願って藁人形を火の中に投げ、ときには動物
を投げ込むこともある。

これにたいして教会自体においては「嘆きの週」(Karwo-
che) とともに、教会のモンスブランツ、キリスト、マリア聖者
像などを黒布でおおい、扉は開いたまゝにし、花の飾りや燭台
もすべて取り去り、こわれたような荒れはてた状態にして、キ
リストの死を悲しむ。むろん讚美歌は歌われない。ラツツェン
(Ratschen) と呼ぶ鳴る子のような木製の楽器をカタカタ鳴ら
す地獄の音ともいい、ゲルマンの雷神ドナールの雷鳴を擬した
ものと解される。かつては農耕開始前雷鳴があると、春が来た
と祝っていたゲルマンの祭の名残りともいう。いよいよ復活祭
の日曜日の前夜、教会の中は燭火は一つもなくなつた暗闇
であり、復活祭のミサを始める二時間前から村人達は蠟燭を手
にして待っている。死のような静けさである。やがてミサが始
まる。

「……これはあなたの民を奴隷から解放し、紅海を導いた夜である。これはあなたの罪の闇を照らす火の柱の夜である。これはキリストが死の束縛を破り、地獄から勝利してのぼられた夜である。……」という朗唱がある。「夜が昼のように照り、悲しむ者に喜びをもたらし、地上のものと天上のものが一つになり、人間的なものと神的なものが結ばれたまことの祝福の夜、おゝ主よ、このように蠟燭の火を見つめることを願う。沈むことなきまことの朝の星、冥府から戻るキリストは人間を明るく照らす！」さまざまな朗唱や祈りがつづいたのち、舎堂内に副祭司又は修道士が一メートルに近い大蠟燭を奉持してくる。これに新しく火を点し、まず祭壇の燭台に光をうつし、つぎつぎと火を点す。

「キリストとともにわれらは死し、キリストとともにわれらもよみがえる」と一せいに唱える。十字架や聖画像をおおうていた黒い布を取りはらい、花を飾り、堂内の会衆の手の蠟燭にもつぎつぎと火が点り、「キリストは光なり」(Lumen Christi)、「キリストは立ち上る、主はまことによみがえり給えり」といひ、「神の恵みよ……」(Deo Gratias)を歡呼して叫ぶ。十二時の鐘が鳴りひびき、つぎ／＼と讚美歌が歌われ、舎堂の中はまさに光の海のようになる。「主をほめたたえよ、わが魂よ、おんみわが神、主、大いなる者！」ハレルヤの大合唱がつづく。教会で新しく点した火をもち帰り、家の祭壇に点して、あらためて家庭での復活祭が祝われる。

現在では復活祭よりもクリスマスの方が重要視される傾向が

あるが、復活祭は元来昔は新年の始まりであった。古いローマ暦では軍神マルスの月(三月)をもって新年とする。キリスト教は復活信仰をその特質とする。キリストの復活を祝うのに、闇から復活する光として大きな蠟燭を点す。これをもって神聖な象徴としていることに注目したい。エジプトからイスラエルを導いた火の柱も、キリストが自らをささげる犠牲の行為はもえて光となって照らす宗教的心灵の象徴となり感取され、読みとられたものと思われる。