

## 生活宗教としてのキリシタン信仰

宮崎賢太郎

〈論文要旨〉江戸幕府のキリシタン禁教によって、キリスト教邪教観は日本人の間に強烈に定着し、差別がなくなつたのは戦後のことである。一方、キリスト教は明治以降、文明開化の象徴として、進んだもの、高級なものとして都市部のインテリ層を中心に受け入れられた。従来キリシタン研究に関しては、教義の問題、布教史、殉教史が中心であり、キリシタン民衆の日常生活にはほとんど触れられてこなかった。本稿では、伝来初期より潜伏時代を経て幕末にいたるキリシタン信徒、現存する長崎県下生月島のカクレキリシタン信徒の日常的な信仰生活を紹介する。

結論として、改宗者の日常的信仰の姿から見えてくるのは、日本の神仏との相違を十分に認識して改宗したというよりは、天竺渡りの「力ある神」としてキリスト教を受けとめたということである。彼らの信仰の根底には、常に変わることのない呪術的な現世利益信仰が一貫して存在したということである。

〈キーワード〉キリシタン、生活宗教、宗教受容、呪術、現世利益

### はじめに

日本人のキリスト教に対する評価は興味深いものがある。十六、十七世紀のキリシタン時代は深い内的理解、評価がなされるいとまなく、主として政治的、経済的理由による集団改宗が生じ、また江戸幕府の禁教によってその反対の集団棄教が起こった。禁教前はキリシタンに対しては吉利支丹・幾利紫旦・貴理志端などの字が宛てられて

いたが、禁教下の潜伏時代には切支丹・鬼利至端・貴理死貪などのおどろおどろしい文字が宛てられ、邪宗門観が徹底して植えつけられた。

明治六年にキリシタン禁教令が取り下げられ、キリスト教は実質的に解禁になったが、二百三十年以上にわたる切支丹邪宗観は容易に払拭することは困難で、民衆の間に根強く残った。ヤソ・クロなどという差別的な言葉もよく使われ、「アーメン・ソーメン・ヒヤゾーメン」、「ヤソ・ミソ・イヌノクソ」などという言葉は、仏教徒の子どもたちがキリスト教の子どもたちをからかうときに使われた。

明治期のキリスト教に対する日本人の意識はきわめてアンビバレントなものであった。地方都市ことに農村地域におけるキリスト教邪宗観は根強く、仏教界からも激しい攻撃を受けた。一方、明治政府の欧化政策によって来日したお雇い外国人は、そのほとんどがキリスト教徒であったので、進んだ文明の象徴としてキリスト教が受け止められ、鎖国時代の旧弊に飽き足らない進歩的な若し士族層はキリスト教、それもプロテスタントに急速に接近した。<sup>①</sup>英学校や仏学校の開校による教育事業、孤児救済や矯風活動などの社会福祉事業なども社会的認知をうるのに寄与した。

プロテスタント界からは植村正久、新島襄、海老名弾正、内村鑑三、新渡戸稲造らといった代表的な明治の知識人が輩出し、カトリック界からも大正時代になると岩下壮一、吉満義彦、田中耕太郎といった東京帝国大学出身の学者が知識階級に大きな影響を与えた。キリスト教は長崎を中心とする潜伏キリシタンからカトリック教会に戻った復活キリシタンを除けば、都市部のインテリ層に浸透し、今日にいたるまでバター臭いハイソ宗教、インテリ宗教という印象を強く与えている。

世間一般にはキリスト教徒といえ、酒も飲まず、タバコも吸わず、毎週日曜礼拝を欠かさず、禁欲的な生活を送っていると思っている人もいまだに多い。「カトリックの子だくさん」という言葉があるように、避妊も墮胎も認められず、真顔で「カトリックは離婚も許されないんですってね」と問いかける者もいる。あの秀吉も「妾を持つことさえ許されれば、余もキリシタンになろう」といったそうである。

このような誤解（むしろそのような熱心な信者さんもいるにはいるが）を与えていることが、むしろキリスト教の一般民衆に対する布教の妨げにもなっているのではなからうか。キリスト教はハイソで、一般の人々には敷居が高く、近寄りがたいと思われている。しかし、クリスマスが日本人の国民的行事となって久しく、日本全国に幼稚園から大学にいたるまでこれほど多くのミッションスクールが林立し、またチャペルで結婚式を挙げたい非信徒カッブルはあとをたたない。少なくとも現在はキリスト教に対するアレルギーや否定的感情はまったくといってよいほどに薄らぎ、既成の神道や仏教教団に対して無関心な、宗教的に行き場を失った人々の憧れの感情を含んだ一種の逃避先となっているといえよう。

キリスト教ことにカトリックに対する差別観が実質的に解消されたのは、ようやく第二次世界大戦以後のことであるといつてよい。それ以前は厳然として就職や結婚において差別が存在した。キリスト教がむしろ日本人に好印象を持つて受け入れられ、差別意識が完全に払拭されるようになったのは、一九五九年（昭和三四）カトリック信徒であった美智子様の御成婚、そして一九八一年（昭和五六）の教皇ヨハネ・パウロ二世の来日を期にしてであった。

キリスト教については、一部のエリート層、インテリ層を除き、一般信徒の日常的な生活の姿はほとんど紹介さ

れることがなかったといつてよい。明治期以前のキリシタン研究に関しては、長期にわたる迫害によって日本側の資料がほとんど失われており、残されたキリシタン宣教師側の資料が中心となつてゐることもあつて、神学的教義の問題、政治史を中心とする布教史、ことに熱心な信仰を賛美する殉教史が中心であり、キリシタン民衆の日常生活の状況を窺わせる史料に乏しい。

本稿においては、乏しい資料の中から垣間見ることのできる、キリスト教伝来初期より幕末にいたるキリシタン信徒、および、現代に生きる長崎県下生月島のカクレキリシタン信徒の日常的な信仰生活の在りようを紹介することによつて、日本人のキリスト教受容の現実相を明らかにしたい。なお明治以降のキリスト教、ことにカトリックの問題については目下調査を進めている段階であるので、今回は触れないことにする。

## 一 キリシタン時代における信徒の日常的信仰生活

### 1 キリシタン改宗者とその教義理解

一六一四年江戸幕府によつて大禁教令が出された当時、キリシタンの総数は約三十七万人<sup>(2)</sup>であつたといわれる。当時の日本の人口が約一千万人であつたと推定されるので、キリシタンの人口密度は三%強<sup>(3)</sup>であつた。現在の日本におけるカトリック信徒総数は四十三万人であり、わずかに〇・三%強である。プロテスタントを加えても〇・七%程度にすぎない。

数の上だけから見ると、キリシタン時代（ザビエル渡来より最後の在日司祭が殉教した十七世紀中葉までの約一世紀を指す）はおおいにキリスト教が日本人に受け入れられたように思われる。私たちは受洗者というと、キリス



ト教の教義を理解し、受洗以前にその人が有していた宗教を一掃し、いわゆる“クリスチャン”としての（熱心な）信仰生活を営んでいる者というイメージを頭のどこかに描いてはいないだろうか。

領主がキリシタンに改宗し、家臣団や領民がその教えについてほとんど知ることなく集団洗礼に導かれたような場合、彼らをキリシタンと呼びうるであろうか。殉教者の事例を示されることによって、他の信徒たちも同じような信仰を共有したかのような錯覚にとらわれてはいないだろうか。

キリシタン時代初期には集団改宗によって急速な信徒数の増加を見たが、改宗事業に従事した宣教師の数が少数であったことを考慮するならば、教義の理解は十分であったとはいえない。問答体の教義書『ドチリナ・キリシタン』などかなり流布したといわれるが、欧語も多く混じり、理解できた者は少数の高い教養を身につけた一部の者に限られており、一般の民衆が容易に理解できるものではなかった。以下、キリスト教を受け入れたといわれる信徒たちのキリシタン信仰の真の姿を、彼らの日常的な行動を通して明らかにしてゆきたい。

## 2 キリシタン武士および知識人が求めたもの

武士が最も神仏にすぎるのは、戦場における命がけの戦いの場面であろう。「勝負は時の運」、「天我に味方す」、「運を天に任せて」というような言葉に示されるように、戦いは常に自力のみならず、運とか天というような超自然的な力によって最終的には左右されるものであると考えられてきた。それゆえ出陣にさいし、武士はその守護神たる八幡大菩薩や摩利支天などに戦勝、武運長久を祈願した。驚異的な力を持つ鉄砲がポルトガル人によつてもたらされ、戦国武将たちは競ってこれを求めた。同時にもたらされたキリスト教の神も、鉄砲同様に大いなる力を与える新しい神として武士をひきつけたのではなからうか。

日本最初のキリシタン大名大村純忠は戦場に向かうときに、それまで拝んできた摩利支天堂を「幾度子を欺いたことか」といつて焼かせ、そのあとに十字架を立てさせ、これを拜んで出陣したという<sup>(4)</sup>。彼は幾多の危険から純忠を守ってくれた金の十字架を、もつと効き目のある十字架と交換してくれるようにトールス神父に願った<sup>(5)</sup>。戦場では十字架の旗印を用い、左の胸に十字架、右の胸にはキリスト受難の象徴である荆の冠と釘、背には十字架を描いた甲冑を用い、全身をキリシタンブランド物で固めた。

通常、武士たちは出陣に際して、神符、教典、神仏の小さな像などを御守りとして携行していたが、キリシタンとなった武士たちはその代わりとして、十字架、メダイ、ロザリオ、聖遺物、聖人の名や聖書の一句などを書いたお札を護身符として宣教師に求めた。宣教師たちはこのような行為を熱心な信仰の証とみなしたが、それまで武士の間に存在した呪術的信仰が、新しいキリスト教の衣をまとっただけで、伝統的な現世利益的信仰の本質には少しも変わりがなかったといえよう。

キリシタンは宗教とともに、数学、物理学、医学、薬学、天文学、宇宙論などの自然科学、印刷術、航海術、測量術、武器、火薬といった科学技術、および音楽、楽器、絵画、時計、眼鏡、鏡、酒、菓子、服飾などの優れた芸術や珍奇な文物もあわせて日本にもたらした。イエズス会の宣教師たちはキリスト教の教義を説く前に、日本人が強い関心を示した、西洋の自然科学知識を紹介することによって、キリスト教への関心を呼び起こそうとした。

ことに知識人層に対する布教は、地球が丸いこと、天体の運行、日蝕、月蝕、月の満ち欠け、雷、雲、雨、雪などの自然現象や地震などについて説明し、その進んだ科学知識を示すことが絶大な効果を発揮したという。高度な自然科学に対する知識がキリスト教に対する信頼感を生じ、その権威を高めた。しかるのちに唯一の万物の創造主

の存在、靈魂の救済について説き、日本の諸宗教がいかに偶像崇拜にみち、誤っているかを示したのである。

平安以来の天文道の名家賀茂在昌は日蝕、月蝕、天体の運行について聞き、都で最初のキリシタンのひとりとなつた。当時、都における最高の知識人といわれた結城山城守忠正、吉田神道の継承者で儒教にも造詣の深かつた清原外記枝賢、足利学校に学び全宗派についての知識を有し、八百人の門弟を抱えて当代第一の医者とうたわれ、茶人でもあつた曲直瀬道三らもキリシタンの自然科学の知識に接することによって改宗に導かれたのである。知識人層がキリシタンに近づいたのは、驚くほど進んだ自然科学の知識や技術にひかれてのことであつた。

### 3 キリシタン農民・漁民が求めたもの

武士層や知識人層の改宗の動機には政治的、経済的、思想的なもの、自然科学に対する知的関心などがみられるが、一般民衆にあつては、これらの理由はほとんど無縁である。しかし、領主によって強制されたからというだけの理由ではなかつたであらう。キリシタン弾圧が開始されると、一部の例外を除けば、まず棄教したのは武士層や知識人層であつた。領主の棄教によつて一転してキリシタンを捨てることが強制され、集団棄教が生じたが、それでも最後まで棄教を拒み、長い潜伏時代を経て幕末までキリシタン信仰を伝えたのは農漁民たちであつた。

彼らがキリシタン信仰に求めたものは何であつたらうか。封建時代にあつては、民衆は恒常的な貧困状態にあり、彼らの切なる願ひはまずもつて家内安全、無病息災、病氣平癒、大漁・豊作満足、商売繁盛といった、今日も少しも変わることはない現世利益的なものである。その願ひは主として祖先祭祀、護符、呪文、唱名、卜占、山伏や祈禱師による民間の加持祈禱といった呪術的な行為によつて表現されていたものと思われる。願ひが叶えられるならば、いかなる神仏であろうともすがることには拘泥はなかつたであらう。

フロイスの『日本史』によれば、島原のあるキリシタンの婦人が重体に陥っていたが、神仏に祈願したり、種々の迷信をおこなつて異教徒のような生活をしていた。それが効果がないことがわかると、キリシタンたちが病氣の時に聖水を用いていたことを思い出し、もし治癒したら立派なキリシタンになると決心して飲んだところ病氣は治り、その後は立派なキリシタンとして生きたといふ。

天草の貧しい漁師たちは受洗後、かつてないほどの驚くべき漁獲に恵まれ、彼らはこの恵みを洗礼によるものと考えていつそう信仰を深めたといふ。<sup>(8)</sup>五島では耕作に当たつて災厄を除くために、宣教師の許しをえて十字架を田地に建てた。十字架が豊穰を祈り、災厄を除く意味で神木や幣束などと同じ意味で用いられた。<sup>(9)</sup>

これらの記録にみられるように、民衆の信仰はきわめて功利的なものであつて、より多くの御利益を与えてくれる神を求めるのになんら抵抗はなかつたようである。戦国末期、ことに江戸時代に寺請制度が実施されてからの仏教は、民衆の精神的救済機能を失い、むしろ彼らの生活を管理統制するものとなつた。そこに民衆が力ある新たな天竺渡りの南蛮の神に救いを求めたとしても不思議はない。いかなる教義であるかということに関心はなく、効き目があるかないかということだけが問題とされた。

#### 4 キリシタン信仰の呪術性

ザビエル以来、宣教師が布教に赴いた先々では、病氣を患う人々に対して奇跡による信仰治療がなされた。岡田章雄はキリシタン信仰によつて多くの病が癒やされた奇跡談は、一般民衆がキリスト教の奇跡を信じていたというよりは、当時医療の意味でひろく行われていた巫女、山伏などによる加持祈禱や呪術、禁厭などの習俗がそのままキリスト教の色彩を帯びて行われるにいたつたのではないかといひ、その事例として聖水、数珠、十字架、聖者の

遺物、神の名・オラシヨを唱える、十字を切る等をあげている。<sup>(10)</sup>

〔聖水による清め〕

聖水は多くの宗教において清めのシンボルとして用いられるが、キリスト教においても洗礼を始め、様々な清めの儀式に用いられている。フロイスは「彼ら（平戸の信徒）は聖水に対して格別の信心を抱いているので、聖土曜日には、土地の者も余所から来た者も皆、器を持って来て、聖水を持ち帰った。そしてそれを各自の家に保存し、病気に際してその聖水に大いなる信頼を寄せた」と報告している。<sup>(11)</sup>

現在も生月島のカクレキリシタンたちは、聖地中江の島から採った聖水を清めの働きを示す一種の神的存在として信仰の対象としている。洗礼、葬式、清め・祓いの儀式などに用い、信徒は病気のさいにはこれを葉として飲むこともあったという。<sup>(12)</sup> 聖水はキリシタン時代も現在もまったく同じ目的で使用されている。

〔十字・十字架による奇跡〕

十字・十字架はキリスト教のシンボルである。十字架は神の存在の象徴として、これが立っている場所は聖なる空間とみなされる。注連縄で囲われた場所が神域とされるように、悪霊の侵入することのできない空間であり、悪霊は退散せざるをえない。生月のカクレキリシタンのあいだでは、現在でも半紙を鋏で切って作ったオマブリと呼ばれる十字架が悪霊祓いの機能をもつ護符として用いられている。玄関先や床柱に貼り付けたり、葬式のときに死者の土産として衿に入れたり、お守りとして財布に入れたり、人間や家畜が病気をしないようにと飲ませたりもする。<sup>(13)</sup>

神への供物のお下がりを受けていただく時には、お神酒、魚に対して右手で十字を切る習慣が生月のカクレキリ

シタンのあいだに今も残っているが、『対治邪執論』のなかにキリシタンの風習として「日用中の所作・行法、茶飯に逢ふ時、手を以て十文字を画きて飲食す<sup>(14)</sup>」とあるのをみても、キリシタン時代より悪霊を祓い、神の加護を願うための所作であったことがうかがえる。

古野清人は、改宗者の持つ文化的遺物の俗信まで根こそぎにすることはできず、またカトリック自体悪魔の存在を肯定し、神懸りや憑き物は悪霊の仕業としてこれを悪魔祓いによって調伏できると考えており、キリシタンのあいだでも悪魔憑きを十字架、聖像や聖物、聖水や祈禱によって癒やすことができると信じられていたという<sup>(15)</sup>。

改宗者は宣教師の指導によって、仏像、仏壇、位牌、数珠、お札、お守りなど、それまで信仰対象としてきたものを破壊、焼却せねばならなかった。しかし、洗礼を受け、キリシタンになると、信徒たちはさっそくそれらにとつてかわるものを求めた<sup>(16)</sup>。彼らが聖人の遺物や聖像、聖画、十字架、メダイ、ロザリオ、聖水などを手に入れるために示した情熱にはすさまじいものがあった。

キリシタンに改宗したあとも、神仏像の代わりとしてキリシタンの聖像を、数珠の代わりとしてロザリオ、経文の代わりとしてオラシヨや聖書、守り札の代わりに十字架やメダイを求めた<sup>(17)</sup>。確かにキリスト教と仏教のあいだにもたいへん似通ったものがおおく、一部の深く宣教師と交流を持った知識人を除いては、ほとんどの日本人はその間の概念の差異を明らかにできなかつたであろうと思われる。まさに天竺渡りの新たな仏教の一派として受け止めたとしても不思議はなかつた。彼らにとって、これまで慣れ親しんできた、呪術的な現世利益をもたらす「物的信心用具」<sup>(18)</sup> 呪物が信仰維持のために不可欠であつたことを示している。

ドミニコ会のD・コリヤード神父が日本で集めた懺悔集に、子供が重い病氣を罹ったときに一心にデウスに祈つ

たが効き目がなく、異教徒の意見を聞いて山伏を呼び、祈禱をさせ、守り札もかけさせたというような告白が見える。<sup>(19)</sup> また犯した罪の究明のための手引き書である『サルヴァトル・ムンジ』<sup>(20)</sup>にも「神仏のばちを恐れたる事ありや。又人間にばち利生をあたゆる事叶うべきと思いたることありや」、「ゼンチヨ（異教徒）の法にまかせ、月待ち日待ちをし、或は祈禱の為に巫女、陰陽師などをよびたる事ありや」、「占い呪いなどを我とするか人にさする事ありや」、「時日・方角を見、夢を信じ、鳥・獣の鳴き声を気につけたる事などありや」などという事例が挙げられている。キリスト教となつた後にも、日常生活の中では伝統的な異教的信仰を精算できなかつた者がいたことを示している。

仏教や神道の衣を脱ぎ捨ててキリスト教の衣をまともつても、その内にある現世利益的、呪術的信仰構造にはほとんど変化がみられなかつたようである。ここには一神教の理解というものは認められない。宣教師側も日本人の呪物崇拜的傾向を認め、それに適応する方策を講じた。彼らは日本人が表面的にキリスト教の信仰の衣をまとうことでキリスト教化することに成功したと考え、満足したのであろうか。その奥に潜むアニミズム的感覚を払拭させなければ、真に日本人にキリスト教をもたらすことにはならないとは考えなかつたのであろうか。<sup>(21)</sup>

日本巡察師ヴァリニャーノは日本人信徒が十字架、メダイ、ロザリオなどを熱望することを逆手にとつて、さらに熱心に信心行に励むように導こうとしているが、そのような褒美をちらつかせることによつて煽られた信仰が、本質的にはいつそう異教的な性格を強めていくことになるというパラドックスに気付いていないようである。このことはキリスト教自体異教的な要素を内包しているということを意味しているのかもしれない。

## 「魂入れ」

ここでキリシタンとなつた民衆の信仰の姿をよく示す事例を紹介しよう。「魂入れ」という今日でも石塔、仏壇、神棚、新船、お札などを新調したときに仏僧や神主によつて行われる儀礼が、十七世紀中期に肥前国大村藩西彼杵半島沖の島の潜伏キリシタンたちの間で行われていた。「魂入れ」とは石塔や仏壇といった「物」に魂を入れることによつて、単なる物的存在ではなく、生きたアニマを有する靈的存在に変身させる儀礼である。

この儀礼は現在の生月のカクレキリシタンの間でも行われており、彼らにとつてきわめて重要な儀礼となつていゝ。彼らは御前様（御神体の掛絵）、聖水、オマプリ（紙で作つた十字架）、お札様、オテンペシヤなどの信心用具は、聖水によつてひとたび「お魂入れ」がおこなわれると、その後は物ではなくカクレキリシタンのご神体としてきわめて丁重な扱いがなされている。<sup>(22)</sup>

寛文年間（一六六一—七二）頃の記録である「外目沖島之者邪宗方口書之事」によれば、キリシタンである善太郎が拝んでいた仏の石を厳しく取り調べたところ、

「一 もが石 名 しまん

右は正仏（補注 弾圧以前に拝んでいたキリシタンの神像）焼き捨り候後、神屋敷と申す処へ参り候処、右石三日足に踏懸り候に付て帰り、姥へ咄仕り候処、正仏焼捨て身替りにあたへられ候品にてこれ有と申し候に付て頭取と伝五郎に母相頼み、たまし入れ貰い、是迄相用ひ来り候」

と白状した。善太郎はキリシタンの神像を焼き捨てた後、偶然に三日間続けてつまづいた石を拾つてきて、「しまん（シメオンという聖人名か）」と名付け、それに沖の島のキリシタンの頭取に魂を入れてもらつて身替り仏とし



て拝んでいたのである。

また沖の島のキリシタンの頭取は、

「孫左衛門姥前方（以前）紙を持参し、仏にたまし入れ呉れ候様に相契候に付て仕法仕り遣り申し候、家のつ  
ま（側面）にだちく（葎竹）藪これ有り、是に朝夕の茶湯の唱へ等仕り候」<sup>23</sup>

と口述している。孫左衛門の姥もキリシタンの頭取から仏（紙にキリシタンの神像を描いたもの）に魂入れをおこなってもらっている。宣教師から直接教育を受けた可能性もある時代に生きたキリシタン集団のリーダーたる頭取が、魂入れというような極めて民俗的な儀礼を頼まれば事なげに行っているのである。キリシタンとはいえ、民衆の日常的な宗教生活の中には、アニミズム的な伝統的神観念が絶えることなく息づいていたのである。

## 二 潜伏キリシタンの日常的信仰生活

長崎、天草はキリシタン時代初期より潜伏時代に入るまで、最も長期間にわたって宣教師の指導を直接に受け、両地ともにコレジオがおかれ、住民のほとんどがキリシタンに改宗した日本で最も深くキリシタンの教育が浸透した地域であった。

その両地で、潜伏時代の中期に、相次いでキリシタン崩れが発生している。崩れとは潜伏キリシタンの組織が密告により、一網打尽式に摘発処分されることである。長崎の浦上村では一七九〇年（寛政二）に「浦上一番崩れ」、続いて天草下島の大江・崎津・高浜・今富の四村に一八〇五年（文化二）大規模な「天草崩れ」が発生している。<sup>24</sup>天草崩れでは取調べの結果、五千名以上のキリシタンがいることが発覚したが、あまりの数の多さにかえって敵し

い処分を免れ、宗門心得違ひの異宗徒として寛大な処置を受けている。

## 1 浦上潜伏キリシタン 異佛信仰とオラシヨの呪文化

十八世紀末から十九世紀初頭にかけて、浦上や天草の潜伏キリシタンたちはいかなるものを神として拝み、何を祈願していたのであろうか。浦上では金屬製、石製、焼物の仏像のようなもの、あるいは書画であった。十字架、メダイのような一見してキリシタン物とわかるようなものは、発見を恐れて、おそらく深く隠匿したか、処分してしまつたものであろう。

浦上一番崩れの調書にでてくる像の名称には次のようなものがある。

- 一 「七太郎へ佛の名申し聞き候はサンタマリヤとも申す他にも佛有り、名は御座候へども按出申さず候」
  - 二 「親の代より阿弥陀は拝まずも、りうづ佛を拝み候」
  - 三 「大村領北村七兵衛と申すものランメサマと申す人を私へ見せ申し候間、いか様なる物に候哉と訳合ひ相尋ね候処、ランメサマと申す人と申し、是を戴き候へば宜き事これ有段申し候。絵踏の様に御座候品にて御座候」
  - 四 酒屋の七太郎は「私儀八ヶ年ほど以前旅僧に勧められ、吉事宗一ヶ年ほど信仰仕り候共、よろしき事も御座なく打捨て申し候。商家にては利有佛と唱へ、百姓にてはみのり佛と唱へ申し候」
  - 五 「私所持の佛は親代より持ち伝へにて聖徳太子と承り伝へ申し候」
  - 六 「親より譲りこれ有り候佛を念じ候より外覚へ之なく候。名は存知申さず候。阿弥陀か何か存知申さず候」
- 二の「りうづ佛」とはデウスの転訛であろう。四の「利有佛」はりうづ佛と同じであるが、商家では利益がある佛とみなされ、「みのり佛」はキリシタン用語とは無関係と思われるが、農家では実りある佛と現世利益と結びつ

けてイメージされている。五は先祖伝来ということで、聖徳太子像と伝えられ、六はもはや阿弥陀仏か何かで、名前は亡失されている。神像の名前からすると、総じて通常の神仏とはどこか異なつた異仏、もしくは由来不明であるが父祖伝来のありがたい仏として拜まれていたようである。

浦上の潜伏キリシタンたちが神像を拜む目的は、上掲三にみられるように、「是を戴き候へば宜き事これ有り候」に尽きるようである。宜しきことがあるという漠然としたものである。しかし、一方では四にあるように、旅僧から吉事宗として勧められ、一年ほど試してみてもあまり「宜しき事」がなければ簡単に捨てもしている。

キリシタン信仰をやめた理由として、あまり宜しき事もないという他に、「祭日には暦にたね時きよしと御座候日にも作方仕らず、外に日どり御座候に付き、右の日限など繰り申し候ては大分差支へ不勝手に御座候間相止め申し候」と、農作業に差支えがあることをあげている。キリシタンの教えには「障りの日」というのがあり、祝い日（安息日）には労働が禁じられている。漁業関係者はさらに切実であつたろう。信仰生活と労働のどちらを優先させるかというのは、今も解決されていない問題である。

## 2 天草潜伏キリシタン デウスから呪物崇拜へ

天草の潜伏キリシタンたちが拜んでいた神は、「ていいうす（IIデウス）様と申すは日天と存じ奉り、毎朝天を拜み申し候」と今富村百姓糺方日記にあり、浦上異宗徒が「りうつ（IIデウス）佛は日月の御子」というに酷似している。ていいうす様は「作神」とされ、これを拜む時には、仏像所持者は「あんめんじんす、あんめんじんす、めんじんす（二拝し）さんとめ、さんとめ、道のさんとめ、不慮の煩、頓死の咎、悪事災難これなきやうにひとゑに願ひ奉る」と唱え、所持者以外は「あんめんじんす、あんめんじんす」とだけ唱える。

高浜村百姓糺方日記によれば、天草崩れに際して没収された多数の信仰対象には寛永通宝のような貨幣、刀の目貫、鏡なども含まれており、これにキリシタン名を与えて拝んでいた。銭一文<sup>1</sup>デイウスサマ、銭一文<sup>1</sup>アンメンゼンス丸ヤ殿、大黒天<sup>2</sup>サンタ丸ヤ、人形<sup>3</sup>クルキサマ<sup>4</sup>西行法師、目貫<sup>5</sup>ジュワンサマ、寿老神<sup>6</sup>マヤサマ、秩父三十四番歌縁起<sup>7</sup>マルヤサマ、丸鏡<sup>8</sup>マルヤサマ、蛮国仏<sup>9</sup>クルギ殿などである。古野清人は「秘蔵の異仏、異具に神仏が乗り移っていると信じて礼拝していた、一種の呪物崇拜者、象徴信仰者であつた<sup>(26)</sup>」と分析している。

天草のキリシタンたちがその信仰に求めたものは、「高浜村百姓伝平後家たつ外<sup>2</sup>人口書(二八〇五年)」にその典型を見出すことができる。

「私共旦那寺宗門の外、家々仕来たりを取り行い候儀にて、マルヤと申す佛を信仰仕り候ども、悪事災難を除き、無病息災にて作物等宜しく、来世は親子兄弟一同宜しき所に生れ、安樂の身と成り候由承り伝え、内密に信仰仕り佛を拝み候節はアメンジンスの唱え候迄にて、委細の訳は相弁え申さず候。」

家内安全・無病息災・豊作満足というのは、日本人が神仏に求める定番である。あの世において親子兄弟一緒に幸せにとというのは、キリスト教の来世志向の影響とみなさずとも、民衆の素朴な心情と解しておいてよいであろう。

同口書には続けて興味深い記載がある。マルヤという仏を拜んでも、次第に不幸せになり、その原因を逆に異仏を信仰した罰ではないかと考え、信仰すれば幸せになれると聞いた準提觀音<sup>(27)</sup>を祀り、また村の坊さんから血脈を授かり、仏教を熱心に信仰すれば幸せになるかも知れないと思い、五年ほど前から異法(キリシタン)は止めたとい<sup>(28)</sup>う。

「文化」二年丑六月 宗門心得違調方口上書帳 高浜村」には興味深い証言が多い。ジョアン七兵衛は五島に漁にでていたとき、博打に負け、大江村の善吉に「アンメンゼンス丸ヤ様」と唱えれば勝つと教えられ、そのときは少し勝ったが、その後、あまりいいこともなかったので、自然に止めてしまった。ジュワン三次平は湿毒を患い四、五年難儀していたところ、見舞いに来た妻の伯母婿にキリシタンになり「アンメンゼンス丸ヤ様」と唱えれば病氣も治り幸せになるといわれ、十年ばかり努めたが、ここ四、五年は止めている。

ジュワン市兵衛は十文字判（洗礼）を受けたところ、その後、息子が長患いし、これは神仏の罰かと思ひ進提観音を授かり、五、六年前からキリシタンは止めている。これらの記録は、現世利益を求め、勧められた教えを受け入れ、それが叶えられない場合には容易に離れ、さらに悪い状況に陥れば神仏のタタリかと恐れる民衆の素朴な信心の様を示している。

現代人が既成の宗教によつては救いを得られず、さまざまな新宗教を渡り歩くのとさほど変わりはない。このよくな現実の潜伏キリシタンの信仰のありようをみると、**「仏教を隠れ蓑とし、厳しい弾圧に耐え抜いて唯一絶対神たるキリストの教えを守り通した」**という従来の歴史観は訂正を迫られているといわざるをえない。

### 三 現代のカクレキリシタンの日常的信仰生活

日本国内に残留していた最後の司祭小西マンショが殉教した一六四四年（正保元）より明治初頭まで、仏教徒であることを強いられた時代の信徒を「潜伏キリシタン」と呼ぶ。一八七三年（明治六）以降、信仰の自由が基本的に認められたのち、幕末に再渡来したカトリック教会に戻った人々を「復活キリシタン」、その後も潜伏時代とか

わることなく寺や神社との関係を保ち続け、現在にいたっている人々を「カクレキリシタン」と呼ぶ。<sup>(29)</sup>

カクレキリシタンとはキリシタン時代に改宗した者の子孫であるが、明治に入って信仰の自由が認められた後もカトリックとは一線を画し、潜伏時代より伝承されてきた信仰形態を維持し続けている人々のことである。オラシヨや儀礼などに未だ多分にキリシタンの要素を留めているが、長年月にわたる指導者不在のもと、日本の民俗信仰と深く結びつき、重層信仰、祖先崇拜、現世利益、儀礼主義的傾向を強く示している。<sup>(30)</sup> 現在も長崎県下の外海・五島地方・平戸島の北方にある生月島に残存しているが、生月島を除いてはほぼ解散状態にある。

### 1 カクレキリシタンに対するイメージの転換

カクレキリシタンという言葉に対するステレオタイプ的なイメージは、「戦国末期から江戸初期にかけてキリシタンに改宗し、その後の江戸幕府の厳しい弾圧にもかかわらず、信徒たちは教えを捨てることなく、表向きは仏教徒を装いながら隠れてその信仰を守り通した。幕末に宣教師が再渡来したが、正統なカトリックの教会に戻ることもなく、今も先祖から受け継いできた信仰を隠して伝えている」といったようなものであろう。

「キリシタンに改宗した」という当時の記録に接するとき、私たちは改宗者は従来の伝統的な神仏を捨て、唯一絶対なる神を信じて迫害にも耐え、敬虔な信仰生活を送ったというようなイメージを抱きがちである。たしかにキリシタンの衣を受け入れはしたが、その衣の下の信仰の本質にはさほど根本的な変化はみられず、日常的な信仰生活の場面では、相変わらず呪術的な現世利益性格が強かったことはすでに見てきたとおりである。日本の宗教史におけるキリシタンの意義は、従来の重層的な信心に、天竺渡りのさらにパワフルな、なんでも願ひ事を叶えてくれそうな神が新たにひとつ加えられたというのが実体に近いのではなからうか。

## 2 生月島のカクレキリシタン組織

カクレキリシタンの現存する地区の中で、唯一未だに健全な組織が残され、数多くの行事が営まれている生月島における彼らの日常的な信仰生活の姿を紹介しよう。通常カクレキリシタンの諸行事は「ツモト」と呼ばれる、自宅にご神体を預かる「オヤジ様」の家で行われる。ツモトに祀られている神様は、納戸に祀られてきたので、外部の者からは納戸神と呼ばれてきたが、島内では御前様と呼ぶ。カクレの組織はキリシタン時代以来の信徒組織であるコンフラリアが今日まで続いてきたものとみることができ、<sup>(32)</sup>実際の形態は日本の民俗信仰にしばしばみられる宮座制度に酷似している。ツモトはまさに頭屋に相当する。

生月島のカクレキリシタン組織は「オジ役（オジ様）」―「オヤジ役（オヤジ様）」―「役中」の三役と、末端の信徒たる「垣内」からなる。オジ様はお授け（洗礼）を行い、最高役職とされてきたが、最近ではお授けもほとんど行われておらず、長老・顧問格として位置付けられ、実質的にはツモトのオヤジ様が主役を務めている。しかしながらオジ様は歴史的に神聖なお授けをおこなってきたので、オヤジ様以上にさまざまなタブーが課せられており興味深い。そこで、本稿ではオジ様を通して生月カクレキリシタンの日常的な信仰生活の有様を眺めていくことにしたい。

オジ役は輪番制で、夫婦そろった者でなければならず、任期は一期三、四年が普通であるが、後継者がいなければ交代もできず、オヤジ役も兼務しながら五期十五年間務めた例もある。後継者選出は原則として互選によるが、選出が困難な場合には、「占参<sup>うらまん</sup>」によることも多い。占参とは祈禱師にカクレの神様である「御前様」の霊を乗り移らせ、直接に「神様のお下がり（神意）」を受けて後継者を決める方法である。御前様の意志に逆らい、役を断

ったりすれば「神様に咎められる」、すなわち崇られると信じられている。

カクレキリシタンの役職者は男性が務めるのが本来の姿であったが、最近では男性は出稼ぎや、漁で船に乗つていたりするので出席できないことも多く、妻や祖母が代理で出たりすることが多い。ツモト行事に参加するといふことは、御前様に接触することであるから、ケガレを避けるために特に赤不浄（月経や出産の血の不浄）が嫌われ、以前は代理であつても閉経した女性に限られていたという。現在は閉経前の女性も参加を認められているが、すくなくとも月経中は、ツモト行事に参加することは控えねばならないとされている。

### 3 オジ役のタブー ケガレの排除

オジ役はオヤジ役以上にさまざまなタブーが課せられているが、そのタブーのほとんどはケガレを避け、心身を神聖に保つたためのものである。オジ役の任務であるお授けが神聖な行事として重視されてきたからであろう。昔はオジ役は在任期間中は夫婦の交わりは許されなかつたという。赤不浄のためにケガレがあるとされる女性と接することによつて、オジ役の清浄さが失われるからである。現在はそこまでは要求されていないが、それでもお授けの前後一週間は控えねばならないとされている。

日常生活にもさまざまな規制があり、オジ様は必ず一番風呂に入らねばならず、タオル、石けん、洗面器、タライ等はオジ様専用のものが用意されている。洗濯も家族のものと一緒にしてはならず、家族の洗濯機とオジ様専用の洗濯機の二台備えている人もいる。物干し竿も専用のものを使い、オジ様の干し物の下をくぐつてはいけなしいわれている。

生月の中でももつとも厳格なときたりが残っている元触地区では、行事の初めにならず儀礼の一部としてお茶



がふるまわれるが、オジ様とオヤジ様だけでは権威の象徴としてその他の参加者よりも背の高い湯呑みが出される。また元触ではオジ様、オヤジ様が行事のときに座る畳には、御用真座と呼ばれる行事のときにだけ用いられる。真座が敷かれ、その上に座布団を敷いて座る。オジ様やオヤジ様が飲む湯呑が直接畳に触れてはケガレが移ると考えたのであろう。御用真座も直接畳に座ることによってケガレが移るのを避けるためである。

#### 4 生月のカクレキリシタン行事

行事はすべて一定の形式に従っておこなわれる。(1)祈願 (2)直会なおち (3)宴会の三部から構成され、神道行事の構造とまったく同じである。カクレが意図的に神道的形式を取り込んだのか、それとも時を経て自然に日本的儀礼のスタイルに同化していったのかは定かではないが、結果的にカクレの行事はキリスト教や仏教よりも神道の形式に近く、その姿は民俗神道の一種であるともみることができよう。

行事の際の神様への供え物として、御神酒と刺身が欠かせない。神道や仏教と異なり、かならず生臭物が用いられることがカクレキリシタン行事の特色である。これはカトリックのミサの儀礼の中で用いられる、パン（キリストの体）とブドウ酒（キリストの血）の代用であったとみてよいだろう。

生月島のカクレキリシタン行事には、「ご産待ち（クリスマススイブ）」「ご誕生（クリスマス）」「上がり様（イースター）」など、キリスト教に由来する行事も残っているが、潜伏キリシタン自らが創作した、日本の節分と同じ家の中に棲む悪霊を祓い出す「家祓い」、野山の岩穴などに棲み、家畜などに災いをもたらす悪霊を祓う「野立ち」、正月に御前様に供えられた餅を切って薬代わりとして信徒に配る「餅ならし（餅開き）」など面白い行事もたくさん残っている。

ここでは、最も重要な行事の一つであり、オジ様が主宰する「お授け（洗礼）」をとりあげる。お授けはオジ様だけに許された行事で、オジ様はお授けを頼まれると、お授けの一週間前から終わるまで夫婦の交わりを断ち、牛の世話や下肥などの不浄も避けねばならない。昔は三日前からは一切仕事もしなかったという。お授けが終わっても一週間は毎日御神酒と生臭を御前様にお供えし、オラシヨをあげる。オジ様は家族と生活用具を別にし、墓参りもしない。神聖なお授けの行事を行うオジ様は一切のケガレを避け、精進生活をおくる。

オジ様はお授けの当日早朝に水垢離をとる。全裸で水をかぶり、濡れた体は拭きもせず、下着も付けない。タオルで拭けばタオルのケガレが移ると考える。新しいタオルならばよいではないかと考えるのは合理主義的な現代人の発想で、俗世の一切はケガレた存在とみなされる。濡れた体のまま、直接妻からケガレのない聖なる着物であるお授け専用の御用着物を着せてもらう。お授けが終わるまでは便所に立つことも許されない。小用を足すときには自分ではできず、妻に裾を開いてもらう。手にケガレが移らないようにという配慮である。

お授けに用いる聖水は、生月島の場合、殉教者の島として最大の崇敬を受けている、中江の島から採ってきた「サンジュワン様のお水」が使用される。中江の島にカクレキシタンの役職者が行ってオラシヨを上げると、どんな日照のときでも必ずお水が岩の隙間から染みだしてくるという。仏教徒やカトリック信徒が行っても決してお水は出てこないと固く信じられている。島から採ってきたお水にはさらに「お魂入れ」の儀式をおこない、霊的な力を付与して神水とする。お魂が入れられた後の水は「サンジュワン様」と称され、神の水というよりは、そのお水自体が魂を有する一種の神様として扱われる。お水はお水瓶に入れて保管されるが、何十年たっても決して腐らないという。このような不思議な現象が神の存在を彼らにアピールし、カクレの信仰は止められなさと感じさせて

いる。

## おわりに

これまで述べてきたように、現在の生月島のカクレキリシタンの人々の信仰生活の実態は、キリスト教の範疇に認めることは困難である。キリシタン時代の初期から眺めてきたように、キリスト教に改宗したといわれる人々の日常的な信仰の実際の姿は、江戸幕府の徹底した禁教政策によって次第に日本の民俗信仰と融合し、変容を遂げて行ったというようなものではなく、キリスト教布教の当初より、キリスト教的な衣をまとったようには見えても、彼らの信仰の根底には、常に変わることのない呪術的な現世利益信仰が一貫して存在したといえるのではなからうか。

キリシタンとなつた者の多くがキリスト教と日本の神仏との相違を十分に認識して改宗したというよりは、天竺渡りの「力ある神」としてキリスト教を受けとめたのである。古野によれば、宣教師たちは超自然的な力を有し、その宗教は魔法または妖術と考えられ、絶対神への信仰よりも、超自然的な力を操る呪術として受容されたのである。<sup>(34)</sup> ことに潜伏時代には彼らはキリスト教の教えに従つて神の観念を正しく記憶しようとするよりも、自分たちの観念や願望を満たすための、わが願いを万事叶えたもう神に作りかえたのである。<sup>(35)</sup>

現代社会において人々が伝統的な既成宗教に頼らず、新宗教に求めるのは、実際に問題を解決してくれるかどうかということであり、その教えがいかなるものであるかということには強い関心を示さないように、キリシタン時代にも生きるか死ぬかという究極的な淵に立たされていた人々は、新たな天竺渡りの力ある神にすがることによつ

て問題を解決してもらうことが先決であり、キリシタンの教えが伝統的な神仏の教えといかに異なり、どちらが真理であるかというようなことはさしあたっての関心事ではなかったであろう。

注

- (1) 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、一九九〇年、二七〇頁。
- (2) 五野井隆史によれば、一六〇一年当時のキリシタンの数は約三十万人、一六一四年頃には三十七万人であったと推定されるといふ。同書、一一頁。
- (3) 速見融は従来の徳川時代初期の人口総数千八百万人説を大幅に修正し、一千万人以下であるとした。ロペス・ガイ(井手勝美訳)『初期キリシタン時代における準備布教』キリシタン文化研究シリーズ一、キリシタン文化研究会、一九六八年、二八頁注二。
- (4) ルイス・フロイス(松田毅一・川崎桃太訳)『日本史』第六卷、中央公論社、一九七八年、三二二頁。
- (5) 同書第七卷、三八頁。
- (6) 同書第五卷、一七八―一八九頁。
- (7) 同書第一二卷、一二六頁。
- (8) 同書第一二卷、四二頁。
- (9) 岡田章雄「農民生活とキリシタン信仰」(『キリシタン風俗と南蛮文化』岡田章雄著作集二、思文閣、一九八三年)、六七頁。同書、一九―二四頁。
- (10) 前掲フロイス『日本史』第九卷、一四〇頁。
- (11) 拙著『カクレキリシタンの信仰世界』東京大学出版会、一九九六年、二〇五―二〇七頁参照。
- (12) 同書、二〇七―二〇八頁。
- (13) 『キリシタン書・排耶書』日本思想大系二五、岩波書店、一九七〇年、四七〇頁。
- (14) 古野清人「古野清人著作集五 キリシタニズムの比較研究」三一書房、一九七三年、七四―七五頁。
- (15) 前掲フロイス『日本史』第一〇卷、一八五頁。

- (17) 雪窓宗崔は「対治邪執論」のなかで、「是寸須(イェス) 釈氏(釈迦)に帰依して名相を学び、みづから邪見を起こして外道をなすは必せり」と、キリストが釈迦に仏道を学んだとして、その証拠に泥烏須(Deus 神)は梵天王を、安助(Anjo 天使)は諸梵衆を、頗羅夷會(Paraiso 天国)は天堂を、附婁伽倒利夜(Purgatorio 煉獄)は人道を、婆字低寸茂(Bautismo 洗礼)は灌頂を、混毘三(Confissao 告白)は懺悔を、十の麻駄免徒(Mandamento 十戒)は十善戒を、毘婁善(Virgem 処女)は比丘尼を、混多須(Contas ロザリオ)は数珠を、苦利喜物(Reliquia 聖遺物)は仏舍利と言ひ換えただけのものであるという。前掲『キリシタン書・排耶書』、四六二―四六三頁。
- (18) 渡辺照宏は「呪文にもまして重要なのは呪物である。仏教に限らないが、日本人のあいだには、現在でも手に触れることのできる呪術力の表現として、護符などに頼ることが多い。聖物崇拜に関連して、聖者崇拜も呪術信仰の一種である。」と述べている。「日本の仏教」岩波新書、九八一―一〇一頁。
- (19) コリヤード(大塚光信校注)『懺悔録』岩波文庫、一九八六年、三七頁。
- (20) 同書、一一四―一五頁。
- (21) キリシタンと仏教との交渉については、拙稿「キリシタンと仏教」(日本仏教研究会編『日本の仏教』第二期、第一巻「仏教」と出会った日本——思想の受容と展開」法蔵館、一九九八年)参照。
- (22) 前掲拙著「カクレキリシタンの信仰世界」、二二六―二二二頁参照。
- (23) 藤野保・清水紘一編『大村見聞集』高科書店、一九九四年、七一―三頁。
- (24) 浦上一番崩れ関係の資料として、「日本庶民生活史料集成 第一八巻 民間宗教」三一―書房、一九七二年所収の「浦上異宗徒一件」、七六三―八三三頁を参照、引用した。引用にさいしては読みやすくするために適宜送り仮名を付した。
- (25) 天草崩れ関係の資料として、前掲古野清人「古野清人著作集五 キリシタニズムの比較研究」所収の「文化年間における天草のキリシタン」、一三八―一三三頁を参照、引用した。引用にさいしては読みやすくするために適宜送り仮名を付した。
- (26) 前掲古野「古野清人著作集五 キリシタニズムの比較研究」、一三三頁。
- (27) 准胝観音とも書く。六観音あるいは七観音の一つで、胎藏界曼陀羅遍知院に位する。三眼を持ち、一八臂の観音で、除災、延命、子のない者に子宝を恵むといわれている。
- (28) 「然る処同類並びに私共の内にも、段々不仕合(＝不幸せ)等にて、身代相立ち難き様罷り成り候もの多く御座候に付き、右体他心を含み、異法信仰仕り候故、罪を受け不仕合にも御座候哉と疑惑仕り居り候処、準提観音を信心仕り候へば、仕合よく願望も相叶い候由にて、右観音の絵像を庄屋より施行これ有り、村中軒別に巻枚宛相授り、尚又村内庵主より血脉等授けられ候に

付き、仏法を実意に信仰仕り候は、仕合相直り候儀もこれ有るべき哉と、それより異法の儀は打捨て候存念に相成り、五ヶ年程以前より相止め当時異法信仰仕らず候」

- (29) カクレキリシタンの定義については、拙著『カクレキリシタン——魂の通奏低音』長崎新聞社、二〇〇二年、二二頁参照。
- (30) これらのカクレキリシタン信仰の特色については、前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』、一八八—一九四頁参照。
- (31) 長崎県下のカクレキリシタン組織の現状については、拙著『カクレキリシタン——魂の通奏低音』、四四—四八頁参照。
- (32) 海老澤有道『キリシタンの弾圧と抵抗』雄山閣出版、一九七一年、二一四—二一五頁。
- (33) 数多くのオジ様に課せられたタブーについては、前掲拙著『カクレキリシタンの信仰世界』、五八—六〇、二三〇—二三三頁参照。

- (34) 前掲古野清人『古野清人著作集五 キリシタニズムの比較研究』、七九頁。
- (35) 同書、一三四頁。

## ベギンにおける信仰と生活の一致

中川 憲次

〈論文要旨〉 ベギンの信仰生活は信仰と生業が絶妙に一元化されたものであった。その信仰は生活から離れたものではなかった。日々の労働へと信仰が結実したベギンの生は、中世後期のヨーロッパにおいて輝いている。一方、マイスター・エックハルトはパリ大学に学び、またそこで教えもした神学者である。エックハルトの説教において、生と学の絶妙な一致が見られる。それは、ベギンとの関わりのおかげであったとわれわれは考える。

ベギンの労働観を、聖書やベネディクトゥス修道院規則の労働観と比較すると、その独自性は顕著である。また、ベギンの信仰と生業の一元化された有様は、妙好人 浅原才市の下駄職人としての仕事と仏教信仰の一元化された有様にも通じている。ベギンの聖体拝領に基づく信仰は、生業に誠実に勤しむという態度に結実した。それは、生業に勤しむことにとどまらず、食事や睡眠等という日常の生を丁寧生きさるという態度にも繋がっていた。

〈キーワード〉 信仰と生活との一元化、生業、労働観、生の教師、学の教師

## 序

『生活の宗教』としてのキリスト教」を考える場合、ベギンは格好の素材である。ベギンについて概説した後、われわれはエックハルトの「学の教師 (Lesemeister)」よりも「生の教師 (Lebemeister)」としての側面がよく現れている、ドイツ語説教第八六番を取り上げたい。この説教が、ベギンにおける「生活の宗教」としてのキリス

ト教を説明する言葉に満ちているからである。

さらに最後にわれわれは、日本の妙好人 浅原才市とベギンとを、信仰と生業の一致という観点から比較してみたい。

## 一 ベギンについて

ベギンとは現在のベルギーやオランダ、ドイツやフランスにおいて、中世後期に活躍した、半聖半俗の女性の信者達を指す呼称である。最初のベギンは、リエージュで一二〇〇年代に登場している。ベギンの特徴は、正規の修道士のような誓願を立てず、出入りも自由なことであった。エーリカ・ヴィツは、ベギンについて次の様に書いている。よくまとまっているので、引用しておく。

「ベギン会はヴァルド派のように、貧しいが清潔な教会を作ろうとする都会の清貧運動の一部であった。都市住民のあらゆる階層から集まったベギン会の女性は、相互に独立した宗教集会を作り、自分たちが定めた会則にもとづいて生活した。彼らの共通点は、貧困の理想により清純な生活を旨とすることであった。女性たちは自分たちの生活を、とくに織物分野の仕事 (textilgewerbliche Arbeiten) 通商 (Handel) 病人と老人の看護 (Kranken- und Altenpflege) 女中奉公 (Magdendienste) 葬儀屋 (Bestattungsdienste) 物乞 (Bettel) によって立っていた。ほかは親戚や支援者の贈物によって生活していた。ベギン会の集会は町の司法権に従属している。市民権の一部を持ち、都市共同体の中に組みこまれていた。ベギン会活動は、発達した都市の生活になかった女性の信仰生活形態として、ヨーロッパ中・西部の多くの町で急速に広まった」<sup>(1)</sup>



ベギンの日常生活については、他にたとえばエーデイト・エンネン著『西洋中世の女たち』の記述からも窺える。曰く「ベギン達が教会構内の墓の手入れをしたり病人の訪問をしたりするのは大目にみられていたようだ。しかし織物業と刺繍は妨害された。絹織女工たちはベギン達を安価な労働力と見ていたし、偽の絹が彼女達のせいにされることもあった。このため一四六九年の市参事会禁令が、修道院やベギン館における絹加工業をやめさせるために出された<sup>(2)</sup>」。エックハルト当時のケルンのベギンの状況も似たようなものであったことは、次に示すオットー・ニューベル著『オランダにおける中世のベギン居住地と社会的居住地』の叙述からも想像できる。「すでに一三二六年、マーストリヒトのベギン達は織物製造において、当地のツンフトに加入するほど大きな存在となっていた<sup>(3)</sup>」のである。マーストリヒトはオランダの中でもドイツのケルンにほとんど隣接した町である。ちなみに著者は、同じ頁で、ベギンの手仕事について「紡績業や織物業、芸術的な極めて優秀な仕事や刺繍のほか、パン屋やビール醸造があった<sup>(4)</sup>」と記している。

最後に、ベギンの手仕事について、最新の書物から引用しておきたい。それは、ウォルター・サイモンズが著した『淑女達の都市——中世低地地方のベギン共同体 一二〇〇—一五六五』という書物である。その八五頁に曰く、「ベギンは施しを受けたり、積極的に物乞いしたりすることなく、彼ら自身の手仕事によって生活費を稼いだ。それはまた、使徒的理想に対応することでもあった。手仕事はまた、社会的、霊的に重要な役割を果たした。ベギンの仕事は、慈善と、わずかな収入を稼ぐこととの両方の目的で、病院やハンセン病患者の家での奉仕、そして個人の家における個別の看護を含んだ。ベギンの中には、近くの畑で農作業に勤しむ者や、動物を飼う者、家禽を育てる者、また野菜を育てる者がいた。それは、町の市場で売るためでもあった。他に、メイドとして働く者もい

た。しかし、大きなベギン共同体においては、織物産業で働く者が多かつた<sup>(5)</sup>。

なお、比較的最近、わが国の研究者によるベギン関係の大著が二冊出版されているので参考までに紹介しておく。一冊は上條敏子著『ベギン運動の展開とベギンホフの形成——单身女性の西欧中世』（刀水書房、二〇〇一年）、もう一冊は、國府田武著『ベギン運動とブラバントの靈性』（創文社、二〇〇一年）、である。

## 二 マイスター・エックハルトとベギン

ベルギーのベギン運動は、やがてドイツに展開する。ラインラントのケルンには一三〇〇年代前半に、人口四〇、〇〇〇人中二、〇〇〇人のベギンがいたとマシユール・パリスという年代記作家が報告している。このケルンのベギンと決定的な出会いを果たしたのが、ドイツ神秘主義の巨星マイスター・エックハルトである。エックハルトの説教にはベギンの存在に呼応すると思われる表現が散見する。

エックハルトは幼少にしてドミニコ会修道院に入り、やがて学問的に頭角をあらわしパリやケルンで学んだ。パリ大学教授を二度勤め、その後、各地の修道院長を勤めた。晩年の一三二〇年代、エックハルトはケルンに登場し、ドミニコ会修道院に併設されていた神学大学（シュツァイウム・ゲネラーレ）の学頭にもなる。しかし彼は同時に説教者、牧会者でもあった。当時、ケルンのシュトルクガッセに面していたドミニコ会修道院の近辺には、ベギン館が散在していた<sup>(6)</sup>。そこに住むベギン達は、エックハルトの円熟した説教の聴衆であり、日常的にその牧会を受けていたと思われる。

### 三 エックハルトのドイツ語説教第八六番<sup>(7)</sup>

この説教のテキストはマルタとマリアを主人公にしたルカによる福音書一〇章三八節以下四二節までである。新共同訳で引用しておく。

「一行が歩いて行くうち、イエスはある村にお入りになった。すると、マルタという女が、イエスを家に迎え入れた。彼女にはマリアという姉妹がいた。マリアは主の足もとに座って、その話に聞き入っていた。マルタは、いろいろの<sup>(8)</sup>もてなしのためせわしく立ち働いていたが、そばに近寄って言った。『主よ、わたしの姉妹はわたしだけにもてなしをさせていますが、何ともお思いになりませんか。手伝ってくれるようにおっしゃってください。』。主はお答えになった。『マルタ、マルタ、あなたは多くのことに思い悩み、心を乱している。しかし、必要なことはただ一つだけである。マリアは良い方を選んだ。それを取り上げてはならない。』」

ヘルマン・ビュットナー (Hermann Buther) は、この説教がベギンを対象としたものであると指摘している。すなわち、エックハルトがこの説教におけるマルタを、彼の説教の熱心な聴衆であったベギン達に重ね合わせている、<sup>(9)</sup>と云うのである。

そこで、まず、この説教がベギンなる会衆に対して語られたものであることを如実に示すと思われるくだりについて、最初に触れておきたい。それは最後から二つ目の段落である。エックハルト曰く、

「マリアが主の足元に座って主の言葉を聞いていた時は、まだ彼女が学んでいた時であった。ようやく学校に入つて、彼女が生きることを学びだした時だったからである。のちに彼女が学びおわり、キリストが昇天し、彼女が

聖霊を受けた時、はじめて彼女は奉仕の生活を開始し、海の彼方にまでも旅をし、説教をし、教え、使徒たちに仕える女、洗濯する女となったのである」

マリアが「学び終わった時」、マリアはもはやマリアではなくマルタである。故に、「奉仕の生活を開始し、海の彼方にまでも旅をし、説教をし、教え、使徒たちに仕える女、洗濯する女」となっていたのは、まずマルタであるが、それは同時にベギンでもあったのである。

さて、このテキストでは、普通、福音に対するマリアの従順な態度が評価される。しかし、ここでエックハルトは敢えて一般的な解釈を退けて、マリアよりもマルタを積極的に評価する。

まずイエスの足元に座ってその言葉に聞き入ったマリアについて、「三つの事柄がマリアを私たちの主の足元に座らせた」と言われる。その三つの事柄とは、「神の善意」と「大きな、表現できない望み」と「(キリストの言葉から来る) 甘い慰めと喜び」であった。

その反対にマルタを立ち働かせたものも三つあるという。それは、「円熟した年齢 (ein herlich alter)」と「極限にまで鍛錬された存在の根底 (ein wol geübeter grunt uf das allernähesten)」と「賢明さ」そして「愛する客の高い気品」であった。

マルタがイエスに対して、マリアが手伝うように促してほしいと頼んだことについて、エックハルトは好意的である。エックハルトはマルタのその言葉を「憤怒からではない」ものとし、むしろそれは、マリアに対する「愛の好意」だと言い、次の様に続ける。

「マルタがマリアを知っているのは、マリアがマルタを知っているより以上である。マルタはすでに長い間、正

しく生きていたからである。生きることは最も高貴な認識を贈ってくれるのである (leben gibet daz edelste bekennen)。生きるということは、歓喜や光よりもよりよく認識するものである。生きるということは、この身体で経験できるすべてのもの、ただし神は除くが、そのすべてを真に与えてくれるのである多くの場合、永遠の光が与えるよりも、いつそう明らかな認識を生きることは与えてくれる」

「生きること」が「高貴な認識」につながるという捉え方に、はや「生の教師 (Lebemeister)」エックハルトの面目が躍如としている。

さてここで、この説教において「生きること」とほぼ同義で用いられていると思われる、「生業 (Gewerbe (Gewerd))」という言葉が際立っている部分を引用しておきたい。

「それゆえ、キリストは『あなたは思い煩っている』と言ったが、これは『あなたは多くのもののそばにいるが、それらのものはあなたのうちにはいない』という意味である。思い煩っている人とは、自分のどのような生業 (Gewerd) でも妨げられない人である。自分の一切の業 (werk) を永遠の光の像にならってきちんと行なう人々は妨げられない。このような人々はものそばにいたのであって、ものの中にはいない。彼らはものすく近くにいるが、そのために、彼らははるか天の永遠との境に在ると同じくらいのものをもっているのである。私が『すく近く』と言ったのは、すべての被造物が『手段となる』からである。手段 (Mittel) には二種類ある。一つは、これがなくては私は神に達することができない。つまり、時間の中の業 (werk) と生業で、これは永遠の至福を少なくするものではない。業は徳の働きで外的に為すものである。他方、生業は内的に注意深く気を利かせて行なうものである。もう一つの手段は、まさにそのような手段から自由になることである。なぜなら、私たちが時間の

中に置かれているのは、時間の中の知性的な行為によって、神にますます近づき、神にますます似るためである。これは聖パウロが『時を克服しなさい (toeset die ziele)。今は悪い時代なのです』(エフェソの信徒への手紙五章一六節) といったときもこの意味であった。『時を克服する』とは、絶えず知性で神へと登ることである。しかも、像による表象の区別性ではなく、知性的な生ける真理によってである。『時代が悪い』とは次のような意味である。時代は夜を示し、もし、夜がなければ、昼もなく、昼について語ることはできない。なぜなら、すべては一つの光である。光の生活と言つても、その中にまだ何か暗闇があつて、それが高貴な霊にペールをかけ、永遠の至福を覆っているうちは何ほどのものでもない。パウロはそう言いたかつたのである。キリストが『あなたがたは光の中を歩きなさい』(ヨハネによる福音書二二章三五節)と言つたのも、同じ意味である。なぜなら、光の中で働くものは、一切の手段から完全に自由になつて、神へと登つて行くのである。彼の光は彼の生業で、彼の生業は彼の光である」

「生業」が自分の「光である」ような生き方は、この世の中で、この世を超えて生きる生き方である。そこところを、エックハルトは「このような人々はものそばにいたのであつて、ものの中にはいない。彼らはものすぐ近くにいますが、そのために、彼らははるか天の永遠との境に在ると同じくらしいものをもっているのである」と言うのである。エックハルトは「すべての被造物が『手段となる』』と言う。これは、アウグスティヌスの「使用と享受の区別」を思わせるような言葉である。アウグスティヌスは、『キリスト教の教え』という書物の中で、「あるものは享受の対象であるが、あるものは使用の対象である」と言つて<sup>(9)</sup>いる。これは、言い換えれば、「この世のものは使用すべきであつて享受すべきでなく、神のみを享受すべきである」という意味であろう。エックハルトはそのところを、「この世のものをそばに在るべきであつて、この世のものの中にはならない」と言うの

である。

なおわれわれは、werkとgewerbeという言葉を次の様に訳し分けた。すなわち、werkは「業(わざ)」と訳し、gewerbeを田島照久氏に倣って「生業」と訳した。

ところで、エックハルトはキリストの足元に座って説教に聞き入るマリアを評価しないわけではない。マリアはまず、マルタのように立ち働かねばならない。人は皆、マリアからマルタへの道を辿り、真のマリアに至らねばならない。換言すれば、それこそ神に至る道であり、エックハルトは次のような三つの道について語っている。

「神にいたる」第一の道とは多種多様な『生業』を通じ、燃えあがる愛でもって、全被造物の中で神を探すことを言う」

「神にいたる」第二の道は、道なき道であり、自由であり、かつ束縛されている。この道において、人は自身と全ての事物を、意志も像もなしにはるかに超え出で、そして遠ざかる。しかし、未だ本質的な永続性を持つてはいない」

「神にいたる」第三の道はなるほど道と呼ばれはするが、それは同時に我が家に在ることであり、神自身の有において直接に神を見ることである」

第三の道において「直接に神を見る」という言葉が出てくるが、しかしながら、エックハルトは決して自由心霊派をはじめとする異端的な神秘主義にくみしてはいない。むしろ、そのようになることを注意深く警戒している。

それを証明する言葉が、この説教にはある。曰く、

「彼女は、精神の甘美さの中で自分を甘やかさなかった」

「マルタが心配したのは、姉妹が歓喜と甘美さの中に立ち止まるのではないかということであり、だから姉妹が自分のようになることを願ったのである」

「俗物どもは、感覚的な事物が現前しても、何も感じないような状態にまで達することが出来ると思いこんでいる。しかしそんなことはありえない」

「ある人達は、業から解放されるようになりたいと思つてゐる。わたしはあえて言うが、そのようなことはありえないのである」

このように、エックハルトは、マリアがマルタを通つて真のマリアに至る過程を重視する。そして、その過程において起こることについて、次のように言う。

「何と驚くべきことか。内に立つがごとく外に立ち、摘むと同時に摘まれ、見ると同時に見られたもの自身であり、保持すると同時に保持されるとは。これこそ目的とするところであり、精神が愛する永遠と一つになり、安らぎの内に留まり続けるところ」

ここには、「生」そのものが包含する逆説的事態がよく言い当てられている。このような逆説的事態の把握に立ちつつ、「生業」を通して「生きることを学ぶ」べきであるとエックハルトは言うのである。では「生きることを学ぶ」と、どのような結果に至るのか。

それは「よく鍛錬された身体 (ein wol geübeter lip)」をもたらし、それは「成熟した堅固な徳と、わずらわされることのなご心 (herlicher, wol gevestenter tugent und in einem vrien gemüete)」をもたらし、それは「成熟した魂の根底 (ein herlicher grunt)」をもたらし、だからこそ、エックハルトはきつぱりと次のように言うことが



できた。

「さて、キリストは『あなたは多くのことを思い煩っている』と言っている。マルタは彼女の生業が彼女を決して妨げることがないほどに極めて本質的に存在していた。マルタの働きと『生業』は、彼女を永遠の幸いへと導いていった。その際、永遠の幸いは確かに直接的なものではなかったが、件の高貴な性質、不断の勤勉と徳が大いに役立つのである。マリアはマリアになる前に、アリアはまずマルタであったのである。なぜなら、マリアは主の足もとに座った時、真のマリアではなかったからである。つまり、彼女は名前はマリアであったが、存在ではそうではなかった。それゆえ、彼女は喜びと甘美な陶酔に浸って座り、やっと学校に入り、生きることを学んでいたのがある。しかし、マルタの方はすでに完全に本質的な在り方をしていた。だからマルタは、『主よ、彼女に立ち上がらようお命じください』と言ったのである。それは、『主よ、彼女が喜びに酔いしれてそこに座っていないで、マリアがその喜びを本質的に自分のものとするために、生きることを学んでほしいのです。マリアが完全なものになるために、彼女に立ち上がれとお命じください』と言いたかったかのように、私には思われる。彼女がキリストの足元に座っていたときは、マリアという名ではなかった。私がマリアと呼ぶのは、よく鍛錬された身体 (ein wohl geübeter lip) をもち、賢い教えに従順な者である。『従順』とは、洞察が命じることを意志が実行する、ということである」

この引用のうち、「マルタは、彼女の生業が彼女をけっして妨げることがないほどに極めて本質的に存在した。マルタの働きと『生業』は、彼女を永遠の幸いへと導いていった」という言葉が重要である。人は「生業」を通してこそ、「生きることを学」び、永遠の幸いに至ることが出来るのである。

ここに示された「生業」の意義の強調は、当時、大都市ケルンの直中で富裕な家に生まれ得なかったが故に、あるいは貴族の家の出身でなかったが故に、敬虔な生活のために修道院入りを願ってもかなえられず、半聖半俗のどつちつかずの生活をしていたベギンと呼ばれた女性達に生き活きと生きる力を与えたと思われる。

人の生はどこで円熟するのであろうか。それは、日々の「生業」で円熟するのである。「生業」こそ、「生きる」という言葉に正しい意味で対応する。エックハルトにとって「生きる」ことは決して自明ではなかった。人は「生きること」を学ばねばならないのである。それゆえ、エックハルトは、マリアが「学校に入り、生きることを学んでいる」と言うのである。

ところで、聖書にも「生きる」という一見自明な事柄を、殊更に意識的に語っている箇所がある。それは、アモスとエゼキエルである。新共同訳で引用したい。まず、アモス書五章に曰く、

「主を求めよ、そして生きよ。さもないと主は火のように／ヨセフの家に襲いかかり／火が燃え盛っても／ペテルのためにその火を消す者はない」(五章六節)

「まことに、主はイスラエルの家にこう言われる。わたしを求めよ、そして生きよ」(五章四節)

次に、エゼキエル書一八章に曰く、

「わたしはだれの死をも喜ばない。お前たちは立ち帰って、生きよ」と主なる神は言われる」(一八章三二節)

ただ、エックハルトの件の言葉には、これらの旧約聖書の言葉以上に意識的な「生きよ！」という響きがあった。

#### 四 労働観をめぐって——創世記三章——ベネディクトゥス修道院規則——エックハルト——

##### 1 創世記三章の労働観

創世記三章はヤハウエ資料の墮罪物語である。原人間であるアダムとその助け手なるエヴァは、取って食べてはならないと神に命じられたエデンの園の「善悪を知る知識の木」から、その実を取って食べる。まず、エヴァが蛇に唆されて取って食べ、アダムはエヴァから渡された実を、疑うこともなく食べる。こうして、人類に原罪が入る。その結果、蛇も、エヴァも、そしてアダムも、神に罰せられる。アダムの罰は額に汗して一生働き続けることだった。そのくだりを、新共同訳で引用しておく。曰く、

「神はアダムに向かつて言われた。『お前は女の声に従い取って食べるなど命じた木から食べた。お前のゆえに、土は呪われるものとなった。お前は、生涯食べ物を得ようと苦しむ。お前に対して土は茨とあざみを生えいさせる。野の草を食べようとするとお前に。お前は顔に汗を流してパンを得る。土に返るときまで。お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に返る。』」(創世記三章一七節—一九節)

「お前は、生涯食べ物を得ようと苦しむ」という言葉と、「お前は顔に汗を流してパンを得る」という言葉とに、「労働」を「労苦」とする労働観が如実である。それよりなにより、創世記において労働は罰なのである。

##### 2 ベネディクトゥス修道院規則の労働観

ベネディクトゥス修道院規則の労働観は創世記のそれとは違っている。規則の序文に曰く、  
「不服従の怠惰によって神から離れ去ったが、服従の労働によって神に立ち帰る (ad eum per obediētiaē

laborem recedas, a quo per inobedientiae desidiam recesseras)」

「ここには、働くということが、人が神へと立ち帰る悔い改めの業として捉えられている。また、四八章の冒頭に曰く、

「怠惰は魂の敵である (Otiositas inimica est animae)。そこで兄弟達は、定まった時間手仕事に従事し (debent frates in labore manum) 定まった時間を聖なる読書に当てねばならない」

ここでは、怠惰が魂の敵として認識されている。反対に、労働は魂の味方であるのだろう。この修道院規則は、労働の持つ積極的な意味を発見している、ただ、後に続く次の様なくだりを讀むと、その労働観になお創世記の労働観の名残があることが窺える。曰く、

「その土地の必要や貧困のために、彼らが収穫の際に働くことが必要であれば、そのことを悲しんではならない。なぜなら、われわれの神父や使徒たちもしたように、自分の手の業によって生活してこそ、真の修道士と言えるのであるから。とはいえ、意気地のない者のために、すべてのことを適度に行なうように」

ここには、依然として労働を「悲し」む「意気地のない者」の存在が前提されている。

ところで、この修道院規則の「手の労働」の重視について、『E・マルティヌス、聖ベネディクトゥス戒律注解(パリ、一六九〇)』は次のように解説する。

「さて、修道士は手の労働を免除されえず、学問研究に従事しえないと主張する人々は、次の八論拠に依っている。第一に古代の修道士達は昼間の大部分の時間を手の労働に費やしていたから。(第二、第三、省略) 第四に、修道士は、贖罪の業を積むべく運命づけられているから、肉体を弱める労働の方が学問研究より似つかわしい。第五

に、重い肉体労働は、肉体を弱めるので、心の内的な情動をひんぱんに助長する。第六に、手の労働は過去の生活の栄華や安逸を忘れさせ、肉体をくじいて心の謙遜を獲得させる。(第七、第八、省略<sup>10</sup>)。これが、一六九〇年における、聖ベネディクトゥス戒律第八章冒頭の一文に対する一つの解釈である。たしかに修道院の中に閉じ籠もっている限り、このような解釈にとどまるよりなからう。それにしても、「手の労働」が「肉体を弱めるので、心の内的な情動をひんぱんに助長する」とか「過去の生活の栄華や安逸を忘れさせ、肉体をくじいて心の謙遜を獲得させる」とかのために必要だというのは、何という静的かつ消極的な解釈であろうか。

### 3 エックハルトの労働観

エックハルトによれば、われわれが見てきたとおり、一三〇〇年代初頭においてすでに「生業」は、人をして「永遠の幸いに導く光」であり、人に「よく鍛錬された体」をもたらすものであり、人をして「生きることを学ばしめるといふ動的、かつ積極的な意味をもつのである。

エックハルトはペギンとの関わりの中で、「生業」が人を霊的に育てる側面をよく理解していたのである。故にこそ、日々の労働で疲れ果て、萎れがちなペギン達に、「生業」の霊的な意味を伝え、彼女達の生を根底から支えたいと願ったのであろう。そのようなペギンとの魂の触れ合いが、エックハルトの説教における Gewerbe に斬新な意味内容をもたせたと見えよう。このように Gewerbe の積極的な価値を見出していたエックハルトは、ベネディクトゥス修道院規則のごとく「意気地のない者のために、すべてのことを適度に行なうように」等とは言わないで、むしろ、徹底的な Gewerbe への没入を勧めたであろう。エックハルトの言う Gewerbe には、それだけの価値があったのである。

## 五 信仰と生業の一元化——妙好人 浅原才市の「なむあみだぶつ」とベギンの「聖体拝領」——

### 1 妙好人 浅原才市（一八五〇—一九三三）の「なむあみだぶつ」

妙好人とは仏教の信仰に生きることを求め、生活の直中で仏法に拠り頼んで生きた人々のことである。ここでは島根県出身の妙好人 浅原才市の人となりを紹介するに、鈴木大拙の言葉を借りたい。

大拙は、一九四八年刊の『妙好人』第六章、「信仰の健全性と中庸性——衆生済度」において、「靈性的直覚は、そのままでは社会性・行為性を力強く発揮し得ないと云ふ傾向があるので、吾等は特に其の点に注意しなければならぬのである。才市の他力体験には全くそれがない。それは、彼の浄土観が娑婆観と分離して居ないと云ふところに存するのである」<sup>(11)</sup>とした上で、次のような「口あい（詩歌の一種）」を引用する。

ありがたいな。

娑婆ですること、家業を営みするぞよ、

浄土の莊嚴に、これがかわるぞよ。

ふしぎだ、なにとふしぎでありますな。

なむあみだぶわ、どをゆう、よいくすりであるをかいな。

なむあみだぶわ、どをゆうよいくすり、あるをかいな。<sup>(12)</sup>

大拙は才市の「浄土観が娑婆観と分離して居ない」と言うが、それは才市の「口あい」の「娑婆ですること、家業を営みするぞよ」、浄土の莊嚴に、これがかわるぞよ」という一節に呼応している。そして才市は、同じ「口あ

い」の最後に「なむあみだぶわ、どをゆう、よいくすりであるをかいな」という表現を繰り返していた。才市は「なむあみだぶつ」という薬を服用しつつ、日々の生業に打ち込んだのである。才市の「なむあみだぶつにはそのような力があつた。それは次に論ずる「ベギンの聖体拝領」がベギンにとって生業のエネルギーであつたことに通じると言えよう。なお、この点は、大拙が引用する次のような「口あい」により明確に示されている。

さいちや、なんで仕事をするか、さいちや、なむあみだぶで、仕事をするよ

才市は正に「なむあみだぶで、仕事をする」のである。大拙はこの点について、次のようにまとめている。「吾等日常の行為が即ち浄土を荘嚴するものでなくてはならぬ。所謂、大工は大工で、木を切り、木を削つて、家を建て、商人は、算盤をはじき、両手を打つてあきなひをする。(中略)才市の信心は、実に浄土に徹し、兼ねて娑婆にも、また地獄にも徹して居たと云ふことは、他力宗史上に驚異の事実と認めなくてはならぬ<sup>(13)</sup>」。

さて、『妙好人』からの引用は次で最後にしたい。大拙は、「さいちや、なむあみだぶで、しごとをするよ。これを御開山に、をしゑられ、御恩うれしや、なむあみだぶつ」という「口あい」を引用した上で書いている。「才市が仕事をするのでなくて、『なむあみだぶつ』が仕事をすることになる」と、彼の行住坐臥には自ら計らひを離れたものがあつたであらう。計らひを離れると云ふのは、仕事にわきめを振らぬと云ふ義である。彼は良き下駄作りであつたのだ。(中略)才市の所謂る衆生済度は、自分の仕事にいそしむと云ふ心持のやうである<sup>(14)</sup>。

次に『妙好人』より二〇年程後にまとめられた『妙好人 浅原才市集』からも引用してみたい。大拙曰く、「とにかく、彼は『なむあみだぶつ』中に行住坐臥し、衆生済度を怠らなかつた。それが、彼の生涯であつた。衆生済度とは、必ずしも、『自力』宗のように種々の形式で、一切有情化度に従事することなくて、日々の仕事に精進

することである。即ち、下駄作りなら下駄作り、先生なら学校へ出ること、政治家なら国民のため一切の人の幸福を計りて、自家の名利とか、利害とかいうものに関心をもたぬことなどである。才市にありては、日々の稼業に『なむあみだぶつ』と共にいそしむのである<sup>(15)</sup>。この書物に、次のような「口あい」が収録されている。

さいちよいは太らけよは太らけはこころがこゑるなむあみだぶの（＝才市よ 働けよ 働けば心が肥える なるあみだぶの）<sup>(16)</sup>

才市は、鈴木大拙作成の年譜によると、若いときは船大工であり、下駄職を生業としたのは六〇歳頃からであったという。才市が「口あい」を作り始めたのは六四歳だというから、この「口あい」の言う「は太らき」とは下駄作りのことである。われわれが大拙の言葉を引用しつつ述べてきたように才市は、下駄作りという生業にいそしむ日々においてこそ、信仰を深めたのである。才市において、生業そのものが、本質的に信仰に関っていたのである。「働けば心が肥える」と歌った才市もまた、エックハルト言うところの「よく鍛錬された身体」と「成就した堅固な徳」と「わずらわされることのない心」とを生業からもたらされた人であった。

## 2 ベギンの聖体拝領

中世後期において一般信徒は、聖体拝領を受けなくなっていた。それは、インノケンティウス三世の絶頂期の一二一五年に招集された第四回ラテラノ教会会議において、以下のような決定が為されたことから裏付けられる。その第二章「告白の義務、司祭の秘密厳守の義務、復活祭の聖体拝領の義務」において次のように言われる。「性別をとわず分別の年齢に達したすべての信者は、少なくとも年に一回所轄司祭にそのすべての罪を告白し、命ぜられた罪の償いをできるかぎり果すよう努め、少なくとも復活祭の頃謹んで聖体を拝領すること。ただし何か正



当な理由のため聖体拝領をしないように所轄司祭から勧められている者を除く。そうでなければ生涯教会への出入りを禁じられ、死後もキリスト教的葬儀を拒否されるであろう。無知を理由に自己弁解をする者がないように、この規律を教会で繰返して発表しなければならない。正当な理由のため所轄司祭以外の司祭に告解することを望む者は、まず所轄司祭の許可を求めなければならない。そうしないと他の司祭は罪を赦すこと、または赦しを拒むことはできない<sup>(17)</sup>。この引用のうち、「少なくとも復活祭の頃謹んで聖体を拝領すること」という言葉が、当時の一般信徒における聖体拝領の衰退を自ずから物語っている。

しかし、ベギンの女性たちは当時の一般的な傾向とは逆に、頻繁なる聖体拝領を渴望していた。その事實は、「聖体の祝日 (corpus christi)」制定のきっかけを作ったのがベギンの発生地であるベルギーのリエージュで活躍した女性だったことから裏付けられよう。その女性とは、ベギンの研究者たち、すなわち、マクドネル (E. W. McDonnell) やバイナム (C. W. Bynum) としてルビン (M. Rubin) らによって報告されているように<sup>(18)</sup>、コルニヨンのジュリアナ (Juliana of Cornillon 一一九三頃—一二五八) である。ルビンは、ジュリアナの見た幻視についての伝記作家の報告を次のように引用している。「私は、その丸い中の一部分が欠けている月が彼女に華麗に現れたということをお話します。彼女は、非常に驚いてずっとこれを見ていました。そして、これが何を意味するのかわりませんでした。(中略) その後、キリストは教会が月の中にあるということ、そして月の中の失われた部分は、この世において祝うことをキリスト御自身がその信仰者に望まれるであろう、教会の祝宴のことだと彼女に知らせました<sup>(19)</sup>。こうして、やがて、この「聖体の祝日」は教皇ウルバヌス四世の一二六四年八月一日の教書「トラシトウルス (Transiturus de hoc mundo)」によって、キリストの記念として制定される。この教書は、聖体拝

領において表現される信者のキリストへの愛を激賞した後、毎年三位一体主日後の木曜日に「聖体の祝日」を祝うようにも命じている。そして、エックハルトがその晩年に殉爛たる説教活動を展開し、またベギンの女性達の活動も盛んであったケルンに「聖体の祝日」が導入されたのは一三〇六年であり、シュトラスブルクに導入されたのは一三一七年であった。<sup>(20)</sup>これは、頻繁なる聖体拝領を渴望するベギンの女性たちの数の多さが呼び込んだ事態であったと言えよう。

ここでエックハルトの説教活動の円熟期、そして晩年にいたる一三一七年頃から一三二六年の間に、シュトラスブルクか、あるいはケルンでなされたと思われる説教第二〇番a、を取り上げたい。この説教のテクニクスは、ルカによる福音書一四章一六節の「ある人が盛大な晩餐会を催した」という言葉である。ここでは、大グレゴリウスの説教の言葉を引用しつつ語られた、次のくだりに注目したい。

「第四に、この（晩餐の）意味は、聖グレゴリオスが述べたように、この晩餐の後には他のいかなる食事もないということである。神がこの食事を与える者には、これはたいへん甘く、美味しいから、以後他の食事を食べたい気にはならない」<sup>(21)</sup>

この言葉は、聖体のパンを食べると、それ以外に何も食べられなくなったといわれていたベギンの女性に共通する状況に呼応している。キャロライン・バイナムの報告によると「イグニーのメアリーは、聖体拝領を熱望した。（中略）彼女は、一日に一度だけ（夕方に、あるいは夜に）食事を摂った。彼女はワインおよび肉を摂らなかつた。頻繁に、彼女は、自分の喉を裂き、それを出血させ、粗い黒いパンだけを食べた。ある時、三五日間の節制と沈黙の後に、彼女は我に戻り、この世の食物を食べようと努めたが、その匂いを嗅ぐことができなかつた。ただ聖杯の

ワインだけは飲むことができた」ということである。さらに同じ頁でバイナムは「聖体の祝日」制定のきっかけを作ったコルニヨンのジュリアナについても触れている。曰く、「子供時代に過度の断食のゆえに罰せられたコルニヨンのジュリアナは、青春期の拒食を隠そうと努めたが、彼女は、一体どうやって生きているのか彼女の姉妹が不思議に思うほどにほとんど食べなかつた」。

このようにベギンが渴望した聖体拝領は、ベギンの生の根底をなしていた。ベギンにとって聖体拝領は、生業へのエネルギーであつた。そのエネルギーによつて、ベギンの女性たちは生業に励みつつ、見捨てられつつあつた病者を看護し、老いたる者や貧者を養つたのである。聖体拝領によつてイエス・キリストと一体化したベギンの女性は、困難ではあるが、きわめて健全な生を活きたのである。ベギンの女性にとつて、聖体拝領における「聖体（ホステリア）」は、「食餌」であつた。それを食べねば、彼女らは生きられなかつたのである。

## 六 『死都ブリュージュ』に見られるベギン館と老女

ベルギーの作家ジョルジュ・ローデンバック（一八五五—一九九八）の小説『死都ブリュージュ』に、ベギン館入所を希望している老女が登場する。この小説は、妻に先立たれた主人公が妻を失つた悲しみの中でブリュージュにやつてきたところから始まる。やがて彼は亡き妻とそっくりな踊り子に出会い、彼女を愛し、しかし最後には放縦な彼女を殺してしまう。彼の踊り子との付き合いを心配しながら見守つていたのが、われわれがここで取り上げた老女である。彼女は主人公に雇われた家政婦であつた。名前をバルブという。このバルブが、コイノーニアとしてのベギン館への入所を希望していた。それがブリュージュのどのようなベギン館であつたのかを、岩波文庫の窪

田般彌訳で引用してみる。「修道女たちはこのように、一つの共同体をなしているそれぞれの住居に、数人ずつで暮らしている。その人数は三人とか四人のところもあり、十五人から二十人もいるところもある。尼僧ロザリの修道院は数が多かった。バルブが入っていったとき、教会から戻ったばかりの尼僧たちはみんな、広い共同作業室でおしゃべりをしたり、笑ったり、声をかけあつたりしていた。(中略)ある尼僧たちは家の前の小さな庭に出て草木や黄揚に縁どられた花壇の成長ぶりを調べていた。(中略)修道女たちは一週間ごとに交代で家事をとりしきらなければならず、今週はロザリの番にあたっていた。(中略)細長い食堂で、声高らかな祈禱をすませてからみんなで食卓についた<sup>(23)</sup>」。以上の引用から、ベルギーのブリュージュのベギン会女子修道院の様子を窺うことができよう。この小説の時代は一九世紀ではあるが、そこには一三世紀以来のベギン会の伝統が十分に息づいていると思われる。

やがてバルブは、放縦な踊り子を家に招き入れようとした主人の行動を許せず、家政婦を辞める。彼女は家政婦をしてゐる間に些かの貯金をしていたが、「その貯金は、ベギーヌ会修道院に入つて余生を終えるためにどうしても欠くことのできないさやかな持参金<sup>(24)</sup>」であつた。しかし家政婦を辞めることになつた彼女は、「もう今後はベギーヌ会修道院で生涯を終えるという希望もなく、今日のような夕暮れにたつた一人、窓が運河に面している養老院で死んでいくわが身の姿を思い浮かべた<sup>(25)</sup>」のであつた。以上の引用から、ブリュージュのベギン会に入るには持参金が必要であつたことが知られる。そして、持参金を携えて老女が入所するといつても、それは「養老院」とは違つたのである。この叙述において「養老院」は、陰鬱な老いの日々を象徴するものとして描かれている。ベギン会は養老院ではなかつた。ここでは尼僧と訳されているが、ベギン館(ここではベギーヌ会修道院と訳されていた)に入つた者は全てベギン会修道女である。バルブも入れればそうなるのである。日々、ベギン館の敷地を出て町

中での労働に就く者もいれば、働く体力がなくベギン館に留まって祈りに明け暮れる者もいたであろう。しかし、そのどちらも、ベギン会修道女であることに変わりはない。そこには、「養老院」に想像されるような、世話をする人、される人という構図はない。ベギン館は老女に食事を供給するだけの存在ではなかったのである。それなら、現在日本の地方公共団体による老人に対する給食サービスと変わらないし、それだけならばコイノーニアを形成していたとは言えない。ベギン館の入所者はそのように老いを養われるだけでなく、若い入所者と対等の立場で生きることができたのである。厄介者扱いされて生きるのでなく、ベギン館の中で自分にできる範囲のことをして、堂々と自立的に生きることができたのである。それが老家政婦バルブの想い描いていた「ベギーヌ会修道院で生涯を終えるという希望」であつたに違いない。

なお、この小説に登場したベギン会修道女たちが何に基づいて生きていたのかは、始めの引用中の「教会から戻つたばかりの尼僧たち」という描写から窺える。彼女たちにとって教会での礼拝が命であつた。その礼拝の核が聖体拝領であつたことを示す、バルブの信仰心についての描写を引用しておこう。「バルブの信仰心は高まつていた。この朝は大気のなかに熱狂がみなぎり、うっとりするような法悦が力いっぱいに鳴り渡る鐘の音とともに大空から木の葉のように舞いおち、通りすぎていく天使たちの目には見えない羽ばたきが聞こえてくるように思えた。そして、そうしたいっさいのものは彼女の魂、彼女がキリストの現存を感じ、夜明けのミサのときにわが身のものとした聖体のパンが、いまもそのまま、まんまるな球体で光かがやき、その中心に一つの御顔を認めていた魂にまで、入りこんでくるようだった。老家政婦がまさしく自分の中にいるイエスの慈愛に思いをはせながら、十字を切り、それから口もとに残るパンと葡萄酒の聖なる形色にも似た追憶にふけりながら、ふたたび祈りはじめた」<sup>(26)</sup>。

## 結び

以上、われわれは「生活の宗教としてのキリスト教」を示す好例として、ベギンの生業と、その生業の意義深さを語ったエックハルトの説教をめぐる筆を進めてきた。エックハルトの *Gewerbe* の強調は、ベギンの信仰と生業の一致した信仰生活と、よく響き合っていたとわれわれは考える。

浅原才市にとって、下駄作りに勤しむことが、即、「なむあみだぶ」の信仰そのものであったように、ベギンにとって、日々の生業に勤しむことが聖体拝領に伴うイエス・キリストとの一体化の信仰そのものであった。われわれは、ベギンの日常の生業に勤しむ有様がエックハルトのドイツ語説教第八六番に反映していると考えて論じてきた。まとめるなら、ベギンの生業は「よく鍛錬された身体」と「成熟した堅固な徳と、わずらわされることのない心」と、そして「成熟した魂の根底」をもたらすものであった。このような言葉は、浅原才市の「は太らけばころがこゑる」という「口あい」の心に通じていたと言えよう。

最後に、ベギンの日常生活の豊かさについて一言しておきたい。エックハルトの説教の会衆であったケルンのベギンの日常生活を窺わせる遺品は、第二次世界大戦で大空襲を経験したケルンには残っていない。ベギンの遺品は、たとえば、ベルギーのヘントの大ベギン館に残っている。そこに保管されているベギン愛用の台所用品や織機、刺繍台、刺繍製品を見ると、ベギンの「よく鍛錬された身体」や「成熟した魂の根底」が窺える。これらのベギンの愛用品については、最近出版された『キリスト教修道制——周縁性と社会性の狭間で』という書物所収の拙論末尾に写真を載せておいた。<sup>(27)</sup>

ドイツ語説教第八六番のエックハルトは、明かに正規の修道女に対して批判的である。エックハルトにとつて、マリアはただ観想的エクスタシーに浸っているだけの当時の正規の修道女である。それは、実に利己的な人間である。そうであつては、人間の根底は円熟しない。内的沈潜の実は、生業において結ばねばならない。ベギンのキリスト教は、健全な生活を耕す、絶妙なバランスの上に立った、生活の宗教としてのキリスト教であつた。その意味で、ベギンの有様はキリスト教の「生活の宗教」としての側面をよく示していたと言えよう。

註

- (1) エーリカ・ウィツ (高津春久訳) 『中世都市の女性たち』講談社、一九九三年、二七二―二七五頁。
- (2) エーディト・エンネン (阿部謙也、泉眞樹子共訳) 『西洋中世の女たち』人文書院、一九九二年、三一―四頁。
- (3) Otto Nubel, *Mittelalterliche Beginen- und sozialstiedlungen in den Niederlanden*, 1970, pp. 184-185.
- (4) *Ibid.*, p. 184.
- (5) Walter Simons, *Cities of ladies: Beguine communities in the medieval Low Countries, 1200-1565*, Middle Ages series, University of Pennsylvania Press, 2001.
- (6) Hermann Keussen, *Köln im Mittelalter. Topographie der Stadt Köln im Mittelalter*, 2 vols. Bonn, 1910, 2:153.
- (7) テキストは次のものを用いた。Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft: *Die deutschen Werke*, Bd. 3, Stuttgart: Kohlhammer, 1986, S. 481-492. 以下、このテキストを引用するさいには、DW III と記す。なお、説教の訳文は以下の書物を参照した。植田兼義訳『キリスト教神秘主義著作集 6 エックハルト』教文館、一九八九年。田島照久訳『エックハルト説教集』岩波書店、一九九〇年。
- (8) DW III, 四七九頁に「ヨットナーの“den Typus der Nonne, Martha .. den der rechten Begine dar” という文章が引用されてゐる。
- (9) アウグステイヌス (加藤武訳) 『アウグステイヌス著作集 6 ―キリスト教の教え』教文館、一九八八年、三〇頁。
- (10) 岸ちづ子「資料紹介：修道戒律における労働」『E・マルティヌス、聖ベネディクトゥス戒律注解 (パリ、一六九〇)』第四章

- 邦訳(ネの二)』(『福岡女子短期大学紀要』第二十七号、一九八四年)七六一―七八頁。
- (11) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第十巻、岩波書店、二〇〇〇年、二五三頁。
- (12) 同書、二五三―二五四頁。
- (13) 同書、二五四頁。
- (14) 同書、二五六―二五七頁。
- (15) 鈴木大拙編著『妙好人 浅原才市集』春秋社、一九六七年、七頁。
- (16) 同書、四一五頁、ノート二九 作品二五。
- (17) H・デンシインガー編(浜寛五郎訳)『カトリック教会文書資料集』エンデルレ書店、より引用。
- (18) E. W. McDonnell, *Beguines and Beghards*, pp. 305-315. C. W. Bynum, *Jesus as Mother*, p. 256. M. Rubin, *Corpus Christi: the Eucharist in late medieval culture*, Cambridge University Press, 1997, pp. 169-176.
- (19) *Ibid.*, p. 17. 'Apparebat, inquam, ei luna in suo splendore, cum aliquantula tamen sui sphaerici corporis fractione; quam cum multo tempore conspexisset, mirabatur multum, ignorans quid illa portenderet, ... "Tunc revelavit ei Christus; in luna praesentem ecclesiam, in lunae autem fractione, defectum unius solennitatis in Ecclesia figurari, quam adhuc volebat in terra suis fidelibus celebrari', (Vita Juliana II, C. 2, n. 6, p. 459).
- (20) *The Catholic Encyclopedia* ⑤ Feast of Corpus Christi ⑤頁224頁。
- (21) Josef Quint, Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, 1. 1958. W. Kohlhammer Verlag, S. 327.
- (22) C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, University of California Press, 1988, p. 119.
- (23) ショルジユ・ローデンバック(窪田般彌訳)『死都ブリュージュ』岩波書店、一九八八年、九一―九三頁。
- (24) 同書、九三頁。
- (25) 同書、一〇〇頁。
- (26) 同書、一五四頁。
- (27) 豊田浩志編『キリスト教修道制——周縁性と社会性の狭間で』上智大学出版会(きょうせい)、二〇〇三年、二七五―二七七頁。



## 宗教生活から生活宗教へ

——四世紀シリア・キリスト教の転換——

武 藤 慎 一

△論文要旨▽ 四世紀はローマ帝国のキリスト教にとって、少数派の宗教者だけの宗教から一般大衆の宗教への転換期にあった。その推移を体現している人物が、シリアのヨアンネス・クリュストモスである。本研究は生活に関する彼の思想を通して、この転換を考察する。それによると、「生活的なこと」と「霊的なこと」との明白な対立が出発点にある。まずは、生活から脱却して宗教に向かうこと、次に宗教によって生活を清めること、そして生活によって宗教を示すことで、その対立を超えることができる。こうして彼は、修道という宗教のみの生活を超え、世俗の生活的な宗教を拒否し、宗教的な生活を世俗にもたらそうとした。クリュストモスは、一般のキリスト教徒が世俗の生活自体をやめることを求めない。また、世俗的に生活することも、勧めていない。敢えて、世事にまみれた日常生活のただ中であつて宗教的に生活する、という第三の道を勧め、自ら身をもつて示した。

△キーワード▽ 生活と宗教、世俗と修道、ヨアンネス・クリュストモス、シリア、四世紀

### はじめに

ある社会に宗教が根付くということは、一般の人々の生活にまで浸透することであろうが、キリスト教にとつてそれが起こつたのは、四世紀であつた。特に四世紀の後半は、ローマ帝国のキリスト教会が全帝国規模で経験した大転換期であつた。帝国内の少数派の宗教者集団から、その最多数の人々が属する一般の集団へと変貌を遂げた。<sup>〔1〕</sup>

その推移を如実に示す場が、「日常生活」であろう。宗教中心の生活を送っていたればよかつた時代から、集団に所属する構成員の増加によって、否応なしに世俗の生活中心の宗教を形成していかなければならない時代へと移行していった。

かつての殉教の道を失った熱心な「宗教エリート」たちにも、大別して二つの道があつた。一つは、世俗の波が押し寄せてきた教会も含む世俗社会全体から逃れて、「宗教のみ」に生きる修道の、もう一つは、教会を含む世俗社会内に留まり、社会を宗教的に変革していこうとする改革のそれである。

この一大転換期を巨視的な手法で、例えば統計的に描写していくことも有意義であろうが、本研究では自らの生においてこの移行を体現している一人の宗教者に絞って考察していくことにしたい。その宗教者は修道と改革の両方を経験した。初め世俗を退避し修道生活に入ったが、後に教会の聖職に就き、世俗と対峙する道を選んだ。生前から一般の生活者たちの絶大な支持を受け、その結果現代に至るまで、ギリシア教父中最大の著作を残すほど読みつがれ、人気を博したヨアンネス・クリュソストモスその人である。

彼は三四九年頃、世俗的な栄華を極めた古来の大都市、シリアの主都アンティオキアにて生を受けた。その若き日々を修道生活に捧げ、後にアンティオキアの教会の輔祭に転身した(三八一年)。ついで、三八六年以降は長らく司祭として仕え、その説教の才能を存分に発揮して名声を得た。三九八年には、拔擢されて帝国全土の新興の首都、かのコンスタンティノポリスの主教にまで昇りつめる。この皇帝アルカダイウスのお膝元でも、彼は妥協を拒む姿勢を貫き教会内外の世俗性の改革を断行したため、首都の世俗化した聖職者たちを含む、権力の頂点に君臨する支配者層の反感を買う。その挙げ句、追放の憂き目に遭うも、彼を熱狂的に支持する一般市民によって、すぐに

主教座に返り咲く。それも束の間、四〇四年にクリュストモスは、アルメニアとの国境のククススに向けて再度追放される。<sup>(2)</sup>そして四〇七年、三年に及ぶ軟禁生活の末、過酷な条件下で移送が強行されたため、その途中で客死、という波乱の生涯を送った。

この彼を「殉教」に追いやることになった追放自体、時流の変化と彼の特徴を象徴している。クリュストモスはもちろん異端の嫌疑で追放されたのではなく、主教としての身の処し方、生き方 (Lebensführung/Lebensweise) が嫌悪されたのである。この点でも、彼は教説の人というよりは、行動、実践の人だった、と言える。その後半生の間、彼は世俗社会、キリスト教化した庶民の生活の改革に取り組み続けた。また、クリュストモス自身も生涯、生活者に近くあり続けた。

無論、その研究史料にも事欠かない。彼は初期に修道に関する著作、聖職に関する著作をものし、特に後者は現在まで読みつがれる古典中の古典となった。逆に、四世紀の人々の生活を考察する時、不可欠な史料を提供しているのも、クリュストモスである。少なくとも、この時期のアンティオキアにおける都市生活者たちの日常生活をこれほど彷彿とさせるのは、彼の説教を置いて他にない。<sup>(3)</sup>というのも、彼は「古代世界最後の偉大な都市雄弁家」<sup>(4)</sup>であり、夥しい数の生き生きとした説教が現存するからである。その中でクリュストモスは、その都度の聴衆の必要に応じて多様な主題を扱い、また教説を説明するに、生活感溢れる身近な例をもつてした。クリュストモスの後期の著作の特徴は説教が多いことだが、それらは社会の教養層を対象とした文書とは異なり、一般の人々を主たる対象としている。<sup>(5)</sup>

また、キリスト教全体における「生活」というギリシア語の語義研究という観点から見ても、最大の用例を提供

しているのがクリュソストモスである。<sup>(6)</sup> また彼自身、「神学的」、「思弁的」というよりは、「倫理的」、「実践的」傾向が強い、と言われている。これらの様々な点を考慮に入れると、この重要な時期の「宗教と生活」の流動的關係を具体性をもって考察し得る対象としては、クリュソストモスほどふさわしい人物はいないのである。<sup>(7)</sup>

もちろん既に多くの「歴史家たち」が、クリュソストモスが生活 (Leben) に密着したことについてのよう語っているか、を研究してきた。例えば最近では、「劇場の見世物」<sup>(8)</sup>、「奴隷制」<sup>(9)</sup>、「男女關係」<sup>(10)</sup>等の研究がある。また昨今は、ケリー (J. N. D. Kelly) の『黄金の口』<sup>(11)</sup>を始めとして、クリュソストモス自身の生涯 (Leben) 及び日常生活 (Leben) <sup>(12)</sup> についての研究も大いに進んできている。しかし、従来の研究は個々の具体的な事柄については扱っているものの、彼の「生活」観、つまり「生活ということ」それ自体をどのように考えているのかは、ほとんど考察してこなかった。この点での例外は、シュテツェル (A. Stözel) の『新しい社会』としての教会』<sup>(13)</sup>である。これは、クリュソストモスの新しい社会構築の試みを思想的観点からも扱っている点で非常に優れたモノグラフで、「生活」に関連したことも扱っている。ただ、社会全体のキリスト教的改革の試みを主題としているため、社会単位での社会生活には度々触れているものの、個人や個々の家庭単位の私生活にはあまり触れていない。そこで本研究では、クリュソストモスの「生活」に関する思想の全体像、彼の宗教思想における「生活」の位置付けを明らかにしてみたい。

研究を妨げてきた原因の一つは、「生活」という概念が広範すぎて、捉えどころがない点だろう。また、西洋語一般に共通することであるが、日本語の「生活」を表す英語の "life"、ドイツ語 "Leben"、フランス語 "vie"、ラテン語 "vita" はいずれも、「生活」という意味だけではなく他にも豊富な意味を持つ語である。これに対応するギ

リシア語は *bios*、だが、ギリシア語の場合は名詞だけで少なくとも、三つの語にわたって考察する必要がある。このうち最も重要な *bios* は最も一般的、広義の「生」で、「生活」、「人生」、「人世」、「生計」、「生き方」等、多くの意味を持つ。次は *politeia*、*polis*、もちろん *polis* (都市) の派生語として他の多くの意味で用いられるが、時にその市民としての「日常生活」を意味する場合がある。もう一つは *zōē* で、主に動物と共通する「生」の根源である「生命」、「生存」を意味する<sup>(14)</sup>。また、これらの語はクリュストモスの著作全体で、非常に頻出している。クリュストモスの真正な著作における名詞 *bios* の用例だけでも、優に千例を数える。それに、その派生語、関連語やその他の語を含めた幾千もの用例を全て扱うことは、無論この小論の扱う範囲を遙かに超える。

他方で、周知の通り現代でも「宗教」という語は明確に定義しにくい語であるが、古代ギリシア世界では近代語の「宗教」(Religion) に一語で相当する語自体が存在しない。もちろん、*threskeia* や *deisidaimonia* 等これに近い語は存在するが、ニュアンスの差が大きい。そこで、本研究ではとかく抽象的な議論になりがちな単に名詞の「宗教」と「生活」ではなく、形容詞「宗教的な」と「生活的な」、そして形容詞を経由して「こと」と結合し再名詞句化した「宗教的なこと」(宗教に属すること)と「生活的なこと」(生活に属すること)、特にその複数形を考察することにする。クリュストモスにおいてそれに対応する語は、具体的には「霊的なこと」(*ta pneumatika*)<sup>(15)</sup>と「生活的なこと」(*ta biotika*)である。そこで、彼自身の用法に即して、一対として頻繁に使用されているこの二つの表現を軸にして、彼の「生活」観を探ってみる。そして、彼が「生活」自体をどのように捉えていたのか、を明らかにする。それでも、なお数百の用例があるが、そのうちクリュストモスの「生活」観理解にとつて重要なテキストを絞って考察していくことにしたい。

## 一 生活から宗教へ

クリュソストモスの著作では、「生活的なこと」の類義語として、「世のこと」(ta kosmika)′、つまり「世事」′及び「現在のこと」(ta paronta)′、つまり来世に対する「現世」′、「現生」が頻出する。形容詞「生活的な」(biōtikos)の類義語としては他に、「感覚的な」(aisthētos)′、「人間的な」(anthrōpinos)′、「肉体的な」(sōmatikos)′、「肉のな」(sarkikos)′、「物質的な」(physikos)′、「地上的な」(gēinos)が挙げられる。また、頻出する句としては「生活的な思い煩い」(phrontis)′や「生活的な見掛け」(phantasia)′がある。更に、クリュソストモスが端的に「生活的なこと」と語る時、それは「世俗的生活」を意味し、「修道的生活」を含まない。むしろ、この両者は互いに相容れない概念と見なされている。従って彼が単に「生活的な人々」と呼ぶ時、それは世俗の人々を指している。<sup>(16)</sup>

しかし、やはり何と言っても「生活的な」は、「靈的な」と一対のものとして用いられることが最も多く、非常に頻出する。この両者の対立、二分法による思考の枠組みはクリュソストモスの著作の至る所で見出され、彼の生涯で終始変わることがなかった。しばしば「一貫性の欠如」を批判されるクリュソストモスにしては、驚くほど首尾一貫している。従ってこれは、クリュソストモスの思想の根幹をなすものの一つ、と見なすことができる。<sup>(17)</sup>

クリュソストモスはその悪名高きユダヤ人批判を行う時も、次のように述べて彼らが生活的なことばかり求めて靈的なことは求めなかったことをあげつらう。

「ユダヤ人たちは、生活的なことから逃れて靈的なこと、即ち慎みや賢明さ、神の言葉を聞くことに傾注する

のではなく、むしろ逆の行っていた<sup>(18)</sup>。

しかし、その非難の矛先は自らの教会にもそのまま向けられる。彼は次のように、教会の人々の現状としての世俗性を痛烈に批判して憚らない。

「『誰もキリストのことを求める者はおらず、みなが自分のことを「求めている」』（フィリピ書二・二二）<sup>(19)</sup>。彼らの息子たちはみだらさに、彼らの父たちは貪欲と略奪に、彼らの妻たちは生活的な見掛け (tas phantasias tas biotikas) に走り、男たちを引き止めないだけでなく、けしかけまでする。ともかく広場に立つてみない。往来する人々に尋ねてみない。そうすれば、誰も霊的なことに関して懸命な者はおらず、みなが肉的なことのために走っているのをあなたは見るだろう」<sup>(20)</sup>。

クリュソストモスの現状認識によると、キリスト教徒を含む大多数の人々が生活（現世）のことばかり考えていて、来世について何も考えていない、ということになる。

しかし、クリュソストモスによると「生活的なこと」は全て、「真なるもの」の影に過ぎない<sup>(21)</sup>。従って此事に過ぎないので、「生活的なことは軽視する」べきである。そして、クリュソストモスは「生活的なことを取り除く」よう勧める。この勧めは何度も繰り返され、その例は枚挙に遑がない。

それでは、この生活的なことと分離するには、具体的に何を行えばよいのだろうか。それは、クリュソストモスによると、神の言葉に傾聴することである<sup>(22)</sup>。しかもクリュソストモスは、修道士ではなく、むしろ生活者にこそ家で、聖書を読むように勧める<sup>(23)</sup>。これらの勧めは全て、修道生活にも妥当することであるが、クリュソストモスの特徴は、これを特に修道生活をしている人々に限定して、求めているのではなく、世俗の生活者たちも含む、全キリ

スト教徒に求めている点にある。<sup>(24)</sup>

クリュソストモスは、聖書の読み方も具体的に、詳しく描いている。

「そして我々が靈的な書を手取る時、自分の思いを集中し、思惟を統一し、あらゆる生活的な觀念を退け、このように十分に注意をして、十分に傾注して読みを行おう。そうすれば、書かれてあることの理解へと聖靈によつて導かれて、そこから大きな益を自ら享受することができる<sup>(25)</sup>」。

クリュソストモスによると、このようにして聖書の言葉を讀むことで、生活的なことを脱し、靈的なことに到達しなければならぬ。その結果、一度生活的なことを脱し、靈的なことに赴いた人は、もはや生活的なことに価値を見出すことは不可能で、靈的なことに価値を見出す。そして、もはや生活的なことは求めず、靈的なことだけを求める。この境地をクリュソストモスは使徒パウロの例を挙げて、次のように表現する。

「高みにまで上つた者は、もはやいかなる生活的なことにも驚かないだろう。むしろ、我々が山頂まで登つた時、都市も城壁も小さく思えて、蟻のように地上で男たちが歩いているように見える。ちょうどそのように、あなたが哲学の高き觀念に昇つた後、地上のいかなるものもあなたを驚嘆させることはできないだろう。むしろ、あなたが天上にあるものを見る時、富も栄光も権力も名誉も他のこういつたことであっても、全てが小さく見えるだろう。そして、同様にパウロにとつても、全てが小さく見えていた。そして、現生の輝けるものが死よりも無用に「見えていた」<sup>(26)</sup>」。



## 二 宗教から生活へ

それでは、「生活的なこと」を離れ、「霊的なこと」に赴いた後はどうなるのか。もう「生活」はないのか。つまり、この世の「生」を絶つてしまうのか、あるいは俗世を離れて修道の「生」を送るべきなのか。確かに、クリュソストモスは「死とは、∴（中略）∴生活的な思い煩いからの解放に他ならない」と語っているが、死は通常そう容易には訪れない<sup>(28)</sup>。それでも、生活は続く。

クリュソストモス自身の生涯中にも、転機が訪れた。前述したように、修道生活を送っていた彼は、ある時体調を崩したため、それを断念して世俗のただ中に戻ってきたのである。本格的な修道生活を開始して六年後のことであつた。これ以降彼は、生活における宗教性を追求し続けることとなつた。実際、彼の初期の著作ではいわゆる往相中心で、還相にはあまり触れられていないが、教会の重責を担うようになってからの著作では、往相と共に還相についてもしばしば言及されている。また、「興味深いことに、彼の最初の説教で彼は、理想の司祭は『苦行』(mortificatio)を引き受けないと強調することで、彼の洞穴時代の過度な修道的理想から距離を取っている<sup>(29)</sup>」。この点で、彼の最も有名な著作で、後代まで大きな影響を与えた『司祭職』(De sacerdotio)も、実は修道批判、世俗との分離としての「霊的生活」批判として読むことも十分可能である<sup>(30)</sup>。

さて、聖書を読む目的は実は、生活的なことを脱して霊的なことに達するためではなかつた。クリュソストモスは次のように語る。

「このようにして（聖書を読んで）我々は、自分の生活を (ton bion) 清めることができ、このようにして棘

を切り取ることができるだろう。実際、罪や生活的な (biōtike) 思い煩いは、こういった不毛で痛いものである<sup>(31)</sup>」。

つまり、聖書を読むことで、「生活」を清めることができる。このように清めの対象として、「生活」の存在自体は認められている。クリュソストモスが否定しているのは、「生活的な思い煩い」、「生活的なこと」であって、「生活」そのものではない。もちろん、その「生活」を送る「(世俗の)生活者たち」を否定しているのではない。

しかも、「生活」は存在が許されているだけではない。クリュソストモスはローマ書一二・一の言葉を説明して、こう語る。

「たとい、あなたが何か流れ去る生活的な (biōtikon) もんを持っていて、それでも正しい意図でもって犠牲を供えるところでも、御霊の火が下つてきて、その生活的なものを (to biōtikon) 焼き尽くしも、供え物全体を十全にもすることだろう。だが、『理性的な礼拝』(ローマ書一二・二)とは何か。霊的な奉仕、キリストによる生活 (he politeia he kata Christon) [のことである]。そしてちょうど、神の家で仕える聖別された者は、それがいかなる者であれ、その時自らを引き締め、より神聖になるように、我々も全生涯 (hapanta bion) 礼拝している、聖別されたような状態である必要がある。だがもし、あなたが日ごとに彼に供え物を捧げ、自らの体と魂の徳との祭司になるならば、例えば慎みを捧げる時、憐れみを、賢明さや忍耐を「捧げる」時に、これが起こることだろう。実際、それらを行う時、あなたは理性的な礼拝、つまり肉体的なものも、愚鈍なものも、感覚的なものもない「礼拝」を捧げているのである<sup>(32)</sup>」。

ここでは、宗教に固有の行為であるはずの「礼拝」という語までが、生活のための隠喩と解釈されている。つまり

「生活」に対して、積極的な意義が与えられている。いわば、「生活的なこと」(to biōtikon)なしの「生活」(politeia)が勧められているのである。しかも、これは全生涯にわたって行われるべきものである。また、別の箇所でクリュストモスは、福音は必ず、それに見合った生活を伴わなければならない、と断じている。<sup>(33)</sup> ここでも見られるように、クリュストモスの著作全体で、“to biōtikon”はほぼ常に悪い意味で使われるのに対して、“politeia”の方は良い意味で使われることが多い。

この積極的な意味での「生活」は、単に個人に限定されるものではない。当然、他者との関係がそこに含まれる。その最も身近な他者は、配偶者であろう。従って、この「清め」の対象の「生活」には、結婚も含まれる。クリュストモスによると、第一に「霊的なこと」を求める時、結婚はより輝かしいものになる。<sup>(34)</sup> ここから、修道生活にはない家庭生活の聖化が生じる。<sup>(35)</sup> 修道者と比較した場合の生活者の特徴は、家庭ないし配偶者を持っている点にあるので、最も生活的な生活領域は結婚である、と言える。ほとんどの人々にとって、世俗の生活の中心を占めるのが家庭であるから、生活の宗教化とは実際のところ家庭の宗教化をその骨子とするのである。

クリュストモスによると、結婚だけではなく、他の全てのことも神によって語り、行わなければならない。彼はこれを次のように述べる。

「あなたは食べるのか。それらの前にも後にも、神に感謝しなさい。寝るのか。それらの前にも後にも、神に感謝しなさい。広場に駆け込むのか。同じことを行いなさい。世的なことも生活的なこともない。全てを主の御名において行いなさい。そうすれば、全てがあなたにとってうまくいくであろう。神の御名が置かれた所はどこでも、全てがめでたい。<sup>(36)</sup>」

このクリュストモスの主張には、いかなる例外もない。「生活的なこと」を含む全てを神の名において行う。その時、いかなる「世的なこと」も「生活的なこと」もなく、全てが「靈的」になるのである。いや、次のクリュストモスの主張によると、「靈的なこと」が上位で「生活的なこと」が下位、という順序さえも超越される。

「このように、神のためにはなく何かがなされる時には、たといそのなされることが靈的であっても、最も害を与えるだろう。そして同様に、神のためになされる時には、たといなされることが生活的であっても、敬神の意図でもって行う者に最も益を与える<sup>(37)</sup>」。

このように、「神のため」という宗教的意図の観点から見れば、逆転現象も十分起こり得る。クリュストモスにとつて、いかなることもそれ自体で「靈的」か「生活的」かが問題なのではなく、それが神との関連付けの中で行われているか否かが問題である。この点で、世俗の生活も宗教的になり得るし、宗教生活も非宗教的になり得るのである。

### 三 生活による宗教化

以上で考察してきたように、クリュストモスにおいては、「生活的なこと」(生活)と「靈的なこと」(宗教)との明白な対立が出発点にあった。両者がそのまま平行線を描いたまままで終わるのか、それとも何らかの関係を持つに至るのか、が問題になるが、その関係の仕方は二通りあった。まずは既に述べたように、生活から脱却して、宗教に向かうこと、次に宗教によって生活を清めること、であった。前者はいわば往相、下から上への上昇運動であり、それに対して後者は還相、上から下への下降運動である。

しかし、たとい宗教性がその人の全生活領域、全生涯に十分及んだとしても、それがその人個人、ないしその家庭内だけに留まっていたなら、自己満足的なもので終わりがねない。クリュソストモスはこれでは満足しない。この生活化の効果が家庭の外へ、そして町中、ひいては社会全体に及ぶことを目指す。これが三つ目の接点で、生活によって宗教を示すことである。こちらは、いわば一旦下降した後の再上昇運動だが、今度は最初の上昇運動と異なり、自分だけが上昇する運動ではなく、他者をも上昇させる運動である。<sup>(38)</sup>

クリュソストモスがコンスタンティノポリスの主教になってから行われた次の説教では、宗教の生活化だけではなくその後の効果も重視されている。

「それ（聖書）は、仲間うちに対してだけではなく、未信者たちに対しても、『全ての人々に対して、あなたは証人になるであろう』（使徒言行録二二・一五）と言う。実際、証人とは知っている人々ではなく、知らない人々を説得するものだからである。信用に値する証人になろう。しかし、どのようにして我々は信用に値するようになるのだろうか。生活によって (apo tou biou) 「ひある」。…（中略）…我々は言う。『我々は、キリストのことを聞いた。そして、彼が約束して下さったことを信じている』と。彼らは言う。『それを行いよって示しなさい。実際、あなたがたの生活は逆のこと、つまりあなたがたが信じていない、ということを証言している』<sup>(39)</sup>」。

生活化した宗教性は外部の人々に対して、伝道的な効果を持つ。逆に、生活の裏付けのない宗教性は説得力を持たない。しかし、クリュソストモスの理想はただの「生活による証」だけに留まらない。彼は更にテトス書二・五の言葉をとり上げ、聴衆に次のように語る。

「あなたは、パウロの適応を見ているか。我々が生活的なことから離れるために全てを行っていている者が今、家のことに関して多くの思い煩いをしている。実際、こういったことがよく治められているならば、霊的なことの余地もあるからである。しかし、そうされていなければ、それら（霊的なこと）をも台なしにする。実際、家事を司る女は慎ましくもなり、家事を司る「女」は儉しくも「なる」からである。彼女は、贅沢や時宜を得ぬ出費や他のこういったことに勤しまないだろう。彼は、『神のみことばが冒瀆されないために』（テトス書二・五）と言っている。あなたは、彼がまずもって宣教のことを思っているのであって、世事を「思っているの」ではないことを見ている<sup>40</sup>」。

テトス書二・五を一瞥すると、生活的な思い煩いからの脱出を勧める指導者であるはずのパウロ自身が、生活的事の心配に逆行しているように見える。しかしクリュソストモスによると、それは誤解である。それは、パウロ自身としては全く思い煩う必要はないのだが、必要のないことを他者のために敢えてしている。つまり、家が治められていないせいで、せつかくの『神のみことばが冒瀆されないようにするために』である。このようなパウロの行為をクリュソストモスは「適応」と呼ぶ。これはクリュソストモスの中心的思想の一つで、自分のありのままに行動するのではなく、相手の状況に合わせて行動することを意味している<sup>41</sup>。また、そもそも生活の基盤なしの宗教性<sup>42</sup>はあり得ず、よい生活によって宗教性も養われる。

実際、クリュソストモス自らも、崇敬するパウロに倣<sup>42</sup>って、大いに「適応」している。彼は一般の人々の生活感覚を熟知していた。だからこそ、聞き手の理解を大いに助ける生活に密着した例えを縦横無尽に操ることができたのである。ここに、雄弁家クリュソストモス（Chrysostomos）ギリシア語で「黄金の口」の意）の面目躍如たる

ものがある。相手を説得して自らの信念を受け入れさせようとすれば、当然相手側の状況に合わせて、相手にとって最も分かりやすい話し方、言葉で語らなければならないからである。これはクリュストモスの「適応」行為と言える。クリュストモスによると、自分には本来必要ない「生活的なことの心配（配慮）」も他者への伝道のために、敢えて行う必要がある。

クリュストモスが特別なのは、生活による宗教化という困難な課題を一部の宗教エリートに課しているのではなく、講壇からあまねく一般の人々に課している点である。<sup>(43)</sup>クリュストモスは、個々のキリスト教徒が世俗の生活をやめて「靈的」生活（修道生活）に入ることを求めているのではない。むしろ、全てのキリスト教徒たちが、例外なしに、自分が今生活をしているその場で、家族を持ったまま「靈的」に生活することを求めているのである。<sup>(44)</sup>その主たる場は、家庭である。<sup>(45)</sup>そして、その生活を通して、他の家庭も同様に宗教化していくことを企図した。<sup>(46)</sup>ブレントレ（R. Brande）が語っているように、彼は「都市をキリスト教的所帯の集合へと変貌させ」ようと

彼が目指した理想は、キリスト教を一部の宗教エリートたちが宗教的生活を送るためのものではなく、社会の全ての人々の生活のための宗教に高めることだったのである。そこにはいかなる例外もない。全ての人々の、全生涯にわたる、全生活領域のための宗教性である。クリュストモスにおける宗教の生活化とはその普遍化のことであった。

## むすび

四世紀というキリスト教の急激な国教化の時代は、一方で教会に「生活の宗教」への大転換を怒涛のように迫った。一般の市民生活とは相容れない、社会にとつて「異端の宗教」から、その成員でなければ社会生活上の不利益を蒙りかねない、「主流の宗教」への大転換である。他方で、教会の主だった指導者たちは相変わらず、教義上の正統論争に明け暮れていた。そんな中で、その波にただ押し流されてしまうのではなく、当時の課題と真正面から取り組み、「生活化」の一つの理想を提示することでもって答えたのが、クリュソストモスであった。「修道」という宗教のみの生活を超え、世俗の生活的な「宗教」を拒否し、宗教的な生活を「世俗」にもたらそうとした。

クリュソストモスは、世俗化に直面する教会の指導者として、一般のキリスト教徒が世俗の生活自体をやめてしまふことを決して求めてはいない。また、世俗的に生活することも、無論勧めていない。彼は敢えて第三の道、つまり世事にまみれた日常生活のただ中であつて、いわば「生活的に生活しない」ことを勧める。より積極的な言方をすれば、「天上に暮らすかのように地上に暮らす」ことを勧めているのである。そして、こちらの方が、より困難な道である。クリュソストモスは、この宗教性の普遍化としての生活化という理念をただ人に勧めているだけではなく、彼自身もこの第三の生き方を身をもって示した。そして、社会に「宗教的に」関わり、これに徹するあまり世俗との衝突を招き、ついには死に至るまでこの道を貫いたのである。

その死によつて、彼が目指した「宗教生活から生活宗教へ」の劇的な大転換の試みは、確かに道半ばで頓挫した。しかし少なくとも、クリュソストモスの言動は、現実とは別の、そうなることもあり得た可能性を提示するこ



とに成功している。歴史が示す通り、キリスト教の西洋文化への土着化、生活化はその後、妥協の産物である聖俗の分離という仕方、つまり彼の理念とはかけ離れた仕方、徐々に進行していくことになる。その点で、四世紀から五世紀への節目は、生活をも「超越」した聖なる宗教と宗教をも見事に「生活化」した俗なる社会との奇妙な共存の時代、——ある意味で、現在まで続くことになった時代——への転換点でもあったのである。

略号

クリュネストモスの著作からの引用は、全て次によった。

PG=J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*

注

(1) シリアの主都アンティオキアの場合、四世紀末の総人口は二〇万人から三〇万人で、そのうち一〇万人がキリスト教徒だった (Claudia Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel* (398-404). *Welt und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, pp. 46 sq.)。

(2) クリュネストモスの失脚には多くの人物が関与していた。その主因「主犯」に関しては諸説紛々としていて、いまだ特定できていない。その中でも、古代史家リーベシュッツの「反ヨアンネス派の主教たちと最有力の大臣たちとの連合説」には、説得力がある。J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford: Oxford University Press, 1990 参照。この反ヨアンネス派、それに対するヨアンネス派の両方に関して最も詳しいのは Rudolf Brändle, *Johannes Chrysostomus. Bischof – Reformier – Märtyrer*, Stuttgart: Kohlhammer, 1999 である。クリュネストモスのコンスタンティノポリス期全体に関しては、最新の Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel* (398-404) が最も詳しい。

(3) Susan A. Harvey, “Antioch and Christianity”, in: Christine Kondoleon (ed.), *Antioch: The Lost Ancient City*, Princeton: Princeton University Press, 2000, [pp. 39-49], p. 43.

- (4) Brändle, *Johannes Chrysostomus*, p. 42.
- (5) 最近では、シリュンストモスの説教が富裕者層を主たる対象にしていたという見解の研究者も見受けられるが、ほとんどの研究者はまだ、この見解を受け入れることはできない。例として、Brändle, *Johannes Chrysostomus*, pp. 42-44; Martin Illert, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zürich: Pano, 2000, pp. 29-31; pp. 34 sq. 参照。少なくとも、説教が他の著作形式に比べて、より一般の人々をも対象としているのは、確かである。このシリュンストモスの聴衆像に関して、最も詳しくこの点について、Wendy Mayer/Pauline Allen, *John Chrysostom*, London/New York: Routledge, 2000, pp. 34-40 がある。
- (6) 例として、G. W. H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, s. v. "bios" 参照。
- (7) もちろん、この時期に深い宗教性と世俗の生活とを調和させようと努力した人物は他にも存在したであろうが、それを意識的に思索することはなかったであろう。思索したとしても、それを表現することはあまりなかった。あるいは、その文献が現存していない。従って本研究では、シリュンストモスという稀有な存在に、さういう少数者を代表させることにする。
- (8) Blake Leyler, *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2001.
- (9) Georg Kontoulis, *Zum Problem der Sklaverei (doulos) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus*, Bonn: Habelt, 1993.
- (10) David C. Ford, *Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom*, South Canaan: St. Tikhon's Seminary Press, 1996.
- (11) J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop, Ithaca*: Cornell University Press, 1995. 聖書の Brändle, *Johannes Chrysostomus* を参照。
- (12) Mayer/Allen, *John Chrysostom*, pp. 47-52.
- (13) Arnold Stitzel, *Kirche als neue Gesellschaft*. *Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*. Münster: Aschendorff, 1984. 聖書の Peter Klasovogt, *Leben zur Verherrlichung Gottes: Botschaft des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral*, Bonn: Borengässer, 1992 中の「生活」に関連する部分も扱っているが、主に数箇所のシリュンストモスの内容を敷衍してゐるだけで、その表題で謳われているようなシリュンストモスの「生活」観を主題としてゐるわけでは全くない。

- (14) これら三つの語が「生活」という意味で用いられている場合、日本語では訳し分けることができない。本研究でも、基本的にはこのいずれをも「生活」と訳さざるを得ないが、必要に応じて原語も記す。なお、本研究の日本語訳は全て筆者自身による。
- (15) この語義に関して詳しくは Laurence Brothier, "Sur quelques définitions de 'pneumatikos' chez Jean Chrysostome", *Revue des Etudes Augustiniennes* 38 (1992), pp. 19-28 参照。
- (16) より具体的に「生活的な女たち」「生活的な男たち」とも言われてゐる (*Homiliae in Ep. ad Hebraeos* 15, 3-4 (PG 63, 121))。
- (17) それ故、たといクリュソストモスがいずれか一方しか用いていない箇所でも、もう一方が対義語として意識されている場合が多量に注意しなければならない。
- (18) *De Lazaro* 1, 7 (PG 48, 972). *Homiliae in Ioannem* 45, 1 (PG 59, 251) 参照。
- (19) この「ノリ」書二・二はクリュソストモスが好んで引用する聖書箇所だが、「宗教的なこと」と「生活的なこと」との関係に関しては、同じパウロの言葉「もはち私が生きているのではなく、キリストが私の中に生きておられる」(ガラテヤ書二・二〇)も繰り返し引用される。イエスの山上の垂訓中の主の祈り(マタイ伝六・九―一三)と「まが神の国と神の義とを求めなむ」(マタイ伝六・三三)も同様である。クリュソストモスの山上の垂訓解釈については、最新の Jaroslav Pelikan, *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2001 参照。
- (20) *Homiliae in Ep. I. ad Corinthios* 8, 5 (PG 61, 74).
- (21) *Homiliae in Ep. II ad Corinthios* 29, 5 (PG 61, 604).
- (22) *Homiliae in Ioannem* 84, 3 (PG 59, 459 sq.); *De mutatione nominum* 1, 1 (PG 51, 113 sq.).
- (23) *De Lazaro* 3, 1 (PG 48, 992).
- (24) Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988, pp. 305-322 参照。
- (25) *Homiliae* 67 in *Genesis* 35, 1 (PG 53, 321 sq.).
- (26) *Ad populum Antiochenum* 15, 3 (PG 49, 157). 「哲学」(philosophia) はクリュソストモスが大変好んで使用する語で、「キリスト教的に」生かぬこととは「哲學的だ」生かぬことと解釈され得る」(Stölzel, *Kirche als neue Gesellschaft*, p. 220)。同様に、クリュソストモスは別の箇所でも次のように言う。

「このちやうど、生活的なことから自らを脱出させて、霊的な哲学の高みに繋がっている人々は、我々の側のいかなるもの感  
覚を持たなう」 (*Ad stelechiun de compunctione* 2, 1 (PG 47, 412))。

(27) *Ad populum Antiochenum* 7, 1 (PG 49, 92)。

(28) クリュネストモスの著作「死」に因つて、François-Xavier Druet, *Langage, images et visages de la mort chez Jean Chrysostome*, Nannur: Société des Etudes Classiques, 1990 参照。

(29) Brändle, *Johannes Chrysostomus*, pp. 35 sq.

(30) Stötzl, *Kirche als neue Gesellschaft*, p. 23. この『「祭職」に関する、更に詳細かつ包括的な見解は、Manfred Lochbrunner, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*, Bonn: Borengässer, 1993, pp. 77-90 に見られる。ただ、クリュネストモスは終生、修道を評価してゐた。修道やれ自体を否定せよとは思はなかつた。「クリュネストモスの修道運動との強烈にアンビヴァレンツな関係」 (Leyerle, *Theatrical Shows and Ascetic Lives*, p. 12) とする表現が、この事態を最も的確に表してゐると思われ。

(31) *Homiliae in Iocunenem* 88, 3 (PG 59, 481)。

(32) *Homiliae in Ep. ad Romanos* 20, 2 (PG 60, 597)。

(33) 「生活的な」 (tois biotikois pragmasin) 釘付けになつてゐる信仰者たちは、聞きななう。… (中略) …生活 (ten politian) には、福音に見合つたものがなければならぬ。それ故、実に祈りの律法は、教説から生活 (ten politian) へと移行する。… (中略) …実際、教説は生活を必要とする。… (中略) …『絶えず彼 (イエス) のことを思い、彼のことを思ひなすこと』。実際、我々は健全な思惟と有徳の生活をたつた一日や二三日だけ請うてゐるのではなく、生涯を通じて、命の限り (dia pantos tou biou kai tes zōēs)、『全ての善の基でもある』『彼のことを思うこと』を「請うてゐるのである」。実際、多くの人々は『自分たちのことを求めていて、イエス・キリストのことではなう』 (フィリピ書 1・11) から『あ  
ら』 (*Homiliae in Ep. II. ad Corinthios* 2, 6 (PG 61, 400 sq.))。

(34) 「それ故、彼女 (ノンナ) がまず霊的なことを求めたのべ、結婚もより輝かしくなつた」 (*Homiliae in Ep. ad Ephesios* 21, 2 (PG 62, 151))。

(35) 修道者と生活者との唯一の相違は、結婚してゐるか否かで、それ以外の全てのこととは同じだからである (*Adversus oppugnatores vitae monasticae* 3, 14 (PG 47, 372))。

(36) *Homiliae in Ep. ad Colossenses* 9, 2 (PG 62, 364)。

- (37) *In Kalendis* 6 (PG 48, 962).
- (38) この上昇下降運動の構図は、クリュソストモスの解釈学の場合とはほぼ同じである。拙論「クリュソストモスにおける神の下降と人間の上昇——解釈学的観点から」(『基督教教学研究』第一八号、一九九八年)、七九—九四頁参照。また、拙論「ニシピスのエフライムとクリュソストモスの解釈学と比較」(『日本の神学』第三五号、一九九六年)、五一—七〇頁も参照。
- (39) *Homiliae in Acta apostolorum* 47, 3 (PG 60, 330).
- (40) *Homiliae in Ep. ad Titum* 4, 2 (PG 62, 683 sq.). クリュソストモスの「正道」思想については、Paul Andres, *Der Missionsgedanke in den Schriften des heil. Johannes Chrysostomus*, Hinfeld: Verlag der Oblaten, 1935 参照。
- (41) 拙論「クリュソストモスの解釈学——神理解の可能性と不可能性の問題を巡って」(『基督教教学研究』第一四号、一九九三年)、二九—一三八頁参照。
- (42) クリュソストモスはただ「キリストに倣う」だけでなく、「パウロに倣う」ことも自ら実践し、他の人にも大いに勧めている。クリュソストモスにおける「模範としてのパウロ」に関しては、Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, pp. 43-55 参照。最近になって、優れたクリュソストモス研究が続々と公刊されているが、管見の限り、この研究はその中でも白眉である。
- (43) *Adversus impugnatores vitae monasticae* 3, 14 (PG 47, 372 sq.). Leyerle, *Theatrical Shows and Ascetic Lives*, p. 201 参照。
- (44) Stötzl, *Kirche als neue Gesellschaft*, p. 26.
- (45) クリュソストモスの結婚論は、『エフェソ書講話』(Homiliae in Ep. ad Ephesios) 第二〇講話にまとめられた形で見出される。彼は夫婦関係だけではなく、子供の教育についても関心が高い。彼には、最初のキリスト教教育学文書で、この分野の古典となった著作「虚栄と子供の教育」(De inani gloria et de educandis liberis) がある。例えばメルツは、クリュソストモスを古代から現代までの全時代を代表する一人中の一人に数えている (Fritz Marz, *Klassiker christlicher Erziehung*, München: Kösel, 1988, pp. 30-53)。クリュソストモスの教育論については、Antonios K. Danassis, *Johannes Chrysostomus. Pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk*, Bonn: Bouvier, 1971 参照。また、彼の家庭教育論については、Michael Gärtner, *Die Familienziehung in der Alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kinderziehung*, Köln: Böhlau, 1985 参照。
- (46) Brändle, *Johannes Chrysostomus*, p. 56.

- (47) *Homiliae in Ioannem* 1, 1 (PG 59, 25).
- (48) Ford, *Women and Men in the Early Church*, pp. 87 sq. 參照。

## 女性キリスト教徒の性とスピリチュアリティ

——日本とインドの信徒の比較考察から——

山下明子

〈論文要旨〉キリスト教の土着化をめぐる従来の論議にはジェンダーの視点が欠けている。女性キリスト教徒の入信理由や信仰実践から、それぞれの土地の教会の「土着化」の現実を問い返すのが本稿の目的である。対象としては、筆者が長年のフィールドワークで出会ってきたインドのヒンドゥー・カースト社会に生きるドリットのクリスチャン女性たちと非カースト社会である山岳部族のミゾの教会女性、およびイエ制度が残る日本の教会女性と沖繩の祖先崇拜の社会のクリスチャン女性の中から典型的な層を選んで紹介し、信仰の特徴を比較考察する。教会を含めて父権的、性差別的な文化と共同体規範のなかで、それぞれの女性信徒たちがどのような葛藤によつて苦悩し、これらと信仰的に折り合いをつけているのか、あるいはよりラディカルな解放・救済を求めて、いかに自立を達成しているのか。

女性たちのスピリチュアリティは各自の信仰生活の内容や性的な自立の位相によつて当然異なっているが、本稿では、キリスト教的な特徴として他者に対する友愛的な霊性が感じられる女性たちに焦点をあてて調べている。

〈キーワード〉女性キリスト教徒、性、自立、スピリチュアリティ

### 一 はじめに

「キリスト教は家の宗教ではなく、個人の宗教である」と今日の日本でも言われている。法的なイエ制度のことではないが、教会のジェンダーの現実からすれば、これは矛盾含みの表現である。家族や親族あるいは民族的なつ

なかりに縛られずに、個としてキリスト教徒であることが、とくに既婚の女性の場合むづかしいことは、日本にみならずアジアの国々や地域に共通しているからである。いわゆる「クリスチャン」女性が信仰生活で抱える悩みや苦しみは、家族や親族の事柄とその延長上での教会の父権的な教えに関係していることが多い。キリスト教徒の信仰生活は一般に教会と切り離せないからである。一方、個として目立った生き方の女性たちもおり、彼女たちの信仰心には特色がみられる。コンテキストはそれぞれだが、一言でいえば、「女性」という性的なアイデンティティの自立性とスピリチュアリティである。キリスト教徒のスピリチュアリティは教義上では三位一体（父―子―聖霊）の「聖霊」への信仰として説明・解釈されるが、現実にはそのように収れんさせると見えなくなる多様性がある。そこで、ここでは個々のクリスチャンの信仰生活を支えている霊的な力を広くスピリチュアリティと名づけておきたい。

キリスト教が家や民族ではなく個人の宗教であり、もしそれゆえに信徒を引きつけているのだとすれば、では女性たちにどのようなスピリチュアリティがあるのか。私は長年、アジアの国々で民衆女性と宗教のフィールド調査に関わる中で、自身の信仰でもあるキリスト教の女性たちとも出会ってきた。アジアのエキユメニカルな女性神学運動などにもスタッフとして関わり、数多くの会議に出てきたが、ヒンドゥーやイスラームなど他宗教調査のフィールドで出会ったクリスチャン女性たちのインパクトのほうがはるかに強い。

そこで本論では、私が直接出会ってきた女性たちの中から、インドと日本のキリスト教徒を取り上げて、両者を具体的に比較するかたちで紹介し、彼女たちの信仰生活のスピリチュアリティと自立の位相を中心に考察したい。



## 二 土着化とキリスト教の性差別の系譜

「キリスト教は家の宗教ではない」と言われるのは、仏教の檀家制度がある日本においてだけではない。土地の宗教や共同体文化に対して宣教師たちが近代の個人主義を楯にせざるをえなかったからである。しかし、アジアの大部分のキリスト教会は歴史的に西欧の宣教師たちに指導されて教会形成をしてきたが、現実にはそれぞれの文化や社会制度のなかで固有に土着化している。むしろ土着化の内容や程度には教会や教派によりかなりの違いはあるが、性つまりジェンダーやセクシュアリティを軸にしてみると、程度差はあまり大きくない。インドの教会にはヒンドゥ文化とカースト制度との関係があり、カースト制度がない部族社会の教会の場合には、伝統的な慣習法が生きている。日本の教会には天皇制的家族主義の文化とイエ制度の影響があり、「本土」のような檀家制度がない。沖縄の場合には、独特の祖先崇拜がある。これらの環境のなかで教会は現実にとどのような土着化してきたのか。宣教にかかわる学問的な神学論争からではなく、教会員の大半を占める女性信徒への教え、および彼女たちの信仰生活の内容から検証することができる。

結論からいえば、アジアの諸教会は自文化のセクシズムやレイシズムから解放されず、これを温存して父権的な教会制度をつくってきたが、これには宣教した当の欧米のキリスト教自身の性格がからんでいる。後者については、今日、フェミニスト神学を中心に一九七〇年代来の多くの批判的研究と運動の蓄積があり、大きく変化している。これらの研究から教会制度や聖書の編集・解釈など、古代以来のキリスト教会の歴史的展開において性支配と異端排斥が制度化されてきたことが明らかにされてきた。一方、日本をふくむアジアのキリスト教会は、自文

化との関係からこれらの変化に対応する柔軟性がもてず、欧米の教会よりも保守的にとどまっている。この間にむしろペンテコステ・カリスマ派の教会が勢力を増大している。

しかしながら興味深いことに、欧米のフェミニスト神学者たちが教会の性差別の根源として究明してきたことが、アジアの特定の文化に繋がれたときには、プロセスとしてではあれ女性の解放の道具になっている。キリスト教のセクシズムは仏教のそれに比べると歴史的に形成されてきた特徴が明確にあり、そのぶんコンテキストが変われば対応しやすいからだといえる。たとえば性と結婚の問題がある。どの社会であれ性関係には一定の規範を設けている。家族を共同体の基礎単位とするだけではなく、婚姻制度を性的な秩序の厳格な縦糸としているのが、ヒンドゥのカースト社会やイスラーム、日本の旧イエ制度などの父系制社会である。ヒンドゥ教は結婚式をとくに女性のための唯一の浄化儀礼としている。ジェンダーとセクシュアリティが「男」と「女」に二元化され、産む性としての女に社会秩序維持の役割とモラルを与え、そのような条件下に女性の「救い」を限界づけるのは、父権宗教に共通するイデオロギー的なセクシズムである。

キリスト教のような西洋伝来の宗教がこれらの宗教社会に部分的であれ受け入れられるということは、その秩序に抵触しないか、主導的に変革を行える場合であろう。この意味において、キリスト教の土着化を調べるならば、どのような階層の女性が入信したのか、その理由や背景および入信後の信仰内容を丁寧に見るべきだと考える。プロテスタント諸派の場合、宣教の最初期においては、各地で寡婦をはじめ女性たちがより熱心な信徒伝道者となっており、組織もバイブル・ウーマンと呼称されるような女性伝道者を活用している。<sup>(2)</sup> これらの女性たちの活動や信仰が、その後父権的な教会制度が確立するなかでどう変化してきたかは、今日的にも重要な問いである。<sup>(3)</sup>

キリスト教はイスラームやヒンドゥ教と異なり、結婚をすべての人間（信徒）の義務としていない。たとえ生涯結婚しなくても、宗教的に共同体から排斥されずに生きることができ<sup>(4)</sup>る。ただし、独身女性の処女性についてはイスラームと同様に監視の目が厳しく、社会的につよい制約はあるが、女性が（親にとつては娘が）結婚の枠外で生きる道があるということは、上記のようなアジア社会でのキリスト教共同体の形成や土着化の内容をみる場合の試金石となる。

ローマ・カトリック教会は現在も聖職者の結婚を禁じ、終生の貞潔を課しているが、聖書原理主義からではなく、キリスト教の来世観および歴史的展開における結婚観によつて<sup>(5)</sup>いる。修道院制度が同性愛の男性のアジュールになつてきたことも知られている。歴史的には、イエスを生涯童貞で独身だつたとするギリシャ教父たちの女性嫌悪の教説が二世紀に相次いで出ており、禁欲志向から結婚後の性関係も避けるべきこととされている。信徒も生殖以外の快楽のための性交は婚姻外で行うように奨励され、妻と売春婦が峻別されて、後者が貶められた。また、聖母マリアが神格化されて後は、「マリアの処女性」が人類の原罪を背負うとされるイヴの対極におかれ、キリスト教の模範の女性像になつてきた<sup>(5)</sup>。

このような性と結婚についての教会の教えは、宗教改革でさらに変化している。ルターは司祭の結婚を禁じる戒律を「悪霊の教え」だと新約聖書によつて批判し<sup>(6)</sup>、自ら元修道女カタリナと結婚した。当時、現実には教区司祭の多くが内縁関係で妻子をもつていたそうだから、ルターが制度的に性愛を肯定したことで、キリスト教の家族観は変化し、夫婦の愛と貞節が重視されるようになった。しかし、これは夫婦が平等ということではない。プロテスタント教会は結婚を秘蹟（サクラメント）とせず、むしろプロテスタントイズムの世俗内倫理として、純血思想と一

夫一婦の婚姻制度を異教世界へキリスト教宣教と共に広げてきたことは周知であろう。これは産業革命後の西欧資本主義社会が生みだした近代家族像、つまり夫と妻が子どもを中心にして家庭をつくり、外での生産労働と内での再生産労働を男女の性別役割によって分業化した家族規範でもあった。

男女間の「正しい性愛」やセクシュアリティについての論議がこのような西欧の近代家族への移行過程で生まれただために、「クリスチャン・ファミリー」像を保守化し、それ以外の性のあり方を逸脱であり反社会的だとして断罪する動きに連なってしまったといえる。それをセクシズムとして告発してきたのがフェミニズムや同性愛者を中心とする思想と運動であり、先に述べたように、現在では多数派の欧米の教会の性と結婚観はこれらを受けて大きく変化している一方で、ブッシュ政権を支える新保守主義の中心的スローガンにもなっているのが、「強いアメリカ」の白人の伝統的家族像である。

このようなキリスト教会の歴史的变化をふまえたうえで、西欧とは異なる結婚観や性文化の社会にいるインドと日本のクリスチャン女性の信仰生活をみてみよう。

### 三 カースト制度下のクリスチャン女性とミゾのキリスト教会

インドの人口は約十億人で、キリスト教徒は全体でその二・五%余とされるが、州や民族（部族）、カーストによって大きく異なる。カースト的にはキリスト教徒の大半はドリット（「砕かれた者」の意、元不可触民）であると推定されている。<sup>(7)</sup> カースト制度とは皮膚の「色」を意味する四つの階層的なヴァルナとそれがさらに何千にも分かれているジャーティ（出自）の総称であり、アウトカースト（不可触民）はその枠外におかれてきたが、同様に

多くの階層的なジャーティから成っている。法律上では不可触制はインド憲法で廃止されたが、現在でも農村の「不可触民」居住区は村の本体から離されている。村人からは例えば「パリヤー」などのジャーティ名で差別的に呼ばれており、「不可触民」であることにヒンドゥやクリスチャンの差はない。ダリットの大半がキリスト教徒で、公称で「クリスチャン・カースト」を構成し、人口的にも村の過半を占めている場合もある。

一方、ダリットは村人を「カーストの人間」と多分な憎しみと怒りを込めて総称する。しかし、このような総称のもうひとつが、ジェンダーの「女のカースト」という言葉である。これは階層の上下に関わりなく、またインドは州によって公用語が異なる多言語国家だが、どの州でもそれに相当する言葉があるように、「女のカースト」とは「男のカースト」に属さないこと、つまり女の劣位を意味する差別語として日常的に使われている。日本語でいえば「女のくせに」に相当するけん制語ないしは「女の生まれ」という運命や義務（カルマ）をさすことばである。

インドのカースト制度はアーリア人のインド侵入と先住民支配にまで遡るイデオロギー的な浄・穢の階層制度であり、階層的な純血を保つための「内婚制」を厳格な父系制によって維持している。とくに女性は自分よりも下位カーストの男性との結婚を許されない。男性の血のみが子どもに伝わりとされるからである。改正ヒンドゥ法で重婚が禁じられてからも、重婚はもとより社会的上昇をめざす女性側からの多額のダウリー（持参金品）などで男性が自分より下位身分の女性と結婚することは、相手がダリットでないかぎりあまり問題にならない。言い換えれば、インドで上位カーストの女性が自由に結婚相手を選ぶことができるようになれば、カースト制度は崩壊することになる。私はインドのフェミニズム運動をみる尺度として、性と婚姻に示される女性たちのカースト意識を問い

続けてきた。性のカースト制度は、セクシズムが家柄や血を問題にするレイシズムと切り離せない関係にあることを示しているからである。しかしながら、インドのカースト制度には宗教と文化のカモフラージュがかかっており、両者の繋がりを見えにくくしているだけではない。土着の女神信仰をはじめ地域と階層によりヒンドゥ教のあり方は多様で、ジェンダー意識もキリスト教西洋のように単純ではない。

このような中で社会的にマイノリティのクリスチャンのダリット女性は社会と教会と家族から三重に抑圧され、とくに性的な暴力に晒されやすい。インドの教会では土着化によって礼拝様式などに上位カーストの習慣を取り入れるサンスクリット化が広まっている。独立以後にむしろ教会内でのカースト制度と性差別が強まってきたのは、ダリット女性が過半を占める教会でも同様である。<sup>(9)</sup>

私がフィールドワークをしている南インドのタミルナードゥ州のヴィルツプラム地区ではダリット人口が三割をこえ、近年、ダリットの政治力は強まっている。都市でも農村部でも古いヒンドゥ寺院に加えて新築の寺が、政治的に資金をもらったダリット居住区にも数多くできている。下層階層の女性たちは水汲みに始まる家事労働と賃金を得るための仕事で日々休む間がないほど多忙である上に、親族のさまざまな通過儀礼を含め、派手になる一方の共同体の祭礼に追われている。ところが、カトリック教会や諸聖人の祠、「幼きイエス」教会などの参拝者にもヒンドゥの女性たちが非常に多い。聖母被昇天の祝日など、街はサフランカラーのサリーの女性たちで溢れる。この女性たちに何を祈っているのかを尋ねると、圧倒的に多いのが夫の酒と暴力が止むようにという祈願であり、性に関わるもつと切実な祈りもある。夫や子どもの病氣平癒や妊娠祈願、仕事や進学などもあるが、これらはヒンドゥ教徒の場合はヒンドゥの寺院や祠でもよい。この状況は私の調べたかぎりでも十数年来変わっていない。<sup>(10)</sup> イエスは

クリシュナ同様にヴィシュヌ神の生まれ変わりだと信じられており、多彩なヒンドゥ神のパンテオンに入っているから、とくにキリスト教の神だという意識は薄い。問題は、なぜ夫の酒や暴力やその他レイプなどの性に関わる暴力をキリスト教の神(々)によって癒されようとするのかである。ダリットのクリスチャン女性の場合は、この状況がより顕著である。

カトリックのローズマリーは二人の子どもをもつ未婚の母だが(子どもの父親との結婚をその親は彼女がダリットなので許さない)、父親が聖母マリアを祀った祠を遺産として残してくれて、「金持ち」になった。小さいが参拝者が絶えない有名な祠だからだ。しかし、ローズマリーは十代の頃から「女性の解放と発展のための組織」というダリット女性のNGOで洋裁の訓練を受けていたので、ミシン一台をもって自立している。親が亡くなるまでの辛抱だからと、夜だけ通ってくる夫をリードしているが、来ない日が続くと気持ち荒れる。一方、ローズマリーのすぐ近所に住む同じくカトリックのエリザベスは、酒を飲んでセックスをせまる夫を拒んでは殴られる。子どもが泣きわめくと、ローズマリーたちカトリック仲間が駆けつけて仲介に入る。エリザベスはすでに五回も中絶しており、そのたびに多額の手術費用が必要なものもあり、妊娠がこわい。私も諫めたが、夫は「タミルの女は夫に仕え、夫を崇拜するものだ」の一点張りで、しかも「カトリックだから」と、妻同様に避妊手術をいやがっている。ダリットは上層カーストと異なり恋愛結婚も多いが、ローズマリーのように奉公先や地主などカーストの男にレイプされて妊娠するケースも非常に多い。インド政府が報奨金つきでダリットなど下層階層に行っている家族計画手術のプロジェクトも、粗末な手術による身体的被害はもちろんだが、夫婦が手術をいやがるにはそれぞれの理由がある。妻はもし夫以外の男にレイプされても、翌日にも夫と性交し、たとえ妊娠しても夫の子にしてしまい、金

が工面できれば中絶する。貧困を理由にした嬰兒殺しもある。だから妻は夫に避妊手術を要求できない。一方、夫のほうは妻の手術がレイプや浮気につながることを恐れる。カトリック教会は中絶を罪としており、避妊手術やピルの服用は認めているから、信徒の女性たちの現実に対応できていない。

では、それでも貧しい女性たちが教会で真剣にひざまずき祈っているのはなぜか。神学者のエリザベス・ジョイは「ダリットのクリスチャン女性には自分たちの身体が汚染の道具にされていることから神の女性像、つまりマリアによって解放されるという点でダリットのヒンドゥ女性とは異なる。もしマリアの身体が純血で神聖ならば、自分たちの身体もそうなのだ」と自己肯定し、生理中ですら教会に行き、聖餐も受ける」と述べている。<sup>(11)</sup> ジョイは、インドを支配するバラモン・システムに対抗するというダリット神学も結局は従来の霊肉二元論的な三位一体の伝統神学の枠内にあり、「最も穢れた者」とされてきたダリット女性固有の経験には立脚していない、と家父長制的なダリット神学を批判する。私のフィールド調査でも、ダリットのヒンドゥ女性たちは崇拜する女神のシャクティ（性力）について「女神には生理がない、だから穢れておらず、パワフルな霊力をもっている」と考えている。<sup>(12)</sup> この点において、インドのダリット女性のキリスト教信仰には、欧米はもちろん、後述するようにミゾラムや日本の場合とも異なる位相からの性的かつ霊肉一体的なスピリチュアルな特徴があるといえよう。性のカースト制下のヒンドゥ女性たちがイエスや聖母マリアに祈るのも、ヒンドゥの神々や女神からは得られないと彼女たちが考える類の癒しと救いを求めているといえる。

キリスト教の結婚観は先に述べたようにヒンドゥのそれとは異なっている。結婚式は浄化儀礼ではなく、結婚しないからといって共同体から排斥されることはない。結婚せずに社会的に活躍する方途として、修道院に入りシス



ターになる道を選ぶ上位カーストの女性も多い。しかしドリットの場合、シスターになるにはよほどのスポンサーがいないとむづかしいし、結婚式自体がカーストのそのような浄化儀礼の意味を持たない。一方、カーストの掟をやぶるような結婚（逆毛婚）を上位カーストの女性がすれば、一族の名誉を汚したとして親族から殺害されるほどの排斥を、親族と社会の両方からうけ、その子どもも差別される。夫の側が「嫁」を受け入れ、安全を守りきることができればよいが、キリスト教徒でも教会が守ってくれるわけではない。本人の覚悟や信仰心の内容が重要になる。

ヒンドウの女性がクリスチャン男性と宗教間結婚をしてクリスチャンになるケースも多い。インドラニもその一人だが、結婚後は親族との関係をほとんど断ってヒンドウの儀礼には参加せず、日曜日には欠かさず教会の礼拝にでてきた。しかし、大工の夫は収入の全部を飲んでしまうので、彼女が日雇いで働いて生活をまかない、二人の子どもや親の面倒をみなければならぬ。ダウリーとして持ってきたゴールドのネックレスやイヤリングのすべても夫の酒代に消えてしまった。

インドの農村には「酒を飲まない夫をもつ妻は果報者」という格言がある。女たちの大半が自身で選んだのではない相手と結婚をしている。たとえ毎夜のように酒を飲んで帰り自分に暴力をふるう夫でも、家の外で酔って喧嘩をしていれば家族の名誉のために子どもと一緒に止めにいくしかない。下層階層の女性たちは経済的にはインドラニ同様で夫に依存していないが、心理的には他の男から自分や娘の身の安全を守ってもらうために夫や家族に依存しており、またせざるをえないのが性的カースト制度である。このように女性たちが互いに分断されている厳しい条件下では、さきのエリザベス・ジョイの神学的な指摘も、キリスト教会自体が純血法的な暴力性を国内外の宣教

の過程で顕わにしてきた事実を曖昧化するおそれがある。これに対して、教会への依存を払拭して、積極的に自己肯定できるようなスピリチュアリティをもっている女性が、男たちも一目置くほど共同体のなかで光っている。エンパワー（内的自立）しており、隣人たちのためにも知恵を出して活動しているからである。

先に述べた「女性の解放と発展のための組織」(WORLD)は代表のプレマ・シャンタ・クマリやスタッフは主にダリットのクリスチャンだが、所属教派はさまざまである。組織している二〇〇以上の農村女性グループも貧困層という共通点を除けばカーストや民族、宗教を問わない。しかし、クリスチャン・ダリットが主体となっているグループには著しい特色がみられる。文字は読めなくてもタミル語の賛美歌を歌うことに慣れているので、週毎の定例の集まりで、自分たちで作った解放ソングを歌い、地主や酔っぱらいの男たち、また女たちの助け合いを即興で演じる芝居やダンスなどで、連帯的な活動力を高めていく点である。彼女たちはもはやダリットや女性が生来穢れているなどは考えていない。盛んにアイデアをだして、村に焼酎を売りにくる商人を撃退したり、暴力的な警察に立ち向かったり、男たちが中心の政治制度に働きかけるなど、何百年ぶりに生きることへと生還したような「市民的な公共力」を發揮している<sup>(13)</sup>。彼女たちの集合的な信仰実践だといえる。

ところが、ヒンドゥ教徒の場合、サンスクリットの聖歌やダンスは今日でもバラモンを中心に上位カーストに独占されている。一般に農村の下層女性は日々神々にプージャ（供養）をしている女性でも歌う習慣が幼児期からまったくなく、学校にも行っていないので、グループで一緒に歌った経験もない。上位カーストの場合でも、男性は家住期が済むと、長男に家を任せて自由な出家者（サンヤシン）になることもできるが、女性は年老いても一家の祖霊祭祀を担い、カースト役割を放棄できないから、よりカースト意識がつよく、女たちの集会でも下層と交わ

ることがむつかしい。

一方、同じインドでもカーストがない社会では、クリスチャン女性の信仰内容も位相が異なる。比較のためにごく簡単に北東インドのモンゴロイド系のミゾラム州のミゾ人のキリスト教について述べたい。

ミゾ人は約一〇〇万人だが、ほぼ全員がクリスチャンである。多くの部族と言語集団からなる北隣のナガランド州と異なり、ミゾ語を共通語とし、識字率がインドで一番高い。ミゾとしての連帯心がつよい点は教派の違いをこえている。「どこでも複数のミゾ人のいるところには教会がある」といわれるほど、インドからの独立運動を長く闘ってきたミゾ人はキリスト教徒であることにプライドをもっている。私は一九八四年から八五年にドリットのヒンドウ女性のフィールド調査で南インドのバンガロアの神学大学に寄宿していたが、その時に知り合ったミゾの神学生たちの社会人を含めたコミュニティに感心した。その第一は、「部族」差別をはねのけるプライド（女性たちはけつしてサリーを着ない）と毎週のミゾ語の礼拝、第二に女たちと男たちの間の全員がきょうだいのような関係性である。一九九九年にミゾラムを訪れた時、その理由を実感した。第一にインド女性をつよく縛っているカースト制度や女性隔離、ダウリー、寡婦差別、嬰兒殺しなどのない社会であること。男女が自然に身体をふれ合い混じり合った青年部の教会活動が男女差なく活発なこと。男性と同様に多くの女性が神学教育を受けていること。全インド女性神学者協議会でも人数的にはミゾとナガ人が過半数を占めているが、ここには「部族」差別がある。一方、性差別はミゾラムの教会にもある。多数派の長老教会をはじめ教会制度は厳格に家父長的で、女性牧師も長老もいまだに認められていない<sup>(14)</sup>。

ミゾ女性の信仰心は日常生活に根ざしており、一般にとっても強い。その核心になっているのが、ミゾ社会はキリ

スト教化によつて女性の地位がよくなったという思いと、インドからの苦しい独立武装闘争（一九八六年にインドと自治協定）のなかで男たちを支えてきた、あるいは男たちには言えない言葉にならない苦勞をした体験、そしてミゾ共同体的な教会に家族丸ごとで支えられているという思いだといえる。女性牧師を求める声が一般女性のあいだに強くないのは、ミゾの男性牧師たちが人格的に尊敬できるからだという点をフェミニスト神学者たちも今のところは認めている。

ミゾ社会もグローバル化の波により青年層を中心に個人主義化が進んでいる。世俗的には変化してきているが、サンスクリット化のヒンドゥ・インド社会の教会とは土着化の様相が基本的に異なっていると見える。たとえば、後者の教会では復活祭前にイエスの模範にならう信徒間の洗足の儀礼<sup>15</sup>は、信徒の抵抗が大きくて行われぬが、カースト制度のないミゾラムでは、男女間であつても洗足は問題にならず、儀礼の意味自体が形式化する。むしろ日本の教会でも同様だが、教会のために奉仕する働き者の女性を「良い信徒」としてモデル化するような土着化を問はず時期にきているだろう。

#### 四 天皇帝社会の教会女性と沖繩のクリスチャン

インドとミゾラムの女性キリスト教徒についてみてきたが、日本の教会は両者ともまた違っている。日本にも仏教を通して入ってきたインド的な浄・穢のイデオロギーがあり、歴史的に女を不浄な性に貶めてきたことは同様だが、近代以降にかぎればクリスチャン人口の大半は知識人または都市中産階層の出身者である。この点では他のアジアの教会とは大きく異なっている。当初より女性信徒が多いが、インドにおけるように不浄視からの心理的な解

放を求めてというよりも、(女性) 宣教師が伝える西洋の近代文化や賛美歌などの礼拝様式への憧れ、あるいはイ  
 工制度や家族による束縛や結婚などの問題からの解放感を求めての入信者が多い。むしろ、重い病気を契機に入信  
 した女性もいるが、教義的な贖罪信仰による入信者が建前はともかく實際上とだけだけいるかは、女性信徒に関して  
 は疑問である。しかし、日本で最初の女性団体とされるキリスト教婦人矯風会が、一八八九年に「一夫一婦の建白  
 書(刑法及び民法改正の件請願)」を提出し、以降、廃娼運動を中心にして性道德の浄化運動に取り組んできたこ  
 とに象徴されるように、日本のクリスチャン女性には「清らか」または「かたくて賢い」という皮肉も含めての社  
 会的なイメージがついている。これは何を意味するのか。

近年の批判的研究が定着してきたように、矯風会については「醜業婦」差別や帝国主義など問題点は大きいのだ  
 が、<sup>(16)</sup> 当時の日本社会の男たちの飲酒と性行動に対する激しい怒りの運動だったことは、後述する沖繩の女性たちの  
 廃娼運動をみても間違いないだろう。しかし、エリート階層の女性を中心だっただけに、運動の精神的根拠となっ  
 たのが第一節で述べたような性と結婚をめぐる近代西欧のキリスト教道徳だった。庶民の女性を「正しい結婚」や  
 「良妻」へと囲い込んだという点で、近代日本の天皇制国家家族主義のイデオロギーと結びつく必然性があった。  
 そしてこれは今日にいたる日本の教会の神父長制の特徴でもあり、女性の視点で土着化の内容を吟味するポイント  
 となる。

私はエキュメニカルなキリスト教女性センターの活動や「女生(女・生きる) 神学塾」などでの長年の経験か  
 ら、教会に批判的な女性たちもイエスによる解放を感情的に深く体験して入信しており、それを核にして教会生活  
 を送っていることを知っている。<sup>(17)</sup> ところが家族(具体的には父であったり、母であったり、夫であったりする)の

さまざまな呪縛から心理的に自立できた女性が、教会であらたな家族役割やジェンダーに直面することになる。これが躓きの石となつてひっそりと教会に来なくなる女性も数多い。

一般に信徒数の少ない日本の教会では、婦人会（近年は「女性会」と改称する所も多いが、抵抗もある）が中心的役割を演ずる特異な家族主義が支配する。これをウラの教会とすると、オモテの教会の顔が牧師である。婦人会は当然のように既婚女性、それも夫も教会員である女性が中心になる。婦人会はオモテの教会を「賢母」のように実質的に支えるのが役目であり、それを信仰の大切な奉仕活動と考えている女性と、嫌だと口には出せないで精神的に疲れている女性がいる。後者によれば「教会は元氣のある日にしか行けない」所である。ふだんの聖日だけではなく特別な祭日や行事、冠婚葬祭などのためのさまざまな準備があり、女たちの間にジェンダー的な人間関係が発生する。しかも教会では「明るい顔」でふるまわなければならない。暗く落ち込んだ顔の女性はめったにいないのが教会である。

牧師は当然ながら婦人会にはとても感謝しているが、「女の仕事」を尊敬しているわけではない。牧師が女性の場合はともかく、男性牧師は女性間の力関係や内情についてはまずほとんど知らないか、知らないふりをする。男女二元論的なジェンダー役割に依拠しているために、セクシユアル・マイノリティはもとより、独身や未婚女性の信仰への配慮にも欠ける。

このような牧師と婦人会を仲介する役割を担っているのが牧師夫人である。牧師夫人は日本の教会における独得の存在であり、「牧師夫人」像が日本の教会のジェンダーを体現しているといつても過言ではないだろう。牧師と対であるために、一般信徒のように黙って教会を去ることもできず、模範的な「牧師夫人」像を生きるか、苦勞し

て独自のあり方を示すしかないのが現状である。私の知人には、「よき牧師夫人」像を強要されることを拒んだ妻を支持して、教会を去った（追われた）牧師たちもいる。牧師の妻には夫と同様に教職資格をもっている女性も多いが、日本基督教団の場合、「牧師夫人」は信徒の位置づけであり、しかも「牧師の妻」であるために、信徒代表として総会に出席して発言する資格もない。教会内や教会横の牧師館に住む場合、妻は牧師一家のいわば日本文化の意味での「代表」であり、つねに注視されるから、信徒女性のようにウラの役割だけではすまない上に、外での職業につくこともむづかしい。

「牧師夫人」は、「清らか」で「かたくて賢い」クリスチャン女性のイメージをさらに立派に生きることが期待されるから、よほど夫が実態を理解して協力しないと、幼児を抱えた若い女性の場合とはくにフラストレーションが高まる。夫婦でドイツに六年間いた秋山綾子は、その期間のみ「牧師夫人」としての期待を受けないで済んだという。「ドイツで私が出会った女性たちは、皆自信にあふれてのびやかだった。堂々と自分の意見を表明し、社会に積極的に参加していたし、自分自身を楽しませるすべも知っていた。（中略）牧師の妻たちも同様で、皆その人なりの生き方を貫いていた。私は Schwesterstaff (シスターフッド) というものを知った。ところが日本に戻ると、教会の中で Schwesterstaff (シスターフッド) というものに巡り会うのは非常に困難だった。特に、牧師の妻という立場は、本人がそう望まなくても、なにかしらの権力関係のなかでしか、他の女性たちとの繋がりを作れないのではないかと思った。孤独を感じた。その頃、『教会女性会議』に出会えたことは、私にとってどんなに大きな意味をもっていたか」と述べている。<sup>(18)</sup>

教会を秋山のように「神によって解放された自立的な人々の集まり」と考えると、躓いてしまう。しかし、福音

書のイエスの教えに照らせばこれは矛盾したことであり、むしろ日本の教会の古い天皇制的な構造とそれを維持するジェンダー差別が問題であろう。一方、キリスト教女性センターをはじめエキュメニカルな女性神学運動には、信徒も教職者も「牧師夫人」もセクシユアル・マイノリティも、また年齢も教派も多様な女たちが集っており、スターフッドの実践と学習の場となっている。

では、「本土」よりも教会数やクリスチャンの比率も多く（約三〇%）、信徒層の幅も広い沖繩の女性の場合はどうだろうか。沖繩には牧師や信徒間に同じキリスト教徒として教派の違いをこえた地縁的な協力関係がある。これは「本土」の教会では考えられないことだが、この背景として沖繩の人々の苦難の歴史と結びついた独得の祖先崇拜の慣習とユタという霊的な宗教的職能者の存在があるだろう。「沖繩の宗教は祖先崇拜である」とよく耳にするのが、祖先供養をするのは實際上、女性の役割である。「働き者」だと称賛される沖繩の女性たちの労働も日常的な祭事にかかわる部分がかなり大きい。ユタもまた女性たちのごく身近にいる。

「私共の住んでいる沖繩で、私共の日常生活を支配しているものはユタであるといったら言い過ぎでしょうか。信徒が結婚式を挙げる日取りについても、間接的にユタがかかわっていることが如何に多いことか。家を建てたり、引つ越しにもユタがからんで来るのです。更に病氣や死について、死者・祖先のたたりがあると**言われたり**、祖先の供養が足りないという事で、人々を迷わせるのです」。これは「沖繩における聖公会の生死観と葬儀の実際」という信徒向けガイドブックの序文の一節である。<sup>(19)</sup> 沖繩のキリスト教界が祖先崇拜の問題をぬきにして土着化を考へることができないのは、単に先祖を敬うことにつきず、キリスト教の霊性や靈魂についての考え方が問われるためである。



「キリスト教徒として祖先崇拜にどのようにかかわるのか」という切実なテーマの協議会が開催され、約二〇〇名が参加している（二〇〇一年二月）。カトリック教会の神父が受容の立場から、バプテスト教会の牧師が啓蒙と変革の立場から、日本基督教団の牧師が対決の立場から三様に発題し、十の分団で協議が行われている。<sup>(20)</sup>興味深いのは、それぞれの発題を聞いた参加者（男性）の感想が、祖先崇拜への否定色を強めたり、受容してもいいと考えたりして、歴史を学んだりと、発題者同様にさまざまということである。もう一点は、又吉京子も述べているように「発題は全て男性教師で、歴史的・神学的に語り、学問として語ることで、女性たちが日々苦悩し、折り合いを付ける現実と乖離した感じがいなめませんでした。教会女性の視点で、語り合い共感し、支え合う場を女性たちの手で確保する必要を感じた協議会でした」<sup>(21)</sup>につきるだろう。

沖繩の祖先崇拜はトートローメー（位牌）の男系継承に関わる幾つものタブーとタタリ、その判定（ハンジ）をだすユタの問題だといえる。「本土」も同様だが、沖繩の先祖崇拜が一般化したのは明治以降のことで、けっしてよく言われるような「沖繩古来の伝統」というようなものではない。しかし問題は、又吉が言うように「教会女性がいかに日々苦悩し折り合いをつけているか」を知ることだろう。

私が各地の教会や信徒宅を訪ねて話を聴いたかぎりでは、女性信徒たちは大きく四通りの折り合いのつけ方をしている。（1）家族も親族もクリスチャンなのでユタや祖先崇拜で悩むことはないが、教会で記念祭をやってもらう。（2）夫の家はノン・クリスチャンだから、ふつうに何かとユタに相談に行き、拝所巡りをするが、私はクリスチャンだからと断れる。クリスチャンであることは、行かないですむ防波堤になっている。お金もかからないのでいい。（3）長男の嫁なので、毎日の供養や門中の祭事は避けられないが、掃除やご馳走の準備だけをきちんとし

て、後は任せて教会に行く。その都度神に真剣に祈って不思議な助けをいただいている。(4)「耶蘇神を信じるのか」と親族から迫害されている。出入り禁止の縁切り状態にあるが、後悔はしていない。

信仰による「迫害」という言葉が、沖縄では今日でも日常語であることや、(2)のような「防波堤」の理由から、また沖縄戦で戦死した男性が多いためと近年の少子化もあり、位牌を継承すべき立場の長男や養子の「嫁」が教会女性には多いことにも驚く。先の又吉の場合もそうだが、病弱で祭事を取り仕切る「働き者」の嫁になれず、いつも親戚に負い目を感じていた母親が、自分は慣習から抜け出せなかったが、子どもたち、とくに娘には日曜日になると教会へ行くようにと奨励したという。伝道師や牧師になった女性たちの伝記にも、入信が見つかった村や嫁ぎ先から追い出されたり、改宗を誓わされて、子どもたちだけを密かに毎週教会にやり、子どもたちの歌う賛美歌で慰められ、祈りのなかで神に出会った女性など、似たようなケースが目につく。<sup>(2)</sup>子どもだけは祖先崇拜の「タタリ」から自由にしたいという思いで共通しているのである。祈りの最中に特定の御言葉(聖句)が聞こえたり、夢でイエスや神に出会い、進むべき道を示されたという女性も多い。

ユタ的宗教者については、教会が一般に迷信視するようには、女性信徒たちの考えは一樣ではない。母親がユタや神女の女性もいれば、親戚や親しい友人にユタがいる場合も多い。自身がかつてユタ屋通いをした体験から、ユタのような霊力がたんに迷信として片づけられないことをよく知っており、むしろ、「恐ろしいこの世の諸霊」に勝る超越的な神をキリスト教信仰で求めた女性もいる。ユタを侮蔑している女性も多いが、ユタによって性格や人格が異なることや、いわゆる神病になる経緯を知っていて、他人事ではないと感じている女性もいる。しかし、ユタが祖先崇拜に介入することに対して家族や親戚の圧力に苦しみながらも抵抗することによって、神に出会うとい

う霊的な体験を日常的にしている女性もまた多い。

韓国でムーダンの調査をした時、元クリスチャンのムーダンもおり、客にも教会員がかなりいることを知った<sup>(23)</sup>が、沖繩のユタの場合は崇りについてのハンジの出し方が徹底的に男系主義であるために、教会女性の怒りを正当化しているといえる。しかし、沖繩戦によるおびただしい死者を吊った狭い土地で、今も基地に囲まれて暮らす沖繩の人々の社会にユタ的宗教者が多いということは、大半のクリスチャン女性を含めて先祖供養をする主婦たちの多くが神女またはミニ・ユタ的な役割を担っていることを意味するといえる。沖繩人の祖先崇拜によるアイデンティティ形成（ウチナンチュ）と古代教会以来のキリスト教の「純血」の思想は、教会の父権制と同居しうる。そのことは祖先崇拜からも「純血」からも女性役割として排除される女性たちの問題を見ることで明らかになる。

三節でふれたようにキリスト教婦人矯風会の沖繩支部の女性たちが廃娼運動で目指したのは、那覇の真ん中にあつた辻遊郭（チージ）の廃止だった。沖繩の男たちの酒と遊びと買春の中心地だったチージ（一九四四年十月の米軍の大空襲で消失）にいつも出入りして家計を顧みない夫や息子をもつ女たちが大勢いたただけではなく、那覇には結婚式後に新郎が友人たちとチージに泊まる習俗があつた。性病をうつされる新婦もおり、結婚の最初からチージとのつながりをもたされる女性たちの反チージ感情は強かつた。一方、チージの女性たちの多くは三、四歳で親に売られてきて、初潮が過ぎると性を売り、身代金を払わされていた。この女性たちには伝道の当初、キリスト教の信徒が多かつたという記録がある<sup>(24)</sup>。結婚して男子を産むという祖先崇拜が女性に課している第一の役割から最も遠い場所に置かれた女性たちが、祖先崇拜によってではなく創造神による救済を説いたキリスト教に救いを求めたと考えられる。しかし、沖繩社会にキリスト教徒が増え、それなりに土着化した後も、遊女や売春女性に信者が多い

という記録はない。

## 五 生活のなかのキリスト教——神への信仰とスピリチュアリティ——

インドと日本の女性キリスト教徒の信仰について、彼女たちの生活の中から、主に女であるがゆえの苦悩をとおしてみてきた。それぞれの苦しみの体験から神に出会い、靈的にも独自性をもった女性が多かった。しかし、一般に制度的な教会は女性信徒の心の葛藤に気づかず、適切に対応していないだけでなく、躓きの石にさえなっている。土着化においてキリスト教自身の父権的な性支配や純血思想が表面化し、信仰告白がジェンダー的に吟味されないからである。

インドでマザー・テレサが「イエスはただ一つの解答——キリストの自由を生きる」という愛の倫理を実践したが、マザーに憧れてシスターになったヒンドウ女性も数多い。修道女会の性と家族道徳は非常に保守的だが、カースト制のインド社会で婚姻の枠外で活動できる自由をシスターは享受できる。インドの女性は夫が亡くなると、カーリー（既婚女性の印）を引きちぎられ、身を飾ることが一切できなくなるが、最初からそのようなことから自由であることがシスターのプライドになっている。一方、ダリットやミゾの女性たちは、社会的な差別をはねかえす力を、それぞれの信仰によって養っている。彼女たちのスピリチュアリティには、制度によって守られた尼僧たちよりもさらに自立的な「立つて行きなさい」というイエスの解放のメッセージがある。ただし、ギリシャ語の「立つ」には耐える、抵抗するという意味が含まれているように（ヨハネ一九・二五）、彼女たちの靈力は飛び立つようなものではなく、この世の共同体に向いている。

ここ二十年来、アジアの各地で女性の視点で聖書を読むフェミニスト神学運動が広がってきた。奥深い農村でのインタビューの時、福音書の女の物語をかいつまんで話して、質問を問いかけると、目で聖書を読めない無学の女性たちであっても、現場なら二千年の時差を感じさせない答えで驚かされることがある。フェミニスト神学を待つまでもなく、生活力となつているスピリチュアリティが感じられる。とくにカースト制下に生きるダリットにとっては、自身の性と存在を不浄視しないために、教会からも自立的な信仰心こそが重要なのだと知らされる。一方、カーストのないミゾラムでは、キリスト教化によつて女性の地位は上がったが、教会のジェンダー差別が固定化し、女を「働き者」の奉仕者に止めている。ミゾの教会は自前の宣教師をインド各地に派遣しているが、自らがレイシズムから自由になるような信仰力が必要であろう。

日本の教会は高齢化がすすみ、一般に閉塞的な状況だが、信徒個々人の生き方はむろん多様である。本論では、「牧師夫人」像から典型的なジェンダー問題をみたが、では、なぜジェンダーに縛られると女性は自立的な信仰ができないのか。キリスト教には「あなた自身を愛するように隣人を愛しなさい」という黄金律がある。ジェンダーの内面化は、自己のみならず同性の他者に対しても差別的、抑圧的になることを意味している。二節で述べたようにキリスト教神学は歴史的に性差別を構造化し、レイシズムを取り込んできた。これを破るにはシスターフッドの学習はもとより、日本のような天皇制家族主義の社会では、つねに個の自立的な信仰が問われるのだが、牧師よりも元気に生きている庶民の女性信徒たちが各地におり、イエスとの出会いの体験に支えられている。<sup>(26)</sup>

一方、「耶穌神」に対して「沖繩人」のアイデンティティが心情的に問われる沖繩では、かつての高位のノロからキリスト教徒になった大城カメに代表されるように、現在でも多くの女性たちが村や親族からの迫害と闘つてい

る。「大和」やアメリカによる侵略の歴史が民族的な記憶になっているためである。近代以降のユタともども沖縄の女性たちが祖先崇拜において背負っているものはとても重い。近年の沖縄のキリスト教聖霊運動を調べている池上良正は「聖霊運動の中心的役割を担っている牧師や信徒のなかには、このキリスト教の新しい流れに出会わなければ、ユタのような在来の民間宗教者になったであろうと思われる人々が数多く見出される」と述べている<sup>(28)</sup>。しかし、ユタがくり返すシジタダシによって親戚から先祖の祀り直しや拝所巡りを強いられ、結局親戚縁者の病気や不幸を除けなかった「長男の嫁」がたしかに多く教会に来ているが、彼女たちがいわゆる聖霊信仰に入るわけではない。基本的には解放感が新しく生きる力となっているといえる。

インドと日本、沖縄の教会女性についてみてきたように、社会背景はそれぞれ異なっているが、女性たちの信仰実践には共同体で生きる自己のアイデンティティを「個」としてより肯定的に捉え直していく特徴がみられる。観念的ではない信仰によって日々生きざるをえない者の二者択一ではないジェンダー的な選びだといえる。その過程で霊的な力を養っていかないかぎり信仰の苦しみは大きいから、躓いて教会を去ったり、「良いクリスチャン」を演じている女性も多い。しかし教会のセクシズムや抑圧と闘う中で生きたイエスに出会った女性もまた多いのである。あえて結論を言えば、聖書を自分の目というよりも身体で読んでいるキリスト教徒は、神への信仰とスピリチュアリティに友愛的な特徴があることがわかる。

注

(1) 土着型キリスト教を研究しているマーク・R・マリンスによれば宗教は土着的な形態においてのみ存在し、「世界宗教」は単

なる理念型や抽象概念である。ただし、彼の研究にはジェンダーの視点は無い。「日本における土着型キリスト教と先祖の問題」(『宗教と社会』別冊、一九九八年、六一―七九頁)。

(2) たとえばインドネシアのパタックの教会と女性については拙著『アジアの女たちと宗教』(解放出版社、一九九七年)、一四〇―一九頁。戦前の日本には女子神学校が幾つもあったが、たとえば大江真道『日本聖公会史』(同志社大学人文科学研究所編『日本プロテスタント諸教会史の研究』教文館、一九九七年)、四八頁参照。

(3) 拙論『近代日本のキリスト教と民衆宗教——女性信徒の接点を見る』(富坂キリスト教センター編『近代日本のキリスト教と女性たち』新教出版社、一九九五年)、二二九―六六頁参照。

(4) ライラ・アハメド『イスラームにおける女性とジェンダー』(林正雄他訳、法政大学出版社、二〇〇〇年)は、結婚や妾として女性の売買が常識だったアッバース朝ハーレムについて、上流階級の家族は娘や妹を守りようがなかったが、キリスト教社会では女性に独身の自由があり、そのような扱いは認められなかったとしている。一二四―五頁。

(5) イエスの結婚、キリスト教女性像のシンボルとしてのイヴとマリアの解釈史については以下の書を参照。ウィリアム・フィリップス『イエスは結婚していたか』石川重俊訳、ヨルダン社、一九七四年、ジョン・フィリップス『イヴーその理念の歴史』小池和子訳、勁草書房、一九八七年。

(6) 「二テモテへの手紙」三・二、四・一、三。

(7) インド憲法(一九五〇年制定)は不可触制を廃止しており、元不可触民のヒンドゥは「指定カースト」、キリスト教徒は「タリスチャン」ムスリムは「ムスリム」と総称して呼ばれるから、指定カースト人口とタリット数は異なる。タリスチャンとムスリム(人口の約一五%)の数え方で、タリット人口は二億から三億人と差がある。

(8) インドには英語を含む一九の公用語がある。「女のカースト」については、このタイトルの優れた研究書がある。Anjali Bage, *Of Woman Caste: The Experience of Gender in Rural India*, Calcutta, STREE, 1995.

(9) 教会内での「カースト・タリスチャン」と多数派の「タリスチャン・タリット」との歴史的な敵対関係や、タリットの集団改宗を促進あるいは抑制してきた教会内外の歴史については、S. Manickam, *Studies in Missionary History: Reflections on a Culture-Contact*, Madras, The Christian Literature Society, 1988を参照。

(10) 拙著『インド・不可触民の女たち』明石書店、一九八六年、一〇二―四頁。

(11) Elizabeth T. Joy, "A Critique of Dalit Christian Theology in the Light of the Experience of Dalit Women," Master Thesis submitted to Serampore College, 1997, p. 54, 55.

- (12) ジェンダー視点のシャクテイ信仰については、拙著『アジアの女たちと宗教』（前出）七六―八六頁。
- (13) 農村のダリット女性運動の「市民的公共性」の性格については、拙論「ボランティア活動と公共性——フェミニズムの視点から」（『ボランティア学研究』第三号、二〇〇二年）、二五―四三頁。
- (14) ミゾのフェミニスト神学者リニ・ラルテは、女を貶めて「川のカニ」（二級品）と同一視してきたかつてのミゾ社会にちなんで「カニの神学」を唱えている。Lalramwi Rate, "Crab Theology: A Critique of Patriarchy-Cultural Degradation and Empowerment of Mizo Women," Unpublished D. Min Dissertation, Cambridge, Episcopal Divinity School, 1993.
- (15) ヨハネによる福音書一三章、受難週の洗足木曜日。
- (16) 最近の論考では早川紀代「帝国意識の生成と展開——日本基督教婦人矯風会の場合」（富坂キリスト教センター編『女性キリスト者と戦争』行路社、二〇〇二年）、一四七―一九〇頁、倉橋克人「『からゆき』と婦人矯風会（一）——九州の一地域女性史の視角から」（『キリスト教社会問題研究』第五一号）、一―六二頁などがある。
- (17) キリスト教女性センターと「女生神学塾」については、拙編『日本の文化と宗教のなかで神学する』シリーズ一―四、キリスト教女性センター、一九九六、九八、二〇〇〇、〇三年。
- (18) 秋山綾子「私を生きる——教会の中のジェンダー構造と『牧師夫人』」（拙編『信仰とジェンダー 日本の文化と宗教のなかで神学する』前出四、二〇〇三年七月予定）。
- (19) 日本聖公会沖繩教区総務部、一九八七年、一頁。
- (20) 沖繩宣教研究協議会「祖先崇拜と福音宣教」協議会報告書、二〇〇一年十二月。
- (21) 又吉京子「沖繩の女性たちと教会——祖先崇拜の慣習の中で」（第十二回在日・日・韓女性神学フォーラム）報告集、二〇〇三年七月予定。
- (22) 沖繩パプテスト連盟婦人会編「にぬふあ星——主に従った女性たち」一九九五年、外間米子監修『近代沖繩女性史——時代を彩った女たち』琉球新報社、一九九六年など。
- (23) 拙著「韓国の巫俗信仰とキリスト教——ある巫女の物語」（『出会い』十一巻三号、一九九四年）。
- (24) 島袋金章「沖繩美以教会」（沖繩キリスト教協議会編『沖繩キリスト教史料』一九七二年）、一一―四頁。
- (25) イエスとサマリアの女、姦通の女、シリア・フェニキアの女、マルタとマリアの物語など。
- (26) 岡谷で工女伝道のために建設された教会の元工女の深沢こよしの自立的な信仰心についてフィールド調査し、当時の日本の教会史とあわせて記しているのので、参照されたい。拙論「近代日本のキリスト教と民衆宗教」前出、二三三頁。



- (27) 大城カメについては、大城美奈子「大城カメ・土俗宗教との闘いに勝利した信徒伝道者」(『にぬふあ星』前出)、三七―五二頁参照。
- (28) 池上良正「現代沖縄におけるキリスト教聖霊運動の受容基盤」(『宗教と社会』別冊、一九九八年)、五九頁。

## フィリピンにおけるカトリック教会の対話の実践

木村 晶子

〈論文要旨〉 平和の実現には、真の対話が必要である。フィリピンの状況においては、まずカトリック信者の間にあるイスラムに対する偏見や誤解、さらに強者の論理を取り除くことが必要である。また、これまでの対話はいまだキリスト教優位の姿勢が強いことを反省し、相互に聞き合い、ともにパートナーとして成長し、回心の道を歩むことが求められる。そして、単に理論的な対話ではなく、互いの信仰生活における霊的な交流を深め、ともに兄弟姉妹であるという意識を浸透させてゆくことが最も大切である。このためには、指導者レベルの対話とともに、イスラム教とキリスト教の信徒間の草の根運動やNGOなどによる民衆の意識改革、平和教育が必要不可欠である。このような運動の実践は根気と忍耐が要求されるが、このプロセスを経て相互に理解と受容が可能となるのではないだろうか。

〈キーワード〉 平和構築、宗教間対話、相互回心、生活レベルの交流、草の根運動

### はじめに

カトリック教会は、第二バチカン公会議後、諸宗教に対する姿勢を大きく変え、「対話」ということが中心となった。「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」(Nostra Aetate)には、すべての宗教、特に、ヒンドゥー教、仏教、イスラム教、ユダヤ教に、肯定的な価値を認めるということが述べられ、霊的な交流が推進されている。これは、それまでのキリスト教絶対主義的態度からすれば、非常に画期的なパラダイム転換で

あった。

しかし、対話が叫ばれてから四十年になろうとしているにも拘らず、対話は実現可能なようには思われない。今もアジアやその他の各地でテロ事件が相次いでいるという現状である。対話の実践、あるいは対話による和解は、机上の理論にすぎないのであるか。

本稿では、フィリピンのカトリック教会の平和への取り組みを通して、対話が可能なのか、またその問題点や障害となっている点は何であるのかを考察してゆきたい。

## 一 ミンダナオにおける対立の歴史

フィリピンでは、カトリック教徒が人口の約八三%を占めており、イスラム教徒は五%である。この五%のイスラム教徒の多くは南ミンダナオ島に集中しており、約二百万人が「イスラム自治区」を形成している。しかし、この地域にはキリスト教徒も入り交じって居住していたために、南ミンダナオはフィリピンのなかで最もイスラムとクリスチャンとの対立が激しい地域となってきたのである。では、なぜこのような対立がミンダナオに多く、それはいつ頃始まったのであろうか、その歴史に目を向けてみたい。

ミンダナオには、元々、ルマドといわれる先住民族が住んでいた。十世紀頃になると、アラブの商人たちが交易を求めてフィリピンにもやって来るようになり、南ミンダナオの地域に住み着くものも現れた。それと同時にイスラム教もたらされる結果となった。つまり、スペインが一五二一年にフィリピンを発見したと発表するはるか以前に、イスラムはすでにフィリピンの島々、特に、スル諸島やミンダナオ島などに居住していたのである。こうし

て、十五世紀半ばには、スルタン、シャリフ、ハシムが「スル王国」を、十六世紀初頭には、シャリフ、ハマド、カブングスワンが「マギンダナウ王国」を建国した。後にブアヤンとその他四つの連合国などいくつかの小国が形成され、南ミンダナオの地域はイスラムの人々による統制のとれたひとつの国となっていたのである。この時代には、先住民族のルマドと十三のバングサモロ族（イスラム）が平和裡に共存してきたのである。しかし、その後、スペインの侵入（一五六五—一八九八）により、大勢のキリスト教徒がフィリピン各地に点在するようになった。スペインはフィリピン全体をキリスト教に改宗させようとしたために、イスラムとの対立が始まってしまったのである。イスラムの人々は独立を守ろうと軍を組織し、あくまでもスペインに抵抗し続けたが、十九世紀中頃、キリスト教徒がルソンやビサヤから移住し、キリスト教徒はますます大多数となっていった。スペインはイスラム教徒を支配し、改宗させることはできなかつたが、経済封鎖をすることによって、イスラムの人々に大きな打撃を与え、イスラムの人々はますます辺境に追いやられてしまったのである。そして、キリスト教徒との間の溝は深まる一方であり、イスラムに対する強い偏見や憎悪がますます強くなってしまったのである。現在の対立の原因はこの時代にあると言つてよい。その後、アメリカの統治下（一八九八—一九四六）になつても、イスラムに対する偏見や差別は変わらず、対立は続いてきたのである。<sup>(2)</sup>

一九四五年、独立してフィリピン共和国となつたが、フィリピン政府は民族の違いや生活様式の違いを考慮に入らず、また、植民地時代の偏見を取り除かないまま、イスラムを「犯罪集団」、「ゲリラ集団」であるとして一掃する方針を決めた。その結果、イスラムの人々は、このような政府の扱いにますます不満を募らせるようになっていったのである。

一九七〇年代初頭、ミンダナオの少数民族であるイスラム教徒は、イスラム国、「バングサモロ」の独立を目指して活動を開始した。この活動は主に、南ラナオ、北ラナオ、マグインダナオ、そして島の中心部である北コタバト、南コタバト、スルタン・クダラトなどの境界地域で起こった。このとき、フェルディナンド・マルコス政権は軍隊を送り、これを鎮圧した。

一九七六年十二月二十三日に執り行われた、トリポリ協定によって、一部の自治が認められたが、一九七八年以降、再び戦闘が開始された。しかし、このとき、イスラム戦線も足並みが揃わず、最初に結成されたモロ民族解放戦線(MNLF Moro National Liberation Front)と、そこから分かれた一層過激なグループ、モロイスラム解放戦線(MILF Moro Islamic Liberation Front)二つのグループに分かれてしまった。

この後、何年もの間、ゲリラ戦が続き、一九八九年、コラソン・アキノ政権は十三州に自治権を認めたが、それに合意したのはこのうちわずかに四州(マグインダナオ、南ラナオ、スル、タウイ・タウイ<sup>(3)</sup>)であった。一九九六年九月、MNLFは「南フィリピン和平開発協議会」設立を認め、和平合意書に正式調印をし、ラモス政権の提案に従って、四つの自治州を含む「ミンダナオイスラム自治区」に合意した。このとき、多くの民兵は政府軍や警察に転向し、リーダーのヌル・ミサリが自治区の代表となった。しかし、一万五千人からなるMILFはこの協定を不服として、新たな武装集団「ムジャヒディン」を結成し、ゲリラ戦を強化して、新たなテロ活動へと入ってしまった。こうしてまた、多くの市民や宣教師たちをも含む、虐殺や誘拐が相次ぐ結果となってしまったのである。二〇〇〇年七月、エストラーダ大統領は、MILFに対して、政府軍を送り、弾圧を行ったが、そのため、新たに三十万人の難民を生むこととなった。<sup>(4)</sup>

その後、二〇〇一年一月二十八日、マギンダナウのスルタン・アブドゥル・アジズ・グイワン・マストウラ・クダラト四世をはじめとする、バングサモロのリーダーたちが、コタバト市に集まり、バングサモロの独立をもう一度得たいという強い願いを申し入れた。そして、「われわれはフィリピン人ではなく、バングサモロ人である。」という声明を発表した。<sup>(5)</sup> その年アロヨ大統領が就任すると、リビアのトリポリにおいて、フィリピン政府とMILFとの間で「トリポリ平和声明2001」<sup>(6)</sup> が取り交わされ、この時フィリピン政府は、バングサモロ州の自治権を認め、モロ人の政治的自治、宗教の自由を認める<sup>(7)</sup> としている。しかし、この協定にも満足せず徹底抗戦を続けるグループがあり、特にアブサヤフ (Abu Sayyaf) はカトリックの司教をターゲットとしてテロ行為を続けている。さらに追い討ちをかけるように、二〇〇一年九月十一日に同時多発テロ事件が起こり、事態は悪化の方向に転じてしまい、世界がイスラムを「テロリスト」、あるいは、「テロリストをサポートしている集団」と認識してしまう結果となった。

## 二 対話と平和構築への努力

先に見てきたように、これまでのところ、平和の実現は非常に困難であるように思われる。過去三十年間に亘る政府軍とモロ戦線との武力衝突で、少なくとも十二万人が死亡していると言われ、イスラム側にもキリスト教徒の側にも兵士のみならず、多数の教会関係者や民衆が犠牲となっている。さらに、ミンダナオにおける衝突によって、インフラは破壊され、経済が麻痺し、ますます貧困状態を悪化させている。そして、貧困の度合いが増すと平

和や発展のためのプロジェクトの進行を難しくするというような悪循環が繰り返されているのである。<sup>(8)</sup>

しかし、このように苦しい状況の中でも全く希望がないわけではない。テロについては大きく報じられるが、民間の小さな活動についてはほとんど情報が知らされないため、平和への歩みは皆無であるかのようには思われがちであるが、実際にはかなり以前から、キリスト教徒・イスラム教徒双方によっていろいろな努力が払われ、近年少しずつその努力が実を結んできているのである。この努力は宗教指導者間で行われていたり、信徒間であったり、NGOであったりとさまざまな形でなされているが、次に具体的にその歩みをみてみたい。

### 1 カトリック教会司教団とイスラム指導者との対話

フィリピンにおける宗教間対話は一九七〇年代から始まり、プロテスタントとカトリック、マラウイやコタバト、ジョロのイスラムの指導者たちがその努力をしてきた。一九九二〜一九九三年にかけては、平和推進会議が開かれ、対立の原因を明らかにするため宗教者たちが招集されることもあった。しかし、ミンダナオの難しい事態を開閉するためにはさらに徹底した話し合いと実践が必要とみて、一九九六年七月、五人の司教と十人のウラマ（イスラム指導者）がアテネオ・デ・マニラ大学に集まり、平和構築のための話し合いを始めた。これが「司教・イスラム指導者フォーラム」(BUF Bishops-Ulama Forum) の開催のきっかけとなった。

フォーラムは主として衝突の起きやすい地域で開催され、第一回は、一九九六年十一月二十九日セブ市にて行われた。一九九七年には、ダバオ市、マラウイ市、カガヤン・デ・オロ市、ザンボアンガ市において開催され、一九九八年も、サントス市、イリガン市、パガディアン市において行われている。その後も毎年三〜四回ずつ定期的に続けられ、現在にいたっている。BUFのメンバーは、ミンダナオのカトリック司教団とイスラム指導者、そして

プロテスタント合同委員会である。このフォーラムの目的は、「唯一の神の信仰、共通の起源に基づいて、相互の宗教的伝統を尊重し、霊的なレベルで平和を旨指す」ことである。政府とモロ解放軍との間では、政治的・社会的・経済的開発の面での協定を結ぶが、これは結局一時しのぎにすぎず、根本的な解決にはなっていない。そこで、BUFは政府とMILFの双方に働きかけると同時に、これまで失敗してきた多くの見えない部分、特に、霊的・文化的な面を土台として、平和を構築することに力を入れることで合意した。つまり、文化的対話を通して平和を推進し、共通の関心事について、対話を行うこととしたのである。BUFのメンバーは、各地域ごとに対話集会を開き、一般民衆の団結と平和促進を支援することに努めた。特に、キリスト教徒とイスラム教徒が双方とも偏見を取り除くための教育が必要不可欠と考え、平和センターや学校で、民衆レベルでの平和構築のワークショップを開いたり、平和教育を学校のカリキュラムに加えるよう、NGOとともに指導してきた。このような活動は、ミンダナオのイスラム教徒とキリスト教徒、そして先住民族間の相互理解や和解を促がす上で、大きな原動力となった。その後、ラモス大統領もこの会議の意図に賛同し、政治的協定のみでは限界があることを認め、この動きは、エストラーダ大統領にも引き継がれた。現在、イスラム問題のオフィスは大統領のオフィスによって設立され、そこから基金を受けている。主にイスラムの儀式的奨励や、メッカ巡礼への援助などがなされている。また、ミンダナオの経済発展に貢献したイスラムの人々と協力し、平和を構築することに力を注いでいる。

さらに、ミンダナオでは州や市がスポンサーとなって、「平和と開発サミット」も開かれるようになった。このグループのメンバーは、モロの独立に固執することを止め、イスラム教徒とキリスト教徒が共存してゆく方法を見出すように働きかけている。確かに、スル・タウィ・タウィやバシランやパラワン<sup>9</sup>の島々は、歴史的にバングサモ



口の土地であったが、現実には、キリスト教徒や先住民族なども住んでいる。それゆえ、兄弟性を推し進めて、実生活の面で相互に協力してゆき、共生できる地域を確立してゆくことが最も望ましい方向であろう。

また、B U F は霊的な面での対話の必要性を訴え、コーランと聖書を互いの大切なたまものとして認め合うことによって、霊的レベルで交わることを強調する。そして、イスラムもプロテスタントもカトリックも、神が命を与え、命は神聖なものであり、「殺してはならない」という神の掟においては共通であり、この原点に立ち戻るように促している。こうして、B U F の指導のもと、人々はともに祈禱集会をもち、相互の信頼関係を固めることによって、偏見や憎しみ、間違ったプライドから次第に解放されるようになってきている。

特に、キリスト教徒側の誤解や思い込みを正すことにも力を入れている。大多数のクリスチャンは、「イスラム」の本当の意味を知らず、「アブ・サヤフ」というとイスラム過激派を指すという短絡的解釈になってしまっている。また、モロ解放戦線というのは、M N L F や M I L F のみであって、「アブ・サヤフ」は別のグループであり、テロ組織であるが、その区別も理解されていない。実際、「アブ・サヤフ」はイスラム教徒とは言えず、このグループはイスラム教徒からも、「非イスラム」とみなされている。それゆえ、すべてのイスラムがモロ解放戦線や「アブ・サヤフ」のメンバー、あるいは支持者であるとみなすのは大きな誤りであるが、多くのキリスト教徒はこの点に気付いていない。事実、ミンダナオのイスラムは M I L F や「アブ・サヤフ」のメンバーではなく、むしろ、この武装集団に悩まされているのである。しかし、このような誤りにも拘らず、クリスチャンは善であり、イスラムは悪であるという構図が出来上がってしまった。このような誤った判断に基づいて報道したり、伝達することは不当であり、大変危険である。フィリピンにおいて大多数のキリスト教徒がこのような偏見や誤解をもっている

とすれば、当然対立の原因となり、イスラム教徒はますますネガティブな感情を強めてゆくことになる。それゆえ、司教団はまず、キリスト教徒の意識改革を先に推し進めようと努力しているのである。<sup>(10)</sup>

## 2 ミンダナオの司教・司祭の積極的行動

BUFの活動とは別に、対立の最も多いミンダナオ地区の司教・司祭団は、政府とMILFとの戦闘行為を阻止するため、積極的に両者間に介入し、和平へと導こうと多大な努力を払っている。たとえば、二〇〇〇年四月、復活祭に際し、ザンバシリ（ザンボアンガ・バシラン・スル・イピルの合同教区）の大司教と司教団によって公布された書簡にはその熱意がよく表れている。司教団は、「平和は神から来る」という宗教の原点に立ち返るよう求め、「私たちは皆、神の子であり、アラアの民です。私たちはイスラムもクリスチャンも、ルマドもみな平和のために祈る義務があります。」とアピールしている。そして、互いに兄弟姉妹として受け入れること、対話を通して、相互理解、謙遜、正義、共感、和解と愛を持つこと、すべての排他主義や排斥をやめるようにと呼びかけている。さらに、政府に対しては、リーダーシップを取ってあらゆる犯罪に立ち向かい、国民を貧困から救うために、生活上のためのプロジェクトを奨励するように促し、警察や軍隊に対しては、法を遵守し、人間の権利を尊重し、犯罪を阻止する職務に忠実であるようにと進言している。また、テロリストたちに対しても、「われわれと同様に神の子・アラアの民に属するものである」と呼びかけ、これ以上兄弟・姉妹に悲しみや痛みを与えるのをやめるようにと訴えている。<sup>(11)</sup>

さらに、同年五月七日には、コタバト教区の大司教オーランド・クエヴェドが代表となつて、フィリピンカトリック司教団の意向として政府とMILFに宛てて書簡を送り、和平とすべての民族の共存を強く訴えている。

また、五月二十五日には、次のような同司教のメッセージも述べられている。

平和について話すとき、次のことが必要である。

- 1 対話の力を信じること。
- 2 何よりもまず、普通の生活ができる状態にすること。

- 3 耐え忍ぶこと。苛立ちや憤りはあっても、互いに忍耐強く状況を解決すること。

さらに、次の平和協定のための五項目を提唱している。

- 1 停戦の日を設定し、武器を持たずに話し合いができるようにする。
- 2 すべての高速道路を通れるようにし、安全を約束すること。
- 3 難民が安全に元の家に戻れるように、ある特定の日を設定すること。

- 4 難民が安全に仕事に就き、村を再建できるようにする

- 5 誤解や危険をなくすために、パトロールをしたり、お互いに身の安全をはかることを合意する。<sup>(12)</sup>

このように司教団は、戦闘行為はけつして解決にならないこと、一般民衆の犠牲が大きく人権が著しく侵されていること、そして、武力抗争はミンダナオ全体の経済や生活のマイナスになることを、強く訴えている。また、冷静に対処する事を勧め、しばしば平和委員会から提案されたことばに対する誤解が生じている点を指摘している。

さらに、第三者がオブザーバーとして、平和構築の過程を見守ることの必要性も挙げている。こうして、ミンダナオの司教団はときには生命の危険も感じながらも、平和への願いを訴え続けているのである。

## 3 コタバト教区の実践

次に、コタバト教区においてなされている平和構築の実践例をみてみたい。この報告は、ロベルト・レイソン神父（OMI）が、アジア司教会議の席で発表したものである。<sup>(13)</sup>

ロベルト神父がコタバト州のピキトに赴任したところ、状況は大変不安定であり、平和のために活動してきたBC（クリスチャン基礎共同体）のメンバーが殺されたり、一九九七年二月四日には、十九年間イスラム教徒とともに働いてきたベン・ド・イエズス司教が殺害されるという大事件も起きた。また、再び、政府軍とMILFとの間に戦闘が起き、一万五千人の市民（その多くはイスラム教徒の女性たち、子どもたちや老人である）が避難しなければならぬという事態になった。一九九九年三月、また戦争が勃発し、四万一千人が難民となり、ミンダナオの他の地域でも、七十万人が避難した。ピキトでは約百名が死亡し、八〇〇戸の家が崩壊してしまった。丁度このとき、政府とMILFとの間で和平交渉が行われている最中であつたので、このような事態は大きくなつまずきとなり、多くの人々が平和の実現に自信をなくしてしまった。

しかし、ロベルト神父は最悪と思われる状況の中から、一步を踏み出した。ラジオで戦闘を中止するよう訴えたり、イスラム教徒もキリスト教徒も分け隔てなく、難民の救済を始めた。ロベルト神父自身も最初は、イスラム教徒を助けることに躊躇があつた。それは、教区の信徒の理解がなかなか得られないからである。ミンダナオでは、「平和を指示する」というと、「敵に属する人」と受け取られがちである。つまり、その人はイスラム支持なしいしは、MILF支持と思われるのである。ロベルト神父自身も、「Fr. Bert, OMI」<sup>(14)</sup>と呼ばれるようになってしまった。キリスト教徒たちは「平和を望みますか」と聞かれれば「はい」と答え、「戦争を望みますか」と

聞けば、「いいえ」と答えるが、実際は戦闘が起ると、彼らの多くは政府軍がMILF軍を激しく攻撃するのを拍手しながら応援しているのが実態である。そして、「この戦争は平和を得るために必要なのだ」とさえ言うのである。ときには、この政府軍の掃討作戦が、多くのキリスト教徒の支持によって成功することもあるのである。この支持者のなかには神父や修道者も含まれているという悲しい現実もある。「イスラム教徒が死んでも、半分くらいしか同情しないが、キリスト教徒が死ねば、一〇〇%同情する」という発言さえ聞かれることがある。ロベルト神父が戦闘のさなか、ラジオで戦争反対の声明を読み上げたとき、教区内の信徒のリーダーがやってきて、戦争反対のメッセージをやめるようにと抗議したこともあるという。また、イスラム教徒の難民に援助をしようとしたところ、「敵の家族を助ける必要はない」と言った信徒もいたという。ロベルト神父が援助をやめないと言うと、そのクリスチャンは教区の宣教司牧活動をやめて、他へ移っていったとのことである。<sup>(15)</sup>

しかし、ロベルト神父は、このようなさまざまな反論にあっても、貧しい人、困っている人を助けることは、キリスト教でもイスラム教でも同じであると信じて、両親を殺されたイスラム教徒の子どもたちを引き取り、難民の救済に着手し始めた。こうして彼は、コタバト教区、特にキダパワンに社会活動センターを設立した。ロベルト神父は、イスラム教徒とキリスト教徒とともに、ボランティアとして募ったが、彼のもとに、約四十名のボランティアが集まり、炎天下の中も、また、銃弾の中でも、難民キャンプを訪れ、食べ物を配って人々を支え続けた。ボランティアに参加した青年たちは、同じテーブルで食べ、ともに祈り、ともに考えるようになっていった。誰かが亡くなったと聞くと、ともに泣き、悲しみを分け合うようになり、彼らには「敵」という感覚は失われていった。

この平和構築のプロジェクトに加わった一人のイスラム教徒は、七〇年代の戦争で母を失い、彼自身、六年間、

「ムジャヒディン」であった。しかし、現在は、平和構築のためのレクチャーをイスラム教徒にもクリスチャンにもしている。彼のイスラム教徒の友人は「母の復讐をするべきだ」というが、彼は、「罪のない人に復讐するのは、アラールに対する罪だ」と答えている。それゆえ、彼は自分のイスラム共同体のリーダーから、キリスト教徒になったのかと言われ、非難の対象とされたが、彼は信念をもって活動を続けている。<sup>(17)</sup> ロベルト神父も同じ立場であるが、平和構築のためにはこのような乗り越えてゆかなければならない障害が多くある。

そののち、一九九九年八月の戦争の最中、コタバト教区は避難民たちを元のナラパーン村に戻すためのプロジェクトを始めた。この村は、六五%がイスラム教徒、三五%がキリスト教徒、五%が先住民民族である。この村の人々は自分たちの村を、「平和の空間」にしたいと望み、彼らの村や共同体を再建する機会を与えてくれるよう、武装グループに直接訴えた。教区の信徒も協力して、MILFやAFPと交渉し、人々の要求を尊重し、この村を再び戦場にしないようにと何度も折衝した。その結果、MILFや政府軍は撤退していったのである。さらに、教区は他のNGOの援助も求め、建築や農業、生活手段、水の供給、医療、インフラなど、すべての面で、再建が始まった。しかし、それは専門教育を受けた人々の援助を受けながら、できるだけ自分たちの力で実行されたのである。こうして十ヶ月後、ナラパーン村は少しずつ平和で結束力のある村へと変わっていった。この村の再建プロジェクトはモデルケースとして広まり、リーダーたちは、他の村にも招かれ、彼らの再構築方法を伝えるようになった。そして、他の共同体にも良い影響を与え、対話と平和構築のプロジェクトを指導するようになっていった。こうして、現在、ナラパーン村は住民と信徒との協力により、ミンダナオ島において影響力のある、希望の証となっている。

さらに、十一月から十二月にかけて、コタバト教区は戦争の犠牲になった子供たちを援助するプロジェクトを立ち上げた。カナダの援助基金から戦争孤児となった子供たちを養うのに必要な金額は得たものの、実際、教区内では、四十二もの村の面倒をみる人材はいなかった。地方行政の力も借りて、各村の食料援助ボランティアを募った。二ヶ月間、週五回、四十二の村で、同時に、イスラムとクリスチャンの、合わせて一万人の子供たちへの食料援助が行われた。このとき少なくとも八〇〇人の母親たちが、イスラムであれ、クリスチャンであれ、参加したのである。また、三十人のイスラムとクリスチャンのボランティアが、戦闘によるトラウマを癒すためのカウンセリング講座に参加し、年齢も宗教も違うさまざまな子供たちの臨床にあたっている。

こうして、コタバト教区では、これらの経験を活かして、教区内のリーダーを中心として、平和文化セミナーを始めることになった。このセミナーはミンダナオの歴史や偏見の歴史、文化交流などを盛り込んで、イスラムの文化をより深く知ることを目指した。参加者はみな、輪になって各自の辛い体験を話し合ったが、そのなかで自分の部族が他の部族を互いに傷つけ合っていることに気付いた。そして、セッションの最後には、皆互いに抱き合い、許しを願ったのである。また、あるとき、ロベルト神父は、MILFのひとりの将校に声をかけられた。この将校は教区のセミナーのことを聞きつけ、兵士たちもセミナーに参加させてほしいと言ってきたのである。このような変化は、血の滲むような努力と長い時間をかけて産み出されるものであるが、平和を築く上で最も大切な土台となるのである。この体験による人と人との結びつきこそが連帯を生み、敵対関係をなくしてゆくであろう。

コタバトにおける努力はさらに大きな実りと変化をもたらしている。たとえば、それは修道院のなかにも起きている。現在、ピキトのオペレート会の修道院はイスラム教徒の修道院ともなっている。イスラム教徒の友人は修道

院を自分の家のように気軽に訪れ、ロベルト神父や他のキリスト信徒とともに食卓に付き、そのときには、キリスト教の食前の祈りも、イスラム教徒の祈りも交互にすることもある。また、家族を連れて訪ねてきたり、修道院に泊まってゆくこともある。ザンボアングアの「シルシラー」(Silsilah) イスラム・クリスチャンの対話コースを主催しているNGO<sup>(18)</sup>を卒業したイスラムの女性ボランティアが、半年間、修道院に滞在したケースもあった。

最初、教区の信徒たちは、イスラムの人がロベルト神父のところに訪ねてくるのをみて、あまりこころよく思っていないかった。まして、修道院のなかにイスラムの人がいるのは信じられないことであった。信徒たちはなかなかイスラムの人々と話そうとしなかったが、次第にロベルト神父の態度やイスラムの人々の寛容さを見て信頼するようになり、イスラムの人々をもてなすようになっていった。結局変わったのは、クリスチャンの態度なのである。

以上述べたロベルト神父の報告は、いくつかの重要な指摘をしている。まず第一に偏見やステロタイプの文化受容が敵対意識を助長してしまうということである。何世紀にも亘って築かれてきた、心の奥深くに根付いた偏見による「見えない戦争」がある限り、平和は築かれない。クリスチャンがまず対話を進める活動を自分たちの側から始める必要性があることに気付くことが重要であろう。それゆえ、教会における対話の使命の最前線にあるのは、ピキトのような地方教会であり、BCC(クリスチャン基礎共同体)なのである。

そして、真の対話による平和構築には、このような草の根運動から始めることが不可欠である。それは、煉瓦をひとつひとつ積み上げるようなものであり、歩みの遅い、困難な過程を経なければならぬ。しかし、ロベルト神父が言うように、「われわれ人間をともに信じるなら、不可能なことはない。」のであり、「宗教・政治・文化の壁を超えて、ともに歩むことは可能」なのである。信じること、信仰を強く持つことが大切なのではないだろうか。<sup>(19)</sup>



#### 4 草の根運動の成果

前章のロベルト神父の実例が示すように、平和の実現には民衆による草の根レベルの活動と連帯が最も大切であることが明らかとなったが、この他に村落共同体のなかから自発的に生まれてきた活動やNGOの活動もないがしろにはできない。次にその例を挙げてゆこう。

##### (1) ピースゾーンの歩み

南ラナオのスルタン・グマンダラの海岸沿いに「マラデグピースゾーン」という一帯がある。人口の九〇%がマラオムスリムであり、一〇%がクリスチャンである。主に北側にムスリムが、南側にキリスト教徒が住んでおり、現在は八七六戸の世帯が住んでいる。一九七八年、この地区にキリスト教徒とイスラム教徒が共存できる村を作ろうと、十三名のリーダーたちが立ち上がり、「ピースゾーン」が生まれた。ピースゾーンの発端となったのは、マヌエル・アントン（当時三十五歳）というキリスト教徒の家族をめぐる騒動であった。彼は、両親ともにスペイン系とマラナオ・ムスリムの両方の血を引いており、この村に住み着いてから、二十年以上、ムスリムとのいさかいがあり、何度もマラナオから追放されそうになった。また、親族のなかから犠牲者も出ている。しかし、その後、一人のマラナオ・ムスリムがアントン家と和解しようという申し出をし、それ以後現在のピースゾーンが始まったのである。それによって、初めは十件ほどしかなかったキリスト教徒の家が、現在では、百戸以上に増えている。そして、四十一名の代表者が協定にサインし、地元住民はもちろん、MNLFやMILFの兵士たちや、PNPの警官、フィリピン軍の将校なども加わるようになった。スルタン・グマンダラの市長もこの平和協定に賛同し、この地区にオフィスを設置し、支援している。

この共同体では、八つの規則を決めており、平和委員会のメンバーがこれらの約束を守るよう、厳しく指導し、秩序を保つ努力をしている。万一、小競合い、ギャングブル、薬物使用など、この協定に対する違法行為を犯した場合には、この地区の拘留所に拘留される。もし、部族抗争から逃れたいと望んでいる人は、武器を捨て、この共同体の一員として生活することを誓うなら、どんな部族であれ受け入れ、援助する。このようにして、現在もこの地区では、イスラム教徒とキリスト教徒との共存が続き、平和が保たれているのである。<sup>20)</sup>

もうひとつの例としては、「トゥルナンとコタバトのピースゾーン」が挙げられる。このピースゾーンは一九九〇年代の初め、住民の度重なる避難やハラスメント、殺害などから保護するために立ち上げられた。住民は自らMILFとの交渉を決意し、彼らの望みをMILFの兵士に告げると、武装集団はピースゾーンの目指していることを尊重するようになっていった。そして、いかなる武器もこの地域に持ち込まないように取り決めがなされ、農民の生活が守られるようになったのである。こうして、少しずつ敵意は薄れてゆき、正常な生活が戻り、文字通り「平和村」が実現したのである。現在では、この動きに刺激されて、州政府もインフラの整備や、住宅の確保、学校への支援などを始めている。

その後、ダウンゴスやトゥルナンでは、イスラム教徒とキリスト教徒、双方から選ばれた代表者によってADR Hoc Committeeを設立し、平和を維持している。このように、「ピースゾーン」は住民のエンパワメントの模範であり、非暴力の実践のモデルとなっている。今後さらにこの実践が武装勢力と政府軍とがぶつかり合う地域に広められることによって、平和が実現する可能性が増してゆくのではないだろうか。また、学校における平和教育に取り入れてゆくならば、子供たちが偏見なく育つことも可能であろう。<sup>21)</sup>

## (2) NGO働き

フィリピンにおける平和構築運動を支え、草の根的対話を推し進めるのに貢献してきたもうひとつの原動力は、NGOの活動である。平和を築くには、先述の例からもわかるように、政府レベルや組織・法律などによる協定が成立してもそれを実践してゆく人々の意識の変革がなければ進歩しない。そのためには、一般民衆の中に浸透しやすいNGOの働きは大いに期待される。

現在、対話運動に貢献しているNGOとして挙げられるのは、CRS (Catholic Relief Service)<sup>(27)</sup> や FMCS (The Forum for Muslim-Christian Solidarity in Metro Manila) などである。これらのグループは平和と和解のためのプログラムを設け、参加者が各村や共同体に戻ってその体験を分かち合い、少しずつ共同体内部から変革するように促がしている。年々その効果は表れ、いろいろな偏見や誤解から解放され、新しい共同体作りが進みつつある。たとえば、CRSの“Peace and reconciliation program”では、キリスト教徒やイスラム教徒やキリスト教に限らず、ルマド(先住民族)の伝統や信仰も尊重し、それぞれの自立を支援することが強調されている。このプログラムは、参加者に宗教間対話や文化受容に対する意識を高め、信頼関係を確立するのに大いに役立っている。あるミンダナオ南アグサン州のルマドのリーダーは、このプログラムに参加したことで民族は異なっても人間として同じ体験を持っていることに気付き、ともに分かち合うことによつて、偏見や差別に対して団結し克服してゆこうという意欲がわいてきたと述べている。<sup>(28)</sup>

もうひとつの代表的NGOは、FMCSである。この団体は十年前に発足し、キリスト教徒にとつてもイスラム教徒にとつても住みやすい国をつくること、双方の伝統や文化、信仰についてともに学習することを中心活動とし

ている。特にクリスチャンがもつとモロ民族の歴史を学ぶ必要があると訴えている。F M C S がマニラでの活動を通して気付いた点は、カトリック信徒がイスラムに対して強い偏見をもっていることである。ときには、この偏見が簡単な会話すら邪魔をして、両者の間のコミュニケーションを難しくしていることもある。その結果、イスラム教徒はますますクリスト教徒に対する警戒心が強くなり、両者の溝は深まっているのである。そして、宗教間対話に着手しようとイニシヤティブをとるのは、たいいての場合クリスト教徒なのであるが、このイニシヤティブは簡単に受け入れられないことが多い。従って、平和を構築するためには、モロの人々の視点で考え、モロとは何かを知り、モロの人々が不公平と感じている点は何かを理解する必要があることに突き当たったのである。そのためには特にパーソナルな関わり、パーソナルな触れ合いが大切であると感じ、クリスト教徒がイスラム教徒の家庭を訪れて交流したり、イスラムの共同体のために医療チームを作ったり、神学生がイスラムの文化や雰囲気味わうためにホームステイをするなどの企画を立案している。たとえば、クリスト教徒がラマダンの後の祝いに招かれることもある。クリスト教徒の方もイスラム教徒の家族を招いて教会へ行ったり、聖週間の典礼や復活祭とともに祝うこともある。こうして、それぞれの信仰を持つ家族が親交を結ぶこと<sup>(24)</sup>によって、「草の根」での信頼関係を築くことが、クリスト教徒とイスラム教徒との対話の重要な鍵となる。

残念なことに、同時多発テロ事件によって、イスラムに対する敵対意識は再燃してしまい、マニラのイスラム教徒たちは、クリスチャンネームを使って身分を隠したり、イスラムの習慣をやめなければならなかったりした。しかし、このような状況を改善するためにこそ、この草の根運動を続ける必要性と価値があるのではないだろうか。

この他のNGOとしては、女性団体の活動も始まっている。イスラム、クリスチャン、そしてルマドの女性リー

ダーが『ミンダナオ女性リーダー会議』を設立し、平和を築くという共通の目的のために結束している<sup>(25)</sup>。さらに、学生の“CAMPEACE”などの平和運動も始まり、特にザンボンアングでは学生たちの平和アピールの詩やエッセイを披露し、相互理解と協力を呼びかけている。

このようなNGOの草の根運動が広がることは、一般市民の意識改革のために重要な役割を果たしていると言える。平和と対話の精神を広げてゆくには、この底辺からの働きかけと結びつきが最も効果あることは前例からも明らかなことである。

### 三 対話に必要な視点

フィリピンの教会の実例を考察してみると、これまでカトリック教会に属する人々が気付かなかった点や、反省すべき点が挙げられるのではないだろうか。それはまず、「イスラム」に対する誤解と偏見が多いことである。また、歴史や文化についての知識が不十分であるということである。イスラムの人々は先住民と同様に、後から移住してきたキリスト教徒に迫られてしまったのであり、そこから差別や貧困といった問題が起り、両者の間に亀裂が生じてしまっているのだが、このような歴史的反省が十分なされていないのではないだろうか。つまり、カトリック教会の中にも、「征服」しようとする強者・多数者の論理が働き続け、第二バチカン公会議後「対話」が叫ばれても、結局、カトリック優位の姿勢で続けられてきたのではないだろうか。確かに公会議後、植民地的宣教の反省がなされ、諸宗教との「対話」へと移行していったが、この対話のモードには、対話を通して福音の種を蒔き、最終的にはすべての宗教をキリスト教の下に従える、あるいは包含する目的が多分にあった。これは、一種

の戦略的対話であり、要するに「キリスト教こそが唯一の真理であり道である」ことを伝える手段としての対話にすぎなかったと言える。もしこのような対話のモードであるなら、真の対話とはなりえないであろう。従って、真の対話となるためには、さらに大きなシフトが必要であろう。それは、エドムンド・チャイアのことばによれば、「パートナーシップ・モード」の対話である。<sup>(26)</sup>ここでは、もはやキリスト教の優位性やキリスト教による完成を要求するものではなく、キリスト教は他宗教の完成を手助けするのであり、逆にキリスト教も他宗教からの指摘を受けて、自己完成を目指すことを意味する。これは、カトリック教会にとっては、かなり過激とも言えるシフトであるが、真の対話の意味を考えると、相互に啓発し、相互に浄化し、相互に向上・完成すべきものである。<sup>(27)</sup>つまり、対話は同等でかつ二方向の交流であるはずである。話すとともに聞き、伝えるとともに学ぶのである。このような対話を通して、教会と他宗教はパートナーとしてともに成長してゆき、ともに巡礼の旅を続けるとき、相互に回心の道を歩むこととなりうるであろう。パートナーシップモードによる対話は人と神への愛を強調し、救いはすべての人に及ぶという点で一致するのである。<sup>(28)</sup>

このような反省を受けて、アジア司教会議においても、「対話する教会」が強調されている。これは二十一世紀の大きな課題であるが、そのためには、「聴く」姿勢が重要な鍵となるであろう。それは、「霊的に聴く」ということとであり、「自己を無化すること」、つまり、ケノーシス (kenosis) が求められるということである。ケノーシスにおいてのみ、他宗教のあるいは他者の神秘性に耳を傾け、心を開くことができる。宗教間対話は、基本的に人間の尊厳に基づいた交わりであろう。この交わりにおいて、共に手を携えて兄弟姉妹として歩んでゆくと、共感できる社会を作ることが可能となるのではないだろうか。そして、この生活レベル・草の根レベルでの交流こそ、平

和構築の原動力となりうることは、先の例からも明らかであろう。

## おわりに

フィリピンのカトリック教会における対話の実践を模範とするなら、対話による平和構築は決して実現不可能なことではないように思われる。これは確かに長い時間と忍耐が必要とされるプロセスであろう。しかし、この困難を乗り越えてゆく過程が、教会とキリスト者を成長させ、教会の刷新となるのではないだろうか。「一致を作り出し、和解のために働き、連帯のきずなを結び、諸宗教と文化の間の対話を促進し、偏見を根絶し、諸民族の間に信頼を生み出すことはすべて、福音化に取り組む使命を持ったアジアにおける教会にとって絶対に必要なものなので<sup>29)</sup>」と宣言をなれているように、多様な文化と宗教に囲まれたアジアの教会にとって、「真の対話」こそが重要な使命ではなからうか。そして、他宗教の人々とともにパートナーとして歩む姿勢が養われ、その姿勢が個人レベルからグループ全体や教会全体へと広がってゆくとき、この対話が実現可能となってゆくであろう。

## 注

- (1) 「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」(南山大学監修『第二バチカン公文書全集』中央出版社、一九九〇年)、一九七―二〇〇頁。
- (2) Rufa Cagoco-Guiam, "Media's coverage on Muslims in Mindanao and its role in the peace process," the paper reported in Asia Peace Alliance Assembly, 2002, pp. 3-5.
- (3) Autonomous Region in Muslim Mindanao (ARMM)
- (4) "Philippine News Archive of Society of St. Plus X District of Asia," 2000/12/22, <http://www.sspxasia.com/Countries>

/Philippines/NewsArchive

- (5) Abhoud Syed M. Lingga, "Understanding Bangsamoro Independence as a Mode of self-Determination," p. 4, <http://www.mindanao.com/kalinaw/peaceproc/bmorindependence.htm>
- (6) 二〇〇一年六月二十二日。
- (7) モロ民族解放戦線(MNLF)から分かれた、最も過激なグループであり、モロイスラム解放戦線(MILF)も同じ「イスラム」とは認めていない。
- (8) 統計によれば、SZOPAD (the Special Zone of Peace and Development 十四の地域と九つの市)のなかで、八つの地域(南ラナオ、北ラナオ、コタバト、パラワン、スルタン・クダラト、タウイタウイ、スルと北ザンボンアンガ)が、最も貧困層(貧困線以下の収入)を抱えている。南ラナオ州では、五一・二%、北ザンボンアンガ州では六二%が貧困層を占めている。他の五つの地域(南タバオ、サラングニを含む南コタバト、南ザンボンアンガ、バシラン)は三二・七%から四八・四%を占めている。中央政府は二〇〇〇年六月、「ミンダナオの再考案プラン」を立て、ミンダナオ州と政府軍との協力によって建て直しを図る委員会を発足した。しかし、このような機関はあまり役立っていないのが現実である。つまり、行政側からの働きかけはただ権力による行使であって、一般の人々には何の力や権利も与えていないため、自立・向上することも押さえられている。これでは、いわゆる「マニラ帝国」による植民地支配のようなものであり、ますます反政府の気運が高まってしまふ。
- (9) The Bishops-Ulama Forum of the Mindanao問題に関する声明。二〇〇〇年五月十八日、カガヤン・デ・オロ市において行われた第十三回BUFにおいては、政府軍A F D (The Armed Forces of the Philippines)とモロイスラム解放戦線(MILF)とに、軍組織や政治的野心の目的を超え、敵意を捨てて、ミンダナオの人々の叫びに耳を傾け、話し合いのテーブルに着き、ミンダナオの平和への道をともに歩むようにと嘆願書を提出している。交渉の保証人として、イスラム側はマヒド・ムテイラン博士が、カトリック側はヒラリオ・ゴメス司教、そして調停役のフェルナンド・R・カバラ大司教がサインをしている。
- (10) 二〇〇〇年五月十一日付の大司教フェルナンド・カバラの手紙 "A Dangerous Judgement" (The Bishops Ulama Forum)
- (11) 二〇〇〇年四月二十三日付のザンボンアンガ大司教カルメロ・D・F・モレロス、バシラン司教ロムロ・テラ・クルス、イビル司教アントニオ・レデスマ、S. J., ジョロ司教アンジェリト・ランボン・O M I の四名による嘆願書。
- (12) 大司教オーランド・クエヴェドの手紙、三頁。
- (13) ロベルト神父は無原罪のマリアのオブレート会の宣教師である。かれは、フィリピンオブレート管区の宗教間対話担当である。Fr. Roberto Layson, OMI, "Something Beautiful in Pikit," 2001, pp. 1-9, <http://www.mindanao.com/kalinaw/peace>



proc/pikit.htm

- (14) *Ibid.*, p. 2.
- (15) *Ibid.*, p. 2.
- (16) *Ibid.*, p. 3.
- (17) *Ibid.*, p. 3.
- (18) 一九八六年、ひとりのカトリック信徒が始めた運動であり、キリスト教徒とイスラム教徒がともに宗教間対話や平和構築を学習するセンターを設立した。現在でも大きな役割を担っている。
- (19) Fr. Roberto Layson, OMI, "Something Beautiful in Pikit," 2000, p. 3.
- (20) B. R. Rodil, "Alternative to War: Maladeg Peace Zone and Dungos Peace Pact," <http://www.mindanao.com/kalinaw/peaceproc/maladeg.htm>
- (21) "Bishops-Ulama Forum: The 11th Dialogue," 1999, pp. 5-6, <http://www.mindanao.com/kalinaw/buf/dialogues/11th.htm>
- (22) 一九四三年、第三世界の国々を支援するために、アメリカの司教たちによって設立された。一九四五年フィリピンにオフィスを開設。フィリピンカトリック教会と協力しながら、食料供給、戦争孤児の世話、健康・医療支援、農業、開発事業、人災・自然災害の犠牲者救済、平和と和解などさまざまなプロジェクトを行ってきた。
- (23) The grassroots Peace building Summit in August 27-30, 2001.
- (24) 興味深いことに、マニラのイスラム教徒は、「対話」といえば、「討論」だと思っている人が多い。それゆえ、キリスト教徒が対話のために「イスラム教徒のところへ行く」と必ず、権威をもって話のできるイマームかウスタズを連れてくる。
- (25) "Women say: Yes to Peace," Mindanao Women Leaders for Peace, April 12, 2000.
- (26) Edmund Chia, "Interreligious Dialogue in Pursuit of Fullness of Life in Asia," reported in the Seventh Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences, (FABC Paper No. 92K), 2000, pp. 7-8.
- (27) *Ibid.*, p. 7.
- (28) *Ibid.*, p. 8.
- (29) 『アジアにおける教会』カトリック中央協議会、二〇〇〇年、七四頁。

# カトリック教会共同体の多文化主義的マネジメント

——現代日本における可能性——

寺尾 寿芳

〈論文要旨〉 現代日本におけるカトリック教会が秘めるNPO的な可能性に配慮しつつ、宗教経営学の観点からことにその組織マネジメントを模索していく。現代の教会は、成長期であった戦後復興期と同様に生活上での激変つまり生活有事といえる事態を迎えるなかで、変革への条件を満たしつつある。また伝統的な小教区教会とその周辺に発生する諸共同体を加えた拡大形態を教会共同体と名づけるが、そこでは外国籍信徒の生活有事を背景とした流入により、「無縁」の原理さらにはコムニタスを体現したアジールたることが要請され、また文化相対主義に通じる多文化主義を採用せざるをえない現状を呈している。聖職者や修道者は場のマネジメントにおいてファシリテーターであり、現場の状況に添った形で教会共同体を運営する。ことに司祭は外部の公共イベントへの参加などを通じ、社会的認知の獲得のため、開かれた祭儀を企画するプロデュースの機能を発揮する。このような視圏を提供する宗教経営学は共生の技法と呼べるものである。

〈キーワード〉 生活有事、多文化主義、「無縁」の原理、場のマネジメント、コラボレーション

## はじめに 宗教経営学からの問題提起

現代社会における伝統的諸宗教がその説明責任アカウンタビリティを問われだして久しい。筆者が研究対象とする現代日本のカトリック教会も、当然この責任を免れえない。第二ヴァティカン公会議以降、みずからの社会性を自覚するようになった教会は、わけてもその神学において実践的色彩を強めるとともに、解放の神学をはじめとする属格の神学と、

さらには諸宗教と積極的に対応し対話してきた。また宗教学諸領域の成果に配慮しつつ活動指針を打ち出してきている。こうした点で日本のカトリック教会もけっして怠慢だったわけではない。

しかしながら、生活者としてのキリスト者、あるいは生活主体ないし生活の場としての教会という面は神学においても宗教学においても、注目を浴びることがまずなかったと言えるだろう。<sup>(1)</sup>この世を旅する教会は歴史社会的存在としていかなる活動形態が可能なのか。端的に言って、教会はいかなる経営を行っているのか。さらには行っているのか。こうした問いはキリスト教のみならず宗教一般にわたって基本的に言挙げされないまま現在に至っている。しかも後述するように現代日本のカトリック教会が迎えている変化は、信仰上ではなく、あるいはそれに先立って精神面も含む生活上の問題に起因しているのである。

筆者はこの空白を埋めるべく本稿において宗教経営学の試みを展開してみたい。この学問分野がこれまで開花しなかったのは、まず経営学そのものが未熟であったためであろう。たしかに経営学は利潤の獲得を目的とする私企業を分析研究することを主目的としてきた。しかしやがてその対象を公企業に、さらに近年ではNPO（非営利組織）にまで広げるようになっていく。思えば教会は確固たるNPOであり、いまや十分に経営学的分析を受けられるだけの資格を備えているといえる。本稿は地球化時代を本格的に迎えるとともに組織的な危機に直面する現代日本のカトリック教会を対象に、宗教経営学わけてもその組織マネジメント論を予覚的に模索する試みである。

## 一 教会共同体

混迷ともいえる状況を呈しつつ、他方ではグローバル化の名のもと均一化が進む現代社会において、カ

トリック教会の対応もますます柔軟性を求められるようになっていく。こうした環境と自己認識の変化が、ながら抑制されてきた教会本来の共同性を回復させつつある。教会には組織された社会つまり教皇を頂点とするピラミッド型組織と、キリストの神秘体へと参与する交わりの共同体という二つの位相が観察される。第二ヴァティカン公会議以前にはともすれば前者が後者を飲み込むことで、その強固な体制が誇示されていたと思われる。しかし上記の変化のなか church から community へと重点を移しながら、両相の均衡確保が志向されるようになっていく。

この事態を現代教会のあり方へと敷衍してみれば、小教区の教会のみならず、カトリック関係の諸施設ことに現代生活に対処すべく設置された諸共同体もあわせてカトリック教会の言動を考察する必要性に迫られるといえよう。

しかもそこでは聖職者、修道者、信徒さらには非カトリック者の別を問わず、人のはたらきが焦点となっている。<sup>(2)</sup>

思想的にも制度的にも開放的で変動を許容し、人を中心としたこのような組織を指す場合、筆者はそれを「教会共同体」と呼ぶことにする。結果的にそれは教会、日本カトリック司教協議会・公認団体、および将来的に公認される可能性を秘める萌芽態からなる総体に一致する。<sup>(3)</sup>

この開放性は神学的にも支持されているようだ。第二ヴァティカン公会議以降、カトリック教会の自己理解が紆余曲折を経ながらも「上」から「下」へと視点を移すことで大きく変化したことは、多くの研究が示唆するところである。<sup>(4)</sup> ただし注意すべきは、この変化は神学の知的方法論が演繹的なものから帰納的なものへ変わったと主張するものではないことだ。むしろ伝統的な組織神学が好む体系の構造美ではない、生活現場での検証に開かれた仮説設定を保証する思索神学への移行とみなすべきだろう。<sup>(5)</sup> 本稿で取り上げる無縁、コムニタス、場といった概念は基本的にすべて作業仮説であるが、それらを通じた思索から、ふだんは隠匿されている宗教生活の深層をよりよく理

解できると考えている。

こうした前提のもと、生活現場への配慮を優先しつつ、カトリック教会共同体がみせる変化の兆しを察していく姿勢にこだわっていきたい。それは単に宣教論といった神学的関心に留まらず、最も深くかつ多様に西洋の宗教的伝統を体現してきたこの教団が、現代日本という異質な文化圏のなかでいかに変容可能なのかという宗教学的探求の対象たりうるはずである。

## 二 生活有事

教団としてのカトリック教会が現代日本社会に占める教勢的な地位は低い。ここで二〇〇一年度の統計を見てみよう。<sup>(6)</sup> 信者数は全国合計で四四七、九四四名であり、総人口に占める比率は〇・三五五％にすぎない。<sup>(7)</sup> 一八七三年（明治六年）に切支丹禁制高札が撤去されて以来約一三〇年の布教結果としては、さびしいかぎりの数字である。しかし他方、聖職者数（司教、司祭、助祭）は一、六八二名であり、一聖職者あたりの信者数（総信徒数は四三八、八九〇名）は、二六一名であって、この数字を見るかぎり手厚い司牧体制だといえる。さらに修道女数の六、三一六名等を加えれば、わずか四十四万人程度の信者のうち、<sup>(8)</sup> 聖職者・修道者といったいわば専従者が約八千名にもおよぶ。

上記のようないわば頭でっかちな教会体制を性格づけてきたのは、ローマ以上にローマ的と揶揄される過剰適応である。その背景には敗戦直後からしばらく続いた特殊事態がある。日本人のカトリック体験は総じて第二次世界大戦直後に集中している。当時多数の欧米人宣教師を日本の教会は受け入れ、また洗礼者数も激増した。たとえば

一九四六年からの十年間で聖職者、修道者数は三倍以上に増加し、成人洗礼者数も日米開戦直前とほぼ同数（約四千）だった一九四六年に比べ、ピーク時の一九五三年には約一万六千名に上っている。<sup>(8)</sup>そして、ほぼ十年つづいたこの高揚期に日本教会の性格は固まったといえる。当然ながら第二ヴァティカン公会議のはるか以前の出来事である。

大阪教区司祭の中川明は、この戦後復興期の急成長が修復しがたい負の遺産を日本のカトリック教会に残したと主張する。海外からの突発的な人的経済的援助は、日本の教会において精神的経済的な依存体質を育み、信徒が自立して成長するにあたっては阻害要因となり、また信徒に頼られていないと不安になる司祭の性格もあいまって、日本の教会を社会から乖離させ、「閉じこもり体質」を生み出したと批判するのである。<sup>(9)</sup>教会の例外的成長期における共存体質の形成を指摘する中川の見解は、その後のかずかずの自己刷新的試行が事実上失敗してきたことを鑑みれば、妥当な判断であろう。

こうした硬直した体質を改善する必要性を、日本のカトリック教会は強く認識している。しかしその手法は今まで静態的なものにとどまっている。一九八七年と一九九三年の二度にわたって開催された福音宣教推進全国会議（「ナイスI」、「ナイスII」）は地道な準備のうえ実施されたものであるが、その成果は生涯相互養成講座の推進など、教会再建を目的とする種々の啓発運動の域を総じて出るものではなかった。<sup>(10)</sup>

ここで目的に対して実効性を問われる宗教経営学に目を向ければ、状況の確認は最優先されるべきものである。さらに問題が閉塞状態に陥ったときに原点に立ち返ることは、あらゆる領域で妥当する知恵であるがゆえに、カトリック教会の自己改善には、問題が刻印された時点の状況を擬似的に再現することが欠かせない。組織としての教会

がみせる主体性、歴史社会的存在としての教会が置かれた環境に視線を向けることが必要である。

まず教会のあり方は、戦後復興期と現代とではまさに対蹠的といってよい。戦後復興期の教会は積極的な教勢拡大傾向にあり、人であれ物であれ所有するものは増大すると予想され、実際そうだった。他方、一見して安定しているかのごとき現代の教会は、外国籍司祭の急速な高齢化に面して、共同宣教司牧の断行などを通じ、宣教能力に見合った縮小化を企図している。このように志向されるイメージは正反対だが、急激な変革期を迎えている点では同様である。

もともと洗礼者数においては戦後復興期のような短期的変化はみられず、緩やかに減少しつつも安定している様相を見せている。しかし視線を洗礼者数から外国籍信徒数に向け変えれば、事態は一変する。日本カトリック国際協力委員会が発表した二〇〇〇年度外国籍信徒統計（推計）では、外国籍信徒総数は約四十万人に達しており、日本国籍信徒とほぼ拮抗した現状にある。<sup>(11)</sup> もちろんこのすべての信徒が教会に来るわけではない。<sup>(12)</sup> しかし、この外国籍信徒の受け入れはたかだかここ十年程度でなされた急激な変化なのである。能動的と受動的という差はあれ、現代の教会も戦後復興期と同じく急成長期にあるのだ。

教会をめぐる環境に関しては、比較すべき因子が多様にわたり一概に判断しがたい。ただ宗教全般に対する生活者一般の感情は、オウム真理教事件に観察できる反社会性への忌避などから総じて急速に否定的なものとなりつつあり、宣教する教会を自称するカトリック教会は危機感を強く抱くようになった。ここにみずからの存在意義を問いただす根本的変容への準備は徐々に出来つつあるとみてよからう。いずれにせよ、現代の危機的事態は戦後復興期に刻印された特徴を改善する絶好の機会を提供しているものと思われる。

筆者はこうした現代的な激変を「生活有事」と名づけたい。ここでいう「生活」は物質的の生活も精神的の生活もふくむ広義の生活である。戦後復興期におけるキリスト教ブームは「精神的真空状態を埋めるもの」として説明されるが、当然それも生活有事の一側面である。<sup>13</sup>そして現代の変動はもはや変動以前に復帰できないまでに根源的なものである。さらに外国籍信徒が自己否定的に日本社会へ同化することも教会共同体においていまや志向されず、むしろ多文化主義的共生が喫緊の福音宣教的課題とされている。<sup>14</sup>以上から筆者は、経済・社会的変動に導かれた不可避かつ不可逆的な危機的状态で、その精神性にまで影響が波及するものを生活有事と呼びたいのである。<sup>15</sup>

また容易に推定できるように、危機感という点では迎え入れられる外国籍信徒のほうが通常はるかに深刻であり、そのなかで生活有事が受容者被受容者とともに巻き込みながら全体状況として競り上がっていく。教会共同体はこうした生活有事と不可分の揺動態として刻々と生成しているのである。

### 三 多文化主義と「無縁」の原理

生活有事に面した現代日本のカトリック教会共同体に要請される課題は何か。これは教会共同体の生き残りへ向けた組織変革を探求する宗教経営学にとり不可避の問いである。

まずこの問題はインカルチュレーションの課題でもある。司牧活動を通じた生活有事への対処の是非が、その宗教——ここではカトリック——に対する信用度つまり受容度を決定する。司牧活動における状況適応能力が結果的にインカルチュレーションを促進するのであり、その能力を高めるには、生活有事を対象化し分析できるだけの知的用具を整備することが欠かせない。たとえばイエズス会士のピーター・シネラーによれば、インカルチュレーション



ヨンは信徒を中心にキリスト教信仰を全生活領域において共有し続けることであり、その営みは文化人類学、社会学、民族学といった社会科学の営みから支持されるものと考えられている<sup>(16)</sup>。筆者は宗教経営学を模索する以上、社会科学に開かれたこうした姿勢を支持するが、他方、生活文化的土壌を正當に評価するには、実証的人文科学とともに歴史学への配慮が欠かせないと考える。インカルチュレーション論においては夢想された統合像が無自覚のうちに混入しがちであるため、ことに仮説思考を遂行する場合には、最低限保持すべき健全な知覚の関を逸脱し、觀念遊戯におわる危険が伴う。しかし人間による生の営みの蓄積つまり歴史を視野に入れ、そのなかから人間を肯定するなんらかの普遍的理念が想定できるならば、その理念はキリスト教が示唆する普遍性と文化的特殊性との出会う方にとって具体的なモデルたりうるだろう。まさしくインカルチュレーションにおける文化とは、特殊のなかで普遍を予覚しているものであるべきなのだ。この意味で宗教経営学は、文化内ですでに開花している社会・人文科学ことに歴史学の成果を価値創出の源泉としてトランスディシプリンのに接合活用すべしとなるのである。

ところで、社会科学と人文科学の融合領域で成立したポストコロニアリズム研究は、同化主義を超越する多文化主義 multiculturalism —— 生活領域全般において人種、民族、宗教、言語、性別などの多様性を尊重しつつも、より高次の普遍性に回収されることを拒む相対主義の発想が自覚的に守られる態度 —— を剔抉したが、その成果は多文化の容易な統合が事実上不可能な教会共同体の現実を理解するうえで、上記の歴史学の成果と同じく無視できないものと筆者は考える。なぜならそれは、社会統合の理念として同化主義を秘匿しつつ主張された文化多元主義 cultural pluralism を批判し、対話と対決の輻輳する現状を最も的確に描写しうるからである<sup>(17)</sup>。ならばインカルチュレーションとマルチカルチュレーションをともに考察することが望まれよう。

このような事態に適合しうる宗教経営学を構想するにあたり、「無縁」の原理に目を向けることが有益である。多文化主義的な感性に開かれた日本中世史研究者の網野善彦は、無縁・公界・楽ことに有縁に対する無縁をキーワードに日本社会における自由と平和の根拠を探求している。この無縁にはさまざまな特徴が見出せるが、本稿との関連において注目されるのはアジール（避難所、平和領域）の機能であろう。<sup>(18)</sup> このアジールでは俗世間での主従関係つまり有縁を断ち切るにたる超越的力との直結が観察される。それは表層的には天皇であり、深層的には神仏である。<sup>(19)</sup> その際、留意すべきはこうした絶対者は民衆の畏怖の対象である異形のイメージをとるのであり、アジールとは不活性の安定空間ではなく、つねに非日常性を喚起する異和空間となることである。

網野自身が主張するように、「無縁」の原理は、未開、文明を問わず、世界の諸民族のすべてに共通して存在しており、作用しつづける人類史・世界史の基本法則と考えることができる。<sup>(20)</sup> その自覚化の過程が時代や地域によって多様なかたちをとる。哲学者の鈴木亨も花崎皋平との対談の中で、網野の無縁を鈴木年来の主張である作用および過程としての大悲と結びつけることにより、私的所有に立脚する近代ブルジョア社会への批判的視点を確保できると示唆する。<sup>(21)</sup>

さて、日本史上こうしたアジールは織田信長の比叡山焼き討ちや一向一揆弾圧により壊滅的な影響を被ったものの、江戸時代においても鎌倉の東慶寺のような縁切り寺に生き残っていく。そして現代日本のカトリック教会に強く要請されているのが、この「無縁」の原理に支えられた「縁切り寺」ないし「駆け込み寺」としての機能なのである。

ただし、そこでの「縁切り」は避難空間の提供にとどまらず、膨大な生活関連の困難事項を解決することに重点

が移っている。たとえば、福岡教区は一九九三年に福岡市内中心部のカトリック美野島教会を美野島司牧センターに改編した。そこはなによりもペルー人を中心とする滞日外国人の相談センターである。二〇〇二年度に寄せられた相談件数・内容は、総件数が四二五件、うち内容的には洗礼や初聖体といった司牧関係は九四件であり、それ以外は生活領域の全般にわたっており、役所の手続、職場関係、収容所面会、病気・けがの順である。深刻なトラブルを抱え、困惑する移住労働者のためにはシェルターを設けている。<sup>(22)</sup> まさにアジールそのものである。しかも生活支援の件数は激増の傾向を見せており、まさに些事山積ながらも小有事と呼ぶべき様相を呈している。<sup>(23)</sup> 類似の拠点はカトリック東京国際センター (CTIC) など全国に数ヶ所存在する。

当然ながらこうした相談のすべてを教会関係者ことに聖職者や修道者が担当し、また解決できるわけではない。対応者にとつても事態はまさに有事である。おそらくは類似の痛みを抱えた受苦者が相互に援助しあうなかで、助かりゆく「ゆるやかな共同性」こそが主な解決になっていると考えるほうが現実的であろう。たとえば美野島司牧センター内には九州薬物依存者リハビリセンター (DARC) が付設されており、そこに所属する回復途上の薬物依存者と南米からの移住労働者が司牧センター内で共同生活を行っている。そしてその生活が持続している限り、ある種の生活的調和が生起せざるをえない。宗教心理学を専攻する葛西賢太はアメリカの断酒自助会アルコホリック・アニニスに観察されるこうした性格を「ゆるやかな共同性」と呼ぶが、その特徴は自己が他者を構造的に含み持つこと、自己の安定は単一の核による統合ではなく多中心的凝集によること、さらに自他間での視点の交換による照応融合である。<sup>(24)</sup> こうして共同生活を行わざるをえない最弱者が、組織を形成する全成員の配慮を受けることで、逆に弱者の生活基調である「ゆるやかな共同性」が組織全体のトーンを支配する。このような過程を経て、組織の「下からの変革」、あ

るいはそれを推進する「弱さの強さ」が成就する。

そうした場で機能するのは想像力である。日本中世芸能史研究者の松岡心平は無縁のダイナミズムを連歌的想像力に見出したが、松岡によれば連歌会は役者的な想像力に支えられ、虚構の主体性を楽しむ集团的増幅装置であるとともに、もとの世界に戻ってしまふ輪廻を嫌う。匿名性に守られた参加者は自在な連句を楽しみつつ、巧妙な過程の調整を施し、規則違反や進行の停滞が発生した際にのみ、調整者としての宗匠に判断を任せるのである。<sup>(25)</sup> 無縁所である教会共同体においてこの宗匠に相当するのが、司祭をはじめとする聖職者や修道者である。かれらにとつては生活有事のなかで冷静さを保持し、こうした自発的な治癒過程が生起し順調に展開するようその場を見守り、微調整を加えることが主要な役目であり、積極的な介入は原則として行われ<sup>(26)</sup>ない。よつてかれらはその一見消極的なマネジメントを卑下する必要はないのである。むしろ柔構造を保持する点で貢献していることを誇るべきであろう。筆者はかれらを、その権威を認めつつ、ファシリテーター facilitator とみなしたい。

ファシリテーターとは、リーダーとは異なり、討議の場を設定するとともに議論の進行を促進する人物であり、その特徴は自らの見解を保持しつつも自分を相対化でき、自己の立場に固執せずに場全体の状況を配慮できることに見出される。<sup>(27)</sup> また介入要請時の対応も正答ではなくむしろアイデアの提供となるだろう。こうした特徴は「無縁」の原理を新たに有縁化しないためにも必要なものといえよう。そして「無縁」の原理を帯びる教会共同体は、自覚無自覚を問わずに、全参与者が隣人愛に通底する福音的価値を創出増大すべく生活有事のうちで協働する非営利的共生組織なのである。

#### 四 コムニタスから場へ

ただし網野による「無縁」の原理は、一方で無縁の特徴を巧みに描写するものの、他方である組織が有縁的なものから無縁なものへと移行する際に生じる構造上の変化がわかりにくいという欠点を持つ。その点で西洋社会史研究者の阿部謹也が網野との対談で指摘したように、網野の無縁が象徴人類学のヴィクター・W・ターナーによる「コムニタス」*communitas*と類似する点に着目することは、この欠点を補ううえで有益である<sup>(28)</sup>。ターナーは社会をひとつの事物というよりもひとつの過程つまり構造とコムニタスという継起する段階をともなう弁証法的過程と考えているからである<sup>(29)</sup>。

ターナーによれば、コムニタスを形成するのはリミナリティ（境界性）における人間であるが、通過儀礼において観察できるその状況においては価値体系や身分秩序が逆転している。また平等と財産欠如が特徴とされる。コムニタスはある組織の構造がいったん分解し、再統合されるまでの中間形態であるが、そこでは境界性<sup>インフエリオリティ</sup>、周辺性<sup>マージナリティ</sup>、劣位性<sup>インフエリオリティ</sup>といった反構造性から豊かな力が供給され、組織は活性化する。こうした儀礼的ないわば愚行は本来一時的なものであるはずだが、それが特殊な能力をもつ天才、道化、アウトサイダーらにより、ときに非構造的組織としてコムニタスが持続性を獲得するにいたる。ターナーはその事例としてフランススコ会を挙げる<sup>(30)</sup>。非歴史的なコムニタスが歴史的な無縁性へと展開しうる余地がここに予想できるだろう。

このようにコムニタスという視点からみれば、「無縁」の原理はより動態的に展開しうるし、教会や修道院の組織的特徴を的確にイメージすることもできる<sup>(31)</sup>。またターナーが、コムニタスが生起するリミナリティにおいて身分

の逆転劇に喜劇性を見出す点は、無縁が秘める遊戯性に通底しており、両者の類似性を指し示している。<sup>(32)</sup>ただし人類学的なこの手法では、その過程に対して新しい主体性や状況性を理解したうえでそれをいかに参与的に管理するか、さらにいかに方法化するかにまでは射程が届かない。上記の天才、道化、アウトサイダーあるいはかれらに相応する人材をいかに発見し導くかは、より経営学的な発想なくしては実現しがたいことなのである。そもそもこうした異能の人材も組織においてはファシリテーターたねばならないのだ。

そこで筆者が注目するのは、日本発のマネジメント論であり、日本的組織の分析に優れながらもNPOの多文化主義的組織の分析に有効な「場のマネジメント」である。

場という発想に立つ思考は近年、日本の経営学において確固たる地位を築き始めている。場の定義は研究者によってさまざまであるが、共通点を手がかりに簡潔に言えば、場とは個に対する概念であり、自己組織化と関係性を特徴とするものである。<sup>(33)</sup>ことに「任して任さず」というマネジメント論の立場から伊丹敬之は、つぎのように主張する。それは《①経営とは、個人の行動を管理することではない。人々の協働を促すことである。②適切な状況設定さえできれば、人々は協働を自然に始める。③経営の役割は、その状況設定を行うこと。あとは任せて大丈夫。》<sup>(34)</sup>というものである。先に一瞥した生活有事における教会共同体を運営するにあたり、この指摘が事実ならば、その自発性と効率性によりもたらされるマネジメント上の有益面は無視できない。

伊丹は場を「人々が参加し、意識・無意識のうちに相互に観察し、コミュニケーションを行い、相互に理解し、相互に働きかけ合い、共通の体験をする、その状況の枠組み」と定義する。<sup>(35)</sup>具体的なイメージとしては、ラグビーやオーケストラのパフォーマンスが挙げられている。状況に即応した自発性と相互関係性は結果としてひとつの作

品を生み出すことが観察されるのだ。そこでの組織は「情報的相互作用の束」とみなされ、「全体の衣を着た個」のあいだでは、協働するにあたりアジェンダや解釈コードが共通感覚として共有されるべきとなる。<sup>(36)</sup>

叙階の秘跡による位階制に支えられた剛構造の教会秩序と異なり、本稿でいう教会共同体は教会を核としつつもいわば柔構造として生活有事に発する衝撃を全体で吸収する特性をもっている。また、無縁的さらにはコムニタス的な自由の中で、帰属者が心理的にも身分的にも解放される「ゆるやかな共同性」は、話し手と聞き手が連続して入れ替わるといった反転性と多数の主体間でもろもろの関係が絡まりあう相乗性を特徴とするが、そこでは情報の独占や上意下達的な一方通行は無意味ですらある。さらに外部からの衝撃に対しては理解にもとづく判断ではなく、ほぼいつせいに場全体が反応するといつてよかろう。その結果、組織が断片として離散するか、特定の開放された態度へと収斂するかは、いわば感覚的な状況設定から決定されるといえるのであり、こうした点で伊丹が唱えられた場のマネジメントが<sup>ホロニック</sup>全体的な配慮をなすことは、状況の基礎認識において教唆に富む。

もちろん高揚した全体状況に共鳴しつつも、ファシリテーターは状況に埋没してはならず、他の共同体成員とのあいだで適切な距離感を保持しなければならない。ここで伊丹は場のマネジャーの仕事は「司令塔」でも「動力源」でもなく「かじ取り」だ<sup>(37)</sup>という。これに学べば、教会共同体の参加者のあいだで自発的に萌芽し成長する諸秩序の形成プロセスが順調に進展するように、ファシリテーターは必要に応じてプロセスに働きかけることなるう。さらに伊丹はかじ取りのステップを「かき回す」、「切れ端を拾い上げる」、「道をつける」、「流れをつくる」、「留めを打つ」という五段階で説明する。<sup>(38)</sup>コムニタスと構造との弁証法的過程をここで想起すれば、このステップ進行は構造からコムニタスへ、さらに再構造へという展開を促進すべく、大胆さと繊細さを兼備しつつ協働することには

かならない。

さらに教会共同体の宗教性を考慮すれば、筆者には最後の「留めを打つ」がひときわ重要だと思われる。伊丹はこの段階を、次の行動へ移るための一時的処置であり、また場そのものは継続することから場の熟成に貢献しないものとする<sup>(39)</sup>。しかし、教会共同体では多文化主義的状況が容認されているため、理性を超えて過剰に活性化した事態を中断させるには例外的に強制力を発揮することが往々にして必要とされ、それに成功すれば混乱した事態の收拾をファシリテーターにあえて委託させるよう誘導できるが、失敗すれば意思の疎通が文化的差異から元来困難であったこともあり組織は分裂し、敗者——概して生活有事の度合いがより高く心理的余裕が少ない者だが——を無縁所たる教会共同体の外へと不本意ながらも放逐することになりがちだ。このように組織の多文化主義的マネジメントにおいて決定的に重要な「留めを打つ」には、たんなる場の内在的変容を超えた超越的次元の受諾が欠かせない。ことに多文化主義的な場では、言語障壁が顕在化しがちであるため、合意形成には媒介者への全人格的信頼や行為の儀礼性が重要な契機となる。

この点でファシリテーターが叙階の秘跡を受けた聖職者であることは、権威をもって事態を收拾できる可能性を秘めており、組織保持にとり有益であろう。イエスの代理者としてその場をあえて超出し、超越的力動性を導入することで場の均衡を回復するのだ。もちろんこうした権威の煥発は、コンフリクトが高進し、組織が柔軟性を失って分裂に瀕する臨界状況においてのみ容認されるべきだろう。なぜなら権威の安易な反復強調はかえってその価値下落を帰結してしまうからである。まさに既成の位階的権威に加えて、品性高潔や対立の逆接的活用を担うだけの知識および経験がファシリテーターである聖職者に要請される。よって場のマネジメントを担う聖職者のはたらき



は、秘跡の執行とは異なり、いわば人効説に近い印象を与えるといえよう。とはいえ、こうした事態は場のマネジメントとしては例外的であり、基調はあくまで穏やかな調整型促進者であることを忘れてはならない。

## 五 コラボレーティヴ・プロデューサーとしての司祭

各教会共同体内においてファシリテーターを務めながら、対外的には組織の代表者とみなされがちな司祭に関して、宗教経営学の視点からその機能に言及しておきたい。

まず教会共同体は広義の非営利組織つまりNPOであり、労働や資金の提供をはじめ組織全体にわたり自発性（40）が重視されることだ。この点で司祭はみずからの召命において全人生の奉獻をすでに経験しており、十分な資格を有している。また神学的にみても、司祭の位階における従属は、たしかに司教および教皇とのつながりにおいて成立するが、しかし司祭は司教に仕えるものではなく、司教とともに教会に仕えるのであり、さらに司祭の権威も司教から下賜されるたぐいではない。（41）つまり司祭は秘跡を通じてつねにキリストの自由に同化する者として、歴史社会的教会の自己愛傾向を異化矯正し、NPOを基本精神を支えるフィランソロフィーつまり人類愛に覚醒しうる存在である。

もつとも、生活有事を体現した観のある教会共同体は、安定を求めて排他的傾向を秘める外部社会とのあいだで軋轢を引き起こしがちであり、ゆえに司祭には無縁所としての教会共同体を防衛する現場担当者の任が厳存する。しかしこの状態を解決するにあたり、対決的な姿勢を優越させる必要はかならずしもない。そもそも教会は構造体というよりもネットワークとして理解されるべきものである。（42）そして司祭は福音を宣べ伝える者として教会外部に

派遣されるとともに、ネットワークカーとして人と人を結びつけることを企図する存在である。つまり司祭は教会共同体内部はもとより外部との諸関係をも修復改善するよう期待される。ただしその場合、教会共同体内部ではファシリテーターとして極力控えめな態度を保持したが、対外的には潜在的さらには顕在的な軋轢が存在するため、より主体的に関係形成能力を發揮しなくてはならないだろう。こうした教会共同体防衛の営みは、現実には司祭が担当するものの、信徒集団への生活面における奉仕であることから助祭職の復権に通じるものと考えられる。<sup>(43)</sup> いまや司祭の模範は司教ではなく、助祭であるべきなのだ。

要するに司祭は教会共同体の内外を分かť境界を保持すると同時に、その境界を横断する交わりを促進しなくてはならない。矛盾したこの両者を、しかも内外それぞれにおいて多文化主義的な輻輳性が容認されるなか、日常的制度下で実現することなど当然ながら困難である。むしろ非日常的な祝祭的時空間つまり祭儀こそが望まれよう。

この祭儀を企画運営する組織は縦型組織のコオペレーションではなく、水平型組織のコラボレーションの形態をとる。上位者の決断ないし多数決の決定を事前に規定された共同作業を通じて実現するのではなく、異なる専門能力などを出し合つて実現する協働性<sup>(44)</sup>がその特徴である。顧みれば、教会共同体内部で観察される「ゆるやかな『共同性』」も正確には協働性というべきであり、小規模ながらも祭儀性を示すものと理解できよう。<sup>(45)</sup> 結局催行される祭儀においては綿密なシナリオなどさほど意義を持たない。むしろ高揚した多文化主義的混交性が教会共同体の重層的で活性化したイメージを決定付けるだろう。宣教学者のロバート・シュライターは新しいカトリック性 catholicity の特徴として、統合 synthesis に通じる習合 syncretism と異種混交 hybridities を指摘するが、それはこの祭儀に通じるものであろう。<sup>(46)</sup> しかしおそらくこのプロセスは漸進的変容ではなく、ターナーが指摘した通過儀礼的

なコムニタス、そしてその祭儀における瞬発的・反応的集積である。司祭は協働に開かれたかたちでこうした祭儀を企画運営するコラボレーター・プロデューサーなのである。

その際、祭儀の性格をいわゆる宗教儀礼や日曜学校やバザーのような既成行事に限定する必要はない。むしろNPO主催の多種多様な公共イベント——教会共同体が志向する価値と共生できるもの——を共催、後援していくことが望まれる。行政的な管理主義に強く影響された「公共性」が、本来は異質な他者の「現われの空間」、劇的な空間であり、また真理ではなく意見の空間であることを確認するためにも、多文化主義的な教会共同体関係者の参加は主催者から歓迎される余地を示しうる。<sup>(47)</sup>つまり教会共同体は媒介的な公共イベントにおいて、自らの異質性を肯定すべき資産としてつとつ出合いに開かれ、異種混交をさらに進めていく。こうした機会を刺激し活用することがコラボレーション志向のプロデューサーとして重要な仕事となるだろう。

### おわりに 共生の技法としての宗教経営学

現代日本カトリック教会の現場では急速な多文化主義が進展している。戦後復興期と同じく生活有事を迎えながらも大きく異なるのは、日本で働く外国人司祭、修道者が高齢の欧米人から比較的若い非欧米人ことに東アジア、東南アジア出身者に変わりつつある点、教区司祭養成過程におけるアジア体験の重視、さらには那覇教区のように教区司祭すら海外に人材を求めるといった諸点である。<sup>(48)</sup>また神学的にもかつての排他主義から多元主義の実質的容認へと変化が起きたことが、背景として見逃せない。ここにはすでに非西洋化したキリスト教の一現実がある。

いずれにせよ、多文化主義の進展に伴い、教会共同体の内部および周辺で、かなり混沌とした状況が今後ますます

す増進しそうである。文献中心の教義研究では見えてこない生活次元に着目することで、実社会における宗教的共同体の身の丈にあった——いたずらに過剰な能力を自らに期さずに——円滑な運営と存続を図り、かつグローバルな「共生の技法」と理解している。本稿では現代日本におけるカトリック教会共同体の組織マネジメントをテーマに、いわば神学的欲求を背景としつつ一試論を展開したが、経営学的視点を諸宗教が共有することで、それぞれ出来ることと出来ないことを分別すれば、地球化時代における宗教間対話ないし協力の新地平を開拓できると考える。それは「応用宗教学」あるいは「臨床宗教学」とでも称すべき大きな思潮の一環をなすものであろう。

## 註

- (1) もちろん宗教の生活面を研究対象とする分野として、宗教民俗学さらには宗教人類学の貢献は無視できない。しかしハイパー世俗社会ともいえる現代社会において、教団の生き残りを賭けた運営を短期的な成果が求められる中で実行していくには、戦略的な視点が不可欠であり、そこに宗教経営学の存在意義を見出せるものと考ええる。なお言うまでもないが、企業経営に宗教的センスを持ち込む宗教的経営と混同してはならない。
- (2) 叙階されていない修道者——実態は圧倒的(九六・四%)に修道女——は現実的にいつて聖職者のアシスタント的印象が強、「権威」とは距離がある。なおこうした修道者は教会法上はあくまで信徒である。本稿で「聖職者、修道者」という場合、前者は教区司祭に加えて修道会／宣教会所属の司祭を含み、後者は実質的に修道女を指している。数値については註(8)を参照。
- (3) 「日本カトリック司教協議会・公認団体」に関しては「日本カトリック司教協議会・公認団体 基準」(カトリック中央協議会 H&A URL: <http://www.cbj.catholic.jp/jpn/doc/cbj/00komin.htm>, issued on: 2000/05/25, downloaded on: 2003/05/29) を参照のこと。

(4) 神学界以外でも、たとえば世俗化をキリスト教的真理の肯定されるべき無化とみなすイタリア・ハイデガー派の哲学者ジャンニ・ヴァッティモは、「世俗化は宗教の廃棄ではなく、存在の宗教的召命が逆説的に成就することだ」と述べている。Gianni

Vattimo, *After Christianity*, New York, Columbia University Press, 2002, p. 24.

(5) 石脇慶徳「宗教における正常と異常——思索神学の観点より」(『南山宗教文化研究所 研究報告』六号、一九九六年)、三一頁。

(6) 「カトリック教会現勢 2001」(カトリック中央協議会HP、URL: <http://www.cbci.catholic.jp/jpn/data/01static.htm> , n.d., downloaded on: 2003/05/25.)

(7) ヴァアティカン年鑑 *Anuario Pontificio 2001* によれば、世界総人口に占めるカトリック者の比率は一七・四%である。『世界キリスト教情報』五三九信(週刊総合版) (URL: <http://www.gospeljapan.com/ski/010416.htm> , issued on: 2001/04/16, downloaded on: 2003/05/25.)

(8) 有村浩「数字から見た教会の現状——カトリック教勢統計の練り直し」(『福音宣教』五四巻八号、二〇〇〇年)、一〇一—七頁。および、Arimura Koichi, “Church Statistics Re-examined,” in: *The Japan Mission Journal*, vol. 54, n. 2, 2000, pp. 89-102. 本稿中統計に関する記述は、基本的にこれら有村稿と「カトリック教会現勢 2001」に依っている。当時の有村はカトリック中央協議会福音宣教研究室勤務。

(9) 中川明「妖怪の棲む教会——ナイスを越え教会の明日を求めて」『夢想庵』二〇〇二年、一七一—二四頁。中川は前カトリック中央協議会福音宣教研究室長。

(10) こうした問題の背景に関しては、小田武彦「日本のカトリック教会についての一考察」(『日本カトリック神学会誌』七号、一九九六年)、二二—三三頁。

(11) 「確実に進む国際化」(『カトリック新聞』三六二二号、二〇〇一年三月二五日)。

(12) じつはこの外国籍信徒登録数というのは正確無比なものではなく、あくまで推計にすぎない。さきに触れた有村が筆者宛私信(二〇〇三年五月二六日付)にて教唆したところでは、入管統計の国別外国人登録者数に、その国のカトリック人口比率を書けて、それを足し合わせたものだという。しかし本文中でも述べるように教会共同体はまず滞日外国人相談所であることから、かれらが教会に足を運ぶ頻度は日本人信徒一般に比べて高いように思われる。ただしこのあたりも正確な統計は存在しない。

(13) 有村「数字から見た教会の現状」、一一頁。

(14) こうした潮流に関しては以下を参照。日本カトリック司教協議会社会司教委員会「国籍を越えた神の国をめざして」カトリック中央協議会、一九九三年、一一—二頁。

(15) なお「生活危機」という概念は経済的な貧窮状態を通俗的に指すことが多いため、混同を避けることもあり使用しない。

- (16) Peter Schineller, S.J., *A Handbook on Inculturation*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1990, pp. 12, 23, 50. シネラーに  
関しては以下の文献を参照した。古橋昌尚「地球化時代のインカルチュレーション——アブラハムからアダムへ、そしてまたア  
ブラハムへ」(清泉女学院短期大学研究紀要)一八号、一九九九年)。
- (17) 戴エイカ『多文化主義とディアスポラ』明石書店、一九九九年、三八一六七頁。さらに寺尾寿芳「正義をめぐる共同性・公共  
性・無縁性——『記憶と和解』の彼方へ」(『日本カトリック神学会誌』一四号、二〇〇三年)。生活基範としての文化相対主義  
は、人間が成熟するためには不可欠な倫理的機能をもつと筆者は考えている。
- (18) 網野が挙げる無縁の特徴はいずれも移動性や否定性が強く、非拘束的な批判原理とみなしうる。網野善彦『増補』無縁・公  
界・楽』平凡社、一九九六年、一一〇—一二四頁。
- (19) 網野『増補』無縁・公界・楽』二六四—二六五頁。
- (20) 網野『増補』無縁・公界・楽』二四二頁。
- (21) 鈴木亨、花崎皋平「哲学することへの根源へ——空の大悲への応答」(中村雄二郎、木村敏監修『講座』生命—2002』  
河合文化教育研究所、二〇〇二年)、一三六—一三七、一四二—一五〇頁。
- (22) 「美野島司牧センターの紹介と使命」(*Minoshima Japanese home page*, URL: <http://www.pastorama.com/homejp.html>,  
n.d., downloaded on: 2003/05/13.)
- (23) 相談以外にも衣類や生活用品の支援件数は二〇〇〇年度の約一千件から二〇〇二年度の約九千件へと約九倍の激増を示してい  
る。二〇〇〇年度の数値は以下を参照。「日本カトリック国際協力委員会」(*Japan Catholic Commission Intern. Coop.* [Fukuo-  
ka diocese], URL: <http://www06.u-page.so-net.ne.jp/pg7/minoshima/jpcic.html>, n.d., downloaded on: 2001/07/08.)
- (24) 葛西の思想に関しては以下の拙稿を参照。寺尾寿芳「文化と霊性——現代カトリック教会宣教論の分水嶺」(『宗教研究』三二  
六号、二〇〇〇年)、ここに一三三—一三五頁。
- (25) 松岡心平『中世芸能を読む』岩波書店、二〇〇二年、一〇—一〇七頁。
- (26) 美野島司牧センターのHP上でも、当センターが福岡教区の関係施設であるにもかかわらず司祭、修道者はほとんど前面には  
登場しない。
- (27) 加藤哲夫『市民の日本語——NPOの可能性とコミュニケーション』ひつじ書房、二〇〇二年、六〇、一九五—一九七頁。
- (28) 網野善彦、阿部謹也『中世の再発見——市・贈与・宴会』平凡社、一九八二年、二二四—二二二頁。
- (29) ヴィクター・W・ターナー著、富倉光雄訳『儀礼の過程』新思案社、一九九六年(二版)、二九四頁。(原著Victor W.

Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1969.)

- (30) ターナー『儀礼の過程』、二六―二九、一八五―一七五、一五〇、一九四―二七頁。
- (31) 網野自身もターナーの『儀礼の過程』を読み、その共通性を認めている。網野、阿部『中世の再発見』、二一六頁。
- (32) ターナー『儀礼の過程』、二八九―二九三頁。
- (33) 場の立場からなる経営学の諸成果に関しては、つぎの文献が全体像を提示してくれている。伊丹敬之、西口敏宏、野中郁次郎編著『場のダイナミズムと企業』東洋経済新報社、二〇〇〇年。一橋大学イノベーション研究センターが当分野の先端的研究拠点を形成している。
- (34) 伊丹敬之『場のマネジメント——経営の新パラダイム』NTT出版、一九九九年、五頁。
- (35) 伊丹『場のマネジメント』、二三頁。
- (36) 伊丹『場のマネジメント』、五四―五六、八一、八七頁。
- (37) 伊丹『場のマネジメント』、一八三―一八四頁。
- (38) 伊丹『場のマネジメント』、一九五―二〇八頁。
- (39) 伊丹『場のマネジメント』、二一七頁。
- (40) NPOの概要に関しては、山内直人『NPOの時代』大阪大学出版会、二〇〇二年、一―三五頁。
- (41) G・ネラン『司祭職』(G・ネラン編『祭司と司祭 る、こす』(キリスト教研究叢書 一一) 紀伊国屋書店、一九六三年)、一五五―一五八頁。
- (42) ワルター・カスパー著、宮井加寿美訳『普遍教会と地方教会の関係』(『神学ダイジェスト』九一号、二〇〇一年)、一〇頁。
- (43) 現在の助祭職は事実上、司祭叙階直前に一年程度経験する準備期間といった軽い位置づけであるが、発生的に見ても司祭職や司祭職に先立つものであり、ことに現代社会における生活有事への対処という面も考慮すると、きわめて重要な意義をもつべき位階となる。古代の司教さらに教皇は助祭から選ばれることが多かったが、その意義は再発見されるべきであろう。また外部との関係は組織の形成にとって決定的な重みを持つ。司教職の君主的性格も、グノーシス主義に対抗するため強い指導力が要請された当時の状況が主要因と考えられる。史実に関しては以下を参照。石井健吾『教会史から見る宣教司牧の共同体的性格』(カトリック東京大司教区HP、URL: <http://tokyo.catholic.jp/text/library/shogatyousei200107/ishikengo.htm>, issued on: 2001/06/16, downloaded on: 2003/05/24.)
- (44) 鹿野谷武文『NPOの定義について』(『研究時報』[NPO社会経済研究]三号、一九九八年)、一二頁。

- (45) 本稿中すでに登場した「協働」もこのコロナボレーションの意味で使用している。
- (46) Robert J. Schneider, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1999, pp. 62-83.
- (47) 齋藤純一『公共性』岩波書店、二〇〇〇年、三七―五二頁。
- (48) 司祭、修道者の非欧米人化について統計はない。ただしかつての植民地での召命増加がその有力な要因である点は否めない。教区司祭養成課程でのアジア体験に関しては浦和教区（現さいたま教区）など。那覇教区はヴェトナムのニャチャン教区と姉妹教区となり、那覇は経済支援、ニャチャンは司祭ないしは神学生志願者の派遣という人材援助を実践するという計画が進行中である。押川壽夫「教区展望・司教ベトナム訪問——教区神学生を求めて東奔西走」(那覇教区HP)『うりんずの風』URL: <http://www.naha.catholic.jp/KyoukuTebou.htm>, issued on: 2002/04/01, downloaded on: 2003/05/03)



## キリストに依る世界

——ルルド巡礼は同時代の問題にいかに応答してきたか——

寺戸淳子

〈論文要旨〉 ルルド巡礼は、キリストを参照の枠組みとしながら同時代の問題に応答しようとした人々の活動という側面を持つ。それは、向き合った問題と応答の違いにより、三つの時期に分けられる。①伝統的共同体秩序の崩壊に対し、キリストと契約し過去・現在・未来を共有する「わたしたち」であることを確認する物語と祭儀を提供する。②伝統的連帯の崩壊や労働問題に対し、キリストに命じられた「神の愛の授受」としての慈善活動によって、富める「わたしたち」と貧しい「かれら」の間に社会的紐帯を生もうとする。③近代医療社会において病・老・死が秘匿すべき私事となっているために孤独に苦しむ人々に対し、病・老・死という肉体にまつわる私事を持ちだし皆で向き合う公の場を提供する。このようにルルド巡礼は三つの時期を通じて、参加の場に説得力を持たせる物語と参加の場を作り出す実践を用意し、参加者が守るべき適切な関係と行動の規範を定めてきたのである。

〈キーワード〉 巡礼、近代社会、生活共同体、社会的紐帯、公・私

## 一 はじめに

〈「生活の宗教」としてのキリスト教〉という今回の課題について、編集者から、「ごくあたりまえに『生活する』ということにおいて宗教が如何なる役割を果たし得るか」を「現代的な視点から再考したい」という編集意図の説明があった。また、伝導宗教としてのキリスト教が抱える土着化という課題は「他なる宗教との出会いや共存とい

った現代社会の差し迫った問題とも結びついてくる」と述べられていることとあわせると、この課題には、生活状況とその変化に対する宗教の応答という関心が込められていると考えられる。

革命後のフランス社会では、近代化を推進する理念により、カトリック教会の社会的影響力が否定されていた。その中で、人々の生活・社会のよりどころとしての宗教の役割について再考を迫られたカトリック世界からの応答の一つが、本論で取り上げるルルド巡礼であった。それは、カトリックの理念に基づいて生きることで同時代の問題に対処しよう・できると考えた人々の活動という側面を持つのである。その歴史を振り返り、彼らの応答の軌跡をたどることは、今回の課題に答えることにつながると思われる。以下、ルルド巡礼において、カトリック世界が提供可能な資源が、解釈の枠組みや行動の指針として時代状況の中でどのように生かされていったのかを見ていく。それは、向き合った問題と応答の違いにより、三つの時期に分けられる。以下、二、三、四節で各時期の応答の模様を概説し、五節でその歴史と意義をまとめる。

## 二 十九世紀フランスにおける巡礼運動——過去・現在・未来を共有する「わたしたち」——

今でこそルルドはフランスを代表する巡礼地となっているが、この一極化は一八八〇年代以降に進展したもので、それ以前には、アルス、パレ・ル・モニアル、シャルトル、ラ・サレットなどへの組織的巡礼も盛んに行われていた。第二共和政と第二帝政のカトリック教会に対する友好的政策（出版の自由が認められ、司教の地方教会会議が可能となり、公職に就く者の宗教行列参加も解禁された）や鉄道網の発達などの社会的条件に後押しされて、十九世紀フランスでは巡礼運動が一気に開花したのである。

## 1 アルス——「小教区」の立て直し<sup>(2)</sup>

十九世紀フランスで最初に全国から巡礼者を集めたのは、リヨン近郊の村アルスであった。村の主任司祭は教区立て直しの成功者として主に司祭達の支持を得ていたが、一般平信徒達も司祭の説教を聞き、また司祭に告解を聞いてもらおうと集まってきた。当時のフランスでは、生活共同体の枠組みが、聖職者を中心とする小教区<sup>(3)</sup>から行政区としての町村に置き換えられていく過程にあり、教会は伝統的社会秩序の乱れと司祭の影響力の低下を憂いて、生活共同体としての小教区立て直しの途を模索していた。その目安・争点となったのは、日曜ミサなど教会活動への参加と、その競合相手と見なされたキャバレー・ダンス等の娯楽や日曜日の就業の放棄だった。一方の政府も、定められた休日に休業しているかや、共和主義演劇・週末の行事への参加の度合いを、公共精神普及の目安として調査していたという<sup>(4)</sup>。教会も政府も、各々が提供する生活のリズムとイベントに人々が参加しているかどうかによって、自らが生活共同体を統括する力を測っていたのである。アルスでは、人々が司祭の言葉に耳を傾け、共和主義・自由主義的な娯楽に背を向けて、告解や聖体拝領を頻繁に行い信心会に参加することが、集团的回心、すなわち教区立て直しの証とされた。そしてこの教区立て直しこそ、十九世紀巡礼運動の主要な関心事であった。

## 2 パレ・ル・モニアル——「フランスの救い」

次いで一八七〇年代にめざましい発展を遂げたのが、フランス中部の聖地パレ・ル・モニアルへの巡礼礼であった。ここは、十七世紀にキリストが修道女の前に現れ、フランスを「聖心」に捧げよと自らの心臓を指し示しながら命じたという聖心出現で知られる。革命の衝撃とその後の社会混乱に不安と恐れを抱いた十九世紀後半のフランス・カトリック世界では、国王がキリストの命じた通りフランスを聖心に捧げなかつた罪のために、革命や普仏戦

争敗北、パリ・コミューンなど数々の罰を受けることになったのだという、フランスの罪と罰の物語が人々の心を広くとらえ、聖心崇拜こそフランスを癒す最も有効な治療法だと見なされるようになっていった。聖心とフランス王国の契約の物語が、人々に状況認識の枠組みを提供したのである。それはまた、人々がそこに語られたカトリック王国の過去・現在・未来（フランスの罪と罰と救い）を共有することを意味している。一方、革命を推進しようとする人々は進行中の事態について、不平等な過去・産みの苦しみ・平等で自由な未来という、共和国フランスの過去・現在・未来の物語を語っていた。二つのグループは、内部で共有される過去・現在・未来の物語において真つ向から対立していたのである。聖心崇拜は「フランスの罪と罰と救い」をテーマとする反革命の物語となることによつて盛んになり、パレ・ル・モニアルはその中心地として多数の巡礼を集めた。

十九世紀フランスにおける巡礼運動隆盛の背景には、このような、人々の回心、罪と罰と救いという共通の主題があった。ただしそこにはグループの規模の違いが認められる。アルスの「教区立て直し」が生活共同体を対象にしていたのに対し、パレ・ル・モニアルは「フランス」という、革命後強調されるようになった、より大きな規模の帰属グループを問題にしていた。またパレ・ル・モニアルは、組織化という点でもアルスと異なっている。パレ・ル・モニアルでは、運営を任されていたイエズス会の主導の下、フランス各地に巡礼委員会を設置し、パリのカトリック系新聞や各司教区で発行されていた『司教区広報』を通じて宣伝を行うなど、ネットワークとメディアを駆使して全国規模の巡礼運動を組織的に展開した。このスタイルが、その後の巡礼運動のモデルとなった。

同じグループに帰属する者達は、同じ過去・現在・未来を共有し、そのことを同じ祭典に参加することで実感する。共和政・帝政政府が次々に繰り返す祭典に対抗してカトリック世界も大がかりなデモンストレーションを組織

したが、ルルド巡礼の展開に決定的な影響を与えたのも、そうしたデモンストレーションの一つであった。

### 3 ルルド——傷病者巡礼

フランスとスペインの国境地帯、ピレネー山麓に位置するルルドは、聖母出現騒ぎをきっかけに一八六二年にカトリックの聖地として正式に認められた。そこに湧く泉の水によって病人やけが人が奇蹟的に治癒すると評判になり多数の巡礼者を集めたが、当初巡礼団として訪れたのは主に近隣の小教区にとどまった。一八六六年以降、鉄道の開通、聖域の運営を担う司祭団の設立、機関誌の発行など、巡礼環境の整備により、徐々に全国から司教区単位の巡礼団が訪れるようになっていった。

そのルルドをフランスを代表する巡礼地へと発展させる転機となったのが、普仏戦争の敗北とパリ・コミュニケーションの衝撃を受けて一八七二年に行われた、フランス全土の司教区・聖域からの全国一斉巡礼大会であった。パレ・ル・モニアルをモデルに上流階級の篤志家婦人による実行委員会と全国規模のネットワークを作り上げて行われたこの全国一斉巡礼は、罪人・重病人であるフランスの病をルルドの泉に癒しに行く（フランスをカトリックに回心させる）ことを目的としていた。<sup>(5)</sup> この、傷ついた社会を守る「荘厳な公の行動」にはまた、宗教行為によって一つに集ったフランスの姿を見せつける目的もあった。しかしそれは、フランスの救いのために祈る「純粹に宗教的なシヨナルなマニフェスタシオン」で「政治行動」ではなく、女性が組織したことこそその証であるとして、巡礼は王党派の政治的示威行動だという非難に反論している。<sup>(6)</sup> つまりそれは女性的な、それゆえ政治性のない、しかし社会的な公の共同行為として説明されていたのである。<sup>(7)</sup>

翌一八七三年、この全国一斉巡礼大会の成功を受け、その効果を継続させる目的で始まったのが、被昇天会主催<sup>(8)</sup>

の〈全国巡礼〉である。この巡礼は、〈救いの聖母協会〉という上流篤志家婦人組織の支部を全国に設け、各地の支部が教区教会や司教と連携して司教区単位の参加を募る、司教区連合巡礼であった。〈救いの聖母協会〉は被昇天会の傘下の組織だが、その第一の目的は教区教会の補佐であると定められていた。そこには、小教区連合としての司教区、司教区連合としてのフランス・カトリック世界という連合体イメージと、全体としてのカトリック世界を堅牢にするためにはまず生活共同体・地域共同体としての小教区が重要であるという認識が認められる。〈全国巡礼〉は、アルスとパレ・ル・モニアルを合わせたような巡礼であったと考えられる。

先行巡礼をモデルに始まった〈全国巡礼〉は、しかし、寄付金を募り病氣や障害のある人々を無料で巡礼団に参加させる、「傷病者巡礼」という独特の形態を発案・実施したことにより、その独自性を獲得する。「苦しみによる贖い」という主題が、強調されていくのである。〈全国巡礼〉は、罪深いフランスの救いを祈る改悛の巡礼として始まったが、やがて、健康で富裕な者が巡礼の期間中に味わう一時的・意図的苦痛では、これほどまでに罪深いフランスを救うには十分ではないと言われるようになる。社会の犠牲者としての貧しい労働者が病気になることで味わっている無垢な苦しみでなければ、フランスの身代金は支払えない、すなわち、フランスの罪を贖うことはできないというのである。そこで、教会から離れてしまったために、自らの苦痛にキリストの十字架上の苦痛と同じ贖いの力があることを知らずにいる貧しい労働者階級の傷病者を説得し、彼らの無垢な苦しみをフランスを救うための犠牲として神に捧げるために巡礼に参加してもらうことが、傷病者巡礼の目的となる。後述する慈善活動同様、そこでは傷病者の「人選」が重要であった。参加傷病者は、カトリック世界において自らが果たすべき役割を自覚し、それを引き受けていないといけないからである。そこにはまた、当時カトリック世界を悩ませていた、労働者

の教会離れという問題への対策の意味も込められていた。病気の貧しい労働者に、同胞の罪を贖う「わたしたちの主キリスト」という特権的な身分を与え、健常者がフランスの救いとかれらの治癒のために祈るという形で、両者は一つの世界の共演者となる。日常生活では接点のない者達が、同じ一つの世界の参加者として同じ目標のために心を一つにして巡礼を行う、これが、あるべき傷病者巡礼の姿とされた。また、巡礼に参加した傷病者が奇蹟的に治癒することは、神が犠牲として差し出された苦しみを喜んで受け取り、フランスを救うことを約束した証であると考えられた。こうして傷病者の肉体が、フランスの罪と罰と救いの物語に生き生きとした具体的な肉体を与えたのである。

傷病者巡礼は程なく、人々が目の前の傷病者の治癒のために心を一つにして祈る素晴らしい巡礼として聖域発行の機関誌で絶賛されるようになり、他の司教区巡礼団も「全国巡礼」に倣って傷病者を参加させるようになる。一八八〇年には、「巡礼団にとって必要不可欠な要素であり至宝となった傷病者抜きには、もはやどのような巡礼団も完全とはみなされない」と書かれるように、傷病者巡礼がルルド巡礼の標準形態となっていた。

しかし、フランスが共和国として確立され、外国からの巡礼団も増えると、巡礼運動の動機となっていたフランスの罪と罰と救いという物語は、その意義を失っていく。物語に支えられ、物語を支えていた巡礼運動は、この時廃れてもおかしくなかった。だがルルドの傷病者巡礼は、「フランスの救い」から「社会的紐帯」のテーマへと重点を移していたことよって、さらなる発展を遂げたのである。

### 三 慈善活動／社会福祉事業／社会的紐帯——「かれら」に仕える「わたしたち」——

#### 1 社会的紐帯と救済事業<sup>(1)</sup>

啓蒙思想においてはエゴイズムが強く非難され、自律した個人がいかにして一つの社会を作るか、いかに互いを支え合うかについての見識が求められたという。その問いに対するカトリック世界と共和主義者の応答が、「慈善」と「社会福祉」であった。

二つの応答は、社会的紐帯の源をどこに求めるかという点で異なっていた。カトリック世界の伝統である慈善は、神の愛に由来し、神によって命じられ喚起される隣人愛を説いた。愛は人にとって外在的なもので、人はそれを神や他者から受け取り、他者に受け渡していく。人は神ゆえに、神のために、隣人を愛することができるだけでなく、愛さねばならない。慈善とは、そのような神の愛の授受に基づく、社会的紐帯を存在せしめる実践と考えられた。これに対し、共和主義者が社会的紐帯の源と考える博愛は、社会的存在としての人間がもつ自然な性向、理性に基づく内在的な徳目とされた。

慈善と社会福祉はまた、社会的な救済の目的や対象の点でも異なっていた。旧体制下に教区単位で行われていた慈善活動では、貧窮者の生活実態調査が行われ、飲酒癖、売春、物乞いなど、カトリックの道徳規準に照らして不適切な生活を送る者には救いの手がさしのべられなかった。そこではカトリック世界の適切な一員かどうかが第一に問われていたのである。そのような慈善とは、同じ規範を重んじ同じ世界に属す仲間内での支援であり、適切な生活と関係（神と人、人と人との）を重視する、それ自体「適切な関係を発生させるための営み」だったのであ



る。

このような救済対象の選別を、革命の理念は激しく非難した。そこでは万人に対して、人として当然の生活を送る権利としての生存権が等しく保障された。このような、平等性の原則に基づいて行われる社会福祉事業は、国の救済義務と国民の被救済権の枠組みでとらえられているので、そこでは慈善のように関係の適切さが問われることはない。それ以前に、「公的扶助など社会権の方向に向かう措置は、「道義上の義務としての」友愛ではなく平等の観念でとらえられ」「個人的権利の延長と考えられていた」といわれるように、その基本理念には、関係という契機自体が欠けていると考えられる。

平等性の原則に基づいて権利としての社会福祉事業が行われる一方で、興味深い祭典がジャコバン政府によって企画された。社会的な徳としての博愛とは何かを人々に知らしめる教育目的で、一七九四年にフランス各地で行われた〈不幸な者の祭典 la fête du Malheur〉である。ここでは老人・女性・貧窮者の「弱さ」に敬意が払われ、年齢、性別、職業を超えた連帯の徳が強調された。この祭典の必要性が社会福祉事業とは別に認識されたことの意味は重要である。それは、権利としての救済によつては連帯は生まれないと感じられていたこと、救済が個人の権利に基づいて行われた場合、他者への関心としての社会的紐帯は他の方法で作られねばならないと感じられていたことを、示しているように思われる。

他方、十九世紀のカトリック世界で、慈善が持つ「絆を作る力」を再評価したのが、フレデリック・オザナムであった。<sup>(13)</sup> 彼は慈善によつて生まれる絆こそもつとも固い絆であると考え、宗教改革後の混乱期に慈善活動を通してカトリック精神に基づく社会の再建をめざした聖ヴァンサン・ド・ポールの志を受け継いで、聖ヴァンサン・ド・

ポール会を創設した。その第一の目的は、カトリックの学生達が互いに励まし合い信仰を高め合うこと、第二の目的は、富者と貧者が触れ合うことで、二つの隔たった階級間に、貧者に対する富者の厚情と富者に対する貧者の感謝の念という形で社会的紐帯を生まれさせることであつた。適切な社会関係は、わたしたちの間の関係と彼らとの関係に二重化され、慈善は階級差のある社会に、同士の支え合いと他者への関心という二種の紐帯を生むとされたのである。

## 2 社会的カトリックとルルド巡礼

聖ヴァンサン・ド・ポール会が伝統的な慈善の範疇に属するのに対し、共和国の社会福祉事業と同じく、権利の觀念に基づいて社会改革を目指したのが、「社会的カトリック」の潮流である。単なる労働者の生活改善運動にとどまらず、労働組合運動や諸団体の設立を通して自由主義経済の問題を討議し、社会問題全般について提言を行うとする政治的活動であつた。自由主義と個人主義を批判するカトリック保守・反動層の中から生まれたが、その活動を通して保守的な体質が弱まり、カトリック民主主義へと方向を転換していった。ルルド巡礼のイニシアチブをとつた人々は、この社会的カトリックの潮流と深く関わつていた。その共通点は、様々な協会の設立とメディアへの関与である。

被昇天会の創設者エマニュエル・ダルゾン神父は、早くから労働問題に注目して数々の労働者サークルや社会人学級を設立した。また、大衆紙を通じた民衆への働きかけを重視するなど、社会の再キリスト教化を、人々の広範な参加という形で構想していた。そのダルゾン神父がパリで出入りしていたのが、「アクション・カトリック」の闘士の典型」といわれるエマニュエル・ジヨゼフ・バイイー主催の、カトリック学生サークルであつた。<sup>(15)</sup> バイイーも

様々なカトリック協会の創設に関わると共に、印刷所を開設して新聞を創刊し、数々の代表的カトリック紙にも執筆した。彼のサークルには先述のオザナムも中心メンバーとして参加しており、オザナムに請われたバイイーは聖ヴァンサン・ド・ポール会初代会長を務めた。バイイーの息子は被昇天会に入会し、ヴァンサン・ド・ポール・バイイー神父となった。彼は被昇天会が主催する巡礼全般の責任者を務める傍ら、被昇天会所有の出版社で、現在も発行の続く大衆誌『巡礼者』と日刊紙『十字架』を創刊した。

被昇天会が一時フランスからの撤退を余儀なくされた折にその出版事業を引き継いだポール・フロン・ヴローもまた、アクション・カトリックの闘士であつた。<sup>(17)</sup> 彼は、小教区を司教区へ、司教区同士を司教区連合体へと束ねた形でカトリック世界を組織化することの重要性を訴え、各地のカトリック委員会創設と司教区会議開催のために尽力した。彼の父、カミーユ・エドゥアル・フロン・ヴローはリール・カトリック大学医学部の創設者であり、ルルドの奇蹟的治癒に対する科学的調査の確立に寄与した。数々のカトリック協会創設に関わり、義兄の要請で工場経営を手伝うようになった後は労働者の就労・生活環境の改善に務め、カトリック労働組合運動でも重要な役割を果たした。彼はリール司教区を率いて〈全国巡礼〉に参加し、リールが司教区巡礼として独立した後はいち早く〈司教区オスピタリテ〉の活動を始めた。そしてこの〈オスピタリテ〉こそ、「フランスの救い」後のルルド巡礼を牽引した組織だったのである。

### 3 〈救いの聖母オスピタリテ〉——「高貴なる者の社会的義務」

〈全国巡礼〉では、修道女と上流階級の女性達が年々増加する参加傷病者の世話を手引き受けていたが、一八八一年、爵位を保持する四人の男性を中心に、正式の傷病者支援ボランティア組織〈救いの聖母オスピタリテ〉

が創設された。設立を伝える雑誌記事の挿絵に、フロックコートに身を包みシルクハットをいただく壮年男性の姿が描かれ、「社交界の紳士が貧しい人々の担架運搬人となった」と書かれるように、<sup>(18)</sup>傷病者の移動を助ける上流階級の男性の組織であった。しかしそれは単なる巡礼中のボランティア活動ではなく、「上流階級の者が、献身と犠牲の模範をフランスに示さなければならない」というように、<sup>(19)</sup>富裕な者に課せられる社会的責任と慈善の義務を意味する「ノブレス・オブリージュ」の理念に基づいて、伝統的な社会的紐帯を再建することを活動の最終的な目標としていた。巡礼中の交流によって富者の心に貧者への愛と慈しみが生まれ、貧者は富者の奉仕によって心身の荒廃を癒され、両者の間に慈愛と敬愛の絆が生まれる、すなわち、「社会の両極に位置する二つの階層が歩み寄ることにより、社会問題についても重要な効果をもたらす」ことが期待された。<sup>(20)</sup>このような趣旨により、正規の会員には上流階級の男性でなければなることができず、入会には会員の推薦と承認が必要であった。

会員の死亡記事を掲載した冊子<sup>(21)</sup>をみると、会員が様々な社会事業に参加し、指導的立場を果たしたことが強調されている。特に、聖ヴァンサン・ド・ポール会、聖フランシスコ会第三会、カトリック労働者教育事業団への参加が評価されている。このなかで聖フランシスコ会第三会は、他の二つの団体のような社会性を持たない伝統的な信心会のように見えるが、実はこの会は、正義と公正の実現を目指して社会問題を検討する会議を催し資本主義を糾弾する、十九世紀末の社会的カトリック・キリスト教民主主義運動の中心的団体であった。<sup>(22)</sup>このように、へ救いの聖母オスピタリテ<sup>ン</sup>会員にとっては、社会的カトリックの活動に参加することが適切であると評価されていたのである。

他方カトリック世界には「貧者の聖性」の観念があり、先述の聖ヴァンサン・ド・ポールも貧者の中に神を認

め、貧者に接することで神に近づく道を教えていた。〈救いの聖母オスピタリテ〉会員もその伝統にならって貧者にキリストの姿を認め、担架を運ぶことは、キリストとしての貧しい傷病者を通じて神になされる、犠牲と贈与としての肉体労働と解釈された。傷病者巡礼の〈オスピタリテ〉活動は、実社会で肉体労働を強いられ病となつてからはその肉体的苦痛を神に捧げる貧しい傷病者と、キリストとしての貧しい傷病者に仕える肉体労働者となつた上流階級の男性からなる、犠牲と贈与の世界なのである。会員は入会式で神への奉仕に身を捧げる誓いを立て、その言葉通り、巡礼の間中寝る間を惜しんで身を粉にして働いた。過剰な犠牲と献身が求められ、会員同士が「仕える」行為を競い合う、傷病者の便宜を図るといふ実利的な目的が二の次にされている印象を否めない一種の祭儀空間が、そこには展開していた。

このような〈救いの聖母オスピタリテ〉と他の社会的カトリック活動への参加は、祭儀と社会改革の二本立てを意味すると考えられる。ユイスマンスは「ルルドとは、一つの王国の実現であり、さらに、それ以上に、人道主義者達の最高の夢の実現なのである。すべての階級が一時的ながら一つに解け合う」といつているが、〈救いの聖母オスピタリテ〉は、「社会的」であることを理想とした人々が行う、他者への関心を表明し社会的紐帯を寿ぐ祭典、共和国の〈不幸な者の祭典〉にあたるようなものといえるだろう。

#### 4 「適切な関係」の変化——「善きサマリア人」

〈全国巡礼〉の傷病者巡礼は、〈救いの聖母オスピタリテ〉の設立によつて確固たるものとなつた。「フランスの救い」という物語への参加から、社会的カトリックと慈善への参加へと巡礼の意義を変化させたことで、傷病者巡礼はさらなる発展を遂げた。〈救いの聖母オスピタリテ〉に倣い、ルルドの聖域や他の司教区巡礼団も、傷病者を

支援する独自のボランティア組織を順次作っていった。こうして二十世紀初頭には、傷病者とヘオスピタリテの組み合わせがルルド巡礼の標準形態となった。

〈救いの聖母オスピタリテ〉は上流階級の男性組織として始まったが、現実には傷病者の身の回りの世話一切を任されていたのは上流階級の女性達であった。だが当初は女性達の組織は作られなかった。女性は組織作りには向かないという当時の女性イメージと、そもそもヘオスピタリテには上流階級の男性を教会活動に呼び込む受け皿作りの意図があったためである。だが男性ボランティア組織の発足は女性の組織化を促し、その結果女性のボランティア活動も、男性のものと対等な公式の活動として認可されるようになった。さらにヘルルド聖域オスピタリテや各地の〈司教区オスピタリテ〉になると、上流階級のネットワークとは異なる人脈により、庶民の参加が増えていった。こうして、ノブレス・オブリージュの実践によって「わたしたち」上流階級の男性と貧しい労働者である「かれら」の間に「適切な関係」を打ち立てようとしていた活動は、二つの面で変化した。第一に、活動に参加する「わたしたち」の間に生まれる絆が、社会的身分や生活状況の違いを超えたものと認識されるようになったこと、第二に、「かれら」との関係の変化である。

傷病者として参加するのが貧しい労働者だけではなくっていったことも一因だが、それ以上に、ノブレス・オブリージュの実践という目標を変化させる原因となったのは、他でもない、ヘオスピタリテの活動内容である傷病者の世話であった。寝たきりや移動の困難な傷病者の世話は、具体的に時に切迫した肉体的必要を満たすことの繰り返しである。傷病者とともに巡礼世界に持ち込まれた弱く傷んだ生身に接することで、健常者はその必要を満たすために何かできることはないか、手を借さなければならぬのではないかと思わされる。その経験の積み重ね

が、「他者の必要に応えなければならぬ」という規範を生み、「disponible」[他者に応える準備ができてい・「空き」がある]という心身の状態として理想化された。これは、目の前の苦しみに留保なく手をさしのべよというキリストの教え（ルカ福音書一〇・二五―三七「善きサマリア人」の譬話）をモデルとする規範である。この譬話の中でキリストは、隣人だから手をさしのべるのではなく、手をさしのべることによって隣人になれと教えていると解釈されている。すなわち disponible であるということは、神の愛の授受という「隣人愛を生む実践」に対して準備ができている状態をも指すのである。ヘオスピタリテ<sup>h</sup> 会員は、ノブレス・オブリージ<sup>h</sup>の世界を復興する担い手ではなく、支援対象を選別することなく目の前の必要に留保なく応答する善きサマリア人として自己をイメージするようになる。そしてこの理想の自己イメージは、ヘオスピタリテ<sup>h</sup> という限られた範囲を超え、ルルドの巡礼世界全体に及んでいったのである。

傷病者の存在が disponible という規範を生んだことによって、傷病者巡礼における適切な関係は変化した。今やそれは、「わたしたち」「かれら」のどちらに対しても選別を行わず、特に「かれら」に対して留保のないものや理想とする。しかし傷病者は依然として、「人々に手助けを求める存在」という健全者に都合のいい役割を負わされた「かれら」であり続けていた。巡礼の第三期は、この「かれら」が「わたし」として自らの問題を巡礼の場に持ち出すことによって、特徴づけられることになる。

#### 四 病・老・死に向けて開かれた場——持ち出される「私事」——

##### 1 傷病者巡礼の展開——傷病者の作る「わたしたち」

第一次世界大戦後、カトリック世界内の傷病者を取り巻く状況が変化する。傷病者のための特別ミサが制定され、傷病者が聖体拝領を受けやすいように便宜が図られるなど典礼上の改革が進む一方、フランス各地の教区教会で、傷病者を集めてルルド巡礼中の祭儀を再現する「ルルドの日」が設けられるなど、傷病者が教会活動に参加する機会の拡大が図られていった。他方で、〈全国巡礼〉や司教区巡礼に参加し、ルルドで親交を深めていた傷病者が主体的に運営する傷病者サークルも結成されるようになっていった。病になることで心を閉ざしてしまわないよう、他の傷病者と助け合いながら豊かな信仰生活を送ることをめざして発足したそれらのサークルは、聖ヴァンサン・ド・ポール会のように、状況と志を同じくするものが支え合うために作られた組織であった。健常者にとって常に「かれら」であった傷病者が、「わたしたち」を作ったのである。

##### 2 典礼改革——公式の場の整備

第二次世界大戦後、そのような傷病者組織がルルド巡礼を主催し始めると、傷病者の発言に人々が耳を傾けるようになり、オスピタリテ活動は傷病者を子供扱いする健常者本意の活動だという非難の声も聞かれるようになっていった。カトリック世界全体で教会活動への平信徒の参加が進んだ一九七〇年代に、ルルドの聖域でも傷病者にとって望ましい巡礼の姿が模索され様々な改革が行われたが、その成果の一つが、巡礼参加者の出会いと自由な発言の場、「カルフル」〔交差点・意見交換会〕の奨励であった。これは傷病者だけを対象にした改革ではないが、参



加者一人一人が自分の言葉で話し、耳を傾け合う場合は、体験談、特に苦難の体験を持ち出す場になりがちである。もともとルルドには、知り合ったばかりの者同士でも私的な話をしやすい雰囲気がある反面、時には予期せぬような立ち入った話を聞かされ戸惑うこともあるという。カルフルは、そのような私的な苦難の開陳が制度化された場といえる。重要なのは、それが話すことだけでなく、聞くことの制度化でもあるということである。私的な苦難の物語は、直接具体的な一者に向かわないことで、受け止められやすく、持ち出しやすくなる。かつては告解という制度が、私的なことを話すことと聞くことの制度としても機能していたことを考えるなら、カルフルを告解の典礼改革の延長上に位置づけることができるように思われる。

カルフルが苦しみの体験を言葉によって開陳する場であるのに対し、「傷病者の塗油の秘跡」は病・老・苦難を肉体という姿で公衆の面前に持ち出す場である。これは、かつて危篤の信徒に施されていた「終油の秘跡」を、死の準備の秘跡から、闘病の勇氣と慰めを与えるための秘跡へと改めたものだが、さらにこの改革には、「共同塗油」の奨励という重要な焦点があった。ミサの中で行われることが望ましいとされるように、公衆の見守る中で居並ぶ苦しむ者達に一齐に塗油を施すことで、かれらの私的な苦しみが地域教会によって見守られ、支えられていることを示す秘跡を作ろうとしたのである。改革は、死にゆく一者の通過儀礼から、私的な体験としての病・老・苦難を持ち出し受け止める公の場の創出へと、祭儀の基調を変化させた。この改革は一九六〇年代後半にルルドの聖域関係者を中心とする検討委員会によって進められたが、その理由は、ルルドこそ大勢の傷病者を伴う巡礼団が集う場所だったからである。典礼改革案完成後はルルド巡礼中の実施が奨励され、実施状況や参加者のアンケートもルルドで行われたが、今までのところ改革はスムーズにいつているとは言えず、現場では秘跡を施す対象やタイム

ングについての見解が分かれている。死の秘跡から闘病の秘跡への移行が進んでいないためと思われるが、そのことが逆に、ルルド巡礼の世界に死というテーマを持ち込みやすくした面もあるように思われる。次の巡礼団は、そのような状況を背景に生まれたと考えられる。

### 3 ヘルルドー癌―希望<sup>(24)</sup>

一九八六年に始まったヘルルドー癌―希望の巡礼は現在、毎年フランス全土から集まった癌患者とその家族・友人・医療関係者、二千人ほどによって行われている。この巡礼では多くの時間が意見交換会、体験を語り合う会など、様々なカルフルに割かれている。死を忌避する習慣とその結果としての経験の欠如から、死を前にして関係者全員が途方に暮れ、言葉が交わされなくなり、避け合うようになっていた現状、死があらかじめ、他者にはどうすることもできない経験をしている死にゆく者と残る者を分かち合ってしまうかのような現状に、カルフルに参加することで向き合い、打開しようとするのである。参加者は、普段公の場では口にできない自分の病状や死別の体験を言葉に出せるようになることを、「沈黙の壁が破られる」と言って評価する。

そのような言葉による吐露も重要だが、この巡礼にはそれとは別の働きがある。ルルドの聖域で居合わせた人々の前に、癌患者・家族・友人・遺族として姿を現すことである。この巡礼団は、死は人々の間に入ってきてはならないという日常生活世界の暗黙のルールに挑んでいるのであり、その点で傷病者の塗油の秘跡の改革と同じ目的を持つと考えられる。傷病者巡礼の伝統は、ルルドに、傷病者が持ち出され人目にさらされる屋外広場空間を作り出してきた<sup>(25)</sup>。聖域中心の広大な広場は、できるだけ多くの寝椅子や車椅子の傷病者を集め連ねて毎日行われる行列や、大型巡礼団が傷病者の寝椅子を巨大な十字架の形に並べて行う「十字架の道行き」という信心業の舞台となっ

てきた。ただ受け身で連れ出されていた傷病者は、その広場を、自ら出かけて行く場として利用するようになった。そこは、病と死を、一人の、あるいは家族だけのものにしない、タブーにしないと決意した人々が、出かけていくことのできる場なのである。とはいえ、次の違いは重要である。第二次世界大戦直後まで、聖域には第一次世界大戦戦没者慰霊碑があり、その前で死者のためのミサがあげられていた。「死を一人のものにしない」というのも、ヘルルドーヴ―癌―希望<sup>26</sup>がしようとしていることは、そのような「公の慰霊」とは異なる。かれらは、フランスのための死者を祈念する公の碑が撤去されたあの公の場に、改めて「私事」としての死を持ち出そうとしているのである。そしてその「私事」は、「十字架の道行き」という信心業で想起される、十字架を背負って一步一步、宣告された死と復活に向かって歩くキリスト、というモデルを持っている。ただし、そこにはかつてのような贖いのテーマはない。

死を主要なテーマとする巡礼団は、今のところ他には見あたらない。これがかつての傷病者巡礼のように、他の巡礼団に対して影響を及ぼしていくかどうかはわからない。だが少なくとも、ヘルルドーヴ―癌―希望<sup>26</sup>は現在、聖域機関誌で非常に肯定的に取り上げられ、ルルドになじみのある巡礼者達の間で高く評価される、注目の巡礼団となっている。

#### 4 「私事」の広場

ノルベルト・エリアス<sup>(26)</sup>は、病・死など、人間が肉体を持つことよって生じる苦しみが近代社会において私事化され、「死にゆく人間に対する人々の関与の度合い」が減ってしまい、肉体の宿命としての死が公共のものではなくなつた現状を憂い、医療がそのような人体の孤立を助長していると指摘する。ルルドでは、傷病者巡礼とオスピ

タリテ活動が自他の肉体を巡礼という多数者の集う場に持ち込んで人目に触れさせ、日常生活では人々が関わり合う場面から排除されている肉体という局面を関わり合いの核心に位置づけてきたが、実はこの巡礼形態は、近代医療の掲げる規範と制度に真つ向から対立してきた。<sup>(27)</sup> 巡礼関係者は、傷病者の自由意志と権利を建前に、傷病者を引っ張り出してボランティアの手にゆだね、病・死は医療の対象であるという近代社会のルールに従おうとしなかった。カトリック医師の団体も、巡礼が患者の精神面に与える好影響を理由に巡礼を擁護した。病院から司祭・修道士が排除され、聖職者の医療行為が制限されていく中で、カトリック世界と近代医療システムとの覇権争いが背後にあったのだが、事情はどうあれ、病み、死に瀕した肉体が、医療社会への参加を拒否して、鉄道や町中など公共の場に持ち出されたことは重要である。

ホセ・カサノヴァは、「宗教の私事化は、公衆の前に自分の宗教生活をさらすのは『不適切』で『悪趣味』なことで、とする状態にまで達している。はつきり仕切られた宗教的領域の外で信仰告白をすることは、ちょうど身体の一部や感情を、頼まれもしないのに人前にさらすようなもので、自分のプライバシーを貶めるだけでなく、他人のプライバシーの権利を侵害することになる」<sup>(28)</sup>と述べている（強調は引用者による）。ここでは「身体の一部や感情を頼まれもしないのに人前にさらすこと」は、秘匿すべき私事の不適切で悪趣味な開陳の代名詞となっているが、ルルドで起きていることは、まさしくそのような私事の開陳といえる。ルルドでは、車いすに乗せられた老人、寝椅子の傷病者、障害者、癌やエイズを掲げるグループが大勢集まって行列し、人々の視線に身をさらし、視線を引きつけようとする。エアアスの言うように、障害・病・老・死などの「肉体的崩壊」は秘匿されなければならないものとして公の場から排除される傾向にあるが、これは、公の場が健常や壮健を参加の前提とする、健常者のみに開

かれた場だということの意味する。そこに、ただ一人、自分の身体によって引き受けるしかないとされた事態、誰とも共有できない、表に出すのが不適切な私事とされた事態を引き受けている肉体が、持ち出される。死にゆく人々と残される人々が、公の場に姿を現し肉体の宿命に皆で向き合おうとする、これが、同時代の問題に対するルルド巡礼の最も新しい応答である。

## 五 考察

百年以上にわたる歴史の中で、傷病者巡礼は時代状況の変化に対応しながら、その関心の焦点を三度変えてきた。キリストと契約し、過去・現在・未来を共有する人々が、自らの運命を切り開くために行う祭儀として始まった傷病者巡礼は、貧しい労働者の参加の受け皿となるべく期待されてもいた。傷病者巡礼のイニシアチブをとった人々の関心は次に、適切な社会関係の構築へと向かった。神の愛の授受による社会的紐帯の創出を目指したオスピタリテ活動は、ルルドに、貧しく病んだキリストに手をさしのべるサマリア人の世界を作り出した。そして、巡礼空間に傷病者の肉体的苦痛が持ち込まれたことにより、肉体にまつわる私事が公の場に出て行く可能性が開かれたのである。

この三つの局面を貫いているのは、広範な参加の場を作り出し、参加者を選別し誘い出しながら、公の場と社会的紐帯を作り統括する力を維持しようする努力である（三局面がそれぞれ共和国、福祉、医療と対決した理由もそこにある）。「フランスの救い」を唱えていた頃目指していたように、自分たちが生きている世界についての通時的枠組みを提示し、多数の参加者を得て社会的影響力を持つ共同行為を実践することができれば、日常生活世界を統

括する力の証となる。またオスピタリテ活動は、社会的紐帯についての理念と適切な社会関係についての共時的モデルを提供し、公の場と社会関係を創出しようとしていた。当初「救いの聖母オスピタリテ」が上流階級の男性と労働者という参加者の身分にこだわりの、女性を正規の参加者と見なさなかったのは、女性が当時公の場から排除される傾向にあったからである。その女性が正規の参加者として認められ、私事として秘匿されるべき肉体を持ち出す試みが進展していることは、公の場への揺さぶりの意味を持つ。

他方この三局面は、次のようにも整理できる。それらは、「わたしたち（過去・現在・未来にわたる帰属）」「わたしたちとかれら（紐帯）」「わたし（私事）」という異なる対象に関心を向け、その対象の要望に応えようとしており、キリストを参照の枠組みとして持つ「苦しみ」が、そのいずれをも意義づけている。ルルドでは「わたしたち」「わたしたちとかれら」「わたし」の順番で展開していったが、これらの対象や要望が進化の過程のように時系列的に並びながら乗り越えられていくと決まっているわけではない。カサノヴァは、「わたしたち」や「わたし」から、「わたしたちとかれら」へと関心を移し、その要望に応えることが、これからの公共宗教の進むべき道だと考えているようだが、人の暮らしには、「わたしたち」「わたしたちとかれら」「わたし」のいずれの局面も欠かすことはできず、宗教世界も、それらに関する見識と応答を常に用意しているはずである。どの面がその時最も緊急の問題になるかによって、応答の対象と内容は変わってくるであろう。

ここに見たようなルルド巡礼の展開は、カトリック世界が生活の枠組みを作りコントロールする力が縮小していく中で、参加の場に説得力を持たせる物語と参加の場を作り出す実践を用意し、参加者が守るべき適切な関係と行動の規範を定めることで、生活の宗教であり続けようとする努力の歴史といえるように思われる。現在、そこに生

まれた *disponible* という規範が、人と人がどう関わるべきかという指針として、参加者の日常へとフィード・バックされているのである。

注

- (1) 本論ではカトリックの理念・伝統・組織への参加者からなる総体をカトリック世界と呼ぶことにする。
- (2) 以下、アルス、パレ・ル・モニアル巡礼について、Philippe Boutry et Michel Cinguin, *Deux pèlerinages au XIXe siècle. Ars et Paroisse-Monial* (Paris, Editions Beauchesne, 1980) の、特に pp. 18-38, 61-69, 173-184, 206-214 を参照した。
- (3) カトリック教会組織の行政区分上最小の単位で、小教区教会とその責任者である教区付司祭を中心とする地域共同体。「司教区」は司教により統括されるより上位の行政区分。
- (4) モナ・オズーフ「公共精神 esprit public」(フランソワ・フュレ／モナ・オズーフ編、河野健二・阪上孝・富永茂樹監訳『フランス革命事典2』みすず書房、一九九五年)、九五―一頁。
- (5) *La France à Lourdes. Comble rendu officiel publié par le Comité de la manifestation* (Paris, Joseph Albanel, 1873), p. 4.
- (6) *Manifestation de la France à Notre-Dame de Lourdes. Les 5, 6, 7 et 8 octobre 1872* (Toulouse, Imprimerie Pradel, 1873), p. 28.
- (7) *La France à Lourdes*, p. 27. しかし聖域発行の機関誌の記事に「フランス王国の結集」という表現が見られるように、王党派の政治的示威行動と見なされる要素は十分にあった。cf. *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, 1872, février, pp. 217-222.
- (8) 一八四五年にダルゾン神父により創設された修道会。傘下に設立した数々のカトリック協会や出版事業を通じて、社会の再キリスト教化、特に労働者階級の教化を目指した。
- (9) Vincent de Paul Bailly, *La Rançon de la France*, 2 février 1881.
- (10) *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, 1880, pp. 258-263.
- (11) 以下の記述は Catherine Duprat, *Le temps des Philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet, tome 1* (Paris, Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1993) の、特に第一部 1・2 章、第二部 4 章、および林信明『フランス社会事業史研究―慈善から博愛へ、友愛から社会連帯へ』(ミネルヴァ書房、一九九九年)の

2・3・4章を参照した。

- (12) モナ・オスーン「友愛 fraternité」(前掲注(4)『フランス革命事典』) 一一八五頁。
- (13) 以下の記述は Ivan Gobry, *Frédéric Ozanam ou la foi opérante* (Paris, Téqui, 1997) の「特に pp. 99-106, 117-141 以下を参照」。
- (14) 以下の記述は Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises* (Paris, Cerf, 1986) の「特に第一部一章と第二部一章を参照した。
- (15) 教会や聖職者を補佐し、教会運営や司牧活動などに参加する一般平信徒の活動。
- (16) cf. "BAILLY DE SURCY (Emmanuel-Joseph)", "BAILLY (Vincent de Paul)", in *Catholicisme I* (Paris, 1948), p. 1166.
- (17) ノロン・クロードキビゴは以下を参照した。Paul Féron-Vrau, *Quarante ans d'action catholique (1873-1912)* (Paris, Bayard); Yves-Marie Hilaire, "Paul Féron-Vrau, directeur de «La Croix» (1900-1914)", in *Cent ans d'histoire de la Croix 1883-1983. Colloque sous la direction de René Rémond et d'Emile Poulat mars 1987* (Paris, Centurion, 1988), pp. 107-123; "FERON-VRAU (CAMILLE-ÉDOUARD)", in M. Prevost et Roman d'Amat, *Dictionnaire de Biographie française* (Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1954), pp. 1058-1059.
- (18) *Le Pèlerin Illustré*, 1881, n. 241, p. 521.
- (19) *Statuts et coutumes de l'Hospitalité de N.-D. de Salut* (Toulouse, Imprimerie Catholique Saint-Cyprien, 1885), p. 8.
- (20) *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, 1881, pp. 134-144.
- (21) *Hospitalité de Notre-Dame de Salut. Membres décédés* (Toulouse, Imprimerie Catholique Saint-Cyprien, 1904).
- (22) cf. Mayeur, op. cit., ch. 4.
- (23) J・K・ユイスマンズ(田辺保訳)『ルルドの群集』国書刊行会、一九九四年、一九二頁。
- (24) 以下の記述は筆者が一九九五年に行ったフィールドワークによっている。拙稿「被る人々——宗教の、非暴力の、奇蹟のことば」(栗原彬・小森陽一・佐藤学・吉見俊哉編『越境する知? 語り…つむぎだす』東京大学出版会、二〇〇〇年)、七九—一〇四頁参照。
- (25) 拙稿「聖地のスペクタクル——ルルドにおける奇蹟・聖体・傷病者」(『宗教研究』三〇六号、一九九五年)、七三—九四頁参照。
- (26) ノルベルト・エリアス(中居実訳)『死にゆく者の孤独』法政大学出版局、一九九〇年、特に一三—二九頁、四三—四五頁を



参照。引用は二五頁。

(27) 拙稿『『患者』からの自由…医師の活動からみたルルド巡礼』(『東京大学宗教学年報XIV』東京大学宗教学研究室、一九九六年)、一三一―二六頁参照。

(28) ホセ・カサノヴァ(津城寛文訳)『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年、八六頁。

# 大学生たちが体験したキリスト教

—— 社会調査実習を中心に ——

川 又 俊 則

〈論文要旨〉 大学生になるまでキリスト教に触れたことのない者は少なくない。筆者が担当した「社会調査実習」の授業は、前期にキリスト教の基礎知識や、宗教調査の先行研究を学び、自らの問題関心に従って班を編成した。後期は、班ごとにそれぞれ調査を実施し、礼拝に参加したり、信者へインタビューを行ったりして、キリスト教とは何かを体験した。そして、最終的には報告書を作成した。

この調査に参加した大学生のうち、幼い頃に教会に通ったがその後離れた者は、改めて自らの信仰を考える機会になったという。キリスト教に偏見を持っていた者は、それを改めたという。このような彼女・彼らの変化を考察した結果、キリスト教に無関心かつ無知だったという者が多数であることが明確となった。それゆえ、日本社会でずっと少数派だったキリスト者たちは、信者増という直接の成果につながらなくとも、信者周辺や接触非信者に対する啓蒙が必要であろう。

〈キーワード〉 社会調査、キリスト教、大学生、日本社会、信者周辺

## 一 本稿の課題

筆者は「現代日本におけるキリスト教の受容・変容」の問題を追究している。これまでに、死者儀礼、自分史、牧師の妻など、あまり先行研究のない対象を中心に調査を進めてきた筆者は、そこから得られた資料をもとに、幾つかの見解を示してきた。<sup>(1)</sup> その一連の調査研究の過程で、筆者は「信者周辺」という概念を提出した。従来のいわ

ゆる「キリスト教の土着化」に関する議論では、教会に熱心に通う信者を対象にすることが多かった。それ以外の対象を考慮に入れることがより重要ではないかと問題提起したのである。

本特集『「生活の宗教」としてのキリスト教』においても、筆者のような視点からの考察は必要であろう。本稿でも筆者は、引き続きこの視点に立つ。だが、新たな試みとして、自らの調査にもとづいた論考ではなく、他の資料を中心に置いて考察を展開しようと思っっている。

さて筆者は、五年間ほど大学・短大において、「社会学」「社会調査方法論」などの講義で非常勤講師を勤めてきた。キリスト教系短大で三年間勤務していたとき、受講者たちに対して、キリスト教との出会いや信者かどうかなどについて簡単なアンケートをとったことがある。年度ごとに受講者数は若干変動があったものの、百名前後の受講者のうち、信者は常に一割未満だった。また、信者・非信者を問わず、キリスト教との出会いをたずねたところ、教会学校や小・中学時代が最初だったという回答の他に、その短大の入学式で初めてキリスト教に触れたという者もいた。

この結果によってこの学校が特殊だと述べたいわけではない。逆に、よくある例かもしれない。北川直利の労作でも、キリスト教系学校の学生・生徒、さらに教職員が非信者という割合は非常に高いことが示されている<sup>(2)</sup>。さらに、非信者においては、キリスト教系学校に在学、あるいは卒業したからといって、キリスト教を十分理解しているとは限らないだろう。だが、キリスト教系学校に入学した学生・生徒は、在学中に何らかの形でキリスト教について学び、触れ、感じるができることも事実である。彼女・彼らは、信仰を持つに至らずとも、聖書を読み、キリスト教に関する講義を受け、さまざまな機会に礼拝を行っている。学校生活のなかで信仰を持つに至る者も現

れるだろう。あるいはその卒業後、さまざまな社会経験を体験した後に、教会へ通ったり、受洗するようになる者もいるだろう。

このように考えると、キリスト教系学校の経験者のなかには、信者はもとより、「信者と非信者の中間に位置」し、「入会・入信の一方が欠けている、もしくは双方とも途中でである者」と筆者がかつて定義した「信者周辺」、そして、キリスト教に接触したものの信仰を持たない「接触非信者」がいるということになるだろう。<sup>(3)</sup>

それでは逆に、キリスト教系学校に通わず、ましてキリスト教会に足を運んだことすらない学生たちは、キリスト教をどう見ているのだろうか。そして、それらの者たちがキリスト教に触れた場合、キリスト教に対する見方は、何か変わるだろうか。

あまりにも素朴なこの疑問に対して、研究の立場から接近する一方法として、質問紙調査が挙げられよう。調査対象となる学生を選定し、サンプリングを行い、キリスト教などの宗教に関する意識や行動に関してデザインした調査を直接行うなどの方法で得られた資料を分析するのである。だが、ある対象の傾向をつかむより、少数であっても具体例を観察することで、理解が深まることもある。筆者は本稿で、自らの授業の受講者たちが作成した調査報告書を取り上げる。そして、一般的な学生たちのキリスト教観を提出したい。

考察対象の資料は、筆者が非常勤講師として一年間勤めた東洋大学社会学部の「社会調査および実習」という授業で作成された『東京・横浜のキリスト教会調査』という調査報告書（以下、報告書）である。<sup>(4)</sup>もちろん、その授業の担当教員として学生たちと日頃接するなかで、彼女・彼らがキリスト教と出会う前にどのように考え、この調査後、どのように変わったか変わらなかったかということ自体は、筆者自身が観察している。それも踏まえつつ、

彼女・彼らの言葉を報告書から引用する形で、より詳しく考察していきたい。

報告書をもとにした本稿で、筆者は先の素朴な疑問を次のような課題へと転換したい。すなわち、非信者や信者周辺がキリスト教と深く関わることで、どのようにこの宗教をとらえ直すのかを具体的に考察することが本稿の課題である。本稿の議論は、筆者のわずかな経験による試論に過ぎない。だが、想像や一般論などではなく、具体的な事例にもとづいている点で、今後、日本のキリスト教の諸問題に関して、とくに非信者や信者周辺を論ずるにあたって意味ある議論となるだろう。

## 二 授業と報告書の概要

東洋大学は周知の通り、井上円了を学祖とし百十余年の伝統を誇る総合大学である。社会学部も四十年以上の歴史がある。社会調査に関する教育も整えられている。二〇〇三年度現在、社会学部は社会学科・社会文化システム学科・メディアコミュニケーション学科・社会心理学科・社会福祉学科という五学科で編成されている。概ねどの学科でも、「社会調査方法論」という基礎の概論が一年次に必修であり、「社会調査および実習」は二、四年次までの必修となっている。学生たちは、それぞれの関心に従って社会調査実習を行うようにカリキュラムが組まれている。また、社会調査関連科目として、情報処理科目の「統計情報処理および実習」「ネットワーク情報処理および実習」「情報探索法および実習」が選択必修科目として一・二年次に履修すべき単位とされている。

筆者は、学部におけるカリキュラム改編期にあたっていた二〇〇一年度、「社会調査および実習」という授業の非常勤講師を一年間限定で勤めた。<sup>5)</sup> 当時、この授業は、三年もしくは四年次に、履修すべき必修選択科目だった。

その後、現在のようにならば以降の必修科目となっていく。前任者も宗教社会学的見地からの調査実習を行っていたため、筆者もそれを引き継いで、宗教現象を対象にした社会調査を設定した。

筆者は自らの授業の内容と方向性を、シラバスで次のように示した。

「クリスマス・イースターなどの行事、遠藤周作や三浦綾子などのキリスト教文学、キリスト教系学校などは広く知られているが、クリスチャン自体は日本において非常に少ない。ではそれはなぜか？ この問題を考察する第一歩として、東京（荒川区他）・横浜などの教会を対象とする事例研究を行う。本講義は、宗教社会学的調査の実践である。質問紙を用いた計量的分析、礼拝その他への参与観察、個人の生活史を聞き取りまとめるライフヒストリー法など、考えられ得るさまざまな方法を用いる」

第一回目の授業には、このシラバスを読み受講の意志を持って来た者はもとより、シラバスを読まず、自らの時間割作成の関係の様子を見に来た者もいた。彼女・彼らに対して、授業の内容を再度説明し、現代日本のキリスト教に多少は関心ある学生たちを集めた。登録した三六名のうち、報告書完成まで三二名が継続した。

この授業で筆者は、二つの目標を掲げた。一つは問題設定から報告書作成までの社会調査の展開過程を経験することである。これまで二年間、主に机上で学んだ知識をもとに、学生個々人の関心にしたがって調査実習を選択し、それを具体的に進めていくことである。もう一つはキリスト教への理解を深めることである。受講生たちに対して、新旧約聖書その他の文献を読むことと、必ず一度以上は教会の礼拝に出席することを義務づけた。なお、教会へ行ったことのない受講生がほとんどだったため、二月に一度ずつの頻度で筆者が引率して数名ずついくつかの教会へ行った。

四月から七月までの前期は、キリスト教や社会調査、宗教調査の基礎を学んだ。社会学の研究手法や社会調査の方法論を復習し、宗教現象を対象にした調査の先行研究を読み進め、キリスト教の基礎知識を自主学習した。毎回二グループに分かれ、レジュメを作成しての口頭発表とそれに対する質疑応答が行われた。

このような授業や自主学習の後、各受講生がキリスト教のどのような点に関心を持ったのかを確認し、それに基づいて八班を編成した。夏休みを準備期間として、多くの班は、九月下旬に始まった後期から、本格的な調査を開始した。日曜礼拝やその他の参与観察、牧師や信者へのインタビュー、質問紙調査、墓碑その他の施設を訪れた現地調査、ウェブサイト (WWW = world wide web 以下、ウェブサイトと表記) の分析やウェブサイト管理者に対する電子メールによる調査、各班がそれぞれ自らの目的に適った調査方法を検討し、調査を展開していった。一月に一度は、各班が全体に対して中間報告を行った。調査の進捗状況などの説明に対し、筆者や受講生たちが質問したり、意見・助言を述べたりした。

そして調査を終え、その分析結果を班ごとにまとめた。一月に入ると報告書の編集作業が始まり、書式その他の調整が行われ、印刷所での製本も終えた二月下旬には、A四版二一八頁の報告書が完成した。

全ての班のそれぞれのタイトルは次の通りである。

キリスト教系学校における社会調査

文学とキリスト教——三浦綾子氏に関するメディア調査

関東平野の隠れキリシタン

教会に通う信者たちの意識

二世・三世信者の意識調査——信仰が続いていくということ

洗礼を受けた方と受けていない方のキリスト教に関する意識調査

聾者にとって通いやすい教会とは

日本社会とキリスト教

タイトルが内容を適切に表現しておらず、分かりにくいものもあるが、班ごとに興味深いテーマを設定していたことが示されているだろう。<sup>(6)</sup>

個々の教会における調査を行った班は五つあった。教会に通う意識調査をカトリック教会とプロテスタント教会で行った班、プロテスタント教会で二世・三世信者に対する信仰の継承に関するインタビューを行った班、洗礼前後に焦点をあててプロテスタント教会でインタビューを行った班、聾者と合同礼拝を行っている教会に注目した班、日本社会の伝統的儀礼と信者たちの関わりに注目した班である。

本稿では、紙幅の制限も鑑みて、報告書全てではなく、その一部を取り上げるに止める。教会調査が過半数を占めたので、そのうち二つの班の調査と、キリスト教系学校の調査、文学に関するウェブサイト調査、合計四班分の調査をやや詳しく見ていく。なお、報告書からの引用は「」で記す(頁数は略す)。

### 三 調査の内容

#### 1 信者の意識

「なぜ信者はキリスト教にひかれ、教会に通うのか」という素朴な関心から調査を行った八名の班員は、カトリ



ック教会とプロテスタント諸教派にグループ分けして、それぞれの信者の意識を調べようとした。班員たちは、信者たちが「教会に通う」のは、キリスト教にのみ要因があるのではなく、仲間意識やストレス解消など信仰以外の要因が多いという仮説をたてた。そして、調査する教会をそれぞれ一つずつ選定した。調査を快諾された後、個別の教会の歴史を学び、日曜礼拝へ何度も参加した。神父・牧師へのインタビュー、続いて信者たちへのインタビューを行い、参与観察やインタビューから得られた資料をもとに、仮説を検討した。

カトリック教会を調査したグループは、礼拝以外にバザーなどの行事へ参加した。そして、調査前にたてた仮説がほぼ間違っていたという結論に達した。インタビューなどを経た結果、信者たちは「それぞれカトリックに到達する道筋こそ違えど、確かなものにたどり着いたという疑いのない信仰心」を持っていたという。信者たちの多くが「教会に着くとすぐ聖堂に向かい」、お祈りを捧げている様子を目の当たりにした彼女・彼らは、次のように仮説を修正した。教会に通い続けるもっとも大きな要因は、まず信仰であり、その信仰を持つことより教会につながるのである。そして、教会に通い始める契機や、信仰生活を支える要因として、仲間意識や悩み解消などが挙げられる。

プロテスタント教会を調査したグループは、十月下旬の日曜礼拝に出席していた信者たち約八〇名ほどを対象に、質問紙調査を行った。質問項目として、「仏壇・神棚・初詣参加の有無」、「信仰に影響を与えたもの」、「教会を訪れた契機」、「教会に通う理由」、「礼拝以外の参加行事」、「他者へ勧めたかどうか」などを作成した。

この結果を簡単に示すと次の通りである。仏壇保有率は二〇％強、神棚保有率・初詣参加率は一〇％強だった。信仰の影響は複数回答だったが、多い順に、聖書、知人、親、牧師、キョウダイであった。初めて教会を訪れたの

は十二歳以下が四〇%弱で、その契機は家族が三〇%弱だった。これを班員たちは、親に連れられて教会へ行つたケースが多いのではないかと推察した。また、教会に通う理由は自由回答にしたため、非常にバラエティに富んでいた。班員たちは分析に苦しんだが、回答をまとめていくうちに、「神（キリスト）の導きがあつたから」「家族・友人の影響」などが多いと気づいた。他者にキリスト教信仰を勧めた者は、回答の過半数以上だった。

この質問紙分析の結果、班員たちは、家族や知人という人間関係面の影響と同等以上に、「牧師・聖書・キリスト教関係の書物」など、直接キリスト教に関するもの自体の影響力が強いことを知った。班員たちは調査前、教会には「悩み解消」などの理由で通うと考えていた。教会に通うことで悩みが解消された例も確かにあつたが、それは、その信者がキリスト教を信仰した結果、神の恵みに感謝し、神が自分を見て下さるといふ安心感から前向きになれたのだという意見だった。そして、彼女・彼らは自らの設定した「悩み解消」の指し示すものとは意味が異なると理解した。自らの仮説とは異なる回答に対し、その理由は、自分たちの仮説が「外的な面を信仰の理由とした」からだと分析した。そして、これらのことは、「信仰したことによる付属品であり、本筋、土台ではなかつた」と推察するに至つた。

いずれのグループも、キリスト教や宗教現象に対する知識不足や仮説作りの重要性認識欠如などが見られたが、この調査を通してそれを自ら学び取ることができたと言えよう。

## 2 洗礼を受けること

「洗礼を受けるかどうかが信仰の篤さの基準になつてゐる」と考えた三名の班員は、洗礼を受けた人と受けない人の差を考察したいと考えた。そして、都内のあるプロテスタント教会へ、八〜一月まで日曜礼拝に出席し続け

た。班員たちは、教派や教会の歴史を学び、参与観察を通して教会員たちの様子・教会の雰囲気把握した。その上で、班員たちは、牧師に紹介された二〇歳〜五〇歳代の全員女性の教会員六名へ、洗礼を受けた理由・受けない理由など、洗礼に関するインタビューを試みた。

班員たちは、調査前に「キリスト教を完全に信じていることができないから洗礼を受けない」、「信仰していれば受けなくてもいい」と考える人がいると仮説を立てていた。しかし、インタビューの結果、そのような考えの人はいなかった。その理由を考察した彼女・彼らは、この教会が「信仰を強制せず、『求めれば与えて下さる』という雰囲気」であることが理由の一つだろうと推察した。

また、対象者の共通点として次の四点を抽出した。一、幼い頃身近にキリスト教に触れる機会があったり、キリスト教系学校に通った人は、もう一度キリスト教に出会ったときにキリスト教の教えを受け入れられる可能性が高いのではないか。二、自分で解決しきれない問題に出会ったり、自分を許せないなどのときに、キリスト教の教えをすんなり受け入れる者が多い。三、教会に通い出して半年や一年で洗礼を受ける者が多くなってきた。四、牧師自身は、相談しやすいように自宅と教会の距離はなるべく近くの方がいいと言っているが、実際は遠方から選んで自ら進んで入会している。

牧師のインタビューで洗礼は「卒業式のない入学式」というフレーズを聞き、彼女・彼らはまさにその通りだと思っただという。

### 3 キリスト教系学校

キリスト教系学校の調査を希望した者は六名だった。小学校から大学までの各学校のうち、自らの経験を踏ま

え、「生徒がより自分の意志を反映させる」高校を扱うことにした。また、現地調査できる範囲ということ、都内にあるキリスト教系高校へ対象を絞り込み、『キリスト教年鑑』と学校のウェブサイトを閲覧し、宗教教育を担当する教諭の個人名が分かった十一校に調査を依頼し、了承を得た八校で調査を行った。カトリック系は工業高等専門学校を含む四校、プロテスタント系も四校、合計八校での調査となった。

班員たちは仮説を作成するにあたって、カトリック・プロテスタント、男子校・女子校・共学校という生徒の構成、生徒数・施設規模などの三つの点で、教育方針や行事に差異があると考えた。そしてこれを検証すべく、質問項目を定めて各高校の宗教教育担当者へインタビューした。<sup>(8)</sup>

その質問項目は、次のようなものだった。教育に関しては、「キリスト教教育の担当者数」、「専属の司祭・牧師数」、「キリスト教関連科目」、「キリスト教に関する校外・校内での行事」、「使用している聖書」他である。礼拝に関しては、「礼拝堂の有無」、「礼拝の有無・回数・時間」、「日曜礼拝」、「学外の教会との協力体制」、「キリスト教教育の環境づくり」他である。そして、「キリスト教教育のメリット・デメリット」を自由に回答してもらった。

調査を進めるうちに、班員たちは、先述した三点による差異よりも、それぞれの学校ごとに特色があり、差異があることが分かったという。そして、調査を行った学校に限定されるものの、班員たちは、次のような傾向を見て取った。カトリック系は宗教全般に関する講義を行い、プロテスタント系は聖書中心の講義を行っている。キリスト教に関する校外行事は少なく、あっても自由参加が多い。その校内行事は学校ごとの独自の特色が出ている。また、三年間の高校生活を通じて、「いつでもキリスト教を学ぶ環境にすることで価値観の浸透を促している」との見解も持った。

さらに「クリスチャンでない生徒には、まずキリスト教というものを肌で感じてもらうとしている」、「シスターの歩く姿を一番のキリスト教教育としている」という担当者の話から、班員たちのなかには、「マリア像・御堂をみて学校生活をおくっている」ので、キリスト教の特別なカリキュラムよりも、「そういう環境にいる、ということに一般的な高校との違いを感じた」との感想を述べる者もいた。

#### 4 インターネット調査

「文学とキリスト教」に強い関心をもった三名は、作家・三浦綾子をテーマに取り上げた。彼女の作品を読んで深い感銘を受けたのがテーマ設定の主たる動機だった。調査期間中、三浦綾子原作によるテレビドラマが放映され、個人もしくは団体で三浦綾子に関するウェブサイトを管理運営している人々も多くいたため、班員たちはウェブサイトに注目した。

しかし、ウェブサイトを漠然と閲覧するだけではなく、何らかの接近方法により、自らの関心をより深めねばならない。班員たちは、すでにあるインターネットを用いた先行研究を検討した。<sup>(9)</sup>そこで見られる調査法は、大学の一・二年次で彼女・彼らが学んできた社会調査の手法と全く同じというわけではなかった。<sup>(10)</sup>そこで、自らの関心とインターネット調査という特性を検討し、ウェブサイトの比較調査と、更新が頻繁で熱心に運営しているウェブサイトの管理人へ電子メールによる簡単な質問紙調査という二つの方法で分析を試みることにした。

ウェブサイトは常に変動し、全体数を把握することは困難である。そこで班員たちは、三浦綾子に関するサイトを集めた「三浦綾子ファンのリング」というリンク集をもとに、四七件を対象にし、閉鎖・削除の五件を除いて、比較調査を行った。

更新状況（一回の更新が一週間以内・一ヶ月以内・一ヶ月以上）、コンテンツ項目数、掲示板の有無、管理人、キリスト教に関する内容の有無という観点で比較した。この調査の結果概略は、次の通りである。更新やコンテンツ項目には、サイトによるばらつきが非常に大きかった。一週間に一度以上更新するものが四分の一ある一方、一ヶ月以上更新していないものも三分の一以上あった。項目もバラエティに富んでいたが、三浦作品の紹介をしているサイトは、全体の六割以上だった。電子掲示板を有するサイトは全体の半数で、主に三浦作品の感想や紹介などが書き込まれていた。また、個人で管理しているサイトが七割だが、教会などの団体に管理するものもあった。キリスト教に関するコンテンツの一つとして三浦綾子を紹介しているサイトは全体の三分の一だった。

更新が頻繁かつコンテンツが充実しているウェブサイトの管理人八名へ、調査協力依頼メールを送信した。そして、協力返答をいただいた五名へ改めて質問項目を書いたメールを送信した。班員たちは返信されたものを、キリスト教の信者か非信者かという観点から、次のように分析した。

三浦作品で感動した作品五つを挙げてもらったが、信者も非信者も、代表作と言われる『氷点』『泥流地帯』『銃口』『塩狩峠』などを挙げ、差異は見られなかった。ウェブサイト開設の理由として、「三浦綾子さんの作品をより多くの人に知ってもらいたい」という以外に、信者は「三浦綾子さんを通じてキリスト教を広めたい」とも述べていた。

班員たちは、「作品を読んで純粹におもしろい、考えさせられる」と感じて調査を始めた。しかし、キリスト教文学作家という視点を持って考えると、「彼女の文学を通して伝えようとした人間の愛や罪といったことが」、「布教精神」につながるものがあり、「キリスト教という影響だけではなく、作品の根底に流れる三浦綾子さんの、人

間に対する優しいまなざしにある」と読み取るに至った。それは、ウェブサイト管理人からの返信メールで、「クリスチャンとしての理想像が描かれ」、「自分自身がこんな風になれたらいいな」と思うというものや「聖書が読みやすくなる」などの任意の回答を得て考察したことも影響しているだろう。

## 5 小括

本稿で取り上げなかった班も含め、全ての班では、報告書内に「分析」や「考察」という節を設けていたが、さらに、班員それぞれが調査を通じて感じたことを書いている「感想」の節もあった。

「自分が踏み込んだことのない、自分とはかけ離れたところにあったキリスト教という世界に対する極めて単純な理由から」受講した者は、実際に教会へ何度も足を運び、洗礼の現場を見、信者へのインタビューを繰り返すうちに、「自分が知らず知らずのうちにキリスト教や信者の方々を特別視していた」ことに気づいたという。また、親しい友人がキリスト教の教会に通っていたことを知ったとき、「友人が少し遠くに感じてしまった」という経験を持つ者は、「友人のように通っていても洗礼を受けていない人はいるのだろうか」という具体的な課題を持って受講したという。この学生は調査の結果、友人のことが「ほんの少しでもわかるようになった」と述べていた。また、「教会に来ている人の中にも色々な人」がいて、「教会へ通っていなくても心の中に神様が存在する人もいます」とも述べており、日本のキリスト教の現実を実感として見て取ることができていることが分かる。

その他にも、信仰の継承に関心を持ってインタビューを行った結果、信仰は個人の問題であり、二世・三世であっても信仰を決意するときに葛藤があることを確認したという者、「信仰は獲得して得られるものではなく、自然に納得できる何かがある」と感じたという者、礼拝に参加し「カルチャーショックを受け」たと驚きを隠さない者

など、それぞれの調査で得られた経験によるさまざまな感想が書かれてあった。

各章とも調査対象者への謝辞が述べられていた。筆者が以前の調査で関わった教会で調査を行った班もあれば、『キリスト教年鑑』に掲載されている教会から精査した教会の礼拝に参加し、調査依頼を快諾され、調査を続けた班もあった。十分な知識のないまま調査に向かった学生たちに対して、丁寧な応対を下さった教会の方々の厚情が、彼女・彼らの調査を全面的に支えて下さったことに疑いの余地はない。

さて、非信者や信者周辺がキリスト教と深く関わることで、どのようにこの宗教をとらえ直すのかという本稿の課題に関して、報告書を中心に検討してきた。ここでそれらを簡潔にまとめておきたい。

先述の通り、受講生たちは八班に分かれ、全く異なる調査対象でそれぞれ調査を行ってきた。だが、彼女・彼らの感想にはそれぞれ、何らかの得たことが必ず述べられてあった。その多くは、「良い経験」、「有意義な経験」、「他では味わえぬ貴重な経験」などと表現されていた。彼女・彼らにとって、この調査はキリスト教をまさに「経験」したものであったと言えよう。他の授業同様、彼女・彼らにとって、日常生活における幾つもの「経験」の一つであったのだろう。確かに今まで知らなかった世界を「経験」することはできたけれど、報告書においては、あくまでもそれに止まっていた。すなわち、大きなとらえ直しはなかったのである。

だが、キリスト教系学校の先生方の「慈愛に満ちた表情」や、信者の方の「穏やかな表情」などに会った彼女・彼らのなかには、自分自身と比較して反省するという感想も見られた。彼女・彼らは、自らとかけ離れていると思っていた「信者」という存在が、決して遠いものではないことを知ったのである。キリスト教会に対する親近感や一定程度の理解はなされたと言うことはできるだろう。自らは信仰の世界と全く異なるところで生活している



と考へていた受講生たちが、実は自らの家や学校などの生活圏内に教会があり、身近なところで信仰を持ちつつ生きる人々がいることを知り、それへの理解が深まったことは、報告書を読む限りにおいて間違いない。

#### 四 現代日本社会とキリスト教

信者ではないほとんどの学生たちにとって、筆者の授業に参加した一つの成果は、明らかに、初めてキリスト教会やキリスト教系学校などと関わりを持ったということであろう。なかには半年も礼拝に通った者がいる。高校の世界史などではキリスト教やイエスという名前を見てこなかった彼女・彼らのキリスト教に対する知識は増え、信者たちと触れあつて、自らの差異を敏感に察知したことだろう。

彼女・彼らが作成した報告書は、指導者である筆者の力不足もあり、社会調査としてもキリスト教調査としても十全たるものとは言えないだろう。だが、不十分ではあつても、それぞれ報告書の各章において、興味深い視点や指摘がそれぞれなされていた。

キリスト教界において、『宗教学年鑑』などの統計的資料をもとに、信者数が日本の全人口の1%を上回らない、いわゆる「1%の壁」が指摘されて久しい。各教派の指導者たちはこれまでにいろいろな試みを行ってきたし、自ら調査研究も行ってきた。<sup>(1)</sup>だが、先の指摘を翻すには至っていない。

筆者自身、拙稿で指摘した「墓を媒介としたイエスの宗教としても継承されず、クリスチャンホームという形でも継承されない日本のキリスト教は、結局、『個人の信仰』として定着している」という見解は、今なお変わらない。<sup>(2)</sup>

今後さらに、信者一人一人の信仰を、社会学的にどうとらえられるのか検討を続ける必要があるだろう。

だが、さらに、「日本社会において圧倒的少数者であり、かつ個人の信仰として自覚しているキリスト者の行動分析」は、「表面的な指標を一義的に解釈することはできない」と考えられるので、社会的な分析よりも、「思想ないし文学を無視できない領域として含む生活世界全般へと心理の現場を拡げるべきだと思われる」という指摘は、今後の日本のキリスト教研究において大きな示唆に富むものと言えよう。<sup>13)</sup>

報告書に見られる学生たちのアプローチは、決してこの指摘に直截反応したものではない。だが、結果的に、文学作品やウェブサイトを、宗教民俗へのアプローチなど、従来のキリスト教研究に比べ、より広い領域を含んだ調査報告書となった。信者ではない学生たちがキリスト教を考察するにあたって、そのような広い領域を設定したという点も、非信者や信者周辺を研究するにあたって参考になるだろう。

教育その他の多方面で、近現代の日本社会に影響を与えてきたキリスト教は、この社会で今なお、圧倒的にマイノリティである。だが、マジョリティの中に潜むマイノリティをとらえる方法を、今後も筆者自身、考案し続けたい。

本稿は自らの調査ではなく、指導した学生たちの調査を通じて考察を加えた。今後も、多角的なアプローチにより、「現代日本社会におけるキリスト教の受容と変容」の問題を、より具体的な事例をもとに追究し続けていくつもりである。

註

(一) 筆者のこれまでの研究に関して、死者儀礼については拙稿「キリスト教受容の現代的課題——死者儀礼、とくに墓地を中心

に」(『宗教研究』三二六号、二〇〇〇年)、二五―四七頁、それ以外は拙著『ライフヒストリー研究の基礎』創風社、二〇〇二年、をまず参照されたい。

(2) 北川直利『ミッション・スクールとは何か』岩田書院、二〇〇〇年。

近所に教会があったり、キリスト教系学校に通ったり、キリスト教文学に触れたりしなかった場合、知識としてのキリスト教は、主として学校教育を通じて獲得される。例えば、高校における「世界史」や「倫理」などの科目を通じて学ぶことになる(仏教・神道も同様)。本稿をさらに発展させて、非信者や信者周辺について考察するときに、宗教教育の問題は重要であると筆者は考えている。

(3) 拙著、一四五頁、一四八頁。

(4) 『東京・横浜のキリスト教会調査』(二〇〇一年度社会調査および実習23調査報告書 担当教員川又俊則) 東洋大学社会学部社会調査室、二〇〇二年。

(5) 筆者が非常勤講師を勤めていた二〇〇一年度は、カリキュラム改編中であり「社会調査および実習」は二年・三年次がそれぞれの校舎で選択していた。きわめて多岐にわたる内容が設定され、二〇〇一年度だけ例に挙げて、社会福祉、身の回り調査、メディア、ジェンダーなどをテーマに掲げていた授業があった。そのなかには、北海道十勝支庁管内におけるフィールドワークを、一九八七年度から十数回にわたる調査団を毎年構成して行い、二〇〇一年度までに一二五名も経験してきた、いわゆる「名物」調査もある。この授業の受講者たちは、例えば、『十勝十章物語』(二〇〇二年度 東洋大学帯広・十勝調査報告書 担当教員大坪省三) 東洋大学社会学部社会調査室、二〇〇二年、を刊行した。

筆者の授業を受講した三年生たちは、必修選択にあたるこの授業を、自らの関心と他授業との時間割を勘案した上で選択した。また、わずか一年足らずの調査実習であっても報告書を完成させられるのは、社会調査実習のシステムが整っていることと、社会調査室の経験豊かなスタッフが、万全のサポート体制をとっているからであろう。

(6) 本文で扱わなかった調査を簡単にまとめておこう。隠れクリシタンの班は、文献で学んだ後、関東地方での実態を調査してきた郷土史家を訪ね、その大著(川島恂二『関東平野の隠れクリシタン』さきたま出版会、一九九八年)に学びつつ、民俗調査を行った。信者として二世・三世にあたる対象者へインタビューを行った班は、神道・仏教の二世へもインタビューを試み、わずかな例ではあるがその比較を試みた。聾者を受け入れる環境を整えた教会で調査を行った班は、聾者と手話通訳者へ簡単な質問紙にもとづくインタビューを試みた。日本社会の行事を信者たちがどのように対応しているのに関心を持った班は、牧師・信者へのインタビューにより、教会が地域社会に定着している実態を理解した。

- (7) 対象校のほとんどは大学進学校としても著名である。キリスト教系学校が進学に力を注いで成果を挙げている実態も改めて指摘しておきたい。それを現地調査で感じ取った班員もいる。高等専門学校は高校とは異なり、キリスト教は「宗教学」という講義名で、四・五年次の一般教育課程(大学の教養課程に相当)に配置されていた。
  - (8) この班では、当初の調査デザインとして、教員だけではなく生徒へのインタビュも計画していた。だが、学校側から許可されず、時間の制約その他もあって今回は断念せざるを得なかった。班員たちは、調査を終え、改めて生徒の声を聞きたかったと報告書の感想で述べていた。
  - (9) 筆者は、CMC (Computer-Mediated Communication コンピュータを媒介としたコミュニケーション) 研究を、宗教現象へ用いた先駆的な業績、黒崎浩行編著『電子ネットワークの普及と宗教の変容』(國學院大学日本文化研究所、二〇〇〇年)を班員たちと講読した。フォーラムの観察、ウェブサイトの量的調査、インタビュー調査などの多様な方法による論者は、班員たちにも大いに参考になった。
  - (10) ウェブサイト訪問者の記録を収集するなどの調査は、テレビの視聴率調査をイメージさせ、また実施自体決して困難ではない。だが、テレビと比較してその数が膨大なウェブサイトにおいて、その「訪問者の数」の持つ意味は、テレビの視聴率とは異なるだろう。また、ウェブサイトで行われる質問紙調査の対象の代表性その他の問題はよく指摘される。母集団と回答するサンプルの関係が希薄であり、回答者は何を代表するのかということ調査者は十分考慮しておかねばなるまい。その他、すでに議論されていることも多いが、従来の社会調査テキストでは議論対象外となっていることを含めて、多くの先行研究に当たる必要があるだろう。今後、筆者自身も整理しておかねばならないと自覚している。
  - (11) 日本でのキリスト教宣教百年を迎えるにあたって、戦後ブーム期以降の停滞に対する状況を調査研究した『キリスト教教育を阻むもの』(日本基督教団宣教研究所、一九五八年)を代表例に挙げておこう。質問紙調査による状況分析は近年でも行われている。例えば『クリスチャン新聞』(二〇〇三年六月一日)では、二〇〇二年一月に首都圏で実施された結果が報じられている。
  - (12) 拙稿、四〇頁。
  - (13) 寺尾寿芳「恥と罪——日本の〈愛〉の歴史的感性」(『人間学紀要』三十二号、二〇〇二年)、八三—八四頁。
- (追記) すでに学生・筆者共、報告書にて謝辞を述べている。だが、調査後に本稿のような考察を加えられたことも、調査対象者の方々のご厚情あつてのことと、改めて深謝したい。

## 仏教とキリスト教との出会い

—— 根源的いのちの経験から ——

花岡 永子

△論文要旨▽ 「生活の宗教」としてのキリスト教を二十一世紀の現在において論究するには、キリスト教の内部だけに留まることは不可能である。何故ならば、遅くとも二十世紀後半には物理学においてのみならず各宗教においても、多元性や相補性を視野に入れざるを得ず、更には諸宗教の根源に遡って、諸宗教の始原での「根源的いのち」の経験の視座から各宗教を考察することが必要だからである。

今世紀の諸宗教に通底していると考えられる「根源的いのち」乃至は「靈性」の同一経験は、各民族、各国家の文化に基礎づけられた表現やその方法の相違によって大きく相違してきたと理解され得る。そこで本小論では、仏教との比較の中でテーマが考察される。従って、一切の二元性や両極性が超脱された世俗化、更には聖俗一如の境涯が、仏教での「日常底」との比較の中で論究される。

△キーワード▽ 世俗化、日常底、経験、根源的いのち、靈性

今回の特集号のテーマは、「生活の宗教」としてのキリスト教である。そこで、このテーマを「仏教とキリスト教との出会い」の視点から考察してみたい。というのも、筆者自らが、仏教とキリスト教との出会いの中で「生活の宗教」としてのキリスト教をこれ迄生き続けてきているからである。

現代では三大世界宗教（普遍宗教）と言われるキリスト教も仏教もイスラム教も、古代や中世においては「生活の宗教」として人々によって生活の中で生きられていた。しかしながら、世界宗教と名づけられ得る宗教も、イタ

リアに端を発する人間を中心におくヒューマニズムの世界や十七世紀以降の対象化された自然の探求を研究の中心におく自然科学の世界という、いわば世俗の世界からは、一般的には切り捨てられてくるようになってきた。そして、現代における世界宗教としてのキリスト教や仏教は、我が国においても一般的には「生活の宗教」としては機能しなくなり、実生活からは浮き上がったものとなつてきている。この事實は、古代ギリシアの哲学以来ヘーゲルに至る迄の西欧の主流の形而上学としての哲学とキリスト教とがニーチェによつて否定されて以来、覆い隠されることのできないものとなつて現代に至つてゐる。

なる程、宗教は世俗主義に陥ることはできない。しかし、宗教は世俗化しなければ生活の中で生き生きとした働きに出ることができない。そこで先ず、宗教の概念内容であるが、これは様々に定義されることが可能である。筆者は宗教とは実在とか心の自覚であると理解されるべきであると考えている。しかし小論では、テーマとの連関で、宗教を、人間と自然と超越の次元（神、仏、絶対無の場所等）とが「一」であるとの自覚であると表現し直しておきたい。実在あるいは心の自覚をこのように表現し直すのは、私たち一人ひとりの人間は日々、正に自然と人間と超越の次元とが渾然一体となつてゐる真つ直中で生活していると理解されるからである。そして、これら三者が一となつてゐる真つ直中は、世俗化の真つ直中でもある。

キリスト教の修道院や教会の中、あるいは仏教のお寺の中は世俗化していないと考えられるかも知れない。しかし、そこに入りするのは、一人ひとりの人生に苦悩する人間である。この世の一人ひとりの人間は、二十一世紀には何らかの仕方でも世俗の世界や世俗の人々と接触し、かつその中で生活を余儀なくされている。その上、「生活の宗教」である限り、そこでは聖（悟り、あるいは救済）と俗（生死の世界、世俗主義の世界）の両極性や二元

性がそれらの根源へと超えられているのでなければならぬ。もし聖の領域のみへと聖と俗との両極性ないし二元性が超えられれば、奴隷や農奴の労働や性差別によって成り立っていた古代や中世の世界に逆戻りしたり、あるいは一切を主観・客観図式によって外面化、客観化、抽象化、記号化して理解しようとする近世以来ヘーゲル迄の、生活に離反し、現実から浮き上がった観念論へと引き返さざるを得ないであろう。そしてここでは、キリスト教で言う「時の真つ直中の永遠」でもある「瞬間」とか、仏教で言う生死の生活の真つ直中の涅槃を意味する「生死即涅槃」ということも成り立ちようがなくなってしまう。しかし、だからと言って、俗の世界での世俗主義に陥ることも勿論できない。聖と俗の区別の出でくる根源へと超えられるのでなければならぬ。

そこで、この世界での「聖と俗」等々の両極性、二元性がそこから出てくる両者の根源に戻りつつ、その根源から考察しながら、「生活の宗教」としてのキリスト教を、「仏教とキリスト教との出会い」を中心にして考察を進めて行きたい。

## 一 生活の中での諸宗教の出会い

二十一世紀の日本の家庭生活は核家族化し、しかも両親の共働きの家庭が多い。その結果、子供たちは、幼い時から保育園、幼稚園等々で教育され、小、中学校時代も帰宅すれば両親のいない留守宅でいわば「鍵っ子」として育ってきている。そのような孤独な環境の中で育ち、かつ育てられてきた子供たちは、孤独な個のレベルでの生活を、中学校まですぎし、その後は就職しての社会生活を、あるいは高校や大学まで進学して、個や社会のレベルで生活している。また彼らも就職すれば個、社会、世界の三レベルで生活することになる。勿論既に幼い時から社会

のレベルで生活する子供たちもいる。更には小学校、あるいは中学校に通学する時代から、両親の職業の都合で外国での生活をする子供たちの中には、世界のレベルでの生活をしている者もいる。

しかし、いずれの場合であれ、成人すれば人は、個や社会の一員として生活するのみならず、同時に世界のレベルでの生活の中で生きている。そこで、生活の中での諸宗教の出会い、個と社会（種の世界）と世界（類の世界）の三レベルで相互に複雑に関係しながら、実現されることになる。

先ず個人のレベルでの諸宗教の出会いの考察から始めると、家族の中の各人がそれぞれ別の宗教に生きている場合が良い例となる。古代・中世の時代には、個人としての人間が他民族と交わったり、異文化と交わることは、冒險旅行や戦争あるいは人身売買や貿易等の稀な場合にしか生じ得なかつたであろう。しかしその後、交通・通信網が世界的規模で拡大され、張り巡らされてきたお蔭で、異文化や異教徒に接する機会も多くなり、現代では、世界の各国の人々が、外国へ留学したり、国際結婚をしたり、就職先に外国人労働者が多くいたり、自らが国外で就職する場合等々、様々な形で、しかも自然な仕方ですら異文化や異教徒と共に生活するようになってきている。このような社会や世界の情勢の中で、一大家族の中に相違した幾つかの宗教が、何の違和感もなく、極く自然に生きられている場合も多々見られるようになってきた。例えば、互いに相違した宗教に生きる男女が恋愛結婚した場合には、両者の愛は、既成の宗教の教義上の相違などというものを遠く遙か彼方に超えてしまっている場合もある。何故ならば、真剣な二人の人間の真の自己に生きようとする愛は、たとえ瞬間的にであれ、諸宗教間の根源に満ち溢れている「根源的いのち」に生きているであろうからである。そして、このような両親から生まれてくる子供たちは、既成の宗教の教義上の相違を超えた両親の愛や、それらの根源である「根源的いのち」を、たとえ無自覚的であれ、



あるいはまた瞬間的であれ、経験していることもあり得るからである。そして、この逆もまた真である。つまり、異教徒同志の数人が相互に敵対した関係にあるとしても、もし彼らが、先ず第一段階目としては、同一の家族に属しているとか、親戚関係にあることが分かれば、また第二段階目としては、同一の根源体験として「根源的のち」にそれぞれ触れていることが分かれば、敵対関係は忽ちたゞに消え去って、彼らは相互に打ち解けて平和裏に生きられるようになる。

右の第一段階目の説明としては、レッシング（一七二九—一七八二）の戯曲『賢者ナータン』<sup>(1)</sup>の内容が好例として挙げられる。戯曲『賢者ナータン』に登場する、ユダヤ教を代表するエルサレムの富裕なユダヤ人・ナータンとキリスト教を代表する神殿騎士とイスラム教を代表するスルタンのサラディン<sup>(2)</sup>は、宗教の相違によってそれぞれ親和的な関係にはなかつた。しかし、サラディンの捕虜となっていた神殿騎士がサラディンの弟アサートに似ているという理由で助命された直後、ナータンの養女レーハが、火事になったナータンの留守宅で危ないところを神殿騎士によって命を救われたことをめぐって、ナータン、サラディン、レーハそして神殿騎士の四人の関係は、宗教上の相違によるそれ迄の冷たいものから暖かなものへと変わって行く。しかもこの戯曲の最後では、ナータンの様々な尽力の結果、神殿騎士はレーハの兄であり、サラディンは神殿騎士の亡くなった父親アサートの兄であることが判明する。そこで、宗教上の相違によって生じて了っていた彼ら四人の対立、敵対関係は解消する。

右に極く簡単に述べた戯曲の内容から明らかであるように、ドイツの啓蒙主義者レッシングは、宗教上の相違を血縁（血筋）や理性的人格の高尚さとしての人情とか自然<sup>(3)</sup>によって克服しているのである。この戯曲での賢者ナータンは、自らの妻と七人の息子たちをキリスト教徒たちによって焼き殺された後に、突如として現われた平修士<sup>(4)</sup>か

ら手渡されたキリスト教徒の子供レーハを養女とし、キリスト教徒たちによつて殺された妻や子供たちの代わりに神からの贈物としてキリスト者の養女を受け取っている。「宗教は違つても人情は一つ」<sup>(5)</sup>と確信し、しかもキリスト教徒たちによつて殺戮された七人の子供たちに対して神から返された贈物の子供と信じ、キリスト教とユダヤ教の神が一つであることを確信している。それというのも、ユダヤ教を代表してはいるが賢者であるナータンは、諸宗教の根源である、先に述べた第二段階目に属する「根源的いのち」を経験していたであらうからである。もしもそうでなければ、ナータンは自らの妻子を殺戮したキリスト者の子供であるレーハを妻子に代わる神からの贈物として養女とすることはできなかった筈であるからである。また神殿騎士をレーハの兄と知つて、レーハのみならず神殿騎士をもナータン自らの子供であると断言することもできなかったであらうからである。このように『賢者ナータン』の中には、人間相互の出会いの第一段階目としての先に述べた血縁による諸宗教間の対立の消失のみならず、その第二段階目としての「根源的いのち」の経験が織り込まれていると理解され得るのである。

勿論、レッシングは啓蒙主義者であるから人間の理性を万能と信じている。そしてキリスト教が歴史上に生じ得なかつたとしても、二千年もかければキリスト教が生み出した愛の倫理や思想を人間の理性は自らの力で実現し得たであらうと確信している。しかし、レッシングがユダヤ教、キリスト教、回教が一つであることを確信しているのは、これら三宗教に通底している「一」の「開け」とか「場」とか「情」とかとも色々に表現され得る「根源的いのち」を自らの体験として、たとえ瞬間的、無自覚的にであれ、経験しているからであらう。無論、十八世紀のドイツに生きたレッシングは右に挙げたような表現を採らなかつた。しかし、キェルケゴールも語っているように、<sup>(6)</sup>レッシングは、もし神が彼に向かつて右手に真理そのものを載せ、左手に真理に向かつての絶えざる努力を載せ

て、どちらかを選べと言うならば、彼は躊躇なく左手を選ぶという。何故ならば、レッシングによれば、人間にとつては真理とは、神から一度に投げ与えられるようなものではなく、「真理とは何か」を自ら考えつつ求めながら絶えず探索して行く過程プロセスでしかありえないからなのである。ここには単なる諸宗教間の寛容の精神だけではなく、諸宗教間に通底している「根源的のち」への努力が表現されていると理解されるのである。

『賢者ナータン』の中では、レッシング自身は、たとえ無自覚的であったとしても、ナータンと神殿騎士とスルタン・サラディンを、それぞれユダヤ教、キリスト教、イスラム教の代表者としている点で、「個」のレベルでの諸宗教の出会いと制度、民族、国家、グループというような「種」のレベルでの諸宗教の出会いとを、同時に考察していると理解することも可能である。しかし、普遍的な人類の次元である「類」の次元での諸宗教の出会いは、レッシングにおいては未だ不十分である。つまり、小論の題目に含まれている仏教は、レッシングでは未だ未知の宗教である。先の三宗教と仏教をも含めた四宗教の共通の源は、後で詳論されることになる。

さて、ここまででは、レッシングの『賢者ナータン』を通して、個の次元であれ、種の次元であれ、諸宗教間の相違が血縁、人情、自然の一によって生活の中で克服され得ることが究明された。しかし、その根柢は実はもっと深いところにあると考えられる。つまり、レッシングでは、たとえ無自覚的、かつ瞬間的のみであれ、すべての宗教の根底に溢れている「根源的のち」が経験されていたからであると理解され得るのである。

## 二 仏教とキリスト教

諸宗教の、日常生活の中での出会いをレッシングの『賢者ナータン』を通して、ここまではユダヤ教、キリスト

教そしてイスラム教が「一」であるという視点から考察を試みてきた。しかし、この戯曲では、仏教は直接には未だ考察されていない。そこで、二章では仏教とキリスト教における、一面では世俗化の面を、また他面では現実の世界からの遊離の面を究めたい。

## 1 仏教での二元性・両極性の問題

「生活の宗教」としてのキリスト教を論究する前に、筆者の場合は先ずどうしても「生活の宗教」としての仏教を論究せざるを得ない。というのも、筆者にとつてはキリスト教も仏教も「一」の「根源的いのち」の経験が、それぞれの文化や伝統や環境によつて限定されて、別様に表現されたものにすぎないからである。この「根源的いのち」とは、例えば仏教の禪では「天地と我と同根、万物と我と一体」という表現が採られ、この経験は「天上天下唯我独尊」の我において成就する。また大乘仏教を基礎とした西田哲学においては、この「根源的いのち」は「唯一の實在」と表現され、この「根源的いのち」の経験によつて真の「自己」が自覚される。それはさておき、「生活の宗教」としての仏教を理解するには、ここでは臨済の「四料簡」を例として取り上げるのが好都合である。

臨済の四料簡とは、『臨済録』の「示衆」の冒頭の次のものである。「有時奪人不奪境、有時奪境不奪人、有時人境俱奪、有時人境俱不奪」(読み下し文は「有る時は奪人不奪境、有る時は奪境不奪人、有る時は人境俱奪、有る時は人境俱不奪」)。この引用中の「人」は主観で、境は客観を示す。臨済の語ったこのような人間における四つの境涯は、一般的には、「奪人不奪境」は下根の学人のあり方としての境涯、「奪境不奪人」は中根の学人の境涯、「人境俱奪」は上根の学人の、最後の「人境俱不奪」は超格の学人の境涯であると理解されている。しかし、四料簡の理解は、それだけに限られるのではなく、同時に一人の人間が「根源的いのち」の経験を徐々に深め、広げて

行く時の、色々な段階の境涯を順不同に往きつ戻りつする時の四段階であると理解されることもできる。というのも、何人といえども、下根、中根あるいは上根の修行者であるとか、また超格の修行者と決めつけられることはできないからである。何故ならば人間は、常に生成や出会いや出来事の中で力動的ダイナミックに生きていくからである。そして、例えば華嚴經の「因陀羅網」（別名「帝釈天の網」）の喩えが示しているように、森羅万象の各々は宇宙の絶対の中心であると同時に、宇宙を形成している一形成点しかあり得ないというあり方で宇宙は常に成り立っている筈だからである。

各々の個人は、真の自己に覚して生きることができるようにと、日々の生活を一步一步と歩みながら、生涯をかけて果す課題としての人生の過程プロセスを瞬時々に「永遠のいのち」が経験されるようにと、様々の形の修行に励んでいる。祈り、唱題、称名、等々の宗教的修行や、剣道、弓道、空手道等々の自己修練のスポーツ、あるいは俳句や俳諧、詩や小説等々の文学を通して、あるいはまた音楽や絵画、華道や茶道等々の芸術を通しての修行によって。もっと徹底して言えば、私たち一人ひとりの生活そのものが修行であるということもできる。というのも、私たち一人ひとりの人間は、日々の生活を通してしか真の自己に目覚めようがないからである。

ところで、先に挙げた『臨濟録』の四料簡をここでもう少し詳しく見ておかなければならない。後でこれとの比較で「生活の宗教」としてのキリスト教を論究することになるからである。先ず、人を奪って境を奪わない「奪人不奪境」の意味内容は、仏教の専門用語を嫌って生活の中の日常用語で語った臨濟の言葉に従えば、「春の陽ざしが万物を萌え出させて、地上は百花繚乱、一面の錦のようだ。みどり児は頭髮をたれて、その髪の毛の白さは絹糸のようである」となっている。つまり、これは、人じん（主観）を奪い去って、つまり否定して、境きやう（客観）になり切った

境涯である。人は消滅し切つて境の世界のみが妥当する境涯である。臨済によれば、おだやかな春の陽ざしに輝く一面のお花畑に絹糸のように、現実にはあり得ない、白髪をたれ下げているみどり児がいて、森羅万象の一切がこの一幅の情景に溶け込み切つている境涯である。

第二の境を奪つて人を奪わない「奪境不奪人」を、臨済は「国王の命令が既にあまねく天下に行なわれて、大平の世は辺境守備の將軍ものろしをあげない」と特徴づけている。これは第一の場合とは逆に、境を奪い去つて人になり切つた境涯である。臨済によれば、国王の命令が国中に行き届いて、誰も国王に謀反することもなく、一切は国王と一になり切つている境涯である。第三の人も境も共に奪う「人境俱奪」は、臨済によつて「并州と汾州とが中央に背いて朝廷と連絡を絶ち、おのおの一方に独立した」と説かれている。これは人（中央）も境（并汾兩州）も否定された境界である。臨済によれば、人としての中央も境としての并汾兩州も両否定された境涯である。最後の人も境も共に奪わない「人境俱不奪」は、「国王は宮殿の高みくらにお坐りになり、田夫野老は太平の世を謳歌する」と説いている。これは、人（国王）と境（人民||田夫野老）との両肯定である。つまりここでは、臨済によれば、国王は高御座たかみくらに坐し、人民は太平の世を声を揃えてほめたたえており、人も境もあるがままにしてあるべき姿の内にあることが示されている。

以上のような臨済の四料簡が物語っている四つの境涯は、先にも述べたように、人間が四種類に分類されるのに役立つというだけではなく、同時に、各人が各様に生きる過程プロセスの中でそれぞれに生きる生き様の四様の姿とも言える。世の中では一般的には下根の修行者たちと名づけられようと、彼らには右に挙げた四つの境涯がすべて、たとえ現勢態においてではないとしても、潜勢的には隠蔽されていると理解され得るからであり、また逆に、どんな

上根とか超格の修行者たちと見なされようとも、彼らもまた人間である限り限界状況においては彼らにもまた四つの境涯が——下根や中根の境涯はたとえ現勢態としては顕わとはならないとしても——潜勢態としては隠蔽されていると理解され得るからである。

さて、以上の臨済の四料簡においてのように、境と人の様々の境涯を日々生きる私たちの一人ひとは、境と人が共に消失する第三段階（「人境俱奪」）や境と人があるがままにして同時にあるべき姿で生きられる第四段階（「人境俱不奪」）の境涯に深まり、広がるようにと自覚的に生きることをごんごも努め、究極的にはその境涯が自ら然か成るといふ仕方<sup>おのずかし</sup>で成就するような遊戯<sup>ゆげ</sup>の境涯に生きられることを理想として揚げることになる。たとえ単なる理想に終わるとしてもである。理念的な理想がない場合には、人間の各個はどこ迄も墮落し得るからである。勿論、禅僧で歌人であった良寛（二七五八—一八三二）や俳人の小林一茶（二七六三—一八二七）のような例外者たちは存在するのではあるけれども。

大きく分ければ四料簡においてのように四つに分けることもできる境涯では、各個人は、あらゆるレベルや次元での二元性や両極性を様々の仕方<sup>おのずかし</sup>で生きている。しかし、第三の「人境俱奪」では二元性や両極性は消失し、第四の「人境俱不奪」では二元性や対極性はそのままに二元性、対極性であり乍ら、それらが自ら然か成るとなっている。しかし、第三、第四段階においても、各人には四料簡の第一、第二の段階が現勢的に露わとなつてくることもあり得る。何故ならば私たちの各個は、生きている限りは——無論、第二次世界大戦中のコルベ神父<sup>15</sup>の場合のような例外はあるであろうが——通常は、次のような人間の個の四つのレベルでの生き方を往きつ戻りつするであろうからである。すなわち、「種」(species)の領域<sup>16</sup>にある学問の領域や民族や国家やグループ等々で有能に働

く人間の個の実体的な「自我」としてのあり方と、第二に「自我」に破れてすべての人に実存的に通底する不安や絶望や退屈に生きる脱自在<sup>(16)</sup>である「実存」としてのあり方と、第三に不安や絶望あるいは退屈に生きる「実存」のあり方に対しても開き直って、人間の個の自我や実存としての生き方から弱さの故に逃避して受動的に、あるいは能動的に、実体的な自我や不安、絶望等々に悪魔的に反抗して「虚無」に生き抜こうとするニヒリズムの生き方と、第四に、ニヒリズムの生き方から虚無に対して、弱さの故に逃避的に、あるいは強さ故に悪魔的に反抗して底なき底へとどこ迄も沈み、墮落して行くが、しかしこれを逆の方向から見れば、真の自己に目覚める直前にあるとも言える「虚無的個」との間を、往きつ戻りつするであろうからである。これら四段階の間をさすらう個のあり方を円で示せば、自我は一段一段と上昇しつつ「自我」のあり方を高め、遂には出発点から九〇度の高みにある円周上まで登りつめる。しかしその間に自らに露わとなってくる実存的な不安、絶望あるいは退屈によって、閉じられた自我は破れ、出発点とは丁度反対側の、つまり出発点の位置から一八〇度隔たった円周上の実存のレベルにまで自我は落ち込むことになる。そして、脱自的存在として他者に開かれ、一切の他己に通底する実存は、不安や絶望等が深まって遂には「虚無」に陥る。「虚無」とは、今迄は神や仏が占めていると考えられていた座が全く空虚となり、人間の個は生きる意味、意義、目的あるいは価値を失い、ただ虚脱状態で生きる境涯である。ここは、先の出発点から二七〇度隔たっている。ここで虚無に生きる個は、「虚無的個」として、ニーチェの言う虚無を受動的に背負ういわば弱さ、逃避の受動的ニヒリズムか、あるいはこれとは逆のタイプの強さや反抗によって虚無に徹して生き抜こうとする能動的ニヒリズムに陥る。出発点から見ると、二七〇度から三六〇度の寸前まで虚無的個は底なき底である奈落に沈みに沈み抜いて行く。そして、出発点から進んで三六〇度の紙一重前まで行った時には、そ



の個は、なる程出発点からは最も遠く離れている。しかし、その残された一步を進み切った時には、「虚無的個」は真の自己に覚する。つまり、三六〇度進んで、出発点から一周し、出発点から最も遠く隔たつて元の出発点に戻つたところで真の自己に覚するのである。しかしこの動きは、一周で終わるのではない。この動きは、個がこの世に生きている限り無限に続く。しかし、この動きの一周目とその後の動きとの間には相違はある。その相違とは、個が自我、実存、虚無そして虚無的個の間を力動的ダイナミックに動く動きが、この動きを何周もする内に個に少しづつ自覚され、かつこの自覚が深められ、広められて、生活の中で突き付けられてくる現実のいわば水平次元でのどのような未知の問題に対しても、予感や閃きひらめきによつて解決を見出す可能性を徐々に高めて行くことができるということである。しかし、人間は全知でも全能でもなく、また単に普遍でも永遠でも不変でもないので、各個がこの世に生きている限り、各個の動きは無論終了することもなければ、完成することもない。

以上の論究から、四料簡の各段階の実現、成就のためには、各個は一生涯修行の生活を送つて行かなければならないことが分かつた。臨済の別の言葉を借りれば、「途中に在つて家舎を離れず、家舎を離れて途中に在らず立」という生き様で各人は生き抜かなければならないわけである。つまり途中（修行中）にありながら、家舎（悟り、あるいは真の自己の自覚）を離れずに、しかも常に同時に、悟りだとか自覚だとかと語らず、また修行とかとも語らずに、事の世界と理の世界との根源から、また主客の分離以前のそれらのいわば根源から、生活の中でただひたすら「真剣に」、しかも同時に「遊戯ユウギ」の境涯で、各人は生き抜かなければならないわけである。以上のように、「生活の宗教としての仏教」のあり方は、四料簡においてのように、四様の中で実現される。しかし、それらの各次元は、後述のように、根源的いのちの働きとしての靈性（＝世界の自覚）によつて成就される。

## 2 キリスト教での二元性・両極性の問題

イエスは「わたしは道であり、真理であり、いのちである」と言う。<sup>(18)</sup>これを先の臨済の四料簡と比較、対応させて考察を進めてみると、歴史上の人物として理解されたイエスは四料簡の「奪人不奪境」における客観そのものに対応すると理解され得る。また、イエスが神のひとり子であり、人々の贖罪のためにこの世に遣わされて神の「自己空化」<sup>(19)</sup>を成就した救世主<sup>キリスト</sup>であると人々によって信仰される場合のキリストは、先の四料簡の「奪境不奪人」の臨済の説明に出てくる国王に対応すると理解され得る。更に、先の「私は道であり、真理であり、いのちである」と語る道として各個人によって生きられるイエスは、先の四料簡の「人境俱奪」に対応する。というのも、イエスの生きた生涯を各々のキリスト者が自らの歩む生涯の道として生き、たとえ他の百万人が別の生き方をしようとも、道としてのイエスの生きた道を我が歩むべき道としてただひとりイエスの道であるのみではなく各キリスト者の自らの道でもある道を歩み続ける境涯は正に、「人境俱奪」の境涯に対応するからである。最後に、自らを道としてだけではなく、真理であり、いのちであるとするイエスのあり方は、臨済の四料簡の「人境俱不奪」に対応する。イエスが自らを「真理」であると言う側面は、実在の世界である「根源的いのち」の世界を抽象的に表現した理の世界である。これに対してイエスが「いのち」と言われる場合には、イエスは事実の事の世界で捉えられている。が、イエスは自らを理と事の両側面を一に表現し、同時に理と事の両次元を大きく超えて生きていた。従ってそこでは、理の次元の特徴としての「聖」と現実の日常生活の中の「俗」との区別を、延いては一切の二元性、両極性をも底に超えている。

以上のように、仏教の臨済による四料簡とキリスト教のイエスのあり方についての特徴づけを比較、対応させて

考察してみると、両者での用語は相違しているものの、二元性や両極性に考察の焦点を合わせた場合には、内容的に対応している。しかし、この考察で露わとなる両者の相違は、四料簡では「人」と「境」との関係の仕方で各個人の境涯が特徴づけられているのに対し、イエスでは歴史上のイエスないしは信仰上の出会いのキリストが中心に据えられていることである。またキリスト教には、仏教とは相違して、三位一体論における聖霊が、父と子に並んで存する。前者のイエスとキリストについては、小論では人格性と非人格性にまつわる二元性、両極性の問題となる。後者は、仏教では人間の各個の自性と仏性とが一であり、その内実は無性であるという場合の無性が「根源的いのち」と理解され得るのに対してキリスト教での聖霊は神の働きと理解される点で、両者間の相違が露わとなる。

そこで、キリスト教では人格性と非人格性の二元性はどのように超えられ、次いで、キリスト教での聖霊は仏教での無性としての「根源的いのち」とどのように関係しているかが究明されなければならない。これら二側面からのキリスト教の究明によって、万人に開かれたキリスト教が露わになるからである。

### 3 「非人格性」と「根源的いのち」

まず、キリスト教での人格性と非人格性と二元性の超克について考察してみると、キリスト教はイエス・キリストを仲介者とする啓示神学によってのみ成り立っているのではなく、自然神学によっても成り立っている。この側面は先に挙げたレッシングのような考え方によってのみならず、聖書によっても基礎づけられる。例えば、新約聖書のロマ書一章二〇節<sup>(20)</sup>のパウロの言葉は、自然神学の典拠となっている。

キリスト教は神・人イエス・キリストにおける啓示を通してのみ成り立つのか、それとも理性や一般啓示に基づ

く自然神学をも認めるのが、小論のここでの第一の問題となる。イエスの誕生以来約二千年を経てきたキリスト教は、ここでは詳論することはできないが、神<sup>1</sup>人イエス・キリストによる啓示と、人間の理性をも含めたいわば下からの自然との両方向から成り立っている宗教と理解されることが出来る。

伝統的な正統のキリスト教は、一面では、神のひとり子である神<sup>1</sup>人イエス・キリストという絶対の人格によって成り立ってきていることは、歴史を振り返って見れば明らかである。しかし他面、キリスト教は、啓蒙主義者のレッシングの語るように、人間の理性や自然の本性にも同時に根付いているものと理解することも可能である。イエスは、ヨハネ伝五・三〇、一二・五〇、コリント前書一五・二八で自らの無力を語り、自らの意志によってではなく、父である神の御心を行うのみであることを述べている。神であり同時に人間である神<sup>1</sup>人イエス・キリストの絶対的な人格がキリスト教の究極的、絶対的条件であることを示していない。もしそうならば、キリスト教においても人格性と非人格性の二元性、両極性は超えられることが可能である。

ところで、人格性とは周知のように、古代ギリシアの世界では演劇で登場人物が各役ごとにつけていた仮面を、またラテンの古代社会では社会の一員として法律上責任を持てる成人を、それぞれの語源では意味している。また、人格概念は、カント以来の人格概念として、他者の手段や道具のみに尽き果てることのできない、目的自体としての人間のいのちの尊厳性の意味内容を欠かすことができない。

また他方の、非人格性とは、他物によって代替可能で、意志や人格性や目的性を持たない、機械論的な世界の特徴である。非人格性の世界とは、自ら以外の一切を外面化、対象化、抽象化、合理化、記号化して把握しようとする世界であり、M・ブーバー<sup>(2)</sup>(二八七八―一九六五)の言葉を借りれば、各個人が一切のものと第三人称的な関係で

生きようとする世界である。

さて、S・キェルケゴール（二八一三—一八五五）が、新約聖書のマタイ伝六・二六、二八の空の鳥や野の花を挙げて、人間はその生き方を学ぶべきであるとし、人間と花鳥等の自然との唯一の相違点を罪意識の問題のみに帰しているように、キリスト教にも人格性と非人格性を超えた次元での、非人格性との対立を超えた人格性、つまり人格性と非人格性との根源であるような次元が開かれている。

人格性と非人格性の根源であるような次元は、人格性と非人格性とが対立する次元での人格性よりは遙かに人格的であり、同時にまた人格性と非人格性が対立する次元での非人格性よりも遙かに非人格的である。両者が対立している次元での人格性よりも遙かに人格的である次元とは、非人格的な次元をも人格化し、例えば机や茶碗のような、一般的には第三人称的な物の世界と見なされるものまでも一人称の「私」にとつての二人称的な「汝」として自らと交わる次元である。また、人格性と非人格性とが対立している次元での非人格性よりも遙かに非人格的である次元とは、森羅万象の一々のものに、各個がその一々のものになり切った——西田哲学の用語で言えば「物となつて考え物となつて行う」——次元である。前者は我もものも同時に、いわば二人称で関係する次元である。このような次元が、もし神一人イエス・キリストが絶対化されない場合にはキリスト教にも開かれている。この場合の神一人イエス・キリストを絶対化するとは、人間の理性の立場や自然の自ら然る<sup>おのずかし</sup>あり方を排除し、神一人イエス・キリストを他の諸宗教の頂点に据えて、他の諸宗教とキリスト教との多元的あり方や相補的關係を認めない、いわばキリスト教だけを諸宗教の中で絶対の中心として理解することを意味する。従つて、どのような宗教も、諸宗教間にあつては、絶対の中心であるだけではなく、常に同時に諸宗教間における一宗教でしかあり得ない周辺の

ものでもあるということを確認しないことを意味する。この意味で、もし神—人イエス・キリストを絶対化して他の諸宗教にもこれを押し付け、かつキリスト者であることの絶対条件とするならば、キリスト教は「生活の宗教」とはなり得ない。その場合にはキリスト教は、諸宗教間で常に宗教戦争を惹起し、キリスト教だけを絶対視して他の宗教をそれ以下のもの、周辺的なものと見なす、むしろ好戦的で偏狭な、普遍（世界）宗教の名にふさわしくない、いわば特殊な宗教に墮すことになる。

次に第二の、キリスト教の三位一体論における「聖霊」と「根源的いのち」との関係が究明されなければならぬ。聖霊は、キリスト教の西方教会では一般的には、父である神とその子である神から (filio que) 発出したと理解されている。しかし東方教会では父なる神からだけ聖霊は発出したと理解されており、また西方教会の中にも父なる神からだけ発出したと理解する、例えばP・ティリッヒのような神学者もいる。<sup>(22)</sup> またP・ティリッヒは、キリスト教の三位一体論よりは、むしろ父、子、聖霊の機能に生きる三位一体の神とこの神の根拠(=深淵=Abgrund)としての神との一体性を見る四位一体論 (Quaternität)<sup>(23)</sup> を考えていたのではないかと理解されることも可能である。ティリッヒでの、三位一体の神とこの神の根拠としての神(性)との一体性という理解での四位一体論を、彼の著者『組織神学』の全三巻からそのように理解されることも可能であるという意味において筆者が二〇〇二年五月—六月に開催された第九回国際P・ティリッヒシンポジウムの講演で試論した。しかし筆者自身は、キリスト教の三位一体の神の根拠(この根拠は深淵の意味であるので「根拠なき根拠」である)を、「根源的いのち」、しかも人格性と非人格性の根源の次元での「根源的いのち」と理解している。従ってこの場合には、キリスト教の三位一体論における聖霊は、「根源的いのち」の経験がキリスト教内部の用語によって表現し直された一表現と理

解されることになる。つまりここでは、一切の宗教の根源には「根源的いのち」が力動的に働いていて、それが各宗教においてそれぞれの風土、伝統あるいは民族性によって特色づけられた文化によって別の表現を採ってくるという理解されている。

以上の論究即ち、イエス・キリストの人格がキリスト教の成立のための絶対条件でないとの第一と、キリスト教での聖霊が「根源的いのち」の否定として露わとなった後者の一表現形態であるとの第二の論究によって、人格性と非人格性の両極性の根源が、「根源的いのち」の働く場であることが理解された。

### 三 「根源的いのち」の経験

「聖と俗」や「人格性と非人格性」等のあらゆる二元性や両極性を超えたところに「生活の宗教」が実現されると考えられるが、その際に「根源的いのち」の経験がその基礎となることを、ここまでは本小論の一つの仮設として前提してきている。そこでこの章では、この仮設が何故成り立つのかを先ず明らかにしておかねばならない。

先ずそこで、その根柢を先取りして述べておくと、「根源的いのち」の前提は、これが経験されない限りは、個においては真の「自己」が覚することがなく、また真の自己が覚さなければ真の世界が覚することもないからである。自覚 (self-awareness, Selbst-gewahrnis) は、西田哲学の基礎にもなっていて、西田でも自覚は自己の自覚と世界の自覚とから成り立っているように、自己の自覚と世界の自覚から一に成り立っている時に、「生活の宗教」が成り立つ。というのも、真の自己が覚する場合には、森羅万象の各々の個は、個の形なき自己において通底しており、しかもその通底している各々の個の無相の自己、形なき自己は、社会の場にも世界の次元にも通底している

ことが分かるからである。そこで次に、「根源的いのち」が何であるかが究明されなければならない。

## 1 「根源的いのち」と「宗教的いのち」の一

「根源的いのち」とは、自然のレベルと人間の各々の個のレベルと超越（神、仏、空、絶対無等々）の次元という、古代ギリシアの哲学以来、哲学の思索の事柄となってきた三つの領域が相互に齟齬しない透明な一の関係に存するときに働きとして露骨となる森羅万象の根底で一切を一挙に貫き生かす「根源的いのち」である。先にはこれを、無性としての、つまり実体のない仏性でもあることを述べたが、これは、森羅万象の一本の本性である無性の自性でもあることも既に述べた。筆者はこの「根源的いのち」を「れいせい靈性」と名づけている。というのも、人は、自然と人間のレベルや超越の次元をそれぞれ相互に何らの齟齬もなく透明に一に生きられる時に、自らの意志の力によってのみならず、世界や社会の意志や自然の力が一体となって働くことのできる場である「絶対の無限の開け」としての超越の次元で、自らの力だけでもなく、自然の力だけでも、絶対の無限の開けの力だけでもなく、むしろこれら三者の力が渾然一体となった力としての「れいせい靈性」としか名づけられようのない、根源的いのちの力によって真に働くことができるからである。靈性とは一切の二元性の根源において、しかも自然と人間と超越の次元が透明に一であるときに湧き出てくる力である。

このような根源的いのちは、二十一世紀には「れいせい靈性」と名づけられるのみならず、「宗教的いのち」と名づけられるべきであろう。何故ならば二十一世紀においては、宗教とは、既成の宗教を意味するだけでは不十分であり、常に力動的に、ゴナミツツ心身一如に、しんじんかつ身心一如に働く心の自覚、つまり個的自己と世界とが一に成り立っている心の自覚を意味するべきであると考えられるからである。



ところで、生命のレベルやいのちの次元を考えると、ロボットに人工的に生命を灯して成り立つてであろう「物質的生命」や、一切を生物のレベルで見る「生物的生命」もあれば、一切を動物のレベルで見ようとする「動物的生命」の段階もある。更に、一般的にはこれらの三段階の生命とは区別して、これらの上に理性や精神性を加えての「精神的いのち」の段階が考えられる。そして、一般的には「精神的いのち」が他の三つの生命段階より高いと見なされて、現実の生活での食物連鎖では、人間は他の動植物に食されることもない。しかし、森羅万象は、そこでは自然と人間と超越の次元が透明な一にある「根源的いのち」によって生かされているのであるから、「根源的いのち」においては、生命やいのちの間の優劣の差はない。従って、精神的いのちの上に更に、そこでは一切の個的生命やいのちの重みが等しい「宗教的いのち」が認められなければならない。もし「宗教的いのち」の次元が認められないならば、この世は弱肉強食の地獄へと化して行く他ない。以上の論究から、様々な生命やいのちの根源である「根源的いのち」の次元と、最終の「宗教的いのち」の次元とは、非連続の連続という仕方で一に連なっていることが明らかとなった。

## 2 「精神的いのち」と「宗教的いのち」

先にも二の1で人間の個の四つのレベルでの生き方を述べたが、人間は生命力に満ちた若い内は生まれながらの「自我」に力一杯に生きて、学問、文学、スポーツ、芸術等々の自らの能力のある分野に邁進して行く。しかし何らかの切っ掛けで世の無常を感じるようになると、自我は破れ始めて、退屈さに耐え切れずに憂さ晴らしをしたり、不安や絶望に戦くような実存としての人間のあり方に開けて、森羅万象に通底するような脱自存在へと転換して行く。生まれながらの「自我」は、他者には閉じられているが、自我の力で成果を取め得る領域では極めて大き

な働きを成し得るので、個にも社会にも欠かし得ぬ人間のあり方である。しかし、「自我」に欠けているのは、愛や慈悲による裏打ちである。この裏打ちがなければ、自我の心は他者へと開かれることはできず、また自我の能力をこの世の平和や安寧のために捧げることもできない。

しかし、「自我」から「実存」へと開けた自我は、例えばキュルケゴールのに言えば、非存在としての相対的「無」に対する不安から種々の不安へとズルズルと引き込まれて行く。またP・ティリツヒ的に言えば、存在的不安、道徳的不安そして精神的不安に耐え切れなかつたり、受け止め損なつたりして、神経症や心身症や精神の病へと陥って行く。前者では、実存は一方では弱さ故に、また他方では反抗の強さ故に、同様に真の自己に覚し損なつて「虚無」に陥って行く。また後者のP・ティリツヒでの不安の分析で言えば、実存は身体や精神の病に陥つて、やがて虚無に生きるようになる。しかし人間の個にとつては、虚無的個として虚無に生き抜くことは大変困難である。というのも、人間の個は、自我から実存へ、そして実存から虚無的個へと生きる場を広げ、深めるだけに留まることはできず、どうしてももう一步を進めて真の自己に覚さざるを得ないからである。そうでなければ、人間の個の心は落着かない。何故なら、人間の個は、愛アガペー（惜しみなく与える神的愛）や仏教の慈悲（抜苦与楽）に生きる時に初めて真の自己に目覚め得るからである。そしてその時に初めて、人間の個は自我に生きる孤独、実存に生きる不安、そして虚無に生きる無味乾燥さから脱却して、真の自己とは何かに目覚めることができるからである。

さて、人間の個の心の落着くのは、「精神的いのち」をもう一步超えた「宗教的いのち」が自覚される場合においてである。そして、愛アガペーや慈悲に生きる次元は、「宗教的いのち」が自覚される次元である。というのも、「精神的

いのち」では、既述のように、「自我」のレベルで開花する「種」のレベルでの能力が重視され、人間中心的で、しかも人間はその場合、優勢的な弱肉強食の世界へと墜落して行く。人間が真に人間らしい人間性に生き得るのは、自我や実存や虚無的個が真の自己アッガイからの愛や慈悲によって裏打ちされている場合だけである。そしてその場合が正に、「宗教的いのち」が露わとなる次元である。つまり、仏性、根源的いのち、心、あるいは靈性とも表現され得る宗教的いのちが露わになる次元である。そこで、人間の各個の生命は、根源的いのちの限定ないし絶対の否定によって種々の段階を経て行くが、最高の段階の精神的いのちの立場に死に切って、初めてすべての生命やいのちに通底して生き得ることが明らかとなった。

### 3 「日常底」の宗教としてのキリスト教

日常底の宗教とは、先の臨済の四料簡での四つの境涯アッガイに愛や慈悲の裏打ちをして各個が生き得るような宗教である。そのような宗教では、各個は、生死即涅槃、彼岸即此岸の境涯で、しかも聖俗一如で生き得る。そのような宗教が可能であるためには、各個は各々自我を脱却して実存へ、更に実存を脱却して自我を実存の底に脱けて虚無的な個へと沈み切り、そこでキリスト教的な愛アッガイないしは仏教的な慈悲に「絶対無の力」によって真の自己が覚するの  
でなければならぬ。この場合の「絶対無の力」とは、相対のレベルを絶するのみならず、各個の絶対的自我否定を可能にするいわば「絶対の無限の開け」の自らおのづか然か成る力である。しかもこの開けは、根源的いのちとしての靈性が露わとなる開けである。従って「絶対無の力」とは「靈性の働き」であるとも言い得る。そして、このように靈性に貫通され、かつ包摂された世界が「心」によって包摂された世界である。しかも「根源的いのち」としての心によって浸透された世界には、ここでは詳論はできないが、「心の論理」<sup>(26)</sup>が貫き通っている。そして、そこは一

切の宗教の源の場所でもある。

根源的いのちの働き、つまり靈性の働きなくしては、私たちの生活は向上と向下の道を共に失うことになる。日々の生活が希望に満ち、向上と向下の道となるためには、キリスト教は今、此処でキリストの根源でもある「根源的いのち」にまで改めて遡り、その根源がキリスト教においても自覚されなければならないと考えられる。

注

- (1) Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise*, 1779.
- (2) スルタン (sultan) は、九世紀中頃から使われているイスラム国家の君主の称号。
- (3) G. E. Lessing, op. cit., Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1965, S. 112.
- (4) 平修士は、修道士とは相違して、服従の一誓願だけを立てた、修道院で労役に服す者。
- (5) G. E. Lessing, op. cit., vgl. S. 111.
- (6) Sören Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift*, GTB/Siebenstern 612, S. 98.
- (7) 入矢義高・梶谷宗忍・柳田聖山『雪竇頌古』(禅の語録15)、筑摩書房、一九八一年、一二〇頁参照。
- (8) 同右掲書、一六七―一六九頁参照。
- (9) 秋月龍珉『臨濟録』(禅の語録10)、筑摩書房、一九八一年、三五―三七、一一七―一九頁参照。
- (10) 同右掲書、三五頁。
- (11) 同右掲書、三六頁。
- (12) 同右掲書、同頁。
- (13) 同右掲書、同頁。
- (14) 同右掲書、同頁。
- (15) コルベ神父 (Kolbe, Maksymilian Maria, 1894-1941) は、一九四一年八月に死刑を宣告されたポーランド人の元兵士の身代わりとなって死去。

- (16) M・ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976) は実存のラテン語の語源 (existere) から、実存が脱自存在であること  
を指摘。
- (17) 『臨終録』、三〇頁。
- (18) ヨハネ伝一四・六。
- (19) ピリピン人への手紙二・七参照。
- (20) ロマ書一章二〇節「神の永遠の力と神性は被造物に現れており、これを通して神を知ることができます」。自然神学の根拠と  
なる出典には、この他にロマ書二・一四以下、使徒行伝一四・一七以下、一七・二七以下等がある。
- (21) M・ブーバー (Martin Buber) は、オーストリア生まれのユダヤ人の宗教哲学者で、第二人称的な「我と汝関係」と第三人称  
的な「我とそれ関係」で人間のあり方を考察した。
- (22) Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. III, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1966, S. 176.
- (23) Op. cit., Bd. I, S. 265, S. 289, Bd. III, S. 333, S. 476.
- (24) Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Gesammelte Werke, hrsg. von E. Hirsch u. Hayo Gerdes, II. u. 12. Abt., 1981,  
Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, S. 39.
- (25) Vgl. Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Furche-Verlag, 1968, S. 45-58.
- (26) 「心の論理」に「こころ」は、拙著「心の宗教哲学——心の自然な構造に即して」新教出版社 一九九四年、二四八―二五八頁参  
照。

## 第二十七回国際宗教社会学会トリノ大会に

参加して

田 島 忠 篤

第二十七回 (S I S R / I S S R) 国際宗教社会学会が「宗教と世代」というテーマで七月二十一日から二十五日までの期間、イタリアのトリノで、開催された。この学会の大会は、二年ごとに開催され、四年前の一九九九年、ベルギーのルーバン大学の大会では、創立五〇周年が祝われた。前回は二〇〇一年に、欧州、北米以外の地では、初めて、メキシコで行われた。既知の方もいると思うが、この学会は、「国際」(International)といつても、ヨーロッパ中心の学会であり、メンバーも開催地も従って欧州が多い。また、成立時の経緯から、学会の公式言語が英語とフランス語という、ユニークな学会でもある。勿論、大会当日のパンフレット、司会進行など両国語で運営される。英語の発表の後にフランス語の発表が続き、英語の発表に対して、フランス語で質問が出され、司会者が英語に翻訳して、発表者に伝えてから回答が出される。すると、今度は、フロアーの誰かが自発的にフランス語に翻訳する、という光景が見られる。冒頭に本学会の特質について、少し話したが、本稿では、まず、はじめに、テーマおよびセッションにつ

いて述べ、次に、日本関係者の発表に触れ、最後に若干の著者の感想を述べて、大会報告としたい。

「宗教と世代」というテーマが選出された理由として、今回の大会で任期満了となったイギリス・ワーウィック大学のジム・ベックフォード会長から、(1)発表内容への汎用性が高いこと、(2)これまでの学会、大会で取り上げられて来なかったテーマであること、が示された。しかし、テーマに関する本会議(ブリーナリー・セッション)では、アメリカにおけるアフリカ系宗教、カリブ海の民俗宗教、ホメイニ没後のイスラム教について世代を軸に分析していたが、世代と宗教に関する一般的な理論を指すまでには行かず、事例報告集の感が脱しきれなかった。汎用性の高いテーマだけに、異なった社会背景や文化圏でのセッションでは、議論が拡散していた。

しかし、世代に関する面白い研究として、印象に残ったものを二つ記すと、その一つは、旧社会主義圏での世代による宗教意識の差に関する調査研究である。ソ連崩壊後、ロシアでは、正教(オーソドックス)の教会が増え、受洗者が増加しているが、青年層の宗教に対する意識が、親世代に比べて、より多元的な価値を認める傾向にあることを報告していた。ルーマニアでも、また、同様の傾向が報告されていた。同一部会の異なる発表であったが、社会主義的価値観およびその体制が崩壊した後には社会化された青年層世代と崩壊前に社会化され、アノミー状態を経験した親世代という共通点があった。ロシアとルーマニアと異なる国状ではあるが、世代を通して社会変動と宗教意識の形成に関する分析ができることを示唆していた。また、イ

ギリスのワーウィック大学プロジェクトで新宗教と教育に関する研究が筆者の関心を引いた。イギリスにおいてヒンドゥー系新宗教が創立した大学などで世代を超えて如何に自教を教育していくかが報告されていた。これら新宗教の改宗第一世代の信仰を次世代に継承する際、教育機関を通して実施する点に関して、日本の宗教教育を考える際の参考になると、筆者の興味を引いた。

さて、日本関係の研究者について、今回は、十二名の発表者と一名のコメンテーター、計十三名が参加し、これまでにない大規模の参加となった。敬称を略させていただき、氏名および所属、発表部会、発表題目の順に紹介すると、安蘇谷正彦（國學院大學）は、「日本とアメリカの宗教」部会で、「神道の伝統と世代」について、中野毅（創価大学）は、「宗教と政治——超越から内在へ」部会で、「日本における仏教（徒の宗教）」による新しい形の政治参加」を、奥山倫明（南山宗教文化研究所）は、「宗教的多元主義——比較の視点から」の部会で、「宗教多元主義時代における神道神社——靖国神社の事例」を、Ilaria Signorini（東京大学）は、「ニュー・ファミリーと宗教」部会で、特に、「ニュー・ファミリーと宗教——日本におけるニュー・ファミリーと儀礼的正統化」を、それぞれ発表した。「現代日本における私的、公的慰霊儀礼」の部会では、栗原淑江（東洋哲学研究所）が、「現代日本における葬送儀礼の変容について」、また、同研究所の栗津賢太は、「現代日本の状況における記憶のハイブリッド性と戦争の記憶」について報告した。また、「セクトと新宗教運動（New Religious Movements）」

の部会では、稲場圭信（神戸大学）が「新宗教運動への改宗——ジーザス・アーミーとフレンズ・オブ・ウエスタン・ブツダイスト・オーダーの事例について」、そして、筆者が「農村——都市移住者の新宗教と次世代の新新宗教」について報告した。この部会では、ブライアン・ウィルソンの「十九世紀と二〇世紀における千年王国運動とセクトの形成」についての発表も予定されていたが、大会前日に体調を崩され、イギリスに帰国し、参加できなかったことは惜しまれた。

今回の大会で日本関係者の発表で注目すべき点として、上記の半分にも含まれているように、日本の中堅研究者たちが多く参加していることである。開催者主催のパーティでも、物怖じすることなく、欧米の研究者はもとより、トルコ、インド、メキシコ、ブラジルからの研究者とも積極的に会話をしている姿が目立った。その積極性の中でも、特に、「日本の比較的若い世代の生死観」という部会を積極的に立ち上げたことは、評価されよう。その部会では、弓山達也（大正大学）が「生命主義的救済観の再考」を、伊藤雅之（愛知学院大学）が「日本の大学生の死と死後の世界に対するイメージ」を、小池靖（日本学術振興会特別研究員）が「日本のセラピー文化における死」を、そして、最後に、樫尾直樹（慶應義塾大学）が「現代日本青年の死への情熱と観念——漫画バガボンドの読者を通して」を発表し、岩井洋（関西国際大学）がコメンテーターをつとめた。どの発表も現代日本の生死観を解く、発表であった。しかし、一つには、発表時間帯の問題、もう一つは、ヨーロッパ中心の学会であるためか、興味を持つ人が少なかったのが残念で

あった。オウム真理教事件を受けて、一九九七年の第二十四回トゥールーズ大会で、日本人研究者による日本の新宗教について映像を交えながら部会を開いたが、その時も興味関心を示す欧米の研究者は少なかつた。ヨーロッパ中心の学会だから仕方がないのであろうか。

本報告の最後として、筆者の若干の感想を述べてみたい。開催地がイタリアであることから、中南米、アフリカ、中近東、アジアからの研究者の参加が少なかつた。特に、日本の位置する東アジア（中国、台湾、韓国）からの参加者は、日本以外は、今回も皆無である。ヨーロッパ中心の学会から名実ともに世界学会になるためには、やはり中南米、アフリカ、中近東、アジアからの参加は必要である。そのためにも、日本の近隣諸国の研究者が参加することを切に望む。

近年、日韓の宗教研究者の交流が盛んに行われている。こうした二国間の交流を基礎に、さらに、中国や台湾などとも交流も深めていく必要がある。東アジアには、ユダヤ、キリスト教、イスラム教とは異なる、仏教、儒教、道教といった共通の宗教文化を持つ背景がある。そして、これらの諸国で興った、または興りつつある高度経済成長による社会変動も時間差はあれ、「遅れてきたものの近代化」として共通性がある。東アジア全体で、戦後の産業化・近代化と宗教に関して、何か、共通の課題や有効な分析概念が見出せないか、そして、それをもつて、再度ヨーロッパ中心の学会と「対話」ができないものだろうか、そんなことを帰りの飛行機で考えた。次回のS I S R / I S S Rの大会は、二〇〇五年七月、クロアチアの首都ザグレ

ブで開催される。また、この年の三月には、IAHRの大会が三月に東京で開催される。それまでに何か東アジアの研究者で共通の研究課題を見つけ、プロジェクトができないか、そんなことを思いながら帰国した。



## 書評と紹介

筑波大学民俗学研究室編

### 『心意と信仰の民俗』 『都市と境界の民俗』

吉川弘文館 二〇〇一年二月一〇日刊  
A5判 三一二頁・三二六頁 各八五〇〇円

金子 毅

#### はじめに

本書は、二〇〇〇年に逝去された民俗学の泰斗、宮田登氏の学恩を受けた研究者たちによる計二五本の追悼論文集である。

宮田といえば早くから歴史学、宗教学、文化人類学、はては国文学に至るまで、幅広い学際的連携に基づく研究を志向してきた異色の民俗学者であった。本書が多様なテーマ構成となつているのも、師の深い学際性を反映したものといえよう。宮田の民俗事象やフィールドに対する鋭利なまなざしと、そこから投射される深遠な民俗学的世界認識に関する軽妙な語り口は、学界内外の多くの読者を魅きつけてやまなかつた。評者もまたその例にもれず、宮田に魅了され、はてしない民俗研究の荒野に足を踏み入れた一人である。

そうは言っても、宮田に直接師事したわけでもない評者にこ

の書評執筆の話がきたのはなぜなのか、正直なところ今でもよくわからない。本書は総数六百頁以上にもおよぶ膨大な分量にもまして、対象となるフィールドも沖縄、中国、朝鮮半島、在日コリアンといったように、これまた師の幅広い知識とネットワークを反映して、きわめて複雑かつ多岐にわたる。日本近現代社会像の歴史的構築、ことに民俗に表象される精神（こころ）の近代化に焦点をあてた研究を行なつてきた評者には到底カバーしうる範囲ではなく、いささか役不足の感が否めない。が、ともかく乏しき識見を振り絞り、しばし、この途方もなき膨大な知の世界に分け入ることになしよう。

#### 本書の構成

本論集は以下のごとく、七部より成り、各部のテーマは宮田の研究成果と関連付け、さらに執筆者各人が関心を抱く研究分野からの問題提起に従い、より深化させた内容となっている。

#### 『心意と信仰の民俗』

##### I 民俗学的研究法

伝承的世界と歴史的世界との交錯 菅 豊

「朝鮮民俗学」と植民地主義—今村頼と村山智順の場合—

南 根祐

日本の現代民話再考—韓国・中国との比較から—

島村恭則

まぼろしの国際共同研究

古家信平

II 幸福・終末観

佐野賢治

宝は田から—飯豊山信仰と「お福田」—

福の神の誕生―沖永良部島における穀霊の変容と生業の変化―

蛸島 直

歴史と宮田民俗学―不二道の「ふりかわり」論をめぐって―

牛島史彦

法螺の怪―地震鯨と災害の民俗のために―

齋藤 純

III カミの民俗誌

草墳にあらわれる祖霊認識のありかた

朴 銓烈

―韓国の南西海岸と島嶼地域を中心に―

袍衣のフォークロア―袍衣の境界性―

飯島吉晴

家のフォークロア―沖繩・宮古の場合―

赤嶺政信

民俗学の老人論―宮田登の継承と発展―

関沢まゆみ

『都市と境界の民俗』

I 民俗学的歴史―近代の再認識―

記録された系譜と記憶された系譜

―沖繩における門中組織のヴァリエーション―

小熊 誠

「郷土食」からの問い

―昭和戦前期における地方と農村女性への視線―矢野敬一  
読み書きのフォークロア―農書と私文書の検討から―小池淳一

―中国近代史における「民俗学的歴史」の試み―志賀市子

萩尾俊章

II 都市・漁村―非農業民の民俗研究―

野地恒有

III 日和見・王権論

トキと時―熊本県五木村のトキヨコイを手がかりに―湯川洋司

日和見から血スジへ―宮田王権論、もう一つの可能性―

岩本通弥

明治期における家相見の活動―リテラシーと書籍―宮内貴久

IV 儀礼研究の展開

村落祭祀の二つの類型

菊池健策

淡水漁撈と儀礼―稲作社会における淡水漁撈の意義―安室 知

宮古・八重山諸島の肉正月

萩原左人

相撲行事の総合的な捉え方試論―群馬県下の「ダンゴ」相撲

と「ワラ」相撲を通して―

チヨムナード・シテイサン

このように各論文は個別かつ不均等なテーマで構成され、読者の中にはいささか雑駁な印象を抱く人も多いのではなからうか。それは「あとがき」でも触れられているように、海外からの寄稿も含め、原稿執筆が極めて短期間でなされたこと、またそのために書式の不統一などが一部に残されたことによる。

一方、この煩雑さの中に秘められた複雑性こそが、いわゆる「宮田民俗学」の真骨頂とでも呼ぶべき特性の継承であろう。それは従来の民俗学を視野狭窄状況にしてきた感のある固定的な伝承観からの飛翔、換言すれば、自由度のきわめて高い総合科学的な地平への第一歩を示すものと考えられる。より厳密に

言えば、本書は民俗学がより高次の段階へと到達するための過渡的成果の一つと捉え直すこともできるだろう。なぜなら対象となるフィールドとそこから抽出されたテーマのバラエティを

超越し、各論文の全体を貫通する共通性といったものが、「宮田パラダイム」とでも呼ぶべき思考の粹の純粹な継承ではなく、むしろその残された課題の脱構築という点に見出されるからである。このことは「はしがき」にも述べられているように、各人における論文作成の動機のいずれもが、たとえ直接宮田の論考から示唆されたものではなくとも、個人的な談話などを介して触発されたものである点からもうかがえる。

#### 各論文の要旨

各論文の内容については編者が「はしがき」の中で実的確な整理を行なっているが、民俗学を主専攻としない読者にはいささか理解しづらい部分があるように思われる。そこで、ここでは各巻の目次に沿いながら、評者なりの解釈に基づき改めて整理してみることにしたい。

#### 「心意と信仰の民俗」

「Ⅰ 民俗学的研究法」に収められた四論文のうち、まず首論文は弘法大師伝説を題材に取り、久しく議論されてきた民俗学と歴史学との関係性という問題を、歴史的事実と歴史像の相違という観点から論じている。宮田の「メシア待望思想を背景とした大師の出現とその奇跡」という指摘が再評価されるとともに、歴史的事実と民俗事象との結び付きが歴史像へと還元される際の解釈法の必要性が問題提起される。一方、戦前の「朝鮮民俗学」研究に内在する他者化戦略を検討した南論文では、「研究」という名目の下に埋め込まれた政治性が巧みにあぶり

だされていく。「日鮮同祖論」に依拠した「現在の過去化」を意図する歴史民俗比較論による同化主義、巫俗など一連の民間信仰に見出されるとされた依他主義、また国家神道の移植とそれに始まる皇民化政策など、日本側の戦略に内包される言説の構築過程を分析する南は、「日本文化への同化」―「抵抗の異化」という従来の二項対立的な図式を超えて、「内なる朝鮮」のはらむ複雑性に視座をすえたダイナミックな「朝鮮民俗学」確立の必要性を提示する。フィールドを韓国・中国の現代民話に転じて、おおよそ南と類似の問題意識をはらんでいると思われるのが、島村論文である。現代民話の比較を通じ、政治、社会風刺的な機能を持つ「笑い話」の欠如という日本の特性を抽出した島村は、そこに『現代民話Ⅱ都市伝説』として「宮田パラダイム」を肥大化させた研究者側の姿勢、つまり研究対象に対する「他者性」の欠如や高度大衆社会における政治性の去勢といった現状を指摘する。そして今後は社会の多層性に肉迫し、社会性・政治性という複眼的な視野からの「現代民話」研究へと昇華させる必要性を説く。それに対し、古家論文では方法論としての柳田民俗学に再帰する。これは戦前に柳田が企図した海外共同研究に注目し、柳田自身が民俗語彙を用いた比較研究の限界性を自覚し、その克服を模索し始めていたことを明らかにした学説史研究といえる。また戦争の深化とも相俟って、柳田の分析手法が海外の民俗研究者に浸透されないままに計画が進行されてしまった点が、柳田民俗学の限界として指摘される。

「Ⅱ 幸福・終末観」は幸福観を扱った佐野論文、嶋島論文

と、終末観を論じた牛島論文、斎藤論文に二分される。まず佐野論文によると、日本人の基底には福は「他から」もたらされるとの信仰があり、宝船はそうした人々の願望の具現化と捉えられる。同類の観念は修験の里山伏化が進む東北の飯豊山でも見られ、ことに修験の虚空蔵と習合された大黒は、打出の小槌を手にした姿が農民の宝である米・米俵を無尽蔵に引き出す呪具のイメージと重なり、いつしか農民の作神信仰とも習合化されていった蓋然性が論じられる。また蛸島論文では、沖永良部島のイーガナシ信仰の実態が生業の変化との関係から検討される。イーガナシをめぐる祭祀の場となる高倉の消滅は穀霊信仰というそれ本来の意味を失わせるとともに、かえって神格の合理的変形をもたらすこととなった。それがやがてイーガナシに対し「福神」という現代的な特性を付与し、従来の多面的性格を一元化させるという逆説的な結果を招来したと指摘する。他方、宮田のメシア観に依拠した牛島論文は、不二講に見られる「ふりかわり」の歴史観を行方や言説形成という点から検討し、そこに内包される宗教観がいかなる実践を規定したかを明らかにする。「ふりかわり」を具現する宗教手段とされたのは種籾だったが、牛島が注目するのはその栽培法からなる技術をめぐって引き起こされた為政者たちとの葛藤である。この過程を通じて「ふりかわり」の実践にかかわる共同体内での齟齬、ひいては講の分裂が招来された一方、そこには強固な歴史意識を伴った実践体が構築されることになったという。それは、これまで民俗学が自明視してきた「民俗事象の循環性に埋れた精神」の対極に位置する精神であり、牛島は「ふりかわり」の歴

史観を糸口として、歴史と民俗の連関を動態的に把握する視座の必要性を説いている。翻つて、斎藤論文が扱うのは今や「民俗事象の循環性に埋れた精神」としての伝承ではあるものの、日本人の終末観を反映する災害伝承の形成過程についてである。いわゆる法螺抜けの伝承の基底には、地下で大地を支える龍蛇や魚などが動くことで世界が乱れるとの観念がある。巻貝を思わせる崩落した地形のイメージ、靈力を備えた龍宮の貝笛の由来譚がそこに結びつくことで、終末を語る伝承の骨格が成立したというのがその論旨である。

「III カミの民俗誌」では生老死とともに、家が対象となっている。朴論文は韓国全羅南道島嶼部に散見される草墳を扱った死にまつわる研究であり、草墳を経ての第二の埋葬に伴う一連の儀礼過程が検証される。この葬法は肉の穢れを取り去って骨とすることで初めて死が認定されるとの観念を反映しており、儒教的に恨の解けない死者などに対しては適用されない。現在はほとんど行なわれていないが、むしろインターネットなどを通じた「珍奇な観光物」として注目を集めており、観光民俗学の焦点となる可能性を秘めているという。袍衣の境界性、わけても分俵後の「袍衣おろし」に注目する飯島論文では、人類学理論がきめ細かく渉猟され、誕生をこの世への引き移りと観念する境界儀礼として、甌を落とす、履物を履くなど、民具を活用した一連の象徴的行為が組上に載せられ、その一般化が図られる。そうした文脈上、袋子という特殊な力能を持つと観念される存在と、オシラ信仰などシャーマニズム的な世界観との関連性が指摘される。一方、神人交流の場としての家を取り

上げた赤嶺論文では、宮古を中心とする沖繩各地の事例から「家の神」の原像の解明が試みられる。焦点となるのは床の間の出現を契機とした「中柱から床柱へ」という儀礼の場、および祭祀対象の変容であり、沖繩各地の事例の比較を通じて、家の神・祖先・屋敷神による三つ組の位相が地域的偏差を生み出す要因になっている点が指摘される。また関沢論文は老いの意味を問う中で、宮田の一連の「サブカルチャー」としての老人文化」研究が、日和見や日知りなど王権の基層を解明する靈性の問題に特化されていた点を指摘し、むしろ現実を生きる老人の実像を直視しつつ、「古い」を通じて蓄積された経験知が地域社会に果たす役割こそが積極的に評価されるべき、と主張する。当事者が老いを考える基準を「残りの寿命を意識した時点」と仮定し、老いは死と自ら対面する中で初めて「余命」として意識されると説く関沢は、そうした自己の死の相対化が亡友の意識化と表裏の関係にあり、そこに慰霊行為とも呼ぶべき現象が発現するという興味深い指摘を行なう。

### 『都市と境界の民俗』

「I 民俗学的歴史」で扱われるのは主に「記憶」と「記録」である。まず「記憶」に基づく歴史意識の形成に論及しようとしたのが小熊論文で、沖縄県名護市の門中組織に見られる系譜の多様性に着目する。門中は祖先を規定する系譜により土族系と百姓系とに大別されるが、土族系が「記録による系譜」であるのに対し、百姓系は「記憶による系譜」という両極分離される特性を保持している。後者は記憶という系譜の曖昧さゆえ、

かえって操作を通じて巧みに土族系へと自らの系譜を組み込むことが可能となり、祖先を有力土族、ひいては琉球の神話的系譜にまで結び付けた系図が作成されたという。そこに新たな歴史意識とアイデンティティが創出され、それが結果的に門中の多様化を促した点が指摘される。矢野論文が扱うのは「記憶」「記録」のいずれでもなく、歴史社会学的手法を取り入れているという意味で、本論集の中では異彩を放っている。大正期後半の生活改善運動、翼賛体制といった国家施策を経る中で、食をめぐる女性と郷土の関係性が再編成される過程が描写される。すなわち「家内」という私的生活領域における食から「新農村料理」へ、さらには「国民食」への統合が図られる中で、栄養学的な価値と「主婦」の立場の顕在化、また労働、衛生など他の領域との連動を通じた家内領域の再編成に伴い、「郷土食」という変形された代用食を生み出した過程について論じている。一方、青森県津軽地方の近世農書と私文書を資料とした小池論文では、民俗書誌論の立場から口承と文字知が相互に織り成す動態的な歴史民俗学が展開される。観察や経験を通じて得た伝承的な知の機構が巧みに取り込まれた農書や私文書には、文字知として結実された豊かな民俗世界の実相が投影されている。民衆にとって「読み書き」行為とは、単なる記録を超えた、あらゆる知の相対化を意味するわけで、記述内容のみならず、文字化に至る方法や行為なども含めた複眼的な分析が不可欠であり、歴史学との真の協業もそこから開かれよう。前三者とは異なり比較民俗学的な視点に立つ志賀論文の場合、民国期に「非文字的なシャーマニズム文化と文字文化との融合」を

通じて構築された宗教教団「信善堂」に焦点をあて、「民俗学的歴史」としての中国近代史が描出される。神々とのやり取りを口語的な文体で書写したテキストは、開祖となった一九三〇年代の若者たちのリテラシーのレベルを雄弁に物語っている。そうして、この近代的な宗教教団が高名な政治家・思想家の言説のみならず、伝統劇などを通じて培われた。耳による。日常的な「庶民」の知との相互的関係性の中で創出されたことが指摘される。

「II 都市・漁村」には二論文が収められている。宮田の都市民俗論の視点に立つ萩尾論文では、首里と那覇における旧土族層の年中行事などが地方との比較によって検討され、地域的偏差とともにその都市民俗としての独自性が保持されている点が述べられる。ただし、そうした民俗形成にあたっては、葬儀を巡って漂白するニンプチャー（念仏者）や富裕階級のもとで働く奉公人など、地方との媒介的役割を果たした人々の関与が指摘されるが、逆に地方の側からの模倣という「歴史的・民俗的過程」をも視野に含めた相互的考察が必要だという。一方、野地論文は、非農業民の集住地としての漁村生成の過程を「移住誌」という観点から検討する。これまで移住漁民は民俗分布の説明要因としてしか扱われず、移住と定着の過程に関しては等閑視されてきた。また生活史研究では事例の個性が重視される余り、彼らの語りの全体性が活かされてこなかったと指摘する。そこで今後は語りの虚構性を排し、普遍的一般化を図るための方法論の構築が早急になされる必要があると、野地は言う。その基礎作業として「事績データベース」を作成し、そこ

から抽出される共通項目を通して、移住をめぐるパターンの比較検討が可能になるという。

「III 日和見・王権論」に収められた三論文のうち、地域独自の時間把握について扱ったのが湯川論文である。宮田は日和見の機能を、中央権力を無化させる装置として地域に埋め込まれた時間管理運営システムと位置づけたが、湯川は熊本県五木村での調査を通じてこれを批判的に検証する。当地において休み日を意味する「トキヨコイ」など、一連の時間に関する民俗語彙が使用される文脈には、出来事を地域の記憶として記念しようとする人々の心意が反映されており、それは曆による文字知とは異なる時間把握の方法と考えられる。よって日和見の機能は地域的に制約されざるをえないが、一方で近代国家による時間管理下においても、その自律性は相対的に保障されたと考えられる。次に、宮田が王権の聖性の源と考えていた「血」と「筋」の課題的克服を目指し、そこから王権論の新たな展開の可能性を提示したのが岩本論文である。元来、日本人の「血」と王権の継承を示す「スジ」は異なる概念であり、むしろ血は穢れとの連関性から忌避され、スジは稲種子の霊的継承が観念的に優位と考えられていた。しかし民俗学の論証の過程で多用された「連関想起的論法」が、時代的变化を考慮せずに要素の類似性のみに着目するという方法論上の欠陥をはらんでいたことから、両者は混同されたままに留まった、と岩本は推測する。それゆえ近代国家が主張した血筋を神聖視する「万世一系」の観念などは、西欧風の親族認識と絡みつつ構築された、優れて近代的な所産であると結論づける。翻って、宮内論文が

捉える権力は高度なりテラシー能力との関係から芽生えてくる。山形県置賜地方を事例に、明治期〜大正期の村落における「読み書き」を通したりテラシー構築の過程が、一人の家相見のライフヒストリーを絡めつつ活写される。当時、書籍の所持は富裕者や宗教家など特定の階層に限定されていたが、権力の獲得には修行による宗教的権威とは異なる文脈の、新たな技術の修得が必須とされた。それは家相学や易学などの書籍を通じた文字知、および家相図に反映される経験知とが融合されたもので、その高度なりテラシー能力ゆえに「聖典」を操る知識人としての地位も確立されたのだという。

最後に「IV 儀礼研究の展開」では、広域にわたる多様な儀礼の事例が扱われる。まず菊池論文では、福島県棚倉町および茨城県大子町という近接地域で行なわれる祭礼「御祈回し」を事例に、祭祀様相の通時的変化の検討が試みられる。祭祀の中核となるこの儀礼は中世から近現代に至るまで、その名称と内容をほとんど変更することなく執行されてきたが、祭祀集団の編成をめぐっては、類似した地理的条件下に置かれながらも地域的な偏差が見出されると指摘する。そして、こうした要因の解明には村落構成との関係から考察を深める必要があるという。安室論文では、近世に江戸川下流域の低湿地に発祥した四つの新田集落を舞台に、淡水漁撈と地域社会における信仰儀礼との関連が説明される。淡水漁撈は稲作農家にとって貴重な動物性タンパク質摂取の機会とされてきたが、これを信仰儀礼の文脈から見直した場合、もう一つの隠された意味が浮かび上がる。それは一連の農家祭祀に続いて行なわれる共同的な娯楽と

いう点であり、そこで淡水漁撈の収穫は儀礼用の供物、直会の共同飲食として消尽されることから、その社会統合的な機能が指摘されるといえるのである。琉球列島における正月儀礼の将来的な体系化を目的とする秋原論文では、宮古・八重山諸島における「肉正月」の儀礼が検討され、地域的偏差の抽出が試みられる。すなわち動物の屠殺および肉の運用という点では豚以外の動物も使用される、また儀礼食として用いられる際にはことに骨や臓器の一部が象徴的な意味を持つなど、そこには地域的な偏差が認められる。そうした一連の儀礼行為はいずれも年頭にあたって執行されることから、本土の歳神祭祀とは文脈を異にする、つまり肉食による生命や身体の更新を目的とした「年取り儀礼」としての性格がうかがえるという。一方、チョムナード論文が目指すのは、儀礼過程における相撲の文脈的意味の体系化である。群馬県の二つの神社祭祀における「子供相撲」を歴史的に跡付けながら、神事相撲には儀礼要素の比較を通じて抽出された二つの類型が見られると指摘する。一つは豊穣儀礼の性格を有し、麦作との関連性、闘技的要素がさほど強調されないなどの特性がうかがえる。もう一つは修験道儀礼の性格を有し、相撲に先立って修験道系の神が祀られる奥宮の周りを七度回るなど、儀礼過程それ自体の中に修験道的な要素が組み込まれるケースを指すという。

### 分析の三つの視座

このように、各論者間にはテーマ設定、調査方法、方法論など、分析の筋道をたどる上で非常なばらつきが見られる。加え

て評者の問題関心の指向と範囲に限界があるため、所収論文の全てを射程に収め、公正に評価し、学史に位置づけるだけの枝量には到底及ばないことを、まず断つておかねばならない。以下に展開する論評は、従つて評者のささやかな問題関心からなる粗雑な網にかかるいくつかの論文を軸にし、本書の内包する問題意識を宮田の学問観に沿つて整理する中で、各テーマに伏在する分析の視座を検討する、というスタイルを取らざるをえない。そして可能であれば、そこから民俗学が現在まさに直面している、学としての「実践性」という現実的課題の解決を模索する手がかりを求めてみたいと考える。

周知のように宮田の膨大な研究体系の中でも、ことに重要なキーコンセプトとなつていたのは日本人とその信仰体系としての「ミロク」であつた。この稲作農耕社会を基盤とする議論から抽出された「世直り」認識、またそこから敷衍された「日和見」という存在に表象される「時間」認識、これら二つの問題関心は「宮田パラダイム」とも呼ぶべき循環的な「民俗学的歴史」観の結節点ともなつてきた。一方、妖怪論などに代表される「都市民俗」も異界へのまなざしというよりは、むしろこうした基層文化論の延長線上に位置する陰画と捉え直すことも、あながち的外れな見立てではないだろう。本書はこのようなやや閉塞的な学問観の批判的継承を意図して編集されたのであり、一読すれば各論者の意欲が論文の細部にまでにじみ出ていることが理解されるだろう。

こうした点を踏まえて評者なりに本書のテーマ群を俯瞰すれば、おおよそ三つの視座が分析の枠として措定されるのではな

いかと思われる。

第一は、「異化へのまなざし」である。近年、稲作文化圏に位置する広大な東アジア地域を対象とする「比較」の試みもなされ始めている。この「比較民俗」研究の端緒となつたのが、奇しくも宮田や佐野を中心とする本書に収録された筑波大研究者であつたのは奇妙な一致といえようか。朴論文やチョムナード論文はその関心の延長上に位置付けられるだろう。

こうした「異文化へのまなざし」が柳田國男に始まる一連の沖繩研究に見出されることは、今や衆目の一致するところであろう。その視座は日本・日本人の基層へと回収される一元論に主眼を置くものであつた。たとえば萩原、赤嶺、嶋島などの議論はその流れの継承であり、日本・日本人の祖形、ないしは基層文化の探求といった感は否めないだろう。文脈的に物語られるのは切り取られた要素としての信仰とその連関の構造なのであり、かかる静態的な文脈において強調されるのはまさに普遍的な日本文化の原風景としての沖繩なのである。また都市民俗を主題とする萩尾論文でも、論点は都市化と称される一元化の方向へと差し向けられ、そこには対象地選定の理由も明示されない。一方、特殊沖繩的な集団である門中を対象とした小熊論文では、門中の多様性が系譜を通して歴史的に把握され、沖繩を対象とした場合の一元化という前提の自明化は克服されているように思われる。しかしながら、この優れた論もやはり異化そのものを対象とする論議とはなりえていない。なぜなら沖繩の負つたさまざまな体験、すなわち戦争、さらには国家的施策に基づく軍需動員とその過程での産業労働の出現（本土への出



稼ぎや農民の職工化」といった歴史的動態、あるいは「アメリカ世」と俗称される植民地的な経験や、本土返還をめぐる政治的社会的な動向を織り交ぜた議論など、現実に関連する問題へと昇華されていないからだ。

評者が本書に見出した「異化」とは、このように自文化への回収という伏線を帯びながら対象を異文化として他者化する作業ではなく、まずは自己を他者化する作業を指す。対象に投げかけられたまなざしは、アイデンティティと心意といった従前の抽象論に絡め取られるのではなく、これを他者表象として脱構築することが求められる。そこには二つのベクトルが想定され、一つは「内からの異化」、もう一つは「外からの異化」である。

近年、ポスト・コロナアル状況から国民国家や植民地主義という近代の構築過程を捉え直す、客体的な他者表象の問題が盛んに論議されている。「内からの異化」とはその流れを汲むものであり、この問題意識は島村、南の論文において余すことなく展開される。島村論文の真の狙いは、彼が他稿で繰り返し強調してきたように、現代民話という民俗事象を糸口に、むしろ「多文化主義」を論証することにその比重が置かれている。日本文化の多層性を隠蔽する装置は、まさしく研究者側の自文化に対する「他者性」の欠如（八〇頁）にほかならない。異化のベクトルという点では南論文も類似するが、それが日本ではなく、植民地的状況下における朝鮮を対象に同国人による対象化が図られる点が若干異なる。南の主張するように、「内なる朝鮮」における複雑な「自己」認識と「他者」認識の在り方、

この両者を行き来する「朝鮮民俗学」のダイナミズム」と、そこから引き出された「朝鮮民俗学」の政治性」（五一頁）は当然議論されるべき問題であろう。だが両者とも、それを解決する具体的な方法、および理論的枠組みについては言及されず、あくまでも問題提起のレベルに留まっている点が惜しまれる。

もう一つのベクトルである「外からの異化」は志賀論文において展開され、その論点はそのまゝ後述する第二の視座、民俗学的歴史の問題ともつながってゆく。この一日本人による他国の文化の客体化の問題においては、「内からの異化」においてはいささか見えにくかった他者表象に際しての「比較」の基準と対象選別の理由が、論点とともに極めて明瞭となっており、人類学的中国研究の成果を理解した上で民俗学の文脈との整合が図られる。すなわち宗教を対象とした近代文化研究ではなく、帝国主義的状况のもたらす「近代」というアジア世界共有の体験が民衆レベルで受容される様相を、宗教現象を通して歴史的に把握することが目指されるのである。「信善堂」という教団が選定されるのも「その基底に潜在する扶鸞信仰が、中国人の宗教的世界観や倫理道徳観に深く根ざす」（九一頁）伝統的宗教であると同時に、大衆の時代的反応を最も典型的に反映する指標たりうるからにほかならない。それは本文中では触れられてはいないが、中国版オリエンタリズム研究へと発展する可能性もはらんでいよう。

このように異化を問題とするにあたり、錯綜するまなざしの「複雑性」に着目した「比較」という視点が本書に内包されて

いたことは、おそらく特筆に値するのではなからうか。こうした点は従来の「民俗学」ではほとんど検討されてこなかったのである。さらに、ここから示唆されるのは「近代」という時代に対する認識であり、経験知を主とする「民俗」との関連性をいかに把握するか、という問題である。しかして「民俗学的歴史観」という第二の視座へと導かれる。

「民俗学的歴史」とは人類学や社会史などとの協調関係の中で、宮田が提示した民俗学独自の概念といつてもよい。志賀によれば、それは民俗的事実、すなわち社会的承認を通して獲得された伝承の真正性に依拠した歴史の再構成に眼目を置いたもので、産業革命などの近代化を通じて極端な生活変化がもたらされたことで、必然的に近代日本の歴史像に目を注ぐことになったという。昔の言を借りれば、それは「歴史のふくよかさ」と、確からしいという二律背反的な希求を、どちらも捨てることなく、民俗学と狭義の歴史学との接合（二四頁）を図る作業を意味する。あるいは小池や宮内が指摘するように、近代における伝承は口頭の伝達行為と文字による伝承とを重ね合わせる、いわば経験知と文字知との関連性を前提として考慮される必要がある。それゆえ言説形成とそれを読み解くリテラシーの習得それ自体も、時代との関係性の中で育まれたものと見なさざるをえないのである。それは矢野の言うような、「地方をめぐる多様な表象の力学を、近代という時代の脈絡のなかで読み解く」（三二頁）行為にはかならない。だがこうした対象への取り組みにもかかわらず、惜しむらくは、文字知の形成を教育によって均質化された世界に押し込め、知の獲得過程をめぐる

多様で豊かな在りよう自体を看過してしまっている点である。

それでもなお、前提となるべき大きな問題が依然、未解決のまま残されている。志賀が述べるように、「基層文化として潜在している民俗が歴史の動態にいかなる形で表出し、いかに変容するのか」（七八頁）という循環論的仮説の論証が解決の鍵となる。これに真正面から取り組んだのが、牛島論文と思われる。牛島は「ふりかわり」に表象される循環的な時間認識を具現する技術（農法）をめぐる心意が、ある時代の局面において生じた政治的葛藤を契機にそこに内包される意味を再認識させる形で発動し、それが強固な実践体を構築するまでの経緯を説明する。そこには我々が民俗に対し向き合うべき研究姿勢が如実に示されている。それは静態的な循環論では論じ尽くせない「歴史性と覚醒した個の精神」の在りようが矛盾として並存する現実への直視であり、そこに合理的な解決を得るために、一回的な歴史と循環的な民俗との関連性を動態的に把握するという手段への挑戦である。その際の媒介項となるのが言説形成という側面であろう。かくして民俗を育む歴史という問題を、循環的時間認識という単純な類型にはめ込むのではなく、言説の形成過程との関連を通して把握すべきことが積極的な問題提起されることになった。

さらに、この基層文化論と連動した循環的な時間認識のはらむ問題性は、民俗語彙を用いる「比較」の限界性をすでに当の柳田本人が自覚していたとして、古家論文でも指摘されることである。こうした批判的見解は岩本論文の中でより鮮明に浮

かび上がる。すなわち、宮田の「連関想的論法」自体が「事象の差異や差異的要素にはほとんど注意は向けられていかなない」(一九五頁)という欠陥を内包するがゆえに、時代的变化を考慮することなく議論を進めるといふ論理的矛盾を犯す危険性を、民俗学は当初からはらんでいたというのである。

ここに至り、「民俗学的歴史」認識の限界点はあらかた示されたといえるだろう。それは民俗学としての歴史研究が本書を通じて、時代と運動しつつ歴史的に構築されるという新たなステージへと踏み出したことを暗示する。では、この視点は民俗学が置かれる現実の問題と如何に関わり、対処しうるものだろうか。それは「民俗学的実践」という第三の視座へと敷衍される。

「民俗学的実践」といえば、柳田の経世済民論を今更持ち出すまでもなく、やはり学問本来の存在意義と密接に関わる問題のはずである。民俗学はこうした眼前の出来事に目を向け、それが民衆の心意に何を与え、何を失わせたのかに積極的に関わり、それを論理的説得力をもって提示する必要がある。『明治大正史世相篇』で柳田が現代学としての民俗学の性格を強調したのも、こうした問題関心からだったのではなからうか。その意味で、島村は「宮田パラダイム」に拘泥せずに、社会性・政治性という複眼的な視野から挑む姿勢を提示している。それにはまず、「労働の現場や労働組合運動、住民運動の中に諷刺的フォークロアとしての現代民話が育っていないか? 水俣や成田、読谷や嘉手納といった地域においてはどうか? 在日コリアン社会や被差別部落などマイノリティの間では?」(八一頁)

といった日常的现实に目を向け、そこから引き出される疑問を持つて、民俗を伝承する社会の多層性へと果敢に分け入り、フィールドワークの精緻な積み重ねを行なうことの必要性を主張する。関沢もまた、「老い」という人生の終焉に焦点を絞り、それを現代的な問題として還元する必要を提起する。宮田の基層的な老人論を超えて、まずは老人の置かれた現状から地域社会における実像とその役割こそが真に問われるべきだといふのである。確かにマスコミが喧伝する高齢化社会の問題は深刻な病理的一面をのぞかせ、そうした現状が抱える暗さが言説化される一方で、老いを享受し、明るく生きる姿はほとんど描き出されることがなかったように思われる。関沢の問題意識はそうした落差に向けられているのではなからうか。だが誤解を恐れずに言えば、島村、関沢ともに方法論の構築という点で、第二の視座で扱った「歴史」認識を踏まえただうえでの議論が十分展開されていない点が惜しまれる。

以上、三つの視座から本書の検討を行なってきたが、おののを独立した変数としてではなく、相互の有機的な連関を図ることで、より現実にも肉迫する議論へと昇華されていくのではなからうか。ここで鍵となるのは一元性の対極にある「複雑性」という観点である。それは歴史民俗学的視座を通し、対象化される民俗に対して時空間的な位置を客観的に計測する指標を与え、さらには実践という別の視座を通し、学問に対して生きた現実を対象化する確証を与えてくれる。その際に注意せねばならないのは、歴史に対する認識であり、地域に流れる時間とそれを外皮として覆う時代を混同、ないしは前者のみを対象と

し、相互の関連性に注意を払わずに民俗の構築を問題としてしまう危険性である。すなわち、歴史と歴史性は認識のレベルにおいて異なる概念であることを、われわれは肝に命じておく必要があるだろう。

評者の乏しい知見と問題関心から導かれた本書の旅は、こうした歴史性研究としての民俗学の可能性を模索する一つの結論として、ひとまず帰着したといえるのではないだろうか。

### おわりに―宮田パラダイムからの旅立ち―

これまでの民俗学が日本人というアイデンティティを探るための「自画像」作りに徹し、そうした民俗に投影された像が虚構、ないしは操作されたイメージにすぎないことを悟ったとき、それはある種、伝統的な民俗学のあり方の終焉（あるいは落日？）を意味するのであるが、はたして何がその代位となりうるのか。こうした不安がまだまだ拭い切れない現状の中、われわれはいかなる地平に立脚すればよいのだろうか。また、この不安感の逆に「宮田パラダイム」に表象される「日本人」論へと再帰、はなはだしくは民俗学の安易な復権を煽動する危険をはらんでいる。だがこの種の問題は民俗の歴史的位相の検討、すなわち民俗をめぐる歴史的意識という問題が克服されない限り、解決されないのではないだろうか。それだけに、こうした不安感とそれがもたらす主体的実像を伴わない日本人への関心は、今後もさまよい続けることになるのであろう。

そこで再考すべき問題は、産業化に表象される近代、高度経済成長に表象される現代という変転する状況にさらされながら

も、常に新しい編成の中で、変形と創出を積み重ねながら生きる方法を模索する主体的な民衆像への認識転換の姿勢である。長い歴史の連鎖の中で変化・持続（基層文化という意味ではない）する日本人の精神の問題をいかに掬い上げて対象化し、そこに映し出される実像を時代との関連性から歴史的に解明することを最大の課題と考える評者にとって、民俗学は隣接諸科学によって縁取られる学問ではなく、むしろ時代の底を走る見えない鉱脈を発見するためのサーチライトのような役割をはたす学問である。視界の利きにくい現代という時代の表層を一枚一枚剥ぎ取り、その基底にある豊かな人間の表情を垣間見させてくれる不思議な魅力、これこそが民俗学という学問の醍醐味なのである。民俗事象の深さと広がりにも富む本書は、それゆえ、かかる可能性を秘めた民俗学の沃土を予感させる浩瀚の書といえよう。

中野 毅著

## 『宗教の復権』

——グローバリゼーション・カルト論争・

ナシヨナリズム——』

東京堂出版 二〇〇二年九月三〇日刊

四六判 二六二頁 二六〇〇円

櫻 井 義 秀

### 一 現代の「カルト」問題と本書の意義

一九九〇年代日本の宗教現象と宗教報道において、「カルト」問題ほど一般の人々と研究者を困惑させたものはない。「カルト」とは、元来一九六〇年代以降のアメリカの新宗教運動を批判的（一部は侮蔑的）に評価した言葉であった。その後、教団組織論の立場からカリスマ的指導者による創唱的な初期教団形成を説明する概念として練り直されたものの、この用法は社会的慣用語としての「カルト」にとつて代わることはなかった。従つて、教えや活動の内容に価値判断を下さない宗教研究者は「新宗教」という用語を用いてきたし、日本でもそうであった。ところが、一九九五年のオウム事件以降、特定教団の活動に反対する人々によつて従来の新宗教の幾つかが「カルト」として再発見され、マスメディアがこの用法を広めるに至つて、研究者は社会問題の指標としての「カルト」概念を無視することができなくなつたのである。

しかしながら、「ファンダメンタリズム」という政治と連動する宗教復興現象を形容する概念同様に、「カルト」の概念規定と用法はかなり難しい問題をはらんでいる。

社会的告発や政治的問題化という実践性がこれらの言葉に既に付与されている以上、研究者がそれらの言葉を用いて特定の宗教現象を説明しようとすれば、当該の問題に特定の立場を表明するものとして巻き込まれていかざるを得ない。しかも、特定教団の暴力により身体や財産に危害を加えられ、また「信教の自由」を侵害されたと主張する人々を目の前にして、研究者は「カルト」問題の解決に何らかの形で寄与することを求められる。

このような状況の中で「カルト」問題を論じる困難さに怯むことなく、オーソドックスな社会学の方法論にたつて、現代のカルト論争に一つの方向性を与えようとした本書の功績は極めて大きい。中野毅氏は、本書の後に『戦後日本の宗教と政治』（大明堂、二〇〇三年）を刊行されたが、それを本書と併せて読んでいただければ分かるように、宗教政策や一般の人々の宗教意識から「宗教と国家」の関係を宗教現象学的に描き出すとする方法論を用いている。本書も、特定教団と関係者達の葛藤といった具体的事件の次元ではなく、それらの個別現象が社会問題として構築される社会的構図を描こうとしたものである。

新宗教運動の展開過程は教団特有の運動理念・戦略に基づくものであるとしても、周辺社会との相互作用の中で運動の可能な道筋が決まってくる。また、新宗教運動の発生それ自体、

個々の地域社会・文化的脈絡で理解されるのは当然であるが、今日では世界社会のグローバル化と部分社会の対抗的グローバル化という大きな歴史的文脈で理解されるべきであろう。このような著者の視点は、「宗教と社会」という制度の対抗・相補的な関係や、宗教制度が世俗化する一方で、民族、国民、エスニシティという集団統合の象徴が神聖さを帯びてくるという近現代の歴史的趨勢を把握するオーソドックスな宗教社会学の議論に準じたものになっている。本書の前半部分は、まさにこの方法論と時代の趨勢分析にあてられ、後半において、グローバルゼーションにより異質な文化伝統が流入し、文化統合への危機意識が生じた西欧社会において、文化の正統性回復を求める社会運動が起こり、その中で現代の「カルト」問題は発生したのだという著者の認識が語られるのである。

ここ二、三十年の宗教社会学では、世俗化論が新宗教現象や「ファンダメンタリズム」、「エスノ・ナショナリズム」といった宗教の復興現象にすっかり色あせ、「宗教と社会」の関係を総体として把握するよりも、個別の宗教運動や宗教者の内面世界に分け入ろうとするメゾ、ミクロの社会認識が主流になってきた。この社会認識の視座と方法で「カルト」問題を調査しようとする、研究者は対象者に密着した記述の意味を自己言及的に問い直すことに相当の時間を費やさざるをえない。「カルト」問題の当事者や彼等を支援するために介入した宗教者・医療・法律の専門家による「カルト」批判の言説や、教団側の対抗的言説、及びインターネット空間の博識な傍観者達の情報を参照しながら、宗教研究固有の視点と知見を披瀝できないの

であれば、宗教研究の社会的意義はない。著者がたつ戦略高地としてのマクロ的宗教認識は、こうした研究状況に一つの展望を開くものであろう。

以上、中野氏の視座と方法論の意図、意義について、いさゝか紙数を費やして確認した。この点を理解しておかないと、「欧米の反カルト運動は文化ナショナリズムの表れ」という「反カルト運動」の捉え方が短絡的と誤解されるおそれがある。端的に言って、日本であれ、欧米であれ、反カルト運動の当事者達の意見や活動事例をそれなりに知っているものにとつて、本書の結論は納得しがたいものである。この一点からのみ本書を評価してしまうと、それは誤読とまでいえないにしても、著者の意図を十分にくんだ読みにはならないであろう。以下では、本書の構成に沿いながら、中野氏の分析をおつてみたい。

## 二 本書の構成と論点

第一部では、現代宗教が存立する社会の構造的変動が説明される。第一章において、前節で既に述べた著者の問題意識と研究視座が語られているが、それに続く第二章から世俗化論再考まで、ほぼ十年ずつ遡って当時の宗教研究の問題状況を検討する内容になっている。評者はむしろ一九七〇年の問題として世俗化テーゼの再検討から始めて、順に一九八〇年代、一九九〇年代、二一世紀における「宗教と政治・国家」の関係、及び研究上の課題と並べた方が読者には時代の流れが見えやすいのではないかと思われたがどうだろうか。

世俗化論であるが、まず、何が世俗化したのかという論議の対象と宗教の定義を検討することが必要である。社会は世俗化しているのか（宗教による社会統合機能の喪失）。宗教は世俗化しているのか（宗教制度の弱体化）。人間は世俗化しているのか（究極的意味や救済財への欲求の低下）。こうした問いを組み合わせ、近・現代における宗教の趨勢をとらえた一つの答えが世俗化であった。つまり、世俗化論は前提となる社会理論（宗教理論を含む）と対象領域における趨勢判断を別途検討しないと意味をなさないのである。

この点を「世俗化テーゼの諸前提」として著者も十分認識しているのだが、論者の社会理論上の相違そのものは検討されなかった。ルックマン、バーガー、マーチン、ウィルソン、ドベラーレ、ルーマン、ワッハ、メンシングの諸説を、世俗化過程の性質（可逆的か否か）と適用範囲（近代及び西洋キリスト教世界に限定するのか、通文化・通歴史的と考えるか）という趨勢判断の軸からのみ整理している。これは、著者が西欧の世俗化論は日本に適用可能かどうかという大きな問題設定をしているために、「西欧の世俗化論」と一括したうえでの、西欧における諸前提と日本との差異を論じようとしたためだと思われる。彼等の世俗化論は西洋中心主義を抜け出していないという結論は、一九七〇年代の末に日本と西欧の研究者が世俗化論を検討しあつた後の日本側の了解に一致している。つまり、宗教性のあらわれ方や宗教と社会の制度的関係は当該社会ごとに独特であり、近代化を単系的で一方へ進む趨勢（世俗化を伴う）とすることはできないということであった。

そして、この点は当の西欧社会においても宗教の復興現象を見るに至って世俗化論への懐疑となっていくのである。著者は、第二章において一九八〇年代における世俗化論再検討の状況を説明していく。多様な新宗教運動（①HPM系、②東洋宗教系、③イエス運動系）や保守派プロテスタント系、公教育における発言力の拡大（人工妊娠中絶・強制バス通学・公教育における祈禱禁止・同性愛等を問題視し、テレビ伝道家が大眾に働きかけ、政治家はそれらの票をあてにする）だけみても、宗教の社会・政治に対する影響力は増している。もちろん、これはアメリカの事例であるが、ヨーロッパにおいても「宗教が社会統制力を持つことはないにしても、政治に対する影響力は保持している（ウィルソン）」し、宗教が完全に私事化し、サブカルチャーと化すことはないと言われる。

一九九〇年代は、東西冷戦体制が消滅して、「宗教の復権」とみられる現象が観察された。これは、一、宗教を冠した原理主義が顕著であること、二、スピリチュアルな要素の強い新宗教が勢力を維持していること、三、民族主義、ナショナリズムの台頭に宗教が大きな役割を果たしていることからいえる。著者は、民族・エスニシティ・国民等の概念やナショナリズム研究（原初主義的アプローチと道具主義的アプローチ）を検討したうえで、ナショナリズムという文化・政治的形態において宗教がそれらの諸概念とどのように結合するかが今後検討されなければならないとする。その一つの応用が、第二部に扱われる「対抗的」「文化ナショナリズム」としての反カルト運動及び反セクト法等の研究である。

第二部第一章「宗教研究とカルト問題」では、「カルト問題」を論じる際の規範的立場と宗教研究における立場性が問題にされる。著者によれば、一、被害者、親族（カルト批判）、二、マスメディア（社会一般、常識を肯定）、三、反カルト運動に従事する宗教者（異端的信仰の批判）、四、弁護士、裁判官等（法体系内での判断）が挙げられる。評者はこれに、五、精神医学・心理学（洗脳論、マインド・コントロール論の提起）、及び六、宗教学・宗教社会学（宗教的マイノリティの擁護の立場を加えたい。一の当事者以外は、二から六までジャーナリズム、宗教者、法曹、医療従事者、研究者といった専門家である）。

知識の存在拘束性という観点から「カルト」問題の語り方を見てみると、カルト問題に介入する自らの正当性を述べたものが、それぞれの立場から構成されたカルト論になっている。評者は研究者も実践者として特定の立場性を持つと考えているが、著者は規範的立場からの判断を極力排除し、問題の事象を経験科学的・客観的に捉えることが必要であり、それは宗教社会学によってなされると主張する。この点は最後に議論してみたい。

さて、第二章「アメリカにおける反カルト運動とナシヨナリズム」では、「保守再興の潮流の中で、新宗教運動を伝統的な信仰、家族、倫理を破壊するものとして批判し、それらにまさに『対抗する』ため発展した運動」としての反カルト運動が分析される。「文化的であれ、政治的であれ、ナシヨナリズムは愛国主義の主張として外部に敵を想定すると共に、内部にも敵

を設定する。この運動にとって、反社会的な「カルト」は伝統文化を内側から腐食させる内部の敵であった。その意味で、反カルト運動は少なくとも全体社会からのナシヨナリスティックな統制運動であり、逸脱を抑圧する運動である。」

著者はこのように反カルト運動を理解し、反カルト運動の構成員（①家族、脱会者、②既成教団、③ディプログラマー、④専門家、⑤市民の反カルト感情、⑥マスメディア、⑦政府関係機関）と政府への働きかけ（特定教団に対する公聴会の開催、議員による法的規制への働きかけ、それが不能と分かれると脱税等の別件による牽制、ディプログラムされた元メンバーによる法的告発）を記述する。そして、一、宗教的多元社会における「宗教の自由」をどのように考えるべきなのか、二、宗教的少数派や新宗教への抑圧のメカニズムから宗教と社会、国家との関係を考察するのである。

一九九〇年代から現代にかけて、東西冷戦後の仮想敵として「イスラーム過激主義」と、実質的な敵としてアフガニスタン、イラクがアメリカの標的となり、攻撃された記憶は生々しいものがある。「イスラーム・ファンダメンタリズム」という言い方には西欧文化、キリスト教中心主義が感じられる。アメリカの政治が国内ではナシヨナリズム、対外的には覇権主義的色彩を帯びていることは比較的明らかであろう。しかし、アメリカの反カルト運動をナシヨナリズムと捉えることが妥当かどうかについて、評者は疑問なしとしない。

第一に、著者が事例としてあげた反カルト運動（CANやAFF他）の活動目的や構成員の活動動機が、主観的にも客観的



にもナショナリスティックなものであるのか？むしろ、これらの運動の端緒は、「カルト」に入信した（奪われた）子供を取り戻す（脱会させる）親達の活動と、家族支援のために専門家が介入したものであった。彼等の最大限の目的は「個人」の自由・尊厳と「家族」の回復であった。個々の運動には、直接「民族」「国家」或いは「伝統」といった集合的な価値が主導的であったとはいえない。

第二に、個別の社会運動の次元ではなく、文化現象としてナショナリズム的であると見なせるかどうかである。「被害者」としての家族、宗教者、法律・医療関係の専門家が、それぞれの立場で「あるべき」個人・家族を論じ、教団との落差に「カルト」性や「マインド・コントロール」の痕跡を見いだしたことは間違いない。それを著者は「差異化された他者への指弾や抑圧になった」と運動の効果からナショナリズム性を読み込むのである。

しかし、アメリカにおける反カルト運動は、その旺盛な社会的クレイムにもかかわらず、アメリカの文化的正統性をえることには成功していない。保守政治勢力は資金力のある新宗教・既成宗教と結びつく。学界は「文化多元主義」と「宗教の自由」を守り、反カルト運動のクレイムを背教者のイデオロギー・心理と切り捨てている。自由な競い合いの歴史が優れたものを生み出すという独特の歴史的経緯・社会的価値観の前には、新宗教であれ、反カルト運動であれ、特定の価値観に基づいて社会秩序へ挑戦（の回復）を目指す運動はマイノリティとならざるをえない。二〇世紀後半のアメリカにおけるネオ・リ

ベラリズムはグローバルリズムとして世界に大きな影響力をもたらしているが、そこでいわれる自由を保障する制度は必ずしも社会の安寧秩序、最低限の生活保障や、暮らしの心地よさを保障することを目的としていない。反カルト運動の主張は「強者の自由」から「弱者の権利」を守るという主張であり、アメリカのナショナルな主張とは対極にある。

むしろ、反カルト運動がナショナルな論調や政策と結びつくのはヨーロッパであろう。

第三章は「バクティヴェーダンタ・スワミーとクリシユナ意識運動」の事例から、「カルト」の対抗文化的要素が「洗脳」として告発されたが、最高裁において認められなかった判例を紹介している。この章も興味深いが、四章の方が本書では重要である。

第四章では「ヨーロッパ統合とセクトへの規制」として、フランス国民議会で成立した反セクト法（正式名称「人権及び基本的自由を侵害するセクト的運動の防止及び取り締まりを強化する二〇〇一年六月一二日の法律」）を中心に、フランス・ベルギーのセクト対策推進国と、ドイツの新宗教運動に配慮した立場、ヨーロッパ連合（EU諸国）とヨーロッパ会議（東欧含む四四方国）におけるセクト問題に対する政策の揺れを、政界・宗教界の諸勢力間の対抗関係から叙述している。どの国でも政策立案の過程でセクト問題・セクト宗教（ヨーロッパではカルトの代わりにセクトを用いることが多い）の現状を示す報告書が作成され、その内容を関係者からの聞き取りもふまえて、著者はセクト問題を構築する文化ナショナリズムを把握し

ようとしている。ここではフランスにのみ論点を限定する。

フランスの反セクト法自体は、特定教団のセクト性や「精神操作」をねらいうちしたものではないが、一九八五年の「ヴィヴァン報告」や一九九六年の「ギアール報告」に列挙されたセクトの具体的団体名を見る限り、フランスにおいて非伝統的でありながら勢力を拡張しつつある宗教団体が念頭にあったことは理解できる。また、議案策定の公聴会等で宗教社会学者が新宗教運動支持者として議論に関われなかったことも意図的であらう。

ヨーロッパの伝統としてキリスト教を前面に出したい教会勢力と、ライシテの伝統を持つ左派議員が共闘して、フランスに流入する新宗教運動に圧力を加えようとしたのだという著者の解釈は妥当であらうし、ヨーロッパ大陸の反セクト運動は、宗教・文化のグローバリ化に対抗した反グローバルの動きではないかと考えることも可能であらう。しかし、これをフランスの文化ナショナリズムと考えるのが適切かどうか、一概にはいえないような気がする。一つに、社会秩序の形成や社会的価値の実現に共和国政府が強い介入を行う政策は、反セクト運動が喚起した文化ナショナリズムという時代性の他に、フランスの中央集権的な社会政策の歴史・文化的な特徴を示しているようにも思われる。もう一つは、反セクト法の法人に対する「解散宣告」は、個人に対する明確な違法行為を組織的・計画的に繰り返すような団体に適用されるものであって、単なる差別的態度で適用可能となるものではないことである。差別が制度化されているとまでいうことはできないと思う。

「エピソード」では、著者によるナショナリズムのマクロ的分析が提示される。現代（ここ四半世紀）のナショナリズムは、政治的・世俗的な国民国家・啓蒙主義的ナショナリズムから、政治的・文化的なもの（例えば日本人論）へ移った。二〇世紀末、宗教が復権する時代にいたって、宗教的・文化的ナショナリズム（アメリカの反カルト運動）が出現し、さらに、これが宗教的・政治的なもの（フランスの反セクト法、ヒンドゥーナショナリズム）へと、ナショナリズムは世俗から宗教へ位相を変えながら、政治・文化の領域を往還運動しているのではないかという構図である。

この図式自体非常に興味深いものであり、それを直接評価する能力が評者にならないのが残念である。しかし、個別の事例から文化ナショナリズムを読みとるという作業が評者にはできなかった。それは、一つに、評者がマクロ的視座を「カルト」問題に適用するよりも、事例から領域密着型理論を構想することを優先して調査研究をしているせいかもしれない。もう一つは、評者がナショナリズムを国民国家、政治運動の枠で考え、ネイションや文化の領域にまで概念を拡大することに懐疑的であることからくるものであらうと思う。

### 三 結論

著者は、アメリカの反カルト運動と、フランスの反セクト運動に文化ナショナリズムを認め、それを克服して宗教的多元主義・文化多元主義的世界の実現を目指したいとエピソードにも書かれている。昨今の「文明の衝突」やアメリカの「帝国」的

ふるまいと反発をみるにつけ、著者の提言は妥当なものだと思われる。しかし、それはカルト問題における権利回復の運動や秩序維持の政策を文化ナショナリズムと解釈せずとも可能な主張ではないだろうか。著者の持ち味はマクロ分析にある。しかし、半面、ミクロ・メゾの分析から本来えられるはずの社会的事実の収集を他者の研究論文のレビューに依拠せざるをえない。

著者が依拠した英米の宗教学の知見には彼等なりの「カルト」問題への認識と文化的特性が濃厚であり、著者が世俗化論で看破したように、「欧米の宗教学の諸理論は、彼等の努力にもかかわらず、まだ西欧中心主義を抜け出していない。それはある意味では宗教学の隠された限界かもしれない」。

カルト問題に関しては、立場に応じた論じ方があり、宗教学といえどもその立場を超えてマクロの高みに立つことはやはりできないだろう。しかしながら、「いま、ここ」の問題を時代・地域の個別事例の位相をこえて鳥瞰する作業は、どの時代にも、どの社会にも求められる営為である。本書が日本における「カルト」問題研究の地平を大きく拡大したことは確かであり、宗教学におけるマクロ的分析の復権としても読まれるべき内容を備えていると評者は考えている。

沖永宣司著

『無と宗教経験——禪の比較宗教学的考察——』

創文社 二〇〇二年二月二十五日刊

A5判 三二二頁 五六〇〇円

吉 永 進 一

十九世紀、西欧の学者が仏教に逢着した際、涅槃概念が理解し難いものであったことはよく知られている。復活も無く、魂の消滅を期待しながら生きるなど、仏教徒は人間ではないとさえ言われた。一方、明治の代表的仏教知識人である井上円了は、天地創造説を一笑に付し、創造主が天地を創造したならば、創造主を創造したものはどこにいるのかと問うた。キリスト教徒にとっては「無」が救済にあずかるなど論外であり、一方円了にとっては「無からの創造」など論外であった。前者では有と無の別は絶対的で根本的であり、後者の宇宙では存在は無始無終。これだけ存在に関しての前提が異なる以上、西欧的知性の枠よりつつ思索を深めた近代日本の宗教学的哲学者が「無」にこだわったのは当然であり、とりわけ西田に始まる京都学派において「無」は重要な用語である。もちろん、後者において、この問題は生それ自体に即した立場から問われなすことよってより一般化され、いまだに有効な問題として問われ続けているのは周知の通りである。本書は、その題名と題材

が示すように、京都学派の精神を受け継ぎながら、新たな一歩を踏み出そうとした研究であろう。

まず、禪の悟りとはどのようなものか、その根本的な理解は本書の随所に披露されているが、著者の意見は次の引用に集約されるのではないかと思われる。

「無を厭うが故に有を求めること、逆にいわゆる解脱を求めて有を否定すること、この二つからとも脱するのが真の解脱だとすれば、その視線の先は何もない世界なのか。しかしそれを無の世界といったらたちまち有に対する無でしかないことになる。従って、有でも無でもないとは、有から全く分け隔てられた次元なのではなく、現実の有の現象世界にありつつ、同時にその有を超越するという、微妙な二重性の中に住まうこととなる」(二二五頁)。有と無の対立概念にとらわれるのではなく、その対立自体を脱却しつつ、しかも現実にあること。この論理構造は仏性についても同様とされ、仏性の有、無の別はなく、悟りに至った立場からすれば「仏は衆生と別のところにあるのではなく、衆生心がもともと仏なのである」(二二五九頁)とされる。

本書は、このような現世と超越といった二項対立を有しない、禅独特の悟り体験について、ワイトゲンシュタイン、ジェイムズ、ユングといった仏教外の思想と、白隠、大乘起信論、荷沢神会などの仏教内部の思索とを駆使して論じた研究と要約することができる。

しかし、その論述の手法については、単に仏教を哲学用語で解説するといった単純なものではない。冒頭にあるように「禅

を通じて、我々が関わるより一般的な問題へと接近することを目的としている」(三三頁)とあり、学問的宮為や禅堂の中で終わるべきではなく、私たちの実存に密接に関わるべき地点が目標とされている。これを果たすために取られている手法は、ひとつは禅の思想を哲学的に思想概念として理解しようという方向であり、一方には悟り体験を一つの宗教心理として比較検討しようという手法である。このような禅の外からの立場による考究と同時に、禅のテキストについては論理一貫性を検証する通常のテキスト解釈と、「自らの世界認識の根拠について知性的に内省」(五頁)することで禅の世界観に肉薄するという手法がとられている。おそらく後者の手法を徹底すれば、禅解釈を越えて一般的な実存の地平まで射程を広げることは可能であったかもしれないが、本書は全体としてはテキスト解釈の堅い手法が中心であり、禅の一般性と特殊性を浮き彫りにするという点においては、分りやすく整理された内容となっている。

簡単に全体の内容を紹介しておきたい。第一章「肯定としての『無』」と第二章「禅言語の逆説構造」は、禅的言語を論じたものである。大拙が即非の論理として取り上げた、『金剛経』の矛盾した不合理な言説が、発話主体の相違による合理的な構文だという最近の研究に依拠しつつ、「Aは非Aである」という言説には、凡夫の宗教的覚醒を迫る意図が暗示されていると著者は読みとる。あるいはワイトゲンシュタインの「規則」概念と、言語の関係性を追求することでその言語の無根拠性を会得させる慧能の修行法との類似と相違が指摘される。この部分は、以降の議論の予備的な部分を構成すると同時に、第六章以降

につながると思えられる。禅の場合、言葉は悟りによって開かれた真の世界観のいくばくかを伝えると同時に、悟りを開くためのトリックでもあるということである。

第三章「宗教経験と悟り」、第四章「見性の心理構造」、第五章「臨済の「無事」について」は、言語による関係性の束縛から脱した経験がどのようなものであるかについて論じられている。そして、最後の第六章「禅と本覚」、第七章「荷沢神会の「衆生心」について」では、再度、禅の逆説的な文章に即しつつ、頓悟について論じられる。おそらくは袴谷憲昭・松本史明の本覚思想批判を念頭に置きながらの文章であろうと想像されるが、そのままの悟りといった形で安易に流れやすい仏教の一面をどう考えるべきなのかという問題意識を背後に隠しつつ、本来の悟りの様態について論じられている。

これらの中で注目すべきは、やはりジェイムズやユングを引用しつつ白隠や臨済を論じた三つの章であろう。禅の心理学は古くから論じられてはいるが、本書のごとく正面から西欧の宗敎心理学を禅の心理と比較したものは多くないからである。これらで論じられている内容は、ここにはとても要約しきれない、さまざまな内容を含んでいるが、ここではとりあえず次の二点について触れておきたい。

第一に、ジェイムズ「宗敎的経験の諸相」における神秘主義経験、回心経験との比較である。神秘主義経験は認識的性質において、回心経験は意志的努力の放棄といった点で共通するが、他方、「諸相」では何かの存在が出現してくる「実在の感覚」(一言つけ加えておけば、ジェイムズにおいてこれは必ず

しも幸福感や救済感とは結びつかない)が強調されるのに対し、白隠においては、とらわれとなっていた実在の側が消滅するという、逆方向の運動がある。

次に、この回心の時に自己ならざる自己によって古い自己が否定されるプロセスは禅もキリスト教も同様であるが、新しく生じた自我は、キリスト敎的な回心者のように超越者に埋没することがない点が異なる。悟り体験は、分別知にまみれて実体性にこだわっていた自我を、無相の自己が葬りさる過程とされるが、筆者はこれをユングの自己実現論と比較する。ユングの場合、自己という全体性の中心は無意識を意識化することで完成してしまうのではなく、無意識と意識の対話のプロセスを続けていくものである。著者によれば、禅は一般に考えられているような一回かぎりの頓悟を求める過程ではなく、一生をかけた宗敎的人格の展開プロセスであって、その点でユングにおける自己実現の無限運動の過程は、白隠に見られる悟り体験の繰り返しと共通するものがあるとされる。

多少、図式的なきらいはあるにせよ、短い分量の中で、禅と西欧心理学の異同を要領よく論じ、重要な差異を明快に指摘してみせた著者の力量に敬意を表したい。その上で、あえてここで一つ問題点を提起するならば、ジェイムズやユングの思想を議論の道具とするのか、あるいは対話者と見なすのかということである。禅体験の意味を明らかにするだけであれば道具で十分であろうが、より一般的な問題を論ずる場合、たとえば自己実現といった問題を論じる上では、それでは不十分であろう。その点はいささか曖昧な感じを受けた。たとえばジェイムズ

について言えば、『諸相』の神秘主義論と禪を比較した場合、キリスト教を主たるモデルとして執筆された『諸相』からすれば、禪は神秘主義にも宗教定義からはずれるという著者の結論は必至のものである。しかし、ジェイムズの場合、複眼的な思索家であり、その文章は概念的、静的というより文脈的、動的である。教科書的なテーゼの部分だけでは、彼の真意はとらえにくい。彼が肉薄しようとしたのは、言語によって分節化されてしまいやせ細った経験ではなく、今、この瞬間の肥沃な生それ自体、定義や概念で実体化されることのない経験それ自体である。心理学において靈魂という実体概念を追放し、根本的経験論においては形而上学からも実体概念を追放しようとしたジェイムズの目指した境地には、禪のラディカルさに通じるところがあるのではなからうか。根本的経験論などの著作におけるジェイムズには、『信じる意志』で理解されるような有神論者とはかなり異なつた宗教性が見られる。そうした共通性を掘り起こすことによつて、禪の持つ普遍的な意味合いをさらに掘り下げることも出来るのではあるまいかとも思う。

安藤泰至は、『京都学派の哲学における宗教理解』(『宗教心理の探究』東大出版会、二〇〇一年、所収)において、京都学派と深層心理学は「自我」意識の明証性を中心におく近代思想そのものの批判という共通の背景」などの問題意識において共通することを認めた上で、より豊かな思索をもたらずには、野合や馴れ合いに終わるのではなく、「心」概念をめぐつて両者が正面からの議論を行う必要があると指摘している。基本概念からの点検が必要だろうという点については評者も同意見て

ある。その意味で、哲学的、心理学的宗教研究を並行的に行おうとする本書の著者の試みは注目に値する。望むらくは、ユングやジェイムズについても、禅概念の議論における明快さと力強さを維持しつつ、より深く掘り下げていくことを期待したい。宗教研究の方法論と意義、東西思想の類似と差異、実存的な意味合いといった問題はいまだに山積みのまま残されている。経験と伝統の問題についても著者ならではの考察が可能だろうと思う。さらなる活躍と議論を期待したい。

金 文吉著

『津田仙と朝鮮』

——朝鮮キリスト教受容と新農業政策——

世界思想社 二〇〇三年二月一〇日刊

A 5判 iii 十二四四頁 二三三〇〇円

川 瀬 貴 也

近代アジア史において、日本と朝鮮は切っても切れない関係にある。ともに一九世紀のいわゆる「西洋の衝撃」によって開国させられ、近代化の道がある意味強制的に歩まされた、という共通点があり、とりあえず近代化の「優等生」であった日本は朝鮮をはじめアジア地域に植民地を持つ「帝国」となり、多大な影響を与えた。



本書は、日本と朝鮮の中でも、特に明治初期の農学者として名高い津田仙と、それに影響を受けた朝鮮人との交流という、今までほとんど研究されてこなかった人的交流に焦点を当てた研究書である。以下では、本書の内容を要約しつつ、最後にコメントを述べたいと思う。

まず、第一章「朝鮮開化党とキリスト教」では、一九世紀末の朝鮮における開化党を巡る政治闘争を中心に、その内部での「武力主義」と「非武力主義」の対立にキリスト教が果たした役割を解説している。

開化党（別名独立党）とは、朝鮮の近代化を推し進めるための政治改革をするべきと論じた官僚の一派であり（これに敵対したのが朱子学を第一とする攘夷的な思想を持っていた衛正斥邪派、事大党あるいは守旧派といわれた保守的な一派である。対外的には親清的）、その中でも漸次改革を進めるべしと唱えた「穩健派」と、日本の明治維新に範を採りドラステイックな改革を構想した「急進派」の二派に大きく別れていた。この「急進派」の開化黨員は、当然の事ながら日本の思想家たちの影響を大きく受け、とりわけリーダー格であった金玉均は、福沢諭吉との交流で知られている。

さて、この金玉均が中心となつて、急進派開化黨員のクーデターが一八八四年一月に起きた。これを甲申政変と呼ぶが、この事件を詳しく詳しく見てみよう。当時、朝鮮は対内的にも対外的にも問題を抱えていたが、それはまとめるなら、王妃の一族（閔氏）が国政を壟断していたこと、秕政による財政危機

と、華夷秩序の崩壊による国際状況の認識枠組みの変化であったと言えよう（日本は一八七六年に朝鮮を開国させている。この日朝修好条規の成立こそが東アジアの冊封体制の崩壊の第一歩であった）。急進派のメンバーは、一挙に守旧派から政權を奪取するべく日本公使竹添進一郎の協力を求め、金玉均、朴泳孝らは士官学生や壮士を率い、国王高宗と王妃を守旧派から隔離し、新政府の樹立を宣言し新しい政綱を発表したが、当時朝鮮に駐在していた袁世凱が清軍を率いて武力介入し、クーデターは失敗に終わり、文字通り三日天下に終わった。首謀者たちは多く日本やアメリカに亡命し、もしくは逮捕されて処刑された。福沢諭吉はこの企てが失敗に終わったことから朝鮮の近代化に対して期待しなくなり、例の「脱亜論」を執筆したと言われている。

さて、開化党急進派の主流は、著者の金文吉氏によれば、「朝鮮開化党の宗教理念を考えるならば、国を開化するためには、西欧文明を導入して近代国家を形成しなければならぬ」という動機が強く、当時、西欧文明の主流であったキリスト教を、あくまでも開化のための「手段」としてとらえて、実際の信仰心を持つには至らなかった」（一五頁）というが、しかし全員がそうであったのではなく、例えば、急進派の中でも「非武力主義」の中心人物である兪吉濬や安宗洙、李樹廷などは、開化方法と宗教は密接な関係があると考えていたという（評者なりに言い換えれば、彼らはキリスト教を「手段」且つ「目的」としていた一群と言えるかと思う）。そしてこの安宗洙が津田仙と関係の深かった人物なのである。一八八一年、日本訪

問団である紳士遊覧団の随員として来日した際、安宗洙は当時日本農学界の代表的人物であった津田と会い、新しい農学を学び、朝鮮開化期における有力な農学者となった。彼の著書である『農政新編』を見ると、津田からの深い影響が伺える。一方の李樹廷も一八八二年に来日した官僚で、その時安宗洙の紹介で津田と会い、農学のみならず、キリスト教信仰でも影響を受け、東京の露月町教会で洗礼を受けクリスチャンとなった。彼は朝鮮キリスト教史の中でもプロテスタントの初期受洗者である。李樹廷は当時日本に滞在中であった宣教師ルミス(Henry Loomis)とともに聖書の朝鮮語訳も成し遂げている。

著者によると、結局「武力主義者」と「非武力主義者」の違いは、上からの改革を断行しようとするか、下からの改革を目指したか、という違いに行き着くという。

第二章「津田仙の人物とその活動」においては、津田仙の生涯が簡略にまとめられている。津田仙(一八三七—一九〇八)は、日本最初の西洋農学の紹介者にしてメソジスト派のクリスチャンでもあった人物である。次女の梅子(津田塾創設者)を幼少時にアメリカに留学させたことでも有名である。当初蘭学を修めたが、後に英語も習得し、幕府の外国奉行通弁役に就任した。その後一八六七年の幕府のアメリカ派遣の一行に加わり、六ヶ月間滞在した。帰国後、戊辰戦争に参加したが敗走し、公職を離れて、外国人居留地にあった築地ホテルに勤め、外国人の食事に供する野菜を栽培し始めたという。津田仙が幕府の公職から転落し、新政府にもなかなか居場所を探せなかつ

たことは、「仙をして、近代的自我意識の唱導者あるいは明治政府の専制的性格に対する市民的自由の主張者として活躍させるきっかけとなった」(五二頁)という。野菜栽培の成功が評判となり、津田は一八六九年に北海道開拓使囑託となった。その後一八七三年、ウィーンで行われた万国博覧会に、津田仙は随員として参加し、先進諸国の農業技術について学ぶきっかけを得た。特にオーストリアの農学者ホイイブレックの知遇を得て、彼の農法を手に帰国した。帰国後、この時のノートを本にまとめたのが『農業三事』である。この書は数万部出版されたという。このタイトルは、ホイイブレックの書名に由来する。

津田は、自らの農学理念を教えるべく「学農社農学校」を一八七六年に創設した。この学校は私立の農学校の先駆けであり、公私立の農学校の中でも学生も最も多い学校の一つであった。なお、津田はこの万博において、キリスト教そのものへの関心を深めた。特に当時の欧米強国がプロテスタントを主とする国家であったことから、プロテスタントに親近感を持ったと回想している。津田の帰国のほぼ同時期にキリスト教が解禁となり、アメリカのメソジスト宣教師であったソーパーによって受洗した。ソーパーの初の信者が津田一家であった。津田は農業教育においてもキリスト教の信仰を本に精神的にも近代化することを目指したと評せるであろう。それは彼自身の言葉を借りれば「農業の隆盛とキリスト教の真誠とを以て宇内に有名な北米合衆国は其富其道徳天下に比なし」とアメリカを評価していることから窺えよう。なお津田は禁酒や禁煙運動を進めたり、社会改良運動にもかかわった。このような彼の活動の背後

には、啓蒙主義やアメリカのキリスト教の風潮というだけでなく、優れた農作物の摂取によって日本人の体質・体格を改良しようとする思潮があつたことも推測される。また、「明六社」での活動や、女子教育への参画（青山学院、普連土学園など）、慈善事業の活躍も特筆されるべきであろう。

さて、第三章「津田仙と朝鮮農業」では、津田の農学と朝鮮との直接的な関係が掘り起こされている。津田が朝鮮の農業問題に関心を寄せるようになったのは、一八八一年の前述の安宗洙との出会いからであつた。津田は遠来の客である安宗洙を快く迎え、「農業三事」を贈呈した。彼は帰国後、これを元にして『農政新編』を発刊した。また、安宗洙は津田宅に訪問した際、津田の筆になる漢訳新約聖書の一節に心惹かれたとも言われている。彼が津田の『農業三事』を翻案したのは、単に新しい農業技術というだけでなく、農民一人一人を啓蒙・開化させるといふ姿勢が「下からの開化」という彼自身の考えに適つていたからだろう（彼は「上からの改革」を強行に推し進めようとした甲申政変には参加しなかつた）。また安宗洙がキリスト教と新農法をともに浸透させる、という考えも津田から受け入れていたことも重要であろう。

もう一つ、津田と朝鮮との関わりで注目すべきは朝鮮「農務社」である。これは仁川多所面松林里にあつた農業改良主義団体で、先行研究の全くない部分である。農務社そのものの設立の経緯は不明な点が多いが、津田自身も朝鮮に渡り、この農務社の運動を指導したことが記録から読み取れる。つまり津田はその書物だけでなく、「新農法」を直接朝鮮人に指導したと

いうことになる。

第四章「津田仙と朝鮮キリスト教」は、安宗洙の紹介で津田と出会い、クリスチャンになつた李樹廷を中心に述べられている。李樹廷は一八八二年の第二次「紳士遊覧団」の構成メンバーとして来日したが、翌年に朝鮮人としては初めて日本で洗礼を受けた。その後彼は一八八四年から四年間、東京大学付属専修学校の外国語教師として朝鮮語を講じた。しかし彼は帰国後守旧派の手によって殺害されてしまった。それは、彼が大井憲太郎たちの自由党と接触したとの嫌疑がかつたからである。

この章の最後に李樹廷と「神代文字」との関係が簡単に述べられている。神代文字とは、漢字伝来以前に日本に存在したとされる文字であるが、当然偽物であり、その中にはハングルをモデルに創られたと思しきものさえある。当時のメソジスト派の牧師の中に、神代文字に心酔する者がいて、その者が李樹廷に見せたというエピソードがごく簡単に紹介されている。

また李樹廷は中村正直らが校正した『明治字典』（一八八五―一八八八）の朝鮮語の部分を担当して、当時の朝鮮理解に貢献したことを著者は取り上げ顕彰している。

なお、巻末には史料として李樹廷の『朝鮮日本善隣互話』の影印が納められている。

以上が本書の要旨だが、ここからは、評者の気付いた点を列挙してコメントとしたいと思う。

まず第一章で甲申政変とキリスト教の関係について言及が多少あるが、開化派官僚の内面にまで踏み込んで掘り下げた考察

は残念ならなされていらない。折角彼らの宣教師宛の手紙などの一次史料を駆使しての論考であるだけに惜しまれるところである。なお「朝鮮開化党の源流は宗教の思想にあり、分派は、その後の論争から生じた」と考えることができる」（一五頁）とあるが、この「宗教」が指す内実がよくわからない。キリスト教と一言で言えないのは当然であるし、そもそも開化党の思想的源流は、一八世紀以来の実学の伝統であり、それに清の洋務運動、日本の明治維新の刺激を受けて形成されたことはいわば朝鮮思想史の常識のうちであろう。この書き方は少なくとも misleading である。

四章において、「李樹廷はその真理を深く悟り、朝鮮にキリスト教を布教して長く続いた封建社会を崩し、国民を開化する道を模索した。これは津田仙の影響下で、農業をもって外面的開化を目指した安宗洙とは相異なるものであり、キリスト教をもって開化する、すなわち、内面的開化であった」（一二三頁）と著者はまとめているが、少し単純化しすぎた見解ではなからうか。よしんば、両者がそのような違いがあるとしても、その李樹廷の信じたキリスト教の内実こそが問題であろう。本書では、随所に「キリスト教(者)性善説」とでもいうような筆致がなされており、歴史の陰影を無くしているような印象を受けた。篤実なクリスチャンで愛国者でもあった李樹廷のような人物が、大井憲太郎のような人物と関わりを持ってしまった「皮肉」とでもいふべき相をもつと見るべきではなからうか。

あと気になったのは、著者の「特有」の言葉遣いである。まず、福沢諭吉と慶應義塾の思想傾向を「三田思想(別名慶

應義塾思想)」と呼んでいるが(二〇頁)、評者は寡聞にしてこのような呼び方は知らない。韓国ではそう呼ぶのかも知れないが、少なくとも日本において「三田思想」という言葉は人口に膾炙したものではないだろう。その思想的特徴として「対外的には、朝鮮の領土を手に入れ」(同上) などともあるが、このような書き方は征韓論と福沢の思想を同一視するような印象を受ける。両者はこのように簡単に同一視されるものではないだろう。これは福沢の思想の多面性を等閑視している評価のように思えた。

李樹廷が殺害された原因を、大井憲太郎たちとの関係に求め、そのことを説明している箇所でも「このように李樹廷が日本滞留中に自由民権運動家と深く関係し朝鮮にキリスト教を布教すると同時に日本自由党を創設しようとしたことは事実であったと私は推測する」(一三八頁)とあるが、「日本自由党」とは何だろうか。

また、史料の引用や人名などに誤記が散見されることも残念な点である(例えば朝鮮の外交顧問であったドイツ人メレンドルフ Mollendorff のスペルのミス、宣教師アペンゼラーをアペンゼレンとしているなど)。

この書で提示された明治初期の日本人と朝鮮人の人的交わり、殊に宗教を介した交わりはまだ不明な部分も多く、また「政治的な解釈」が先立ち、客観的な評価がしづらい憾みがあるのも事実である。これからこの書を起点に、詳細な説明が待たれるところであろう。

ベルナル・フランク著（仏蘭久淳子訳）

## 『日本仏教曼荼羅』

藤原書店 二〇〇二年五月三〇日刊

四六判 四一四頁 四八〇〇円

竹村 牧 男

本書は、長年、日本の宗教世界・精神風土を实地に探索してきた著者の、神仏信仰の具体的な形等について描いた論考を集めたものである。訳者・仏蘭久淳子（著者の奥様）によると、「ベルナル・フランク著 *Amour, colère, content.* *Essais sur le bouddhisme au Japon.* (二〇〇〇年、コレージュ・ド・フランス日本学高等研究所) に掲載された論文を中心に編集・翻訳した論集」であるという。発刊の頃には日本においてかなり反響のあつた書物である。書評の時期がやや遅くなつてしまつたが、あらためて紹介し私見を呈してみたいと思う。

初めに、著者について簡単に紹介しよう。まず、奥付には、「一九二七年パリ生まれ。パリ大学法学部卒業、国立東洋語学校・ソルボンヌ大学文学部において日本語・中国語・サンスタリットを学ぶ。国立科学研究所センター研究員、国立高等研究院教授、パリ第七大学教授を経て、一九七九年よりコレージュ・ド・フランスの初代日本学講座の教授。一九七二―七四年日仏会館フランス学長を務める。一九九六年逝去。フランス学士院

会員、日本学士院客員会員」とある。本書の中に著者自身が見るところによると、「はじめに私は、説話、特に仏教説話について研究をしていました。そしてその補足として、諸仏の尊像やその縁起、信仰、あるいはそれらを表現する図像学的なシンボリズム等に興味を持った次第です。このようなわけで、やがて偉大な宗教史家であつたエミール・ギメが、明治九（一八七六）年日本で買い集めた仏教図像の豊富なコレクションについて研究整理するという立場になつたわけです」（二七一頁）ということである。また、日本に滞在すること都合八年ほど、その間に、全国を行脚して、尊像や信仰の形を見学・調査して歩き、お札等を収集していった（三三二頁）。それらを集大成して、日本の信仰の姿を、インド以来の伝統の名残から、現代に生きるあり方まで追跡しつつ、日本の精神世界の内容と構造とを究明していくのであつた。

本書の構成等を紹介しよう。クロード・レヴィストロースの序文があり、本論があつて、そのうち五四頁にわたる全章の注がある。さらにジャン・ノエル・ロベールの解説があり、訳者あとがき、図版一覧、索引となつている。全部で四一四頁の労作である。

本論の部分は、三部構成になっている。

第一部は、第一章 仏教伝統の神々と日本の社会——帝釈天（インドラ）の場合、第二章 日本仏教パステオンの大立者「毘沙門天」、第三章 仏陀、第四章 麻耶——仏陀の母、第五章 愛染明王——愛・怒・色、第六章 妙見菩薩——北極星

と北斗七星の神、北斎の守護神。第二部は、第七章 空と現身  
 仏——日本の仏教伝統に見る形像の中の「礼拝尊」の存在につ  
 いて、第八章 仏陀の二重真理——その単一性と複数性。第三  
 部は、第九章 法隆寺金堂の勢至菩薩について——西の間阿弥  
 陀三尊造立の背景を考える、第十章 十六世紀ヨーロッパに誤  
 訳により伝えられた十一面千手観音像、第十一章 「お札」考。

この三部構成の理由は、明記されていないが、第一部が、日  
 本仏教バンテオンの諸尊を描き、第二部でその形而上学的背景  
 を論じ、第三部は以上に取まらなかつたものの著者の重要な論  
 考として収録しておきたかつたものということになるのである  
 う。以下、ごく簡単にそれらの内容について紹介してみる。

第一部の、第一章、帝釈天に関する論考では、インドにおけ  
 るインドラ（帝釈天）について解説したあと、日本の柴又題経  
 寺、香住の喜見山帝釈寺、鳥取の麻尼寺、広島の水明寺の帝釈  
 天の図像等について分析し、日本の帝釈天信仰のありようを語  
 っていく。その結果、著者は、「以上概観したように、種々の  
 面を持つた帝釈天の信仰が日本の土壌の各地に根を張つたので  
 ある。ある意味ではそれは全く庶民的性格を呈しながら、しか  
 し同時にそのすべてが正統的經典の伝統と繋がっているのが認  
 められるのである。この庶民信仰と正統的教義の融和は非常に  
 興味深い現象であり、そしてこの方面にさらに研究を進める価  
 値があるものと思われる」と語る。この性格の探求とその意味  
 の追求は、著者の基本的関心であり、そのモチーフは、本書の  
 全体を貫いていると思われる。

第二章、毘沙門天に関する論考では、仏教の諸天、四天王に

ついて解説したあと、特に毘沙門天が四天王全体に匹敵するほ  
 どの守護神になっていくことを、鞍馬山の毘沙門天、岩手県鳴  
 島の巨大毘沙門天、福岡の観世音寺等により、例証する。ま  
 た、兜狹毘沙門の護国神の性格を説明し、上杉謙信、楠木正成  
 らとの関係に触れ、さらには施財神となる毘沙門天につき、日  
 本の偽経と考えられる「毘沙門王功德経」の介在を指摘し、  
 「終わりに、毘沙門の靈驗信仰がいかに容易に現代社会に入っ  
 ているかの例として、毘沙門のお姿とその功德を刷り込んだテ  
 レフォンカードが次第に伝統的なお札の代りとなる傾向がある  
 ことを指摘して置きたい（一九九〇年代）」と結んでいる。

第三章、仏陀に関する論考では、仏教に関心のある人には大  
 体知られている釈尊の伝記について紹介し、特に無我説と輪廻  
 （業）説の統合の問題について言及する。のち、唯識派と中観  
 派の思想について解説し、大乘菩薩思想の由来を解明する。以  
 下、観自在菩薩、プラフマー神、阿弥陀仏、薬師仏について説  
 明し、『法華経』の久遠実成の思想、女人成仏・一切衆生の成  
 仏等の思想も述べ、最後に密教の大日如来を中心とする宇宙  
 観・マンダラ思想について説明している。ここは、仏教概説み  
 たいなものであるが、諸仏・諸尊の仏教世界における位置付け  
 を明かして図像学研究の基礎を提供するものである。

第四章、麻耶に関する論考は、まず釈尊の母、麻耶像に関  
 し、インド以来の図像学的な伝統が忠実に保存されてきている  
 例を鎌倉時代の「釈迦八相図」等により説明する。ついで、仏  
 教圏では釈尊の母に対する信仰は見られず、母性への信仰は鬼  
 子母神へのそれが一般的だとし、しかし非常に貴重な例とし

て、神戸地方の麻耶山切利天上市が麻耶を秘仏として祭ることを指摘し、幼児を胸に抱いた像を描くそのお札を示している。

著者は、「ここでは麻耶は、言うまでもなく先ずブツダ釈迦牟尼の母として祭られながら、唯、仏母としてのみならず、総ての母親の祈りを聞く母となつていたのである。それはこの寺の境内に入ると直ちに分かるであろう。そこには安産を祈り、さらに子供一般の守護を祈願する女性達を迎える幟がはためいている」と言っている。

第五章、愛染明王に関する論考では、愛染明王の図像が、バラモン経のカーマ神や金剛界マンダラの「理趣会」の欲金剛・意生金剛・愛金剛等の図像的特徴を受け継ぐことを解説し、その持物と修法との関係や『愛染王紹隆記』なる説話集の十種の徳について触れたりしている。また、この明王が縁結びの仏となること、愛染かつらの由来について述べ、さらには、藍染めとの関連で染色業者の守護神となり、化学染料企業の手にも祀られていることを指摘して、その信仰も仏教という宗教の中のものであることを論じている。

第六章、妙見菩薩に関する論考では、北斗七星祭祀と宮中祭祀、道教と神道という問題を扱ったのち、妙見像の三つのタイプの図像学的考察を試みる。ついでそれとは別に『阿婆縛抄』にいう陰陽道の妙見の「俗形束帯」「童子形」「童女形」のほか、「童子形」がもつとも普及していくことを十七世紀の図像集等から指摘する。また、北斎の妙見菩薩崇拜のことについても言及する。最後に、ギメ美術館コレクション中の妙見像で、『大ラールズ辞典』挿絵のモデルとなったものもとになった

ものと思われるものを、柳島のお寺のお札に見出したときの興奮について語っている。

第二部の、第七章、仏の化現の問題を扱う論考では、仏・菩薩・明王・天等の概念を仏教思想から説明し、永遠・超越的な法身も、無住処涅槃を得て衆生救済のために再びこの世に戻るのであり、再びあらゆるレベルの別個の位格となつて拡散して、民衆の祈願の対象になることを明かす。その際、祈りに基づく感応の中で、現身の靈験さえ見られることを強調する。著者は言う。「この利益というものは、形像の外に現れる映像や、または熱烈な願望によつて実現する奇蹟というような事より、さらにまた理解を越える事実となつて起り得るものである。形をもつて現れた「身体」は「答え」に過ぎないにもかかわらず、信者の苦しみや、不具や、傷、体が受けた毀損、または信者が恐れていること等を、その聖像が代つて負担し、場合によつてはその傷跡が聖像の上に目に見えて残るというようなところまで行き得る、つまり聖像が信者と身を置き換えることによつて「身代り」になるのである。」こうして、キリスト教では偶像とも扱われかねない礼拝祈願できるもののリアリティについて論じているのである。

第八章、仏陀の単一性と複数性を扱う論考では、仏教思想史をたどりつつ法身や常住の仏身について説明し、仏身論としての三身説から、密教のマンダラの解説へと進む。金剛界・胎藏界の両界マンダラを説明しつつ、「中央に置かれた汎仏陀（大日如来）からその最初の分身位格の四方仏に、そしてその無限数を意味する千仏にと、一つのマンダラの同一の会の中で、

「仏陀」というものの、唯一であると共に多数である現実リアリティを表現しているのである」と説いている。

この第七・第八の二つの章は、仏教では、あらゆる諸尊も他に他ならないこと、祈願の対象も真実在と不可分であることを説明し、諸尊の信仰の意義、図像の実際の意味について強調したものである。

第三部の、第九章、法隆寺金堂の勢至菩薩に関する論考は、一九八九年に西武百貨店でギメ国立東洋美術館のコレクションの一部の展示を行うに際して、準備のため同美術館の収蔵庫を調査していたときに発見した勢至菩薩像をめぐる研究報告で、それを法隆寺金堂西の間の阿弥陀三尊の脇侍のひとつと解明していく経緯や西の間をめぐる諸問題について記している。

さらに、なぜ一二三〇年代になって法隆寺の西の壇に、中及び東の壇に匹敵する大きな立派な阿弥陀三尊を造立するという大事業を行ったのかについて追究し、阿弥陀像は聖徳太子の母、観音像は太子、勢至像は太子最愛の高橋妃なのであり、鎌倉時代に入って太子信仰が盛り上がりを見せ、南都仏教の密教化と弘法大師の聖徳太子再誕説の流行という中で、「聖徳太子伝私記」（二二三年完成）を著した顕真が造立を企画・発案したのではないかという興味深い説を、説得力あるかたちで論じている。

第十章、十六世紀にヨーロッパに現れた十一面観音像を扱う論考では、図像によってでなく文献のみによって再現された十一面観音像は、胸に七つの小面を有する奇怪な姿であるが、それは、豊穡の守護神、エフェソスのアルテミスの像に乳房が何

列にもわたり並べられているのによつたのではないかと指摘、東西交流の一断面を明かしている。

第十一章、「お札」考は、著者が日本中を歩いて収集した数々のお札を紹介しつつ、日本の神仏習合した信仰形態等の実際を描きだしている。著者は、総計八年間に日本全国二千以上の寺社をめぐる、千枚前後のお札を収集したという。ここに採りあげられるのは、上野不忍池弁天、上野清水寺、山形亀岡文殊、江の島弁財天、熊野那智大黒天、愛媛椿堂不動明王、知恩院来迎阿弥陀、栃木岩船地藏、銚子飯沼観音、福井三方石観音、京都釘抜き地藏、西落合自性院猫地藏、千葉清澄寺虚空蔵菩薩、京都永観堂見返り阿弥陀等等である。ここには、興味深い豊富な資料が提示されている。

以上、本書の概要を紹介した。以下、いささか読後の私見を記することにする。

まず、本書が学術的図書であるかどうかについては、一部異論もあるかもしれない。著者がたとえ学術論文のつもりで書いたとしても、特に欧米の読者を想定したとき、啓蒙的な部分を多分に織り込まざるをえなかったであろう。その辺は、日本の宗教学や仏教学の研究者が読んだときには、多少、物足りなさを感じてしまうことも致し方ないのかもしれない。しかし、まぎれもなく学術的な論考も多く収載されており、学術書として扱って問題はないと思われる。

さて、本書の題名は「日本仏教曼荼羅」とあるものの、本書が明かそうとしていることは、仏教信仰の一形態ということでは



はない。「お札」や祈願の対象をとりあげつつ、神仏習合的な実際の信仰形態を探索する中で、日本の宗教を色濃く基盤とした精神風土を説明しようとしたものである。そこに、従来の日本仏教の教理的研究や文献に基づく歴史的研究では明らかにしえなかった日本人の宗教意識が、豊かに紹介されている。しかも、それは具体的事実の提示のみにとどまらず、いわば感応理論に基づく靈験の形而上学さえ論じていて、尊像の意義を大いに究明しているのは、周到である。

著者の学問は、「お札」のような庶民的な資料を扱う故に、「高尚」な美術史とは異なり、もっぱら図像学を中心とすることにより、民俗学とも言い切れない。しかしその独特の方法論は、かえってよく日本人の宗教意識を照射していると言えよう。クロード・レヴィ・ストロースは、「著者は日本学を一新した」と評している。

しかも、その図像の分析にあたっては、インドや中国も十分に踏まえており、インド以来の造形や持物等の連続性を指摘して、信仰の国際的な流れを描くのに成功している。と同時に、經典に基づく諸尊が、きちんと經典の正統的教義を反映していることを指摘して、庶民信仰といえども、仏教の核心に基づいている一面を注意している。

ともかく、歩いて探求したその積み重ねには想像を超える厚みがあり、我々は本書を読み進む中で、このように民間の諸尊に対する信仰は豊穡であったのかと感嘆させられるであろう。ただし、本書の論考によって、日本独自の宗教意識というのが何か解明されたのかというと、私には判然としなかった。

たとえば尊像等における持物のインド以来の連続性等は、なるほど興味深いものの、では種々の諸尊に変更のあつた部分を通じて言えることは何なのか、ということについては、いまだ解明されていないと思われる。つまり日本の諸尊の図像学的特徴に共通して見える日本人の宗教意識の独自性の解明という点は、必ずしも明らかでないと思われるのである。

たとえば、仏教圏では、仏母・麻耶に対する信仰は見られないのであつた。アルフレッド・フーシェは、仏教圏全域を通じて、麻耶夫人を崇拜する信仰は不在であると信じていたという。しかし著者は切利天寺にその稀有の例を発見し、「この心を打つ例外がこうして日本に存在するのを、彼が確認できないことを残念に思う」とその章を結ぶ。だが、いったい、この一例の意義をどう見るべきなのであろうか。一例といえども見つかつたことは、日本の靈性の母性的性格を例証するのだろうか、それともただの一例故にたまたまの事に過ぎず、やはり例外視せざるをえないのであろうか。

それから、日本で祀られている諸尊の図像は、おそらく日本の偽経に基づいていることが多いであろう。すでに著者も、『毘沙門王功德経』の例を指摘している。日本の偽経といっても従来のインド・中国的伝統を多分に汲むと同時に、しかし大胆に変容させていくことも事実である。諸尊信仰の解明は、図像学的研究のみならず、それら偽経文献の内容の分析も必要のはずである。日本人の宗教意識の解明には、今後この方面の研究をうまく総合していく必要があるかと思う。

また、日本の場合、諸尊の多くは、すでに密教化された場合

が多いと思われる。日本の神仏のパンテオンの、おそらくかなりは密教に基づくことであろう。密教における諸尊の位置付けは、必ずしも『法華經』等のコスモロジーによるものでもない。第八章において、仏陀の単一性と複数性を、結局、密教の曼荼羅思想で跡付けたように、日本の諸尊の信仰の解明には、密教以外の仏教を語ってもさほど意味がない可能性もある。むしろ密教のシンボリズムの特質により多く焦点を合わせて究明するなど、もつと密教の内奥に迫ってほしかった。

さらに、本書を読むと、それぞれの信仰においてさらに実際の靈験譚にどのようなものがあつたのか、知りたくなる。そういう資料をもつとかみ合わせるものが出来たなら、図像学的研究を超えて、民衆の宗教意識の実際を解明できたことであろう。

これら豊かな民間信仰が現代にも生き延びていることは言うまでもない。確かにテレフォンカードなどにもそれらは導入され、さらに現代的なお守り等にも変形されているであろう。ただ、それらを奉ずる民衆の意識は、昔と変らないとは言えない。昔は、コスモロジーに基づく諸尊のご利益が常識的に共有されていた地平もあつたであろう。しかし今日では、自覚的に信仰をもつてお札等をいただくということも少なくなりつつあるのではないだろうか。あえていえば、昔は神仏の中に人が住んでいた、しかし今や、個々の人の中に神仏が入り込むのみなのではないか。信仰意識の変化については、図像学的追跡だけでは、不十分であろう。

以上、いくつか本書の残された課題について述べた。しかしそのことによつて本書の価値が減るものではまったくありえない。とにかく全国を実地に歩き、あらゆる図像学的資料を収集し、同時に古い文献もよく渉獵し、きめ細かく分析して、埋もれた日本の精神風土を解明していく力量は、並みのものではない。我々は本書から内なる国際性と独自性について、多くのことを学ぶことができるとともに、眼に見えない絶対者とその化現、そして宗教心の作用といった問題を深く考えさせられるのである。

渡邊欣雄著

『風水の社会人類学』

——中国とその周辺比較——

風響社 二〇〇一年二月二〇日刊

A5判 四六七頁 八〇〇〇円

水 口 拓 寿

本書は渡邊欣雄氏が平成一一年度に東京都立大学大学院社会人類学専攻に提出された博士学位論文を元としており、各々の章節は一九九五―二〇〇〇年の単独論文に修正加筆されたもの、及び書き下ろしの部分から成る。渡邊氏の風水に関する専著としては、『風水思想と東アジア』（一九九〇、人文書院）と

『風水 気の景観地理学』（一九九四、同）に続く第三冊となつた。

本書は

第一章 はじめに

第二章 風水研究の歴史

第三章 東洋的環境認識としての風水

第四章 東アジアの風水意識

第五章 大陸中国と風水民俗

第六章 中国の墓地風水

第七章 風水民俗の多様性

第八章 中国風水と沖繩風水

——日本を含めた風水の受容史と現代

第九章 おわりに

の全九章に分けられている。第一章第一節「風水研究ブームと風水占いブームの混在現象」は、最近一〇年間の東アジアにおいて風水研究と風水占いが共にブームとなってきたことを述べた上で、但し日本では後者が圧倒的に活発であり、かつ異文化理解に関心のない「情報産業の新商品」であるため、本書の研究対象から外したという。また、世の反応が前者と後者を混同しがちであることに苦言を呈する。第二節「日本における学際的風水研究の背景」は、アカデミズムの諸分野において風水研究がこれまでの知的枠組みを問い直すような発見に結びついてきた様を回顧する。本節では特に、社会人類学における研究史と、渡邊氏が一九八〇年代末に組織された「全国風水研究者会議」による学際的共同研究に紙数を割く。第三節「本書の目的

と構成」は、それが中国の風水に関する社会人類学的研究であり、主な対象地域を浙江・福建・台湾としつつ、中国内外諸地域との比較も行う旨を述べる。第四節「風水定義と本書の主要概念について」は、まず風水を「環境判断、環境影響評価法、相地卜宅の方法論の総称」であると定義する。また研究の史料として文字資料に記述された「テキストの風水」と、風水師や風水の知識人が実際に占うプロセスから理解される「コンテキストの風水」を弁別するべきことを述べ、風水知識には風水判断者とクライエント、また自分で風水判断する者の間に知識の差があることへの注意を促す。次いで、本書における「東洋・東アジア」や「中国」「日本」「韓国」「沖繩」の指示内容に言及する。特に、「中国」は「中華人民共和国」と「中華民国」の略称かつ地域名称として用いられる旨を注記する。

第二章第一節「欧米における風水研究——二〇世紀前半までの人類学的・中国学的研究成果」は、欧米では既に一九世紀前半から風水研究が行われていたが、「疑似科学」と見なすなど欧米人の価値観による偏見が少なくなかったことを述べ、そして一九六〇、七〇年代に至ってM・フリードマン氏などが開始した、文化の相対性（研究しようとする側の理論の相対性にまで及んだものとしての）を理解した研究を評価する。第二節「墓地風水論争——東アジア風水論の勃興」は、社会の構成メンバーに祖先さえ含まれるという東アジア社会を考える場合には、墓地風水による祖先から子孫への影響を忘れてはならないと述べた上で、この点をめぐってフリードマン氏が位牌祭祀と墳墓祭祀（墓地風水）の性質の違いを強調したことが端緒とな

った、墓地風水における祖先観、及び位牌祭祀における祖先観との関係についての論争を追跡する。

第三章第一節「普遍性なき自然と文化」は、非西洋的な自然・環境概念の構築や再構築を目指し、まず桓武天皇による平安京遷都の詔を、「文化」と「自然」の近代的な二元論思考では理解困難な「われわれの過去の経験」として示す。第二節「風水をめぐる環境認識——李亦園の理論から」は、一九七〇年代に自文化解釈を「自国理論としての漢学」から提唱した台湾の社会人類学者・李亦園氏の学説を注解し、その「東洋的環境認識」の風水研究への応用可能性を主張する。第三節「都市形成における環境判断——北京城の例」は、中国都城を代表して北京城「評者注…「都城」や「北京城」というときの「城」は「城塞」ではなく、城壁に囲まれた都市を指す」を例とし、都市計画に関する史料や伝説を集成する。第四節「自然と文化のあいだ」は、先の二章を承けた結論として、第一に風水の依拠する「東洋の対概念」が決してステイタックな二元論ではなく、「氣」一元論というべき同意味成分があること、第二に東洋の環境思想では対概念より関係概念がむしろ重要であること、特に例えば「天気」と「人氣」（心理状態）という異なる両者間に想定されるような、風水用語で「感応」と呼ばれるところの調和に注目するべきこと、第三に構成要素間の関係は絶えず不均衡でダイナミックでありつつ、全体を保っていることを述べる。本節ではこうした環境思想とF・カブラの「有機システム論」の類似も指摘する。第五節「風水とフィジオノミー——洋の東西地理学は同一か？」は、風水と西洋のフィジオノ

ミーの相異を、後者が「氣」のような同質の媒介項を自然と人間のあいだに置かない点において浮き彫りにする。

第四章第一節「各地で開始された風水の統計研究」は、アジア各地における風水意識や研究者側の関心を、既存の統計資料を分析することにより抽出する旨を述べ、続く第二十六章で香港・台湾・韓国・沖縄・日本本土の事例が挙げられる。第七節「結語——成り難し国際比較、されど当面の成果とは」は、各々の統計調査における項目や質問文が、研究者側の意識を反映せざるを得ないことを指摘した上で、韓国を筆頭として（六八・七〇）上記地域のいずれも風水意識の普及度が高い（台湾の場合など仏教信仰意識とほぼ同じ四九・八％を示す）と帰納する。

第五章第一節「大陸中国における風水調査研究の概要」は、渡邊氏が一九九三年以来行ってこられた大陸中国における民俗調査・文献研究の軌跡を述べる。第二節「現代中国の『風水宝地』」は、北京郊外の清東陵、西安郊外の秦始皇帝陵、湖南省韶山の毛沢東故居がすべて「風水宝地」と美称されている現況を紹介する。第三節「文革期に至るまでの風水師の境遇」は、上海の老風水師のライフ・ヒストリーを、特に文化大革命期における迫害と、その後の業務状況について描く。また、一九九三年には国家建設部主催の「中国建築風水理論講習会」が共産党中央組織部で開かれ、渡邊氏も出講されたことを述べる。第四節「風水師と知識人たちの実情」は、浙江省温州郊外や福建省東部海岸地帯の風水師たちについて「コンテキストから風水のテキストの内容が選り取られる」様を述べる。第五節「都城

風水の特徴——温州の例」は、現代中国の都城観を知るべく温州の風水伝説を扱う。まず老人たちの語るいわば「都市風水史」を紹介し、彼らの語りが『温州府志』とも符合することを指摘する。また、彼らによれば風水に対する人々の関心は衰えていないのだという。第六節は「風水の原則と中国の民俗」は、「風水宝地」などと呼ばれる場所が単なる景勝地ではなく、「人間生活に深い影響をもたらす地のエネルギー」としての「氣」の作用を受ける土地を意味することを、改めて説明する。

第六章は本書の分量の三分の一を占める。第一節「概説——墓地風水の理念」はまず、「コンテキストの風水」が風水テキストの知識を元にして以上、社会人類学的な研究においても「テキストの風水」を参照すべきことを述べる。次に、そうした風水テキストの起源とされる、晋朝中国の郭璞に仮託された『葬經（葬書）』中の墓地風水理念を分類し注解する。それは第一に、人体のうち骨肉が各々父母に由来するという民俗生殖理論である。第二に、人間は「氣」の集合した存在であり、「氣」がとくに固まった部分であるという。第三に、「氣」は父と子の間にとどまらず、世代を越えて父系的に継承されるという。第四に、それゆえ祖先と子孫は「氣」を媒介として感応するのであり、祖先の骨は植物の根のように子孫に影響を与えるという。だからこそ墓地環境が問題となり、つまるところ大地の環境が一族の盛衰を左右するという考え方が生じる。第五に、その具体的プロセスはまず大地の「氣」に祖先の骨が感応し、引き続き子孫たちへ感応を通じもたらされてゆく

のであるという。第二―四節は渡邊氏自身の調査に基づく、各々浙江省湖州地区・同省寧波地区・温州地区の「コンテキストの風水」に関する浩瀚なモノグラフであり、「地区の概要」「風水師の有無と風水師の民俗知識」「風水と墓地環境」「墓地と風水樹」「風水と方位判断」「風水と尺度」「風水と墓制・葬制」「住宅風水と墓地風水の異同および風水の影響」という各節にほぼ共通するテーマについて、それぞれ事例と考察が記述される。湖州地区の特徴は、個々の風水師たちの得手不得手に対して一般人が詳しく、能力評価に応じて依頼先を選ぶこと、地形判断より方位判断が重視されること、一般的な方位の吉凶観も顕著なこと、生前に墳墓を建造する時、死者埋葬時、「検骨」後の再埋葬時のように、墓造営に関わるあらゆる機会に風水師が活躍することなどである。寧波地区の特徴は、風水の知識人は專業者でないこと、方位よりも地形の判断を重視すること、尺度の吉凶観が聞かれなかったことなどである。温州地区の特徴は、風水の知識人は專業者でなく、特に家の建造時には道士との分業も認められ、また多くの場合世襲であること、寺廟と家、墓と家でそれぞれ方位判断が違ふことを、一般人の認識していた例が多いこと、尺度の吉凶については、台湾や沖縄と同様に測量器具「魯班尺」があり、沖繩と同じく家・墓に両用されるが、尺度までは一致しないこと、また現在では風水上の吉凶と尺度が関連づけられないこと、「椅子墳」と呼ばれる形態の墳墓の増大や巨大化をめぐって、地方政府との軋轢が見られることなどである。

第七章第一節「風水民俗のひろがり」は、本書のこれまでの

行論では包括できなかった問題を四点提出し、それらは次節以下において論述が展開される。第二節「風水とシャーマニズム」は、風水判断が巫俗信仰と密接な関係を持ち、シャーマンが風水判断に参与する場面があることを指摘する。その様態は現在の沖縄のようにシャーマンが（神懸かりしない状態で）風水師同様に風水書や器具を用いて占う型、シャーマンの託宣内容が風水と深く関連する型、明治中期以前の沖縄のようにシャーマンの指示により風水師が占う型に分かれる。本節では先行研究の少ない後二者について特に詳述し、まず李亦園氏による統計に基づいて、台湾の「童乩」と呼ばれるシャーマンが、クライエントの不幸の原因を風水とりわけ墓地風水の不適に期する割合が高いこと、また渡邊氏自身の調査に基づき、台湾高雄県の童乩や福建省南平地区の「巫婆」「找亡靈」の同様事例を紹介する。次に再び台湾高雄県の、神が人ではなく筆に憑依する「扶鸞」において、神がクライエントに風水師を訪ねるよう指示するという事例や、童乩が大まかな方向を示すのを受け、非憑依状態の助手がコンパス「羅盤」を操作するという事例を扱う。最後に、今後はこうした事例研究から「シャーマニズム」の従来の概念に疑問を投げかけ、神・霊と行為者の「感応」をキーワードとした上位概念を模索する必要を訴える。第三節「風水塔断脈説話について」は、台湾・浙江・福建における、為政者が塔を建造することにより地域の風水が破壊されたという説話に注目し、崔吉城氏の知見を援用しつつ、「出る杭は打たれる」と語ることによって、『出るほどの杭』を自慢している」という深層構造を仮説的に示す。第四節「墓地造営と

『青山白化』問題」は、浙江省温州地区で墓地の増大化・拡大に伴い山林が破壊され、政府が墓地破壊政策を断行したという事例を扱う。この政策は一定の成果を得たが、破壊された墳墓に見せかけた瓦礫だらけの墓が蔓延するという、却って深刻な「青山白化」状態をも誘発した。墓地をめぐる風水争議が、かつて度重なってきたことを含めて、風水は「環境破壊の思想」でもあるのだと結論する。第五節「庭と風水」はまず、浙江省や福建省のいくつかの村落で、墓や屋敷の中庭或いは前庭を風水用語でもある「明堂」と称しており、実際に「四合院」「三合院」の形式による民家の庭は、概して風水に従ったような形態となっていることを述べる。そして、中国明代に計成の著した造園理論書『園冶』や日本平安時代の『作庭記』にも風水の影響が認められることを指摘する。

第八章第一節「古代日本と地理の受容」は、風水の理解が中国文化だけでなく、沖縄を含めた日本文化の理解や、ひいては東アジア文化全体の理解に繋がると述べた上で、まず本節では日本本土の風水受容史を扱う。ここでは先行研究でも頻繁に参照されていた『日本書紀』『続日本紀』『日本後紀』『令義解』諸条の他、新たに江戸時代の黒川道祐『雍州府志』巻五の「御堂関白道長公、愛斯地之風水構別荘。〔評者による中略〕其結構、慕中華之模範」や、『円覚寺文書』に収められた文和三年（一三五四）九月二日付文書の「一、塔頭事 所望人雖帶御教書、於敷地者、寺家評定衆並官家奉行人相共、見知其地形、為山門風水無相違者、就寺家注進、可有其沙汰矣、……左馬頭源朝臣」〔評者注：以上は、句読点を含め本書に引用された形

そのままである」を、日本における「風水」の語の用例として提示する。また宮内貫久氏に抛りつつ、江戸時代の天明期以降に多数の「家相」書が出版されるが、それらは長崎貿易で中国から輸入された風水書を参照したものであったと述べる。第二節「中華世界帝国」と沖繩は、沖繩では「中華世界帝国」の傘下という立場を背景とした殖産興業政策に従って、風水知識が導入されたことを述べ、及び風水を「風水」と呼ぶ限り、それは「中華世界帝国」の版図の中で学んだ知識体系であり、偶然に類似してしまっただけの知識ではあり得ないことを主張する。第三節「近世沖繩と地理の受容」は、まず正史『球陽』や『琉球国由来記』によって、琉球王府が一七世紀後半から留学生を福建に派遣し、風水知識の導入に当たらせていたこと、それ以前にも「唐栄人」と呼ばれる中国系帰化人により風水判断が行われていたことを説き、次いで『北木山風水記』により、一八六三年に王府の派遣した「地師」が風水判断を行い、諸村落の復興を図った事例に言及する。第四節「日本・沖繩の風水と中国風水の異同」は、まず日本と沖繩では共に、少なくとも現在も專業の風水師が存在しない、一族の墓が存在する（中国でも福建省福州地区や浙江省温州地区にある）、墓地をめぐる風水争議が起こらないことを指摘する。そして沖繩に特徴的な風水民俗と中国のそれとの異同を「風水書」「亀甲墓」「門中墓（一族墓）」「門中〔評者注・親族集団名称としての〕」「石敢当」「獅子（シーサー）」「屏風（ヒンプン）」「評者注・これは遮蔽壁の呼称としての〕」「殺気除け」の八項目について検討する。結論として、沖繩文化は概して中国文化に類似しているように

見えつつ、亀甲墓・門中墓・門中のいずれも中国に同例を発見できなかったように、既に沖繩側の主体性により「沖繩化」を遂げ、独自の価値を再生産してきたのだと述べる。

第九章第一節「本書の要約」は読んで字の如くだが、ちなみに評者は拙稿執筆にあたり、一文たりとも本節から直接に引き写していないので、念のため。第二節「結語——終わりになき風水研究」はまず、本書が渡邊氏の風水研究の帰結点ではなく、旧著では中国大陸の風水民俗に十分に触れていなかったのに対し、本書を以て中国大陸研究の幕開けを宣するものであると述べる。次いで、沖繩における風水の現代性を語る資料として、読谷村が米軍基地の移転先となることを防ぐため、予定地に割り込む地点に村役場を新築したが、その折に風水的理由を持ち出したという新聞記事を「わたくしの解釈を加えずに載せて」本書を結ぶ。

渡邊氏の著作すべてに共通する傾向でもあるが、殊に本書の特徴として、その目指すところが社会人類学・歴史学・中国学・沖繩学の一環としての卓越した風水研究に止まっておらず、むしろ風水研究という営みを通じてそれら既存学術分野の知的枠組みを参照し問い直すことに、かなりの力点が置かれていることが挙げられよう。私事ながら、評者は「風水研究ブーム」に入ってから久しく、渡邊氏による専著も二冊を数えていた一九九五年に文化人類学の卒業論文のテーマとして風水を選んだ者であり、省みるに、渡邊氏やフリードマン氏を初めとした比較的近年の研究者によって鋭く問い直され、再構築されてきた



風水及び関係各方面のパラダイムを、あたかも研究史の原初から常識であったかのように錯覚しつつ、所与のものとして撰取してきた感がある。今、これまでの風水研究書のいづれよりも研究史に多く言及し、また「終わりなき風水研究」(「終わりなき問い直し」)の最新成果や現在進行形を博載した本書を前にして、評者は自らがこれまで、渡邊氏の業績のいわば「氷山の一角」にしか注意が及んでいなかったことに改めて思いを致し、風水研究の歩みに対して敬意を新たにする次第である。

なお、評者自身は本書第八章第一節における渡邊氏の文献収集とその駆使を十分に尊重しつつ、しかし日本本土における風水受容の状況に関しては、研究界全体の問題として情報不足が依然深刻であり、また「史料」として提示されてきた文献も、必ずしも正当な解釈を通して風水研究の文脈に組み込まれたものではないように観じている。かく言う評者自身も乏しい知見と危うい史料鑑別力しか備えていないため、現在のところ渡邊氏の所説に対し肯定も否定も明言しかねる旨、未筆に断つておきたい。渡邊氏は同節への注釈の中で「日本中世以降の風水研究もまた、わたくしの今後の研究課題になろう」と予告されるが、日本風水史の研究(従来は古代だけを対象としがちであったが)において、遠くない未来に更なる風穴を開けて下さるよう、後学の一人として祈念している。

徳丸亞木著

## 『森神信仰』の歴史民俗学的研究

東京堂出版 二〇〇二年二月二十五日刊

A5判 四六〇頁 一三〇〇〇円

井上智勝

本書は「歴史民俗学」の立場から、「森神信仰」という民俗信仰・民俗宗教を検討した著作で、著者の博士論文の一部をもとに再編・改稿したものである。「各地の「森神信仰」の極めて多様なありかたを、祖霊信仰という一元的な枠組みのなかで、言わば古態追求を目的とする一本の系統樹として把握」（七頁）してきたこれまでの「森神信仰」研究を批判し、山口県下を主対象に「森神」の伝承の諸相が検討されている。

本書は序と第一〜三篇によって構成される。序では本書の研究史上での位置づけと、対象、典拠とする史料、方法論が述べられる。第一篇では、藩政期の防長二国における「森神信仰」の実態を「防長寺社由来」「地下上申」「風土注進案」などの史料に即して説明するほか、幕末期に藩が行った神社整理政策「淫祀解除」によって「森神」が被った弾圧と、その知識人による位置づけが述べられる。第二篇では現在の山口県下における「森神信仰」の実態を、著者自身のフィールドワークの成果をもとに紹介する。第三篇では、「森神」にまつわる伝承、特

に死靈祭祀由来譚の分析と、民間宗教者の関与の実態が検討されている。

本書は、「森神」信仰が、従来認識されてきたような祖霊信仰の系譜だけでは把握され得ないことを指摘した点において有意義な成果である。「森神」には水神、穀霊、地霊、死霊などの性格があることや、これまで稲作文化との関連で捉えられてきた「森神」信仰が畑作文化地帯においても認められることを明示している。このような祖霊信仰に一元化しない「森神」信仰は、多様な信仰の複合体として位置付けられる。

「森神」の屬性の一つである死靈祭祀の事例を豊富に提示したことも本書の成果として評価されるべき点である。死霊と地霊の関連性、禁忌伝承と「異人殺し」（怨霊）伝承との関連づけなど示唆に富む指摘も多い。

また、著者は「伝承を動態的に捉える」ことを主張する。

「生きた」状態として在る民俗の把握と分析を志向しているのである。この志向が十全に発露され、見事な成果として結実しているのは、第三篇第四章の「森神」祭祀の担い手に日蓮宗系宗教者が加わってくる過程の描写である。そこには忘れかけられていた死霊伝承を呼び覚まし、「伝承の再構成」を行う存在としての日蓮宗系宗教者の姿が活写されている。かつて「森神」祭祀を担当していた地神首僧は退潮し、代わって氏神社神職が関与し、さらにそこに施餓鬼供養を媒介として日蓮宗系宗教者が介入してくるというのである。これは「森神」が死霊であるという伝承を前提に、死者の供養であるから仏教が担当すべきであるという論理に立脚している。とはいえ、これは伝承

分析の結果であるから、必ずしも史実とは限らない。ただ、「森神」への日蓮宗系宗教者の関与の過程がそのようなものとして認識されていることは重要であろう。

ここで紹介される話者の密教や日蓮宗に対する信頼感と、浄土真宗に対する宗教としての期待感の希薄さも興味深い。すなわち、日蓮・真言・天台諸宗の僧は修行をしているので宗教者としての法力を期待できるが、「学校で免許を取っているだけ」の真宗僧は宗教者としての魅力を感じられていないのである。これは地域が宗教や宗教者に求めるものの内容を示しているとともに、地域における宗教の対抗関係という点において、近年の真宗地帯における神祇信仰に関する歴史研究（例えば引野亨輔「近世真宗における神祇不拝の実態」『地方史研究』二九一、二〇〇一年）なども議論を深めてゆける論点であろう。

さらに、作物の転換による祭祀組織の解体（二二二頁）や、向津具半島の漁村部では森神信仰が確認されない（二二五頁）など生業と信仰伝承の消長・差異を示唆する興味深い事例なども呈示されている。

かかる伝承の「動態」面の把握に加え、著者は題名に「歴史民俗学」の語を冠するように、「歴史」への視線も具備している。「淫祀解除」という、これまで歴史研究の俎上でしばしば扱われてきた事象を民俗学の立場から積極的に取り上げた姿勢は評価できるものである。現在、民俗学と歴史学に接点を求めようとする動きは、小池淳一氏による「民俗書誌論」（須藤健一編『フィールドワークを歩く』、嵯峨野書院、一九九六年）の提唱など新しい動きもあるが、全体的に見れば以前に比べて

減退している。そのような中で、歴史上の事象に「伝承」研究の素材を求める意欲的な姿勢は大いに評価されるべきである。

例えば、「淫祀解除」への民衆の抵抗の原因に、「解除」後に発生した疫病などの厄災が推測されている（一三六―七頁）。残念ながら具体的な事例が挙げられず、想像に止まっているが、かかる視点からの理解の仕方はこれまでの歴史研究ではほとんどなされない。だが、前近代に生きた人々の立場から歴史を再構成してゆくためには、常に念頭に置かれるべき視点である。

このように本書は、歴史学と共有できる論点を多く提示した点においても評価されるべき成果である。

以上のような成果を認めながらも、以下、評者が本書を通読して感じた疑問点、問題点を指摘しておく。

まず第一に、本書は柳田以来の「森神」即祖霊論の克服を果たしたしたが、それが「森神」信仰の多様性・複合性の指摘に止まっていることには強い不満を覚える。長い期間にわたって伝承されてきた「森神信仰」に、さまざまな要素が重層・複合するのはむしろ当然である。なにゆえ、そのような複合が生じるのか、複合はどのような契機・順序で行われたのか、また「森神」の創祀時期によってそれが期待される機能や性格に差異はないのか、などの点について本書では十分に整理されていない。歴史研究においては、長州藩の「小祠」において、崇り神としての荒神が社会構造の変化に伴って十八世紀中後期以降福神化するという指摘（池田利彦「小祠」信仰にみる幕末期長州藩の民衆意識」、馬原鉄男・岩井忠熊編『天皇制国家の統合と支配』、文理閣 一九九二年）が既になされており、この

ような成果から「森神」の多様性を歴史的に解明する手がかりを得ることは可能であったはずである。また、森神を多様性・複合性という名の曖昧さから帰納的に解き放つには、様々な基準による類型化とその相互比較が不可欠だろう。本書では、森や木、小祠類の有無など祭祀形態による分類はなされているが、同様の作業は奉祀する宗教者や複合している信仰觀念などその他の基準においてもなされるべきだったのではないか。そのようなデータを整備することによって、帰納的に「森神信仰」の本質と類型を解明することができたと考える。

また著者は、地域主義の立場から地域から遊離した分析を批判するが、本書において地域の環境・状況の中で「森神」を位置付ける作業が十全にできているかという点必ずしもそうではない。自然的・地理的あるいは歴史的環境は一定程度説明されるものの、地域の氏神社や菩提寺あるいはその他の宗教施設に関する説明、地域社会外部の神仏への信仰などの宗教的環境については必要に応じて部分的に言及されるに止まっている。しかし地域の民俗信仰である「森神」を検討するならば、それを取り巻いている地域の宗教環境の把握と読者への提示は総体としてなされるべきである。そのような地域社会における宗教の総合的な検討から、「森神」の位置はより明らかになってくるのではない。

かかる視点の欠如は、著者が「森神」という範疇を定位し、かつその語に徹底し過ぎたことに由来する。このことは当然比較検討されるべき、全国における「森神」同様あるいは類似の信仰を視野の外に置くことにもつながる上に、次のような議論

を招来することにもなる。

「淫祀解除」の検討において、これを推進した村田清風の所説には「森」という語が現れないため、本書では全く参観されない。一方、「淫祀解除」政策を批判した津和野藩の国学者岡熊臣については、「民俗信仰に基づく開拓始祖を祀る」「森神」を擁護したとして、開拓始祖など「其地に功労等ある霊神」を祀ることの正当性を説く見解を紹介している（一四三—一四四頁）。しかし確かに「森」という言葉は用いていない村田清風もまた、「民に功德有之候鬼神」は「根帳」へ登録すべきであると主張し、これを「淫祀」と見なすことはしていない（『淫祀談』）のである。清風の「民に功德有之候鬼神」は、熊臣の「其地に功労等ある霊神」と重なる。テキストの取捨選択は「森」という文字の有無を基準になされるのではなく、内容的な吟味を踏まえてなされるべきである。

かかる手法に則った行論は、熊臣の「森神」祭祀の必要性の主張が国学的思想からなされたという結論を予定調和的にもたらず。しかしこれは決して純粋な国学的思想の帰結ではなく、儒学側の理論を踏まえてこれを逆手に取ったものであった。このことは、「淫祀解除」推進者の一人で長州藩儒であった山県大華も挙げているように「礼記」祭法篇に「夫聖王之制祭祀也、法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以功定国則祀之、能禦大菑則祀之、能捍大患則祀之、（中略）、此皆有功烈於民者也、（中略）、非此族也、不在祀典」とあることから明らかである。「其地に功労等ある霊神」の祭祀の正当性は、著者が指摘する国学の幽冥観以前に、既に儒学者が正当な祭祀として認めてい

るものであった。

続いて、本書が題名に掲げる「歴史民俗学」の立場について言及しておこう。通読して、本書の「歴史民俗学」の立場がどのようなものであるのか明確な主張はなかったが、第一篇の叙述と本書の歴史史料の活用方法からそれを窺うことはできる。本書において歴史史料は、現在と近似した伝承が近世にも見られたことの証左、換言すれば現在との比較対象として活用されている。現在の伝承の位置を確認するために歴史資料を利用する姿勢、これが本書における「歴史民俗学」の立場だろう。この姿勢自体、一定度の有効性を持つことは認めよう。ただ、そのような方法をとるにしても、「森神信仰」の「觀念複合が藩政期から現代までの連続性を持って維持されている」（四三〇頁）と、近世と現代を直結するには慎重さが要求される。なぜなら、その間には常識・価値意識の大きな転換を伴った明治維新、敗戦、高度経済成長という大きな社会変動があったのである。伝承や伝承者の「心意」もそこで大きな変化を来した可能性があるが、本書ではその点は全く考慮されない。

かかる方法で伝承の通時性を捉える著者は、さらに大胆な仮説を提示している。古墳時代の大和における水源祭祀遺跡の存在および平安時代に水田の用水源に聖地としての「森」祭祀が存在したことが、現在の山口県大河内の「森神」祭祀を類推的に捉え大河内の「森神」祭祀には「その様な古い形での聖地のありかたが現在でも示されているものと思われる」（一七九頁）と述べている。そういわれてしまえば、とりあえず明確な反証のない限り反論は困難であるが、「と思われる」と断定を保留

した氏の所説もまた不確実である。つまり、この箇所は事実認定になっていないのである。およそ千二百年の時間の隔たりを、何らの検証を経ない推測によって直結することが、いかに危険な行為であるかは贅言を要さない。歴史研究者が本書で多用される「基層」という用語の使用に慎重なのは、その語が安易に遙かな過去と現在を直結してしまう危険性をはらんでいるからである。民俗学に対する批判はしばしばこの点においてなされるのであるが、「歴史民俗学」を標榜する著者がかかる見解を採ることは残念である。

序でに述べておくと、著者の事実認定は全編を通して曖昧な箇所が目立つ。本書では「可能性がある」、「ではないかと考えられる」、「と思われる」、「恐らくは」という推測表現が目立ち、その推測の上に「論」が組み立てられていることがしばしば見受けられた。かかる「論拠」の上に立った「論」は、いわば砂上の楼閣に過ぎない。評者がこれまで本書の意義を認めた点においてもこの傾向は見られ、残念ながら示唆や方向性の指摘という点において意義を認めるに止めざるを得ない箇所もある。本書の指摘や示唆が魅力的であるだけに、事実認定の方法には今少し配慮がほしかったと残念である。

最後に、些末なことだが、違和感を覚える語がいくつか見られた。例えば、山口県の「山陰側」（二五頁ほか）とあるが、防長二国はともに山陽道に属する。二八三頁には「先に脚注であげた（中略）習俗」とあるが、全編を通して脚注は一つも付されていない。また、これは本を制作する側の問題かもしれないが、「禄上」↓「録上」（一七頁）、「史料三典」↓「史料三

点」（四四頁）など誤字と思われるものも目立った。

井上治代著

『墓と家族の変容』

岩波書店 二〇〇三年二月二〇日刊

A5判 二八一頁 四二〇〇円

孝 本 頁

一九九〇年代以降先祖祭祀、葬儀、墓をめぐって様々なレベルからの議論が盛んになってきた。それは「お墓革命」と称されるように、既存の枠組みでは捉えきれない墓をめぐっての様々な状況が出現してきたことの帰結である。しかし、その変化の内実には解明されてきたとは云えない。しかも、伝統的宗教基盤の大きな揺らぎ、さらには日本社会の基盤的側面での価値変動をも伴うものであるがゆえに、よほどの研究蓄積が必要であることはいままでもない。こうした状況の中で今日的課題を真正面から追求した本書が刊行されたことは、これからの研究の深化のために画期的な一歩を提示したものとさえいえる。

本書の目次は以下の構成になっている。

本書の研究課題を纏めた第1章 序論、新潟県巻町・妙光寺檀家調査に基づく第1章、直系家族制地域の家族と墓の変化を

過疎地帯である鹿児島県大浦町の調査に基づいて分析した第Ⅲ章、都市家族の墓をめぐるの祭祀実態を、都市公園墓地において墓碑に夫方、妻方の氏を刻んでいる「双方」墓の調査、さらに都市家族の意識調査を分析した第Ⅳ章、家族の変化と墓での祭祀の双方化、夫婦別墓、墓の新たな展開としての非継承墓の出現などを取り扱った第Ⅴ章、家族の個人化と脱家現象を纏めた結論のⅥ章で構成されている。

目次構成から了解されるように、今日的状況を網羅的に取り組もうとしている著者の目論みが浴出している意欲作である。

以下本書の概要を整理しておく。第Ⅰ章「序論」では本書の研究課題と視角が展開されている。大前提として、日本の家族が家の永続性を第一義とする家・直系制家族から夫婦を単位とし双方性をとる一代限りの夫婦家族制に変容し、さらに一九八〇年代以降には家族の個人化が進んでいるという日本の家族社会学の成果である家族変動論を下敷きに据えている。そして、永続的祭祀を前提とする先祖祭祀と戦後の家族変動との間には整合性がなく、それが社会的、精神的葛藤・確執の問題を生み出していると捉えている。今一つの前提は今日依然として「家」の枠組みで墓の維持、先祖祭祀が営まれているのは、オグバーンの提起した「文化遅滞説」に依拠してその説明を求めようとしていることである。以上のことから窺えるように、本書は家族の変動の内実を墓・先祖祭祀の変容から照射しようとしたものである。

第Ⅱ章「直系家族制地域の家族と墓の変化」では、第Ⅴ章で取り上げられる寺院合祀墓「安穩廟」の存在する新潟県巻町の

調査分析である。直系制家族が維持されてきたが、都市流出、少子化が家の継承を困難にし、家が断絶することを容認する意識も芽生えていることを明らかにしている。そして、地域移動に伴って墓の改葬も少数ながら見られるが、郷里の檀家寺が新たな宗教運動の一環として設けた合祀墓に改葬するものも見られる。そこには「先祖に対する責任感」、「望郷の念」、「自分のルーツ」などの意識が窺えることを挙げている。しかし、これをどのように位置付けるかの論及はなされていない。

第Ⅲ章「人口流出・親子別居地域の墓祭祀の変容」においては、高齢化率が高く、親子別居率も高い鹿児島県大浦町の調査報告である。この地域は地区ごとに一九七〇年前後より共同納骨堂を設けている地域である。高齢者による墓地の維持管理が困難な状況にたいしての解決策である。しかし、転出者のなかには維持管理費の未払いの者も出現するなど流動化がみられるようになってきた。共同納骨堂での祭祀継承が困難になっている状況が浮き彫りにされている。それに対して祭祀の永続的保証を求めて寺院納骨堂への転換がみられることに注目している。

第Ⅳ章「家族の変化と墓祭祀の双方化」においては夫婦制家族理念の定着、少子化、さらに個人意識の強まりなどの影響が墓にどのように現出しているかを実証したものである。具体的調査のひとつは都市墓地の墓碑に複数の姓が刻まれている「複数家族墓」の調査事例である。顕著な増加ではないが、夫方、妻方両家の姓を刻んだ墓碑、家の姓ではなく「偲」などの任意の言葉を刻んだものも見られるようになってきている。そうし



たことから系譜観念が薄らいで、近親者祭祀に比重が移っていることが浮き彫りになっているとまとめている。次いで少子化のなかで「娘だけ」の家族が増え、そうした家族における仏壇、墓の実態、継承意識を探っている。夫方、妻方を先祖とみなす双方化が窺えるとともに、継承が困難な状況に置かれ、様々な模索がなされていることを描き出している。

第V章「家族の個人化と脱家現象」では一九九〇年代以降顕著な動きとなった「非継承墓」を射程に入れた今日的動向を分析したものである。「墓にだれと入りたいか」を基軸にした膨大な意識調査を試みている。その結果「夫婦で一緒に入る」が最も多くあり、それが夫婦家族制理念の浸透の帰結であると結論付けている。さらに夫婦別墓も出現した事例の調査結果も取り上げている。それは夫婦間の葛藤を経験し、女性が夫、家から自立した証として自らの墓を求めた事例を、男性との意識の差として浮き彫りにしている。また、継承を前提としない墓（非継承墓）の建設が一九九〇年代以降顕著になってきた。その実態を新潟県巻町の妙光寺「安穩廟」、岩手県一関市祥雲寺で始められた樹木葬の事例を利用者の実態調査に基づいて分析している。そこで永代にわたる継承を前提にした家墓が家族実態と遊離しており、その選択肢の一つとして選ばれたことが明らかにされた。それに伴う問題として死後の処理問題があることも論じている。

以上各章の概観をしてきたが、あらためて詳細な実態調査に基づいた研究成果であり、先祖祭祀研究の一つの大きな節目となるものであるといえる。分析枠組みも直系家族制に基づく家

から夫婦家族制理念の浸透、さらに家族の個人化が進んで行くという家族社会学の知見を取りこみ、さらに文化遅滞論を導入することによって家族変化と先祖祭祀の変化との間に時期的ずれが生じるということを下敷きにしたものである。分析枠組みは明快である。それであるが故に疑問も出てくる。

敗戦後、特に高度経済成長期以降家に依拠する生活システムは崩壊し、民法の改正とあいまって夫婦家族制理念が浸透していったことは事実である。そして、都市に移住した創設世帯が死を迎える一九八〇年代以降新たに墓を求めて行くが、それが少子化と重なり、墓の継承の課題が大きく浮かびあがった。その選択肢として一人子家族、娘のみの家族などにおいては双家墓の建立を志向せざるをえなくなっている。一方、過疎地帯などにおいては都市移住先へ墓を改葬する方策とか、過疎地帯においては共同納骨堂の建設をももたらした。それは墓での祭祀の継承を求めたが故の選択肢であると捉えられる側面もある。そこには選択肢においての葛藤が潜在しているであろう。それを総称して夫婦家族制理念の浸透とか、追慕の祭祀への移行であるとか単純化できうるかが気になるところである。例えば、夫婦双方の姓を刻んだ墓を、物故者の世代深度が〇か一世代であることから、そのような結論に導いている。しかし、都市移住家族の多くは都市に移住して新たに家族を設けた創設世帯であり、当然物故者の世代深度も浅いであろう。しかし、家の墓、仏壇を継承している相続世帯の場合にはどのような展開をしているのかの峻別も必要であろう。

さらに、双方墓の建立、「非継承墓」であっても祭祀の永続

的保証を希求する志向の根源は何ゆえであるのかを射程に押さえることによつて、著者のいう現代日本家族の直面している課題に迫りうるのではないであらうか。「文化遅滞論」は単線的進化論に基づいたもので、多元的發展・変容を捉えきり得るのか気になるところである。

冒頭で述べたように、二一世紀の変動予測を含めた実証研究は一人の作業で完結するものではない。研究の相互交流と蓄積が今こそ求められている。その問題提起の大きな節目となる著書である。著者に敬意を表したい。

Ayako HOSODA

*Darstellungen der Parabel vom barmherzigen Samariter*

Michael Imhof Verlag, Petersberg, 2002

176 pp. Euro 49,80

出 村 み や 子

本書は、ルカ福音書の「よきサマリア人」の譬えの図像表現の変遷を研究した博士論文として、一九九九年夏にハイデルベルク大学のオリエント学および古代学部に提出されたものに手を加えた形で、昨年ドイツのMichael Imhof Verlag社より『よきサマリア人の譬えの図像表現』（国際建築史および芸術史研究一三）として刊行された研究である。文中には、著者がドイツに留学中に収集した「よきサマリア人」の譬えをモチーフにした六世紀から一八世紀にかけて成立した貴重な図版六一点が収録され、表紙の裏表にも美しく彩色された中世の写本が配置されているところなど、全体的に中世の聖書写本の雰囲気と漂わせる美しい装丁の研究書である。

とりわけ読者の目を引くのが表紙であろう。ここには本書の表題中のサマリア人の冒頭のSの文字に、ロンバルドゥスの『命題集』第四巻の一三世紀の写本のフォリオ159vの文頭に配された、出だしの装飾文字が効果的に用いられている。本書の一〇四頁の解説によれば、「よきサマリア人」の譬えはロン

バルドゥスのサクラメント理論の根本思想となっており、サマリヤ人が油とぶどう酒を用いて行った傷ついた人の世話は、目に見えるしるし、すなわち神による人間の罪の赦しのサクラメントとみなされているという。サマリヤ人の最初の装飾文字のSイニシャルには「よきサマリヤ人」の譬えの二つの場面が上下に見事に組み合わされており、上部には二人の盗賊による襲撃の場面が、下部には襲撃された人を宿屋に送ってゆくサマリヤ人が描かれている。Sのしるしに沿って物語の方向が規定されており、上部の場面では一人の盗賊が右から来ているのに対して、下部の場面ではサマリヤ人は左から来る形で彼と対置されているという。罪の到来と神による赦しの到来を対比的に示す巧みな構成となっている。

本書は、このように豊富な図版によって中世の人々の宗教性を感じることができる貴重な資料である。近代絵画では譬えがそのまま絵画として表現化されることが多いが、譬えの事例が指し示す倫理的、神秘的意味の次元までもが図像に表現され、またそのようなものとして図像が受容されていた中世世界の宗教性の諸相に接近できるように本書は読者を導いてくれる。

本書の内容を概観するために、目次の部分を和訳すれば、次の通りである。なお、目次には全体で二頁にわたる細かな区分が挙げられているので、以下では章立てのみに限定して細部については省略させていただく。

## 第一章 序論

この研究の対象と目的

研究の立場

## 第二章 多様な芸術ジャンルにおける譬え表現の流布

福音書における譬えの地位

テクストから図像への変換のための導入的考察

キリストの譬えの絵画的表現の概観

## 第三章 よきサマリヤ人の譬えの文献資料

よきサマリヤ人の譬え

よきサマリヤ人の譬えの釈義的文献―東方の伝承、

西方の伝承

## 第四章 よきサマリヤ人の譬えの西方および東方の絵画伝承の概観

概観

## 第五章 サマリヤ人の譬え…多様な意味的分析

さらに「まとめ」と「注」が続き、次に第八章として、これまでに知られている「よきサマリヤ人」の譬えの図像化のカタログが補足として掲載され、ここには挿し絵や壁画、ステンドグラス、彫刻、小作品といった様々な類型の芸術作品が区分されている。このカタログの重要性について著者は、「このカタログによってこの研究は初めてサマリヤ人の譬えの最も重要な形で保持された表現化に関する概観が得られるのだ」(S. 88)と述べている。従って本書は大きく分けると、前半において譬えの伝承について聖書学的、解釈学的、図像学的視点から考察した分析的部分と、後半の第八章以下において、この研究のな

かで扱われた図像資料を収録して解説を付与した資料部分に分けられることが分かる。

まず序論において、本書の主題がルカ福音書のよきサマリヤ人の譬えの図像表現の変遷を、古代後期・初期キリスト教から、西欧中世、ビザンツ中期、後期、ビザンツ後までの図像作品において辿る研究であることが示される。次に本書の目的として示されているのは、第一にテキストと図像表現の関係に関して、イコングラフィーの分析と譬えの図像化の意味を分析することであり、聖書テキストないし釈義のテキストがどのように視覚メディアに転化され、いかなる解釈の可能性がこの伝達過程の中で生じるのかを論じることであるという。第二に、個々の図像の解釈の分析によつて、なぜサマリヤ人の譬えが図像の主題として一定の関連において選ばれたのかという問題を説明することであり、そのために聖書テキストと並んで聖書釈義のテキストが採り上げられる。その理由として著者は、「なぜなら一定の動機ないし場面の選択は、個々の表現がその聖書の典拠から逸脱すること共に、解釈学的伝統の認識によつてのみ、十分に解釈されるからである」(58)と述べている。

分析の過程で著者が強調するのは、とりわけサマリヤ人の譬えに二つの表現化の方法を区別することができるということである。すなわち聖書テキストに忠実な表現化と、聖書テキストに忠実でない、もしくはテキストから逸脱した表現化である。特に聖書テキストからの逸脱とみなされる図像表現が多く生まれた背景には、聖書のアレゴリー解釈や、それと密接に結びつ

いたタイポロジーの伝統の影響が考慮されねばならない。従つて本書は、「よきサマリヤ人」の図像の解釈史であると同時に、図像化に反映された「よきサマリヤ人」の聖書伝承の解釈の諸相を辿る研究でもある。本書の独自性は、「よきサマリヤ人」をモチーフにした一連の図像の考察を、その時代における聖書の釈義的伝統と具体的な図像表現との関りに焦点を当てて研究している点にある。

次に第二章で、譬えの表現化が様々な芸術の類型において、墓碑芸術、教会空間、挿し絵といった具体的な作品例において考察される。第三章では、図像表現に影響を与えた文献テキストの問題が論じられ、まずルカ福音書における譬えのテキストとその解釈が検討され、続いて図像伝承に影響を与えた釈義的伝承が、東方の伝統と西方の伝統に分けて検討される。著者はその際に、よきサマリヤ人の譬えの図像化の背後に、オリゲネスからアウグスティヌスまでに共通に見られるアレゴリー解釈の伝統があつたことを指摘している。第四章では、視覚的表現に対する多様な可能性、動機、場面が選ばれ、考察され、それらの芸術的な諸伝承が検討される。第五章で、譬えの図像化をもたらし聖書解釈の問題が多様な視点から分析される。聖書解釈は教会史の中で多様な展開を遂げており、それらは図像に大きく反映している。本書では「よきサマリヤ人」の譬えの解釈の方法として、倫理的および範例的次元、アレゴリーの次元、タイポロジー的次元、キリスト論的次元、終末論的次元、救済史的次元、ないし救済論的な次元における解釈が、その時代に応じて個々の図像に反映していることが示されている。聖

書テクストとの関係で見れば、ルカのテクストの字義通りの意味から倫理的、終末論的な解釈が引き出されたのに対し、テクストを離れて言葉の意味を拡張していったのがアレゴリーおよびタイポロジー的解釈であった。

テクストに忠実な図像と、アレゴリーおよびタイポロジー的解釈の双方を併せ持つ興味深い例として考察されているのが、『ピープル・モラリゼ』(Die Bible moralisier)とある(S. 53-54, カタログ13、14)。この写本には聖書テクストと、これに対するアレゴリーおよびタイポロジー解釈を含む注解が、それぞれに対応する一組の挿し絵と共に描かれている。聖書テクストの挿し絵が聖書の字義通りの図像を表現しているのに対して、注解部分にはアレゴリーおよびタイポロジー的な図像が多く見られるが、それはこの書物が世俗の非聖職者の教育を目的としていたために、道徳的、教育的機能が重視されていたためであるという。さらに『ロツサーノ福音書』の写本に見られる譬え図像にも、語り手であるはずのイエスが、譬え図像のなかに主人公として登場し、ここに強盗に襲われた人を介護するサマリヤ人として、十字架の印の入ったニンブスを持ったキリストが描かれている(S. 53-54, カタログ16)。この図像には、サマリヤ人をキリストとみなすアレゴリー解釈が反映しているのである。

聖書学と美術史のギャップが最も痛感されるのは、著者も指摘しているように、従来の美術史の研究が聖書の題材をモチーフにした作品を扱う際に、その出典箇所を挙げるに留まってし

まい、立ち入った分析には至らない点である。確かに、キリスト教図像学に聖書学および聖書解釈学の知見を取り入れた総合的な研究は、すでにマリア論の分野でかなりの研究の蓄積があり、復活をテーマとした研究にも両者の視点は不可欠になっている。日本でも『キリスト教美術図典』(柳宗玄・中森義宗編、吉川弘文館、一九九〇年)には、旧約聖書と新約聖書に収録された主要な記事を画像化した作品を丹念に網羅して、図像学と聖書学を連携させる試みが見られ、また昨年刊行された『岩波キリスト教辞典』(大貫隆・名取四郎・宮本久雄・百瀬文晃編、岩波書店、二〇〇二年)にも、主要な聖書の主題について、神学的観点からの論述のみならず、美術の項目が設定されており、図像学的視点からの詳しい考察が組み入れられている。しかし、典礼の発達に伴って重視されるようになった一連のイエス伝のサイクルに属する図像とは違い、視覚化された作品例が極めて少ないイエスの「譬え」の図像化にテーマを絞って丹念に検討した研究はほとんど例がないだけに、本書は図像学的分野の研究として特筆すべきである。しかも、それを聖書解釈の諸相と結びつけて論じようとした意欲作であるといえる。著者が述べているように、「よきサマリヤ人」の譬えの表現化に関する研究としては、一九五三年のO. Schrammenの未刊の博士論文があるのみであり、この研究においては古代後期-初期キリスト教時代から中世盛期までの二九の図像の例が引用されているという。絵画的表現化とその時代毎の積義的伝承との関わりに焦点を当てて考察を進めている点など、本書は基本的にこの先行研究に多くを負っているものの、扱う時代をビザンツ

後にまで拡大し、画像の収録例を六一作品に増やすなど、本書には大きな発展が認められる。特に、聖書の記述に忠実な画像表現と、聖書テキストから離れて、その時々々の聖書解釈の方法を反映させた画像表現を区別して分析を進めた本書の方法論は、聖書解釈学の分野にも新たな光を投げかける可能性を持つ。

しかし、聖書を題材にした画像の研究に、聖書解釈の伝統の展開に関する詳しい検討が不可欠であることを強調しているこの研究には、文献学の観点から見て疑問に思われる箇所がある。それは、この研究の主題と密接に結びついた聖書解釈の変遷を辿った第三章、特にオリゲネスをその端緒とみなすアレグリー解釈を論じた部分である。著者は「よきサマリヤ人」のテキストのアレグリー解釈の例として、オリゲネスの『ルカ福音書ホミリア』三四を引用しているが、その扱い方に問題があるように思われる。実際にオリゲネスのテキストを読めばわかることであるが、まずオリゲネスはよきサマリヤ人の譬えの解釈を展開する以前に、彼より以前に存在していたこの箇所に関するアレグリー解釈を引用している。

「長老の一人がこの譬えを次のように解釈することを望んだ。下つていくのはアダム。エルサレムは菜園、エリコはこの世である。追い剥ぎは敵対する力。祭司は律法、レビ人は預言者、サマリヤ人はキリストである。傷は不従順、動物(ロバ)は主体、パンドキウム(すなわち厩)は、入りたいと望むすべての人を受け入れるので、教会。さらにデナリオン銀貨二枚は父

と子を意味する。厩の主人は、その世話を委ねられている教会の指導者。さらにサマリヤ人が再び戻る約束をしたのは、救い主の再臨を示す」。

ここにオリゲネスより以前に流布していた「よきサマリヤ人」の譬えのアレグリー解釈が引用され、オリゲネス自身の解釈はそれを逐一検討する形で慎重に展開されていることは、注筆者たちも指摘している通りである。それを示すのが、本書二四頁の終わりの *Einer von den Presbytern* の表現であるが、著者はこの表現に注意を払っていない。そのような解釈の伝統はオリゲネス以前に既にエイレナイオスの『反異端論駁』第三卷十七章三に、よきサマリヤ人のアレグリー解釈の痕跡が認められること、さらにその伝承は、アンテイオキアのテオフィロスの作とされた書物や、ポストラのテイトウスの『カテナ』に収録された聖書解釈に見られ、かなりの広がりがある(Origene, *Homilies sur s. Luc.* SC 87, Paris, 1962, p. 402 脚注1参照)。「ルカ福音書ホミリア」の英訳版の序論にも、「アレグリー解釈は、すでに教会の中で長年にわたる伝承 (a long-standing tradition) となっていた。オリゲネスは、匿名の先達による「よきサマリヤ人」の譬えのアレグリー解釈のひとつを引用し、続けてこのアレグリーに対して少し改善することへと進んでいる」と述べられている (Origen, *Homilies on Luke, Fragments on Luke*, Washington, D.C., 1996)。

オリゲネス自身の解釈については『ルカ福音書ホミリア』三四のテキストでは、長老の一人の解釈が紹介された後に、これにかんがりの批判検討を加えた上で独自のアレグリー解釈が展開

されている。こちらの部分こそがオリゲネス自身のアレゴリー解釈として引用されるべきであるのだが、本書の引用ではなぜかオリゲネス自身の解釈の部分がごとごとく削除されている。

そして著者は、オリゲネスが批判的に引用したアレゴリー解釈の例をむしろ、オリゲネスからアウグスティヌスまでに共通に認められるアレゴリー解釈の図式とみなす記述を繰り返しているのである。二四頁では「オリゲネスにおいてサマリヤ人の譬えのアレゴリー的な解釈図式が初めて知られるようになり、これが遙かに中世まで繰り返し用いられた」と言われ、さらに七五頁でも「オリゲネスとアウグスティヌスによる解釈は、中世に至るまでの解釈の伝統に支配的であることが明らかに、その知見はサマリヤ人の譬えのほぼすべての聖書に基づく表現化にとっても不可欠である」(S. 75)と『言われている。そのために第三章の聖書解釈史の考察の記述が粗雑になり、オリゲネスからアウグスティヌスまでのアレゴリー解釈の変遷を、単に中世の解釈の四段階説としてまとめてしまっている。

オリゲネス自身による「よきサマリヤ人」の譬えの解釈は、それ以前の「よきサマリヤ人」の譬えのアレゴリー解釈の伝統をかかなりの程度修正したものとなっており、決して単純なアレゴリーの図式を踏襲したものではない。オリゲネスの『ルカ福音書ホミリア』は、その後ヒエロニムスのラテン語訳によって西方に伝えられた。従って、本書で示された「よきサマリヤ人」の譬えの伝承史的発展を東方と西方に分けて記述した部分については、より正確な検討が必要とされるだろう。「よきサマリヤ人」の譬えの画像表現に多様な発展が見られるように、

実際にはそれを生み出した聖書テクストの解釈の変遷についても、特に東方と西方との関係において複雑な展開を示している。

最後に、宗教学の分野における本書の意義について述べておきたい。一連の解釈の変遷において、サマリヤ人をキリストと同一視する解釈の傾向が、祭司とレビ人に代表されるユダヤ教指導者への批判を強めることになったのは事実であろう。著者は最後の結論部分で、「テクストに基づいても、図像化に基づいても立証されないが、おそらくここには反ユダヤ主義的偏見がある役割を果たしているかもしれない」(S. 77)と述べて、その可能性を示唆するにとどめている。しかし、教会史の流れから見てそれは十分あり得ることであり、むしろ反ユダヤ主義の問題は、現在の教父学において重要な争点となっている。著者は、福音書の他の譬えについても、テクストと図像表現との関係を中心として研究を進めているゆえに、聖書解釈に関する検討をより充実させ、今後こうした重要な問題に光を当てる研究を通して宗教学にさらに寄与してほしい。



## 会報

星野英紀、松丸壽雄、山中弘、渡辺和子

### ○「宗教研究」編集委員会

日時 二〇〇三年六月二十九日(日)二時三〇分～一六時

場所 東京大学 法文二号館教官談話室

出席者 芦名定道、安達義弘、氣多雅子、小池淳一、小坂国

繼、ポール・スワンソン、長谷部八朗、藤原聖子、

山中弘

### 議事

#### 一、刊行報告

三三六号 論文五本、書評一八本。

#### 二、編集方針

・三三八号(二月刊行予定)以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。

・来年度の特集号(二〇〇四年九月刊行予定)のテーマと執筆候補者を決定した。

テーマ イスラームと宗教研究

・来年度は秋の大会で通常の研究発表が行われないので、大会紀要号(二〇〇五年三月刊行予定)について検討した。

### ○庶務委員会

日時 二〇〇三年七月五日(土)一三時～一五時

場所 東京大学 法文二号館多分野交流室

出席者 櫻井治男、鈴木岩弓、田島照久(長)、中別府温和、

### 議事

#### 一、委員会・理事会の交通費支給について

田島委員長から、委員会委員の交通費に関しては同じ扱いにする旨提案がありました承された。現時点の規定を変更し、庶務・国際・情報化・編集委員会は首都圏在住の委員に年二回、首都圏外在住の委員に年一回往復交通費を支給し、学会賞選考委員会は委員全員に年一回往復交通費を支給するという案である。学術大会中の委員会に関しては支給しない。

#### 二、学生会費について

財政上の観点から、委員会の交通費支給を優先させ、現時点での導入は見送ること、本件については会費システム全体の見直しを視野に入れて継続審議する旨了承された。

適切な学生会費がいくらであるかの検討が必要であること、学生身分の申告方法に関する意見、夫婦会費やオーバードクターの会費の扱い等についても幾つか意見が提出された。

#### 三、会費等のクレジットカードによる決済について

海外在住会員からの要望もある件ではあるが、現時点では困難という結論に達した。また、財政上の観点からは、会費納入率向上のためには自動引き落としという方法もある旨、意見が提出された。

#### 四、二〇〇四年度秋の学術大会について

二〇〇四年度は二〇〇五年三月にIAHR世界大会が開催されるので、秋に通常の研究発表は行われないが、九月に東京大学本郷キャンパスにて総会を中心とした大会を開く予定で

ある。総会以外の企画としてシンポジウムを行ってはどうかとの提案が提出された。シンポジウムの内容、『宗教研究』大会紀要号との関連についても意見が提出された。

五、学術大会について

田島委員長から、二〇〇五年の学術大会から公開講演に変えてシンポジウムを導入するとしたらどのような形式や企画が望ましいのか、意見や問題点等挙げていただきたい旨提案があった。これを受けて、開催校の負担が大きいという現行方式の問題点、学会の現場における労働力についての問題点、部会制を基礎として持ち回りでシンポジウムを企画するという提案等、活発な意見交換が行われた。また、発表時間について、現行の一五分が短いという指摘、発表時間を幾つか用意して選択させるという意見、またポスター発表の可能性等の意見も提出された。本件は学術大会のあり方の根幹に関わるものであり、以後継続審議する旨了承された。

六、外部情報のホームページ掲載について

外部から要望のあった情報をHPに「掲載する／しない」の判断は庶務委員会が行う。

掲載が決定した情報は、データを情報化委員会に渡し、HP上での掲載方法については情報化委員会に一任する。

掲載についての判断には何らかの基準を庶務委員会でもうける必要がある。

と、島蘭会長、田島庶務委員長、中村情報化委員長の間で協議したことを受け、HP担当委員と掲載基準を定めた。

・HP担当の庶務委員 渡辺和子委員

・HP上で掲載する情報の基準

①研究助成に関するもの。

②大学等研究機関からの人事公募に関するもの。

③公開を原則とする学術シンポジウム・講演会・研究会等に関するもの。

但し、営利目的のもの、特定教団等の布教・宣伝に関わるものは除く。

○国際委員会

日時 二〇〇三年七月五日(土)一三時～一五時

場所 東京大学 法文二号館教官談話室

出席者 池澤優、市川裕、奥山倫明、リチャード・ガードナ

1、澤井義次(長代理)、嶋田義仁、月本昭男、丹羽

泉、渡辺学、島蘭進会長

議事

一、国際宗教学宗教史会議(IAHR) 第一九回世界大会について

(1) 閣議決定の報告

六月六日の閣議において、IAHR第一九回世界大会が平成一六(二〇〇四)年度に日本学術会議が共同主催する国際会議として、正式に決定されたことが報告された。

(2) 日本学術会議の同大会委員会の立ち上げ

閣議決定を受けて、九月に日本学術会議の運営委員会、国際会議委員会、組織委員会が発足することが報告された。

(3) 委員について

三笠宮崇仁殿下が大会名誉総裁をお引き受け下さったこと、大会顧問を委嘱中であることが、島蘭会長より報告された。

(4) 準備状況の報告

・ブレナリー・セッションの原案を大会実行委員会のプログラム委員が中心となつて作成した。七月末以後、プログラム委員八名（その他、若干の韓国や中国の研究者も加えて）が、IAHR本部のプログラム委員のテル・ハール氏と折衝を行い、正式にブレナリー・セッションのプログラムを決定していく予定である。また、日本側にその内容を委ねられている大会初日の公開シンポジウムについても、大枠のプログラムがすでにまとまっていることが報告された。

・ファースト・サーキュラーを六月に送付した。英語版はIAHR本部のリストに従い五千部以上を海外に送付、日本語版は本学会員の他に大会後援の諸学会、マスコミ、大学関係等に約八千部を送付した。なお、AARにもファースト・サーキュラーを送付することが決定された。

・大会のホームページが立ち上がり、多数の申込が届いていること、申込のデータベース化を試みている旨、報告された。  
・発展途上国の研究者に対する大会参加補助については、引き続き検討していくことになった。

(5) 大会の経理責任者について

大会の経理責任者に関するIAHR本部からの問い合わせに対して、国際委員会の小田淑子委員長を経理責任者とすることを決定した。

二、海外との関係について

(1) AAR（アメリカ宗教学会）アトランタ大会について

一月二二日〜二五日、ジョージア州アトランタで開催。「宗教研究に対する日本の貢献」特集で、特別トピックフォーラム「Religious Studies in the Japanese Context」の他に九つのパネル・セッションが企画されており、三〇名の日本研究者が参加予定であることなどが渡辺委員より報告された。

(2) SISR（国際宗教学会）第二七回大会について

「宗教と世代」を共通テーマとして、七月二一日〜二五日、イタリアのトリノで開催。日本から一三名の研究者がテーマ会などで発表予定であることが報告された。

三、ヨーロッパ宗教学会参加報告

五月八日〜一〇日、ノルウェーのベルゲンで開かれたヨーロッパ宗教学会第三回大会中に行われたIAHR国際委員会において、IAHR第一九回世界大会について、英語以外の言語での発表を歓迎することを示すために英語と日本語のファースト・サーキュラーの他に、重要な箇所だけでも他国語版を作成すること、IAHR大会中の三月二七日に予定されている日本語での特別セッションに英語などの通訳をつけるなどの要望が出されたことが奥山委員（月本委員の代理出席）より報告された。

○情報化委員会

日時 二〇〇三年七月五日(土) 一三時〜一五時

場 所 東京大学 法文二号館二一世紀COE研究室

出席者 石井研士、小川順敬、櫻井義秀、中村生雄(長)、ジ

ームズ・ハイジック、裴輪顕量、吉永進一

議 事

一、宗教学会ホームページについて

外部情報をホームページに掲載するにあたっての庶務委員会との役割分担を確認したうえで、関連学会・研究機関へのリンク、会員主催の研究會・メーリングリストの紹介、会員の出版物の紹介等の方法について協議した。

二、『宗教研究』データベースについて

前年度からの継続的な作業を行うとともに、今秋も科研申請を行うこととした。

三、電子図書館について

NACSIS-EIS電子図書館サービスでの『宗教研究』の公開をめぐる著作権問題の最新情報を整理し、理事会提案のための原案作成は次回に持ち越すこととした。

○日本宗教学会賞選考委員会

日 時 二〇〇三年七月五日(土)一三時三〇分～一五時

場 所 東京大学 法文一号館一一五教室

出席者 池上良正、鎌田繁、氣多雅子、ポール・スワンソン、中野毅、林淳、渡辺和子

議 事

一、委員長選出

互選により中野毅氏を委員長に選出した。

一、審査について

候補作品について論議し、分担ならびに審査方法、日程等を決定した。

○理事会

日 時 二〇〇三年七月五日(土)一五時～一七時二〇分

場 所 東京大学 法文二号館教官談話室

出席者 洗建、池上良正、池澤優、市川裕、鎌田繁、氣多雅子、孝本貢、櫻井治男、澤井義次、島園進、嶋田義

仁、下田正弘、鈴木岩弓、鈴木正崇、ポール・スワ

ンソン、園田坦、園田稔、田島照久、月本昭男、土

屋博、鶴岡賀雄、中野毅、中村生雄、西山茂、野村

文子、橋本武人、林淳、星野英紀、間瀬啓允、松丸

壽雄、松本滋、宮家準、宮田元、山中弘、渡辺和

子、渡辺学

議 事

一、第六二回学術大会プログラムの承認

開催校の天理大学が準備したプログラム原案を検討し、一般部会での三〇〇名の個人研究発表と四つのテーマセッション(京都学派の宗教的世界観、テイリットヒ研究の現状とその可能性、修験道の世界観、伝統的地域社会の宗教変動)を設けることを承認した。

二、国際宗教学宗教史会議第一九回世界大会について

(1) 閣議決定の報告

六月六日に日本学術会議との共同主催が正式に決定した。

(2) 日本学術会議の同大会委員会の立ち上げ

閣議決定を受けて、九月に日本学術会議の同大会委員会（国際会議委員会、運営委員会、組織委員会）が立ち上がることに報告された。

(3) 委員等について

大会顧問を委嘱中であることが報告された。

(4) 準備状況の報告

・六月にファーストサーキュラー（日本語版八千部、英語版五千部）を送付し、ホームページ上での参加申込も可能になった。今後、テル・ホール大会プログラム担当理事と折衝を行い、プレナリーセッションのプログラムを決定していく予定であることが澤井国際委員長代理より報告された。

・月本国際委員より五月にベルゲンで行われたIAHR国際委員会に奥山国際委員が出席し、英語以外の言語による発表ができることをアピールした方がよい等の提案がIAHRから出されたとの報告があった。

・鶴岡プログラム委員よりプレナリーセッション、アカデミックプログラムの準備状況について説明があった。

三、日本学術会議について

宮家宗教学研委員長より、平成一六年度の科研費審査委員候補者について、本学会が推薦した候補者を宗教学研連が日本学術会議学術常置委員会に推薦したとの報告があった。

また、第一九期が七月二二日に発足するが、第二〇期から組織、会員推薦制度等に大きな変化があること、第一九期の会員の任期は二年間で、この間に改革案がまとめられることに

なるとの説明があった。

四、内部の委員会からの報告と提案

(1) 庶務委員会

・委員会の交通費支給について庶務委員会より提案が出され、審議の結果、本年度より以下のように支給することを承認した。庶務・国際・情報化委員会は編集委員会と同様、首都圏在住の委員に年二回、首都圏外在住の委員に年一回往復交通費を支給。学会賞選考委員会は全員に年一回往復交通費を支給。学術大会中の委員会には支給しない。

・学生会費については現時点で直ちに導入することが困難なため、全体の財政を見直した上で継続審議することになった旨の報告があり承認された。

・年会費のクレジットカードによる決済について調べたが、現時点では困難であるとの説明があった。

・二〇〇四年秋の大会は、九月に東京大学本郷キャンパスにて行われる予定であるが、総会その他、日本の宗教学史をテーマとしたシンポジウムなどを東京大学の実行委員会が考慮中であり、それを受けて庶務委員会、編集委員会で検討を進めることとなった。

・外部情報をホームページに掲載する際の基準を以下のように決めた。研究助成に関するもの、大学等研究機関からの人事公募に関するもの、公開を原則とする学術シンポジウム・講演会・研究会等に関するものを掲載する。営利目的のもの、特定教団等の布教・宣伝に関わるものは除く。

(2) 国際委員会

一月に行われるAARアトランタ大会での「宗教学研究に対する日本の貢献」特集に関わる日本からの参加状況と各種行事予定について、また、七月にイタリアのトリノで行われるSISR第二七回大会のテーマ部会の概容と日本から参加予定の研究者について報告があった。

(3) 情報化委員会

・ホームページはデザインを変え、内容を増やす予定である。庶務委員会で掲載を決めた外部情報を順次掲載していく。リンク、メーリングリスト等も検討中である。

・『宗教学研究』データベースは継続して作業を行っており、今秋に来年度分の科学研究費補助金の申請をする予定である。  
・電子図書館上での『宗教学研究』公開にあたっての著作権問題については、国立情報学研究所の方針にそって執筆者の了承を得ることを考えているが、既刊分の問題もあり、次回の委員会までに再検討する。

(4) 編集委員会

二〇〇四度の特集号のテーマを「イスラームと宗教学研究」とし、執筆候補者に依頼した段階であることが報告された。

五、新入会員

別記三六名の会員が承認された。



執筆者紹介（執筆順）

- |       |                |
|-------|----------------|
| 宮崎賢太郎 | 長崎純心大学教授       |
| 中川 憲次 | 福岡女学院大学助教      |
| 武藤 慎一 | 大阪府立工業高等専門学校助教 |
| 山下 明子 | 同志社女子大学嘱託講師    |
| 木村 晶子 | 藤女子大学講師        |
| 寺尾 寿芳 | 和歌山信愛女子短期大学助教  |
| 寺戸 淳子 | 専修大学非常勤講師      |
| 川又 俊則 | 浦和学院高等学校教諭     |
| 花岡 永子 | 大阪府立大学名誉教授     |
| 田島 忠篤 | 天使大学教授         |
| 金子 毅  | 佛教大学非常勤講師      |
| 櫻井 義秀 | 北海道大学助教        |
| 吉永 進一 | 舞鶴工業高等専門学校講師   |
| 川瀬 貴也 | 京都府立大学専任講師     |
| 竹村 牧男 | 東洋大学教授         |
| 水口 拓寿 | 東京大学大学院        |
| 井上 智勝 | 大阪歴史博物館学芸員     |
| 孝本 貢  | 明治大学教授         |
| 出村みや子 | フェリス女学院大学非常勤講師 |



# The Encounter between Buddhism and Christianity

From the Standpoint of Original Life

HANAOKA Eiko

In this treatise I discuss not secularism, but the secularization of religion, which can attain a dimension where the polarity between holiness and secularization is transcended, and each one of us can attain oneness in our daily life. We who live in the first half of the 21st century must reflect on the beginning of religions in the contemporary world, and inquire into the meaning of original life from the standpoint of the experience that underlies all religions. In the 21st century we experience pluralism and complementarity, not only in the sphere of physics but also of religion, because each of us already understands that not only Christianity, but indeed all other religions—in which the self-awareness of each person is taken seriously as the central and most important issue—must go back to the beginning of all religions in the contemporary world and enquire into each of them from the standpoint of the experience of original life.

The experience of original life or spirituality, which underlies all religions in this century, is originally one. Its representations (expressions) are very different from each other, because it is represented by the traditional culture of each nation, each of which has its own traditional and unique culture. In this sense I would like to inquire into the dimension transcending all dualities or polarities by comparing Christianity with Buddhism.

# University Students and Their Experience of Christianity

## The Practice of a Social Survey

KAWAMATA Toshinori

There are many people who never encounter Christianity until they become university students. In my class on “The Practice of Social Surveys” I teach introductory knowledge on Christianity and previous research concerning surveys on religion in the first term, and assign students to a group depending on their personal interests. In the second term, each group carries out a survey and participates in worship, and interviews believers, so that they experience something about Christianity.

Among the university students who participated in these surveys, there was a person who went to church frequently as a child but then drifted away from the church, and said that this was an opportunity to rethink his/her personal faith once again. Some students who were prejudiced against Christianity said that this experience resulted in revising their views. As a result of this examination, it became clear that many of the students were indifferent or ignorant of Christianity. Therefore, as Christianity is still a minority in Japanese society, it is necessary to enlighten people concerning Christianity and have contact with non-believers, even if this does not lead directly to an increase in the number of believers.

## Referring to Christ

How Has the Lourdes Pilgrimage Responded to Contemporaneous Issues?

TERADO Junko

The Lourdes pilgrimages has responded in various ways to contemporary problems, while always referring to Christ. In terms of its response to such issues, the pilgrimage can be divided into three periods. 1) The offering of a story and rituals that confirm a common bond of “us” with Christ in the past, present, and future, in response to the collapse of the traditional community system; 2) the arising of a social bond between the rich “us” and the poor “them” through charitable activity based on the “acceptance of God’s love” commanded by Christ, in response to labor problems and the collapse of traditional solidarity; and 3) the offering of a public place for people to meet and share private matters with regard to disease, old age, and death, in response to people who suffer from loneliness due to the hidden and private nature of such matters in modern medicine and society. In this way the Lourdes pilgrimage has passed through three periods, providing a story with the power to encourage participation, providing practices and a place for participation, and offering a model for appropriate relationships and activity that participants need to maintain.

# Multiculturalistic Management of the Catholic Church-Community

A Possibility for Contemporary Japanese Society

TERAO Kazuyoshi

This essay elucidates the possibility that the Catholic Church in contemporary Japan will realize the idea of a NPO (nonprofit organization) from a perspective of religious management. As in the former postwar period, the situation around the Church these days has brought some drastic changes, which I describe as a “livelihood emergency,” capable of resulting in desirable transformation. The established parish churches and the communities around them are integrated into a church-community system. This system is now confronted with the rapid influx of foreign Catholic lay people, and must provide asylum that emanates from the principle of *muen* (Amino Yoshihiko) and “communitas” (Victor W. Turner). We also find there a kind of multiculturalism that reminds us of cultural relativism. Priests and religious members play the role of facilitator in the management of *ba* (“place”; Itami Hiroyuki) in order to adapt themselves flexibly to actual conditions. A priest in a church-community must be a collaborative producer who makes plans for many open events, such as participation in public actions to attain social recognition for his community. I conclude that the management of religion should be an art of coexistence.

# Practical Dialogue for the Catholic Church in the Philippines

KIMURA Akiko

A practical dialogue is necessary for peace-building. In the case of conflict in the Philippines, the Catholics have shown much prejudice and misunderstanding toward the Muslims. Also, they have tried to conquer the Muslims and hold a dominant position over them. In order to build the peace, Catholics need to change these attitudes, deepen mutual understanding, and move toward conversion as partners.

Moreover, it is important to have not only a theoretical dialogue but also a practical dialogue so that Muslims and Christians can deepen spiritual communication in their own religious life and uphold a genuine brother-sisterhood. NGOs play a most important role in this renewal through person-to-person communication and grassroots movements. Collaboration between all peoples of good will is essential for building peace. Dialogue is a spiritual journey, and requires patience and a long time. Many believe, however, that peace will be established only through this long process and the dialogue of reconciliation.

# Gender and Spirituality Among Christian Women

A Comparative Study in the Indian and Japanese Contexts

YAMASHITA Akiko

The usual theological discussions on the “indigenization” of Christianity lack gender perspectives. The aim of this paper is to reexamine the realities of “indigenization” in the local churches where women form the majority of the flock in the church life. The church women to be examined here are Dalit and tribal Mizo in India, and wives of pastors and Okinawa Christian women in Japan, whom the writer has encountered over a long period of time through field work and volunteer activities.

These women are practicing their faith amidst patriarchal cultures and sexist criteria of various communities, including the church. How are they suffering, settling their struggles, or freeing themselves for their own empowerment? Though the spirituality of the women vary according to the contents of faith and phases of gender/sexual independence, this paper targets women who are spiritually friendly to others as a Christian characteristic.

# From Religious Life to Religion for Life

A Turning in Fourth-Century Christian Syria

MUTŌ Shin'ichi

The fourth century was a turning point for the Church in the Roman Empire, when it changed from the Church for a devout minority into that for the secular majority. This study attempts to approach the transition through a religious figure who was deeply engaged with it: John Chrysostom. As a leader of the Church, Chrysostom faced a growing number of unprepared people rushing to join it. He did not urge ordinary Christians living in the world to escape from worldly affairs. Nor did he want them to live unsoundly. He showed a third way in which people could live religiously amidst very secular daily lives. Thus he tried to integrate religiousness with secular living. According to his thought on the relationship between religiosity and secular life, one must first turn oneself from things for daily living to things religious, whereby one should sanctify one's life. Then one becomes able to testify to religion through one's way of life.

## Integration of Faith and Daily Life by the Beguines

NAKAGAWA Kenji

In the faith-life of Beguines, faith and occupation are exquisitely integrated. The faith of Beguines is connected directly with life. In the life of Beguines, faith bears fruit in daily labor. This life-style was a shining example in the Europe of the latter Middle Ages. I believe that Meister Eckhart had some sort of connection with the Beguines. Eckhart is a theologian who acquired a degree of Meister at Paris University, and later taught there as a theologian. In one of his sermons, Eckhart expresses his idea that education exquisitely integrates with life, perhaps revealing a relation with Beguines.

When we compare this outlook on labor with that of the Bible and St. Benedictus Rule, the Beguines outlook on labor is clearly unique. The unification of faith and occupation in the Beguines is parallel with the unification of work in the wooden clogs craftsman Myōkōnin Asahara Saichī and his Buddhist faith. The faith of Beguines based on Holy Communion bore fruit in a way of live in which one worked hard and faithfully for one's occupation. But Beguines did not work hard only for their occupation. They also take a careful attitude toward activities in everyday life such as eating meals and sleeping.



# Christian Faith as Life Religion

MIYAZAKI Kentarō

The idea that Christianity was a heretical religion was deeply entrenched among Japanese since the persecution of Christians in the Edo era. This discrimination finally disappeared after World War II. During the Meiji period, on the other hand, Christianity was assumed to be a symbol of Westernization, progress, and high quality, and was accepted by urban intellectuals. Research on Christianity in Japan has focused on doctrinal issues and the history of propagation and martyrdom, hardly ever mentioning the everyday life of the Christian people. In this essay I will introduce the daily faith life of Kakure-Kirishitan believers of Ikitsuki Island in Nagasaki, who represent a tradition handed down from the time Christianity was introduced and continued during the “hidden” times and through the late Tokugawa period.

In conclusion, it can be said that the daily faith life of these converts does not reveal a radical break from Japanese views of the buddhas and kami, but rather shows an acceptance of Christianity as reliance on a “powerful kami.” There is a strong tendency to maintain the belief in the magical to attain this-worldly benefits as a basic aspect of their faith.