

## 民俗・民衆宗教としてのキリスト教の文脈化

—— 沖縄県の聖霊運動を手がかりとして ——

池上良正

### 一 受容の失敗とその原因

はたして日本の社会にキリスト教は受容されたのであろうか。

この質問に単純な二者択一の解答を与えることはむずかしい。そこには「キリスト教」をどのようなものとして捉えるか、という問題とともに、「受容」ということを文化のどのレベルで見ると、という議論が関わってくるからである。周知のように、近代以降の日本に布教伝道されたキリスト教は、知識人や文学者の思想形成の原動力として、各種の労働組合運動・人権運動・社会福祉事業などのバックボーンとして、ミッションスクールを媒介とした子女教育の推進役として、さらには、クリスマスパーティー、バレンタインデーのチョコレートの贈答、教会での結婚式など、商業主義の色合いの濃い社会慣習として、大きな影響力を及ぼしてきた。にもかかわら

ず、受洗者や教会出席者を規準にしたクリスチャンの数は、今も全人口の約一パーセントにとどまっている。明確な自覚をもった信徒の獲得というレベルで捉える限り、キリスト教は日本社会への定着に失敗してきた、と結論せざるをえない。<sup>①</sup>

この失敗の原因については、すでに多くのことが語られてきたが、何よりも大きな理由として、近代以降のキリスト教の主な受容層が旧士族や都市の学生・知識人などに限られ、わずかの例外を除くと農民・漁民などの第一次産業従事者や都市の平均的勤労者の間に深く浸透できなかった点が挙げられる。日本の教会は常に「頭でっかちの教会」「議論する教会」であり、今もその基本的体質は変わっていない。<sup>②</sup>

一六、一七世紀のカトリックによる宣教もまた、同様に上層部からの布教という限界をもっていた。また、当時の日本に伝えられた

キリスト教自体が、一五世紀からイベリア半島に興隆した特殊な改革主義的キリスト教であって、ヨーロッパに一般的な民俗的な香りの強いカトリックとはかなり性格を異にするものであったことも指摘されている<sup>③</sup>。にもかかわらず、徳川幕府による徹底的な弾圧が始まる直前の一七世紀初頭には、キリシタンの数は三〇万人に達し、そこには多くの一般庶民層が含まれていたと推定されている<sup>④</sup>。農民層への布教では、言葉の壁にもかかわらず、医療活動をはじめ、民衆の身近な生活の要求に応えることが重要な役割を果たした。聖水、数珠などによる病気治療や悪霊祓いも行なわれ、これらは修験や巫女の活動領域と重なるものであった<sup>⑤</sup>。

地域共同体の枠組みに強く規制されていた農漁民への布教が困難であったとしても、急速な産業化のなかで労働者として大都市に流入した中下層の都市住民たちは、近代キリスト教の恰好の布教対象となるべき人々であった。彼らは共同体の繭をはがされ、自らの生活の意味の拠点やアイデンティティを確立しにくい、いわば「宗教浮動層」であり、彼らをターゲットとした多くの新宗教教団が誕生し、教勢を伸ばした。近代日本のキリスト教を新宗教のひとつとして捉えるべきであるという観点は、近年マーク・マリンスによって提起されているが、信者の獲得という点に限れば、明治維新期から現在にいたるまで、キリスト教は多くの国産の新宗教教団との競争に、完全に負け続けてきたといえるだろう<sup>⑥</sup>。

その敗因としては、天皇制ナショナリズムによって補強された先祖祭祀の根強さなどが指摘されてきたが、それと同時に、近代の宣教を中心的に担ってきた福音主義的キリスト教が、「貧・病・争」など、日本の新宗教が真正面から取り組んできた庶民の身近な問題の解決に十分に対処できなかった点を、特に強調しておきたい。

## 二 土着化から文脈化へ

この議論は、近代西欧型キリスト教の非西欧圏への移植、という歴史的・政治的次元の問題に結びつく。ウィルバート・シュンクは、ポストモダン、ポストコロニアル理論が台頭した今日の世界状況をつまえた新たな宣教学の立場から、プロテスタント宣教学理論におけるパラダイムシフトについて論じている<sup>⑦</sup>。彼によれば、一九世紀半ばまでの宣教パラダイムは、専ら「模写としての宣教 (Mission as replication)」であり、西欧文化と近代の啓蒙主義を纏ったキリスト教をどこまで「純粋に」移植できるかが課題とされた。それは圧倒的な植民地支配の力を背景に推進されたが、その後、「土着化としての宣教 (Mission as indigenization)」というパラダイムが説かれるようになった。よく知られた規準としては「自給 (self-financing)」「自治 (self-governing)」「自立 (self-propagating)」の三自主義などがある。しかし、西欧の植民地支配が完全に崩れた二〇世紀末から二一世紀に向けて、「文脈化としての宣教 (Mis-

tion as contextualization)」という新たなパラダイムが求められているという。もちろん、文脈化とは特定文化への完全な妥協を意味するものではない。その具体的内容はまだ模索の段階にあるが、<sup>⑧</sup> 静態的なイメージをもつ従来の土着化ではなく、異なる文化に暮らす人々の生きた文脈との動態的な相互作用が重視される。ローマンカトリックでも、類似の概念として「文化化 (enculturation)」が論じられている。

シエンク自身は独自の神学的立場から、日本における文脈化の例として内村鑑三の無教会運動などに注目している。しかし、知られるように、この運動の中心的担い手もまた、きわめて限られた階層的知的エリートたちであった。具体的な社会に暮らす一般庶民の生活の文脈を重視するというのであれば、むしろ商売繁昌・家内安全・病氣平癒・家庭不和の解決、といった人々の現実的要求への対処が問題とされねばならない。従来のキリスト教会は信徒が抱えるこうした現実問題を無視してきたわけではないが、多くの新宗教教団が正面から取り組んできたこれらの要求の解決を、「呪術的」とか「御利益宗教」といった言葉で軽蔑し、そこに直接的に立ち向かうことを回避する傾向が強かった。しかし、西欧のキリスト教史そのものが明らかにしているように、ある社会にひとつの宗教が根づくためには、純化された教説や理念を支える根底に、深い厚みをもった習俗化した領域が広範に形成されねばならない。西欧のキリ

スト教自体が、実は長い歴史のなかで文脈化を経験してきたのである。<sup>⑨</sup>

もとより、キリスト教の文脈化を妨げてきた諸要因の本格的な解明には、政治的・経済的・社会的条件をも考慮に入れた広範な研究が必要となるろう。本稿は、シエンクのような宣教学の立場に立つものではなく、むしろキリスト教に代表される經典的・制度的宗教の受容の問題を、筆者の関心である民俗・民衆宗教の研究視座から考えようとするものである。ここで「民俗・民衆宗教」とは、仏教・キリスト教のような經典的・制度的宗教に並置または対置する実体概念ではなく、宗教研究における視座の構えのひとつを指す。すなわち、宗教を經典的・制度的な教団が説く教義や、宗教的達人・思想家たちの著作類に記された理念や理想のレベルでのみ問題にするのではなく、これらの理念や儀礼形態が現実の生活の場においていかに語られ、いかに実践されているかという現実態に着目する視座である。この視座に立つとき、これまで世界宗教・普遍宗教の代表例とされてきたキリスト教も、現実には、信念・儀礼・組織上の核をゆるやかに共有しつつ、地域ごとに幅広い多様性をもった適応形態の総称、として捉えられる。<sup>⑩</sup>

このような問題意識のもとに、以下では、近年その著しい台頭が見られるキリスト教の「聖霊運動」に着目し、民俗・民衆宗教としてのキリスト教が日本の大衆層に文脈化するひとつの可能性を探っ

てみたい。

### 三 キリスト教「聖霊運動」の台頭とその意義

聖霊運動の世界的な台頭は、二〇世紀の最終四半期のキリスト教界における注目すべき出来事のひとつである。ここで聖霊運動とは、今世紀の初頭にアメリカで興ったペンテコステ派の流れ、一九六〇年代以降にカトリックをも巻き込む幅広い運動に展開したカリスマ運動、八〇年代以降に保守福音派に興った「聖霊の第三の波」運動などの総称である。立場によって違いはあるが、神の第三位格である聖霊の直接的な働きや人々の霊体験を積極的に重視する、という特徴を共有している。具体的には、異言・預言・悪霊祓い・聖霊による癒し・手を高く挙げ聖霊に満たされた恍惚状態での礼拝など、近代の主流教派では異端視・危険視してきた信仰や実践が容認される<sup>(1)</sup>。この運動に属する世界のクリスチャン人口の推計値は、統計資料によって四億から七千万人までと大きな差があるが、非西欧圏では、欧米起源の教派の運動とは別に、独立教会や土着の伝統に根ざした自生の教団などにも同様の現象が見られ、それらは八〇年代以降、飛躍的な教勢の伸びを示している。

この聖霊運動の台頭に関して、さしあたり二つの点に注目したい。第一は、社会の産業化・都市化・情報化・グローバル化には必然的に人々の意識の合理化が伴う、という啓蒙主義的な近代化モデルが

必ずしも正しくはなかった、という点である。社会学者のデイビッド・マーチンは、ラテンアメリカをはじめ、韓国・フィリピンなどのアジア地域や、南アフリカなどで、地縁血縁的な共同体から都市部に流入した中下層の労働者たちが、悪霊や聖霊の体験を重視するキリスト教会に所属することによって、自立的な近代的主体に作り変えられていく過程を指摘し、こうしたプロテスタントの新しい潮流が、急激な近代化と経済成長の痛みのなかにある人々にとって、きわめて適格的であると述べている<sup>(2)</sup>。いうまでもなく、この指摘はマックス・ウェーバーの問題意識に連なるが、むしろ、意識の合理化や脱呪術化を前提とした従来の近代化モデルに対して、大幅な修正を迫るものである。

第二の注目点は、とくに第三世界とよばれてきたような非西欧世界で、この運動の顕著な展開が見られることで、これはかつての植民地支配に伴う強圧的な布教とは異質の、都市化社会におけるキリスト教の浸透として興味深い。欧米文化の主導性は依然として動かせないとしても、西欧型キリスト教の一方的な移植ではなく、むしろ非西欧圏の宗教文化が、あまりに合理化されてしまった西欧型キリスト教を再活性化していく、という側面も指摘できる。

明治期以来、知識人の教養宗教・道徳的宗教としての性格が強かった日本のキリスト教界では、こうした運動にも否定的な反応が目立つ。一過性の流行現象として、頭から無視の態度をとる教会人

も多い。しかし、日本でも一九九六年五月には、聖霊運動の流れに賛同する教会人を中心に「日本リバイバル同盟」が結成された。その理念としては、いわゆるリベラル派、福音派に並び立つ第三勢力の大同団結がうたわれている。現実には、必ずしも広義の聖霊派を統合しうるほどの参加は達成されなかったが、明らかな教勢停滞と地盤沈下が深刻な主流派に比べれば、現在の日本で信徒数を著しく伸ばしている大教会の多くは、この聖霊運動の影響下にある。

ところで、このグループの台頭が最も著しい地域の筆頭にあげられるのが、南端の沖縄県である。沖縄県では早くから聖霊運動の活発な展開の兆しが見られた。とはいえ、まだ一九八〇年代には、この動きは一部の教派や団体に限られ、異端視されることも多かった。しかし、九〇年代に入るところから、多くの教会で受容ないしは許容の姿勢が目立つようになる。同県のプロテスタント教会数は約二百余といわれるが、九六年時点では少なくともその三割以上で、広義の聖霊運動の影響が認められ、信徒数を基準に見れば、その率はさらに高まると推測される。そこには、キリスト教が個別の文化的・社会的状況への文脈化を試みる際の、様々な模索と葛藤の具体例を見ることができる。

#### 四 沖縄社会と聖霊運動

本土に比べて沖縄県で聖霊運動が受容されやすい背景としては、

大きく社会的要因と文化的要因の二つを挙げることができる。

まず第一の社会的要因とは、牧師や信徒の間に地縁主体の超教派的ネットワークが発達しているという組織面の特性である。一九七二年の本土復帰以降、沖縄のプロテスタント教会では、教派主体のネットワークに並立するかたちで、本島の北部・中部・南部の地縁関係に基づく教役者会が結成され、とくに南部教役者会（現在四四教会）、中部教役者会（現在三三教会）は沖縄の超教派活動の中心的役割を演じてきた。そのメンバーは、沖縄バプテスト連盟・沖縄福音連盟・沖縄ペンテコステ同盟に所属する教会を中核に、複数の単立教会の教役者から成る。その結果、本土では「水と油」とされる福音派とペンテコステ・カリスマ派との積極的な交流や協力関係が築かれてきた。他府県から派遣された牧師のなかには、沖縄に来て神学的に大きく異なる教派の牧師たちが個人的に親しく交流していることに驚いた、という話がよく聞かれる。ある牧師によれば、本土では公的会合などで顔を合わせたとき、まず「相手と自分とはどこが違うか」を意識するのに対して、沖縄の人たちはまず「相手と自分に共有できるものは何か」を探すようだという。沖縄では「イチャリバ、チャデー（行き逢った者は誰でも兄弟）」という慣用語があるが、ここに表現された人間関係は現在でも庶民生活の多くの局面に生き続けている。

地縁主体の超教派的連合体は、聖霊運動の受容に対しても柔軟な

体制として機能している。ここには、戦後の占領下で移入されたアメリカの教会文化の影響とともに、本土の集権体制への暗黙の反発、すなわち差別・戦争体験などをバネとした「沖縄人アイデンティティ」への自覚も認められる。本土の教派が常に東京などの本部の方針によって統制され、しかもその本部が目を向けているのは、専ら欧米の神学や教派の動向にあることへの反発である。たとえば一九五五年に結成された沖縄バプテスト連盟は、本土のバプテスト系の教派とは一線を画しているばかりか、アメリカの北部バプテスト（リベラル派）と南部バプテスト（保守福音派）のいずれにも属さず、両派が共存した世界でも珍しい団体である。また沖縄では、本土では異端視されたり、少なくとも周辺的と見られてきた聖霊運動の世界的リーダーたち、とりわけ韓国・ラテンアメリカ・東南アジアなどの伝道者や牧師たちを、独自の判断によって迎え入れてきた。ここには、国家的周縁に置かれた沖縄県の立場が、むしろ世界的な動向への開放を可能にするという逆説が見られる。

沖縄の歴史は、独自の政治体制と文化を備えた独立国が、日本という異国の体制の中へ徐々に引き寄せられ、包摂されていく過程として描くことができる。<sup>13</sup>一五世紀から一六世紀にかけて、この地域を支配した琉球王朝は、日本本土からは全く独立した王国を形成していた。一六〇九年の薩摩藩の侵入、一八七九年の琉球処分、一九七二年の本土復帰などの出来事は、この自立した文化領域が日本と

いう異国の中に組み入れられていく段階的過程を示すものであった。しかもその間には、明治期の沖縄分島問題、第二次大戦後の米国統治や軍事基地化に見られるように、近代の国民国家としての日本が生き延びるためのいわば「トカゲのしっぽ」としても利用された。沖縄の歴史には日本という国に対する依存と反感のアンヴィバレントな関係が刻み込まれ、同時にそれは、「単一民族説」に支えられた日本文化論のステレオタイプを批判し、その虚構性と限界を暴き出す手がかりをも与えてくれる。上述したキリスト教会の組織の特性にも、中央集権的・西欧志向的な本土的体質に対する沖縄人の反発が、逆に非西欧圏に進展する聖霊派の台頭などをストレートに受容できるという、逆説的關係を読みとることができる。

##### 五 ユタ的宗教者との連続性

沖縄県で聖霊運動の受容を容易にしている第二の要因は文化的要因である。具体的には、近世に薩摩藩の間接支配を受けながらも女性神職を中心とする琉球王朝の祭祀制度が温存されたため、本土の檀家制度が入らず、仏教や神社神道の影響が微弱であること、従来の研究者によってシャーマニズム的などとして概括されてきた宗教文化が根強いこと、などを挙げることができる。聖霊運動の浸透にも、当然これらの特色が何らかのかたちで関係していると考えられる。とくにユタ・ムヌシリなどとよばれる在来の民間宗教者によつ

て担われてきた観念や実践との連続性の問題は興味深い。

たとえば、聖霊運動の中心的な役割を果たし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つたであろうと思われる人々が数多く見出される。一般に当地のユタ的宗教者は、周囲からサーダカウマリ（生まれながらに靈感の高い資質）として認められ、自らはカミダリーイとよばれる幻聴・幻覚・夢遊歩行・不眠などに苦しむ試練の時期を経て、カミに仕える者となることが知られているが、聖霊運動の牧師には、同種の苦しみを体験するなかで「キリストの子」「神の僕」になつたと語る人たちがいる。たとえば、一九六一年生まれのある女性牧師は、筆者とのインタビューのなかで、自らの試練の体験を次のように語っている。

少女時代はキリスト教を含め宗教は大嫌いだった。定時制の高校に入学した春、「マイムさん」といって、文字を書いた紙の上で二人がコインに指を置き、その動きが示した文字をつないで答えを読みとる遊技を友達から教えられた。やがて一人でもできるようになり、家へ帰ると部屋にこもって熱中した。母や家族に見つかってやめようと決心したとき、突然声が聞こえてきた。声の内容は、意味もないお喋りから「天地は滅ぶ」といった予言までであり、床の間や台所に祀られたヒヌカン（火の

神）の前で、ひれ伏して拜むように命令されたりした。最初は神様の声だと思っていたが、次第に多数の声になり、内容も「お前は二十歳まで生きられない。だから今のうちに自殺しろ」といった脅迫になった。起きている間は切れ目なく聞こえ、学校を休学して精神病院に入院した時期もあった。

家族に連れられてユタにも相談に行った。ユタの指示で各地の拝所をまわると、そこでまた新しい声が聞こえてきた。自分を苦しめている声と同類の霊だと感じ、ユタへの信頼も失った。その間、数回の自殺未遂をはかり、その度に家族に助けられた。ユタを信じていた母親は仏壇に向かって「なぜ私の子をこんなに苦しめるのか」と泣いていた。母はユタのハンジ（判断）を信じて先祖の供養が足りないと考えたのだが、多くの声のなかには私自身の幼児期の声などもあり、私にはそれが先祖とは思えなかった。

やがて「キリストはあなたを変える」というポスターに惹かれて近所の教会へ行った。貰った聖書を開こうとすると声が強くなった。凄い妨害で、読ませまいとする。それでも教会に通ううちに十字架の意味がわかり、自分を悩ましているのがサタンや悪霊であることを納得するようになった。四カ月の求道を経て受洗。食事もとれて学校にも復学した。しかし、受洗しても声は消えず、むしろそれからが凄い戦いだった。悪霊は「お

前は救われたというが、まだ俺たちの声が聞こえるだろう」「お前は救われてなんかない。天国にも行けない」などと騒ぐ。堪えきれなくて「神様、なぜ私は癒されないのですか」と訴え、「もう神なんか信じない」と泣いて聖書を破ったこともあった。

そうした戦いのなかで、「み言葉（聖句）に聞く」ことを学ぶようになった。ともかく「み言葉」を読み、暗記し、唱え、「み言葉に立ち、み言葉に満たされ、み言葉に養われる」生活に没頭した。聖句が多く蓄えられるにつれ、徐々に声が気にならなくなっていく。相変わらず聞こえるのだが、声に耳を貸さなくなった。祈りも「今すぐ癒して下さい」ではなく、「あなたの一番良いときに癒して下さい」となった。自分でも不思議な変化だった。このころから声は次第に小さくなり、ある日、瞬間的に消えた。

彼女はその後、献身し、東京のバプテスト系の神学校を卒業して牧師となった。現在、彼女は礼拝、祈禱会などに、「癒し」「悪霊の追い出し」のミニストリーを積極的に取り入れている。また幻聴・幻覚やカメラリーイの症候に苦しむ人を積極的に受け入れ、自らの体験を語り聞かせることによって、「み言葉を蓄える」ことで悪霊たちの働きに打ち勝つことができる、という指導を行なっている。

彼女の証言は、それ自身がカメラリーイを克服してユタになった民間宗教者の体験談と類似している。彼女を悩ました幻聴は、後には悪霊として解釈されたが、当初は何らかの「神様の声」として受容されていた。聖霊運動の主體的担い手には、女性の牧師やリーダーが目立つことも特徴的である。本土出身のある男性牧師が開いた単立教会は、大勢のユタ信者を改宗させたとして有名になったが、この牧師が昇天すると「癒しの賜物」を認められていた女性がリーダー的存在となり、外部からは「あの教会は結局ユタに乗っ取られた」といった風評も囁かれている。I・M・ルイスなどの社会学的な憑依解釈論の安易な適用は控えたいが、<sup>④</sup>教会体制において周縁性を帯びがちな女性牧師に積極的役割を演ずる余地が比較的広く認められている点は注目される。当地における女性祭司者の伝統との連続性を想定することも可能であろう。

ユタ的宗教者にも多くの男性が含まれているように、聖霊運動の男性リーダーにも類似の体験をもつ人たちがいる。一九三一年生まれのある男性伝道師は、一九歳で受洗して以来、長く主流教派の平信徒であったが、彼自身が「幻」とよぶ神秘体験を通して、結核や末期癌などの病いを克服するとともに、自らが神の使徒として献身することを決意したという。八九年に所属教会を離れて独立の伝道所を開いたところ、病人を癒し、悩み事を解決することが評判となり、多くの人が相談に訪れるようになり、九四年には単立教会を開



いた。平日は教会員だけでなく、様々な悩みを抱えた人々の依頼に  
 応じて、彼らの家や病院などを訪問する多忙な日々を送っている。

彼は病気や悩み事の相談を受けると、祈っては各自に異なる聖書の  
 章句を示す。こうした方法も神からの直接の靈示によるという。彼  
 によれば、幻に現れた神は「ルカ一二・一二を見てごらん。誰が来  
 ても、何を語るか、あなたが思い悩む必要はない。私が語らしめる。

あなたの中から聖霊が語らしめる」と語り、それ以来、どんな悩み  
 を抱えた人が来ても、その人の今の境遇に最もふさわしい「み言  
 葉」すなわち聖句が神から示されるようになったという。彼は自ら  
 を「み言葉のウェートレス」と称し、依頼者に対しては、「今のあ  
 なたの病気は、このみ言葉をあなたが食べるならば（信じて受け入  
 れるならば）すぐに治りますよ」などと語りかけるのである。

神の言葉を依頼者に直接取り次ぐという彼の実践形態には、ユタ  
 的宗教者のそれと多くの類似点が認められる。もちろん、「み言葉  
 のウェートレス」を自称するように、彼が取り次ぐのは聖書の言葉  
 に限定されており、このことが「一切の料金を受け取らない」点と  
 ともに、彼が自らの実践（聖書に立つもの）を、ハンジとよばれる  
 ユタの判断（悪霊の支配）から峻別する根拠にもなっている。ただ  
 し、具体的祈りのなかでは、提示される聖句の前後には「知識の言  
 葉」としての判断や助言が示されることもある。「知識の言葉」と  
 は、必ずしも聖書の字句通りではないとしても、各自の個別的状况

に合わせて神から与えられた預言とされる言葉のことで、コリント  
 一二・八などを典拠として、広く聖霊運動の信奉者によって擁護  
 されている。神学レベルの論争は別にして、日常世界とは異なるヌ  
 ミナスな秩序に属する力や意味が、ある特定の人物の特権的な資質  
 を介して人々に感得されるという表象様態は、在来のユタ的宗教者  
 と共通している。

## 六 平信徒や求道者の霊体験

こうした霊体験は平信徒や求道者の間でも頻繁に語られ、それら  
 の多くは、明らかにユタ的宗教者によって担われる霊的世界観を共  
 有している。一九八〇年代には福音主義とブレズレンを母体にした  
 沖縄生まれの一会会が、悪霊の追い出しや癒しの実践によって、わ  
 ずか一〇年足らずの期間に千名を越える受洗者を出したが、次に挙  
 げるのは、この教会の信徒で、娘が悪霊に取り憑かれたという女性  
 の証言である。

ある時は東京の叔母の霊が二週間娘に取り憑いて、夜になる  
 と出て、暴れたり暴言を吐いたりするのです。私は塩をかけて  
 追い払おうとしました。この時、私は生まれて初めて悪霊とお  
 喋りしました。「絶対に寝かさん」とか言うので、私が「ここ  
 らへ乗り移りなさい」と言っても、「あんたは嫌いだから行か

ない」と言って、娘から離れようとしません。教会の方々が三交代で面倒を見て下さいまして、私たちには絶対に従わないけれど、牧師さんたちには悪霊もかろうじて従うのです。……（別の時には）七、八人の霊が入っていたと思います。一人は男の霊で、「おまえの娘は引力が強いから」と言いました。他府県から琉球大学に入学したけれど、いじめられて自殺した男の人で、名前はヤマダ・ケンジと言っていました。「どこで入ったの」と聞くと、「おまえの家の段階のところに入った」と言いました。

注目すべきことは、この女性自身の体験では、霊の正体は東京の叔母やヤマダ・ケンジの霊など、個別具体的な生霊・死霊として受けとめられ、霊との直接対話による解決や、塩をかけて祓うことが試みられている点である。ユタ的宗教者のハンジであれば、これらの体験はそのままのかたちで追認され、何らかの怨みをもつ叔母との現実的関係の修復が模索されたり、怨念と未練を残して死んだ学生の霊を慰める様みが行なわれたであろう。しかし、彼女は最終的には、教会の指導によって、これらがすべて悪霊の働きなのだという説明を受け入れていった。牧師たちは、ユタ的宗教者たちによって語られる多彩な災因論にかわって、「悪霊」という単一の名辞を持ち込み、唯一絶対の創造神の権威によって打ち砕かれるべきもの

と説明する。したがって、「東京の叔母」や「ヤマダ・ケンジ」といった具体的名辞に意味はなく、それらは悪霊の欺きにすぎないとされる。妥協の余地はなく、霊的和解への道などは、始めから閉ざされている。

在来の宗教者の災因論と比較したとき、この非妥協的方法は、当地の文化には馴染みにくいように見える。しかし、様々な霊との関係性に配慮するユタ的宗教者の救済世界は、それが「豊か」である分だけ、多彩な災因論が種々の関係性の中を次々と転回して無限循環に陥る危険性を孕んでいる。いわば豊かな象徴体系が自家撞着を起こしてしまうのだ。特に何人ものユタを訪れ、そのたびに違ったハンジを受けることによって、象徴体系の自家撞着に苦しんできた人にとって、キリスト教会が提示する「聖霊」「悪霊」の明快な二分法は、確たる「救い」の根拠として受けとめられることが多い。悪霊による災厄の一括排除という方法は、長年のユタ信仰のなかで、そのキメ細かな個別主義的災因論の豊かさにかえって振り回されてきた人々に対しては、かなりの効果をもっている。

平信徒や求道者のなかには、これまで深刻な霊体験に悩まされながら、それを公言できなかった人たちが、聖霊運動によって救われたと語る事例も数多く見られる。いわゆる霊感の強さを自覚し、周囲からは「サーダカウマリ」などの呼称で認知されてきた人々である。彼らは受洗し教会生活に入った後も、死者や先祖の気配を感じ

たり、拝所のそばを通ると声が聞こえたり、未来を予知する夢や幻を見たりの、従来キリスト教会では、そうした体験を口にすれば奇人・病人扱いされるため、ひとり思い悩んでいた、というケースが多い。聖霊運動のなかで彼らは霊的苦悩を積極的に表明する機会を得て、私秘的な体験を悪霊体験として、あるいは聖霊の賜物の体験として語る事が可能になる。

とはいえ、「サーダカウマリ」を「聖霊の賜物」へと読み替える過程では、多くの規制と教化も介在する。たとえば自らも霊感の強さを自覚する三〇代の平信徒の男性をリーダーとする宣教グループでは、こうした教化と積極的に取り組んでいる。ここで救われたという二九歳の女性は、キリストの子として生まれ変わるには、古い自分との「訣別」が不可欠であったと語った。すなわち、自分の霊感が強いことに対する劣等感（私は普通に人のように生きたくない）と優越感（私は普通の人とは異なる特別の能力を与えられている）という二様の「人の思い」と完全に訣別できたとき、霊的な悩みからも解放されたという。一定の霊的資質を容認しつつも、その存立根拠が神から離れ、人の管掌下に引き寄せて表明されるときには、強い規制と警戒心が発動されるのである。

## 七 屋敷の潔めと「地域を支配する悪霊」

聖霊運動の浸透によって注目される、もうひとつの現象に、近年

いくつかのプロテスタント教会で行なわれるようになった「屋敷の潔め」「家の聖別祈禱」「宮潔め」などと称するミニストリーがある。一部の牧師によっては以前から行なわれていたが、「カトリック的」であるといった批判も強かった。しかし、特に九〇年代中頃から複数の教会で積極的な取り組みが見られる。教会側の指導もあるが、むしろ信徒の要望によって広まった例が目立つ。当事者たちが提示する理念によれば、礼拝や祈禱会などで体験された癒しや至福感が、家に戻ると消えてしまうと訴える信徒に対して、「屋敷の潔め」をすることで聖霊の充実感が持続し、病氣や争いの絶えなかった家族の雰囲気が一変して明るくなる、などとされる。

具体的方法は、牧師と教会員のチームが依頼のあった家に出かけて行って、各部屋や庭などで悪霊を追い出したり、オリブ油で聖別したりする。牧師自身が「線香の臭い」「悪霊の圧迫」を感じた場所では念入りの祈りがなされ、「霊の見分けの賜物」を認められた信徒が目をつむったまま先導して悪霊の潜伏場所を暴いたり、敷地の四隅を順に巡って祈るといった方法もあり、明らかに当地の年中行事やユタの習俗との連続性が認められる。

沖縄の伝統行事には、旧暦八月のシバサシの行事でススキや桑の小枝を、またシマクサラシの行事で牛や豚の血に浸したススキやゲッキツの葉を、建物の四隅や門柱などに刺して邪霊や疫病の侵入を防ぐ習俗や、ユタ的宗教者によって行なわれる屋敷御願（ヤシキ

ウグアン)で、四隅の神(ユチンヌカミ)を祀る習俗、などがある。教会側の解釈からすれば、これらの行事や習俗はすべて偶像崇拜による呪いとなる。災厄が続く暗い家とは、悪霊が棲みついた家であり、それはすなわち「ユタなどによって祈りこめられた(呪われた)」家だとされる。フーフダ(符札)を貼った場所、家を建てるときに祈り込んだ大黒柱などは、特に悪霊の棲む場所になるという。従って「屋敷の潔め」とは、伝統行事の模倣どころか、偶像崇拜の呪いを解いて聖霊に満たされた神の宮を回復するという、「霊の戦い」における不可欠のミニストリーとして意味づけられる。

悪霊による家屋敷の占拠という捉え方が強調されるようになった背景には、アメリカを中心とする聖霊運動によって世界的となった「地域を支配する悪霊」の教説が、一定の影響を与えてきたと考えられる<sup>16)</sup>。しかし、ここでも信徒たちの具体的実践のレベルでは、こうした教説が単なる理念や知識としてではなく、在来の表象様態に沿って受容され、再解釈されていく過程が多く見られる。ある女性牧師が主宰する教会では、土曜日の早朝に、翌日の聖日礼拝のために教会の建物内部と敷地の四隅の潔めを行なっている。「霊を見分ける賜物」を与えられた会員たちによれば、賛美の音楽テープを流すと、悪霊たちが一散に逃げて行くのが見えるという。さらに、教会の近所にある交差点が「悪霊の通り道」に当たると判断されたこともある。なぜなら、礼拝の日などに多くの教会員がそこまで来る

と、急に気分が悪くなったり、交通事故に会いそうになったからである。皆でその交差点に行って「イエス様の血潮で悪霊を縛った」ところ、それ以来、何事もなくなったという。

また、ある離島で牧会する一九四七年生まれの女性牧師は、信徒たちの希望を容れて、定期的に島内の伝統的拝所を巡っては「悪霊の断ち切りの祈り」を続けている。この島には複数の伝統的拝所が知られており、本島などからユタが信者を連れて「拝み(巡拝)」をする慣行が現在でも続いている。この女性牧師の行動は、在来の宗教者たちの「拝み」を「断ち切り」に置き換えるなかで、はからずも在来慣行の陰画を創り出している。

## 八 先祖祭祀への対処

仏壇や位牌を核とした先祖祭祀的慣行への対処は、日本のキリスト教界の大きな課題となってきた。日本本土における先祖祭祀はイエ制度と密接に結びついていたことから、それはしばしばイエの問題としてテーマ化され、キリスト教受容を阻む主要因のひとつに数えられてきた。竹田聴洲による「家の宗教性」といった概念化に代表されるように、イエは単なる経営体ないし生活共同体という性格を超えて、「家の先祖」という形で直系系譜に属する家族員の死を意味づける宗教共同体としての性格をもつことが強調された<sup>17)</sup>。そして、先祖祭祀を核として直系系譜の永続を希求する日本人の心性は、

個人の救済を本領とするキリスト教とは根本的に対立するものと見なされた。

日本に受容されたキリスト教には一貫して「家の宗教」という性格が濃厚であり、また、家の先祖の祭祀を無視したり拒絶する限り、決して真の定着には成功し得ない、といった指摘が、多くの論者によってなされてきた。明治期のキリスト教会は、個人の信仰告白を原理としながらも、実質的には「家」を組織単位として成立したという。周囲からの迫害に対しても、戸主を中心とする家ぐるみの入信によって対処された。それはキリスト教を「家の宗教」と見なし、「キリスト教の家」を作ることにはほかならなかったという。<sup>18)</sup>

こうした論点は、戦後の地域社会を対象としたキリスト教の「土着化」をめぐる社会学的研究にも受け継がれ、個人的信仰告白・個人的宗教帰属を原則とするキリスト教も、集団単位の家の宗教とならなければ安定しがたいこと、また、キリスト教は、仏壇を拠点とする祖先信仰によって最も強く影響されることなどが、論証すべき命題として取り上げられた。<sup>19)</sup> さらに、カトリック信者の意識調査をもとに、彼らのなかにも「先祖」への敬慕の念が保たれ、彼岸や盆の行事への積極的参加が見られることなどが明らかにされてきた。<sup>20)</sup>

本土の民間巫者と同じように、沖繩のユタ的宗教者のもとでも、守護的先祖の尊崇が奨励されるばかりでなく、苦しみ訴えかける死者や先祖が災因論として語られ、その解決策としては、情緒的な共

苦共感による関係修復や和解が必要とされる。これに対して、キリスト教の聖霊運動では、先にも見たように、祖霊・死霊・動物霊などに見えるものは、すべて悪霊の欺きとして切り捨てられる。しかし実際には、信徒の実状を考慮して、一切の先祖祭祀の慣行に頭から敵対するのではなく、より賢明な対応が模索されている。すべての偶像処分を迫る従来の厳格な福音派の宣教方法には批判的な牧師が多い。具体的対応としては、「先祖の執りなしの祈り」や「仏壇の断ち切りの祈り」などが考案されている。

「先祖の執りなしの祈り」とは、家系に流れる先祖の罪の許しを祈るものである。先祖の罪とは伝統的因習を守ってきた先祖が犯した偶像礼拝の罪を指し、出エジプト記二〇・五などを典拠に、この罪は三代四代後の子孫にも及ぶとされる。「拜み」の不足を責めるユタの災因論とは異なるが、先祖の罪が子孫に及び、それを断ち切ることが先祖と子孫双方の救済に繋がるという点は、位牌継承の乱れを修復するユタの代表的な救済方法であるシジタダシなどと共通している。

一方、「仏壇の断ち切りの祈り」とは、先祖の位牌を処分したいが、親戚が拝みに来るのでできない、と訴える信徒の要望に応えるものである。仏壇の前で詩篇やイザヤ書の偶像崇拜を非難した箇所を読み、「イエス様の御名によって立ち去れ」と悪霊に命じる。牧師たちによれば、この祈りをすれば、たとい親戚の人たちに拜まれ

でも仏壇は空の箱になっているから、もう悪い霊が流れることはないという。ある教会では、断ち切りの印として、オリブ油で聖別した石を紙に包んで庭に埋めたり、仏壇の引き出しに入れるという方法が指導されている。「霊の戦い」という外面的対決の背後で、霊的世界そのものは共有されているのである。

### 九 悪霊の追い出しとインナー・ヒーリング

もとより聖霊／悪霊二元論が徹底した聖霊運動の枠組みでは、神霊・祖霊・動物霊・他人が発する怨恨などを感じ取って和解するという、ユタ的宗教者の救済方法は許容されない。悪霊は修復不能な悪の実体として、聖霊の力によって徹底的に排除される。「悪霊の追い出し」は福音書の記述を範型とするが、具体的展開は多岐にわたる。まず悪霊は聖霊の働きによって初めて本性を顕わす、という考え方はほぼ共通している。「サタンも出て行けと言われるまでは知らんぷりしている」などと言われる。だから悪霊に憑かれた人は、祈られることで初めて独特の反応を示す。獣のように吠える、爪を立てる、体が異様にねじれる、口から泡を吹いたり嘔吐する、などである。また「イエス」「十字架」「血潮」「アーメン」などの言葉に異常な反応を示し、聖書の文字が真っ白になって読めなくなるといふ。完全な追い出しには、「イエス様、助けて下さい」といった当人の主体的応答が必要とされ、追い出しの瞬間に白蛇や竜が出て

いくのが見えた、といった証言もよく聞かれる。

次に挙げるのは、沖縄のなかでも聖霊運動と先進的に取り組んでいる、あるカリスマ系教会の女性牧師が語った悪霊の追い出しの実例である。

精神病院に勤めている信徒のAさんが、「最近、体の調子が変だ」と言って教会に来た。「精神病院は」悪霊の多い場所なので、受洗して間もない無防備な信徒には霊が働いてしまうのだ。さっそく祈り始めると、そのとたんにAさんの形相が変わり、歯をむき出して叫び声を上げ始めた。それから数時間にわたって「ナザレ人イエスの御名によって、悪霊よ去れ」と追い出しを続けた。Aさんはゲボゲボと胃から物を吐いて、ティッシュの箱が三箱も空になるほどだった。しかし、最後に悪霊は出て行き、その日を境にAさんの体調もすっかり回復した。

その一方で、すべての災厄の原因を「悪霊の追い出し」に頼る方法への反省も出されるようになっていく。悪霊は人の内面の罪や傷を拠点に取り憑くのであり、こうした罪や傷を除かない限り、「追い出し」だけをやっても効果がない、という考え方である。前者の「罪」を強調する場合、その「救し」が問題となるため、従来の標準的な福音主義的宣教が依然として有効である。だが、後者の

「傷」を強調する場合には、個々人の「心の癒し」が求められる。近年は「霊の戦い」のなかに「インナー・ヒーリング」という方法を積極的に取り入れる教会が増えている<sup>②</sup>。これは聖霊が心の傷に直接触れて癒す方法とされる。

次に挙げるのは、ある二〇代の女性信徒の「証し」に語られた代表的事例である。

私はやきもち焼きであることに悩んでいました。夫が別の女性と話をただけで、激しい嫉妬心が湧いて憎しみを抑えることができないのです。ある日、洗い物をしながら、自分の過去に何か原因があるのかしらと記憶を遡ってみました。すると四歳のとき、隣家の当時中学生の男の子にむりやり悪戯されたことを突然思い出しました。二〇年間忘れていたのに、思い出すと耐えられない憎しみとなりました。牧師に打ち明けると、インナー・ヒーリングが必要だということで、祈ってもらいました。最初は牧師に言われて「主を通して〇〇さん(その男性)に許しを送ります」と言おうとするのですが、すごい憎しみが湧いてきて、ただ泣くだけでした。ひとしきり泣いて落ち着いた時、牧師は「聖霊様、どうぞ満たして下さい。その場所にあなたがお戻り下さい」と祈り始めました。すると、私は四歳の時に戻り、中庭に立っていることに気づきました。そして、隣家

から男の子が出てきた瞬間、私の横に真っ白い衣を着たイエス様が立たれたのです。何とも説明できない愛と平安に満ちた笑顔でした。イエス様はかがんで、四歳の私を優しく抱きしめて下さいました。その時、本当に心が癒されて、「ああ、これが解放の業なんだ」と思いました。

それ以来、あの嫌な記憶の場面は、素晴らしい思い出のページに変わりました。心と思いが新しくされました。その男性に対する怒りは消え、夫へのこだわりや嫉妬の思いからも完全に解放されました。

この事例の内容自体は、アメリカの聖霊運動のなかで開発された様々なインナー・ヒーリングのひとつの典型を示すもので、沖繩での独自性は薄い<sup>②</sup>。ここでは、他者との葛藤から生じるあらゆる否定的価値は「悪霊」という対象に一元的に吸収され、苦しみや共感を受けとめる対象はすべて「イエス様の愛」に一元化されている。近代主義的視点から評価すれば、これは先祖との関係にとらわれない自律的で内省的な個人に適合的な救済方法といえよう。しかし、同時にそこに見えてくるのは、諸々の否定的契機を、世界や他者との関係性の歪みの問題としてよりも、あくまで独立した自己自身の内部に負わされた深い「傷」の痛みと感ずる人々である。「悪霊の追い出し」とセットとなったインナー・ヒーリングは、こうした感受

性をもった人々に受容しやすい「癒し」の技法のひとつ、と見なすことができる。

### 十 三重の周縁性——文脈化への創造的な力

聖霊運動の当事者たちの視点からは、見てきたような在来の宗教文化との葛藤は、「霊の戦い」といった標語で表現される<sup>(23)</sup>。しかし、民俗・民衆宗教の研究視座に立つ本稿の立場からは、こうした現象を実体的に固定された〈キリスト教〉対〈シャーマニズム〉といった対比的二分法で固定してしまうことは、必ずしも有効ではない。大切なことは、「キリスト教」「伝統文化」「シャーマニズム」などを一義的に固定化することではなく、人々が救済や癒しを求めて活動し、創造的な意味世界を構築する具体相に目を向け、在来の宗教者たちによって担われてきたヌミナスな次元における表象様態の持続や変容を、細部にわたって丹念に吟味していくことであろう。本稿で見てきたのは、日本の周縁地域としての沖縄、日本の周縁的宗教としてのキリスト教、そして、キリスト教内部の周縁的運動としての聖霊運動という、いわば三つの周縁性が重なり合う現場の姿であった。それは日本におけるキリスト教の文脈化という大きなテーマからすれば、まさに周縁の一部分にすぎない。しかし、文化や社会の多くの周縁領域がそうであるように、この三重の周縁性には、日本における今後のキリスト教が、民俗・民衆的な厚い基盤を

備えた宗教として真に文脈化を果たすための、創造的な力が隠されているように思われる。

### 註

- (1) 近代日本におけるキリスト教の定着の問題に関しては、森岡清美『日本の近代社会とキリスト教』評論社、一九七〇、山森鉄直『日本の教会成長』いのちのことば社、一九八五、Reid, David *New Wine: The Cultural Shaping of Japanese Christianity*, Asian Humanities Press, 1991, など参照。
- (2) 古屋安雄『日本伝道論』教文館、一九九五、二二～二六頁。
- (3) 青山玄「キリスト教他界観とその日本における意義」久野昭編『日本人の他界観』国際日本文化研究センター、一九九四、一〇三頁。
- (4) 松田毅一『南蛮のバテレン』朝文社、一九九三、二四六頁。イエズス会による布教開始から一六三〇年までの間に、百万人以上の日本人が受洗したという推定もあるという（鶴沼裕子「日本」日本基督教団出版局編『アジア・キリスト教の歴史』一九九一、五二頁）。
- (5) 岡田章雄「農民生活とキリシタン信仰」『岡田章雄著作集』第Ⅱ巻、思文閣、一九八三、一九頁。
- (6) Mullins, Mark R. "Christianity as a New Religion", Mullins, Shimazono, Swanson eds. *Religion & Society in Modern Japan*, Asian Humanities Press, 1993, pp. 257-272. "Christianity Transplanted: Toward a Sociology of Success and Failure", Mullins and Young eds. *Perspectives on Christianity in Korea and Japan*, The Edwin Mellen Press, 1995, pp. 68-71.
- (7) 東京ミッション研究所編『これからの日本宣教』いのちのことば社、一九九四、の第一部「新しいパラダイム論に向けて」。



- (8) 日本における具体的な文脈化論の試みとしては、福田充男『文脈化教会の形成』ハーベスト・タイム・ミニストリーズ出版、一九九三。
- (9) 示唆的な研究として、カルロ・ギンズブルグ(竹山博英訳)『ペナダンティ：一六〇一七世紀における悪魔崇拜と農耕儀礼』せりか書房、一九八六、キース・トマス(荒木正純訳)『宗教と魔術の衰退』法政大学出版局、一九九三、Badone, Ellen ed. *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton University Press, 1990, など。
- (10) Christian Jr., William A. "FOLK RELIGION: An Overview", *The Encyclopedia of Religions*, Vol. 5, Macmillan and Free Press, 1987, p. 372.
- (11) その全体像については、Burgess and McGee eds. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Regency Reference Library, 1988. 欧米ではペンテコステ・カリスマ運動の通称が一般的であるが、非西欧圏における様々な現象を考える場合、単に欧米の運動の伝播としては理解できないことから、本稿ではさらに広義の「聖霊運動」の語を用いることにする。
- (12) Martin, David *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, 1990.
- (13) 高良倉吉『琉球王国の構造』吉川弘文館、一九八七、二四頁。
- (14) Lewis, I. M. *Ecstatic Religion*, (second edition), Routledge, 1989.
- (15) この教会については、池上良正『悪霊と聖霊の舞台』ちくま社、一九九一、で詳しく紹介した。
- (16) たとえば、ピーター・ワグナー編『都市の要塞を砕け』マルコーシュ・パブリケーション、一九九四。
- (17) 竹田聰洲『日本人の「家」と宗教』評論社、一九七六。
- (18) 大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』吉川弘文館、一九七九、三四三頁。
- (19) 西山茂『日本村落における基督教の定着と受容』『社会学評論』二六一、一九七五。
- (20) Reid, David. "Japanese Christians and the Ancestors", *Japanese Journal of Religious Studies*, 16-4, 1989.
- (21) 沖縄の牧師たちのインナー・ヒーリングは、様々な伝道者や出版物からの影響が見られるが、とくに東京の馬橋キリスト教会の新井宏二牧師が一九九〇年から沖縄で始めた「癒しの学びセミナー」「沖縄エクレシヤの集い」が大きな役割を果たした。(新井宏二「さわやかに すこやかに」バイ・ブックス、一九九〇、など参照)。
- (22) アメリカの聖霊運動におけるインナー・ヒーリングについては、池上良正「現代アメリカのキリスト教神癒論」新屋重彦他編『癒しと和解——現代におけるCAREの諸相——』ハーベスト社、一九九五。「癒しと霊体験——現代アメリカのキリスト教神癒論を題材として——」『筑波大学・哲学思想論集』二〇、一九九五、などで紹介した。
- (23) たとえば、尾形守『霊の戦いの諸相』暁書房、一九九一、奥山実『悪霊を追い出せ』暁書房、一九九二、など。キリスト教における霊の戦いの幅広い展開を見れば、Murphy, Edward F. *The Handbook for Spiritual Warfare*, Thomas Nelson Publishers, 1992, など参照。
- 〔付記〕 本稿は、ACTA ASIA TICA 75, The Toho Gakkai, 1998, に掲載した拙論「Contextualization of Christianity as a Popular/Folk Religion」の邦文原稿に加筆修正したものである。