

## ペンテコステ運動とシャーマニズムの問題

A・ゴヴォルノワ

——学際的分析の試み——

すべての作用にたいして、等しく、かつ反対向きの反作用が常に存在する。

—アイザック・ニュートン、『プリンキピア』運動の法則三

反対するものが協調するのであり、相違するものから最も美しい音律が生まれる。そしてすべては争いによって生じる。

—「自然について」ヘラクレイトスの言葉

『善悪の彼岸』——未来の宗教社会科学の序曲

エーリッヒ・ノイマンは『意識の起源史』の中で、人間の意識は常に中心志向と分化のプロセスの支配下にあると指摘している (Neumann, 一九七三年、二六一頁)。人間の思考におけるこの傾向——絶え

間なく二極化に向かい、そして再び一体状態にもどる——は人間の認知組織における元型的な前反省的自覚状態から高度に分析的な解釈的超意識にいたるまでの全ての層に関係しているようだ。このことは文化や文明の発展に反映されているし、歴史上、知的環境や科学におけるパラダイム・シフトの推進力であったように思われる（Kuhn, 一九六二年を参照）。フリードリッヒ・ニーチェ（Nietzsche, 一九九九年「二八八八年」、一九六六年「二八八六年」）がかつて皮肉をこめて語ったように、われわれは対立や論争の中で思考するよう運命づけられているのであり、「善と悪」の断定的二元論のなかにとらわれ、言葉の意味がそれとは反対であるものに対して定義される、対極に根ざした言語環境の中に存在する。われわれはアイデンティティと意味の探求において、永続的な差延<sup>①</sup>の作用に翻弄され、自己を定義するため、他者を必要とし、自己と他者、主体と客体、中心と周縁、という二項対立<sup>②</sup>によって現実を概念化する。つまり、システム中のある要素を中心化し、他を周縁に追いやるように認知組織に組みこまれているのである。これら二項対立は理論上分離不能である、というのも他者なしに自己はありえず、周縁なしに中心はありえないからである。しかしながら、ニーチェが抜け目なく通告したように、二元論は潜在的に逆転可能で、本質的に不安定で容易に反転可能でもある。かつて疎外されていた理念、運動、社会的グループなどに内在する価値が再認識されるやいなや、それらは中心に向かって引きつけられ、それまで中心にあった要素の重要性を浸食し、新たな力関係と真理の体制<sup>④</sup>を確立する。こうして歴史は繰り返すのである。

恒常的プロセスとしての中心志向と分化は宗教や霊的伝統の進化に見てとれる。宗教的意識もまた含包と排斥、集中と拡散という同様の認知メカニズムの支配下にある。宗教の教義や法典は常に縮小、拡

大し、そして重複、分離している。複数の宗教的「真理」が、意味と権威化を求め、互いにぶつかり合っているのである。振り子は厳格なドグマ至上主義とよりリベラルな融合主義、急進的分派主義と調停的エキュメニズム、苛烈な排他主義と包括的普遍主義の間で揺れている。ただ、中心志向と分化の傾向は単に二面的なものではなく、それが理解されると、この状況はさらに複雑になる。というのも、数限りない概念の組み合わせ、そして意味の多層性がこのプロセスに関わってくるからである。

こういった背景において、ペンテコステ運動とシャーマニズムの問題は興味深いケース・スタディの対象となる。ここでは、二つの霊的カリスマの伝統——神教的なものと多神教的なもの——が、含包し、排斥し、中心化し、周縁化する、互いに排斥しながらも絶対に引き離すことのできない両極として、最終的には互いに相手の姿を明確にしている。これらの相互関係を明らかにしようとする学者たちの努力は、学究的思考もまた、永遠につきることのない中心志向と分化のプロセスに傾きがちであるという現実によって、非常に複雑なものになっている。そしてこのことは、宗教社会学において、ペンテコステ運動とシャーマニズムの関係についてこれほど多くの論争が存在することの部分的な説明になるであろう。ある研究者は、二つの伝統が多くの点で教義的に相容れないことを示し、ペンテコステ運動とシャーマニズムは絶対的に反対の立場にあると主張する。つまるところ、おおよくのキリスト教教義は「異教」世界との関係を強く否定し、教会の圏外にあるオカルト心霊術を明白に禁止しているのである。また他の研究者は、ペンテコステ派とシャーマンの精神世界は、本体論上は土台が同じで、神学上の教義は解釈論的上部構造にすぎないと主張する。それゆえ、ペンテコステ運動とシャーマニズムの間に存在する神学的対立は社会科学論議には関係がないというのである。

では、われわれは、ペンテコステ運動をシャーマニズムに対して、そしてシャーマニズムをペンテコステ運動に対して、どのように定義すべきなのだろうか。比較対照による方法は果たして有効なのだろうか。何を比較の基盤とするべきなのだろうか。教義か、主観的な経験か、独立した観察者の視点か。キリスト教神学の教義はこの議論において考慮されるべきなのだろうか。当事者であるペンテコステ派の信者や現地のシャーマンたちの体験談を有効な研究データとして認めるべきなのだろうか。それとも、もっぱら研究者の第三者的視点に限定し、それを維持すべきなのだろうか。言い換えれば、キリスト教神学と宗教学の「結婚」は可能なのだろうか。

#### ペンテコステ運動とシャーマニズム——表層レベルの学術論争

ペンテコステ運動とシャーマニズムの二分裂が、宗教学者の間でなぜこのように論議を呼ぶのだろうか。この二つの宗教的伝統にはどのような関係があるのだろうか。一神教と多神教のカリスマ的信仰世界の間の共通項は何なのだろうか。

まず始めに、ペンテコステ運動とは何なのだろうか。ペンテコステ運動とは、聖霊のバプテスマによる直接かつ個人的な神体験を特に重視する、さまざまなキリスト教の会派を指す包括的な語彙である。ペンテコステ運動は、癒し、預言、「霊の識別」、その他の超自然的啓示や超常認知など、今日の教会における「聖霊の賜物」の具体的な表れを重視する。

私見では、ペンテコステ系グループはキリスト教教義真理の習得において、「聖霊の賜物」体験に特に

重きをおく。預言、「知恵の言葉」、神の癒し、悪魔祓いその他は、独自の理論と実践、指導書、シンボリズム等を持ち、特殊な「預言サブカルチャー」を形成している。おそらく、最もよく知られている啓示現象は「知識・知恵のメッセージ」と「預言」であり、それらは、多くの場合、他人の心中にあることや、秘密にしているプライベートな情報についての知識を超自然的に、その場で即時に得ることで機能する。このように超自然的に知識を得る方法については、聖書や歴史上の記録が多くある。聖書のキリストとサマリア人の女とのヤコブの井戸端での邂逅はもつとも有名な例のひとつである（ヨハネによる福音書、四章四節～二六節）。ペンテコステ派の信者たちは、こういった啓示現象は歴史とともに消滅したのではなく、今日でもペンテコステ派やカリスマ系グループ全般に多く見られると主張する。

シャーマニズムとは何なのか。シャーマニズムは元来、自然精霊崇拜を基盤とする多神教・他悪魔的であると定義され、精霊との直接の意思疎通、癒し、預言（予言）、その他の超常認知と予見を強調する。ミルチャ・エリアーデ（一九七二年、四頁）はシャーマニズムを「エクスタシー（脱魂忘我体験）技術」（今日「変性意識状態」と呼ばれるもの）そしてシャーマンを「聖界の専門家たち」と定義した（Eliade and Trank, 一九七二年、五〇九頁）。シャーマンたちは心霊による癒しをおこなう霊媒で、トランス、瞑想、祈り、歌、踊り、その他の儀式によって超自然的な精霊たちと交信する能力を持つ。一般に、伝統的なシャーマン制共同体は、さまざまに「非日常的」心霊現象に「霊的波長を合わせる」こと、奇跡の癒し、霊の導き、超常認知、集団トランス、そして「巫儀ヒステリー」<sup>6</sup>などにより知られている。

では、ペンテコステ運動とシャーマニズムの間の根本的な違いは何なのだろうか。この二分裂を概念的に覆し、脱構築し、ひとつの枠組みにおさめてもよいのだろうか。われわれはミルチャ・エリアー

デの「聖の弁証法はすべての可逆性を容認する」という言葉に賛同するべきなのだろうか (Eliade and Trask, 一九七二年、xviii)。

専門家の意見はさまざまである。ハーヴィー・コックス (Cox, 一九九四年、二二三～二四二頁)、カリン・ホーワット (Horvath, 一九八八年)、ウォルター・ホレンウェーガー (Hollenweger, 一九九七年、九九～一〇五頁)、デビッド・マーティン (Martin, 二〇〇二年、一六〇～一六二頁)、キム・ソンクン (Kim, 二〇〇六年、二二三～三八頁) をはじめ、多くの研究者は、ペンテコステ運動がアジア、アフリカ、ラテン・アメリカで大きな成功をおさめている理由のひとつは、西洋以外の地域のペンテコステ派キリスト教信者たちが現地のシャーマン文化の要素を取り入れ、土着の宗教シンボルをキリスト教の信仰世界に適応させているからだと論じている。彼らはペンテコステ運動をシャーマン化したキリスト教、あるいはキリスト教、霊主義として再解釈すべきであるとすら主張する。シルヴィー・シヨールは「ペンテコステ派シャーマニズム? (Pentecostal Shamanism?)」の中で特に、ヒルソング教会 (オーストラリアでもっとも大きいペンテコステ派メガチャーチ) の主任牧師であるブライアン・ヒューストンを「現代のシャーマン」と呼んでいる。シヨールは、彼は「ペンテコステ派牧師の元型」であり、「ヒューストン牧師の周囲に見られる (シャーマニズムとの) 共通点のほとんどは、同じくシャーマン的能力を誇示している多くのペンテコステ派牧師と置き換えることが可能である」と主張している (Shaw, 二〇一一年、二十頁)。ペンテコステ運動の学術研究において権威ある専門家であるハーヴィー・コックスは、彼自身の観察結果を次のように語っている。

世界的に、ペンテコステ派信者たちは、礼拝の形式に、私が知る限りのキリスト教会運動のなかで最も多く、他信仰の見識や儀礼―シャーマニ的トランスや、癒し、先祖崇敬―を取り入れている。ただし、彼ら自身は、通常それを認識していない。私は、ペンテコステ運動は、ほとんどの信者たちがそうは認識しない形で、むしろ多くはそれを否定するかもしれないが、カトリック（「訳註」普遍的の意がある）であり、普遍であると考えるにいたっている（Cox 一九九三年、三十一頁）。

「否定すらするかもしれないが」というのは弱すぎる表現かもしれない。筆者が信じるところでは、今日、ほとんどのペンテコステ派信者は、唯一神を信じていることや、彼らにとってシャーマニズムに具現化される「闇の力」に対する「霊の戦い」の神学をあげて、上記のようなペンテコステ運動とシャーマニズムの間の仮定的類似点を懸命に否定するであろう。

これらの学術論争に加え、ロザリンド・I・J・ハケットは「アフリカその他の地域における悪魔化の言説」(Hackett, 二〇〇三年)において、ハーヴェイ・コックス、デビッド・マーティン、その他研究者の学説と全く反対の結論を導きだした。彼女はペンテコステ運動がアフリカとその他の地域で成功をおさめたのは、ペンテコステ派の共同体が、悪霊に敵対する論説をくりひろげ、シャーマニズムや他の土着民衆宗教をスケープゴート化したからであると論じる。ここで興味深いのは、ハケットは学界において「ペンテコステ運動の声」を代弁していないことである。反対に、彼女はアフリカにおけるペンテコステ運動を、「ポストコロニアル時代のアフリカの多くの地域で、時には深刻な対立と暴力にいたった宗教的排他主義」(Hackett, 二〇〇三年、六九頁)をまねいた（土着の精霊信仰、オカルト、呪術に対する）

敵対的社会勢力として描いている。それでも、ハケットの研究は、ペンテコステ派信者たちがペンテコステ運動とシャーマニズムの共通点を否定していることを再認識させるものである。

：福音派とペンテコステ派キリスト教徒の、アフリカ伝統の宗教儀礼に対する激しい敵意は国家的重要性をはらんでいた。彼らは、戦争は「人々がキリストの福音の純粹性を、悪魔の業である先祖信仰によってそこなってしまった」(Ellis, 一九九九年、二七〇頁) ことによりひきおこされたと仮定した。彼らは、伝統の放棄こそが戦争の原因だとする人々による、伝統宗教をよみがえらせるためのすべての試みに反対した。さらにキリスト教徒の新グループもまた、人気の高い地元の心霊治療師や「癒しの教会」を黙示録の獣の徴(666)にちなんで「シクシーズ」と呼び、悪魔と見なしている(Hackett, 二〇〇三年、一七三頁)。

ロザリンド・I・J・ハケットの研究は、ポール・ギフォードが彼の『アフリカのキリスト教—その公的役割』(Gifford, 一九九八年、三二四頁)で著した「キリスト教が成長しているのはアフリカの伝統や文化を悪魔化している地域である(傍点引用者)」という論説を再確認するものである。それは文明の衝突(アフリカのペンテコステ運動を研究する学者たちはそう示唆しているようである)であり、アフリカの宗教分布の中に居場所を求めるペンテコステ運動が挑む「聖戦」である。そこには習合主義は見られず、土着宗教シンボルのキリスト教信仰への編入も見られない。

では、ペンテコステ運動はシャーマニズムに友好的なのだろうか、それとも敵対的なのだろうか。われわれはハーヴェイ・コックス、デビッド・マーティン、その他の研究者たちの、ペンテコステ運動は



偽装したシャーマニズムである、という説に賛同すべきなのだろうか、それともポール・ギフォードとロザリンド・I・J・ハケットの、ペンテコステ運動とシャーマニズムは宗教的、文化的に相反する勢力であるという説に賛同すべきなのだろうか。それとも双方に賛同するのか。

ペンテコステ運動とシャーマニズムを念頭に韓国に目を向けると、その論争はさらに拡大する。韓国のペンテコステ運動について、宗教社会学者たちの間で重要な議論の骨子は、韓国メガチャーチのリーダーであり、韓国最大のキリスト教の会派、ヨイド純福音教会の創立者で主任牧師である趙鏞基（チョー・ヨンギ）に代表されるケースである。趙鏞基によるキリスト教神学の教えは、人間中心であると批判されている。それはシャーマニズムにたとえられ、「魔術の要素と：私たちは自分自身の現実を創造する力があるという信念を含んでいる。」(Reynolds, 二〇〇〇年) 趙鏞基は、神への信仰によってもたらされるであろう、現世の理想、繁栄、富、成功、健康、長寿、その他の現実的利益を過度に強調する、いわゆる「繁栄の教理」(「健康と富の福音」「繁栄の神学」など)の宣伝者として主に批判されている。韓国ペンテコステ運動における、こういった人間中心思考の過度の強調は、趙鏞基の批判者たちには「キリスト教シャーマニズム」と解釈されている。土着のシャーマンたちは、癒し、現世的成功、幸運、繁栄、その他の物質的利益を獲得するため、霊を巧みに操ろうとする。これと同じく趙鏞基やブライアン・ヒューストンのような「キリスト教徒のシャーマンたち」は、キリスト教の神を自分たちの目的のために操ろうとしている、というのである。批判者たちは一致して「健康と富の神学」は「キリスト教における、苦しみと満足についての聖書の明らかな教えを無視してゐる」(Reynolds, 二〇〇〇年)と考えている。

趙鏞基の擁護者たちの反論としては、趙の宣教目的は「キリスト教のメッセージを精霊信仰型の祝福

にするのではなく、(解放と貧困の後に) 社会変革をもたらすことである：趙を正しく理解するために、韓国のキリスト教信仰の始まりを考慮することが大切である：日本の苛烈な支配の下で、強い殉教者意識とともに極度に来世的になり、そしてこの来世志向は変化しなければならなかった。主は、趙をもちいて韓国の教会に、神のメッセージの中で長い間無視されてきた部分をもたらされたのである。」(マ・ウォンスクの言葉、Reynolds, 二〇〇〇年) マ・ウォンスク (Ma, 二〇〇五年)、アラン・アンダーソン (Anderson, 二〇〇四年)、『ファ・ユン (Yung, 二〇〇四年、七十五～七十六頁) などは、韓国のペンテコステ運動とシャーマニズムの間に強い文化的つながりがあるとする仮説に対して、真剣な疑問を發している。マ・ウォンスクはこの仮説は「偏見と誤報」であると言う (Reynolds, 二〇〇〇年)。アラン・アンダーソンはこれに賛同して「これが意識的な習合なのか、それともシャーマニズムの『オーラ』の影響と霊の世界の共同承認なのかは議論の余地がある」と言っている (Anderson, 二〇〇五年、五頁)。アンダーソンは「(韓国のペンテコステ派が行っている) シャーマニズムとの交流と、シャーマンになることとの間には大変なへだたりがある」と主張する (Anderson, 二〇〇四年、一四八頁)。リー・ワナクは韓国ペンテコステ派の信仰をゆがめて理解することのないように、宗教社会学者たちは「韓国人牧師や一般信者への、彼らの動機、価値観、夢、願望を明らかにし、(韓国の人々に) 自分たちのために語ってもらったためのインタビューを含めた、もっと広がりのある手法」<sup>7)</sup> を活用すべきだと提案している。では、ここでわれわれは、信者 (ペンテコステ派またはシャーマニズム) の、個人の信仰についての一人称の主観的報告を、シャーマニズムとペンテコステ運動との関係の社会科学的分析に含めるべきなのだろうか。信者たちに「自分たちのために語ってもらう」べきなのか。もし、そうするなら、どのように行う

べきなのか。何が最もよい方法なのだろう。信者達の教義的信念や、主観的な霊的体験談を学術論議に含めることは科学的に正しいのであろうか。そして、もしわれわれが、一人称の宗教体験を学界の殿堂に歓迎するとしたら、それは学界の規範である「学問分野における厳格さ」と「正しい科学」を冒涇することになるのではないか。それは学界の一致団結を傷つけることになるのではないか。そして最後に、われわれはどのようにして、宗教団体間に潜在的に存在する教義論争、それぞれが自分の方に「毛布をひっぱりあう」争いを、実際に引き起こすことを避けられるのだろうか。

その一方で、実際の信仰体系についての当事者たちの言い分を考慮することなしに、二つの宗教の間関係について、現行の学界論争を解決することは、はたして可能なのだろうか。

#### ペンテコステ運動とシャーマニズム——深層レベルの神学論争

ペンテコステ運動とシャーマニズムについての論争に、教義上の偏見や政治的意図を引き入れることに潜む危険への懸念は確かに一理ある。しかしながら、筆者は、教義的偏見と政治的意図はすでに現行の学術論争の中に出尽くしたと信じている。ただ、深層レベルでの神学的影響は、いまだかつて、明らかに確認されたわけでも、十分に語られたわけでもない。

これら教義上の偏見と隠れた政治的意図とは何なのか。筆者は、ペンテコステ運動とシャーマニズムについての学術論争に大きな影響があつた神学教理は終焉論(Cessationism)と、持続論(Continuationism)〔訳註〕聖霊派とも呼ばれる〕であると考えている。終焉論は、キリスト教内部にある、反ペンテコステ

的立場で、異言、預言、癒し、その他の奇跡的な「聖霊の賜物」は、キリスト教会の歴史の初期において終焉し、それらは「現代社会のためではない」とするものである。終焉論者たちの多くは、現代のペンテコステ運動に教義上強い反感を示している保守派バプテストや改革派などのキリスト教の教派に属している。終焉論と逆なのが聖霊派の持続論で、これは奇跡的な「聖霊の賜物」は「現代社会のためである」と主張し、ペンテコステ運動を擁護する教義的立場である。ここでは聖霊の賜物は、キリスト教会に聖霊降臨（ペンテコステ）以来その歴史を通じて常に存在し、そして「キリストの再臨」と同時に終わるとしている。

ここで、キリスト教界は「聖霊の賜物」問題に二分され、そしてこの神学的分裂は、ペンテコステ運動とシャーマニズムの関係についての学術論争に反映しているようだ。終焉論と持続論という二つの教理の対立の中心にあるものは何なのか。それはペンテコステ運動対シャーマニズムの学術論争とどのように共鳴するのだろうか。

終焉論者は、「聖霊の賜物」はキリスト教会の基盤が作られた紀元三三三年から九六年の期間にのみ与えられたと提言する。教会の基礎は三三三年の聖霊降臨の日に敷かれた（使徒言行録、二章）。そして教会は九六年、新約聖書の最後の書（黙示録）が書かれ、聖書が完成したことにより完全に成熟した。終焉論者たちは、聖霊の賜物は二百年ごろまで続いたかもしれないが（「最後まで生きていた使徒「百年ごろ」が賜物をもつとも若い弟子に伝え、そしてその人物ができる限り長生きしたとして」<sup>⑩</sup>）、そこで完全に終わったとする。「聖霊の賜物」が二世紀までに終わったとする考えはどこから来たのであろう。終焉論者たちは以下の聖書の記述をもとに教理を構築している。

愛は決して滅びない。預言は廃れ、異言はやみ、知識は廃れよう、わたしたちの知識は一部分、預言も一部分だから。完全なものが来たときには、部分的なものは廃れよう。幼子だったとき、わたしは幼子のように話し、幼子のように思い、幼子のように考えていた。成人した今、幼子のことを棄てた。わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合わせて見るようになる。わたしは、今は一部しか知らなくとも、そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることになる（コリントの信徒への手紙一、一三章八―一二節）。

使徒パウロは、驚くべき「霊的な賜物」、教会でのそれらの役割と、それらの教会としての正しい使い方について説明しつくした後（コリントの信徒への手紙一、一二章）すべての超自然的霊の賜物について、哲学的考察を加える―どんなに力強く印象的であったとしても―それを受け取るものたちが霊的な神の愛の結実を体現していないかぎり、「無にひとしい」<sup>12</sup>（コリントの信徒への手紙一、十三章）。そして「完全なもの」が来たとき、預言、異言、そして超自然的啓示は「廃れよう」。では、何が「完全なもの」で、それはいつ来る、と言われているのだろうか。終焉論者は「完全のおとずれ」は「キリストの再臨」ではなく、聖書における啓示の終結を指すとする。つまり、それは紀元九六六年だったのである。現在ある聖書は「全く十分な指南書であり、そこには私たちが教義と道徳的行為について知るべきすべてのことが含まれている」<sup>13</sup>そして良きキリスト者は、怪しげで根拠不明の「霊的戦い」ではなく、善良で罪のない生活をおくることに気を使うべきなのである。

ペンテコステ派（持続論）はこれに強く反対する。「ペンテコステ派護教論」は、終焉論者の神学的批

判を拒もうとする意図から、代わりに「完全」は「キリストの再臨」、神の審判によって世界についての真の知識が全て明かされる時を指すと主張する。またそれは、人の物質的な死と、霊の世界での神との再会を指しているのであろう。物質世界の時間的・空間的パラメーターに拘束された私たちは（霊的現実を）鏡におぼろに映ったもの」として見る事ができるだけである。しかし、いったん私たちが霊的世界に完全にさらされれば、私たちは「はつきり知る」ことになるので、預言やその他の超自然的な形で得られる知識は必要がなくなる。また（持続論者たちは念を押す）、使徒パウロは信者たちに、霊的な賜物（「聖霊の賜物」と霊的実り（神の愛）のバランスをとるよう訴えた後、すぐまた再び「愛を追い求めなさい。霊的な賜物、特に預言するための賜物を熱心に求めなさい。」（コリントの信徒への手紙一、一四章一節）と告げている。持続論者たちは、神と人との「新たな契約」の時代（新約聖書の時代）は、キリストが天に昇る前に弟子たちに約束した<sup>15</sup>聖霊が世界的規模で満ちあふれる状態に特徴づけられると論じている。それは世界へのキリストの「大宣教命令」を達成するために不可欠である。「悪霊を追い出すことは大宣教に不可欠である」とコンラッド・ミュレルは彼の『悪霊に打ち勝つ方法』（一九九五年）の中で主張し、そしてこの「悪霊を追い出すこと」は、非キリスト教徒とキリスト教徒の双方に同じように関係があるとしている。深刻なケースではキリスト教徒以外の人が（内的に）「悪魔に取り付かれる」のだが、その一方で、非キリスト教徒および、「新生」キリスト教徒の両方が（外面的に）「悪魔に制される」可能性がある。このことは、多くの信者が「勝利にかがやく」「神のような」キリスト者の人生とは、ほど遠い生活を送っていることの説明になる。<sup>16</sup>不幸にして―とミュレルは説明する―「神の神聖さをほとんど示さなかった浅く安っぽい福音」が多くのキリスト教徒の「浅い」悔悛を生み、「光が薄暗い所で

は暗闇の多くが邪魔されなのままに横たわっている。」したがって、教会の「解放の職務」は「欠陥のある救いについての教理の結果を直すことにすぎない」のである (Murrell, 一九九五年、一七三頁)。このように、人の人生における罪との戦いは明らかに崇高な責務ではあるが、ミュレルが結論づけるところではそれは充分ではないのである。なぜなら「肉は十字架にはりつけ、委ねることができが、悪霊はイエスの御名とその御血の権威によって退けられ、追い出されなければならない。肉を追いつくことも、悪霊を十字架につけることもできない」からである (Murrell, 一九九五年、九九頁)。

預言による伝道もまた、今日の教会のために本質的に重要である、と著名なペンテコステ派の預言者であるリック・ジョイナーは言う。

今日、私たちはなぜ預言者を必要とするのだろうか。神の教えのすべてを含む聖書があるのに。そう、聖書は完全であり、充分であり、誤りの全くない神の言葉を書き記したものであり、私たちがキリスト教の教義のよりどころとする唯一の礎である。しかし、決して聖書が神の働きのすべてであるように意図されていたわけではない。もしそうだとしたら、われわれは、神が彼の教会にあたえた、聖霊の業や伝道を必要としなかったであろう (Joyner, 一九九七年、四七頁)。

このように、持続論者によれば「聖霊の賜物」は人々がキリストの再臨を待ちのぞむ時代のためにあり、それは「キリストの再臨」によってのみ終わる。終焉論者たちはなぜ、これら神からの権限付与である霊的賜物を受け取ることを拒否するのだろうか。持続論者は、それは超自然的なものに対する人間の恐れによるものだと主張する。実は、サタンが反ペンテコステ派の心の中に、疑いと怖れの種を蒔いて彼ら

を束縛し「聖霊の賜物」という神の祝福を奪っているのである。リック・ジョイナーによると「多くの人がごまかしを怖れて全ての預言やその他の霊的賜物からしりごみしている。しかし、多くの人がだまされるかもしれないと怖れるだけでコントロールされることを許す時点で、われわれはすでにだまされており、敵はその目的を達している。」(Joyner, 一九九七年、二六頁)

そこで、過激な終焉論者たちは「聖霊の賜物」を復活させる試みは悪魔の働きによるものだというメッセージを広め、そして現代のペンテコステ運動は、二世紀に異端として論破された、モンタヌス主義<sup>16</sup>のリバイバルであると主張している。強硬な反ペンテコステ派のレトリックでは「究極的には現代のペンテコステ運動の神はサタン<sup>17</sup>」であり、ゆえに現代のペンテコステ派は次のことが言える<sup>18</sup>。

不法の者は、サタンの働きによって現れ、あらゆる偽りの奇跡としるしと不思議な業とを行い、そして、あらゆる不義を用いて、滅びていく人々を欺くのです。彼らが滅びるのは、自分たちの救いとなる真理を愛そうとしなかったからです(テサロニケの信徒への手紙二、二章九〜十節)。

かの日には、大勢の者がわたしに、『主よ、主よ、わたしたちは御名によって預言し、御名によって悪霊を追い出し、御名によって奇跡をいろいろ行つたではありませんか』と言うであろう。そのとき、わたしはきつぱりとこう言おう。『あなたたちのことは全然知らない。不法を働く者ども、わたしから離れ去れ。』(マタイによる福音書、七章二二〜二三節)

終焉論者の主張では、これらの聖書の言葉は、つまるところオカルト(シャーマニズム)にすぎない現代のペンテコステ運動に対する、古代からの警告をはらんでいるというのである<sup>19</sup>。ペンテコステ派は



これに反論し、上記のテサロニケの信徒への第二の手紙とマタイによる福音書第七章は現代のペンテコステ運動のことではなく、教会に「誤った預言」「誤った異言」そして「誤った徴しと奇跡」などの形でのびよる、異教・新異教のオカルト教義と儀礼のことを指しているとする。リック・ジョイナーによると、

主は私たちに、彼が麦の種を蒔くたびに敵が来て同じ畑に毒麦を蒔いていく、と言われた。主はさらに、世の終わるときには「偽預言者も大勢現れ、多くの人を惑わす。」と警告された（マタイによる福音書、二四章一一節）。この「偽預言者が大勢」現れるという警告は、正しい預言者もまた存在するという意を含んでいる。そうでなければ、イエスは、世の終わるときには、すべての預言者は偽者である、と言われたはずだ。…もう預言者が必要ないと言うことは、私たちはすでに完璧である、ということであり、それに対しては、最もものきな傍観者でさえ、重大な思い違いだとわかるだろう。それでもなお、私たちは偽預言者が、それも多数いることを知っている。これは教会内と教会外の偽預言者を含んでいる。カルトの指導者や、熱烈な反キリストのように教会の外にいる偽預言者については明らかである…教会の中にいるものたちのことは…私は「偽預言者」ではなく、むしろ「疑似預言者」と呼びたい。彼らは真に良きキリスト教信者になることができるのだが、単に、主が彼らにお与えにならなかつた役目を担っているとつけあがっているのである。…しかしながら私たちは、敵は、真の預言の賜物の、それぞれにより、偽物を用意しており、それらは何らかの力を持っている、ということを確認するべきである。ニューエイジ運動その他のカルト活動により発せられる霊

的な力は現実のものである。しかし、それは邪悪なものの超自然的な力なのだ (Joyner, 一九九七年、二五～二六頁、傍点引用者)。

このように、ペンテコステ派は「偽の徴や奇跡」への責めを、ニューエイジ運動や、カルト、オカルトに体现される異教・新興教の精神世界に転嫁している。「霊的解放」について、ペンテコステ派の権威であり第一人者であるニール・アンダーソンは、著書『霊的葛藤を解く (Resolving Spiritual Conflict)』(Anderson, 一九九二年、三二～三三頁)の中で、人生における「精神の鎖」からの自由を求める「新生」キリスト教徒が、完全な霊的自由、そしてキリスト者としての歩みにおける「勝利」と喜びを経験するために放棄しなければならない「悪魔に啓発されたオカルト儀礼や偽宗教…そして偽の宗教体験」についての「未完成」(と称する)リストを発表している。その中には以下が含まれる。

《オカルト》 体外離脱、占ぐ盤 (Ouija board)、テーブル浮遊、トランス状態での語り、自動書記、magic 8-ball、テレパシー、幽霊、瞬間移動、透視、憑依占ぐ、未来占ぐ、タロット、手相、星占ぐ、水脈占ぐ、催眠術、降霊会、黒・白魔術、読心術(心の交換)、呪物崇拜、夢魔・色魔、流血儀式(または自傷行為)、その他。

《カルト》 キリスト教科学、Unity、サイエントロジー、ウィットネス・リー、ザ・ウエイ・インターナショナル、統一教会、モルモン教会、エホバの証人、神の子供(ファミリー)、スヴェーデンボリ主義教会、アームストロング主義、ユニテリアン派、フリーメイソン、ニューエイジ、Science of Creative Intelligence、超越瞑想、ヨガ、エッカカンカー、Roy Masters、シルヴァ・マインド・コントロール、

ESP, Father Divine, 神智学、その他。

コンラッド・ミュレルはこのリストを以下のように反復し、追加を加えている。偶像儀礼と先祖にまつわる迷信、すべての偶像崇拜、護符、魔除けと呪物、十二宮のサイン、すべての神秘的癒しと霊媒を通じての霊との交信、水占いなどの民衆儀礼、神秘的な方法を使いたいほの除去、鼻血を止めたりなどのごく一般に行われていること、いわゆる心霊活動―精神神経症、心霊による癒し、様々な「霊」や思いを送り出すこと、そしてドラッグ (Murrell, 一九九五年、八五―九四頁)。同じ考えはピーター・ワグナー、シンデイ・ジェイコブス、デレク・プリンス、ペンテコステ派の小説家フランク・E・ペレティヤその他の「霊の戦い」に関して著名なペンテコステ派権威によって主張されている。

右に明らかなように「シャーマニズム」は厳密に言うところ「悪魔に啓発された偽物」のリストにあがっていない。(それはおそらく、伝統的な土着のシャーマニズムには今日ほとんどお目にかからないからだろう。) しかしながら、すべてのシャーマニズム的行為、つまり「トランス状態での語り」「憑依」「偶像儀礼と先祖にまつわる迷信」「すべての偶像崇拜、護符、魔除けと呪物」「すべての神秘的癒しと霊媒を通じた霊との交信」「民衆儀礼」「ドラッグ」はリストに存在する。これらの行為はニューエイジ運動、新宗教とカルトによって復活し強められてきた。そしてペンテコステ主流派、特に「霊の戦い」で頭がいっぱいの信者には、これらは「悪魔に啓発されている」と考えられている。現代社会におけるシャーマニズムは、ネオシャーマニズムの形で最も自己主張が強く「すべてのネオシャーマニズムは何らかの形でニューエイジ・ポストモダンニズムに関係する特徴をそなえている」(Hanayon, 二〇〇〇年、八頁)ため、

今日のキリスト教徒の「霊の戦い」は、基本的にニューエイジ運動やカルトが宣伝するオカルト的な宗教体験に挑戦することに留意している。

ここでまず、シャーマニズム悪魔化（オカルティズム）の言説は、ペンテコステ派のサブカルチャーが作り出したものではないことをはっきりさせておくことが重要である。教派にかかわらず、すべてのキリスト教の教派とグループは今日（そして歴史的に）、オカルト的心霊儀式を（最も肯定的な見解では）教義的にキリスト教的世界観と相容れない、または（最も否定的な見解では）全く悪魔的だと認識している。

歴史上、西方キリスト教会の教義は、異教徒の伝統に見られるトランスがらみの心霊儀式の類いとの関係を断っている。ロベール・アマヨンは『エクスタシーと自己』、あるいは西洋が想像したシャーマニズム—ソクラテスからニューエイジ・ポストモダンニズムまで』（Hamayon, 2000年）の中で「トランスという言葉はラテン語で『死ぬこと、一つの状態から他の状態に変化すること』と『この意味の transire から来ており、中世の西ヨーロッパでは異教徒の儀礼を批難するため用いられてきた』と論じている（Hamayon, 2000年、二頁）。同じく東方キリスト教会は非キリスト教徒の心霊儀礼を批難した。アマヨンは次のように説明する。「ロシア正教会の宣教師たちのおかげで、シベリアに見られるシャーマンの姿は、宗教的だが、神ではなく悪魔に仕えるのが目的だと考えられた。∴シャーマニズム悪魔化の方針はキリスト教の拡大を後押しした。」（Hamayon, 2000年、七頁）

では、ニューエイジ運動とネオシャーマニズムの悪魔化は、今日、キリスト教の宣教に役立つのだろうか。ジョン・A・サリバは、『ニューエイジ宗教百科』（Saliba, 2004年）の「キリスト教のニ

ユーエイジへの応答」という章の中で、ニューエイジ運動 (NAM) に対するキリスト教の三種類の応答——キリスト教原理主義、プロテスタント主流派、カトリック教会——を論じている。サリバによれば、キリスト教、プロテスタント教会のニューエイジ霊性に対する応答は「(原理主義派の) 悪意にみちた告発：すべてのニューエイジ理念に対するヒステリックな長広舌」から「(プロテスタント主流派の) ニューエイジにかかわる人々から、キリスト教徒が学び、協力できる分野の探索」まで、さまざまである (Saliba, 二〇〇四年、三〇八〜三二〇頁)。サリバは「ニューエイジ運動についてのほとんどの原理主義派文書は、キリスト教徒がその活動に好戦的に対抗することを奨励している」<sup>1)</sup>とを示し (Saliba, 二〇〇四年、三〇八〜三〇九頁)、そしてダグラス・グローテヒスのような一部の原理主義作家が「ニューエイジ運動は希望を失った世界に希望をもたらしていると指摘することによって、キリスト教打倒のための悪魔的策略だという見解を抑制している」にもかかわらず、コンスタンス・カムビーやデビット・ハントをはじめとするほとんどの原理主義派は、ニューエイジ運動を「キリスト教を破壊しようとする悪魔の陰謀」 (Saliba, 二〇〇四年、三〇八頁) として描写していることを実証している。プロテスタント主流派の反応については「原理主義派の視点と同じく、ニューエイジ運動のグノーシス主義的要素に注目し、伝統的キリスト教の教義とは相容れないことを強調した(リチャード・トンソン、テッド・ピーターズ)」 (Saliba, 二〇〇四年、三一〇頁) ただし、何人かのプロテスタント主流派の神学者は、ニューエイジ運動は「キリスト教の主流と、時にはクリエイティブな緊張関係にあった、西洋の秘儀的伝統のリバイバル (フィリップ・アーモンド)」であり「ヒステリックな抗議や不安にみちた批難は避ける (テッド・ピーターズ)」と認めている。さらに、サリバは「カトリック教会のニューエイジに対する答えは多様で互いに矛盾し

つゝる」(Saliba, 二〇〇四年、三二〇頁)とコメントしてゐる。一部のカトリックの論客が「ニューエイジはごまかしに基づいている。これは確実に悪魔的なものに関係している(ラルフ・ラス)」と主張する一方で、他の論客は「ニューエイジ意識の中心にある、西洋と東洋の瞑想と神秘の伝統に基づいた、意味と癒しの追求はキリスト教思想とニューエイジとの間に連続性を(授けて)いる(デビッド・ツーラン)」(Saliba, 二〇〇四年、三二二頁)という事実を指摘している。しかしながら、最もニューエイジに好意的なカトリックの著述家ですら、ニューエイジ運動を「その理想主義、利己主義(デビッド・ツーラン)」と「自己中心的世界観と習合主義(ゴットフリード・ダンニールズ枢機卿)」において批判している。つまり、サリバによれば、カトリックは「ニューエイジを、正当な教義とその実践への脅威として見ている。」(Saliba, 二〇〇四年、三二〇頁)

つまり、今日のニューエイジ靈性に対するキリスト教からの多様な反応を分析する中で、サリバは、キリスト教とニューエイジ運動との間の肯定的な繋がりをどうにかして見つけようとする論客ですら、そうすることによりニューエイジを、現代社会の世俗化と実存の非精神化に対する共同戦線での、キリスト教徒の援護者として再解釈しようとしている、と認めている。サリバは「科学の合理性へのニューエイジの対応、物質と精神の統合、そして神秘体験の強調はキリスト教の伝統に堅固に基づいている」とするが、それでもなお「ニューエイジ運動の多くの要素は全体としてキリスト教と矛盾する(マイアミ大司教、エドワード・A・マッカーシー)。(Saliba, 二〇〇四年、三二三頁)

要約すれば、シャーマニズム(異教・新異教の靈性) 悪魔化の言説はキリスト教諸宗派によって異なり、その範囲は、せいぜい好意的に「教義的にキリスト教と矛盾する」と定義するものから、最悪なもの

「悪魔に啓発されている」というまでにいたっている。キリスト教原理主義派が、異教の靈性に対してもっとも非妥協的で一般的に適切でない表現を使って意見表明をしているように見え、そして興味深いのは、これらキリスト教原理主義派信者が、ペンテコステ運動を批判する終焉論者の多数をしめていることである。彼らにとつては、キリスト教会の内外におけるすべての心霊・靈的現象は「悪魔の意向」であり、この点は譲ることができない。ペンテコステ派は、靈的賜物のうち「悪魔にそのかされた偽物」は、教会内（「偽の預言」「偽の徴と奇跡」と教会の外（ニューエイジ、カルト、オカルト）に確かに存在すると賛同するが、終焉論者の、すべて、の心霊・靈的現象が「悪魔的」であるという立場には反対する。ペンテコステ派は、真にキリスト教的で神の意向をうけた「聖霊の賜物」が現実のもので、それが現代社会のために存在するということを揺るぎなく確信している。それらは神の栄光を力強く現わしているというのだ。

さて、ここでどんな状況が浮かび上がってくるだろうか。ペンテコステ派はシャーマニズムを悪魔化し、反ペンテコステ派はシャーマニズムおよびペンテコステ派を悪魔化し、ペンテコステ派は、反ペンテコステ派の超自然的なものに対する怖れが「聖霊の力を解き放ち」そして「地に神の国を建設すること」を妨げている、として反ペンテコステ派の攻撃に反駁しようとする。双方とも相手が「悪魔の策略」にはまっていると確信しており、そして双方とも相手を「救い」、互いに「すべての真理」に導こうとやっている。宗教的「真理」は終わりのない差延作用のうちに互いの間を行き交っており、そこでは一皮肉にも一サタンが超越論的なシニフィエ、<sup>20</sup>そして究極的基準点となっている。

当然ながら、本稿は終焉論者と持続論者との間の歴史的・教義的論争の深さと幅広さを十分に扱おう

けではなく、ペンテコステ派と反ペンテコステ派キリスト教の教派・グループの關係の複雑さを描き尽くすわけでもない。筆者の焦点は二つのグループの教理上の分裂にあるが、ペンテコステ派と反ペンテコステ派キリスト教徒の大多数は、いわゆる「二次的な教理上の問題」<sup>21</sup>について明らかな神学上の矛盾があるにもかかわらず、お互いに受容し、寛容な態度を示していることを指摘しておかなければならない。実際、今日、世界のキリスト教徒の大多数はおそらく前記のような神学論争の細々したことには関心のない、教義的に中立で、非ペンテコステ的なカテゴリーに属しているであろう。

ここで終焉論対持統論の教理論争の複雑さの深みに入ることなく、そもそも問題に戻ることにしよう。聖霊の働きに関する神学上の分裂はペンテコステ運動とシャーマニズムの間の關係についての学問的議論にどのように反映しているのだろうか。

「鏡におぼろに映ったものを見ている」——学問的「客観性」神話への挑戦

ここにあげたような終焉論者—持統論者（聖霊派）の分裂は教理上の不一致に限定されるものではない。礼拝の実践レベルにおいてもまた相互批判が存在する。反ペンテコステ派はペンテコステ派がその「拍手喝采 (happy-clappy)」礼拝スタイル、過度の感情と扇情主義によって福音を俗化していると批判する。反対に、ペンテコステ派は彼らのより保守的な兄弟姉妹たちのことを、信者から「個人的な神体験」と「聖霊の解放のパワー」を奪っていると批判している。彼らは、キリスト教原理主義者たちはあまりにも冷淡で、学究的であると、教会員たちから人生の真の喜びと充実を奪っていると批判する。結局のところ



ろ、これらペンテコステ派と反ペンテコステ派、教派間でのキリスト教信仰の「正しい」表現についての理解は、世俗文化に浸透して「適切な」キリスト教の礼拝スタイルについての一般的イメージを創出し、そして宗教社会学におけるペンテコステ運動についての学問的言説を形作っているのである。

『ハレルヤ踊り』(Hallelujah-robics)と呼ばれているものを例にとろう」と、ジェレミー・レイナーズは『趙はペンテコステ派シャーマンなのか』(Reynolds, 二〇〇〇年)で提案している。彼はハーヴェイ・コックスの『天からの炎』(Cox, 一九九五年、二二三頁)からこのように引用している。「ダンスは熱狂的なチームに導かれている：そうするうちに歌声がさらに高まり始める：そして人々の動きはどんどん速くなり、それを保つことができなくなると、彼らは幸福のうちに消耗し動きを止める。シャーマニズムをよく知る訪問者にとっては、ヨイド純福音教会の礼拝は通常『シャーマニズム』として知られるものとの驚くべき共通点を示している。」(Reynolds, 二〇〇〇年中の引用)

しかし、と、ペンテコステ派はそれに反論する。最初の「ハレルヤ踊り」は旧約聖書のサムエル記下巻に出てくるではないか！イスラエルのカリスマ的指導者ダビデ王は、主の前で「力のかぎり」半裸で飛び跳ね踊り、彼を「卑しい男」とさげすんだサウルの娘は結局、神に罰せられたのだ！（サムエル記下、六章一六―二三節）これはダビデ王がシャーマン能力を発揮したという意味だろうか。彼らの時代において、文化慣習を遵守した人々からはかけ離れていた、旧約聖書のユダヤの預言者たちはどうか。洗礼者ヨハネは、自分の見た目や行動が、聴衆の目に一見どう映っているかを気にするような、うやうやしくかしこまった人物だっただろうか。ついには当時最もうやうやしく、「神を敬い」、法を遵守し、文化に妥当だった人々はイエスを十字架につけたパリサイ派の人々であったことがわかってくる。このよう

にして「批難の振り子」は再び揺り戻される。

では、何が「適切な」キリスト教礼拝なのだろうか。カトリック、正教会、キリスト教原理主義、バプテスト、メソジスト、ルター派、聖公会、ペンテコステ派のいずれかだろうか。一世紀、原始キリスト教会の礼拝はどんな様子だったのだろうか。一世紀のキリスト教徒が古代ユダヤ伝統祭儀のダンスと同じく「聖霊にみたされ」「幸福のうちで果てる」まで踊っていたいなかったとどうしてわかるのか。今日、われわれはペンテコステ派の礼拝スタイルを保守派キリスト教の伝統のプリズムを通して見ている、と考えることは可能だろうか。

宗教学者たちは、ペンテコステ派の礼拝と祈りの集いに近づく際に、キリスト教の信仰表現の「適切さ」について、そもそもどのような考えを抱いているのだろうか。彼らはペンテコステ派、反ペンテコステ派、非ペンテコステ派 (non-Pentecostal) のいずれにか偏っているのか、そしてその偏りは彼らのペンテコステ運動に対する認識と解釈にどのように反映されるのだろうか。教義的偏りを認識し、最初からそれらを明確にする (ペンテコステ穏健派への著者自身の傾倒を含め) 方が、知的な意味でより誠実で、学問的に厳正なのだろうか。

言い換えれば、神学と宗教学の結合は可能なのかと問う代わりに、われわれは目をさまして、この結合が、そうと気づかないうちに、成立していたことを知るべきなのではないだろうか。宗教学者たちが宗教と経済、社会構造との関係を分析する際、また宗教人口の統計や、出生率、移民のパターンその他の社会・経済的要素に注目する際には、研究に方法論上の無神論を適用すれば成功するだろう。しかし、ペンテコステ運動とシャーマニズムを同化しようとするケースのように、宗教学者が他者

の宗教思想や信条についてその解釈を主張しはじめるとき、彼らは確実に学問上の境界線を超え、神学、哲学、倫理学、その他の分野に踏み入っているのである。

当然ながら、ペンテコステ派キリスト教徒は、反ペンテコステ派の神学的偏向がペンテコステ運動に関する学術論争に与える影響を感じており、それにしかるべく対応している。ハーヴィー・コックスの『天からの炎』の読者が、アマゾンのカスター・レビューに書いた書評によると、

コックスの『天からの炎』は、神学者や宗教家によるリベラルな学界に、ペンテコステ運動が正当であるという感覚をいくらかはもたらしている。：しかしながら、私が考えるところでは、ペンテコステ運動は土着的な靈性に「仮面」をかぶせたものよりは少しましかもしれない、という見解を宣伝することで、彼はカリスマ派キリスト教を異端として攻撃する宗教右派の原理主義者や、宗教的靈性のユニークな形態としての、キリスト教ペンテコステ運動の比類ない貢献を認めようとしな  
い、知識人層の普遍論者たちの思いつきにはまっぴらであるのかもしれない。<sup>23</sup>

つまり、ペンテコステ派は、終焉論者の説く教理が、宗教社会学におけるペンテコステ運動の学問的解釈を曇らせているのではないかと懸念を表し、再度の論議を求めている。しかしながら、彼らはまず「自分の目から丸太を取り除く」べきではないのか、学界におけるペンテコステ派を擁護する声についてはどうか。それらの声はより客観的な態度をとっているだろうか、学問的反論の組み立て方は公平だろうか。リー・ワナクは、ペンテコステ派の信仰を歪曲することを避けるには「彼らの動機、価値観、夢、願望を明らかに」する必要があると提言したではないか。彼は、ペンテコステ派信者たちが「自分のこ

とは自分で語り、「自分たちは、本当は誰なのか、ということについて主観的な解釈を表明することが許されるべきだ、と主張しなかったか。ペンテコステ派信者たちがいつか「自分のことは自分で語る」とをしない限り、ペンテコステ運動に、それが「土着的な靈性に『仮面』をかぶせたものよりは少しまし」であるという学界の思い込みを超越する見込みは果たしてあるのだろうか。その見込みはほとんどないと思われる。私見によれば、「ペンテコステ派護教論」は、神学的正当化と一人称の経験的証拠の両杖なしには思うように動けず、そしてペンテコステ派擁護のレトリックは、反ペンテコステ派の批判よりもさらに教義的かつ経験論的に束縛されている。終焉論者と持続論者の間の学問的偏りの違いは、持続論者（ペンテコステ派）の教義的偏りが明らかである一方で、終焉論者（反ペンテコステ派）の偏りは潜在的で、多くが認識されず、問題にされることがない点である。

サミュエル・ホオキー・ウーイの「中国から見た戦略レベルの靈の戦いの考察」（Ooi, 二〇〇六年）からわかる、教義上の偏見のもう一つの例を見てみよう。論文の中でウーイは「中国においては、シャーマニズムが絶えることは決してないのが事実である」（Ooi, 二〇〇六年、一五〇頁）と言い、ペンテコステ派の「戦略レベルの靈の戦い」（SLSW: strategic level spiritual warfare）は伝統的なシャーマンの悪魔祓いになとえられるのではないかと提言している。この「戦略レベルの靈の戦い」とは何か。ウーイはピーター・ワグナー、シンディ・ジェイコブス、その他の「戦略レベルの靈の戦い」推進者を引き合いに出して説明している。

「戦略レベルの靈の戦い」は地理的な場所、領域から悪靈を追い払う、人気の高いカリスマ派のメソ

ッドである。ある地理的エリアにいる霊への悪魔の支配は三段階で確認される。それは、まず、人々に取り憑く「地上レベル」の悪霊、次に魔女、シャーマンや魔術師に権能を与える「オカルトレベル」の悪霊、そして最後に、三段階のうちで最も強力な「戦略レベル」の悪霊である。最後のレベルの悪霊はある程度広大な地方、領域を支配すると言われている（Oai:二〇〇二年、一四六―一四八頁）。

見たところ、「戦略レベルの霊の戦い」教義は「キリスト教の意味論、天使と悪魔が異なる位階で構成されていると信じられていること」に準拠している（Oai:二〇〇六年、一五六頁）。サミュエル・ホオキー・ウーイは、キリスト教が霊的世界は位階級（ヒエラルキー）からなるものと理解していることと、中国、道教の神々の位階級の間に類似性を見いだしている。彼は、中国の多神教的宇宙論と中国の悪魔祓いの方法について広範囲にわたる分析を提供し、そして「中国民間宗教の悪魔祓いの風習を観察することにより、「戦略レベルの霊の戦い」における『エクソシズム』や『悪魔祓い』の概念に光をあてることを望んでいる」（Oai:二〇〇六年、一五三頁）と書いている。彼は中国の伝統的シャーマンによる悪魔祓いの方法を順序にそって説明している。それは、一、悪霊を祓い出し、熱い鍋の中でフライにする、二、後継者を探し出す、三、身代わりを作る、四、怒った神に犠牲をささげる、である。<sup>25</sup> ウーイは中国のシャーマンによる「ステップ・バイ・ステップ」の悪魔祓いの方法と、ペンテコステ派の SLSW 推進者が苦心して作り出した「悪霊を祓い出し、追放する儀式としての明確なステップ」（Oai:二〇〇六年、一五七頁）を比較している。それは、一、支配をしている悪霊の名を探り出し、そのテリトリーを明確にする、二、その場所での悪霊の役割を探り出す、三、特定された地理的エリアから悪霊を追放するために、「賛美の

行進」「祈りウォーク」「祈りの遠征」あるいは「祈りの旅」を行う。「悔い改めの確認」もまた要求さ  
 れている：その地域で悪霊に足場を作することを許してしまう、人の罪や罪悪感を発見するためである。  
 罪を悔い改めることは、その地域での悪魔の支配を打ち破るために必要である。<sup>26</sup>中国のシャーマニズム  
 と、キリスト教ペンテコステ派の悪魔祓い戦略との間の相違点の広範な分析に基づき、ウーイはペンテ  
 コステ派が魅了されている「戦略レベルの霊の戦い」は「超越瞑想法その他の東洋神秘主義を学んだ結  
 果であり、それらは西洋社会といくつかのキリスト教の会派を、中国人にとって決して新しいものでは  
 ない、霊的存在の位階級概念を包含する東洋的霊性世界へと導いている」(Ooi, 二〇〇六年、一五七頁)  
 と結論づけている。

ウーイの立場を終焉論者に分類することにはためらいがある。しかしながら、彼の見解が、終焉論者  
 の「良きキリスト者は、怪しげで根拠不明の『霊的戦い』ではなく、善良で罪のない生活をおくるこ  
 とに気を使うべきである」という理解を反映していることは、次のように明らかである。

個人に取り憑くさまざまな霊は、本当に怒りの霊、でたらめの霊、情欲の霊、などなのだろうか。  
 神学的には、霊の憑依は通常、罪に関係があると言うのが妥当である。：使徒パウロは罪を人格化  
 し、詳しく述べている。：肉は罪に従っている。：パウロは罪の力が破られたとき体は贖われると  
 言っている。罪が赦される唯一の道はキリストの十字架を通してである。：興味深いことに、ロー  
 マの信徒への手紙で、パウロは人の隷属を、サタンや、エフェソの信徒への手紙の六章で語った「暗  
 闇の世界の支配者、天にいる悪の諸霊」ではなく、罪に帰している (Ooi, 二〇〇六年、一五九)

一六〇頁)。

いくつもの世代を通して、霊の世界への露出や接触はほとんどの中国人福音派信者には禁じられた行動だと考えられていた。彼らは多神教の神々、死者の霊、先祖の霊はすべて悪霊の変装だと信じていた。キリストを求め、回心したキリスト教徒は闇から光へ、神の領域へと入っていく。このように、いったん古い神々の支配から自由になり、物質的な目に見える偶像を公然と批難するならば、もはや闇とサタンの力が彼らの人生を掴めることはない。キリスト教徒は、かつて崇敬していた「悪霊」を拘束するために霊の世界に再び入る必要はなく、彼らがより高い次元で、これら過重な霊との戦いを待ち受けることもない。キリストはすでに最終的な勝利をおさめているのだ (Ooi, 二〇〇六年、一六〇頁)。

ウーイの観点では、「戦略レベルの霊の戦い」の教えはなぜ危険なのだろう。それは「中国の人々にとつては、彼らの信仰世界のシステムを肯定する、願ってもないことだからである。彼らはそれを『キリスト教バージョン』の、さまざまな階級の神々からなる多神教的見地として理解するであろう。その上、同じことが、ヒンドゥー教の多神教的見地に確実に適合する。全ての神々はブラフマーの化身と見なされ、そこではそれぞれの神は他の神より高いレベルにあつたり低いレベルにいたりするので：しかし、それではキリスト教の何がそれほど特別なのだろうか。」(Ooi, 二〇〇六年、一六一頁) ウーイは A・スコット・モローの「地域霊について理解する (Gaining Perspective on Territorial Spirit)」の中の、「戦略レベルの霊の戦い」とヒンドゥー教との間の類似についての分析に触れ、モローと意見を共有している。

本稿の目的は、決してピーター・ワグナー、シンディ・ジェイコブスやその他の「戦略レベルの霊の戦い」推進者が苦心して作り出した「地理霊」の「地理的エクソシズム」を擁護することではない。筆者がウーイの論説の中で問題とするのは、彼個人の神学的立場が、潜在的にシャーマニズムとペンテコステ運動の間の繋がり分析を曇らせ、彼の比較宗教学論の枠組みを支配していることである。しかしながら、ウーイの研究は多くの重要な問題を提起する。その中で最も面倒なものは、キリスト教と土着の宇宙論の習合の問題、そしてアジアでのキリスト教の発展において、ペンテコステ運動が果たした役割についてである。ウーイだけがこの問題を取り上げているのではない。他のアジアにおけるペンテコステ運動の研究者たちもまた、天使と悪魔がさまざまな階級に分かれて構成されるキリスト教の精神世界と、神々と悪霊の位階の万神殿を擁する土着宗教の多神教的宇宙観との間の相似に由来する、アジアキリスト教の習合主義的傾向を指摘している。さらなる例として、キム・ソンタンは『現代韓国社会におけるペンテコステ運動、シャーマニズムと資本主義』の中で次のように記している。

韓国シャーマニズムの万神殿では、神々の位階の概念が発達した。すべての精霊のなかでハナニムが最高権力者だった。アメリカ人宣教師たちは、ハナニムは韓国独特の神と認識したが（しかし）ハナニムをキリスト教の神と同等のものとして受け入れるのは簡単だった。このように、韓国の本質的な宗教精神遺産に帰属しつつ、一神教の神概念は、当初、韓国シャーマンの万神殿から発展した。天と地の全てのできごとを統括する超越した神としての、シャーマン的で「人格化された」神の姿は、キリスト教福音運動の迅速な発展に根本的に重要であった。このことは、特に、精神世界



と霊の世界を強調したペンテコステ派の外容においてそうだった…(Kim, 二〇〇六年、二七～二八頁)

キムによると、「最高神」概念について、土着の多神教的語彙であるハナニムから「キリスト教の神」を意味するハナニムへの換喩・移行が習合傾向を生む結果となり、韓国キリスト教の総体的なシャーマニズム化を助長したというのである。

さて、この提言は数々の反論を呼びおこす。韓国のキリスト教信者は教義的に無学で、元来のハナニム―韓国シャーマンの万神殿にいる天上神―とキリスト教のハナニム(神)とを区別することができないのだろうか。彼らは言葉の語義関係に鈍感で、その背景から言葉の意味を推論することができないのだろうか。同じ理由で、日本のキリスト教徒は「神々(霊)」を意味する多神教の語彙、カミと、「キリスト教の神」<sup>28</sup>を意味する一神教の語彙、カミとを混同しているだろうか。今日のキリスト教徒はレビ記、一九章四節「偶像を仰いでではない。神々の偶像を鑄造してはならない。わたしはあなたたちの神、主である」をどう理解し、そして小文字のgで始まる「神々(gods)」と、大文字のGで始まる「神(God)」との違いがわかっていないのだろうか。最後に、アジア各地の中国系ペンテコステ派キリスト教徒は(サミュエル・ホオキー・ウーイが示唆するように)教義上、中国道教の神の万神殿と、異教の神々を「悪霊」とするキリスト教聖書の世界観を見分けることができないのだろうか。

前記に引用した多数の宗教社会学者が主張しているように、キリスト教の拡大は異教の神々と彼らの霊的媒体を悪魔化する言説に大きく依存している。中国、日本、韓国のキリスト教徒が、好戦的なペンテコステ派の反シャーマン論説に気づかないことはありえるのか。

その一方で、ペンテコステ運動の批判者たちが提言するように、オカルトの「闇の力」に対抗して「霊の戦い」に従事することにより、ペンテコステ運動は（逆説的に）土着のシャーマニズム、霊の世界、そしてオカルトを再認識していると考えてよいのだろうか。われわれは、ここで何を論じているのだろうか。ペンテコステ運動はアジアやその他の地域で習合主義とキリスト教の「教義の汚染」を助長しているのか。それとも「教義の純粹さ」と神聖な靈性の探求を促進しているのだろうか。

目下、争われている問題は次のとおりである。なぜキリスト教徒の一部が習合主義に傾きがちになり、それに対してその他のキリスト教徒は「教義の純粹さ」に重大な関心を持つのだろうか。そしてこの周知の、教義の「純粹さ」がどこにあるのかを誰が決めるのだろうか。宗教的世界観は常に進化している。宗教の教義や規範は常に縮小、拡大し、重なり、離れ、互いにぶつかり合いながら、終わることのない中心志向と分化のプロセスの中にある。振り子は教条主義と習合主義、分派主義と統一主義、排他主義と普遍主義の間を揺れ動いている。ミルチャ・エリアーデがわれわれに気づかせたように「意識的にせよ無意識的にせよ、社会は多くの宗教を実践することができるだけでなく、同一人物が宗教体験——『高度の』ものから、最も未発達な、もしくは常軌を逸したもので——の無限の多様性を持つ事ができるのである。」(Eliade and Trask, 一九七二年、xviii) 確かに、個人の宗教的アイデンティティーは固定された実体ではない——それは人の人生を通じて常に進化している。それでは、アジアにおけるペンテコステ運動を宗教社会的に研究するにあたり、どのような個人、社会グループ、共同体を典型的な研究対象と考えるべきなのだろうか。誰がアジアのキリスト教の代表的モデルとされるべきなのだろうか——悪魔を「あらゆる草むらの陰」に見つける急進的ペンテコステ派の「戦略レベルの霊の戦い」推進者か。それとも、

ヒンドゥー教（道教、神道、儒教、仏教）祭壇の神々の像の隣にイエスの像を置き、投資については地元の占い師に相談するような、リベラルな習合主義者か。

最終的に、誰が学界でシャーマニズムを代弁するべきなのだろう。意味と認証の果てしない探求のうち、シャーマニズムは概念上、周縁化、中心化、悪魔化、偶像化、排斥を受け、またエキゾチックに異風化されてきた。キリスト教のコンテクストでは、それは悪魔化されている。近代植民地主義のコンテクストではシャーマニズムは精神病理論の中に体系化されてしまい、シャーマンのふるまいは「心理学的病理」として、そしてシャーマンによる儀式は「治療」とみなされている（Hanayon, 二〇〇〇年、七〜九頁）。ポストコロニアル論はシャーマニズムとシャーマンたちに「人間的尊厳」と「人権」を取り戻させ、エコロジー中心主義の旗印のもと、土着の靈性を周縁から中心に引き戻そうと試みている。西洋のネオシャーマニズムとニューエイジ運動は、伝統的シャーマニズムを理想化し、エキゾチックにしたた露骨な言説を作り出した。では、誰が学界でシャーマニズムの声となるのか。真にシャーマンであるということは何を意味するのだろうか。

手短かに言つて、宗教社会学では誰が誰を代弁しているのか。一人称の主観的見地は多様で互いに矛盾するし、部外者の客観的観察には不明瞭さがある。宗教社会学において何が「学問的厳密性」であり、学問分野の境界はどこにあるのだろうか。オーストラリアのメガチャーチの牧師ブライアン・ヒューストンが「現代のシャーマンの元型」で、韓国のメガチャーチ指導者趙鏞基は「クリスチャンのシャーマン」だとするならば、われわれはここで「問題にまっすぐ切り込み」―同じ論法で―自問してみよう。イエス・キリストはどうだったのか。彼はカリスマ・シャーマン指導者、聖霊の媒介者、心霊治療者、共同

体のリーダー、そして神秘的な「聖界の専門家たち」の古典的条件を満たしていないのか。おそらく、これらの質問はわれわれが歴史的手法を用いず、哲学的・抽象的に概念化する限り有効であろう。しかし、これら大局的な比較を社会的、人類学的に行うことは可能だろうか。カリスマ指導者たちをそれぞれのコンテキストから取り出すことは可能だろうか。彼らの社会・文化との関係や教義的枠組みを取り払うことは可能だろうか。それは宗教社会学の学問分野としての厳密さを侵すものではないだろうか。それは研究対象者の尊厳を侵すものではないだろうか。

さてここで、ペンテコステ運動とシャーマニズムの関係分析に応用すれば、これらの挑戦に耐えうるかもしれない、ある比較研究の枠組みがある。つまり アジアでは多くの宗教社会学者が、社会科学のカテゴリーである「実用主義」を用い、この二つの伝統が「人間中心志向」と「現世志向」という価値観を共有する点を指摘しているのである。この学問的手法に対してペンテコステ派はどのように応答するだろう。

「人間的な、あまりに人間的な」——「繁栄の神学」の源はシャーマニズムなのか

シャーマニズムは、今なおシャーマン儀礼が盛んな、韓国、ラテン・アメリカ、アフリカ、その他世界各地で、ペンテコステ運動が難なく受け入れられるように道を開いたのだろうか。確かに、現代においてもシャーマニズム、精霊信仰、オカルトや呪術が強い存在感を持つ社会では、ペンテコステ派のトランス、幻視、預言、異言などの霊的儀礼の受容に対して、一般的によりオープンだと推測できる。シ

ヤーマニズムは、ペンテコステ運動をそれほど奇妙で逸脱したもの、あるいはエキゾチックなものに見せないようにしているし、近代の合理主義精神に対して、ペンテコステ派によるキリスト教靈性の途方もない表現を、よりおだやかに文化適応させるように心構えを整えている。ウィリアム・W・メンジースによると、

アジアの多くの地域で、宗教信仰に驚くべき横断流が存在し、それは人々のさししまった現実的関心事と、実はこの具象世界にまさる霊の次元が存在するという考えとを、ともかくも噛み合わせている。見たところ、ほとんどのアジア人は霊の世界を事実として受け入れる準備がすでにできている。このことはペンテコステ派が精霊文化に広がっていくのを比較的容易にしている。聖書の神、よみがえった主は、不滅に関するだけでなく、目下現実に必要な健康や収穫など人生の諸問題を仲裁することを望んでいるのだと実証することにより、ペンテコステ派は部族社会に生きる人々の真摯な要求の内部に入り込むことができている (Menzies, 一九九八年、二五頁)。

筆者はメンジースが、シャーマニズムに関係のある社会は一般に「霊の世界」により敏感であるとする点に強く賛同するが、上記の「さししまった現実的関心事」へのかかわりについては、これは決してペンテコステ派に限ったことではないと提言したい。人類の歴史の始まり以来、人々は常に、健康、降雨そして収穫のために祈りを捧げてきた。ペンテコステ運動よりもはるかに昔、プロテスタント教会が歴史に登場するさらに前から、カトリックと正教会はその歴史を通して、病人のために、そして船や旅行者の安全その他の現実的要求のために、特別な礼拝を行ってきた。外面上は、ペンテコステ運動が特

に現世志向だということではなく、人々がかかえる問題や要求に対して、他のキリスト教の教派よりも関心をよせているということはない。それと同様に「神を操る」企てへの執着や、神との関係を経済市場にあわせて書きかえるようなことは、キリスト教世界の歴史の中では全く新しいことではない。筆者は、歴史的には「神と取引する」努力はカトリック教会が中世に免罪符を販売した行為、「罪の免除」が金銭価値に書き替えられ、人間による信仰の呪物化が頂点に達した、その不条理さをもって集約されると考えている。これは間違いなく「魔術の要素と、私たちは自分自身の現実を創造する力がある」という信念を含んでいる」という表現にあてはまる！それでも、われわれは中世の墮落したカトリック司祭たちを「シヤーマン」とは呼ばないし、カトリック教会をシヤーマニズムに分類することもない。

もし世界中で大勢のキリスト教信者が、一様に人間中心志向と現世志向をもって、健康と繁栄を願う誠実な祈りを捧げているのだとしたら、われわれはなぜ「人間中心志向」を主にペンテコステ運動と関連づけるのだろうか。たぶんその理由は、悪名高い「繁栄の神学」（関連するものとして「繁栄の福音 (prosperity gospel)」「信仰の言葉 (word-of-faith)」の神学、「信仰の福音 (faith gospel)」言葉に出して望みをかなえる (name-it-and-claim-it)」「ポジティブ声明の神学 (positive statement theology)」など) が現れ、普遍的で人間固有の「人間中心志向」を声高に、明白に、そして強引に人目をひく教理として作り上げた人々が、ペンテコステ運動内部にいたからであろう。<sup>29)</sup> 歴史的には、「繁栄の神学」は一九五〇年代にアメリカで、神の祝福、信仰による癒し、そして神との相互関係の原則を強調した福音ペンテコステ派のリバイバル運動から形成されはじめた。この運動は、E・W・ケニヨン、オラル・ロバーツ、T・L・オズボーン、ケネス・ヘーゲン、ケネス・コーブランド、ベニー・ヒン、ジョイス・メイヤー、そして

最近ではブルース・ウイルキンソンなどの名前によって知られている。

では、「繁栄の神学」の何が特にシャーマニ的で、アジア、アフリカ、ラテン・アメリカの土着の民衆宗教は、この教理の歴史的出現と普及にどのような関係があるのだろうか。「繁栄の神学」は北アメリカの福音派キリスト教徒の文化的創造物だということを忘れていないか。ポール・ギフォードは同じような疑問を呈している。

信仰の福音 (faith gospel) に関する何らかの理解がなければ、キリスト教のグローバル化の中で進展していることをいくつか見逃してしまうことがある。韓国のカリスマ派キリスト教会についての、ある最近の研究は「韓国キリスト教はほとんど完全にシャーマニズム化されている」と主張する。この研究者は、パウロ・ヨンギ・チョー（趙鏞基）の神学の「シャーマニ的傾向」を、趙によるヨハネの手紙三、二節の注釈を詳しく調べることにより実証している。：しかし趙が繁栄について理解しているすべてのことは、信仰の福音の形で、長年全く同じ形で教え続けられており、ヨハネの手紙三、二節はその中でも重要な鍵となるテキストである。同研究においては現世的祝福の強調が、あまりにも簡単にシャーマニズムと結びつけられており、アメリカのキリスト教会の広い範囲で何が教えられているのか、ということについての言及が見られない (Gifford, 二〇〇一年、六三頁)。

ポール・ギフォードは「現世的祝福の強調が、あまりにも簡単にシャーマニズムと結びつけられている」と論じている。もしくは、それは現世志向の強調があまりにも簡単に全世界的現象としてのペンテコステ運動に結びつけられているということではないか。歴史上「繁栄の神学」がペンテコステ運動の中か

ら現れたとしても、多くのペンテコステ派グループは一度もこの教義を受け入れたことはなかったし、いくつかのグループはそれを本来のキリストの福音から逸脱した異端だとして激しく拒否している。ペンテコステ派内の「繁栄の神学」批判者は、概してそれが聖書の「祝福と呪い」の教えを歪曲したものだということに一致している。<sup>33</sup> 「繁栄の神学」は「祝福」を文脈から抜き出し、呪い（神の審判）に勝る祝福（神の愛）を必要以上に強調しており、幸せ者がさらに幸運に出会う（happy-go-lucky）という法則をキリスト教信仰の基石に据えている。ある教義の一部分を極端に拡大解釈しその他の部分をすべて縮小してしまうような、この不均衡な考え方が異端への逸脱という結果を生んでいるというのである。

多くのペンテコステ派論客が「繁栄の神学」を神学的に論破し、そしてまた多くのペンテコステ派グループは「拍手喝采」のカルスマ的靈性表現、教会内での無制限の感情の表出や扇情主義に対して明らかに懐疑的である。その中にはキリスト教における、苦しみ、充足、殉教などの概念を、今日、特に強調する保守的ペンテコステ派のグループが存在する。例えば、共産党政権下での激しい弾圧を生きのびた、現在のロシア及び旧共産圏のいわゆる「旧ペンテコステ」は、極端に厳格で教条主義な殉教者意識を今日でも誇示している。彼らはしばしば、終末論的レトリックを用い、また、ロシアや東ヨーロッパの他のキリスト教会派に対して「終末が近づいている」「苦難に備えよ」「政府は再び信教の自由を奪うだろう」などと警告している。同時に、これらの「旧ペンテコステ」グループは、異言を語ったり、預言をしたり、悪霊からの解放の職務や、悪魔祓いを行っている点では、真にペンテコステ派なのである。

二つの両極端の間を常に行き来する、人間の思考とはいったい何なのだろう。ある見地を必要以上に強調して他を犠牲にし、思考システムの中心に、特定の教理や思想を置くことによって概念的偶像崇拜



を作り上げてしまふ、人間の本性とは何なのだろうか。十九世紀の「説教者のプリンス」チャールズ・H・スボルジョンの有名な言葉に「私は、富を蓄えるという目的を持って生きることは、反キリスト的であり、すべてのキリスト者にとって邪悪なことだと信じている」ところものがある（Carled, 一九八八年、二一六頁）。だが、一世紀ののち振り子は戻ってくる。ケネス・コープランド（Copeland, 一九七四年、五一頁）は「貧困は律法の呪いのもとにある」と宣言し、テレヴァンゲリストのロバート・ティルトンは「貧しさは罪である」とみなしている。おそらく「繁栄の神学」は、単に過去数世紀の間の「キリスト教は貧困に等しい」という心理の埋め合わせにすぎないのではないか。それは数世紀間にわたり、優勢だったキリスト教教理らしきもの、「難行苦行による救済」の名のもとに厳格な禁欲主義を自らに課してきたことを、過剰に補填しているのではないか。

貧困、病気、抑圧からの究極的救済を過度に強調する「繁栄の神学」は、部分的には（あくまで部分的にはあるが）プロテスタント教会全体が心酔する信仰のみによる義認と、恩寵の原則による「罪と（霊の）死」からの救いによって説明できると考えてもよいだろうか。プロテスタント教会は、キリストの十字架による贖いは「完全」で「すべての罪が許されたことで、喜びにあふれるキリスト者を生み出す」とする。このように「繁栄の神学」は、神との新しい契約のもとにある教会は、贖い、癒しと回復のための場所であり、非難や攻撃の場所ではないという考えを担っている。それは、教会の社会における役割についての「貧しい人に良い知らせを伝えさせるために。打ち砕かれた心を包み／捕らわれ人には自由を／つながれている人には解放を告知させるために。」（イザヤ書、六一章一節）という聖書の原則を強調するものである。

さらに、このプロテスタント的歎喜と熱意には伝染性があり、経済的側面を含めた宗教生活の全ての分野に伝播する。一世紀前に書かれたウェーバーの名著『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(Weber, 二〇〇三年「一九〇五年」)は、プロテスタントの職業倫理と資本主義経済との間の本質的な繋がりを明らかにした。ではウェーバーのモデルを「繁栄の神学」に応用することは可能だろうか。「繁栄の神学」が、第二次世界大戦後、アメリカ資本主義の黄金時代に北米プロテスタント教会内の最も熱心な層の中から登場したのは偶然だろうか。「繁栄の神学」を、プロテスタント教会の豊富な宗教的熱意と、資本主義的大望の混じったもの、宗教・経済にまつわる文化現象として捉えることはできるだろうか。「繁栄の神学」が「アメリカンドリーム」の霊的、もしくは高尚な類型でないとしたら、それは何なのか。筆者はアラン・ボラーズの以下の言葉のなかに、この論旨についての確証を見いだしている。「繁栄の福音やキリスト教物質主義は：二十世紀初期のプロテスタンティズムが一般の資本主義に対して行ったのと同じことを、二十一世紀のコーポレート・キャピタリズムに対して行っている―それは経済と神の祝福を結びつけることである…富は聖なるものの表れとなった。」(Borras, 二〇一二年) 韓国は戦後、同じようなプロセスを経てきたようである。自らの母国での「キリスト教の福音・ペンテコステ派と、資本主義の間にある親和力」についてキム・ソンタンは次のように語っている。

韓国では朝鮮戦争後、マーティン [Martin, 一九九三年、一五三頁] の言うところの、アメリカ・プロテスタンティズムの宗教パッケージ、つまりペンテコステ運動、経済活動力、成長、そして万人平等主義を含めた全てが、多くの進歩的韓国人により、彼らと韓国にとって良いことであるとして

歓迎された。その結果、戦後の韓国でプロテスタント教会は、アメリカ合衆国政府と朴正熙、全斗煥、盧泰愚らの独裁主義政権との間の重要不可欠の繋がりとなった (Kim, 二〇〇六年, 一三三―一八頁)。

韓国からブラジル、そしてナイジェリアからロシアにいたる西洋以外の国々は、第二次世界大戦後「アメリカ・プロテスタントイズムのパッケージ」を「開けた」。そして現在「繁栄の神学」は社会経済的「神の国」を地にもたらずという脱工業化時代の偽キリスト教的目標をかけた、世界中で勝利の行進を行っている。面白いことに、アメリカの戦後もまた、人々に精神の健康と感情の安寧をもたらすことの重要性を明白に説いた、精神分析、心理学など、精神病理にたずさわる職業の人気の高まりに特徴づけられていた。一九五〇年代のアメリカにおける「繁栄の神学」の出現は『積極的考え方の力 (The Power of Positive Thinking)』(一九五二年)の出版と一致しており、そしてこの本の著者であり、アメリカ宗教・精神医学会 (The American Foundation of Religion and Psychiatry, 一九五一年)の共同設立者でもあるノーマン・ヴィンセント・ピールは、宗教に根ざした精神分析と「ポジティブ・シンキング」運動の基礎を築いた人物だった。メソジストからその後改革派に転じたノーマン・ヴィンセント・ピールは、ハーヴィ・コックスが『天からの炎』(Cox, 一九九五年, 一七二頁)で指摘しているように、アメリカでの「繁栄の福音」の発展に大きな影響があった。

本稿では、キリスト教世界における「繁栄の福音」の出現とその大衆化について、考えられるさまざまな理由をごく簡単に描き出し、この現象が、軽く扱うにはあまりにも複雑すぎることを示すにとどめたい。「繁栄の神学」を歴史現象として分析する際には、考慮しなければならない経済的、社会心

理的、思想的、そして政治的な底流があまりにも多く存在する。「繁栄の福音」の基盤はキリスト教ではなく、あいまいなニューエイジ運動にヒンドゥー教と東洋哲学を加えたものと主張する論客も存在する (Jones, 二〇一〇年)。では、再び問うが、何が「繁栄の神学」なのか。それがなぜシャーマニズムと共鳴しているように見えるのだろうか。

### 「人間中心主義」対「神中心主義」——古代の戦い

前記のように、「繁栄の神学」は、主に元来のキリスト教の福音からの異教的逸脱だと考えられている。この異端の根底には何があるのだろうか。そこには聖書が決定的にさらけ出した、腐敗し、罪深く、人間中心志向な「アダムの本性」が根ざしているのだろうか。「人間中心志向」とは、つまり、ニーチェ語録の中にある「人間的な、あまりに人間的な」(Nietzsche, 二〇一二年「一八七八年」ということなのか。それはわれわれ全てが持つとされている「普遍的人間性」なのか。それともそれは土着の民衆宗教の持つシャーマニズム的背景に由来しているのか。ここで前提としている「人間中心志向」とはいったい何で、それはなぜシャーマニズムと否定的に、(キリスト教元来の理想である自己否定と自己犠牲からかけ離れた、ある種の利己主義として) 関連づけられているのだろうか。文化、人類学的に、シャーマンの伝統文化が本質的に「人間中心」で「現世志向」であると証明できるのだろうか。そして最も重要な点として「人間中心志向」とは、文化人類学的に、あるいは社会科学的に有効なカテゴリーなのだろうか。おそらくわれわれは、ここで再び哲学的抽象化と概念的推測のレベルに滑落しているのではないか。

つまるところ、シャーマンとは何者か。伝統的シャーマン、部族のカリスマ的指導者、霊媒は、元來、靈の世界と人間界の間の媒介者と定義される。伝統的シャーマンは共同体の基本的欲求に答えるために、今日の現代社会において、司祭や医者、教師、政治家が行っているのと同じ実務的態度で仕事に従事している。それでは、シャーマンを特に「人間中心」でカリスマ的な者として、他から区別しているのはどんな点だろうか。

前記の、宗教学におけるシャーマニズムと「繁栄の神学」との否定的、関連づけ（本来のキリスト教教義の「墮落」と「歪曲」と言われている）について、筆者が最も当惑し混乱するのは、この種の否定的な連想が――逆説的に――学会での論議における、キリスト教的な神中心の精神の、有効性と力強さを再確認していることである。

神中心の精神は究極的に他者中心であり、まったき他者<sup>36</sup> *tout autre*・超越他者（創造者）を崇敬し、自己（被造物）を卑下する。それは、自己完結する関係性の楕円の中心に人間を置き、宇宙のドラマの中の神の権威を軽視する人間中心主義（哲学的ヒューマニズム<sup>37</sup>）に対するアンチテーゼである。自己にしか興味がなく、自己中心的で自己を賛美する人間中心主義とは対照的に、神中心のキリスト教精神は自己を卑下すること、自己否定、他者のための自己犠牲を強調する。神学的には、神中心の、自己卑下・他者崇拜の原則は、三位一体の神の本質に反映されている。父なる神は子と聖霊を賛美し、イエスは父と聖霊を賛美し、そして聖霊は父と子に全ての賛美をささげる。愛は「自分の利益を求めず、いらだたず、恨みをいだかない。」（コリントの信徒への手紙一、一三章五節）無条件にそそがれる神の愛が最も力強く現わされる「十字架の光景は、力を通して自らを証しする神なるものと、愛を通して証しする真の神と

の大きな違いを明らかにしている。」(Yancey, 一九九二年、一二二頁)

キリスト教における自己否定と他者のための自己犠牲の気高い理想は、古代、自己中心的な人間のいた「神のように善悪を知る」(創世記、三章五節)ことへの誘惑と著しい対照をなしている。つまり「善と悪の知恵の木」の実とともに、大いなる欺瞞が世界にもたらされた。ニーチェの言うところの「権力への意思」、「自己創造の必要性」(Lamont, 一九九七年、二二頁)、人間には分別があり、「神を演じる」こと、自分たちに都合のいいように世界を形作ることは人間次第だという悪魔の妄想である。ヒューマニズムの理想、自己探求、自己崇敬、自己賞賛、そして、究極的には自己破壊が世界にひろまった。ニーチェのツアラトウストラはこう語った。

わたしは、あなた方に超人を教えよう。人間とは超克されるべき何物かである。あなた方は人間を超克するために何をなしたか。：人間において偉大であるのは、彼がひとつの橋であって、いかなる目的でもないということ、人間において愛されるべきは、彼がひとつの過渡であり、ひとつの没落であることだ。(Nietzsche, 一八九九年、五〇八頁)。

古代ユダヤの預言者イザヤはこう悲しみ嘆いている。

ああ、お前は天から落ちた、明けの明星、曙の子よ。お前は地に投げ落とされた、かつて、お前は心に思った。「わたしは天に上り／王座を神の星よりも高く据え／神々の集う北の果ての山に座し／雲の頂に登って／いと高き者のようになろう」と(イザヤ書、一四章二二―二四節)。

ここで古来の超越に関する戦争が展開される。どんな力がこの悪魔的な妄想に打ち勝ち、またどんな力がこの古代からの自己賛美の誘惑を論破することができるのだろうか。

イエスはこの群衆を見て、山に登られた。腰を下ろされると、弟子たちが近くに寄って来た。そこで、イエスは口を開き、教えられた。「心の貧しい人々は、幸いである、／天の国はその人たちのものである。…心の清い人々は、幸いである、／その人たちは神を見る。…」(マタイによる福音書、五章一―一二節)

これを、ニーチエのアンチクリストはあざ笑う。

キリスト教はすべての弱者、賤者、出来損ないの味方に組し、強い生命が持っている自己保存本能に抗議することを己の理想として来たのであった (Nietzsche, 一九九九年「一八八八年」、二三頁)。

柔和な人々は、幸いである、その人たちは地を受け継ぐ (マタイによる福音書、五章五節)。

超人とは大地の意義である。…あなた方に切望する、わが兄弟たちよ、大地に忠実であれ、と。そして地上を超えた希望について説を垂れる者たちには、信を置くな、と (Nietzsche, 一八九九年、五―六頁)。

それから、イエスは皆に言われた。「わたしについて来たい者は、自分を捨て、日々、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい。自分の命を救いたいと思う者は、それを失うが、わたしのために命を失う者は、それを救うのである。」(ルカによる福音書、九章二三―二四節)

これまでにあつたすべての存在は、おのれ自身を乗り越える何物かを創造してきた。それをあなた方は、この雄大な潮の果ての引潮であろうとするのか。人間を超克するより、むしろ易々として動物に戻ろうとするのか (Nietzsche, 一八九九年、五頁)。

だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい (マタイによる福音書、五章三九節)。  
人を裁くな。そうすれば、あなたがたも裁かれることがない。(ルカによる福音書、六章三七節)。

私は超人について教える…私は謙虚な人について教える…自己と他者…自己賛美と自己否定…自己執着と自己犠牲…死と復活…闇と光…遍在と超越…

人間の思考はバランスのとれた総合にいたるまで定立と反定立の間を行き来しているという、ヘーゲルの弁証法 (Hegel, 一八七四年) に賛同するとすれば、この場合、どうしていつまでも総合にいたらないのだろう。この対立する情熱の戦いはいつ終わるのだろう。いつ緊張がとけるのだろう。振り子はいつか止まるのだろうか。

さて、宗教学の学問分野としての厳正な見地から言うと、上記のような多分野にまたがる弁証法はどれほど不適切なのだろう。ここでは以下のことを寓意的に示すために、ニーチェの方法論的、アイロニー、を故意に用いた。一、「人間中心志向」は哲学・神学のカテゴリであり、社会科学的なペンテコステ運動とシャーマニズムの関係の分析には適用できない(仮に適用すると、議論は自動的に多領域の次元に超越する) 二、彼らの共通項が(キリスト教元来の教義の「墮落」と「歪曲」だという)「人間中心



志向」であるという仮定に基づき、否定的に「繁栄の神学」をシャーマニズムと結びつけることは、かえって学術論争における、キリスト教的中心の精神の有効性と力強さを再確認することになる。

ところで、古代の闇の力と光の力の間の「霊の戦い」はどう戦われたのか。その顛末はわれわれが知るところである。超越的次元では、キリストとアンチクリストとの間のいにしへの戦いはすでに未来永劫決着がついている。「ああ、お前は天から落ちた／明けの明星、曙の子よ。」（イザヤ書、一四章一二節）サミュエル・ホオキー・ウーイが（*Op.*、二〇〇六年、一六〇頁）いみじくも述べているように「キリストはすでに戦いに決定的な勝利をおさめている」のである。ただ、古来の戦いは、現在、人間中心に自転する時空間の中で変わることなく醜悪に継続している。それはニューエイジ運動、そして「ロベール・アマヨンによると――土着のシャーマンの伝統を多大に歪曲した、現代のネオシャーマニズムを背景として絶えることがない。

ネオシャーマニズムには圧倒的かつ多彩な自己主張が満ちている。それらのさまざまな様相や目的はより広い概念である「自己実現」に適切に包含することができる。かれらはそれをしばしば明白に主張する…ネオシャーマニズムとはもはや儀礼ではなく、それは全く自己中心的な行動様式であり…伝統儀式が霊や参加者のために行われる代わりに、ネオシャーマニズムの実践は自己に向けられている！（Hamayon, 二〇〇〇年、一〇～一一頁）

自己実現、自己開発、自己超越、自己啓発、より高い精神の次元への超越、自己発揮、自己修養、より高い生の次元への超越…これらはここ数十年の間、ネオシャーマニズム、秘教術（esotericism）、神智学

そしてニューエイジ運動のキーワードだった。ここ数十年だけではない。ロベール・アマモンはこれらの考えをギリシャ哲学に遡ってたどっており、ソクラテスを「自己改善」と「自己開発」のための「魂の旅」を主唱した「最初のネオシャーマン」と呼んでいる (Hamayon, 二〇〇〇年、一〇頁)。

「ああ、お前は天から落ちた、明けの明星、曙の子よ…かつて、お前は心に思った。『わたしは天に上り／王座を神の星よりも高く据え／神々の集う北の果ての山に座し雲の頂に登って／いと高き者のようになろう』と。」(イザヤ書、一四章一二―一四節) ニューエイジ運動とシャーマニズムが常にキリスト教会側の批判者たち、全てのネオシャーマニズムとニューエイジ思想が「エゴイストで…自己中心的…悪魔の策略…キリスト教を覆そうとする悪魔の計略」(Saliba, 二〇〇四年、三〇八―三二二頁)だとする人々から厳しい反発を受けているのは不思議ではない。

ここで重要なのは(ネオシャーマニズムと新興教を含む)ニューエイジ運動は極めて複雑な世界的現象で、単に自己中心的な人間崇拜というテーマでまとめられるものではないということ、はつきりさせておくことである。ニューエイジ運動にとって、もうひとつの重要関心事は、汎神教的な自然崇拜、環境と自然保護である。生きものの主体のニューエイジの精神もまた、キリスト教会からの批判的である。キリスト教会は、創造者(超越者)のかわりに被造物(遍在物)を崇拜することを、概念的偶像崇拜だと暴いている。

偶像崇拜的な被造物(物質、物質の世界)への執着が、なぜこのように「日の老いたる者」、アブラハムの神の嫉妬をかき立てたのだろうか。「あなたはいかなる像も造ってはならない。上は天にあり、下は地にあり、また地の下の水の中にある、いかなるものの形も造ってはならない。」(出エジプト記、二〇

章四節)「あなたたちは偶像を造ってはならない。彫像、石柱、あるいは石像を国内に建てて、それを拜んではならない。わたしはあなたたちの神、主だからである。」(レビ記、二六章一節)―神学的には、概念的偶像崇拜は、自己(主体)が座標尺のゼロ位置にあり、他者(客体)が水平軸に、まったく他者・超越他者(創造者)が垂直軸にある、存在についての三次元・三部構造の神中心パラダイムをゆがめるものとされている。三部構造の神中心パラダイムでは、自己のアイデンティティーは絶対的な神の愛に根ざしている。このまったく他者・超越他者をよりどころとすることが、物質にとらわれた相対的他者との関係においては実現できない、絶対的な安心感と充足を生むのである。相対的他者との間では、認識は概念上の権力闘争を通して勝ち取らなければならない。このように、目に見えず、非物質的で超越的な神を救いの源と認めることは、物質の物神化や他者の概念の悪用を避けることにつながる。

エデンの園では何が起きたのだろう。まったく他者・超越他者である神との垂直の上下関係を拒んだ後、人間は、関係性のパラダイムを扁平な物質世界の時空間レベルに陥落させ、水平関係にあった他者(被造物)を、偶像崇拜的に個人の自己認識の過程においての出発点だととらえた。自然が「神」であり(汎神論)、人間が「神」であり(ヒューマニズム)、科学が「神」(科学至上論)である、といった具合である。『カトリック教会のカテキズム』は次のように記している。

偶像崇拜というのは、異教の誤った信仰に関することだけではありません。それは、どんなときにも信仰に対する誘惑となり続けるものなのです。偶像崇拜とは神でないものを神とすることです。それは人間がある被造物を、たとえば悪霊(悪霊崇拜)、権力、快楽、人種、祖先、国家、

金銭などを神の代わりに尊敬したり崇拜したりするときに必ず生じるものです (Chapman/Liberia Editrice Vaticana, 一九九九年、四六〇頁)。

救いの業はもはや万能の神の恩寵とは結びつけられていない。その代わりに、偶像が優勢を誇っている。教会内外で、オカルトの迷信儀礼がシャーマンの護符、お守り、絵像、「石柱あるいは石像」、「上は天にあり、下は地にあり、また地の下の水の中にある」ものの形をした偶像の魔術的な加護の力と救いの業とを結びつけている。非宗教的・疑似宗教的な人間中心哲学や思想は、人間社会を地上のパラダイスである物質的ユートピアとして再建することによってあがなおうとしている(啓蒙主義ヒューマニズム、共産主義、トランスヒューマニズム、その他)。人間の神格化は、人の知能の物象化全般(科学至上論)から、社会における個人の神格化(個性のカルト)、人間による「天の国」建設の試みにまで及んでいる。

では人間中心で遍在論に根ざした、物質的に人間を救おうとする試みは、なぜ常に失敗するのだろうか。その理由のひとつは、宗教的・非宗教的、双方のものごとは相対性と一時的の概念に左右されることである。それはすぐに消耗し、人間の救済のための確固たる土台を提供することができない。物質世界に「現実的」ものはひとつとして存在しない。それははかなく過ぎ去る世界、絶対的な価値をもたず、超越者が支えにならない世界である。それは「部分的で一時的なシニフィアン(意味するもの)の世界(Derrida 一九七四年参照)、空虚な概念や相対的「真理」が、アイデンティティーと意味を求めて永遠に続く差延のわなにかかっている世界である。そこには支えにすべき絶対的なものは何もない。自己と他者(神)の垂直的關係を拒んだことにより、今や人々は、自分が誰であるかをはっきりとするために必死でお互

いを必要としている。自己と他者、主体と客体、定立と反定立といった二項対立は常に「毛布のひっぱりあい」になり、扁平な世界で概念を周縁化・中心化し、悪魔化・偶像化し、互いに排斥し、異風化し続けることが避けられない。

これとは対照的に、立体的な神中心のパラダイムでは垂直軸（神の権威）が二項対立に切り込み、両極の間の引力を緩和し、関係性の均衡の中の緊張を発散し、そしてヒューマニズム的な対立を解消する。

要約すると、神中心の精神は次のことを否定する。一、人間中心主義（ネオシャーマニズム）、二、偶像崇拜的な物質や物体（護符、偶像）への執着と、救いの源として現実を巧みに操ろうとする人間的な試み（伝統的シャーマニズム、魔術）。哲学的には、神中心の精神は「善と悪」の二元論を、関係性のパラダイムの中で、まったく他者・超越他者の絶対的な神権を再建することによって超えて行く<sup>39</sup>。

神中心の精神はどれほど広く浸透しているのだろうか。キリスト教徒が「悪魔に感化された」自己中心主義に夢中になることはありえるのだろうか。そう、それはありえることである。キリスト教信者が一ペンテコステ派、非ペンテコステ派にかかわらずオカルト迷信のレベルにまで墮落し、贖罪の望みをシャーマンの護符や魔術の儀式にたくすことはありえるのか。それは疑いなくありえることである。

それとは反対に、伝統的シャーマンや現代のネオシャーマンが、もともと利他的な自己犠牲や他者を喜ばせる態度を見せることはあるのか。もちろん、ありえる。

人間中心的な自己修養の思想や哲学が「繁栄の福音」という形で教会内部にしのびこむことはあるのか。ありえることだ。これらの考えはギリシャ哲学に始まったのか、キリスト教の中から現れてきたのか、それとも土着のシャーマニズムに由来するのか。―これらはすべて正しい。「人間的な、あまりに人間的な」

自己中心主義は教義的な限界や学問分野的境界をもたず、古来より、その戦いの場は人の心なのである。<sup>40</sup>ギリシヤのヒューマニズムからキリスト教ヒューマニズム、ルネッサンスのヒューマニズムから啓蒙主義のヒューマニズム、共産主義ヒューマニズムからポストモダンの技術至上主義、トランスヒューマニズム—全ての時代を通じて、人間中心の哲学とイデオロギーは、哲学システムと宗教の世界観の中に織り込まれている。

さて、ここで本題に戻ることにする。ペンテコステ運動とシャーマニズムの根本的違いは何なのだろうか。この二分裂を概念的に覆し、脱構築し、ひとつの枠組みのなかにおさめることはできるのだろうか。我々はミルチャ・エリアーデの「聖の弁証法はすべての可逆性を容認する」という言葉に賛同するべきなのだろうか (Eliade and Trask, 一九七二年、xviii)。

ペンテコステ運動にとつては、人間中心の世界で、そしてヒューマニズムに冒された教会で、「ペンテコステ派護教論」をキリスト教元来の神中心の精神にのっとりて再考し、ペンテコステ的な霊性の表現は、人間中心でも物質主義でもないことを論証するという挑戦が残っている。それどころか、彼らはまったく他者・超越他者を賛美し、キリストのように「謙遜な人」になるよう努めているのである。ペンテコステ運動はこの挑戦にどう応えるのだろうか。

#### 神中心の精神の実践——ペンテコステ派の「エクソシスト倫理」と「預言倫理」

もし、ペンテコステ派の「霊の戦い」、悪魔祓いの実践が土着のシャーマンによる悪魔祓いによく似て

いるならば、「では、何がキリスト教において特別なのだろうか。」(Ooi, 二〇〇六年、一六一頁)これはペンテコステ運動へのサミュエル・ホオキー・ウーイからの挑戦であり、そして彼の関心はまったく当然のことである。ここまでに、キリスト教神学の見地から、人間は永遠に「光の力」(キリスト)と「闇の力」(アンチクリスト)との間の「霊的戦争」にまきこまれていくということを確認した。ペンテコステ運動が本質的に神中心で、他者を崇敬するキリスト教の一派であると教義的に論証することができる限り、神学的にはペンテコステ運動が安全に身を置くことのできる確固たる陣地、心地よい場所が見つかったようである。しかし、ここまで論じたようなキリスト教の神中心の精神が、ペンテコステ派の悪魔祓いの方法にどのように当てはまるのだろうか。

この問題は、伝統的シャーマンの「霊の戦い」についての、ミルチャ・エリアーデの所見に照らして考えると、さらに難しいものとなる。

彼らは何よりもまず悪魔に対抗する旗手である。彼らは魔や病気だけでなく、また黒シャーマンとも戦う。…あるアジア型シャーマニズムにたいへん重要な軍事的要素(槍、胸当て、弓、剣など)は、人類の真の敵、魔に対する戦いの要求から説明される。…シャーマニズムは死、病気、不毛、災難、「暗黒」の世界に対して、声明、健康、多産、「光明」の世界を守るといいえよう。

シャーマンの闘争性は、ときとしては攻撃的操狂となる。あるシベリアの伝統では、シャーマンはお互いにたえず動物の形で挑戦し合っていると信じられている。しかしかかる程度の攻撃性はむしろ例外的である…基本的にして普遍的なものは、シャーマンの「邪力」に対する闘争である (Eliade

and Track 一九七二年、五〇八〜五〇九頁)。

シャーマンたちは本当に「悪魔に対抗する旗手」なのか。もしそうなら、どんな「光の力」を彼らは代表しているのだろうか。何が土着民衆宗教の伝統的シャーマンをペンテコステ派の「解放伝道師」やイエス・キリストと区別しているのだろうか。イエスは彼の宣教生活を通じていたるところで「悪魔や汚れた霊」を追い払ったとされている。実は、福音書の中でのファリサイ派からのキリストに対する批難はまさに、彼が「悪の力」と連合していた、というものであった。「エルサレムから下って来た律法学者たちも、『あの男はベルゼブルに取りつかれている』と言い、また、『悪霊の頭の力で悪霊を追い出している』と言っていた。」(マルコによる福音書、三章二二節、ルカによる福音書、一章一四〜一五節) イエスのこれに対する答えはいかなるものだったか。

そこで、イエスは彼らを呼び寄せて、たとえを用いて語られた。「どうして、サタンがサタンを追い出せよう。国が内輪で争えば、その国は成り立たない。：同じように、サタンが内輪もめして争えば、立ち行かず、滅びてしまう。：はつきり言っておく。人の子らが犯す罪やどんな冒涇の言葉も、すべて赦される。しかし、聖霊を冒涇する者は永遠に赦されず、永遠に罪の責めを負う。」イエスがことう言われたのは、「彼は汚れた霊に取りつかれている」と人々が言っていたからである(マルコによる福音書、三章二三〜三〇節、ルカによる福音書、一章一七〜一八節)。

確かに、多くの神学的(キリスト論的)論説が存在し、それらはイエス・キリストが「邪悪な霊」を「聖



「靈」(まったく他者・超越他者)の力によって追い祓い、その一方で土着のシャーマンは「邪悪な靈」と魔術の力で戦っている(「悪靈」と「悪靈」の戦い)ことを提示しようとしているのだろう。キリストは「超越的な神の子羊」、自己犠牲愛の模範、そして彼は「へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。」(フィリピの信徒への手紙、二章八節) 彼が宣教で最も強調したのは「悪靈祓い」ではなく罪の悔い改め、聖なる生きかた、そして他者への自己犠牲的愛である。「イエスは言われた『心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』これが最も重要な第一の掟である。第二も、これと同じように重要である。『隣人を自分のように愛しなさい。』」(マタイによる福音書、二二章三七―三九節) 「敵を愛し、あなたがたを憎む者に親切にしなさい。」(ルカによる福音書、六章二七節)

このように、「罪の悔い改め」、「聖なる生活」と「自己犠牲愛」がペンテコステ派キリスト教徒の「靈の戦い」とシャーマンの「靈の闘争」を区別する鍵となる概念である。すでに論じたように、ペンテコステ派キリスト教徒の視点からすると、真の「解放の職務」は「悪靈の支配を打ち破るために必要な」(Ooi, 二〇〇六年、一四八頁) 最初のそして最も重要なステップ、「罪の悔い改め」なしにはあり得ない。ペンテコステ派信者は、個人の罪が悪靈に「つけこむ隙を与え」、靈がそこにとどまって人や共同体を抑圧すると信じている (Murrell, 一九九五年、八九頁、Jacobs, 一九九七年)。「靈の世界」は物質の世界と同じく法則にもとづいて機能し、その「靈の世界」の法則によって「邪悪な靈」たちは、「罪が宿っている」場所を占領する「法的権利」があると知っている。土着のシャーマンたちは反対に、彼らの共同体のメンバーの「聖なる生活」や「罪の悔い改め」には全く、あるいはほとんど関心がない―彼らの悪魔祓い

に対する態度は全く異なっている（儀礼的である）。したがって、ペンテコステ派信者はシャーマン（あるいはその他の非キリスト教徒）による「邪悪な霊」のエクソシズムはもちろん可能ではあるが役立たずで、結局は以下の聖書の語句にあるように危険な行為であると信じている。

汚れた霊は、人から出て行くと、砂漠をうろつき、休む場所を探すが、見つからない。それで、「出て来たわが家に戻ろう」と言う。そして、戻ってみると、家は掃除をして、整えられていた。そこで、出かけて行き、自分よりも悪いほかの七つの霊を連れて来て、中に入り込んで、住み着く。そうになると、その人の後の状態は前よりも悪くなる（ルカによる福音書、一章二四―二六節）。

ペンテコステ派は「もし家の中が、聖霊に満たされずからっぽの状態なら、邪悪な霊たちはより大きな力をもって戻って来るので、ものごとにはさらに悪くなる」と考える。言い換えれば、当の本人が罪を悔い改め、全能の神に自らの意思を譲渡し「聖霊」の保護を受けない限りは、「悪霊からの圧迫」を受けやすいのである。コンラッド・ミュレルは、キリスト教の見地から、土着のシャーマンと呪医との間の「霊の戦い」は、「光の力」と「闇の力」との間の「聖戦」ではなく、「闇の帝国」を内側から引き裂いて「邪悪な霊」たちの間に進行する「霊の闘争」の反映だと主張する。

（我々は）時々、悪魔の王国は、秩序ある王国だと思い込む間違いを犯してしまっている。そこには、権威の序列こそあれ、まったく無秩序以外の何物でもない。悪魔の王国は、泥棒、偽りを言う者、裏切り者、反逆者、そして自己中心的な陰謀家の霊によって作り上げられている。悪霊達は、裏切り、

憎み合い、お互いに襲いかかったりする、サタンは、サタンを追い出したりはしないが、悪霊は悪霊を追い出すことがある。異教の魔術を使って癒しをする人はこの方法によってお互いに戦いを行っているのである。それは暗闇の力による超自然的な戦いで、悪霊の力によって、相手を見なくても、殺すことに成功するかもしれない。(その魔術を使うものは) 敵のために働き、守りをしている悪霊に打ち勝てるような配下の悪霊を、ただ派遣すればよいのである (Murrell, 一九九五年、一二〇頁)。

このように、第三者の目にはペンテコステ派の「霊の戦い」はシャーマニズムと似ているように映るかもしれないが、当事者の一人称的観点からすると(特にペンテコステ派内部の観点によれば)、これらふたつは全く異なるものである。そして当然、その逆主張もまた可能である——土着のシャーマンや現代のネオシャーマンたちは、あらゆる種類の反論やキリスト教の靈性と教義を悪魔化する言説を生み出し、シャーマニズムがまさに「光の力」を代表する一方で、キリスト教は結局のところ「闇の力」を代表している」と論証したとしても無理はない。二元論には潜在的に可逆性がある。ニーチェの警告の重要性には変わりがない。つまり、ペンテコステ派の論旨は、キリスト教の神中心的な実存の枠組みに同意し、キリスト教神学論にとどまる限りにおいて、論理的で一貫しているといえるのである。

しかしながら、宗教学会学にとってキリスト教神学は有益なのだろうか。おそらくそれは、宗教学会学が投げかける質問の種類と解釈・主張の種類次第である。ハーヴェイ・コックス、カリン・ホーワット、ウォルター・ホレンウエーガー、デビッド・マーティン、キム・ソクソン、シルヴィー・シヨールやその他多数の研究者は、ペンテコステ運動はシャーマン化したキリスト教、またはキリスト教心霊主義だと

確信している。ロザリンド・I・J・ハケット、ポール・ギフォード、マ・ウォンスク、アラン・アンダーソン、ファ・ユン、そしてリー・ワナクはこの仮定を大いに疑問視している。では、宗教学者上、誰が誰に味方し、誰が誰を定義しようとしているのか。われわれは宗教学研究に、信者による、個人的信仰についての、一人称の主観的論述を含めるべきなのか。リー・ワナクが提言したように、信者達に「自分たちのために語らせる」<sup>4)</sup>べきなのか。

リー・ワナクの提言に従い、筆者は、東京のアライズ東京キリスト教会にあるペンテコステ派の「珈琲専門店・預言カフェ」で調査を行った。ここでは、預言カフェで「聖霊の賜物」を知った結果、オカルトからキリスト教へと回心し、アライズ東京キリスト教会の会員になった人たちにインタビューを行った。この預言カフェは東京の中心部にある、キリスト教ペンテコステ派が伝道がらみで経営する喫茶店で、質の高いコーヒー、クッキーと「聖霊に与えられた」預言を（祈りの形で）得ることができる。預言カフェの牧師とスタッフは、自分たちは「聖霊によって油を注がれた（聖別された）」と主張し、日本の占いやオカルト実践者に対し、彼らのカフェを訪ねて「神の愛と聖霊の力」を体験するべきだと挑戦している。その結果、多数のオカルト実践者がキリスト教に回心し、教会に入信して、現在、アライズ東京キリスト教会で「聖霊に油を注がれた」預言者として活動している。彼らのうちの何人かは、ペンテコステ派の挑戦に応じてアライズ東京キリスト教会に預言を得るためにやって来た際に、それまで知らなかったような「より強い力の源」を体験することができたと主張する。

アライズ東京キリスト教会での調査の目的は、ハーヴィー・コックスの「ペンテコステ派信者達は礼拝の形式に：他信仰の見識や儀礼―シャーマンのトランスや、癒し、先祖崇敬―を取り入れている。：

彼ら自身は通常それを認識していない。」(Cox 一九九三年、三一頁、傍点引用者) という仮説を検証するためである。アジアおよび世界各地のペンテコステ派信者が、キリスト教とシャーマニズムとの間の教義的・経験的な違いについて無関心、あるいは忘れがちである、というのは本当に正しいのだろうか。「預言者として油を注がれた」アライズ東京キリスト教会のメンバーへの質問をここにあげる。「あなたは実際の経験上、どのようにして人々のために祈ることにより与えられる預言的(超自然的)知識が『正しい』ところ(『聖霊』)から来たものだと保証するのですか。」つまるどころ、聖書は偽の預言霊や偽預言者が来ると警告し、「霊の識別」が教会の預言の職務において特別な意味を持つべきだと教えている。では、キリスト教の預言者として、あなたはどのようにして、あなたへの啓示の源が「聖霊」だと保証するのですか。

興味深いことに、教会のメンバー中、牧師を含め、キリスト教的環境の中で育ち、霊的経験について今まで深く追求されることのなかった人たちは、この質問に十分に答えることができなかった。彼らは、教義上申し立てられているキリスト教とオカルト体験の違いを完璧に示すことができたが、「聖霊」によって与えられた啓示と「偽物」(悪魔)から来た啓示との違いを経験的にはつきりと示すことには苦闘していた。彼らは自分達の信じることを教義上立証するのに適切な聖書の語句を引用したり、「信仰でわかる」などと答えたりした。それとは対照的に、教会のメンバーで、キリスト教への改宗前に占い師であった人たちは、経験的に、キリスト教の預言体験とオカルトの違いを識別することができた。彼らはオカルト実践者のころ、霊媒セッションの後では疲れ果て、ぐったりとしていたと語った。彼らはまた、占者として情報の完全さと正確さに苦心していたと主張した。反対に、キリスト教への回心と「聖霊のバ

「闇の国から光の国」への回心の前と後では顕著に異なる体験をしたと報告した。

「闇の国から光の国」への回心の前と後では顕著に異なる体験をしたと報告した。

同様に、アライズ東京キリスト教会のメンバーで、職業的に占いやオカルトに関わっていたことはないが、キリスト教への回心以前に定期的に占いやオカルト治療者を訪れていたと語った人たちは、占いやオカルト治療者への訪問では、一時的な感情的・肉体的救いしか得られなかったと報告した。彼らはその後、常により強い不安感が戻ってくるのを感じ、オカルト治療の場合は体の不調が異なる形で、より強烈に戻ってきたと主張する。

これらの体験談は、全く主観的で、客観的には何も証明してはいないが、ただ、ペンテコステ派信者の間に以下の共通認識があるのは事実である。一、オカルト的な癒し、未来占いや、そして神託は現実に存在する現象で、それらは「実際に」力を持つ。二、オカルト儀礼は悪霊に感化されており、常にその報いをとまなう（例えば、魔術によって「軽い」病気から解放された人は、その魔術に関わったことによつて、より深刻な、あるいは命にかかわるような病気にかかることがある）。

要約すると、アライズ東京キリスト教会での筆者の調査結果は、ロザリンド・I・J・ハケット、ポール・ギフォード、マ・ウォンスク、アラン・アンダーソン、ファ・ユン、リー・ワナクやその他の研究者の主張を裏書きしている。ペンテコステ運動とシヤーマニズムは宗教・文化的に互いに対抗する力であり、表面的に習合主義や混淆のように映るものが見せかけだけである―実際は、双方共に霊的な世界観を現実の正しい解釈だとし、「霊の世界の共同承認」(Anderson, 二〇〇五年、五頁)をしてにすぎない。

「預言カフェ」は一つの例だが、それはペンテコステ派のキリスト教徒が、異教・新興教の宗教と靈性に表れるオカルトの心霊儀式を悪魔化することにより、「靈の戦士」としての自己の宗教・文化的アイデンティティーを組み立てていることをはっきりと示している。それでは、ハーヴィ・コックスはどのようにして「ペンテコステ派信者達は礼拝の形式に：他信仰の見識や儀礼―シャーマンのトランスや、癒し、先祖崇敬―を取り入れている。∴彼ら自身は通常それを認識していない。」(Cox 一九九三年、三二頁)という結論にいたったのか、という疑問がわく。すでにふれたように、宗教学者がまず互いに一致しなければならないのはおそらく以下の問題である。アジアおよび世界各地におけるペンテコステ運動の研究においてどの個人、社会グループ、共同体が宗教社会学上、代表的な調査対象と考えられるべきか。誰がキリスト教ペンテコステ派の代表的なモデルだと考えられるべきなのか。急進派ペンテコステ、穏健派ペンテコステ、それともキリスト教教義の「純粋性」には興味のない「ぬるま湯」的宗教習合主義者か。

これまでに明らかにしたように、ペンテコステ派の「解放の職務」は―シャーマニズムとは対照的に―「罪の悔い改め」「聖なる生活」その他の神中心的思想を強調する、キリスト教神学の「エクソシスト倫理」の原則にもとづいて機能している。同様に、ペンテコステ運動は「預言ミニストリー」のために特別な「預言者の道徳規定」を作り出した。そこには「道徳的絶対条件」に、預言者は何よりもまず「靈的に成熟した」キリストのように「謙虚な人物」で、共同体に奉仕する際には神を賛美し、自己を卑下することにまず集中しなければならないとある。

自己宣伝の精神が占術へと導く…自分を低くすることなく名声を得るものはいつか転落する…だからもし私たちが賢明ならば、地位の前に謙虚さを求めるべきである。最高の霊的権威、イエスは地位を自分の命を投げうつために使った…彼は自分のあとに続く者たちに、自分の十字架を負って同じことをするようにと言った…真の預言者を偽物と見分けるための、シンプルな要点がある。偽預言者は、自分たちの、そして他の人たちの賜物を、自己目的のために、自分の仕事や影響力や職を築き上げるために使う。真の預言者は、賜物を自己犠牲的な方法で、キリストの愛のために、キリストに属する人々のために使う。利己主義、自己宣伝、自己保存は伝道において最も破壊的な反勢力である… (Joyner; 一九九七年、七六～七九頁)。

預言者は神に対して完全に従順でなければならない。預言の職務は、他の伝道よりも高いレベルの神聖さが求められる。プライドは預言者を殺してしまう。虚栄は預言の職務に対する最大の脅威である。神は、彼のために語る者たちの人生には、より深い謙徳の業を成さなければならないだろう。謙虚さは基本である。(www.kingwatch.co.nz/Prophetic\_Ministry/character.htm)

キリスト教の謙徳と奉仕の理想が、教会内で常に忠実に実践されているかどうかというのは別問題としても、ペンテコステ派サブカルチャーが、教会内で人間中心志向の異端に対抗して、神中心の倫理道徳を念入りに説いているのは明らかである。ペンテコステ派の教会や神学校は、しばしば「預言コンファレンス」や「預言訓練セミナー」を開き、「預言の職務」についての聖書の原則を教えている(例えば、前記のアライズ東京キリスト教会では、毎年預言訓練セミナーを開いている。いくつもの預言コンファ



レンスやセミナーが世界中で開かれている)。預言コンファレンスやセミナーにおいて、ペンテコステ派の神学者は「謙徳」と「奉仕」が、「解放の職務」「預言の職務」や牧会など、いかなるキリスト教伝道においても基石とされなければならない、ということを常に強調する。不思議なことに、ペンテコステ運動についての宗教社会学的研究は、もっぱら教会内の人間中心の傾向に集中しており（それゆえ、シャーマニズムと関連付けられる）、キリスト教ペンテコステ派系グループで強く提唱されている神中心の倫理を、ほぼ完全に無視している。その間、ペンテコステ派神学者たちは悪魔祓いと預言によるペンテコステ派の伝道の両方が、教義的にそして経験論的にも、シャーマニズムのそれとは異なっていると力説している。

ここでも、現代のペンテコステ派信者たちが最初にシャーマンの「エクスタシー技術」とキリスト教の「神秘の法悦」との違いを強調したわけではない。

エクスタシーとは古代ギリシャ語の *ekstasis* 「理性を超えた状態にあること」から来ている…この言葉は、西洋では中世以来、特にキリスト教神秘家たちが経験したという「神秘の法悦」と至福の感情との関連で使われてきた。このように、キリスト教会は「トランス」を、超越的ではなく他宗教に典型的なものであると否定的に考え、ゆえに批難されるべきであるとした。同時に、教会は「エクスタシー」をかなり肯定的に考えたが、それをキリスト教の神との合一を果たしたと認められた神秘家たちのみに厳しく制限した (Hamayon, 二〇〇〇年、二一―三頁)。

つまり、中世以来、「キリスト教の神との合一を果たす」ことは、シャーマン的なトランス状態とキリ

スト教的神秘の法悦を区別する重要な神学的要素であった（使徒言行録、一〇章一〇―一六節、コリン  
 トの信徒への手紙二、一二章二―四節）。このように、ペンテコステ運動は（超自然的な「聖霊の賜物」  
 の現れという意味で）狭義のプロテスタント的文脈で理解されるべきものではない。伝統的教会（カト  
 リック、正教会）は、常に「聖霊の賜物」はつきることなく、今日、現代社会のために存在すると強調  
 してきた。そればかりか、カトリックと正教会の伝統においては、「聖霊に感化された」キリスト教会の  
 預言者や奇跡をおこした人々を、昔も今も聖人として崇敬している。したがってカトリック教会はジャ  
 ンヌ・ダルク（神からの啓示を受けたとされる）を一九二〇年に（ローマ教皇ベネディクト十五世によ  
 る）、ロシア正教会はモスクワの聖マトロナを一九九九年に（ロシア正教会総主教アレクセイ二世によ  
 る）列聖した。モスクワの聖マトロナの事例は特に重要である。というのも、生まれた時から視力がな  
 く、ちゃんとした教育も受けていないロシア人の女性が、霊的な幻視、超常認識、将来のできごとの予  
 知、テレパシー能力、超自然的癒しの業などを行い、比較的最近まで生きていた―一八八五年に産まれ、  
 一九五二年に亡くなっている―からである。彼女はロシア正教会により、聖人そして「悪の力」と戦う  
 霊的闘士として認められた。

マトロナが患者たちに行った助けは、「民間治療者」が悪の力と接触して行う、魔術、呪術、いわゆる「民  
 間治療」、超感覚的認識や能力、その他の魔術的儀礼とは全く関係がない。反対に、それ「彼女の超  
 自然的能力」は「オカルトとは」根本的に異なる、キリスト教的本質をもっていた。これがまさに  
 聖マトロナが民間治療師やオカルト実践者から非常に嫌われていた理由である…彼女は、霊の世界

ではしばしば呪術医やオカルト実践者と目に見えない戦いをしたと認めている（英語訳筆者）。

ここで明らかになったように、「霊の戦い」の言説は、決してプロテスタント、ペンテコステ派が独自に創作したものではない。伝統的キリスト教会は、これまで常にキリスト教の霊性を、異教・新異教の霊性から教義的にそして経験的に分離して考えてきた。しかし、どのようにすればこの区別を包括的に示し、学術的に応用することができるだろうか。

「霊的な賜物については、次のことはぜひ知っておいてほしい。」

では、実際に、ペンテコステ派とシャーマンの心霊体験との間の経験論的な違いとは何であるのか。これは一冊の独立した本として取り上げるべき大きな問題であり、ここではペンテコステ派の共同体の考えによる、キリスト教徒と非キリスト教徒の霊的体験の基本的かつ現実的な違いを簡単に描き出し、提言するにとどめたい。

まず、ペンテコステ派の「聖霊の賜物」と言うとき、どのような霊的体験が思い浮かぶだろうか。コリントの信徒への手紙一、二二章は、以下のように「聖霊の賜物」の完全なリストをあげている。

兄弟たち、霊的な賜物については、次のことはぜひ知っておいてほしい。：賜物にはいろいろありますが、それをお与えになるのは同じ霊です。：働きにはいろいろありますが、すべての場合にすべてのことをなさるのは同じ神です。：一人一人に、霊の働きが現れるのは、全体の益となるた

めです。ある人には「靈」によって知恵の言葉、ある人には同じ「靈」によって知識の言葉が与えられ、ある人にはその同じ「靈」によって信仰、ある人にはこの唯一の「靈」によって病気をいやす力、ある人には奇跡を行う力、ある人には預言する力、ある人には霊を見分ける力、ある人には種々の異言を語る力、ある人には異言を解釈する力が与えられています。これらすべてのことは、同じ唯一の「靈」の働きであつて、「靈」は望むままに、それを一人一人に分け与えてくださるのです。体は一つでも、多くの部分から成り、体のすべての部分の数は多くても、体は一つであるように、キリストの場合も同様である。つまり、一つの霊によって、わたしたちは、ユダヤ人であろうとギリシア人であろうと、奴隷であろうと自由な身分の者であろうと、皆一つの体となるために洗礼を受け、皆一つの霊をのませてもらつたのです（コリントの信徒への手紙一、二二章一―一三節、傍点引用者）。

つまりここでは九つの「聖霊の賜物」があり、「知恵のメッセージ」と「知識のメッセージ」（「知恵の言葉」と「知識の言葉」）は、心靈主義においてはある種の超常認識だと説明される。先に論じたように、これらの「賜物」は、他人の心の中にあること、個人的な苦悩や、秘密にしているプライベートな情報についての、即時の、そして非常に特殊な超自然的知識である（最も有名な例が、ヨハネによる福音書、四章四―二六節にある、ヤコブの井戸でのサマリヤ人の女とイエスの邂逅の物語である）。また「預言する力」は、神から与えられた言葉を指し、超常認識と未来のできごととの予見の両方を意味する。「信仰」は通常、個人に力を与え奇跡を行わせるような超自然的な信仰や、キリスト教徒が何らかの異常な状況

においても神を信じ、聖書に神との約束として記録されていない何らかの事柄を、あえて実現させることを可能にするような状況的な信仰を<sup>20</sup>す (Fee, 一九九四年、一六八頁、Carson, 一九八七年、三八頁)。「病気をいやす力」は神から与えられた癒しの業のことで、「奇跡を行う力」は聖霊によるあらゆる超自然的なサインと徴候をあらわしている (使徒言行録、二〇章九〜一二節にある死者をよみがえらせる奇跡、悪魔祓い、その他の超自然的行為)。「霊を見分ける力」は通常、賜物として理解されており、信者たちが、教会での預言その他の奇跡が確かに「聖霊」によるものであることを確認できるようにする (Fee, 一九九四年、一七一頁、Carson, 一九八七年、四〇頁)。「異言を語る力」はそれまで学んだことのない言語を奇跡的に話す能力を指す (使徒言行録、二章三〜四節)。コリントの信徒への手紙一、一三章一節 (人々の異言、天使たちの異言) にあるように、それは神に向けられたある種の「天の」言語を意味することもある (Fee, 一九九四年、八九〇頁)。「異言を解釈する力」は、「異言」で語られたメッセージの意味を人々が理解できる言葉に通訳することのできる、神に与えられた能力を表す。

神学的には、ペンテコステ派は、今まで超自然的聖霊の賜物を制限なしに受けていたのは、イエス・キリスト (受肉した神) のみであったという考えを持つ。福音書はイエスを上に述べたような賜物の全てを持ち、常に超自然的知識、啓示、未来の予見、悪魔祓い、癒し、などの業を同時に行っていた人物として描いている。しかしながら、前記のコリントの信徒への手紙一、一二章や、使徒言行録など聖書の記録から明らかなように、その他の「預言者として聖別された」聖書の登場人物は、聖霊から特別な機会にのみ伝達を受け、ある制限のもとに啓示的な知識や指導を受け取っていたようである。このことは前記の引用にあるような、教会を地上におけるキリストの体とし、人間としての制限のもとに生きる教

会の個々のメンバーは、靈的一致のためにお互いに頼りあつていゝという理解に則している。この点は、キリスト教の預言者を、異教・新興教のシャーマンや靈媒と区別するために最も重要な要素となる。キリスト教の信者たちは、自分たちが超自然的啓示や徴しを必要に応じて生じさせる能力を持つと主張しない。「プロフェッショナル」で「いつでも対応できる」預言者は存在しない。コリントの信徒への手紙一、二二章によると、聖靈は超自然的知識を与え、奇跡やしるしを生じさせるにあたり、いつ、どのよう<sup>(43)</sup>に、誰を通して行<sup>(44)</sup>うかを「as he determines (望むままに)」分け与えたとある。しかしながら、ある人々が教会で「預言の職務」を行うための、ペンテコステ派の言うところの「預言の油注ぎ」や「特別な召し」を持つてゐることは事実である。これには「靈的な成熟」「神のような性格」と高潔さ、そして「預言の職務」の倫理と聖書学的根拠についての特別なトレーニングを必要とする。それでも、キリスト教ペンテコステ派のコンテクストでは、どんな「新生」信者も「預言者」としての役目を果たすことができ、会衆に「聖靈」のメッセージを伝えるために、あらゆる機会に神によつて使われる(適性とトレーニング次第でどんな人でも教会の司祭や牧師になつてよいのと同じである)。この特質がキリスト教の預言者と、特殊な靈能力や超能力を持つと主張するオカルト占者を区別する。またそれは、ペンテコステ派の預言者と、共同体のために巫儀を行い、祭祀を通して靈の世界とコンタクトをとる土着のシャーマンとを区別する点でもある。彼らとは対照的に、キリスト教会の預言者は、共同体のためにキリスト教の神に祈りの中で語りかけることはできるが、望んだような超自然的啓示が得られる保証はないのである。一言で言えば、キリスト教の預言者は靈能力を持たず、そしてどんな「新生」キリスト教信者でも、奇跡を起こす力や超自然的啓示を伝える「聖靈」の「器」になる可能性<sup>(45)</sup>がある。これらが、ペンテコス

テ派とシャーマンの心霊現象の最も基本的な違いであると定義されよう。

次に、キリスト教ペンテコステ派の超自然的啓示（「知識の言葉」「預言」など）は、未来に関する好奇心を満たしたり、民間の占い師のように単に感覚的にわくわくさせるのではなく「人を造り上げ、励まし、慰めます。∴預言する者は教会を造り上げます」（コリントの信者への手紙一、一四章三〜四節）。実は、預言者による未来の出来事の見解は比較的まれで、通常ほとんどの「神に与えられた言葉」は、聖霊の定義である「慰めるもの」あるいは「弁護者」（ヨハネによる福音書、一四章二六節）に則した、助言し慰める目的を持つ「知識の言葉」であろう。「知識の言葉」の賜物はペンテコステ派信者の人生の中で、最も顕著な形で心身の治癒に効果があるように思われる。

このように、一般的にペンテコステ派信者は、聖霊は超自然的な啓示を教会に授けることを「望むまに∴分けて与えてくださる」（コリントの信徒への手紙一、二二章一一節）という点で一致している。（オカルトや占いのように）それを体験したいがために、超自然的体験を追い求めるのは危険で、たとえキリスト教的背景があったとしても（そして特にキリスト教会の外では）まったく推奨されることではない。「クリスチャンたちの中で、超自然的体験をすることを求めている人たちに∴もしそれがあなたの求めている体験であるならば、あなたは危険の中にある」と、コンラッド・ミュレルは警告する。「経験ではなく高潔さ、そして「力ではなく神聖さ」を求めべきであると、彼はペンテコステ派信者たちを励ましている（Murrell, 一九九五年、一二〇頁）。「よこしまで神に背いた時代の者たちはしるしを欲しがらる」（マタイによる福音書、一六章四節）とはまさにイエス・キリストが語ったとされる言葉である。リック・ジョイナーは同じようにペンテコステ派に対して、彼の言うところの「預言中毒」は、他の中毒と同じ

く潜在的な危険をはらむと警告している。「預言の指令を受けるよりも、信仰と知恵において成長することの方が私たちにとって大切である…主から続けざまに助けや方向性を与える言葉を受け取ることは、しばしば信仰の弱さと未熟さのサインである」(Joyner, 一九九七年、一五三頁) (ここでも再び、神中心、神崇敬の原則が当てはまる(扇情と権力に傾く人間中心主義傾向のアンチテーゼとして)。

「占いの霊」の源は「ニシキヘビの霊」だと、アライズ東京キリスト教会の牧師、吉田万代は著書、『預言CAFEE―神の言葉が聞ける場所』の中で主張している。この霊は「私たちの思いを拘束しています。時間が経つと、自由が無くなって、占いの霊の奴隷となってしまうのです。何かを決めるのに、占いがないと不安になって、自分の選択が働かなくなるのです。…これを専門にしている各種の占い師でもこのことを知らず、その霊に締め付けられています。」(Yoshida, 二〇一一年、八三頁) 吉田は、使徒言行録一六章にある、霊に締め付けられた占い師の例を引いている。

わたしたちは、祈りの場所に行く途中、占いの霊に取りつかれている女奴隷に出会った。この女は、占いをして主人たちに多くの利益を得させていた。彼女は、パウロやわたしたちの後ろについて来てこう叫ぶのであった。「この人たちは、いと高き神の僕で、皆さんに救いの道を宣べ伝えているのです。」彼女がこんなことを幾日も繰り返すので、パウロはたまりかねて振り向き、その霊に言った。「イエス・キリストの名によって命じる。この女から出て行け。」すると即座に、霊が彼女から出て行った(使徒言行録、一六章一六―一八節)。

ペンテコステ派の牧師たちは、しばしばこの聖書の箇所にある「霊」を占いの「悪霊」だと指摘する。



占いは、かなり正確な情報や予測を部分的にもたらすことができるが、それは本質的に「悪魔的」であり「正しい」源泉から来るものではない。ペンテコステ派（そして大多数の非ペンテコステ派キリスト教徒）は、これ（ら）はまさに、キリスト教以外の宗教や霊性の中で「はたらき」、異教・新異教の心霊術師たちにキリスト教的な状況の外で超常的認知力を発揮させる霊だと信じている。

同じ聖書の箇所から、ペンテコステ派の「預言の職務」とプロの占い師とを区別するもうひとつの要素を見つけることができる。当然ながら、教会の「預言の職務」は経済的な目的を持たない―これは考えられないこと<sup>46</sup>は―その一方で、プロの占い師はかなりの利益のあがる商売であることが多い。

最後に、教会で「超自然的知識」が（祈りを通した）預言の形で現れるときには、シャーマンの儀式―太鼓やダンス、幻覚をもよおすドラッグ、トランス、「体外離脱」、変性意識状態(ASC)、水晶球、タロット、茶葉、コーヒー豆、魔除け、偶像、魔術的儀式―は関係がない。全く関係がないのである。

これらはペンテコステ派の預言ミニストリーとシャーマンの心霊現象とを分ける最も基本的な違いのうちの一つかである。先にはっきりと記したように、本稿はペンテコステ運動擁護に傾いている。しかし、もし、ここでシャーマニズム当事者の見解を聞くことができるのであれば、議論が非常に豊かなものになるだろう。ペンテコステ派とシャーマンの心霊現象、そしてそれらが宗教共同体に属する人々の生活に与える社会的影響の相違点を、実践的・経験的にはっきりとさせるためには、大規模な集中調査が必要である。理想的には、それはペンテコステ派信者とシャーマンのグループにインタビューし、アンケートを実施することを伴う。おそらく、最も刺激的なデータは、過去にシャーマン・ネオシャーマン

マンの霊媒で、その後ペンテコステ派キリスト教徒に回心した人々、あるいはその反対に、元ペンテコステ派信者でシャーマニズム・ネオシャーマニズムに変わった人々から得られる、一人称の報告の中から浮かび上がってくるだろう。大規模かつ真剣な調査が行われ、宗教学的調査対象に「自分たちのために語る」ことを許さないかぎり、われわれはカリン・ホーワット（一九八八年、一二八頁）が提言するような「ペンテコステ教会はシャーマン的環境に存在する全ての機能を果たしている」という宗教学の図式の中にとどまってしまうであろう。



要約すると、筆者が信じるところでは、宗教学研究は、当事者の視点と一人称の主観的宗教体験談を、宗教共同体内の社会学分析の中により多く取り入れることにより、恩恵を受けるであろう。それには、少なくとも以下の二つの理由がある。一、しばしば偏りや間違いを含み、表面的になりがちな第三者による観察を、内部当事者の視点は公平なものにすることを助け、宗教学研究上、虚偽の解釈や大雑把な一般化におちいることを防ぐであろう。二、内部当事者の視点は、さまざまな宗教団体が、他のグループを周縁化、悪魔化することにより、どのようにして自分たちの宗教の正当性と優越性の言説を作り出し、権限を与えているか、ということについての理解を豊かにするであろう。このように、ペンテコステ派内部当事者に対し、より接近した聞き取りを行うことにより、宗教学者には、ペン

テコステ派の共同体がどのようにして独特のペンテコステ派アイデンティティーを作り上げ、啓示が真に「聖霊に与えられた」ものであるということを得ているか、という問題を探求することが可能になるだろう。このことはさらに、正当性のレトリックとペンテコステ派信者の啓示体験の独自性が、どのようにしてペンテコステ派グループの活動を社会的に可能にし、宗教市場で彼らに競争力を与えているかという点を明らかにするだろう。

前記のようなキリスト教的啓示の「霊的優越性」の言説は、回心と伝道の心理メカニズムに多大な影響があり、そしてこのメカニズムが、ペンテコステ派の「世界中でもっとも速く成長している宗教」としての過去に例を見ない拡大ぶりに、主要因のひとつとして貢献していると提言したい。先に論じたように、ペンテコステ派信者のグループは、キリスト教教義の真理を修得するにあたり「聖霊の賜物」の経験に大きく依存している。おそらく、ペンテコステの原型といえる聖書の登場人物は、ヨハネによる福音書、四章四〜三九節に出てくる、自分の過去と心の中の葛藤についての、キリストの超自然的知識に感銘を受け、町まで走って行き、人々に救世主に会ったと触れ回った井戸端のサマリア人の女であろう。その結果として、「その町の多くのサマリア人は、『この方が、わたしの行ったことをすべて言い当てました』と証言した女の言葉によって、イエスを信じた。」(ヨハネによる福音書、四章三九節)それから二千年後、人々はいまだに「人間的な、あまりに人間的な」状態である。多くのペンテコステ派信者は、超自然的預言現象を証したり、悪魔祓いに立ち会ったり、他の人々が異言を(話している当人が知らない言葉で)語るところや、その他数々の「奇跡的徴しや行い」をキリスト教的状況の中で目撃したことから「彼を信じた」(またはキリスト教の信仰を保った)。

こういった意味で、筆者は、ペンテコステ派信者たちは彼らに対抗する終焉論者たちに対して、大いに尊敬をはらうべきだと提言したい。終焉論者たちにとっては、神の愛のメッセージが、キリストの十字架上の死によって具現化され、表現されていることだけでも彼を信じるに充分であり、そして、聖書の啓示の神聖さを守るための「真理の要塞」と「道徳的多数派」として、共に努力しているのである。ではペンテコステ派信者とは何者なのだろう。ここまで論じてきたように、ペンテコステ派は、決して「邪悪な世代」などではない。しかしながら、ペンテコステ運動は、筆者が「脆弱な世代」とでも呼びたいものがある意味で代表している。これには多くのペンテコステ派信者が同意するだろう。リック・ジョイナー (Joynes, 一九九七年、一〇六頁) が言うように「経験志向のクリスチャンたちは、どうしても弱く、信仰的にも最も不安定である。」筆者の観察では、預言、「知識の言葉」、悪魔祓い、そして時折みられる神の癒しは、ペンテコステ派信奉者に最もドラマチックな影響があり、それ自体が、宗教的信念とキリスト教世界観への献身の力強い手段となっている。さらに重要なのは、これらの超常的な出来事(預言的啓示、未来におこる出来事の予見、テレパシーによる「知識のメッセージ」を含む)は、それを受け取る人々の判断力に影響し、しばしばその人の人生を変えるような重大な決断に反映される。言いかえれば、これらの超常現象は、ペンテコステ派共同体の人々の人生に多大な社会的派生効果をもたらす。つまり、ペンテコステ派信者たちは、「霊的成熟」について言えば「脆弱な」世代なのかもしれないが、彼らは経験志向のキリスト教会派という立場を利用し、世界の宗教界では確実により強力な備えのある社会的勢力なのである。

最後に、一人称体験談のデータが宗教社会学にとって重要だと信じるもうひとつの理由は、それらは

ペンテコステ派共同体がなぜそれほどに、いわゆる「霊の戦い」に執心するのか、そしてなぜ彼らの異教・新興教霊性の悪魔化の言説が、これほどまでに好戦的で妥協を知らないのか、ということ明らかにするのを助けるからである。ロザリンド・ハケットが論文「アフリカおよび世界各地における悪魔化の言説」(Hackett, 二〇〇三年)で認めているように、これは第三者的独立観察者には理解することができないことのように見える。

MFM (Mountain of Fire and Miracles Ministries 炎の山と奇跡のミニストリー「訳注」ナイジェリアのペンテコステ系キリスト教団体) は自らをキリスト教団体、完璧なゴスペル・ミニストリーとして語り、メンバーたちはイエスの名を強力な武器として称えるように教えられているが、そこでの文書、儀式や、悪魔の力とのシンボリックなコミュニケーションへの注意のほらい方には圧倒的なものがある。私が知人の、「熱心な炎の山と奇跡」メンバーである女性弁護士に、この悪魔の力に対する恒常的な警戒の呼びかけは、キリスト教の救済が不充分であると認めることにならないか、と聞いた時、彼女は私がナイジェリア人ではないので、ナイジェリア人を特に悩ませる否定的な力を理解できないのだと答えた。明らかに、他に多くの人々が彼女に賛同している。「熱心な炎の山と奇跡」の発表によると十万人もの人々―彼らはアフリカで最も大きなキリスト教団体だということになっている―が毎週日曜の朝、アコカ・ヤバに集まっているのだから (Hackett, 二〇〇三年、六六頁)。

当然、世界中のキリスト教会で行われている、ドラマチックで身の毛のよだつような悪魔祓いの状況や、チベットの修道院での血の凍るような悪霊憑き、あるいはアフリカの地方呪術師の魔術が破壊的な

結果をもたらすことを個人的に目撃しないかぎり、なぜキリスト教ペンテコステ派が、特に、現在依然として土着のオカルト儀式に活気がある西洋以外の世界各地で、しばしば扇情的な「ゴースト・ハンター」としてふるまうのか、ということを世俗の宗教社会学者が理解するのはほとんど不可能である。おそらく、ペンテコステ派内部の当事者による悪魔祓い、彼らが見るところの「霊の戦い」の「現実」についての説明は、これらの問題に光を当てることになるであろう。しかし、学問的宗教研究に、貴重な視点としてこれらの報告を加えることが、どうすれば可能になるのだろうか。

#### ペンテコステ運動の社会科学的研究に啓示的靈性を取り戻すという挑戦

「二十世紀の大半において、宗教の社会科学的研究は基本的に神不在の場所だった」、「多くの研究者が神を信じていなかったということだけでなく、宗教現象を分析する際に神に対してほとんど、あるいはまったく注意が払われていなかったからである。エミール・デュルケムがおごそかに宣言したように、神は宗教の定義から消え、研究と思索の双方から無視された。」と、ロドニー・スタークは『宗教社会学に神を取り戻す』(Stark, 二〇一〇年)に記している。同じことをペンテコステ運動の社会科学的研究について論じることができる。現代の学界では、聖霊論・「聖霊」体験にほとんど、あるいはまったく注意が払われていない。今日、啓示的靈性の研究のために、学問的に認められた枠組みや、科学的に妥当だとされる方法論は存在しないといっても過言ではないだろう。宗教社会学研究にとっては、ペンテコス

テ派の靈性そのものについて議論し、元來宗教的な靈性についての議論と、ヒューマニズムが優勢な宗教研究との間のギャップを埋めるといふ挑戦が残る。啓示の靈性は―それはペンテコステ運動を理解するうえで決定的な重要性をもつ―現在、物質論者に支配された科学理論の枠組みの中にある。そこでは、科学的方法を使って測ることのできない自然界を超越した靈的現象は、単に人間の想像力の作り出したもの、あるいは脳が作り出した幻想だということにされてしまう。今日なお、宗教社会学は、啓示の靈性に対して、人間の意識の進化の副産物、環境への社会心理学的対応、あるいは、恐れ、希望や承認を求め人間の本能に根ざした、現実をロマンチックに作り変えようとする、基本的欲求の自然な結果であるという態度をとっている。預言や幻視（ビジョン）などの啓示的現象は人間による実在のユートピア的理想化、現実逃避その他の精神病的逸脱、または単に精神病だと解釈されている。

筆者は長年、靈的体験についての主観的な一人称の談話を、どのようにして學術論議に再導入できるのか、そしてそれらが社会科学との正当な対話の相手となりえるのかという問題と苦闘してきた。多くの社会科学分野、そして自然科学の分野ですら、今日、同じ問題と取り組んでいるように見える。心理学や医学は、始終個人的なナラティブに対処しなければいけないということがわかっていく。「ナラティブデータは臨床的理解になくてはならないものと認識されることが増えている」。(Gordon, 一九九九年)「医学的ナラティブは変化している。それは医者による語りから患者による語りへと移行している」(Kalitzkus and Matthiessen, 二〇〇九年)今では、神経科学においてすら、当事者の体験談の重要性を、厳格な科学研究の中で再検討すべきである、という声が聞かれる。

もし第三者の研究者目線にとどまるならば、人間の経験を完全に理解することはできない。伝統的に科学的解釈は第三者の見地をとる。私たちは彼らが何をしているのか―それがスキャナーであったにしろ椅子に座った猿であったにしろ―を外部から知ることを試みている。しかしながら、第三者の見地に立つやいなや、いや、現実には二人称の見地に立ったときに、実験対象が、それが猿であれ人間であれ、もつと深い次元を有している、と実際に認めることになる(傍点引用者)。そのとき、私たちは他者の現実にはひそむ可能性に直面し、表面的な類型アプローチよりも深く進んで、真剣な学際的研究を開始する。<sup>17)</sup>

ここでは明らかに、心理学、医学、そして神経科学において、一人称の主観的体験談の重要性を周縁から中心に引き寄せる傾向が見てとれる。私見では、シャーマニズムやペンテコステ運動の宗教社会学研究は、研究対象に「自分たちのために語らせる」ことにより重大な恩恵を受けることができる。ジョン・ミルバンクは、「宗教社会学には終わりが来るべきである」と論じ、「世俗の論理は、そこに『社会的』な見地があり、そこからさまざまな『宗教的』現象をつきとめ、見渡すことができると主張する。しかし、宗教の本質についての仮定そのものが、この社会的見地を明確にすることを助けていることがわかってきた。」(Milbank, 二〇〇二年、一三九―一四〇頁)「霊は重要である」と、著名なユダヤ系アメリカ人の知識人、マイケル・ラーナーは共鳴する。「それは人類の歴史上、来るべき次の時代において、最も重要な現実となりつつある。」(Lerner, 二〇〇〇年、x)

しかしながら、この件については、すぐに深刻な課題が多数もちあがってくる。どのようにすれば、



不必要に難解な含意を避けつつ、宗教の社会科学研究的の枠組みを綿密に作り上げることができらうか。超常的啓示体験についての議論が、われわれの経験の枠組みとヒューマニズム的な解釈モデルに疑念をいだかせる場合、どうすればよいのだろうか。最も重要な課題として、どのようにすれば、霊的体験についての一人称の体験談を、護教論のわなにはまることなく宗教の社会科学的研究に取り入れることができるのだろうか。

筆者には、この問題に対する答えはすでに目の前にあるように思える。一人称の談話はまったく主観的な逸話であり、そのように扱われるべきなのだ。個人の証言は、宗教的信条や教理の妥当性を評価するための道具として決して使われるべきではなく、宗教共同体内部の社会学を分析する手段としてのみ使われるべきである。おそらく、宗教の社会学や医学の足跡をたどればよいのだ。心理学や医学では、患者の個人的ナラティブのデータを、これら主観的報告の中にある「パラダイム・ケース」や「プロット」などのパターンを見つめるために分析し、そして、どのようにしてこれら共通のパターンが人間の共有化された現実を構成するかを分析する。D・R・ゴードンが提案しているように、

個々のケースは以下のような方針にしたがい、一般化することができる。一、「パラダイム・ケース」ある種のストーリーや結果において象徴的なもの。二、「生きたナラティブ」個人がある特定の生きたり聞いたりするストーリーだけでなく、我々が実際にその中で、そのために生きているストーリーによって形作られるという、記録に裏付けされた考えに基づいている。三、「プロット・ライン」

個々のケースは傑出した、支配的「プロット」のタイプによって比較される（Gordon, 一九九九年、七二頁）。

人間の経験は「現実ではなく、共有化された現実にかかわっている」と、リチャード・バンドラー（一九八五年、一八頁）は『脳を変えるために、たまに活用すべき』の中で主張している。ペンテコステ派共同体は明らかに、この共有化された現実を、経験的な「生きたナラティブ」と「パラダイム・ケース」によって構築している。このような「預言サブカルチャー」が、ペンテコステ派信者の「霊的世界」の「現実」を維持している。伝統的シャーマンやネオシャーマンの共同体は同じように自分たちの共有化された現実を創造する。そして—皮肉なことに—宗教共同体により共有化された現実は、彼らに対抗する学界の人々のそれと同様に「リアル」で、妥当なのである。リチャード・バンドラーによると、

ほとんどの人々の経験は現実ではなく、共有化された現実にかかわっている。私の家の玄関に来て宗教コミックを手渡し、世界はあと二週間で終わる、と告げる人たちがいる。彼らは天使と会話し、神と語るが、狂気におちいつているとは考えられていない。だがもし、誰か一人の人間が天使と話している最中に見つかったら、その人は氣遣いだと言われ、精神病院に連れていかれて大量の薬を与えられる：物理学者たちも、また共有化された現実をもっている。それ以外には、物理学者と精神分裂病患者との間に大きな違いはない。物理学者もまた、目に見えないものについて語る。あなたがたの中で、原子より小さい粒子はもとより、原子を見たことがある人はどのくらいいるだろうか。ここに違いがある。物理学者は彼らの幻覚について、すこしあいまいに「モデル」

とか「理論」と呼ぶ。彼らの幻覚の一つが新たなデータによって疑問視された際には、物理学者たちは古い持論をあきらめることにやぶさかではない。ほとんどの人たちは、陽子と中性子からなる原子核の周囲を電子が小さな惑星のように回っている原子モデルを学んだ。一九二〇年代にニールス・ボーアはこの描写によってノーベル賞を受賞している：ごく最近、物理学者たちはボーアの原子の描写は間違っていると決定した。私は彼らがボーアのノーベル賞を剥奪するのではないかと思つたが、ボーアは亡くなつていたし、彼はすでに賞金を使い果たしていたのだ。：物理学は通常、大変「客観的」な科学だとされている。しかし、私が気づいたのは、物理学は変化し、世界は同じままである、だから、物理学には何かしら主観的なところがあるに違いない、ということだ。インシュタインは：物理学を、心理学者達が「心理療法 (Guided fantasy)」と呼ぶものにしてしまったが、インシュタインはそれを「思考実験」と呼んだ。彼は光のビームの端に乗ることができるが、どんな感じなのかを視覚化した。そして人々は、彼はアカデミックで客観的だと言つたのだ！ (Bandier, 一九八五年、一八〜一九頁)

自己と他者、主体と客体、主観と客観：ニーチェがかつて抜け目なく通告したように、断定的二元論は潜在的に逆転可能で、本質的に不安定で容易に転換可能なのだ。もし、人間の超越体験の広大さと重要さがシャーマニズムからペンテコステ運動にいたるまで一われわれの独善的な態度に異議をとらえず、学術的「客観性」の神話を破壊するのなら、それでよろしい、そうなたったほうがよいのだ！

## 未来の宗教社会科学にむけて

「概念は偶像を作り、ただ畏怖の念だけが何かを学ぶ」と、ニュッサの聖グレゴリオスは四世紀に『モーセの生涯』の中で語った。信仰の時代に生きた作家たちは、神秘的なものと科学の対立論争に思いをはせることはなく、むしろ新たな神話の想像は神の創造と関連づけられ、神の業と寓話の作者とを結びつけていた。寓話と科学、そして科学と哲学の組み合わせは、十二世紀から十三世紀にラテン文化圏で繁栄したアカデミア創生期の本質をなしていた。<sup>50</sup>

科学が贖罪的メシアであった近代では、科学論議は、神話的なものの考え方や、妄想、迷信などに抵抗することによって定義されていた。二元論的に「神話」と「知識」を異化対照することは、ルネッサンス時代に人文学と自然科学を分離し、修辭的思索と經驗的探究を正反対の認識方法として二極化することを通して、さらに強められた。寓話的著述は美学の領域へと次第に周縁化され、その一方で学問的論述は、現在まで引き継がれる、文章構造の慣習的（学問的原則に支配されるようになった。神聖な啓示についての学問的論議では、遠回しな言い方やほめかしはもはや歓迎されない。

厳格な学術的論述法の慣習を打ち破る、ポストモダンズムの傾向は、そもそもフリードリッヒ・ニーチェから始まった。彼は自らの著作の中で、モダンズムによる科学と美学の分化に終止符を打ち、そしてまた哲学思想を芸術的に解説することによって暗黙裡に覆した。ニーチェ流の反客観主義は二十世紀後半、多数のポストモダンストの論客によりさらに進展した。ユルゲン・ハーバーマスは平気で「慣れ

親しまれている種類区分を疑問」に付してゐる (Habermas, 一九九六年、二〇六―二一〇頁)。ミシエール・フーコーは、覇権主義の「真理の体制」にされるのを嫌い、自身の哲学的著作を常に「フィクション」と呼んだ (Foucault, 二〇〇〇年、一三一―一三三頁)。リチャード・ローティは、それほどの情熱はないものの、脱啓蒙主義の時代における科学の客観性神話の残骸からの「文芸の復興」を語っている (Rorty, 二〇〇二年)。デビッド・トレシーは「さまざまな学問分野で、人間の实在の理解のために概念分析以上のものを求めることについて、ほぼ同意にいたっていることを示唆する十分な証拠がある」と言う。トレシーは、「物語」や「たとえ話」によって「話者の態度はより深く内面化される」と結論づける (Tracy, 一九九六年、二〇七頁)。マーティ・ウォーレスは「十九世紀以来、自然科学の方法論は他の学問分野の合理化モデルとなってきた。しかし、過去二十年間でこのモデルは、社会と文化の理解のためには不適切だということが判明した」と主張する (Wallace, 一九八六年、一頁)。慣習的な神話と知識の区別は、いまや明白であるように、理性の時代に構築された壮大な神話にすぎなかつたのである。

「全ての逆転可能なものを逆転」し、全ての種類区分を混合し、学界の慣習にちよつかいを出す筆者の反抗「癖」は、二次元的で人間中心主義の学問の世界では、全ての学問的二元論が―宗教も含め―反転を繰り返してきて、政治的状况によってその構成を覆される可能性を常にはらんでいる、ということをや、アレゴリーを通じて提示することを意図している。社会科学は長い間、弁証論的物質主義の拘束衣につつまれたような状態であるゆえに、われわれは科学的な論議が、本質的には人間が作った人工物で、時間空間という条件下にあるということを忘れがちである。概念は偶像を作り上げ、科学論議は偶像を柱にはめる。筆者の希望は宗教の社会科学が、他の学問分野とともに、ニーチェ流の方法論的イロニー、あ

るいはむしろ、方法論的、自己イロニーを採用し、人間の経験の偉大さの前に、謙虚で知的な姿勢を保つことを、常に忘れないことである。畏怖の念だけが何かを学ぶ、ただ畏怖の念だけが。

本稿はシャーマニズムとペンテコステ運動についての社会科学的研究に、明快さをもたすものではない。何かあるとすれば、より一層の混乱をこの問題にもたすかもしれない。この論文は（筆者自身が認めるところ）、偏りや限界があり、無遠慮で、そしておそらく、筆者が誤解や大雑把な概括に満ちているだろうが、情熱をもって脱構築を試みている。しかしながら、筆者はそれがもとの目的―超越的靈性の問題についての学問的・宗教的な論議全体に浸透している多くの問題に目の目を当てること―に役立つことを望んでいる。

繰り返すと、「ペンテコステ派護教論」―ここで筆者が苦心して詳細に説明しようとしたもの―は、学術論議の中にキリスト教の護教論をまねくものではなく、それよりも単純に、ペンテコステ運動とシャーマニズムはそう簡単に同じグループの中に入れてしまえるものではない、ということ論じるものである。キリスト教の護教論はキリスト教信仰に合理的基盤を与えようとするもので、筆者の見解では、これはキリスト教神学のコンテクストの中にとどまっていたほうがよいものだ。それに加えて、キリスト教教義の妥当性について、科学的で合理的な「証拠」が少なければ少ないほど、信者たちの全体的な「靈的健康」のためには良いのかもしれない。キリスト教は結局のところ、「狭き道」で、「神の国」に与ってはリチャード・ドーキンスのような人々はC・S・ルイスのような人々と同じくらい大切なのである。彼らは道をより困難なものにするから。

最後の課題として、この道をより困難にする方法のひとつとして、ここでペンテコステ派による、キ

リスト教以外の宗教と霊性の「悪魔化の言説」について問い続けることを提言する。東アジアおよび世界各地に展開するペンテコステ運動が、仏教、道教、神道、その他の宗教の中でおこる超常的啓示体験を含めて、全ての、非キリスト教的啓示現象が「悪霊に与えられた」ものだと悪魔化していることは「正当」なのだろうか。ペンテコステ運動の主流派は、その領域から東アジア土着の霊性を疎外することに対して、しつかりとした弁明ができるだろうか。それともペンテコステ派の「聖霊」教理を拡大し、聖霊普遍主義を受け入れるのだろうか。東アジアその他西洋以外の世界各地での、未来のペンテコステ運動の顔となるものは何だろうか。これらが、世界的現象としてのペンテコステ運動の広範囲で組織的な研究を始めるにあたり、まず解決されなければならない最も基本的な問題である。

#### 参考文献

ANDERSON, Allan

2004 The Contextual Pentecostal Theology of David Yonggi Cho. In David Yonggi Cho, *A Close Look at His Theology and Ministry*, ed. Wonsuk Ma, William W. Menzies, and Hyeon-sung Bae, 55-77. Baguio City, Philippines: APTS Press.

2005 The Pentecostal Gospel and Third World Cultures. The 28 Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies, Evangel University, Springfield, Missouri, 16 March 1999; www.artsweb.bham.ac.uk/aanderson/Publications/Pentecostal\_gospel.html, 6 September 2005.

ANDERSON, Neil

1992 *Resolving Spiritual Conflict*. La Habra, California: Freedom in Christ Ministries.

- BANDLER, Richard  
 1985 *Using Your Brain for a Change*. ed. by Steve Andreas and Connrae Andreas, Moab, Utah: Real People Press.
- BECKER, Carl  
 1966 *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*. New Haven: Yale University Press.
- BERGER, Peter, L.  
 1990 (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books. 『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』 蘭田稔訳、新曜社、一九七九年。
- BORRAs, Allan  
 2012 Prosperity Theology Embraces Wealth. *Anchorage Daily News*, 13 April; [www.adn.com/2012/04/13/242207/prosperity-theology-embraces-wealth.html](http://www.adn.com/2012/04/13/242207/prosperity-theology-embraces-wealth.html)
- CARSON, D. A.  
 1987 *Showing the Spirit*, Carlisle, U.K.: Paternoster Press.
- CARTER, Tom, ed.  
 1988 *2,200 Quotations from the Writings of Charles H. Spurgeon*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- CHAPMAN, Geoffrey and LIBERTA EDITRICE VATICANA  
 1999 *Catechism of The Catholic Church*. London: Geoffrey Chapman. 『カトリック教会のカテキスム』 カトリック中央協議会、二〇〇二年。
- COPELAND, Kenneth  
 1974 *Laws of Prosperity*. Greensburg, PA: Manna Christian Outreach.
- COX, Harvey  
 1993 Some Personal Reflections on Pentecostalism. *Pneuma* 15: 29–34.  
 1994 *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*. Addison-Wesley Publishing Company.



- DERRIDA, Jacques
- 1974 *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 『根源の彼方にーグラマトロジーに就いて』 上下、足立和浩訳、現代思潮新社、一九七二年。
- 1980 *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1995 *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press.
- DONG, Fang-yuen
- 1984 Planchetter and Shaman-master: Shamanism in Taiwan [in Chinese], in *Taiwan Folk Religions*, rev. ed. Taipei: Evergreen.
- ELIADE, Mircea, and Willard R. Trask
- 1972 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Mythos: The Princeton/Bollongren Series in World Mythology. 『シャーマニズム』堀一郎訳、冬樹社、一九七四年。
- ELLIS, Stephen
- 1999 *The Mask of Anarchy: The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*. New York: New York University Press.
- FEJ, G. D.
- 1994 *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- FOURKS, Edward, F.
- 1985 The Transformation of Arctic Hysteria. In *The Culture-bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interests*, ed. Simons, Ronald C., Hughes, Charles C., Boston: D. Reidel, 307-24.
- FOUCAULT, Michel
- 1980 *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*. New York: Gordon, Colin, ed. Pantheon Books.
- GAFFIN, Richard B., Jr.
- 1998 *Perspectives on Pentecost: Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*. Phillipsburg, NJ:

## Presbyterian and Reformed.

GIFFORD, Paul

1998 *African Christianity. Its Public Role*. Bloomington: Indiana University Press.

2001 The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, ed. Andre Corten, Ruth Marshall-Fratani, 62–79. Bloomington: Indiana University Press.

GORDON, D. R.

1999 Bringing Narrative Evidence “into the Fold”: Methods for Generalizing from Individual Narrative Data, *Best Evid Health Care Cochrane Colloquial* 7th 1999 Univ S Tommaso Daquino 7:2.

GOVORUNOVA, Alena

2004 Meiji Nihon ni okeru Saikyōkai Seisho hon'yaku ni tsuite: Reisei no ibunkateki kaishaku o megutte 明治日本における正教会聖書翻訳について——靈性の異文化的解釈をめぐって『Slaviana 19 (Society for the Study of Language and Culture: Slavic Studies, Tokyo University of Foreign Studies): 83–94.

2010 15th Nanzan Institute Symposium, Brain Science and Religion: Some Asian Perspectives, *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 34: 8–76.

GRUDEM, Wayne, ed.

1996 *Are Miraculous Gifts For Today?* Grand Rapids, MI: Zondervan.

HABERMAS, Jürgen

1996 *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 『ポスト形而上学の思想』藤澤賢一郎、忽那敬三訳、未来社、一九九〇年。

HACKERT, Rosalind I. J.

2000 Discourses of Demonization in Africa and Beyond. *Diggenes* 50/3: 61–75.

- HAMAYON, Roberte  
 2000 “Ecstasy” and the Self or the West-dreamt Shamanism. *From Socrates to New Age Postmodernism*. EPHÉ, Sorbonne, Paris.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich  
 1874 *The Logic. Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, 2nd Edition. London: Oxford University Press.
- HOLLENWEGER, Walter J.  
 1997 *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- HORWART, Karin  
 1988 The Shamanic Complex in the Pentecostal Church. *Ethos* 16/2 (June): 128–45.
- HUME, David  
 2011 (1739) *A Treatise on Human Nature*. London: John Noon
- JACOBS, Cindy  
 1997 Facing Strongholds. In *Breaking Strongholds in Your City*, ed. C. Peter Wagner, Ventura, CA: Regal Books, 61–69.
- JONES, David W., and Russell S. WOODBRIDGE  
 2010 *Health, Wealth and Happiness: Has the Prosperity Gospel Overshadowed the Gospel of Christ?* Grand Rapids, MI: Kregel Publications
- JOYNER, Rick  
 1997 *The Prophetic Ministry*. Charlotte, NC: Morning Star Publications Inc.
- KALITZKUS, Vera, PhD, Peter F MATTHESSEN, MD, PhD  
 2009 Narrative-Based Medicine: Potential, Pitfalls, and Practice. *The Permanente Journal* 13/1 (Winter).
- KENNER, Craig S.  
 2001 *Gift and Giver: The Holy Spirit for Today*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

- KIM, Sung-Gun  
 2006 Pentecostalism, Shamanism and Capitalism within Contemporary Korean Society. In *Spirits of Globalization: The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*, ed. Sturla J. Stalsett, 23–38. London: SCM.
- KLASSEN, Michael, J.  
 2009 *Strange Fire. Holy Fire: Exploring the Highs and Lows of Your Charismatic Experience*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group.
- KUHN, Thomas  
 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAMONT, Corliss  
 1997 *Humanism as a Philosophy*. Washington, DC: Humanist Press.
- Life and Akofisi of Holy Righteous Blessed Matrona of Moscow*  
 2008 Moscow: Pokrovsky Women's Convent Press.
- LERNER, Michael  
 2000 *Spirit Matters*. Charlottesville, VA: Hampton Roads.
- MA, Wonsuk  
 2005 Asian (Classical) Pentecostal Theology in Context. In *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia, 59–91*. Oxford: Regnum & Baguio City: APTS Press.
- MACARTHUR, John  
 1978 *The Charismatics*. Grand Rapids: Zondervan.
- MARTIN, David  
 2002 *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- MARX, Karl  
 2010 (1856) *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing. 『経済学批判』 杉本俊

朗訳、大月書店、一九五三年。

MENZIES, William W.

- 1998 Frontiers in Theology: Issues at the Close of the First Pentecostal Century. 18th Pentecostal World Conference, Theological Symposium for Asian Church Leaders, "Asian Issues on Pentecostalism," Yoido Full Gospel Church, Seoul, Korea, 21 September.

MILBANK John

- 2002 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Blackwell Oxford UK and Cambridge USA.

MURRELL, Conrad

- 1995 *Practical Demonology*. Ikoma, Japan: ICM Press, 1995. 『悪霊に打ち勝つ方法』淳子・ブロックンム訳、ICM出版、一九九六年。

NEUMANN, Erich

- 1973 *The Origins and History of Consciousness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

NETZSCHE, Friedrich

- 1899 *Thus Spake Zarathustra: A Book for All and None*. London: T. Fisher Unwin. 『ツァラトゥストラはこう語った』ニーチェ全集第二期第一巻、白水社、一九八三年。

- 1966 (1886) *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. New York: Vintage Books. 『善悪の彼岸』吉村博次訳、ニーチェ全集第二期第二巻、白水社、一九八三年。

1995 *Philosophical Writings*, ed. by Reinhold Grimm and Caroline Molina y Vedia, New York: Continuum.

- 1999 (1888) *The Antichrist*. Tucson, AZ: Sharp Press. 『アンチクリスト』西尾幹二、生野幸吉訳、ニーチェ全集第二期第四巻、白水社、一九八七年。

- 2003 (1887) *On the Genealogy of Morals*. New York: Courier Dover Publications. 『道德の系譜』秋山英夫、浅井真男訳、ニーチェ全集第二期第三巻、白水社、一九八三年。

2012 (1878) *Human-All-Too-Human: A Book for Free Spirits*. Seattle, WA: CreateSpace.

- OLSON, Rodger E.  
 2012 Is the “Prosperity Gospel” Heresy? *Patheos* (7 February); [www.patheos.com/blogs/rogerolson/2012/02/is-the-prosperity-gospel-heresy/](http://www.patheos.com/blogs/rogerolson/2012/02/is-the-prosperity-gospel-heresy/)  
 OOI, Sannuel Hio-Kee  
 2006 A Study of Strategic Level Spiritual Warfare from a Chinese Perspective. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 9: 143–61.  
 REYNALDS, Jeremy  
 2000 *Shamanistic Influences in Korean Pentecostal Christianity: An Analysis*. [www.rickross.com/reference/yoidoyonggi/yoidog.html](http://www.rickross.com/reference/yoidoyonggi/yoidog.html)  
 RORTY, Richard  
 2002 *From Redemptive Truth to Literary Culture*. <http://www.fjm.org/articles/msg00013.html>  
 RUTHVEN, Jon M.  
 1993 *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*. Sheffield: Sheffield University Press.  
 SALIBA, John A.  
 2004 A Christian Response to the New Age. *The Encyclopedic Sourcebook of New Age Religions*, James R. Lewis, ed. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.  
 SCHAEFFER, Francis A.  
 1998 *The God Who Is There*. Westmont, IL: InterVarsity Press. 『ペリニコ存在する神』多井一雄訳、いのちのこころ社、一九九一年。  
 SHAW, Silvie  
 2004 Pentecostal Shamanism? In *Trance, Shamanism, Body and Soul* (May, 20); [tranceshamanismbodyandsoul.blogspot.jp/2011/05/pentecostal-shamanism.html](http://tranceshamanismbodyandsoul.blogspot.jp/2011/05/pentecostal-shamanism.html).

- SHISHKO, William  
 What is a Protestant Church: [www.opdi.org/pdfs/WhatsaProtestantChurch.pdf](http://www.opdi.org/pdfs/WhatsaProtestantChurch.pdf).
- STARCK, Rodney  
 2010 *Returning God to the Social Scientific Study of Religion*. in William Grassie, editor, *Advanced Methodologies in the Scientific Study of Religious and Spiritual Phenomena*, 45–60. Philadelphia: Metanexus.
- TANZA, Rosita  
 2008 *The Gift of Healing for Today's Believer*. Seattle, WA: CreateSpace.
- TRACY, David  
 1996 *Blessed Rage for Order, The New Pluralism in Theology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WALDRON, Samuel E.  
 2007 *To Be Continued?: Are the Miraculous Gifts for Today?* Amityville, N.Y.: Calvary Press.
- WALLACE, Martin  
 1986 *Recent Theories of Narrative*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- WARFIELD, Benjamin B.  
 1972 *Counterfeit Miracles*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust.
- WEBER, Max  
 2003 (1905) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Dover Publications.
- YANCEY, Philip  
 1992 *Disappointment with God*. Grand Rapids: Zondervan. 『神に失望したとき』山手章子訳、いのちのこころ社、二〇一二年。
- YOSHIDA Kazuyo 吉田万代  
 2011 *Yogen Cafe: Kami no kotoba ga kikeru basho* 預言の茶屋―神の言葉が聞ける場所、Tokyo: Geibunsha.

Yung Hwa

2004 The Missiological Challenge of David Yonggi Cho's Theology, *Asian Journal of Pentecostal Studies* 7 (January), 57-77.

## 註

Alena Govorunova は南山宗教文化研究所の研究員。なお、本稿では聖書引用部分の訳出にあたり、日本聖書協会刊「行の「新共同訳」を使用した。引用部の節数は、必ずしも英語本文で使用している NIV (New International Version) と一致しないことがある。

- (1) 差延 (différance) とはジャック・デリダが導入した術語で、ある概念やテキストの意味は、他に可能な意味の削除によってのみ浮かび上がってくることを表している。デリダは意味とはある概念システム中の固定要素間の不変の差異から浮かびあがるのではなく、むしろ、言語その他の記号システムの中で生じる意味は、常に部分的かつ仮定的で、異なり・延長する（意味するもの）の連鎖に依りて永続的に遅らされる、ということを論証するため差延（異なる、遅らせる、の両義があるフランス語の単語 *différer* を使った言葉遊びで、意図的に綴りをたがえてくる）を導入した (Derrida, 一九七四年、一九八〇年)。
- (2) 二項対立は、反対の意味を持ち、対になる言葉や概念を指す（この術語はフェルディナン・ド・ソシュールの構造主義理論から生まれている）。
- (3) ここではニーチェの『道徳の系譜』(Nietzsche, 二〇〇三年「二八八七年」) を参考に行っている。ニーチェは「善と悪」の対立へのキリスト教的執着を批難し、それを反転可能な関係の枠組みである「主人―奴隷」の弁証法にあてはめて再解釈している。
- (4) 真理の体制は、ミシェル・フーコーが導入した語彙で、信念や価値観その他によって、社会がどのように真理の体制を創出するのかわを示すために用いられる。Foucault, 一九八〇年。



- ⑤ 土台・上部構造論はマルクス主義用語で、土台は社会の生産活動における力や関係を表し、上部構造には文化、制度、政治権力組織、役割、祭儀、そして国家などが含まれる。土台は上部構造を確定する（左右する）が、その因果関係は必ずしも一方的ではない、というのも、上部構造はしばしば土台に影響を与えるからである。しかしながら、土台が上部構造に与える影響が優勢であることに変わりはない（Marx, 二〇一〇年「二八五九年」）。
- ⑥ 巫儀ヒステリー（極北型ヒステリー）は、北極圏の先住民（エスキモー、チュクチ）文化に特有の、特異な精神病理（異様なかんしゃくと激情）を表す語である。これらはまた、しばしば巫儀での脱魂や体外離脱体験として語られる。Foulks, 一九八五年。
- ⑦ リー・ワナクは、フィリピンで Asia Graduate School of Theology の学生部長と教育学博士課程部長を勤めるアメリカ人宣教師である。ワナクからレイナーズへのEメール。Reynolds, 二〇〇〇年。
- ⑧ Grudem, 一九九六年、Waldron, 二〇〇七年、Warfield, 一九七二年、MacArthur, 一九七八年、Gaffin, 一九七九年、他。
- ⑨ Keener, 二〇〇一年、Tanza, 二〇〇八年、Ruthven, 一九九三年、他。
- ⑩ 今日、神学者たちの間での「聖霊の賜物」の正当性についての論議はここで述べたよりもはるかに複雑であり、中道派ペンテコステ信者や中道派の終焉論グループなどによる、さまざまな見解をまきこんでいる。聖霊の問題について神学的に分裂しているにもかかわらず、福音派キリスト教徒の大半は互いに注意深いながらも寛容な見解と態度を見せ、お互いを「惑わされている」が「救われた」（「新生」）者として受け入れている。中道派終焉論者と中道派ペンテコステ運動信望者が主張する考えは本論には関係がないので、ここでは紹介していない。
- ⑪ Cessation of Spiritual Gifts: Intro and Various Foundational Arguments; [www.bible.ca/tongues-ceased-perfect-come-intro.htm](http://www.bible.ca/tongues-ceased-perfect-come-intro.htm)。
- ⑫ 「たとえ、人々の異言、天使たちの異言を語ろうとも、愛がなければ、わたしは騒がしいどら、やかましいシンバル。たとえ、預言する賜物を持ち、あらゆる神秘とあらゆる知識に通じていようとも、たとえ、山を動かすほどの完全な信仰を持つていようとも、愛がなければ、無に等しい。全財産を貧しい人々のために使い尽くそうとも、誇ろうとしてわが身を死に引き渡そうとも、愛がなければ、わたしに何の益もない。」コリントの信徒への手紙一、

一三章一―三節。

⑬ Cessation of Spiritual Gifts: Intro and Various Foundational Arguments: [www.bible.ca/tongues-ceased-perfect-come-intro.htm](http://www.bible.ca/tongues-ceased-perfect-come-intro.htm)。

⑭ 「そして、彼らと食事を共にしていたとき、こう命じられた。エルサレムを離れず、前にわたしから聞いた、父の約束されたものを待ちなさい。ヨハネは水で洗礼を授けたが、あなたがたは間もなく聖霊による洗礼を授けられるからである。」使徒言行録、一章四―五節)

⑮ 「解放についての基本的考えは、キリスト者の進歩と前進は、彼らがキリストに近づいていても、信者たちに影響力を持ち続けている悪魔によって阻止されることがある、というものである。」Gifford, 二〇〇一年、六五頁。

⑯ モンタヌス主義とは、二世紀半ばに始まった初期キリスト教分派運動で、創始者モンタヌスの名前をとっている。現在、トルコにあるフリギア地方周辺で栄え、二―三世紀にローマ帝国の他の地域にも広まった。その特徴的性は啓示の継続、世俗の規範への妥協の拒否、教会に任命された司教に対する反ヒエラルキー的態度、そして神のメッセージを預言者が媒介する忘我的な礼拝の実践などである。

⑰ 前出 Cessation of Spiritual Gifts.

⑱ 前出 Cessation of Spiritual Gifts を参照。

⑲ 前出 Cessation of Spiritual Gifts.

⑳ 超越的な（意味されるもの）とは、ジャック・デリダがすべてのシニフィアン（意味するもの）を超越するシニフィエ（意味されるもの）を表すために導入した語彙で、それはすべての記号を超越する、あるひとつの意味のことである（ソシユールの記号論にあるように）。デリダは、プラトンから現代にいたる西洋の形而上学の歴史は古典的かつ根本的な誤りの上になりたつていると推量する。この誤りとは超越的な（意味されるもの）、哲学や概念をその上に構築すべき「外的基準点」（神、宗教、理性、科学、など）を探すことである。この超越的な（意味されるもの）は解釈プロセスの中心にあり、それ以外のものは中心の外におかれる。デリダにとって、これは大きな誤りである。なぜなら、一、究極的真理や宇宙を統合する要素は存在しない、したがって（超越的な（意味

- されるもの)を含めて)究極の現実も存在しない。あとに残されるものは差異だけである。二、この事実を照らせば、いかなるテキストにも、ほぼ無限の数の可能な解釈が存在し、一つの決まった意味は存在しない。Derrida、一九七四年、四九頁。
- ⑰ 「二次的教理 (secondary doctrines)」とはキリスト教用語で重要ではあるが、救済のために不可欠ではない教義のことである。
- ⑱ 方法論上の無神論は、複数の対立する宗教のドグマや教義を、宗教的信条の妥当性を査定することなく比較する方法である。Berger、一九九〇年「一九六七年」。
- ⑳ [www.amazon.com/Fire-From-Heaven-Pentecostal-Spirituality/dp/0306810492](http://www.amazon.com/Fire-From-Heaven-Pentecostal-Spirituality/dp/0306810492)
- ㉑ 「わたしたちの戦いは、血肉を相手にするものではなく、支配と権威、暗闇の世界の支配者、天にいる悪の諸霊を相手にするものなのです」エフエソの信徒への手紙、六章一二節。
- ㉒ ウーイは Dong を参照している (一九八四年、二五五頁〜二五六頁)。
- ㉓ Ooi、二〇〇六年、一四八頁。このように、シャーマニズムとの比較において、キリスト教のエクソシズムが最も異なる点は、ペンテコステ派信者の間に「罪の悔い改め」が「霊の戦い」の中で最も重大なステップであり、それなしには悪魔祓いは不可能だ、という共通認識があることである。
- ㉔ サミュエル・ホオキー・ウーイは A・スコット・モローの "Gaining Perspective on Territorial Spirits," ([www.lausanne.org/Brix?pageID=3884](http://www.lausanne.org/Brix?pageID=3884), 二〇〇五年八月一八日) を参照している。
- ㉕ キリスト教の神学概念 (神、聖霊、霊など) の翻訳と、日本の社会言語学的慣習における、それらの流用問題については、筆者の論文「明治日本における正教会聖書翻訳について―霊性の異文化的解釈をめぐって」*Slaviana* (東京外国語大学スラブ系言語文化研究会) 一九号二〇〇四年、八三〜九四頁で詳しく論じている。
- ㉖ 「言葉に出して望みをかなえる (name-it-and-claim-it)」 「信仰の言葉 (word-of-faith, WOF)」 や 「ポジティブな証の神学 (positive confession theology)」 では、(霊、魂、体) の完全な癒しはキリストの償いの中に含まれており、したがって、現在この場所で全ての信者が手にできるものであるとする。この教義を立証するためにしばしば引用さ

- れる聖書の語句は、イザヤ書、五三章五節「彼の受けた傷によって、わたしたちはいやされた」と、マタイによる福音書、八章一七節でイエスが病人を癒したことについて「それは、預言者イザヤを通して言われていたことが実現するためであった。『彼はわたしたちの悪いを負い、わたしたちの病を担った。』とある部分である。イザヤが現在形で *we are healed* と語っているため（「訳注」訳出に使用した新共同訳日本語聖書によると『いやされた』とある）、「信仰の言葉」は、信者たちが、癒しがすでに彼らのものになっているという現実を受け入れるべきだと教える。これを受け入れることは、聖書中の癒しの業を証した語句（つまり信仰の言葉）を読み上げ告白し、それを何の疑いもなく完璧に信じるにより実行される。これは苦痛、不快感や病気を否定する行為ではなく、イザヤ書、五三章五節に記された賜物を見送ることを否定する行為である。信者たちによれば病気は、神から信者に与えられた完璧な健康への権利をサタンが奪おうとする企みである。同じ原則が繁栄、成功にも使われている。「与えなさい。そうすれば、あなたがたにも与えられる。」ルカによる福音書、六章二八節。
- ③① 「愛する者よ、あなたの魂が恵まれているように、あなたがすべての面で恵まれ、健康であるようにと祈っています。」ヨハネの手紙三、二節。
- ③② Klassen, 二〇〇九年、Olson, 二〇一二年を参照。
- ③③ 「見よ、わたしは今日、あなたたちの前に祝福と呪いを置く。あなたたちは、今日、わたしが命じるあなたたちの神、主の戒めに聞き従うならば祝福を、もし、あなたたちの神、主の戒めに聞き従わず、今日、わたしが命じる道をそれて、あなたたちとは無縁であった他の神々に従うならば、呪いを受ける。」申命記、十一章二六―二八節
- ③④ Robert Tilton, "Success in Life," TBN 番組、一九九〇年十二月二十七日放送。
- ③⑤ William Shishko, "What is a Protestant Church," <http://www.opci.org/pdfs/WhatisaProtestantChurch.pdf>.
- ③⑥ Tout autre はジャック・デリダの導入した語で脱存在神学の形而上学における「まったく他者」を意味する。Derrida, 一九九五年。
- ③⑦ (c)で言う「ヒューマニズム」は、人道主義的「ヒューマニズム」と混同されるべきではない。フランシス・A・シェーファアの『そこに存在する神』によると「次の二つの意味がある。(一) 人生に統一的な意味を見いだそ

- うと試みるために、人間のみを起点として、そこから議論を進める哲学や思想体系。(二) 人類に対する楽観主義的な将来の希望を強調する、前記よりも広義における人間中心主義的な思想の一部。」(Schaeffer, 一九九八年、二一六頁)筆者はヒューマニズムという言葉をも、前者の意味でのみ使っている。
- ③⑧ ネオシャーマニズムは主にマイケル・ハーナーらによって広められている。
- ③⑨ 「人を裁くな。そうすれば、あなたがたも裁かれることがない。」ルカによる福音書、六章三七節、マタイによる福音書、七章一節。
- ④⑩ 「人の心」という隠喩は学術的に適切だろうか。これは何らかの超越的な領域にある、文化的に普遍の概念なのだろうか。もし、「人の心」が、生物学的見地以外のところに存在する何かを表現するために作られたのだとしたら、それは何なのだろう。ここでは筆者は「人の心」を脱構築することは読者にまかせて、隠喩専制の「罪」をかぶることにする。
- ④⑪ リー・ワナクからレイナーズへのEメール。Reynolds, 二〇〇〇年。
- ④⑫ *Life and Akafist of Holy Righteous Blessed Matrona of Moscow*, 二〇〇八年、一五―二五頁。
- ④⑬ ここで聖霊の性別を示唆しているわけではない。heとあるのはNew International Versionの聖書翻訳に従っている。
- ④⑭ 「皆が共に学び、皆が共に励まされるように、一人一人が皆、預言できるようにしなさい。」コリントの信徒への手紙一、二四章二節。
- ④⑮ 「主が私たちに特に語りかけられるのは、それはたいいてい私たちが直面するものの困難さゆえである。」Joyner 一九九七年、一五三頁。
- ④⑯ ここでは、メタ倫理的論争「ヒュームのギロチン」の「であるべき」問題にぶつかる危険をあえておかししている。なぜなら、ここでの「である」(使徒言行録、八章一八―二〇節にある神の超自然的賜物に自由に基づくことができるという聖書の原則)は、必ずしもそうである「べき」だという意味ではなく、また、そうである「べき」ことが常に教会で現実に行われていることを保証するものでもない。Hume, 二〇一一年「一七三九年」。
- ④⑰ マイケル・スペチオによるコメント。15<sup>th</sup> Nanzan Institute Symposium, Brain Science and Religion: Some Asian

- Perspectives, *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 34 [二〇一〇年]、五一頁。
- ④8 共有化された現実 (shared reality) についてはリチャード・バンドラーが “Using Your Brain for a Change” 「脳を帰るために、たまに活用すべき」(Bandier, 一九八五年、一八頁) でふれている。
- ④9 信仰の時代 (The Age of Faith) はカール・ベッカーの『十八世紀哲学者たちの天の国 (The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers)』(一九六六年) に出てくる語彙である。中世と比較して「理性の時代」は、近代科学の時代であったという意味で使われている。
- ⑤0 おそらく最も有名なのは、ベルナルドス・シルヴェストリスの『世界形状誌』(一一四七～一一四八)、アラン・ド・リールの『自然の嘆き』(一一六〇)、『アンチクロードイアヌス』(一一五〇～一一六〇) などであろう。

(日沖直子訳)