

Possibilities of the Ethnography by the Postsoviet anthropologists : Revitalization of religion and phases of memory : Memories of socialism and religion : The persistence and transformation of household rituals in Mongolia

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 滝澤, 克彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001258

社会主義と宗教の記憶

——モンゴルにおける家庭内祭祀の持続と変容を中心に——

滝澤 克彦

東北大学大学院文学研究科

モンゴル国では、1990年に社会主義体制が崩壊すると、その宗教状況は劇的に変化してきた。70年近くにおよぶ社会主義時代には、ただ1つの仏教寺院をのぞいて、公的領域ではいっさいの宗教活動を行うことができなかった。しかし、民主化以降、仏教やイスラームなどの在来宗教が復興してくると同時に、キリスト教など外来宗教もモンゴルに流入し、人々の信仰と関心を集めている。

そのような新たな宗教状況を受け入れる基盤として、家庭における祭祀は重要な役割を演じている。そこには、「宗教」が公的領域から排除されていた社会主義時代に、「家庭」が宗教的習慣を再生産するための重要な場所となってきたという歴史的要因が影響している。近代化という文脈から見たとき、このような家庭内祭祀の自律性の確立は、モンゴルにおける近代的な公私の分離において極めて重要な意義をもっている。

本稿では、このような視座をもとに、モンゴルにおける宗教と近代化の問題を、家庭内祭祀をめぐる人々の記憶の分析を通して考察してみたい。

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 1 はじめに——ポスト社会主義への視角 | 3 家庭内祭祀変容の諸要因 |
| 2 家庭内祭祀の持続と変容 | 3.1 近親者の死と遺影 |
| 2.1 家庭における祭祀の様態 | 3.2 家庭内祭祀の自律性 |
| 2.2 「宗教」についての2つの歴史 | 4 キリスト教の受容と家庭内祭祀 |
| 2.3 仏像の喪失と祭祀 | 5 おわりに——「宗教」による公私の分離 |

*キーワード：ポスト社会主義，モンゴル，宗教，公私の分離，家庭内祭祀

1 はじめに——ポスト社会主義への視角

モンゴル国¹⁾において外国人がモンゴルの家庭に出入りするようになると、まもなくあることに気がつくだろう。それは、家庭によって仏像があるところとないところがある、ということである。また、多くの家庭で故人の遺影が飾られているのを見ることもできる。たいていの日本人であれば、仏像を具える様式が日本と少し異なることなどをのぞけば、そのこと自体に特に何の不思議を感じることもないだろう。つまり、日本でも仏壇がある家庭があればない家庭があり、同じように遺影が飾られていることも多いからである。

しかし、わずかでもモンゴルの過去を振り返ってみると、かつてはいまのように仏像を具えることが普通ではなかったのではないかと、という想像が容易に浮かぶ。社会主義時代には宗教は厳しく統制されており、人々が自らの信仰を表現することはなかなかできなかったからである。確かに、いま仏像を家に置いている家庭について調べてみても、そのほとんどは1990年以降「新たに」そうするようになったようである。このような事実は、「宗教の復興」という文脈で描写されることも多いが、依然として仏像をもたない家もあれば、キリスト教に入信する人などもおり、現在仏像を飾っている家庭にしても、そうするようになった時期や契機は一様ではない。つまり、社会主義体制崩壊という歴史に対する人々の反応は極めて多様である。とすれば、抑圧からの解放という単純な図式で捉えることは難しいのではないだろうか。

ここで、特にポスト社会主義という歴史的な文脈のなかで論じられるとき、「宗教の復興」という解釈が、宗教について社会主義が依拠していた考え方に対峙するようなかたちで、ある独特の主張を含んでいることに注意を向ける必要がある。それは、「宗教」は存在するものであり、そうであるかぎり、いくら近代化が進んでもそれはなくなるならない、という主張である。例えば、いち早くポスト社会主義諸国における「宗教の復興」に注目した宗教社会学者グリーリーは、宗教に対する社会主義の試みを次のように要約しながら、そのような態度をはっきりと示している。

人類の歴史のなかで、ただあるひとつの宗教ではなく、宗教の痕跡そのものを根絶やしにしようとした一枚岩のこのような努力は、存在したことはなかった…無神論的共産主義は、それ自身を、地球の表面上から宗教が無くなっていくような世俗化の不可避的な過程を促進するものである、と考えていた。その過程とは、おそらく、より穏やかな形式で、教条主義的な社会学者たちの信仰筒条となっていたものである (Greeley 1994: 253)。

この文脈においては、宗教を根絶しようとした社会主義による試みの失敗は、「教条主義的な社会学者たち」の「世俗化論」に対する反駁へと直接的に結びつけられる。そして、ポスト社会主義諸国における宗教活動の活発化やロシアなどで行われた大規模な社会意識調査のデータは、そのような反証のための格好な事例として動員されることになった。しかし、このような批判は、「宗教とはなくなるならないものである」という単純な信仰告白に終わっている場合がほとんどである。カサノヴァが指摘したように、多くの宗教社会学者たちが用いる「世俗化」という概念は、極めて多様かつ曖昧であったのだが (Casanova 1984: 4)、それに対して、「世俗化論」へ反駁しようとする宗教社会学者たちの主張は、その曖昧さの上に一層素朴な確信を上塗りしているのである。いみじくもカサノヴァが強調したように、このような確信は、世俗化の歴史のプロセスの多様性に対する無関心と深く関係している (Casanova 1994: 25)。実際、グリーリーの主張には、ポスト社会主義諸国における近代化というプロセスの特異性が規定されて

いない。

それに対し、本稿の関心は、社会主義という「宗教」に関する極めて稀有な歴史的試みの特異性に焦点をあて、その帰結としてのポスト社会主義の宗教状況を近代化という文脈のなかに捉え直すことにある。当然、欧米、特に資本主義社会を中心に論じられてきた「近代化」と「宗教」に対する視線を、モンゴルという非キリスト教社会に向けることには様々な困難が伴っている。しかし、裏返せば、近代化という歴史的プロセスの多様性を認識する上で、モンゴルの事例は極めて意義深いものとなってくるだろう。そのように考えてくると、全く異なる歴史をたどった日本とモンゴルで、仏像や遺影に関して外面的であれ似たような状況が見られることは、非常に興味深いことである。

本稿では、そのような家庭内での祭祀の持続と変容の歴史のなかに、彼らのたどってきた近代がどのように刻み込まれているかを、人々の記憶を通して描き出したいと考えている。そのとき、特に近代化に伴う社会の分化過程と関連した公私問題にも注意を払っておきたい。「無神論」という社会主義の公的理念と私的な信仰の自由という近代国家としての建前のあいだで微妙な舵取りを強いられたように、社会主義国における反宗教政策にとっても近代的な公私問題は重要な問題であった。さらには、そもそも世俗化論を含めた宗教と近代化に関する議論にとって、分化の理論はその中核を成していたからである（Casanova 1994: 18）。本稿では、社会的分化の1つのパターンとして、モンゴルにおける家庭内祭祀の事例を捉え直し、近代化の歴史的多様性のなかに提示してみたい。

2 家庭内祭祀の持続と変容

2.1 家庭内における祭祀の様態

家庭のなかで行われる祭祀は、それほど複雑ではない。特に、社会主義時代の宗教統制を経て、意味づけを与える専門家の活動も制限され、その形式も単純化してきた。しかし、一方で、家庭という限定された空間のなかで、彼らの想いや祈りはわずかな種類の祭祀に凝縮してきたと言える。日常的な習慣として中心となるのは、お茶や食物を仏や天地などに捧げる祭祀である。さらに、毎日あるいは特定の日に献灯や焼香を行ったりする。このような祭祀は、比較的多くの家で実践されている。鈴木とツェンダンバによる調査（鈴木 2007）によると²⁾、有効回答の86.5パーセントがお茶や食物を何らかの対象に捧げている。また、90.2パーセントが焼香を行い、77.8パーセントが献灯を行っている³⁾。しかも、献灯が多少ばらつきを見せるものの、幅広い世代で家庭内祭祀を実施していると答えられている（以上【表1】を参照）。実際、きちんと実施されているかどうかは別として、それらの習慣は行うものであるという認識は共有されているのである。

【表1】 世代ごとの家庭内祭祀の実施状況

年 齢	有効回答数	お茶や食物の献供		焼 香		献 灯	
		数	割合	数	割合	数	割合
-19	36	31	86.1%	33	91.7%	25	69.4%
20-29	162	137	84.6%	144	88.9%	134	82.7%
30-39	62	52	83.9%	57	91.9%	42	67.7%
40-49	49	43	87.8%	44	89.8%	38	77.6%
50-59	23	22	95.7%	21	91.3%	17	73.9%
60-69	9	9	100.0%	8	88.9%	8	88.9%
70-	6	6	100.0%	6	100.0%	6	100.0%
合 計	347	300	86.5%	313	90.2%	270	77.8%

それに対して、祭祀の実施形態や解釈は極めて多様である。例えば、お茶や食物を供えるという祭祀は極めてシンプルなものであるが、それが誰に対して、どこで行われるか、など様々なパターンがある。行われる場所としては、屋外・屋内の上座・炉が代表的である。炉に対しては「火の仏」に対して、お茶ではなく食物が供えられることになる。屋外では、匙を用いてお椀から乳茶をすくい取り、その場で回りながら四方にふりまけて捧げることが多い。その場合、捧げられる対象は、天や地、聖山であると表現される。一方、形態についても解釈についても、最も多様なパターンを見せるのは、屋内で上座に対して捧げられる場合である。

上座は、家屋の中で最も象徴的な意味が収斂しているところである。ゲルにおいては、それは入口の対面に位置し、彼らの民俗的方位においては北に当たる。モンゴル語で「東」・「西」・「南」・「北」⁴⁾は、それぞれ「左」・「右」・「前」・「後」と同じ単語で表現されるが、それは上座から入口を見たベクトルを基準としている。つまり、ゲルにおける方位の軸は、そのまま上座にいる者の視線になるのである。例えば、仏像が上座に置かれるとき、それは仏の視線ということになる。それに対して、住人の視線は「南」から「北」、つまりゲルの入口から奥へと注がれ、その視線の先（上座）に鏡やテレビが置かれることになる。実際、このようなゲル内の空間的秩序は極めて忠実に守られている。筆者が別の場所で論じたことがあるように、このようなゲル空間の象徴的秩序は、家庭内祭祀の持続と変容に対して重要な役割を演じてきた（滝澤 2005）。では、具体的にどのように家庭内祭祀が持続、そして変容してきたのか、そして、その歴史のなかにモンゴルがたどってきた近代の記憶がどのように刻み込まれているかを、以下で考察してみることにする。

2.2 「宗教」についての2つの歴史

1924年から1990年の70年近くにわたる社会主義時代、モンゴル人民共和国では宗教は厳しく統制されてきた。特に、1937年を中心に行われた粛清では、1万7,000人以上

の僧侶が処刑され、それ以前には800前後あった寺院がすべて破壊あるいは閉鎖される。1944年には、モンゴル仏教の総本山ガンダン寺が復興され、かろうじて唯一の寺院として民主化まで活動を持続するが、実質的には仏教だけでなくイスラームやキリスト教など、その他すべての宗教団体が活動を禁じられるとともに、その他の祭祀や旧暦による正月のお祝いなど民俗的な行事も公然とは行えなくなる。

このような「宗教」に関するプロパガンダと反宗教制策の実践は、結果的に近代のイメージと密接に結びついた「宗教」概念を社会のなかに深く浸透させることとなった。なぜなら、「宗教」を廃絶するためには、攻撃対象としての「宗教」をある程度はっきりさせておく必要があったからである。このことは、西洋における「世俗化」という概念を相対化する上で重要である。西洋においては、「世俗化」という概念にとって、社会的領域がかつて「宗教的なるもの」と「世俗的なるもの」の分離という二元論に基づいて制度化されていたという事実が重要になるが（Casanova 1994: 13）、モンゴルにおいては、「強いられた世俗化」のためにわざわざ一から聖俗の分離を行う必要があったのである。特に、仏教や諸宗教の教団組織が解体されたあとでは、様々な習慣のなから、何が「宗教」であり何が「宗教」ではないのかを峻別しなければならなくなった。そこには、キリスト教的な伝統から翻訳された「宗教」という概念を、モンゴルに移植することの困難も伴っていた。結果的に、排除すべきものの峻別を通して「宗教的」であるものとそうでないものとが分けられることになったが、直接的には、公的空間における特定の行為の制約が、社会における宗教的領域と非宗教的領域とを区別していくことになったのである。

筆者がかつて論じたことがあるように、モンゴルにおいては、公的領域からの「宗教」の徹底的な排除によって、家庭などの私的領域が、一部の制約された習慣を再生産させる場所として極めて重要な意味をもってきた⁵⁾。私的領域に隠棲した「宗教」の個別的展開は家庭内祭祀の多様性を生み、そのような個別性は民主化以降の宗教状況を受容していくときの重要な基盤になっていた。家庭内祭祀の展開は、人々の記憶のなかで宗教に関する個別の歴史として語られることになるのである。

少し長くなるが、具体的な例として、社会主義時代に獣医を務め、民主化後ウランバートルへ移住してきた1951年生まれの【男性A】の話を紹介したい。

父（1891年生まれ）はラマ（lam/m⁶⁾、僧侶）でしたが、1937年の粛清時に還俗し牧民として生きてきました。ゲル（ger/m、遊牧民の移動式住居）には、仏像や経典が大量にありましたが、それらをすべて衣装箱のなかに隠して保管していました。父は、その後も茶を毎日火の神と天と仏とに捧げ、頼まれれば秘密裏に人の家で経典を読誦したりしました。しかし、1977年に父が亡くなると、仏や経典、その他の仏具をすべてガンダン寺に預けてしまったのです。なぜなら、私は仏を正しい方法で祀ることができないからです。

社会主義時代には、宗教というものはない、それは虚偽であると説かれてきました。しかし、

革命に勝利してから70年ものあいだ、世代が変わっても仏教というものが受け継がれてきました。隠れて、心の中で仏に向かい、祈ってきたのです。とはいつても、宗教儀礼や習慣といったものからは遠ざかっていました。

民主化に勝利すると、人々の頭の中に仕舞ってしまっていたイデオロギーという箱は開かれ、その領域は無限に拡がりました。そして、新たに仏教というものが拡がってきたのです。かつての仏教の土台の上に拡がったわけですが、しかし「新たに」です。それゆえ、一部でとても暗い無知な信仰が拡がってきています。何千年と伝えられてきたものが社会主義により断絶され、さらにそれを新たに発展させようとしたときには、間違いや矛盾を含んだものが外から忍び寄ってくるのでしょうか。一般に、ずるく金儲けをしようとしているラマが多いのです。彼らは、仏教について普通の知識さえもっていません。故郷の方でも寺院が復活しているらしいのですが、自分は信用していません。ガンダン寺だけには、民主化後も通っていますが、それはガンダン寺が唯一社会主義以前の仏教を残している場所だからです。

民主化後、2つの仏画を入手しました（【写真1】を参照）。ひとつは1995年に社会主義以前ラマだったという老人に描いてもらったもので、もうひとつは1996年にガンダン寺から買ってきたものです。この2つの仏画は、当時子供が病気になり、近代医療ではどうしようもなくなったときに求めたものです。しかし、私はどんな宗教も信じているわけではないのです。少し仏教よりの面はありますが、信じているとは言えません。それでも、仏教の歴史、釈迦の伝記その他については、ラマ達よりいくらかよく知っていると思います。それは父がラマだったからでしょう⁷⁾。

ここで、【男性A】は2つのレベルで仏教の歴史を語っている。1つは、社会主義時代に弾圧され民主化後に新たに展開してきた教団レベルのものであり、もう1つは、父



【写真1】 【男性A】 の家における仏画・仏器・ダライラマの写真

親へとつながる家庭レベルのものである。話者は、新たに展開してきた教団としての仏教を、不完全なものとして否定的に見ている。話者の民主化に対する歴史認識自体は、社会主義体制の崩壊によって獣医という地位を失い、首都への移住を余儀なくされたにもかかわらず、必ずしも否定的なものではない。社会主義時代を懐古しつつも、グローバル化や市場経済化といった現在の趨勢は仕方がないものであると考えている。そのような、複雑化された状況のなかで、精神的支柱として拠り所とされるのが、家庭における父親の実践に結びついた「かつての仏教」のイメージなのである。【男性A】は、もう1つの「かつての仏教」に繋がるものとして、ガンダン寺だけに信頼を置いている。そして、教団と家庭という仏教の2つの歴史は、ガンダン寺という媒体と子供の病気という契機によって結び合わされることにもなるのである。このような歴史認識と結びついた自律的・主体的な仏教との関わりは、知識階級の信者の一部に特徴的な傾向となっている。

ともかく、モンゴルにおいては、公的領域からの徹底的排除によって、宗教は家庭などの私的領域においてより濃密に個別の歴史を蓄積してきた。民主化以降、そのような歴史は、個人的な歴史認識と結びついて宗教的实践を方向づける大きな要因となってきた。それは、さらに宗教の組織的展開の大きな動因となってきたが、逆に、宗教団体にとっては、そのような個別的な人びとの世界観や日常の実践をいかに取り込むかが大きな課題となってきたのである。そのような意味で、モンゴルにおける現在の宗教状況は、公的領域（家庭の外）における信仰の複雑な再編成過程と見ることができる。しかも、その領域は飛躍的にグローバルな広がりをもつようになったのである。

2.3 仏像の喪失と祭祀

家庭内祭祀の個別化と多様化を考える上で、仏像の有無は重要な問題である。特に、祭祀の持続に対して仏像の存在が果たしている役割は大きい。社会主義時代にも多くの世帯が仏像を秘かに所持しており、1970年代後半に行われた社会調査の報告によると、その割合は全回答者の17.9パーセントに上る（Vandangombo 1985: 47）。当然、仏像の所持を公言できない時代の話であり、実際の割合がこれよりも高くなっていたことは確かであろう。そして、これは分母であるモンゴルの人口の20世紀における増加を考慮すれば、決して低い値ではない⁸⁾。また、遊牧民にとって、仏像を所持するということが、同時に移動の度に丁重に持ち運ぶことであるということも考慮する必要がある。

一方で、仏像を所持する世帯の割合が減ってきたことも事実であるが、それには2つの主要な契機があった。1つは、子供が独立するときに親から仏を受け継がないことによる。そして、もう1つは、反宗教政策の圧力による排除である。さらに、後者はその時期によって2つに分けることができる。1930年代後半の大粛清に伴って行われた宗教弾圧によるものと、それ以降のものである。1920年代生まれの人々からは、粛清時

にあわてて仏像や仏具を山のなかなどに隠し、そのまま行方が分からなくなってしまう、というような話を聞くこともできる。しかし一方で、肅清後も家庭内で隠しもち続けていた例は少なくない。その場合、仏像を手放す別の契機があった。それは、父母の死である。

前節の【男性 A】の例でも、1977年の父の死をきっかけに仏像を手放している。それは、「正しい方法で仏を祀ることができないなら、仏像をもってはいけない」という理解によっている。次は別の1947年生まれの【男性 B】の例である。

私の父は子供の頃ラマだったので、家には多くの仏像や経典、仏具があり、社会主義時代も隠しもっていました。しかし、私たちの世代は、もう宗教や信仰のことについてはよく知りません。1969年12月に私の父は亡くなり、父の仏は長兄が受け継ぎましたが、その後兄の体が悪化しました。ラマに尋ねると、「仏たちが祀られなくて怒っているのだ。祀ることができる人がいないのならば必要ない。私が引き取って燃やしてあげよう」と言うので、ラマに渡し、読経してもらって燃やしてしまいました⁹⁾。

この場合も父の死を契機に仏像を処分するが、「祀られなくなった仏が怒る」という崇りに似た解釈が与えられている。このような考え方はしばしば耳にする。例えば、1942年生まれの【男性 C】は、次のように述べる。

父が2003年11月に亡くなったとき、その仏を兄が受け継ぎました。ところが、その後兄の子供が交通事故で死んだのです。その時、これはうちでずっと祀ってきたものだから、末息子の私が受け取るのが一番いいということになった。それで、現在では、私の家庭で仏画や仏具を引き取ったのです（【写真 2】を参照）¹⁰⁾。



【写真 2】 【男性 C】の家における仏画・経典・招福袋・その他仏具類

この事例では、兄の家庭の不幸が、仏が本来祀られるべきところで祀られなかったことによる、と理解されていた。しばしば崇りのような観念を伴う、このような「仏像は祀られるべき人に祀られなければならない」、「祀ることができない人がもってはいけない」という考え方が、いつから一般的になったかは定かではない。しかし、仏像を処分しなくてはならなくなった社会主義時代に、そのひとつの「言い訳」として特別な意味をもつようになってきたことは確かである。そして、そのような「言い訳」が、現在仏像をもたないことに対する積極的な理由となっていることの意義は大きい。

さらに、民主化以降では「ちゃんと祀れないから仏像をもたない自分たち」と「ちゃんと祀れないのに寺院にいるラマたち」という対比が、一部で生まれてくる。そのような対立軸を意識してみると、家庭内において受け継がれてきた祭祀の意味は大きい。新しい仏教に不信感をもち、家庭内祭祀に古き良き仏教を見る【男性 A】の場合は、その好例といえるだろう。

3 家庭内祭祀変容の諸要因

3.1 近親者の死と遺影

近親者の死は家庭から仏像がなくなっていく契機となっていたが、一方で、人々を宗教へと向かわせる契機ともなっていた。旧ソビエト連邦諸国とモンゴルで行ったインタビュー調査をもとに、人々の宗教的体験について分析した社会人類学者のルイスは、ポスト社会主義諸国において「超自然的」あるいは「宗教的」な体験が、人々を再び宗教へ向かわせる契機となってきたことを細かく実証している。そこには、近親者の死などの人生における深刻な体験も含まれている。彼はモンゴルについての事例もいくつか紹介しているが、そこでは、まったく宗教に関心をもっていなかった人々が、死別やそれに伴う「虫の知らせ」のような不思議な体験をきっかけに寺院に通ったり、仏像を置いたりするようになる様子を描写している (Lewis 2000: 111-112)。

筆者のインタビュー調査によると、人々が近親者の死を契機として家庭内祭祀が復活させるときに、しばしば社会主義時代にも密かに存在し続けたラマ（あるいは元ラマ）が重要な役割を果たしていた。特に人の死に際して、人々は、ラマのところに行って故人の生年や亡くなった時間をラマに告げ、埋葬の日取りや埋葬地を決めてもらう習慣がある。そのようなとき、誰がそれを占うためのアルタン・ハイルツァグ (altan hairsag/m) という経典をもっており、誰が占うことができるか、ということをも多くの人は分かっていたと言う。また、近くにはない場合にも電話でウランバートルに住んでいる親戚や知人に頼んで、ガンダン寺に行って聞いてもらうことも行われた。【表2】に示されるように、鈴木＝ツェデンダンバの調査によると、民主化の以前と以降を通じて、かなり高い割合が葬送時にラマにアルタン・ハイルツァグを見てもらっている。

【表2】 記憶している葬儀の際に、ラマにアルタン・ハイルツァグを見てもらったか？

葬儀の時期	葬儀に及んでラマにアルタン・ハイルツァグを				合 計
	見てもらった		見てもらわなかった		
1940-1949	1	100.0%	0	0.0%	1
1950-1959	3	100.0%	0	0.0%	3
1960-1969	3	75.0%	1	25.0%	4
1970-1979	7	87.5%	1	12.5%	8
1980-1989	32	86.5%	5	13.5%	37
1990-1999	120	89.6%	14	10.4%	134
2000-	140	78.2%	39	21.8%	179
合 計	307	83.2%	62	16.8%	369

公的な領域から宗教が排除されていくなかで、祭祀そのものが再生産される場は、家庭など私的な領域へと囲い込まれていくことになるが、一方で私的な領域同士をつなぎあわせていくものとして、このようなラマの活動が見え隠れするのである。

近親者の死は、人々をラマや寺院に向かわせる契機となってきたが、そのとき祭祀が復活するためのツールとして具体的な役割を果たしたのは仏像や故人の遺影だった。民主化以降では、死別の後で仏像を新たに手に入れる家庭も一般的になるが、社会主義時代にはもっぱら遺影がその役割を担っていた。当時は、まだ新たに仏像を手に入れることは容易ではなかったからである。

例えば、1921年生まれの【女性D】は、1977年に夫を亡くしたが、そのとき写真をもとにして遺影の絵を描いてもらった（【写真3】を参照）。それ以降、遺影に対して献



【写真3】 【女性D】の家における遺影（右端）と仏器・招福袋

茶、焼香、献灯を毎日行ってきた。社会主義時代も、これらの祭祀を行うことに問題はなかったと言う。なぜなら仏像ではないからである。話者自身は仏教徒でもなかったもので、仏像は必要ないと言う¹¹⁾。

民主化以降では、遺影と同様に仏像も祭祀対象として祀ることができるようになった。遺影と仏像の両方があるとき、どちらを主に祀るかは家庭によって異なっており、両方を祀る場合もある。次の2つは、遺影と仏像の両方をもちながら、遺影が中心的な役割を担っている事例である。

1925年生まれの【女性E】の父は、有名なラマで家には多くの仏像があった。しかし、1930年代の大粛清時に、山のなかに隠したまま見つからなくなってしまった。社会主義時代には父は医師をしており、家庭で特に祭祀を行うことはなかった。民主化後、夫がなくなったときに仏画と遺影を置くようになり（【写真4】を参照）、遺影の前に毎日献茶や焼香を行っている¹²⁾。また、別の1959年生まれの【女性F】も、最近の夫の死をきっかけに仏画と遺影を置くようになった。彼女は遺影に対して毎朝お茶を、旧正月や清明節には灯明を捧げる¹³⁾。どちらの場合も仏画に対してではなく遺影に対してであると言う。

上座には遺影以外にも、多くの写真が入った額縁が飾られることが多いが、遺影はそれとは別に独立して置かれている。また、遺影は絵で描かれることも多いが、ほとんどは写真をもとに描かれたものである。わざわざ写真ではなく絵にする理由についてはよくわからないが、【女性D】によれば遺影のための絵を専門に描く人がいたと言う。何はともあれ遺影を置く習慣が成立するのは、写真が一般の家庭に普及する1940、50年代以降であると考えられる。とすれば、宗教統制のもと仏像が減少していくなかで、代わ



【写真4】 【女性E】の家における仏画・遺影・その他仏具類

りに遺影が家庭内祭祀を維持させる重要なツールとなってきたことは確かである。

しかし他方で、祭祀対象が仏像であるか遺影であるかによって、祭祀のニュアンスは大きく変わってくる。遺影に献茶などが行われる場合には、故人に対して供えているということがはっきりと意識されるからである。なかには「祀られる故人はつまり仏である」と述べる人もあるが、少なくとも仏と故人とを分けて考えている人も存在するから、遺影が対象となることによって仏よりも故人を祀っているという感覚が強くなっていることは確かである。例えば、次は1947年生まれの【男性G】の話である。

父は仏をもっていましたが、それは弟が受け継ぎました。本来、長男の私が受け継ぐべきですが、父が亡くなる時弟が父の元にいたからです。私の地方では、長男が仏を受け継ぐことになっていますが、もし末子が親元にいるときは彼が受け継ぎます。私は、仏を受け継ぎませんでした。新たに手に入れることもしませんでした。なぜなら、宗教をそれほど信じていなかったからです。私は人民革命党の党员だったので信じてはいけなかったし、実際それほど信じてはいないのです。

父が1985年に他界してから、遺影の前に毎日お茶と灯明を捧げます。今ある遺影は、1970年代に撮ったものです（【写真5】を参照）。母は私が幼いときに亡くなり、当時は写真を撮ってもらうことは稀だったため、残念ながら遺影はありません。灯明は、本来仏に対して捧げるものですが、私のところに仏はありません。私たちにとって仏は、私の父なのです¹⁴⁾。

この例からも分かるように、仏像ではなく遺影が祭祀対象になることによって、明らかに仏教的なニュアンスは大きく失われている。そして、【男性G】の場合、自分は宗



【写真5】 【男性G】の家に飾られた遺影と仏具類

教を信じていないと認識しており、献茶などの祭祀自体についても宗教的なものであるとは考えていないのである。

3.2 家庭内祭祀の自律性

祭祀が仏教的ニュアンスから自由になると、より私的な関心と結びついて自律的なものへと変わっていくことが考えられる。例えば、1938年生まれの【女性H】は、祭祀の仏教的な要素を取り込みつつも、教団との関わりをほとんどもたないまま家庭内祭祀を維持していた。

私の父母は仏を信仰していましたが、その仏は長兄が受け継ぎました。私自身は、熱心な人民革命党の党員でしたので、家に仏像もなければ、宗教のことも僧侶のこともよく分かりません。現在でも寺院に行くことはほとんどありません。ガンダン寺の僧侶なども、ろくに仏を祀ることができないのではないのでしょうか。しかし、家に仏器はあります。それで旧暦の9、19、29日と旧正月の三ヶ日に灯明を捧げるのです。灯明は本来仏に捧げるものですが、私は父母や亡くなった年長者に対して捧げています。灯明を捧げることは、功德を積むことにもなるのです。それから、ウランバートルの4つの聖山に献茶を行います。しかし、心のなかでは故郷を思いながら捧げるのです¹⁵⁾。

この事例において、家庭内祭祀の一部が習慣として残っているのは、献茶や献灯などは当然行うものだという広く共有された認識にもとづいていると思われるが、その行為の意味づけは曖昧で、仏教的なものであるという意識は希薄である。何よりも自身を宗教的であるとは考えておらず、そのような行為を維持させる直接的な動機は、(遺影という媒体はないが) 亡き父母に対する想いや郷愁であると表現されている。仏器を利用したり、「功德を積む」など仏教的な語りを取り込んだりするが、それらは、私的な動機や個別的なものとしての習慣の認識のなかに配置し直されているのである。

鈴木=ツェデンダンバによる社会調査は、このような家庭内祭祀の自律的傾向を量的に裏付けている。先述したように、献茶や焼香、献灯を行っている人の割合は8~9割に達しているにもかかわらず、仏教寺院に月1回以上通っている人の割合はわずか27.4パーセント(仏教徒に限っても32.0パーセント)にとどまっているのである(【表3】を参照)。これは、キリスト教徒の84.2パーセントが、月に1回以上キリスト教会に通っているのと対照的である。

祭祀自体の持続は、先述したような家庭の象徴的秩序と深く関連していた。これまで見てきたように、上座は、仏像や仏具が置かれることによって、あるいは様々な祭祀が執り行われることによって自らの聖性を再生産させている。仏像(仏画)の所持は世代が下るに従い、確実に少なくなっているにもかかわらず¹⁶⁾、仏像がない場合でも上座に置かれた遺影に対してや何もない上座でも献茶や焼香が行われる。それは、上座の象徴的重要性を基盤とする献茶などの行為の連続性が、家庭内における祭祀の持続において

【表3】 宗教施設に行く頻度

	仏教寺院に行く頻度 (全有効回答中)		仏教寺院に行く頻度 (仏教徒)		キリスト教会に行く頻度 (キリスト教徒)	
	回数	割合	回数	割合	回数	割合
毎日	2	0.6%	2	0.7%	4	21.1%
週1回	12	3.5%	11	3.8%	11	57.9%
月2, 3回	28	8.1%	28	9.6%	1	5.3%
月1回	53	15.3%	52	17.9%	0	0.0%
年2, 3回	109	31.4%	105	36.1%	1	5.3%
年1回	47	13.5%	45	15.5%	1	5.3%
行かない	96	27.7%	48	16.5%	1	5.3%
合計	347	100.0%	291	100.0%	19	100.0%

少なからぬ影響力を保っているからである。おそらく、教義によって理論武装された複雑な儀礼より、献茶や献灯といった意味づけもあいまいな単純な習慣の方が、論理的に説得し、排除することは困難だろう。そのような習慣は、死者への思いや民族意識など非論理的な感情と深く結びついているのである。単純な祭祀の持続を軸としながら、仏像や仏具など祭祀用具の有無や祭祀自体の意味づけの変化が、家庭内祭祀の多様性を生み出しており、その多様性は家庭内祭祀の自律的傾向とも深く結びついているようである。

4 キリスト教の受容と家庭内祭祀

家庭内祭祀は、仏教の再組織化のプロセスにおいても、ある程度の自律性を保ちながら新たな宗教的状況の受容基盤となってきたことを以上で見てきた。一方で、民主化以降の「宗教の復興」と呼ばれるプロセスのなかで、顕著な展開を見せてきたのが、キリスト教など新しく外国から入ってきた宗教である。そのような、新たな宗教の受容に関して、家庭内祭祀はどのように関係しているのだろうか。この問題は、民主化後の宗教状況を通して社会主義の歴史や記憶を読み解こうとする場合、仏教に劣らず重要になるだろう。今回は、最も著しい成長を見せているキリスト教福音派の事例について見てみたい。福音派は、民主化以降わずか15年ほどのあいだに、人口300万に満たないモンゴルに、少なくとも200以上の教会を設立させてきており、社会調査によると信者の割合は5～6パーセントに達している¹⁷⁾。

先述したように、キリスト教徒は仏教徒に比べて教会に通う頻度が高い。彼らは教会におけるメンバーシップや日曜礼拝・家庭集会などへの定期的な参加を通して、親密な関係性を維持している。信者間の交流が希薄な仏教徒と比べると、キリスト教徒にとって、その関係性自体が極めて重要な意味をもつようになっている(滝澤 2006)。

一方で、彼らの信仰に対しても家庭内祭祀は強い影響力をもっている。まず、信者と

その家族の関係にとって、家庭内における祭祀の実践がもつ圧力の問題がある。筆者のアンケート調査では、キリスト教徒の家庭に仏像がある場合、信仰の違いによる軋轢を生じる頻度が高くなっていることが明らかになっている（滝澤 2006: 10-11）。

家庭内祭祀の影響は、キリスト教徒による献茶や焼香など祭祀の実践にも見られる。鈴木＝ツェデンダンバの調査によると、いずれも47.4パーセントの割合でお茶や食物の献供、焼香、献灯を行っている¹⁸⁾。進化論を認めないなど原理主義的な傾向を保っているモンゴルの福音派にとって、異教的な色彩のある祭祀は本来許容できないはずであるが、一方で根強い習慣としての家庭内祭祀に対して強い態度に出られない部分もある。例えば、1943年生まれの【女性I】は、次のように語る。

家族のなかで夫も子供たちも仏教徒で、私だけが信者です。自分自身の興味と牧師の誘いで教会に通うようになりました。洗礼はまだ受けていません。私自身は、社会主義時代もそれ以降も宗教を信じる人ではありませんでした。しかし、私以外の家族は熱心な仏教徒で、2000年にウランバートルに移住してきた後、2枚の仏画と仏器を買い、毎日お茶や灯明を供えるようになりました。仏に対しては家族が行いますが、火と天に対しては私がお茶や食べ物捧げています。仏像に対してはいけませんが、牧師も火と天に捧げることについては何も言いません。それは伝統的な習慣だからです¹⁹⁾。

また、母親、6人の兄弟と一緒に暮らす1978年生まれの【女性J】も家庭内祭祀を行っている。彼女は、2年前に亡くなった父親の四十九日とそれ以降の旧正月には灯明を捧げ、毎日献茶を行っている。家には仏像も遺影もないが、上座にそれらを供えると言う²⁰⁾。

このような祭祀の実践に対して、【女性I】や【女性J】は、してはいけないものであるという認識を強くもってはいない。もし、多少の呵責があったとしても、「宗教」ではなく「伝統」あるいは「習慣」であるという解釈で回避できるのである。

次は、キリスト教の学校で英語教師をしている1965年生まれの【女性K】の話である。

私が結婚して嫁いできたとき、ゲルには夫の父母から受け継いだ仏像や仏具がたくさんありました。10年ほど前に子供が亡くなったとき私はおかしくなり、仏像などをたくさん集めて1日中狂ったように祀るようになったのです。周りの人も私の様子に困り果てていましたが、数年前家の近くにあった教会に行ったところ、神についての話を聞いて、その後教会に通うようになると、すっかりよくなったのです。それから昨年、家にあった仏像や仏具はすべてガンダン寺にあげてしまいました。夫や姑は仏教徒ですが、そのことに反対することはありませんでした。最近では、姑もキリスト教に入信しようとしています²¹⁾。

彼女は、現在では熱心なキリスト教徒である。教会で教師の仕事を行い、家庭集会のメンバーであることなどから、教会指導者とも親密なつきあいを続けており、この調査



【写真6】 【女性K】の家に置かれた子供の遺影とコップ

の際にも、話者宅で多くの教会指導者を交えて話を伺っていた。様々な家庭内祭祀について話がおよんだとき、指導者は遺影に対して焼香や献灯を行うことは、異教的であり複数の信仰をもつことになる」と説明していた。しかし、話者のゲルの上座には仏像や仏具はないが、亡くなった子供の遺影が置かれており、遺影の前にはお茶とお菓子が供えられている（【写真6】を参照）。指導者は、そのような遺影に対する献供に気づいてはいるが、敢えてとがめようとはしていないのであった。彼らは、故人に対する想いと献茶という話者の心情を察しており、共感しうるものとして、あえて強く制限しようとはしないのであった。別の場所でも多くの信徒が口にする、献茶などの祭祀に対する「モンゴルの伝統・習慣だから」という表現には、そのような共感が見え隠れする。

家庭内祭祀は、キリスト教という新たな宗教の受容基盤としても大きな意味をもっている。例えば、キリスト教徒の【女性L】（1961年生まれ）は、上座に対しては何を捧げることもしないが、屋外で天に対して献茶を行っている。モンゴルでは、現在、聖書の「神」の訳語として「世界の主」という意味の語と仏教の「仏」にあたる語の二通りの語が用いられており、どちらが適しているかについての議論がある。【女性L】は、自分なりに「神」を「世界の主」とであると解釈しており、屋外での献茶を「世界の主」に対するものであるとし、逆に「仏」ではないので上座に対しては供えない、と説明する²²⁾。教義における「神」が、家庭内祭祀の実践を通して解釈されているのである。

また、1965年生まれの【男性M】は、2年前にキリスト教徒になった。かつては熱心な仏教徒で献茶を行ったり、ハダグと呼ばれる神聖な布を家に置いたりした。キリス

ト教徒になってからはそのような祭祀は行っていない。2つの信仰を混合してはいけ
ないからであると言う。数ヶ月前に教会からゲルをもらい、それから現在の場所に住むよ
うになった²³⁾。そのゲルの上座と天窓には十字架が掛けられている（【写真7】および【写
真8】を参照）。上座は仏教徒にとっては仏像が置かれ、天窓もハダグが掛けられる神
聖な場所である。つまり、祭祀自体は現在も行われていないが、ゲル内における特定の
空間の聖性はキリスト教の信仰を通して再生産されているのである。



【写真7】 【男性M】の家で、上座に掛けられた十字架



【写真8】 【男性M】の家で、天窓に掛けられた十字架

以上のように、モンゴルにおける福音派キリスト教の受容の場面においても、家庭内祭祀は重要な役割を果たしていた。そして、原理主義的な信仰のもとでも一部の祭祀は許容され、時には許容されるための独特の解釈が与えられている。さらに、そのような解釈は社会主義時代にも維持されてきた習慣を通して行われ、その背景にある家庭という領域の象徴的秩序もまた何らかのかたちで再生産されたのである。

5 おわりに——「宗教」による公私の分離

以上見てきたように、モンゴルでは、組織的宗教が解体され公的領域から「宗教」が徹底的に排除されていた社会主義時代において、「家庭」は特定の祭祀を再生産し宗教を個別化していく領域として極めて重要な役割を担ってきた。そして、そのような家庭内祭祀の個別化と多様化は、ポスト社会主義の宗教状況の展開にとっても大きな前提となってきたのである。

当然、このような帰結は宗教そのものを「根絶やしにしようとした」社会主義的無神論の期待したようなものではなかった。憲法によって個人による宗教の自由は保障していたものの、それは実質的には宗教を放棄した「公的な個人」を半ば強制的に期待するものであり、社会主義の理念は、本当に自由に信仰する「私的な個人」の登場を想定していたわけではない。にもかかわらず、ルックマンが指摘するように、「『公式』モデル風ものを分節し、『全成員』の定型的社会化としてソ連型モデルを押しつけることに成功した共産主義でさえも、『新しい人間』の創造には失敗している。大局的には、ロシア革命後の世代は、『公式』モデルを内面化する際、額面通りには受け取らず、レトリック体系として受け入れているように思われる。資本主義国ほどには表面化しないが、『私的領域への隠棲 (retreat into the private sphere)』が明瞭にうかがわれる」(Luckmann 1967: 101-102) のである。そのような宗教の私的領域への隠棲は、マルクスがもっとも危惧していた結末でもあった²⁴⁾。

しかし、ルックマンが記述する「共産主義」に、非キリスト教社会のモンゴルをそのまま含めることにはいくつかの点で慎重になる必要がある。かつて、西洋社会で公式モデルを提供してきたキリスト教会に対して、仏教寺院を等価物とすることには多くの問題がある。さらに、公私の分離に関して西洋で進んでいた根本的変化の多くがモンゴルでは当てはまらないことも重要な相違である。特に、いまだ封建的な段階にあるモンゴル社会の資本主義を経ない社会主義的発展は、公私の分離を引き起こさないように進められてきた。少なくとも、市場経済へ接近し自由な消費の単位となるような私的な個人の誕生は慎重に回避されたのである。

ルックマンにおいては、「宗教の私事化」は、自律的な働きをもつ多くの機能的システムへの社会の分化過程において、システムの剰余として生じてきた私的領域への宗教

の隠棲を表していた。一方で、社会主義時代にモンゴルにおいて進行した分化の過程とは、機能的システムへの分化によるものではなく、公的領域をどこまでも伸展させようとする国家装置に対する「意識的な」隠棲を通じた公的領域と私的領域の分化だったのである。この2つの領域は、個人のなかでは建前と実情というダブル・スタンダードの形で併存していたが、そのような独特な公私の形成には、まさに、反宗教政策が重要な役割を果たしてきたのである。もちろん、モンゴルにおける近代的な公私の分離を反宗教政策だけで説明しようとするわけではないが、近代化の歴史的過程の多様性においてモンゴルの事例を捉えようとするときには、このことを強調することの意義は大きい。実際、モンゴルの家庭内祭祀がもっている自律性は、資本主義的でグローバルな現在の社会状況における人々の私的振る舞いにはまり込む。ただし、この「私的 (private)」が、モンゴルでは必ずしも「個人的 (individual)」と一致しなかったことは指摘しておかなければならない。社会主義的な公的領域が解消してしまった後で、「野蛮な」資本主義社会に放り出された個人個人は、まず「家庭」などを中心とする「私的」世界を拠り所にしていかなければならなかったが、その精神的支柱として家庭内祭祀の記憶がもった意味は、決して小さくなかったであろう。

余談になるが、モンゴルの家庭内祭祀について興味深いのは、「宗教」概念に与えられた実践的な重みに対して、その内容そのものは極めて曖昧なまま残されたということである。公然と実践できなかつた一部の習慣に対しても、それが「宗教」であるという認識は必ずしも定着せず、逆にそれを「伝統」や「習慣」と捉えることで密かに維持しえたという事実がある。そこに「宗教」として公然と行えないことに対する後ろめたさを残しつつも、それは実際「宗教」ではないのではないかという実感を伴った解釈があった。そのような、まさに「レトリック」としての「宗教」解釈は、先述したダブル・スタンダードの論理的根拠となっていた。そして、その背景には、そもそも社会主義のプロパガンダに見られる「宗教」が西洋から移植された概念であるという事実があり、さらに、概念の移植に際してサンスクリット語起源の仏教用語が当てられたことによる、モンゴル語における「宗教」という語の仏教的ニュアンスの強さがある²⁵⁾。そして、組織的な宗教が全面的に排除されていた社会主義時代には、この概念の一般化、相対化の機会は一層失われていくことになった。つまり、「宗教」は「仏教」とほぼ同義語だったのである。例えば、モンゴルの福音派では、「キリストへの信仰は宗教ではない」という言説が広く受け入れられているが、家庭内祭祀の実践に対して「それは宗教ではないから行ってもよい」という言い訳が通用するのは、このような歴史的要因が関係しているのである。

謝 辞

本稿で用いられた資料のなかで特に重要な意味をもつ一連のインタビューは、平成15年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）によって行われたものである。また、その調査の際には多くのインフォーマントの方々に、自らの社会主義および宗教に関する記憶について極めて貴重な情報を提供して頂いたばかりでなく、本稿の資料としても欠かせない家庭における写真の撮影にも大変協力的に応じて頂いた。また、現地で調査を遂行するに及んで、多くの方々のご好意とご協力に支えられたことは筆舌に尽くしがたい。ここに記して甚大なる謝意を表したい。

注

- 1) モンゴル国とは、内モンゴルではなく1992年までモンゴル人民共和国であった国のことである。いわゆる外モンゴルは、1911年に清国から独立した後、紆余曲折を経て1921年にソビエトの協力によってモンゴル人民政府を成立させる。そのとき、活仏ツェブツンタンバ・ホトクト8世が元首となったが、彼の逝去によって1924年、世界で2番目の社会主義国と呼ばれるモンゴル人民共和国が成立する。
- 2) 2004年から2005年にかけて東北大学とモンゴル国立大学の両宗教学研究室によって共同でウランバートル市を中心に350人に対して行われたアンケート調査。鈴木岩弓が主に質問項目を作成し、S・ツェデンタンバが調査を遂行、筆者がその翻訳と調整を行った。本稿における集計と分析は筆者による（鈴木 2007）。
- 3) 筆者が行ったインタビュー調査においては、ウランバートルでは回答のあったもののうち90.3パーセントが献茶を、62.2パーセントが献灯を行い、地方都市のホヴド（Hovd）市においては91.7パーセントが献茶を、84.6パーセントが献灯を行っている（滝澤 2005: 24-25）。
- 4) この民俗方位における「北」は、自然方位の北に対して大きく西にずれているのが一般的である。
- 5) 公私の対比が空間にそのまま対応するわけではないが、モンゴルでは、家族という集団と家（特にゲル）という空間によってゆるやかに規定される家庭（ail/m）は、私的領域の維持装置として極めて重要な役割を担ってきた（滝澤 2005）。その場合、モンゴルにおける家（＝住居）は、大きくゲル・アパート・一戸建て家屋の3種類に分けることができる。さらに、ゲルは都市部で定住用の住宅として用いられているものと、草原部で遊牧に用いられるものに分けられる。本稿で扱う事例は全て定住地区におけるゲルと一戸建て家屋で調査したものである。定住地区におけるゲルと一戸建ては、遊牧のゲルから最も近代的設備が整うアパートへと移る段階の中間に位置しており、近代化における社会変化を扱った本稿の目的にとって、それほど的外れな事例ではない。しかし、本稿の分析が遊牧ゲルやアパートの居住者にどれほど当てはまるかという具体的な問題については、さらに精察する必要がある。そのことに分析については、また別の機会に譲りたい。
- 6) 本論文に於いて現地語表記する際には、それぞれの言語記号がつけられている。/m はモンゴル語を、/s はサンスクリット語を示す。
- 7) 2004年1月21日、ウランバートル市の話者宅（ゲル）におけるインタビュー調査より。本稿で用いるインタビュー調査の事例は、2004年1月から3月に行ったウランバートル市、西部ホヴド県ホヴド市、西部オヴス県ザヴハン郡によって行われた約60の家庭に対する調査をもとにしている。
- 8) モンゴル国では、1940年から1980年のあいだに人口が73万から164万へと2倍以上に増加した。
- 9) 2004年1月22日、ウランバートル市の話者宅（家屋）におけるインタビュー調査より。

- 10) 2004年2月19日, ホヴド市の話者宅(ゲル)におけるインタビュー調査より。
- 11) 2004年2月6日, ウランバートル市の話者宅(ゲル)におけるインタビュー調査より。
- 12) 2004年2月9日, ウランバートル市の話者宅(家屋)におけるインタビュー調査より。
- 13) 2004年2月9日, ウランバートル市の話者宅(家屋)におけるインタビュー調査より。
- 14) 2004年1月23日, ウランバートル市の話者宅(ゲル)におけるインタビュー調査より。
- 15) 2004年1月21日, ウランバートル市の話者宅(ゲル)におけるインタビュー調査より。
- 16) 筆者のインタビュー調査によると, 世帯主の生年が1960年代以降になると仏像の所持率は極めて低くなる(滝澤 2005: 24-25)。
- 17) キリスト教徒の割合は, 2004年のモンゴル国立大学宗教学研究室による社会調査では6.7パーセント, 2004~2005年の鈴木=ツェデンダンバによる調査によると5.5パーセントであった(Sarantuya 2004: 157; 鈴木 2007: 151)。なお, ここには福音派以外にもカトリックやモルモン, 統一教会などキリスト教徒を自称する人々の全てが含まれる。
- 18) 鈴木=ツェデンダンバによる調査のデータをもとに筆者が算出した。
- 19) 2004年1月25日, ウランバートル市の話者宅(家屋)におけるインタビュー調査より。
- 20) 2004年1月30日, ウランバートル市の話者宅(ゲル)におけるインタビュー調査より。
- 21) 2004年2月2日, ウランバートル市の話者宅(ゲル)におけるインタビュー調査より。
- 22) 2004年2月8日, ウランバートル市の話者宅(家屋)におけるインタビュー調査より。
- 23) 2004年1月30日, ウランバートル市の話者宅(ゲル)におけるインタビュー調査より。
- 24) マルクスは, すでに, 私的領域に宗教が「隠棲」していくことの可能性を認識し, アメリカの宗教状況をその実例として捉えていた。「大多数の人たちがまだ宗教的である場合でさえも, 国家はみずからを宗教から解放してしまうことができるのである。そして大多数の人たちは, 彼らが私的に宗教的だからといって, 宗教的であることをやめたわけではない」(マルクス 1974: 21)。マルクスは, 宗教からの政治的解放は, 宗教からの貫徹された矛盾のない人間的解放ではないことを強調する。政治的解放はあくまで「『公人』と『私人』への人間の分裂, 国家から市民社会への宗教の転位」でしかなく, 「人間の『実際の』宗教心を揚棄するものではない」(マルクス 1974: 28)のである。マルクスにとっては, 私有財産を含め, 私的領域は人間の貫徹された解放によって揚棄されるべきものであった。
- 25) モンゴル語で「宗教」という意味を表す「シャシン (shashin/m)」という語は, サンスクリット語で「教え」という意味をもつ「シャーサナ (śāsana/s)」という語に由来する。しかし, 現在では「宗教」一般を指すこの「シャシン」という語も, 社会主義以前には「仏教」以外に對して用いられることはほとんどなかった。

文献

- Casanova, J.
 1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
 1984 The Politics of the Religious Revival. *Telos* 59: 3-33.
- Greeley, A.
 1994 A Religious Revival in Russia? *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3): 253-272.

- Lewis, D. C.
2000 *After Atheism: Religion and Ethnicity in Russia and Central Asia*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Luckmann, T.
1967 *The Invisible Religion*. New York: MacMillan.
- マルクス, K.
1974 「ユダヤ人問題によせて」城塚登訳, K. マルクス『ユダヤ人問題によせて ヘーゲル法哲学批判序説』pp. 7-67, 東京: 岩波書店。
- Sarantuya, O. (Сарантуяа, О.)
2004 Шүтэх, эс шүтэх эрхийн талаархи өнөөгийн монголчуудын ойлголт, төлөв, хандлага. In МУИС-ийн Шашин Судлалын Тэнхим, НУБ-ын МХЭХҮХБ Төсөл (ред.) *Шашин Шүтэх, Эс Шүтэх Эрх, Эрх Чөлөө*, pp. 155-164. Улаанбаатар: МУИС-ийн Хэвлэх Үйлдвэр.
- 鈴木岩弓
2007 「現代モンゴルにおける宗教意識」岡洋樹編『モンゴルの環境と変容する社会』(東北大学東北アジア研究センター・モンゴル研究成果報告II) pp. 149-169, 仙台: 東北大学東北アジア研究センター。
- 滝澤克彦
2005 「モンゴルにおける家庭内祭祀の動態——社会主義体制下の宗教統制を経て」『宗教と社会』11: 63-84。
2006 「現代モンゴルにおける福音派キリスト教会における共同性と祈り」『東北宗教学』2: 1-24。
- Vandangombo, R. (Вандангомбо, Р.)
1985 Шашны Үлдэгдлийн Илрэл, Оршин Буй Шалтгаан. In ШУА Философи, Социологи, Эрхийн хүрээлэн (ред.) *Хөдөлмөрчдийн Шашингүй Хүмүүжлийн Өнөөгийн Асуудал*, pp. 47-78. Улаанбаатар: ШУА-ийн хэвлэх үйлдвэр.