

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

帝国の夢, 国家の軛 : 福音と文明化のパラドックス

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉本, 良男 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002009

帝国の夢，国家の軌 福音と文明化のパラドックス

杉本 良男

国立民族学博物館民族文化研究部

やがて二人が帰ってしまうと、静かにお銀様が次の座敷から出て来て、

「宇津木さん、わたしの尋ねて行く人は、あなたの仇でしたね」

「そうです」

聞かれてしまっては仕方がない、兵馬は苦しげに白状しました。

「なんという因縁の戯れでしょうね」

「そうですね、全くなんともいえない忌な因縁になりました」

…

「わかりましたか、それでは、もうあなたとの一緒にの旅は今日限り、わたくしの方からお断りを致しましょう。そうして、これから後はおたがいに敵同士です」

「いいえ…敵という言葉は、そう軽々しく用いるものではありませんまい」

「でも、わたくしは生ぬるいことが嫌い、この世の人は敵でなければ味方、味方でないものはみんな敵です」

「ああ、あなたの考えは偏し過ぎている、片意地過ぎているようです。拙者は机龍之介を敵とはするが、あなたを敵とする気にはなれないのです」

「わたくしは、そうではありません、味方でないものはみんな敵です。…」

(中里介山『大菩薩峠』8:261-262, ちくま文庫)

1 人類学とキリスト教ミッション

- 1.1 人類学者とミッション
- 1.2 人類学とミッション研究

2 宗教と国家

- 2.1 福音と宣教

2.2 国家・国民・民族

3 福音と文明化

3.1 文明化

3.2 福音と文明化のパラドックス

4 新たな宗教批判

1 人類学とキリスト教ミッション

小論は、「福音」と「文明化」を鍵概念として、キリスト教ミッションの活動とその影響について人類学的に考察するさいの、基本的な諸問題を整理したものである。とりわけ、人類学はその発祥からキリスト教ミッションと双生児のような密接な関係がある。人類学的キリスト教研究、ミッション研究には、潜在的に両者の緊密な関係をはらんでいながら、表には見えてこない深い闇がある。第1章では、両者の関係をかんとんに整理しながら、キリスト教ミッション研究が、人類学的比較研究の新たな可能性をひらく意義があることを指摘する。

いっぽう、キリスト教ミッションは、とくにフランス革命をはさんで劇的な変化をと

げる。それは、ローマ帝国の後裔として、あくまでも普遍主義に根ざして布教改宗をめざすいわばイエズス会型のミッションから、国家の軛につながれた福祉・教育などを主眼とするプロテスタント型ミッションへの転換とあってよい。その意味で、ミッション研究は最終的には国家論と深く関わってこざるをえないことになる。

そこで、第2章、第3章では、「福音」、「伝道・宣教」、さらには「ネーション」、「文明（文明化）」などの諸概念について、あくまでも人類学的視点から再検討する。最後の第4章では、「福音と文明化」によるパラドックス的状况についていくつかの論点をあげたのち、現代世界における新たな宗教批判の必要性を指摘する。

1.1 人類学者とミッション

深い関係

人類学におけるミッションの研究は、最近ようやく始まってきたとあってよい。たとえば、*Annual Review of Anthropology* 誌でとりあげられたテーマを、アメリカを中心とする人類学のトレンドとするならば、このテーマはいまだ本格的にはとりあげられていない未開拓の分野に属している。このことは、ミッション研究が現在、人類学者などに一定のイメージを与えるようなこなれたテーマになっていないことを意味している。

一方、これまでのミッションをめぐる議論は、あくまでもキリスト教世界の研究者が、非キリスト教世界と接するときの問題として提示されているように見える。それは、構造的には、人類学者がミッションと同じ位置にあることを暗示している。こうした状況のもとで、信者であるか否かをとわず、西欧キリスト教世界以外からのミッション研究にはそのこと自体に意義があると考えている。

一方、ミッションそのものに関しては Missiology という研究分野ができあがっているが、意外にも比較的最近、19世紀に独立した学問分野になったにすぎない。しかし、キリスト教の営為を、その本義からして広くミッション的活動ととらえるならば、ミッション研究はキリスト教研究そのものを意味することになる。また、独立した学問分野となる以前のミッションに関する研究には、それこそ膨大な蓄積があって、その森に分け入るわれわれを途方に暮れさせるだけである。

こうした状況のもとで、人類学とミッションの問題を扱った比較的数少ない研究のなかから、管見にふれた重要な成果をあげるならば、ホワイトマン (Whiteman 1985) あたりを嚆矢として、以下、ピッカリング (Pickering 1992)、ヘフナー (Heffner 1993)、コーイマン (Kooiman 1989)、ファン・デル・フェール (van der Veer 1996)、などの論文集、そしてバイデルマン (Beidelman 1982)、バリッジ (Burrige 1990) などによる理論的・民族誌的研究などがあげられる。また、日本では、原毅彦の人類学

史とミッション史をからめての研究（原 1987など）、橋本和也の民族誌的研究（1996）などが注目される。こうしたなかで、人類学とミッションとの関係についてピッカリングが比較的要領よくその現状をまとめているので、ひとまずこれを参照しながら問題点を洗い出しておきたい。

ピッカリングが指摘しているように、人類学とミッションの関係については、アメリカ人類学ではかなり早くから、といっても1970年代あたりから、散発的に研究が行われており、また最近はいくつか組織的な動きも起っているようである。一方、イギリス社会人類学においては、アメリカほどは研究が進んでいないという（Pickering 1992: 99-100）。

このことは、世界秩序に関わる両国の影響力の大きさを反映したものとも考えられ、またアメリカが依然としてラテン・アメリカやオセアニアをなかば植地的に扱っている事情や、さらには、アメリカのミッションが世界各地に活発に進出している事情もあるだろう。とくに、ストールらの聖書翻訳問題をめぐる人類学者の役割についての綱領は、アメリカ人類学においてこの問題がきわめて実践的な意味をもっていることを示している（Stoll 1990）。また、聖書の現地語への翻訳の問題は、遠くクリフォードらの知的覇権の問題にも連なってくるように思われる。書く（writing）行為の権力性の問題は、キリスト教の聖書問題がその原点だからである。

人類学者対宣教師

人類学的ミッション研究にはいくつかの課題があるが、ひとつにはまず、人類学とミッションとの直接的な関係の問題がある。これは、人類学者とミッションとが、同じような地域つまり非キリスト教世界に入って活動することを本義としている事情が働いている。とりわけ問題になるのが、両者の協力関係である。この問題にはいくつかの系があり、ミッションが人類学者そのものである場合、人類学者がミッションと関係もちながら現地調査を展開する場合とがある。

人類学者とミッションとがもっとも近い関係にあるのは「宣教師としての人類学者」であり、その代表が、シュミット師を総帥とする人類学研究所（Anthropos Institut）に関わったカトリック修道会「神言会（SVD）」系の人類学者＝宣教師である。こうした例はそのほかにもあげられるが、ここでの人類学とミッションとの関係は、両者相まっのキリスト教宣教という共通目的をもっているだけに、その性格も理解しやすいであろう。神言会は、フィリピン、東インドネシア、ニューギニアなどで積極的な活動を展開し、現在でもその影響力は大きい。この神言会からは、人類学とミッションについてのシンポジウムの記録が公刊されていて、その立場が鮮明に示されている（Piepke 1988）。

人類学そのものも、その初期の段階からキリスト教との関係が強かった。人類学自体が、15世紀末葉以降の大航海時代を契機にした、原住民は人間であるかどうかの論争、あるいはその不純な動機となった、人間を奴隷化することは正当なのかどうかの議論を基盤としていたことから明らかである。こうした人類学とミッションとの内的な連関については、原毅彦の一連の論考がある（原 1987, 1988, 1990, 1991）。

また、イギリス人類学史をひもといてみれば、19世紀初頭の人類学者は、キリスト教ミッションの植民地での活動と密接な関係がある（cf. Stocking 1987）。すなわち、J. C. プリチャードなどによる初期の人類学は、福音主義的キリスト教ミッションの影響のもとで組織されたアフリカでの「原住民保護運動」の副産物であった。

さらによくいわれるのは、フィールドワークが主流となる前の、初期のアームチェア人類学者が依拠した資料は、ほとんどが宣教師か探検家の集めたものだったことである。この探検家の活動との連関やまた人類学者に探検会あがりの人間が多いことから、フィールドワークに、いささか浪漫的な探検あるいは「旅」を連想するむきがないわけではない。しかし、有名なりヴィングストンはじめ、「探検家」を称する人びとがみずから宣教師であったり、またすくなくとも探検家の活動が宣教師の活動と平行していたことも確かである。これもまた、日本人のキリスト教的背景への無知とってよいだろう。

人類学とミッションの関係でもっとも重視されてきた問題は、人類学者と宣教師との「対立関係」である。これは、一言でいえば、現地の文化を破壊する宣教師と、それを守ろうとする人類学者、という単純な二項対立にたっている。この種の議論に関しては、かつてスタイプの論文（Stipe 1980）に関連して、さまざまな議論が展開された例があり、また *JASO* の特集号も基本的にはこの問題をめぐって編集されている（Pickering 1992）。

そこでいわれたことは、人類学者は現地調査のさいにほぼ例外なくミッションのお世話になっていながら、学問的にはこれに敵対するかのポーズをとるのはいかなものか、といったニュアンスのことがらであった。つまり、人類学者は理屈の上ではミッションを無視しようとするが、じつは両者は同じ穴のむじなである、という議論でもある。

さらにいえば、イギリス植民地支配およびミッションの基本方針が、原住民保護など徹底した現地主義をとっていた時代から、1830年代をさかいにして、文明化論へ傾くなかで、人類学の系譜が、従来の現地主義をとりつづけ、世の趨勢に遅れていったことを考えれば（cf. Stocking 1987）、人類学が敗北したミッションであったという位置づけも可能である。これはインドにおいては、現地語表記について、現地の文字をつかおうとする「オリエンタリスト」と、ローマナイズしようとする「アングリシスト」との

対立となって現れ、結局1830年代になってオリエンタリストが敗北したという事態にもつながっている。

また、人類学と植民地主義との怪しい関係についても、古くからさかんに議論されてきた。とくに、現地社会との関係をどのようにとらえるのかについての議論は枚挙に暇がない。たとえば、問題の初期の例として、マリノフスキーのミッション論があり (Malinowski 1936)、この論文は、マリノフスキーの植民地主義との関わりの問題と関連して興味深い論点を提供している。

一方、アダム・クーパーは、人類学と植民地主義との関係について、じつは人類学者は植民地行政にあまりあてにされていなかったと、まことに皮肉な事情について述べている (Kuper 1983)。しかし、調査者と被調査者とのあいだにある非対称の関係は、人類学者の難題として、批判の対象になり、また自身の反省材料ともなっている。しかし、世界の構造のなかでの権力関係そのものを批判せずに、その構造の上ののっている人類学者と現地社会との関係について反省しているような、自意識過剰の人類学批判の系譜は、その根源を、人類学とミッションとの内的な連関性にもとめられる。

人類学者が反省をくりかえし、スコラ的な議論に耽っているあいだに、世界の状況は急速に変貌をとげている。こうした新たな状況に対応できない人類学 (人類学者) の存在意義そのものが、いまこそ問われなければならない。西欧的知の相対化という最良の部分の切り落とし、異文化理解、自己他者関係へと縮減された人類学は、あいかわらずミッションのできの悪い嫡子である。人類学者がそれに自覚的でないとするれば、問題はかなり深刻である。

1.2 人類学とミッション研究

近代への改宗

一方、現在のキリスト教ミッション研究のなかで、主流というべきものがあるとするならば、それは「改宗 (conversion)」の問題をめぐる展開されているように思われる。こうした例では、さきにあげたファン・デル・フェールの『近代への改宗』(van der Veer 1996) がここでの問題意識と比較的近い位置にいるようである。

この書は、1994年6月にアムステルダム大学で行われたシンポジウムの成果として出版された。ここでの問題意識の近さは、「近代性 (modernity)」への改宗という点であり、本論集ではこれを「文明化 (civilization)」の問題としてとりあげている。また、集約された研究の対象地域が、17世紀フランス、16世紀ヨーロッパ、19世紀のミッションの変貌、インド、インドネシア、東インドネシア、西アフリカ、ヴァヌアツと、地域分布なども類似している。

「改宗」およびそれに先立つ「宣教」「布教」の問題はキリスト教ミッションの根幹に関わる事象だけに、研究者の注目が集まるのも当然といえる。それは、また、異教徒からみたときのキリスト教研究、ミッション研究の限界のようにもみえる。つまり、非キリスト教世界におけるキリスト教の影響を、「改宗」という観点から考えること自体ミッション的であるし、それも19世紀以降の「改宗」(革命)から「改革」へと転じた修正主義的近代ミッションの流れからいえば、人類学的ミッション研究が、イエズス会的な古典的ミッション、つまり「福音を宣べ伝えること」、改宗者を得ることを第一義とするミッションの精神的後継者であることを、はからずも露呈している。

改宗の問題はもちろん、ミッション活動の結果としての、キリスト教の現地での受容と、現地の社会文化の影響を受け、そのすがたを変貌させながら、現地に適応する過程とその帰結についての研究へと展開していく。こうしたキリスト教の現地化・土着化については、オセアニア、アフリカなどの地域においては、じつは隠然たる研究の蓄積があるのだが、改宗したキリスト教徒の社会文化の問題として正面から取り扱ったものはそれほど多いわけではない。一方、アジアに目を転ずると、問題は人類学者の手を離れて大きなひろがりを見せるようになる。そこでは、後述するように、直接的には「改宗」の問題もちろん重要であるが、むしろ間接的な関係にまで立ち入って絡み合いの諸相を明らかにする必要があるからである。

新しいミッション研究？

さらに、最近のキリスト教ミッションと人類学との関係についていえば、ポスト・コロニアル時代の人類学がかかえる問題とのからみで、複雑な様相を呈するようになってきている。周知のように、「主体性」の名のもとでの人類学のいちじるしい個人化、内向化と、世界の構造に思いを馳せないままの現地社会との関係における調査、記述の権力性への批判が進んでおり、従来型の現地調査、民族誌学は崩壊の危機にある。現地との関係に過度に神経質になりすぎて、調査そのものを放棄する人類学者が現れる一方、実用的な人類学をめざす傾向も強くみられるようになってきている。

このような、善意の「お役にたちます」型の人類学者は、青年海外協力隊、NGO、NPOなどと連動して現地に入る例が多い。こうした「お世話になります」型の人類学は、構造として、かつてのミッションとの関係をなぞっている。それはいずれも、非国家的な、しかしグローバルな組織をバックにしているという点で共通する。さらには、現実には、NGO、NPOなどのバックに隠然とキリスト教・ミッションが控えている例も多い。

近代は、さまざまな局面で宗教の彩りをもつことを控えてきた時代であるが、この一見市民的、民主的なよそおいをもつ非国家型、非(脱)宗教型の組織との関係は、ふた

たび批判的に再検討されなければならない段階に来ている。

さらに、ミッションを歴史的、地理的、概念的な限定性を加えた上で検討しなおし、またそれを人類学の現場から再考することの意義は、単なる地域研究の枠におさまらない、人類学の問題構成のひろがりのなかでの比較研究の可能性を強く意識したものであることを明らかにしておく必要がある。

従来の人類学においても、比較研究は当然ながら重視されてきたわけであるが、ラドクリフ=ブラウンにいちじるしいように、それはあくまでも自然科学的比較研究であり、前提には自然物は神の被造物であるから、ロゴスを内在し、普遍性をもつ、というキリスト教神学的な発想がある。それに対して、キリスト教を歴史化、相対化する視点から、この宗教をイデオロギー装置としてとらえ、さらには近代以降の国家体制と歩調をともした、人類史上最強の普遍主義的な「文明化装置」としてとらえる視点を保った上での「比較」の作業が必要である。そこでは当然ながら、自然科学的比較研究そのものの宗教性も問われなければならない。

このように、「文明化」の視点を保ちつつ、新たな比較研究の可能性を開くことにこそ、人類学的キリスト教ミッション研究の本懐があると考えている。

2 宗教と国家

本研究は、「福音と文明化」をタイトルにあげているが、ここでキリスト教的な概念としての「福音」、そして、この福音を宣べ伝える「宣教」、「ミッション」の概念について、やはり人類学的に総括しておく必要がある。そのさいとくに、現在の諸社会におけるミッションの影響力をさぐる上でもっとも重要と思われる宗教、教会と、国家との関係を軸に問題を洗い出すことにする。したがって、ここでの議論は神学的な論争を極力回避し、諸概念を歴史化し、ディスコースとして整理するにとどまっていることをお断りしておく。

2.1 福音と宣教

福音 gospel / evangel

「福音」概念は、英語では gospel と evangel に、独語、仏語ではそれぞれ evangelium, Evangile にあたり、いずれも語源はギリシア語の「エウアングリオン (euangelion)」つまり「よい (eu)」「しらせ (aggelion)」からきている。このギリシア語がラテン語では bona annuntiatio あるいは bonus nuntius となり、さらにそれが古英語の godspel (good recital) をへて gospel になったという。一方、ギリシア語か

ら直接ラテン語の evangelium となったルートがあり、これはドイツ語とフランス語にうけつがれている。またのちに述べるように、この evangelium は、mission とならんで「伝道」の意味ももっている。

この言葉は、旧約聖書では、ヘブライ語の「福音を宣べつたえる」の意味のバサル (basar) の訳語として一度だけ使われているという (イザヤ書 61:1)。また、「よき訪れ」あるいは「喜びの使者」の意味としてはほかにも何度か出現する (イザヤ書 40:9, 41:27, 52:7)。そこでは、イスラエルの民がヤハウェによってバビロン捕囚から解放され、祖国に帰ってヤハウェを王とする救いと平和が到来したことの「しらせ」の意味であった。ここでは、新しい支配の始まりを告げる「よい知らせ」がその語義となっていることがわかる。また、オリエントにおいてこの語は皇帝崇拜とむすびついており、その誕生や即位のときに喜びの訪れについて語られた (『旧約新約聖書大事典』教文館、1989)。

ただ、「福音」の概念が整備されるのは新約聖書からのことで、とくにパウロがこれを重要な概念として用いたということのようである。つまり、パウロは「福音を宣べ伝える」という福音宣教をもっとも重視し、みずからの使徒的活動のすべてをこれによって総括しているという。また、パウロは「福音」を「律法」と対比した。律法は、人が神の要求を満たすことで祝福を得る道であるのに対して、福音は、イエス・キリストを信仰することで、神の恵みにより祝福を得る道である (ローマ人への手紙 3:20-28)。ここで、イエス・キリストへの信仰が強調されている点が第1のポイントである。さらに重要なのは、使徒たちが、オリエントですでに知られていた福音を、皇帝崇拜に対抗するただ一つのそして真の意味の喜びの訪れとして提示したという点である (『旧約新約聖書大事典』)。

このパウロ的な福音の概念は基本的に踏襲されていくが、のちにはしだいにイエスの生涯と教説をえがく「書物」の意味となり、しだいに「書かれた書物」あるいはキリスト教道徳の総合的体系をさすようになる。そして、教会はこうした内容の書物から4書を正典のなかにうけ入れた。これらが、同じ evangelium あるいは gospel という言葉であらわされる『福音書』(マタイ、マルコ、ルカ、ヨハネ)である。福音書は2世紀ごろから出現するようになったというが、上記4福音書のほかにもいわゆる「外典福音書」とよばれるものも多く存在している。

こうした、「福音」についてパウロ的な概念をうけついでこれを強調したのがルターである。ルターは「福音の宣教」を強調して、福音は書物や文字ではなく、説教と生きた言葉で全世界に向けて公に叫ばれるものであるとしている。これ以後、ルター的な福音の概念はプロテスタントにうけつがれ、いわゆる「福音主義 (Evangelicalism)」を生みだした。この福音主義自体紆余曲折をへるが、最終的にカール・バルトの福音理解

によって、新約的な福音概念が定着することになった。

こうして、「福音」の概念はいちじるしくプロテスタント的色彩が強調されるようになった。そして、ひとつには、プロテスタント諸派を総称して、「福音主義」あるいは「福音派」とすることがあり、またそのなかでも、聖書主義的な立場に立ち、「福音 (evangel)」を宣べ伝える「熱意 (evangelism)」をもつ諸派、再洗礼派、ピューリタニズム、ウェズレー派、ヨーロッパの敬虔主義、などをふくんでいる。

ようするに、パウロ的、新約的な「福音」の概念は、ルターの宗教改革を契機に、キリスト教ファンダメンタリズムとでもいうべき傾向を総称する概念となった。歴史的にこうした傾向は、プロテスタンティズムのかたちをとったことから、いちじるしく急進的なプロテスタンティズムのイメージを喚起する結果となっている。このように、「福音」の概念が、キリスト教の根幹をなす「宣教 (mission)」とほぼ同じ意味をもっていたのに対して、宗教改革で強調されたことによって、プロテスタント的な色彩を強くもつようになった過程は、ミッション史における宣教師の目的が、やはりいちじるしくプロテスタント的に変容したことと、ある意味で平行関係にある。

ここで、「福音」概念にプロテスタンティズムの匂いをかぐ人びとに対して、概念の歴史そのものがここでのテーマに関っていることを指摘しておきたい。さらには、18世紀末から19世紀初頭のイギリスでの「福音主義」の流行は、その中心人物のひとりウィルバークスによる奴隷解放運動を媒介にして、J.C. プリチャードら、初期人類学の系譜に連なることも強調しておく必要がある。人類学は、その後植民地社会の「文明化」の方向に転じたイギリス植民地行政に対して、初期の保護主義を貫いたが、大英帝国の栄光の前に、少数派に転じていった (Stocking 1987)。ここには、敗北した植民地主義としての人類学のトラウマがある。

宣教・布教・伝道 mission / evangelism

一方、ミッション (mission) という言葉自体はキリスト教に限ったことではない。たとえばラトローレットは次のように述べている。

宗教的な改宗に従事する人びとや組織化された集団というのはキリスト教、仏教、イスラーム教に限られた現象である。それは宗教それ自体の性格によるもので、その宗教が普遍的な有効性をもっていることや、その宗教の戒律を伝達するために精神的・倫理的義務感を自覚していることからくる。ミッションそれ自体は平和的で教化と説得による改宗を目的とするものであるが、歴史を通してミッションは頻繁に特定の政治的膨張に付随したものとなってきた。しかしその存在は宗教の伝播というものが特別な使者とテクニックを必要とする切り離されたプロセスだとみるべきことを暗示している。こうした構想に欠けた場合、儒教、ヒンドゥー教、ユダヤ教、マニ教は結局は衰えてしまった (“mission”, ESS)。

他者に対して改宗を促す膨張的な宗教は、歴史上キリスト教、イスラーム教、仏教に限られており、これら3宗教がいわゆる「世界宗教」とされるゆえんにもなる。しかしキリスト教ミッションの特異性は、それが地球大の「世界」概念を実質化する原動力となり、また実際に世界制覇を実行する「世界戦略」をもっていたところにある。この点で他の2宗教は「世界」概念が相対的に狭く限定されているところに違いがある。

mission (missions) の意味は基本的に「派遣」である。しかし、その語義や邦語訳にも、カトリックとプロテスタントのあいだなどでいくつかの論争点・相違点がある。

「mission — キリスト教における、キリスト教信仰の宣布への組織的な努力」

(*The New Encyclopaedia Britannica*, 15th. ed., 1988)

「Mission — lat. missio (派遣)」(*Brockhaus, die Enzyklopaedie*, 20th. ed., 1996)

「Mission — 一般に派遣 (Sendung, Gesandtschaft), 委託 (Auftrag), とりわけ、非キリスト教徒にキリスト教の福音を宣伝得るための教会による派遣」

(*Meyers Neues Lexikon*, 2nd. ed., 1974)

「missions — 非キリスト教地域でのキリスト教信仰の宣布をひきうける宗教組織の総体」(*La Grand Encyclopedie, Larousse*, 1971)

「missions — missionary enterprise, つまり非キリスト教徒へのキリスト教信仰の宣布は当初からキリスト教の主要な任務であった。」(*ODCC*)

「この言葉は、その多様な隠喩的意味ゆえに、近年多くの議論を引き起してきた。「聖書」によれば“mission”は神の人が神の意志を他者に対して伝えるために遣わすことを意味する。したがって、天上 the Divine Person (神・子・精霊)の mission, 天使の mission, キリストの mission, 教会の mission があることになる。ここで関係があるのは教会の mission である。語源的には、mission は聖書の『遣わされずばいかにしてか宣べ伝えん』(ローマ人への手紙10:15)にしたがって、教えを説くため権威ある人物を送ることを意味している。さらに厳密に言えば、“mission”は、教階体制 hierarchy が確立していないか、あるいはしても教会がまだ初期の段階にあるような、非キリスト教地域での使徒的な行為をさす」(*NCE*)。

一方、mission にあたる概念は日本語では「布教」「宣教」「伝道」などと訳されるが、一般には「伝道」で代表されている。

「伝道—キリストの福音を、未知未信の人々に宣伝え、その人々を信徒とする教会のわざをいう。」(『キリスト教大事典』改定新版第5版, 教文館, 1979)。

「伝道—一般に宗教の教えを広め、未知未信の人に信仰の道を示すこと。」

(『世界宗教大事典』平凡社, 1991)。

「伝道—キリスト教で信仰を伝え広めることをいい、布教ともいう。ふつうカトリックでは布教、宣教の語を用い、プロテスタントでは伝道の語を用いることが多いが、カトリックで

も〈伝道書〉〈伝道師〉…という用語法があって、その区別は明確でない。また語感としては外国伝道の場合を布教と呼ぶことも多い。」

(『ブリタニカ国際百科事典』TBSブリタニカ, 1972)。

逆に、『キリスト教大事典』(改定新版第5版, 教文館, 1979)によれば、「伝道」にあたる外国語に3種ある。

1. preaching, verkündigung, 伝道の中心的手段である「説教」の意味。
2. mission, 原意は「派遣」で、ふつう「宣教」と訳される。
3. evangelism, ギリシア語の euaggelion から派生し、福音の伝達を意味する。ふつう「伝道」と訳される。

しかし不思議なことに、『宗教学辞典』(東京大学出版会, 1973)ではことは反対になる。

伝道を意味する(英) mission は「派遣する」ということを意味する(ラ) mitto に由来し、神から世界に向かってつかわされるという遠心的な意味をもつ。これに対して宣教を意味する(英) evangelism は、「よきおとずれを宣べ伝える」ことを意味する(ギリ) euangelizesthai に由来し、福音を告知して信仰生活に復帰せしめるという求心的な意味をもつ。

ここではキリスト教の内部に対する「宣教 (evangelism)」と外部への「伝道 (mission)」が明確に区別されている。さきの『キリスト教大事典』も、「宣教 (Proclamation)」の項で、「伝道はしばしば宣教の意味をもつ。とくに日本では伝道 (mission) が宣教と訳される場合が多い。しかし伝道はつかわされて、未信者を悔改めと進行とに導くという意味がおもてであるが、宣教はとくに召された預言者や使徒、宣教師が神の黙示的言葉、福音を委託されて、これを人々に権威をもって語るという意味をもつ。…伝道の中心はけっきょく宣教であるが、伝道は宣教とひとつであるわけではない」としている。

ここでは、ミッション概念の党派性、歴史性あるいは教義的論争に立ち入る必要はない。ただ、広義の「伝道」について、外部の異教世界への「派遣」を原義とする mission と、「よい知らせ」を原義として、キリスト教世界内部での回心のニュアンスの強い evangelism が、キリスト教の宣教伝道の重要な側面を構成していること、mission の研究が evangel (gospel) の研究に通ずることを知れば十分である。むしろ、概念のもつ党派性、歴史性は、混乱を招くだけでなく、じつはそれ自体が重要な研究対

象をも構成している。

初期キリスト教とミッション

キリスト教における「ミッション」つまり「派遣」は、「神」からこの世への「子」（イエス）と「霊」の「派遣」、そしてイエスから教会への「霊」の「派遣」、そして使徒・教会による「福音」の「派遣」へと順次継承される。このようにして、キリスト教会の使命としての「布教」（宣教）が開始される。非キリスト教地域への「ミッション」はキリスト教団の実質的な創設者とされるパウロが本格的に開始し、それ以降理論化も進んだ。この意味でも、パウロのキリスト教史における決定的な意義をうかがうことができる。

パウロの「ミッション」の最終目標は、「全世界の万物を統合すること」である。この使命は、空間的にも時間的にも全面的に行われなければならない、最終的に「天にあるもの、地にあるもの、すべてのものを、キリストを頭として一つに結び合わせるということ」をめざしている。ここにキリスト教の「世界宗教」としてのゆえんがあり、キリスト教の世界戦略が考察されなければならない根拠がある。

「ミッション」が神の福音を宣べ伝えるための「派遣」であるならば、キリスト教史は布教宣教伝道史にほかならない。なるほど、『キリスト教大事典』には、「キリスト教の歴史を通じて伝道は、終始、神よりの拒否しがたい命令として、人間の要求に迎合することなく、条件の好悪に動かされることなく推進され、キリスト教存立の主要印紙をなしてきた。キリスト教が伝道の宗教であるといわれ、キリスト教史が伝道史にほかならないといわれるゆえんである。」と述べられている（キリスト教大事典：733）。

したがって、当然初期キリスト教時代から布教宣教伝道史は始まっている。ただし、ニールが指摘しているように、イエスその人は、パレスティナの言語、アラム語を話し、みずからユダヤ人共同体の枠を超えずに、のちの海外進出につながるような性格はもたなかったようである（Neill 1964: 15-22）。また、イエス没後の初期キリスト教団には、いくつかの中心があって統一されていなかったともいう（半田・今野 1977b: 77-100）。使徒の時代になると、イェルサレム教団によってキリスト教団が統合され、ユダヤ共同体の外部に対する布教宣教伝道がむしろ中心的な活動になった。

この新しいキリスト教団を組織した中心人物が、シリアのアンティオキアにあって、ユダヤ人以外の異邦人に積極的に伝道を行ったタルソのサウロ別名パウロである。パウロは、のちの世界宗教に発展するキリスト教の性格を決定づけたという意味で、実質的な教団の創始者とされる。じっさい、「クリスチャン」という名称は、アンティオキアのギリシア語を話すキリスト教徒と対立する人びとが、「クリストゥス」つまり「油注がれた者（メシア、救い主）」の教えにしたがう者を侮ってつけた名称である（半田・今

野 1977a: 90-100)。

ナザレのイエスを「メシア」、ギリシア語でキリスト、と認めたパウロは、「ユダヤ人共同体の外にキリスト教会を建設」することによって、ユダヤ人共同体から離れ、「ローマ人の宗教」になる素地をつくった(石田 1980: 214-215)。そこで、「政治集会」の意味をもっていた「エクレスシア (ecclesia)」が「思想集団」としての「キリスト教徒」の意味になる(クリステヴァ 1990: 101)。ようするに、キリスト教は、神を統合の中心におき、「アブラハムの子孫」を自認する「はぐれ者集団」として成立した(同書: 102-103)。

キリスト教徒もふくめて、ユダヤ人社会は、ローマからの強い圧力をうけつづけた。とくに、後70～73年のイェルサレム攻撃でユダヤ人社会は壊滅的な打撃を受けた。ここでキリスト教旧派あるいはその母体のユダヤ教そのものも中心を失い、ひとりパウロの系譜をひくアンティオキアのキリスト教徒のみが命脈を保つことになった(半田・今野 1977a: 101-114)。このようにして、パウロによる「異邦人」への布教宣教伝道がキリスト教の本義となる。

ニールはまた、キリスト教団の海外進出は、1) ルカによる、第二のキリスト再来が遠く、教会は世界に拡大する着実な歴史を歩む、との認識、2) パウロが、異邦人・異教徒に福音を伝えるのが神の計画の本質的な部分であるとみたこと、3) 後70年のイェルサレム陥落によって、キリスト教会は一つの特定の中心地をもつことができなくなったこと、によって促され、「キリスト教徒第一世代の教会は真正の宣教教会になった」としている(Neill 1964: 22-23)。

かくして、ミッション史としてのキリスト教史が始まる。故地イェルサレムを失ったキリスト教団は、ローマ帝国内に根をはってコスモポリタンな宗教として生き延びようとした。とくにラテン系のローマ帝国内で、ギリシア語を話す下層の人びと、奴隷、女性、小商人、兵士などに広まり、ローマ帝国の脅威となった(ibid.: 38-45)。同じように故郷を逐われたユダヤ人が離散の民ディアスポラとしてローマ帝国領内とアラビア半島に拡散したのに対して、キリスト教はローマ帝国の宗教になることで延命する。ここに共同体的なユダヤ教と、コスモポリタンなキリスト教との根本的な違いがある。

キリスト教団は、もともと「アブラハムの宗教」を権威と認め、「アブラハムの子孫」を自認するあくまでもユダヤ教、ユダヤ共同体の内部の一宗派、一分派にすぎなかった。しかし、パウロ以降のキリスト教は教義の差異をことさら強調するようになり、「神学的反ユダヤ主義 (Theological Anti-Semitism)」が展開されるようになる(ibid.: 23-25)。こうして、キリスト教の不寛容のシステムが発動されるのである。

ミッション史の転回点

ところで、ミッション史を人類学との関わりの中かでとらえようとするとき、まずはイエズス会の活動が目される。映画「ミッション」(The Mission, 1986)にも明らかなように、イエズス会の活動は、国家の枠組みを超えた普遍主義的な性格をもっていた。しかし、18世紀に入ると、国家とミッションとの関係はしだいにぎくしゃくしてくる。その結果イエズス会は1773年に活動停止に追い込まれ、その後フランス革命が起って、カトリックの普遍主義をバックにしたイエズス会型のミッションはしだいに勢力を失っていった。フランス革命後にまずプロテスタント、ついでカトリックのミッションが活動を再開するが、それはすでに過去のミッションのものではなかった。

フランス革命後に主流となったのは、イギリス国教会およびプロテスタント系のミッションである。プロテスタント系ミッションとしては、デンマーク国王の後援をうけたルーテル派などが活動していた例もあるが、本格的な宣教活動は、フランス革命後に始まった。国教会およびプロテスタント系ミッションにとっては、1792年が分水嶺となり、大英帝国の威光を背景にして活発な活動を行うようになっていった (Neill 1964)。

そして、新たな段階に入ったミッションの主戦場は、改宗者を得るという本来の目的ではなく、教育、福祉、弱者救済などの社会活動に移っていった。これによって、たとえばインド、スリランカのように、改宗者を増やすことにはあまり成功しなかったが、エリート養成のための教育機関として、ミッション・スクールが決定的な役割を果たすような事態が起ってくる。スリランカにおいてはとくに、アナガーリカ・ダルマパーラをはじめ、出家・在家を問わず、仏教改革運動の中心にあった人びとが、多くミッション・スクールの出身であったことは注目に値する。

このように、旧植民地では、民族運動、独立運動が、キリスト教ミッションあるいは広く西欧的思考に影響をうけたエリートによって担われてきたこと、そしてこれらの指導者たちが、いずれも西欧的な価値観から逆照射するかたちで、みずからの「伝統」にめざめ、それをナショナリズムの中心にすえてきたこと、などが特徴である。インドにおいては、ガンディー、ネルー等の指導者、そして、スリランカのダルマパーラなども、いずれも何らかのかたちで、こうした影響をうけた人びとである。この意味で、近代キリスト教ミッションは、すくなくともスリランカ社会においては、宣教・布教という使命には必ずしも成功しなかったものの、直接・間接を問わず、その強力な影響のもと、「文明化」の使命を果たすことには成功したといえる。

フランス革命によって、初期の「福音を宣べ伝える」活動から、その後の「国家」に屈して弱者を対象にしたミッションへの変貌がとげられた。フランス革命によるミッションの変節は、ひとえにローマ教会、教皇への忠誠から、国家への忠誠へと転じたことを意味している。これによって、国家というもともと地縁的、局地的な制度が、超越

的、普遍的に人間社会をおおうようになる。ここに、国家のもつ根源的な矛盾が潜んでいる。そしてそこには、この概念のもつ本来的なあいまいさも潜んでいる。

そこで次に、キリスト教ミッションとの関わりのなかでの「国家・国民・民族」つまり「ネーション」の概念について整理しておく必要がある。

2.2 国家・国民・民族

ナショナリズム

上山春平が指摘するように、ナショナリズムはネーション主義なのであるが、このネーション概念が複雑なために、ナショナリズムもまたあいまいさのなかにある（上山1964: 23）。それは、これらの概念に、学問的意義とともに、歴史的概念としての、つまりナチスの国家主義、そして日本においては戦前の軍国主義などのいまわしいイメージがつきまとっているからである。これらの特殊なナショナリズムは、「国家社会主義（ナチス）」、「超国家主義（ウルトラ・ナショナリズム）」などとよばれることもあり、またしばしば「祖国愛」つまり patriotism と同義に解釈されることもある。興味深いのは、フランスでは patriotism が肯定的に、nationalism が否定的に使われるが、日本的な文脈ではことは逆になるという点である（同書: 24）。

学問的にネーション（nation）やナショナリズム（nationalism）の概念を問題にするときには、ナチスの国家主義、そして日本の超国家主義、軍国主義を極北にして、きわめて多義的な内容をふくんでいることを念頭に入れておく必要がある。たとえば nation という言葉は、国家、国民、（国家を構成する）民族から、動物種、異邦人、異教徒、僧侶など、また nationalism にも、国家主義（軍国主義）、国民主義、民族主義さらには集団主義などにまで意味が広がっている。この言葉のあいまいさや多義性こそが、これらの概念のもつ歴史の変遷を物語っている。この点で、学問的概念といいながら、その歴史的背景を知ることの必要性がある。

ここではとくに、ネーションないしナショナリズムと、キリスト教との関わりに着目しながら、概念を整理しておくことにする。

第2次大戦後の西欧の思想・学問は、多かれ少なかれ、近代社会が生み出した鬼っ子としてのナチス、ヒットラーの出現をめぐる論争を繰り返してきたといつてよい。とくに社会科学の分野では、ともにユダヤ系のアドルノ、ホルクハイマーらと、ポパー、アルバートらのいわゆる「社会科学論争」があり、またナチスとの思想的連関性を問われたウェーバーさらにはニーチェらへのきびしい批判が展開された。「社会科学論争」そのものは、社会科学の客観性、科学性をめぐる展開されたが、しかしその背後には近代的理性そのものがナチスを生み出したのか否かという重い問いが横たわっている。ハ

バーマス、ルーマンなどの社会学理論もまた、この近代的理性あるいはその中核となるキリスト教的理性への根本的な問いかけである。

こうした事情は日本におけるナショナリズム論にもある程度共通するところがある。これについては、吉本隆明の言葉をきくのがてっとりばやいであろう。

「ナショナリズム」というとき、ひとによってさまざまなかけりをこめて語られる。社会学・政治学の範疇では、…近代資本主義そのものと相伴う概念である。

しかし、「ナショナリズム」という言葉が、世界史の尖端におくればせに登場した国家・諸民族によってかながえられる場合、民族至上主義・排外主義・民族独立主義・民族的革命主義などの、さまざまなかけりをふくめて語られる。そこでは、すでに規定そのものが無意味なほどである。

さらに、これが、日本の「ナショナリズム」として、明治以後の日本近代社会に起った諸現象について語られるとき、天皇制的な民族全体主義・排外主義・超国家主義・侵略主義の代名詞としての意味をこめて、怨念さえともなわれる。もちろん、この場合でも、…近代日本資本主義社会の体制的表現としてのナショナリズムの意味で使われ、その再認識が語られる場合がないわけではない。しかし大抵は、日本のナショナリズムは、天皇制を頂点とする排外主義・帝国主義・膨張主義の権化としてリベラリスト・進歩主義者・「マルクス主義」者の指弾の対象としてとりあげられるか、あるいは、この反動として日本近代天皇制トオタリズムの再評価すべきゆえんとして語られるか、である（吉本 1964: 7）。

ただ、日本においては、ドイツとは事情はやや異なっている。戦前の軍国主義に至る日本ナショナリズムは、十分な反省がないまま、アメリカに追いつき追いこせの国家建設のために「民主主義的」なよそおいのもとで復活していった。例外的に一国家一国民型の国民国家理念に近い国家形態をもつ日本は、在日韓国朝鮮人やアイヌ問題をいわば特例としてくりだし、日本人＝日本国民という幻想を現実化していった。このような上昇型のナショナリズム論議は1960年代に転機をむかえ、アジア各国からの日本批判をあびてしだいに下降線をたどるようになる。しかし、戦前の軍国主義的ナショナリズムの総括が充分に行われているとはいえない状況であるに違いない。

とくに、戦後の日本ナショナリズム論は、丸山眞男をひとつの中心として展開した面がある。このことは上山の丸山への批判的検討からよくよみとることができる。丸山のナショナリズム論は、上山が指摘するように、戦前の日本の超国家主義（ウルトラ・ナショリズム）を「前期的（前近代的）」な形態ととらえ、西欧型ナショナリズムとの違いを強調したものである。この丸山のナショナリズム論は、その進歩的知識人への圧倒的な影響力から、規準的な言説として流通していった。ただ、丸山の議論に対する吉本隆明や上山春平などの批判その他は、ここで展開する場合ではないので割愛しなければならない（吉本 1964; 橋川 1964; 上山 1965）。

少数民族問題

一方、人類学・社会学におけるナショナリズムの問題はむしろ、国家とくに近代国民国家の枠組みを前提にした、少数民族問題として現れることが多い。たとえば『社会科学百科事典』(SSE)では、「ナショナリズムは、それぞれのネーションが、国家 (state) としてみずからを構成すべき権利 (right) と義務 (duty) とをともにもっているとする信念である。このネーションがなんであるかを特定するには多くの困難があり、たとえばヨーロッパでは、ウェールズ人やバスク人からプロヴァンス人 (Occitanian) やノーザンブリア人 (Northumbrians — イングランドとスコットランドの境界にある旧王国領域の人びと、筆者註) までが候補にのぼるが、ただ、ある共通の文化をもつことが不可欠で、また共通言語がのぞましい」と述べられている (SSE: 551)。ここで特殊例として想定されているのは、国境を超えて分布する民族や国家内部での少数民族のことであり、近代「国民国家」が原則とする民族自決主義からはずれている人びとのことである。

第1次大戦後のいわゆるウィーン体制のもとで、アメリカ大統領ウィルソンが提唱した「民族自決」主義は、フランス革命とアメリカ独立革命が実現した「一国家一国民」のネーション・ステートの理念を、世界的規模に拡大する効果をもたらした。ここには、かつての植民地支配国ヨーロッパの相対的地盤沈下と、国民国家建設をめざす被支配国の擡頭によって世界秩序が転換する契機をみることができる。その理念は、第2次大戦後に、陸続として独立した諸国によって実現された。そのなかで、さきの記述にもあったように、国境をはさんで分布する民族 (集団)、あるいは「国民」を構成する多民族状況などが問題となったことは周知のことからである。

人類学にとってのネーションないしナショナリズムのより現代的な問題は、外から持ち込まれた国民国家理念に反応して、みずからも国民国家建設をめざした諸地域における、さまざまな矛盾を明らかにすることである。つまり、一国家一民族主義・民族自決主義と多民族国家・少数民族の問題、政教分離主義 (世俗国家) 理念と宗教の政治化・宗教的ナショナリズムの問題などが、伝統的に人類学が研究対象としてきた地域で、深刻な課題として浮上してきているからである。それはたんに、「後進」地域での特殊事情なのではなく、「国民国家」あるいは「国家」体制そのものの限界を示しているからである。

私見では、こうしたネーションないしナショナリズムをめぐるさまざまな矛盾や問題は、キリスト教世界のなかで、内部の権力闘争によって出現してきた国民国家の理念を、非キリスト教世界がそのまま額面通り、字面通りうけいれ、実現させようとしたところからきたものだと思われる。またこの概念は、すぐれて歴史的概念であることから、一義的な定義を許さない多義性、曖昧さをもっており、それがまたこの概念の理解

をひどく難しくしている要因でもある。

序論で述べたプレスナーの見解にもどると、ネーションあるいはナショナリズムにおいて、キリスト教世界内部におけるとくにドイツとフランスのあいだの権力闘争の意義をいまいちど吟味することが必要である。その意味で、「国家」の問題はそれを生んだキリスト教世界の土壌のもとで、考え直す必要がある。これが、本節のひとつの重要な問題意識である。

ネーション概念の歴史性

さて、ネーション (nation) という言葉は、natio を語源としているとされるが、この語源のもつイデオロギー性が第一の問題である。大澤昌幸は、natio は「(おのずから) 生まれてきた者」の意味であり、「古代ローマではこの語によって、同じ地域を出自とする外国人のグループを指示していた。彼らは、ローマ市民よりも低い地位にある周辺の住民として扱われた」としている (大澤 1995: 819)。

また、ツェルナット師によれば、nation という言葉は、そのラテン語の原語である natio が natus と同根で、nascor (私は生まれる) あるいは natus sum (私は生まれた) からきたものだという (Zernatto 1944)。いずれにしても、ローマ人にとって natio は「生まれ」をさしており、またキケロには誕生の女神として神格化されているのを見ることが出来る。

つまり、日常的には natio は生まれを同じくする人びとをさす言葉であった。そのサイズは限定されており、家族より大きく、一族 stirps や氏族 gens よりもちいさい。そして、ローマ人自身は natio とは名のらず、populus Romanus を自称したという。つまり、natio の意味は基本的に「外国人」のことである。

natio とは外国人のことで、その人びとは出身を同じくすることで結ばれている。natio はなんらかのかたちで外部にたつ人びとで、たとえローマ人社会の下にはいないにしても、外国人である (ibid.: 352)。

ここでは、natio が civil, civis つまり市民と区別されていることが注目点である。さらに、その複数形 nationes は「異教徒」をあらわすが、現在も、複数形 nations には異教徒の意味がある。その意味で、ユダヤ人クリステヴァの「他国者 aubain, alibi, natus とは他所の領土に生まれた者をいう」(クリステヴァ 1990: 114) という記述も注目される。ここで nation には、大澤が指摘しているような、出自 (血縁) によって結びついた周縁的で特殊な共同体という意味をもつとともに、それが native, naive などにも通ずるところから、いわゆる人類学という文化と対立する自然の側にあると考えて

よいだろう。

ローマ社会にはこのような外国人グループがあったが、これらの人びとは *nationes* とよばれた。この外国人たちは、ローマ人からは「こっけいな」人びともみられていた。逆に、笑い者にされる人びとが、*natio* とよばれることもあった (ibid.: 352-353)。

ツェルナットは、後世のイタリア語においても、このラテン語のニュアンスが継承されたものとしている。またほかの言語ではその意味がかなり拡大されて使われているようだともいう。たとえば、エドムンド・スペンサーは動物の種を *nation* とし、またモンテスキューは僧侶の意味で使い、さらには詩人、医者、法律家、そしてゲーテのように女性をさす言葉としてもつかっている例もある (ibid.: 353)。

こうした意味の拡大にたいして、ローマ時代の用法の延長にあるのが、中世の大学の同郷者学生団体である。中世の大学制度は、11世紀にポローニャ大学ができたところから始まり、その後陸続としてヨーロッパ各地に広がる。この大学制度で注目すべきなのは、これらが中世の知識の殿堂であった修道院や司教座聖堂に付属した学校の系譜をひくことと、もともと大学自体が組合 (ギルド) だったことである。なかでも、ポローニャから起った同郷者の学生の団体は、自分たちの言葉、食事、慣習などへのこだわりから結成された。これを *natio* ないし *nationes* とよんだのだという (ibid.: 353-354)。

この *natio* につどう学生は、それぞれが独自の見解を主張するようになり、*natio* は「意見共同体 (community of opinion)」の意味をもつようになった。ここで *natio* の意味がひとつ大きく転回する。それは、19世紀以後の *nation* 概念の種を与えたものであったという。

ローマ・カトリックにとって、キリスト教 *corpus Christianorum* はさまざまな言語をもつ人びとの集まりではなく、全能の神にたいして同じ信条をもつ人びと、つまりキリスト教徒 *Christians* のみからなる (Zernatto 1944: 354-355)。

この文化の全体が保たれ移されるための共通の言葉、すべての教化啓発された人びとの単一の言語は、ラテン語である。そして、ただ一つの文化、つまりキリスト教文化、があるだけである。…したがって、当時のキリスト教徒は今日的な意味での *nation* や *nationalism* の概念を知るよしもなかったのである (ibid.: 355)。

大学のなかでもっとも古い歴史をもつパリ大学には、フランス、ピカルディ (北フランス)、ノルマン、ゲルマンの4つの *natio* があった。フランスというのはロマンス語系の学生の団体で、イタリア語、スペイン語をふくんでおり、カトリック内部のラテン語同盟であった。ピカルディではオランダ語が除外され、ノルマンは北東部の出身者、そして、ゲルマンは英語とドイツ語の地域の出身者である。そして、*natio* は外の

人 foreigner にのみ有効であり、自分のくにではけっして natio ではなかった。

しかし、ツェルナットはこうした団体が、純粹に宗教的、学問的性格のものであって、当時のナショナリズムとは根本的に異なっていると主張する。たとえば有名なプラハ大学から非ボヘミア学生が離脱してライプツィヒ大学を設立した（1409）事件も、のちのドイツとチェコの分裂のようなナショナルな理由によるものではなく、教会内部の対立なのだという。これは、フスの事件とチェコ・ナショナル、ルターとゲルマン・ナショナル、カルヴァンとフランス・ナショナル、ツヴィングリとスイス・ナショナル、などがほとんど関係がないのと同様だという。それは、人びとはみなラテン語を使い、みなキリスト教徒だったからだというのである（ibid.: 355-356）。

このようにツェルナットは、ラテン語共同体としてのキリスト教会の統一性を強調する。しかし、その教会自体が分裂するのが、西方教会の「大離教（Great Schism）」である。これは教皇グレゴリウス11世の没後に起った後継者争いに端を発し、ローマのウルバヌス6世とアヴィニョンのクレメンズ7世との2人の教皇が並び立つ事態になった。この分裂は1417年に一応解消するが、しかし内部の亀裂はすでにおおいがたいものがあつた。ウイクリフ、フスの乱をへてルターが登場するのはその100年後のことである（ibid.: 356-357）。

ここで明らかになったのは、すでにローマ教皇が、キリストの代理者、ペテロの後継者ではなく、教会共和国の首長にすぎなくなったことである。すでに教皇の権威は制限され、共和国の会議が決定権をもつようになる。この教会共和国の公会議を構成する党派 party は、さまざまな教会内集団の代弁者であるとともにさまざまな世俗諸侯・君主の代表者でもあり、nationes という名の集団をなしていた。この名前の継承は、主として代弁者、代表者を送り出していたのが大学であつたことから容易に理解できる。地方出身の学生と同じく、公会議に参加する集団は開催される町にとっては異人 stranger なのであつた（ibid.: 357-358）。こうして、リヨンの公会議（1274）、そしてコンスタンツェの公会議（1414-1418）などで、この nationes が現れたのである。

しかし、ツェルナットはここでふたたび、この時期のナショナリズムを当時のナショナリズムとは異なっていることを強調する。それは、いまだ俗語が文化的に重要な地位になく、創造的な精神、文化があいかわらずラテン語によるキリスト教文化によると考えているからである。さらに、この教会の精神的産物を世俗世界に移すことは非常に難しいことなのだという。そして、世俗世界の支配者は、教会がすてたものをむしろ珍重していたともいう（ibid.: 358-359）。このあたりは、師がカトリック神父だという事情からわりびいて考えるべきところである。

ネーション概念の変質

このようなときに「改革」がやってくる (ibid.: 359)。ここで、教会の凋落と世俗領主、国家などの擡頭とが入れかわりのように興る。こうして新しい階層が独自の文化を育み発展させる。この新しい集団では、大衆は同じ言語集団に属してはいない。しかし、これらの人びとは、まだ現れない民衆 popular mass の一部ではない。民衆はいまだ、新しい世俗文化の(擬似宗教的) ミッションナリーが光を与えるような文化的異教 (heathen) の闇のなかにあった。このようなミッションナリーの共同体を nation, 文化的ネーションとよぶ。この文化的ネーションは公会議の会派と同じように、民衆とは離れていたのである。また、これら文化的ネーションの範囲と国家の領域とが一致していないことが再度強調されている (ibid.: 360)。

16世紀初頭に起ったいわゆる宗教改革には、ナショナリズムとしての側面がある。半田・今野編による『キリスト教史』では、コロンビア大学のヘーズの「プロテスタンティズムは、ナショナリズムの宗教的側面である」(1916) という言葉が引用して、ローマ教会と改革派の対立を教会内部の腐敗墮落とその批判という関係ではなく、より大きな歴史の流れのなかに位置づけている。半田らは、宗教改革以前のフスの事件もまたルターの改革も、ローマ的インターナショナリズムとナショナリズムの対立ととらえている。ただし、ルターの改革については、ルター自身が比較的ローマ教会内部の改革をめざしたのにたいして、その影響力が、反ローマ的ドイツ・ナショナリズムとむすびついた面はある。これは、ルターの有名な95箇条の論題があくまでもラテン語でかかれていたが、運動をになった人びとが、ドイツ語などに翻訳してこれを流布させたという経緯からもうかがえる (半田・今野 1977a)。

このような流れを、国民国家を早くから実現したイギリスでの国教会の設立とローマからの離脱 (16世紀初頭)、そしてオランダのスペインからの分離独立 (16世紀末から17世紀初頭)、とむすびつけたときに、その意義がいつそうよくわかるであろう。この点で、ツェルナットのように、現代 (当時) のナショナリズムとの違いを強調して、すくなくとも萌芽としての nation 意識が興っていることを無視することはできない。また、今ひとつ注目すべきなのは、これらの改革運動が、聖書への回帰ないし原点への回帰つまりいまでいうファンダメンタリズム運動として展開されたことである。

ふたたびツェルナットにもどると、公会議での会派としての natio は、この言葉の意味に重大な変更を及ぼした。この公会議の集団は、「外の人」であるとともに、代表団でもある。ここでの natio はローマ帝国のときのよそ者ではなく、代理人 proxies, 代表者 deputies, 代表者 representatives である。nationes の人びとは諸侯の代理人、大学の代表者である。こうして公会議において natio は代表団の意味となり、そしてなによりも、選ばれた集団、つまりエリートの意味になった。モンテスキューの『法の精

神』では、nation が代表者会議つまり貴族や僧侶の代表を意味していた。フランスでは13世紀以来これら貴族の代表が王の命によって集まり、協議を行っていた。こうした各階層が集まる会議のメンバーをそれぞれ nation とよぶようになったが、これはフランスだけでなく、ヨーロッパ全体に広がっていた (Zernatto 1944: 361-362)。

しかし、この段階では、nation と people とは対照的に使われていた。これはド・メーストルやショーペンハウエルの記述でもわかる。とくにショーペンハウエルは、エリートとしての nation と、庶民 plebs としての common people を区別して、ラテン語を解しない者はどんなに偉大な人でも people であるという。ここで nation が、ローマ的なラテン語を解するか否かを規準にしているところが注目される。のちの、ラテン語エリートから、国民としての nation への転回のなかで、意味の逆転が起るからである (ibid.: 363)。

ツェルナットは、18世紀を nation が流行した時代だとみている。それは、19世紀の「進歩」、20世紀の「民主的」あるいは「全体主義」と同じような流行だという。ここで、state と nation と people との関係が問題になる。

まず、1754年にダルジェンソは、ルイ14世のもとでは nation と state の2つの言葉はあまり語られなかったし、人びとにとって意味もあまりなかった、と述べているという。つまりこのころは王と国家がひとつであり、エリートとしての nation にはなんの力もなかった。変化が起ったのは太陽王ルイ14世が亡くなったあとである (ibid.: 363-364)。

1715年にルイ14世が亡くなったのちは、国家と王がひとつであるという事態ではなくなり、王は貴族の長にすぎなくなった。この過程で、nation が下の方から拡大し、市民 citizenry としての特権をもつようになるとともに、みずからをそれより下の plebs, people (people) と区別するようになる。この people は自分の手で働いて生計を立てている人びとをいい、政治的になんの特権ももっていなかった。このフランス語の people の語源となったラテン語の populus にも、もともと軽蔑的、破壊的な意味があった。こうして、国家をつくる nation は people と明確に区別されていた (ibid.: 364-365)。

意味のもつれ合い

フランス革命 (1789) を契機に、ネーションとピープルの区別が取りはらわれる。このときの新しい議会は、「国民議会 (assemblée nationale)」または「民衆議会 (représentants de peuple Français)」と称しており、ミラボーはとくに民衆議会の名を奨励していたという。ツェルナットは、フランス革命の目的は、いわゆるブルジョアジーが、旧貴族に対して、自由と平等を認められるよう望んだもので、民衆全体の地位

をあげようというラディカルな目的をもっていたわけではなかったとしている。市民は nation になり、nation はもともともっていた排他的な意味を失った (ibid.: 365)。

こうして、フランス革命以降は nation が国家の構成員すべてをさすようになった。軽蔑的なニュアンスがつきまとっていた people は、ネーションの主体となり、世界の前面に躍り出る。「烏合の衆」は「ネーション」として生まれかわり (Greenfeld 1992: 6-7), まさしく「市民権」を得たのである。ツェルナットが指摘するように、近代型の nation は19世紀の産物であり (Zernatto 1944: 366), 20世紀はネーションの時代となった。

グリーンフェルトによれば、現代世界においてナショナリズムは、もっともありふれた突出したかたちでの排他主義となった。ネーション概念は、特定の国土の住民をさすようになる。こうした転換は、まずいちはやくローマの覇権から脱してイギリス国教会を独立させたイギリスのみで起った。それとともに、ネーションは、「主権者 (sovereign people)」としての人びとという意味をおびる。それは、「エリート」としてのネーション概念をうけたものであるが、さらに相互に人びとを区別する政治的、領土的、ないし民族的な特性をもつようになった (Greenfeld 1992: 8-9)。

イギリスで興ったネーション概念は、基本的には普遍主義的な傾向をおびていたが、それがさらに、特殊主義的な色彩をもつようになる。ネーションは、「かけがえのない唯一の主権者 (a unique sovereign people)」へと意味を転じるのである。グリーンフェルトは、こうした特殊主義的なネーション概念は、とくにロシアやドイツで発展し、フランスは普遍主義と特殊主義の間にあるとみている (ibid.: 8-9)。

このように、ナショナリズムの中核となるネーションの概念は、異教・異人という周辺的な人びととエリート、そして普遍主義と特殊主義などの二重性をかかえている。それは、ネーションないしナショナリズムの展開に大きな影響を与え、そこから来る矛盾もまたさまざまなかたちで噴出しているのである (大澤 1995)。

3 福音と文明化

ここまでみたように、キリスト教ミッションと国家との関係は、複雑な歴史的過程をへてきているが、とくに、フランス革命を契機に、大きな変貌をとげたことがわかる。この近代国家とミッションにとっての最大の課題が、本書にいう「文明化」である。ここでは、civilization を文明よりはむしろ「文明化」と表現することの意義についてふれることにする。これについて、人類学の文脈において「文明」は、「未開」あるいは一歩すすめて「野蛮」との対比で、二元論的、静的にとらえられることが多いし、また固定的な「文明論」もさかんに展開される。

ここで、文明に「化」をつけることにより、大塚がいうように、事態は動的な普遍化志向の色彩をおびることになる。それは、文明世界が、未開・野蛮の世界を文明の側に引き上げる、進歩させるという、一種お節介な上昇指向性をともなうことになる (cf. 大塚 2002)。

それとともに、この「化」をつけることによる概念そのものの歴史化は、文明化が、主体と客体との関係における開化の運動だけでなく、人類史的に世界が文明の側に進んでいくという、意志をともなわない歴史の進行をも視野に入れることができる。とりわけ、近代化、合理化についてのウェーバー的前提に立てば、近代の文明化の進行は、キリスト教的文脈からいって、プロテスタント化の進行とほぼ同義となる。その意味で、とくに植民地期の世界の近代化の進行を意味する、いわば「モダン」としての「文明化」は、清く正しく美しいイメージをともなっている。

フランス革命によって大きく転回をとげたキリスト教ミッションの主眼は、弱者救済とエンパワーメントの方向へと進んでいった。キリスト教ミッションは、かつてのイエズス会に代表されるような、ローマ教会の普遍主義をバックにした国家の上位におかれる立場から、国民国家ネーションにひざを屈することになった。悪い言い方をすれば、キリスト教ミッションはネーションのプードルと化し、その使命 (ミッション) は「文明化」の推進になった。

こうして、キリスト教ミッションは国家的な「文明化」の尖兵として、世界各地へと広がっていった。この、キリスト教ミッションによる「文明化」作用の進行は、外向きには、接触・布教・宣教・改宗による「文明化」の進行、つまり、近代 (modernity)・文明 (civilization) への改宗 (conversion)、および、福祉・教育ミッションとしてのエリートの養成や、弱者の絶対性などの事態を生みだした一方、内向きには、キリスト教的イデオロムによる非キリスト教の変革と「文明化」の進行、つまり、重層し、錯綜する諸宗教・諸宗派の利害関係からくる諸問題を引き起し、また諸概念のキリスト教起源性とその隠蔽による普遍化の問題も生みだしている。

3.1 文明化

文明(化) civilization

civilization という言葉は、静的な「文明」と動的な「文明化」ないし「教化」「開化」との両義性をもっている。注目すべきは、その語源にもなる civil ないし civis、つまり「市民」であり、civilization は、文字通りには civilis、つまり「市民に属する」という意味になる。ここでの「市民」は、古代ギリシア・ローマの都市国家における自由市民にあたる。

古代ギリシア・ローマは、市民による共和政が実現していたとして理想化されるむきがある。しかし、ギリシアのポリス都市国家は、奴隷制の存在なくして国家の成立はなかったし、またローマ帝国支配においても被征服民・捕虜奴隷の存在なくしてローマ都市国家の存立はなかった。ポリス社会の自由と共同性は、このような奴隷・隷属民の存在を前提にして成立していたことを忘れてはならない。

古代ギリシア・ローマ的概念として現れた civilization は、原始 (primitive)、野蛮 (barbarism)、あるいは野生 (savage) への対抗概念の性格をもつ。ストックングや東田が指摘しているように、19世紀のイギリス社会、つまり人類学発祥のころのイギリスにおいては、この文明化 (civilization) が重要な鍵概念であったという。そこでは、人類を、動物的な性格から人間的な性格へと「進歩」する (progress) 存在であると規定し、野生から文明への「文明の進歩 (progress of civilization)」(Stocking 1987: 9)、ないし、「自らを最高の文明国と見なしつつ、爾余の世界を「未開」「野蛮」と断じ、それ故にそこにみずからの高度な文明を分け与えるのが義務だとする」観念つまり「文明の使命 (mission of civilization)」がさかんに論じられるようになった (東田 1996: 1)。

こうした、文明の使命を語るときに、しばしばとりあげられるのが、1851年に開催された「大英博覧会」である。この博覧会は、大英帝国の栄光の象徴であり、とくに「水晶宮 (Crystal Palace)」の豪壮さはのちのちにまで語りつがれている (Stocking 1987: 1-6; 東田 1996: 15-21)。

一方、civilization の語源はギリシア・ローマ時代にさかのぼることができるが、じっさい、ヨーロッパ史のなかでは、その原義から微妙な変化もみられる。このあたりの事情については、西川長夫の考察が参考になる (西川 1992)。

ウィリアムスによれば、中世ラテン語において、civilizare が刑事事件を民事事件にすること、転じて「社会の組織形態のなかにとりこむこと」を意味しており、さらにこれが、秩序を守る、教養のある、という意味になり、それが16世紀フランス語の civiliser、さらには英語の civilize に至った (ウィリアムス 1980: 63)。また、ギリシア・ローマの語源の系譜をひくラテン語 civilitas (共同体) が、英語の civility になる。英語にはこの2つの意味が混在しており、そのなかで、civilization は啓蒙主義的な進歩史観を背景にして、野蛮、蒙昧などとの対立概念になった (同書: 62-63)。啓蒙主義との関係でいえば、その本家本元のフランスでは、イギリスにうけつがれた2つの意味のうち、civility が一般的であって、civilize はそれほど使われなかったという。

civilization は、開化する、文明化する、の意味の civiliser が転じたもので、「市民的礼節」をその本義としている。文明は都市市民とむすびついており、それはレッドフィールドらが当時のアメリカの国家的要請に基いて、「都市 = 文明」図式の上になっ

て、文明社会研究を推進したところまでうけつがれている。こうして、フランスでもイギリスでも、18世紀半ばごろまでの、啓蒙主義全盛の時代に、「都市市民的礼節」が、「未開」、「野蛮」、「蒙昧」、などとの対比で強調されていた点が重要である。

一方、ドイツ語では、同じような意味で「文化 (Kultur)」の語が使われる。これはウィリアムスによれば次のように説明される。

この時点 (18世紀中葉における独立した名詞としての文明と文化のほぼ同時的発生) で、ドイツ語において重要な発展がみられた。この言葉はフランス語から借用され、最初 (18世紀後期) Kultur, そして19世紀後期からは Kultur と綴られた。その主たる用法は依然として「文明」と同義語で、まず第一は、「開化」または「洗練」される一般的過程という抽象的意味で使われ、次には、人間の世俗的過程に関する表現として、歴史哲学という名で18世紀に普及していた形で、啓蒙運動の歴史家たちがすでに文明に対して確立していた意味において使われた (西川 1992: 137)。

文明とプロテスタンティズム

もともとは同じような意味として出発した「文明」と「文化」は、その後の歴史のなかで、とくにドイツ語の「文化」と、フランス語、英語の「文明」とのあいだの大きな差異を生んでいった。フランス語、英語において「文明」は、政治的、経済的、技術的、道徳的、社会的、など事実に関わっているのに対し、ドイツ語の「文化」は、精神的、芸術的、宗教的な事実に関係し、政治的、経済的、社会的事実とのあいだに強固な障壁をもうけているという (西川 1992: 144)。さらには、国民国家形成において後発のドイツが、とくに「文化」の「文明」への優位性、つまり「精神文化」の「物質文明」への優位性を強調している。ここに、「国民文明」をもったフランスと、「国民」が「文化」と一致しないドイツとの根本的な相違がある。

「文明」の概念は、フランス革命を経由して、日本の「文明開化」に大きな影響を与えたギゾーの文明論に至って、いささかトーンが変わってくる。それは、野蛮などとの対比における「文明」はあくまでも単数であったのに対して、ギゾーの「文明」概念は、国民国家を単位とした国民文明となり、それとともに複数の文明という考え方も現れてくる。ギゾーにとっては、当然フランス文明がヨーロッパ文明の中心なのであるが、複数の文明が国家単位で認められたことは大きな変化といってよい。

拙稿 (杉本 2002) でも述べたように、カディヒイは、近代西欧世界における文明 (civilization) にともなう「市民的礼節 (civility)」が、プロテスタント的倫理に基礎をおいており、さらにそれが、マルクス、フロイト、レヴィ=ストロースなどユダヤ系思想家が「近代との闘争」によってキリスト教世界を根本から問い直す動機を与えた

という。とくに、ユダヤ系の、マルクスの親のカトリックへの改宗や、レヴィ＝ストロースの『テーブル・マナーの起源』（神話学3）を「市民的礼節」と関連づけて、キリスト教世界に生きるユダヤ人の困難についての指摘は、きわめて重要である（カディヒイ 1987）。

一方、プレスナーもまた、「素材のみならず意味の上でも、普遍史的認識に基いて構築されるその種の世俗内的歴史ながら、考察の模範となるのは、いつもキリスト教の救済史なのである。…内面的な自己克服を念頭においた歴史の終末の思想が効力をもつかぎり、キリスト教的な見方とのつながりは保持されているのだ」（プレスナー 1985: 181）と述べて、マルクスに代表される発展進歩史観の背後に、キリスト教的終末論の根強い影響があることを鋭く指摘している（杉本 2002: 17-18）。

さらには、われわれは近代における「文明（化）」の概念に、キリスト教そして国家との影をみないわけにはいかない。それは、古代的な「文明（化）」概念には、隣人、他者に対する責任がともなうということにはなかったにもかかわらず、近代的な「文明（化）」概念には、それが強く現れているからである。ここには、社会の秩序が固定的な古代社会と、社会秩序の進歩発展が求められる近代社会との根本的な相違がある（cf. ERE）。

文明化の使命 mission of civilization

ところで、東田によれば、19世紀後半のイギリスにおける「文明化の使命（civilizing mission）」の概念は、自由貿易論と一体のものであったという。つまり、「イギリスこそがあらゆる面で世界の中心であり、そこからすべてのものが世界に向けて発信されるのだ」（東田 1996: 3）ということになる。こうした「文明の遅れた国」を「文明化する手段については、…ただ自由貿易＝通商のみに頼るのではなく、さらに科学技術の導入、教育制度の普及、法制度の導入、さらにキリスト教の普及等をあげる場合の方が一般的だが、いずれの場合も自由貿易は不可欠の要素である」（同書: 4）。それは、東田の引用するコブデン議員の言葉に現れている。

今日において、商業は万能薬であり、有益な医学上の発明と同じく、世界中の国々に文明を希求する健全で必ず役立つ嗜好を植え付けることに貢献する。わが国から輸出される商品はどれも必ず文明の遅れた国の人びとに知性と実り豊かな思想の種子を選び、わが国の工業地帯を訪れる商人はだれもが自由、平和、よき統治の宣教師として自国に帰るからである（同書: 4）。

マルクスも指摘しているように、19世紀はイギリスが世界の「文明化」の中心であっ

た。それはまた、イギリスという世界に冠たる「国民国家」による世界の文明化が進行していたということでもある。

インドに歴史らしいものがあるとすれば、インドの過去の全歴史は、インドがうけたあいつぐ征服の歴史である。インドの社会はまったく歴史をもたない。すくなくとも人に知られた歴史はない。われわれがインドの歴史とよんでいるものは、この抵抗しない、変化しない社会という受動的な基礎の上に、あいつぐ侵略者が帝国をつくりあげた歴史にすぎない。…

イギリスはインドで二重の使命を果たさなければならない。一つは破壊の使命であり、一つは再生の使命である。古いアジア社会を滅ぼすことと、西欧的社会的物質的基礎をアジアにすえることである。…

…イギリス人は、ヒンドゥー文明よりもすぐれた文明をもち、したがってヒンドゥー文明に動かされない最初の征服者であった。彼らは、現地の共同体を破壊し、現地の工業を根こそぎにし、現地の社会にあった偉大で気高いものをすべてうちたおすことによって、ヒンドゥー文明を破壊した。彼らのインド支配は、歴史のページに、この破壊のほかにはほとんどなにも記録していない。再生の仕事は、廃墟の山積みのあいだから、ほとんど現れてきていない。それにもかかわらず、この仕事はすでに始まっているのである（『イギリスのインド支配の将来の結果』『マルクス・エンゲルス全集』9:213）。

かくして、イギリスにおける「文明化」の問題は、主にインドと中国を舞台にして展開された。とくにインドは1858年以降イギリス国王を王と戴く大英帝国内部のインド帝国となったことから、とくに重要な位置を占めている。もちろん、マルクスのいう「文明化」は「資本の偉大な文明化作用」を意味しているのであるから、社会経済的な面を強調しているのは明らかであるが、さらに次の世代の使命は再度の宗教批判である。その意味でも、ヨーロッパにおけるフランス、ドイツのイデオロギー闘争のなかで、先進フランスの「文明」概念と後進ドイツの「文化」概念との歴史的な絡み合いをさらに追求する必要がある。

いずれにしても、ヨーロッパ・キリスト教世界の覇権のもとで、世界は、資本と宗教の偉大な文明化作用の波をうける。それは、一方で、近代化、合理化、文明化の恩恵を受けるとともに、その逆説的な帰結として、さまざまな問題をも生みだしている。清く正しく美しいモダン・ミッションは、しかし当該社会文化に利益をもたらすだけでは当然なかった。こうしたパラドックス的状况にも当然ふれておく必要がある。

3.2 福音と文明化のパラドックス

国民国家と少数民族

現代世界の、宗教と国家・民族との関係はきわめて錯綜し、またさまざまな問題を引

き起している。ここではとくに、キリスト教ミッションの活動の影響が、現代世界において、社会・文化的にどのような帰結をもたらしたかについて考えるわけであるが、それを一言で、ポスト・モダン状況あるいはアンチ・モダン？状況における「福音と文明化のパラドックス」としてとらえてみることにしたい。

結論を先取りしていえば、福音と文明化のパラドックスは、結局のところ、ミッションの普遍主義的な傾向と、近代国家の枠組みとの根本的な矛盾によるものと解釈してよい。それは、フランス革命以降のキリスト教世界がめざす文明化は、植民地支配を経験した社会であれ、経験しなかった社会であれ、あくまでも国家の枠組みのなかでの「文明化」だからである。それは、ローマ的普遍主義の国家への敗北を意味するが、またいわば国家的普遍主義の世界戦略の勝利と位置づけることもできる。もちろん、ミッションが普遍主義を捨てることはない。しかし、その普遍主義は究極の目標として遠い世界にしりぞき、当面の課題は、国家主導のもとでの活動に主眼を移していった。ここにキリスト教世界がもっている普遍主義との本来的な矛盾がある。

近代キリスト教ミッションは、国民国家のかげに入り、副次的な役割を果たしてきた。時代は急速に変化し、ヨーロッパ世界におけるキリスト教ミッションの凋落はいちじるしい。とくに、ミッションの活動は停滞し、修道会の主流はむしろ非ヨーロッパ世界、つまりかつて布教伝道の対象とされた地域の出身者が多数を占めるようになってきている。それは、キリスト教自体大きな変革のときをむかえていることを意味するが、こうした、キリスト教ミッションのポスト・モダンないしアンチ・モダン？の状況は、たとえば次のような問題を引き起すことになる。

一国家一国民の「国民国家 (nation-state)」の理念は、フランス革命によって世界の主流となり、そこでは「単一の国家機構と国家主権、単一の国民、単一の言語や文化」を標榜し理想とされる (中野 1997: 12)。この「国民 (nation)」の概念の成立には、「人民 (people)」概念との関係で、興味深い「概念史」があった (2.2参照, cf. Zernatto 1944; Greenefeld 1992)。そして、まさしくこの「国民」概念は、カトリック的秩序によって、聖職者 (第一身分) と貴族 (第二身分)、つまりインドでいえばブラーマンとクシャトリア、に特権を与える旧体制 (アンシャ・レジーム) を克服し、「ナシオン (国民)」つまり第三身分の国家を建設しようとするフランス革命をきっかけに、世界を支配する理念となった。

ただ、中野も指摘しているように、この「国民」概念は、第一次大戦後のアメリカのウィルソン大統領による「民族自決主義」が表面に登場してから、「民族主義」と同義となり、ここに「国家」と「民族」との関係をもとにしたさまざまな矛盾が現れる原因にもなった (中野 1997: 12)。とくにこれが、ヨーロッパ型のあくまでも一国家一国民の「国民国家」理念から、いわばスターリン型の「多民族」を包含した「国民」へと大

きく転換するきっかけにもなったことが、のちのさまざまな「ナショナリズム」の矛盾が交錯する大きな要因になったことはみのがせない（杉本 1997）。

現在こうしたナショナリズムの嵐のなかで、各所で深刻な民族問題が起っているのは周知のことからである。こうしたナショナリズムと民族問題の根源には、非ヨーロッパ諸国とくに旧植民地における国家の枠組みが基本的には外から与えられたものであるところに起因している。とりわけ、植民地の宗主国のあいだでの権力闘争のすえに線引きがされた結果がそのまま現在の国境線にうけつがれた例が多だけに、そこからさまざまな問題が起っているのは周知のことからである。とくに、一つの民族が国境によって分断されたり、また複数の民族が一つの国家を形成している場合に問題が噴出している例を各所でみることが出来る。これらは、国民国家の理念が浸透する以前には、際立って深刻な問題としては、現れてはいなかったはずである。

ここで、さきにも述べた国民国家とプロテスタント主義との親和性について思いを馳せないわけにはいかない。マルティン・ルターの宗教改革は、ローマ教会の覇権に対する異議申し立てであったが、政治的にはゲルマン主義に立ち、ローマ教会の普遍主義に対する批判、抵抗であった。すなわち、ルターの改革は、ローマ教会とラテン語の支配に対する、ゲルマン主義的な反撥として起り、ローマ普遍主義に対するゲルマン・ナショナリズム、ドイツ・ナショナリズムの運動であった。こうして、カトリックとプロテスタントとの関係は、ローマ普遍主義と国家主義との対立関係としても評価されるべきである。

こうした、改革宗教と国民国家主義との連動は、たとえばスリランカにおける仏教改革運動にも大きな影響を与えている。オバーサーカラはスリランカの改革仏教を、イギリスに対する抵抗としての宗教ナショナリズム運動としてのプロテストと、改革を支えたプロテスタント的、禁欲主義的な理念との二重の意味で「プロテスタント仏教」と名づけている。このプロテスタント仏教は、ルターの宗教改革自体がもっていた、国家主義的プロテストと禁欲的宗教改革との二重性の、精神的な正嫡であることを示している。

こうして、南アジアの事例から、プロテスタント主義の理念、精神が、非キリスト教世界において、「語法 (idiom)」として継承され、歴史的に決定的な意義をもっていたことを知る。それは、表面には現れない、潜在する「文明化」の原動力ということができるであろう。

政教分離主義

一般に近代国家の大原則として、「政教分離主義」がとなえられている。これは、secularism の訳語として使われ、直訳すれば「世俗主義」であるが、しかしその核心は、なにものかを、つまり政治なり教育なりを、「宗教から切り離す」ことにある。日

本における政教分離主義は、政治あるいは行政に一切宗教的要素を持ち込まないという原則に立っている。これは公的行事から、神官のお祓いさえも排除するようなどころに進んでいる。もちろん、日本における政教分離主義は、戦前の天皇制、軍国主義の残滓を一掃しようとするところに主眼があり、そのためにも過剰に厳密になるべき歴史的背景があるのは当然である。とはいえ、その宗教との分離 (secularize) の徹底ぶりは近代国家のなかでも群を抜いている。

一方「世俗主義」のチャンピオンというべきアメリカ社会がいかにキリスト教的世界観を隠蔽したものであるかについては、最近の森孝一の著書 (1995) にくわしい。アメリカは、キリスト教を基盤とした「アメリカ教」とでもいうべき宗教の宣教・伝道師である。それは、かつてのローマ帝国における「ローマ皇帝教」ないし「ローマ教」の再来である。日本人は、この古代ローマ帝国をひとつの理想像とした、ヨーロッパ世界の権力闘争の歴史にあまりにも疎い面がある。「宗教改革」はまさに「帝国」の理想を現出する主体が、ローマ教会なのか新興の「(国民) 国家」なのか、をめぐる権力闘争であった。それは、カトリックと英国国教会、ロシア正教会などの関係や、またローマ帝国の正統の後継者を自認していたフランスと、これに対抗したドイツとの対立などをみれば明らかである。ようするに、フランス革命は世界的な規模での「国家」の勝利の幕明けであり、現在のアメリカ大統領は、アメリカ教支配を企てる新しい「皇帝」である。

そして、森孝一氏によれば、アメリカの「政教分離主義」は、日本のそれとかなり異なっているという。

アメリカは歴史上、最初に国教制度を憲法によって否定し、信教の自由を保障した国だが、それは「政治における宗教的次元」を否定することではなかった。むしろ、政治をふくむ公的領域における宗教的次元は、積極的に肯定されてきた。このあたりが、日本における政教分離の議論では十分に理解されていないし、アメリカにおける政治と宗教の関係が、日本においてはなかなか理解されない原因となっているように思われる。(森 1995: 34)。

アメリカは建国の最初から、「国教制度を否定し、個人の信教の自由を守る」ことと、「宗教的信条の上に政体を打ち建て、国家を統一する」ことを両立させるという、難しい「綱渡り」の道を歩むことを選んだのである (同書: 36)。

ここで森は、アメリカでいう「政教分離」が、「教会と国家の分離 (Separation of Church and state)」であって、「政治と宗教の分離 (Separation of Politics and Religion)」でないことに注目している。つまり、教会と国家の分離とは、政府が特定の教会に特別の便宜をはからないという意味だということである (同書: 36)。森は、ロバート・ベラが、多民族国家アメリカを統合し、政治に宗教的次元を与えてきた「アメ

リカの市民宗教 (civil religion)」という概念を、さらにすすめて「見えざる国教」とよんでいる。

中世ヨーロッパ世界におけるカトリックや、今日のイラン共和国のシーア派のイスラムのように、だれの目にも明らかな「国教」がその社会集団にたいして果たしている機能と同じ機能を、目に見えないかたちで「市民宗教」は果たしている。そのような意味で「市民宗教」を「見えざる国教」と呼ぶことは適切であろう (同書: 37-38)。

多民族国家アメリカは政教分離と信教の自由を保障しながら、ユダヤ・キリスト教的色彩の強い「アメリカの見えざる国教」によってアメリカを統合することをめざしてきたのである (同書: 39)。

宗教ナショナリズム

こうした、政教分離主義がもつ「キリスト教起源性」は、たとえば南アジア世界では、いわゆる「コミュニナリズム (宗教・宗派主義)」あるいは「コミュニナ対立」のかたちをとって現れている。

南アジアにおいては、キリスト教の歴史は紀元後2、3世紀までさかのぼることができる。南インドからスリランカにかけては、12使徒のひとり、聖トマスの伝説とむすびつけられている。現在もタミルナドゥ州マドラス (チェンナイ) 市には聖トマスに関わる聖地、教会があって観光地になっている。また、ケーララ州では、人口の4分の1ほどがキリスト教徒であり、社会のなかに定着している。

南アジアにおけるミッションの問題は、キリスト教徒だけでなく、非キリスト教徒の側にも大きな影響を与えている点が注目される。とくに、南アジアの近代化にとっては、ヒンドゥー教、仏教などが、キリスト教的、プロテスタント的語法 (idiom) に基づく改革と、ナショナリズムの問題として現れている。ヒンドゥー教における「ラーマクリシュナ・ミッション」や「アーリヤ・サマージ」、仏教における「神智協会」などは、南アジア社会のナショナリズムの展開に決定的な役割を果たした。こうした過程で、改革ヒンドゥー教、改革仏教がモデルとしたのはプロテスタント的キリスト教ないしミッションであった。

こうしたキリスト教的「語法」の導入は、19世紀以降の近代ミッションの活動が教育や福祉にその力を傾注するなかで、とくにミッション系の教育機関がエリート教育の媒体になる一方、現地の近代主義者も好んでミッション教育を受けるようになって定着する。ここから生まれたエリートは、ナショナリズムの中心になって、独立後の国家建設の中心になっていった。近代ミッションは、普遍主義から一歩退いて国家の先兵となったが、結果的にはヨーロッパにとっての敵の養成に力を与えた。さらにそれは、政教分離主義に暗い影を落とすことにもなる。

南アジア世界においては、とくにインドの独立時に、イギリスの分断統治政策の影響もあって、ヒンドゥー教徒を主とするインドと、ムスリムを主とするパキスタンとに分離した。ただ、パキスタンはイスラーム教を国教としているが、インド憲法は、政教分離主義（世俗主義）を基本とする「世俗国家（secular state）」の理念を掲げている。しかし、これは必ずしも国家が一切宗教に関わらないということの意味しない。そこでは国家が各宗教平等に財政支援を行うことは支障がないと解されている。また、スリランカでは基本的に世俗主義の理念が掲げられているが、仏教には特別な地位が与えられ、準国教というべき扱いになっている。このことは、スリランカにおける宗教の扱いに微妙な影響を与え、政府首脳などが仏教寺院を参拝するときに、ちょうど日本の靖国神社参拝のときのような、公私の使い分けが行われている。また、ネパールは明確にヒンドゥー教を国教としている。

このような状況のなかで、スリランカにおいては、人口の7割近くを占めるシンハラ仏教徒と、人口の2割足らずのタミル・ヒンドゥー教徒とのあいだの宗教・民族間対立が起っているのは周知の通りである。また、世俗主義を掲げるインドでは、かえってこのことがヒンドゥー・ファンダメンタリズムの擡頭を許し、中央政界をも巻き込むような大きな宗教間対立を生んでいる。ここでは、隣国のイスラーム国家パキスタンの存在がヒンドゥー教徒の脅威となっているのだが、それはまた、パキスタンの背後に控えるアメリカにたいする激しい危機意識によって助長されている。スリランカにおいても、インドにおいても、宗教と政治の問題は、国内問題としては処理しきれないところにきている。これらの諸国のゲリラ組織に隠然たる影響を与えているさまざまな国際勢力が、国内問題としての解決の道を閉ざしているからである。

こうした宗教と暴力との関係の問題は、たとえば、ユルゲンスマイヤー（1995）、ケベル（1992）、ファン・デル・フェール（van der Veer 1994）などがくりかえし論じてきているし、また関根（1995）もバタイユなどを援用して注目すべき宗教暴力論を開陳している。問題は、南アジア世界だけでなく、東欧世界におけるキリスト教、イスラーム教などの複雑な関係に基づく抗争、そして、中東におけるユダヤ・ムスリムの対立など、この種の問題は枚挙に暇がない。

ここでの根本的な問題は、宗教の暴力性が、宗教にとって本質的なものかといえるのか、つまり、宗教は根源的に暴力性をはらんでいるのか（cf. 竹内 1988; 竹田 2000a, 2000b; 関根 1995; 杉本 1995）、あるいはそれは宗教が政治化した結果起った異例の事態なのか、であり、これについては大きく議論が分かれるところである（cf. 杉本 2002）。

ひとつだけいえることは、かつてのナチスによるボグロムの虐殺の論理は、「人種・民族」をめぐる起っていたが、現代のボグロムの虐殺が、「宗教・民族」をめぐる起っていることである。しかし、そのいずれも、当事者間に命がけの対立を生みだす原理で

ある。つまり、人種は、超歴史的概念、つまり人為の及ばない存在形態の差異・区分を正当化する論理を提供し、宗教は、人びとの生存をかけた闘争を生む原理を与えるからである。

宗教とナショナリズムが引き起す諸問題は、宗教がなによりも人びとの存在の根底に関わる世界観・死生観を提供する巨大システムであるだけに、それぞれが命をかけた対立を引き起すことになる。南アジアで展開されているテロの波は、こうした政教分離主義理念のもたらす矛盾の現れであるとともに、現在の世界秩序の縮図として、国際ナショナルな問題の巣窟にもなっている。とくに世俗国家の超大国アメリカの「見えざる国教」が、みずからの強大な普遍主義を隠蔽しながら、これらの国ぐにに絶大な影響を及ぼしていることをみることができる。これが、政教分離主義のもつひとつのそして最大のパラドックスだといえる。

4 新たな宗教批判

諸宗教と文明化装置

キリスト教ミッションは、ローマ帝国の後継者としてのローマ教会が実現しようとした普遍主義をながらく原理原則としてきたが、ルターの宗教改革に始まる国民国家の離反は、フランス革命によって世界の主流となり、教権支配は政教分離、世俗主義の国民国家のひざもとに屈するかたちとなった。キリスト教会は、ローマ帝国の国教となったときから、帝国の夢・普遍主義と、国家の軛・局地主義とのはざまに入ることになる。ローマ帝国が「世界」であった時代は、両者の関係は表面化しないが、帝国の分裂、崩壊は教会に大きな試練を与えたのである。

しかし、近代以降の国家のプードルと化した教会・ミッションは、布教宣教の尖兵から、プロテスタント的合理主義を基盤とした「文明化」の尖兵として、世界各地で活動するようになる。カトリックも教義上はその独自性を保ちながらも、実態としてはプロテスタント的な色彩をもつようになる。こうした人類史的な視点からいまいちど、宗教と文明化の問題を問い直そうとするときに、ふたたび、普遍主義と局地主義との絡みが眼前に現れる。

歴史的に「文明化」は、宗教的にはプロテスタント化とほぼ同義である。カディヒイをみれば、それはとくに非プロテスタント（ユダヤ）に対していちじるしい。こうしたプロテスタント的文明化は、プロテスタンティズムに内在する力によってのみ進行したのかどうかという問題が残る。このことについて、たとえば、ジラルルの嫉妬理論を援用するならば、キリスト教と、それに先立つイスラーム教との関係が問題になるし、またキリスト教内部のとくにカトリックとプロテスタントの権力闘争も問題となって現れ

てくる。

イスラーム教における普遍主義は、ジハードの論理として展開される。ジハードについては、アメリカ同時多発テロ事件以後、とくに聖戦ジハードとしてその戦闘的な面が強調されている。ただ、大塚などによれば、ジハードには、聖戦ジハード（小ジハード）だけでなく、精神的ジハード（大ジハード）などのいくつかの局面があり、一様に理解することはできない（大塚 2000: 199-201）。ただ、大塚の論点とはやや異なるが、一定範囲の社会文化に対して、旧来の体系（体制）をくつがえしたのちに、内部を均質化・平均化し、体系化・統合化するような統合原理として現れる限り、ジハードを近代化、文明化の原動力ととらえてもおかしくはないであろう。

こうした、イスラーム的文明化の論理は、アラブ・中東世界からアフリカ、アジアに直接及んでいるし、ヨーロッパ世界には間接的いや逆説的に、しかし絶大な影響を及ぼしている。イスラーム教は7世紀に成立したが、8、9世紀ごろには旧世界に広まっており、キリスト教がのちにこれらの地域に展開しようとしたときには、一定の文明化をおえていたと考えられる。

たとえば、南インドのケーララ州では、現在イスラーム教徒とキリスト教徒をあわせると全人口の半数に近い。この地域は早くから西方に開けた窓であったが、早くからインド洋交易の波にもまれていた。この地域では、まずヒンドゥー教徒からイスラーム教徒への改宗が起り、さらに、16世紀以降本格的にキリスト教が入って、主にイスラーム教徒が改宗するという事態になった。

また、東アフリカでも、奴隷交易などでアラブ世界、インド世界とつながっていた下地があって、その上にキリスト教が展開した事情もある。東アフリカの「伝統」社会文化に対するイギリス植民地支配の影響が指摘されているが、それ以前のインド、イスラーム世界との関係を考慮に入れるならば、その歴史研究はきわめて興味深いものになる。こうした露払いとしてのイスラーム的文明化については、インド世界においてすでに研究が行われている（Breckenridge and van der Veer 1994）。

新しい普遍主義

1996年度のノーベル平和賞が、東ティモール問題に関連してベロ神父らに贈られたこと、そして、2001年のアメリカ同時多発テロのときに、ブッシュ米大統領らが「十字軍」を引き合いにだして非難をあげたこと、そして、同じく同時多発テロのときに、ブレア英首相も、ブッシュも、ともに「悪 (evil)」を倒せ、とあおっていたこと、そして、きわめつけは、ブッシュがさかんに、味方でないものは敵である、と恫喝をくわえていたこと、これらはいずれも、キリスト教の不寛容と覇権主義が、強く生きていることを物語っている。

1990年代に入って、冷戦体制が最終的に崩壊したのちに、「宗教」は世界の構造のなかで新たな意味を持ちはじめた。近代国家観念のなかで後景にしりぞいていた宗教が、前面に躍り出てきたのである。旧社会主義国では、教条的マルクス主義の影響のもとで抑圧されていた宗教・信仰が急速に復活し、再聖化の波が押し寄せた。しかしそれは、かつてあった宗教・信仰が復興したというだけではもちろんない。この間の世界情勢、宗教情勢の変化にともない、この地域に卓越していた東方教会だけでなく、カトリック、プロテスタント、そしてペンテコスト（カリスマ）系などが相次いで布教に訪れた。とくにプロテスタント系の勢いがものすごく、様相はまさに現代的なすがたを示している。

また、すでに日本で進行している宗教のビジネス化、ビジネスの宗教化も、世界各地で起りつつある現象であり、また教団がいちじるしく企業化しているのも目につくところである。最近話題になる巨大新宗教が、いずれも、企業的な活動において成功を上げていたことも記憶に新しい。また、日本の新宗教の布教戦略が、企業における自己啓発セミナーの手法を応用していることは暗黙の了解である。こうした、宗教とビジネスとの境界のあいまいさはまた、宗教の名を借りた不正の温床でもある。人は宗教の名のもとでは、日常考えられないような寄付・投資を行う。それは宗教がもつ魔力によるものしか考えようがない。

そして、宗教ビジネスは、国家の枠を超えた新たな多国籍企業のミッションを生み出すことになる。もちろん、キリスト教ミッションは、当然ながら、欧米キリスト教圏から派遣されるものと相場が決まっていた。しかしながら、キリスト教世界による世界制覇は、副次的な影響も与えている。たとえば、橋本和也は、オセアニアのフィジーに入って定着したキリスト教ミッションが、さらにフィジーからニューギニアに宣教団が「派遣」されている例を紹介されているし、また秀村研二も、韓国のキリスト教が、オセアニア、アジア、そしてイスラーム圏などで活発に布教活動を行っているという報告を行っている（秀村 2002）。ここでは、多国籍企業が、欧米からだけでなく、非欧米諸国からも起って活発に活動し、経済のグローバル化の一翼をになうという、現代の多国籍企業論との接点を見い出すこともできる。

こうした植民地支配をへてのミッション活動の変貌は、「概念のキリスト教起源性」により、一種奇形的な受容を招き、そのことによってさまざまな問題を引き起している。問題の核心は、カトリックの世界秩序を否定して登場したプロテスタンティズムが、一方で国民国家の基本理念を提供するナショナリズムの基盤であるにもかかわらず、民主主義・人道主義などを標榜することによって、みずからの地域性、歴史性を隠蔽した新たな普遍主義として登場してきているところにある。

こうした矛盾は、たとえばインドにおいては、部族主義運動（tribalism）とプロテ

スタント系ミッションとの隠然たる関係に現れており、また、NGO、NPOのすがたをしたプロテスタント・ミッションの活動の流行にも現れてきている。これは、アフリカにおける部族主義などを基調としたさまざまな運動の背後に、宗教色を脱色したNGO、NPOの活動としてもさかんに展開されている。

こうした新たな普遍主義は、当然ながらキリスト教世界が依然としてその本義を「ミッション」においていることを意味している。これらの運動が、新たなキリスト教的世界戦略、普遍主義につながっているのかどうか、さらに検討すべき余地が残されている。

「文明の衝突」論と新たな宗教批判

一方、アメリカへの一極集中化が明確になってきている現在、「文明の衝突」論によって、世界はキリスト教対イスラーム教という、人類史上最強の文明化装置のあいだの権力闘争に整序されようとしている。それは、この両宗教がいずれも、異教徒に対して不寛容の宗教だからである。しかしながら、この世界がこの二陣営に分断され、整序化されるのは、きわめて危険であることはいままでもない。それにもかかわらず、こうした不寛容に基づく文明論は、ディスコースとして世界をおおいつくそうとしている。

9・11事件のあとで、スリランカの大統領チャンドリカ・クマーラトゥンガが、アメリカのダブル・スタンダードを批判していた。スリランカでは民族紛争が続き、政治犯の亡命などがあいついでいたが、アメリカ政府はスリランカ政府の弾圧を批判してテロリストを擁護していた。しかし、今回はアメリカがテロリストをみずから征伐しようとしている矛盾をついたものであった。ここには、「正義」が強者の側にあるというアメリカ独特のイデオロギーがあるが、それが相手を力でねじふせようとするテロリストと同じ論理であることを意識しているのかどうかは不明である。

こうした現実をみるときに、はたして宗教は人類を救ったのか、救えるのか、という根源的な疑問を呈さないわけにはいかない。それは、宗教を原動力とする文明化の進行が、人びとを不幸に陥れている逆説をみて、ますますその印象を強くする。宗教には、マッチポンプ的性格がある。つまり、みずから人びとに不幸のタネを与えて、みずからの救済方法を正当化する傾向があるからである。この、苦悩から救済する宗教が、じつは苦悩を創出し、演出しているという事態こそが、宗教のもつ根源的なパラドックスといえるであろう。

人権、民主主義、自由、などのお題目のもとに、アメリカによる「帝国の夢」が、プロテスタンティズムの精神として覇権をもつ時代が来るのであろうか。それらがたとえば、アムネスティ・インターナショナルや、また宗教色を隠したNGOのかたちをとり、さらには、人権、民主主義、自由などの近代原理自体が、新たなプロテスタント的

覇権主義、普遍主義の尖兵となって世界各地に送り込まれている現状を考えると、いまひとつの「宗教批判」を必要とする時代が来ているように思われる。

福音と文明化、さらには宗教と文明化について人類学的に考察することは、こうした世界の趨勢、そして、宗教の本質に対して、異議申し立てを行おうとする積極的意志に基づくものであることを、いまいちど強調しておきたい。

文 献

石田友雄

1980 『ユダヤ教史』（世界宗教史叢書4），山川出版社。

彌永信美

1987 『幻想の東洋—オリエンタリズムの系譜』，青土社。

上山春平

1965 『日本のナショナリズム』（至誠堂新書17），至誠堂。

大澤真幸

1995 「ナショナリズム」梅棹忠夫監修『世界民族問題事典』pp.818-827，平凡社。

大塚和夫

2000 『近代・イスラームの人類学』，東京大学出版会。

2002 「都市的文明としてのイスラームと二〇世紀の文明化」杉本良男編『宗教と文明化』pp.34-49，ドメス出版。

杉本良男

1997 「南・東南アジアの宗教と民族・ナショナリズム」中野毅・飯田剛史・山中弘編『宗教とナショナリズム』pp.124-145，世界思想社。

2001 「儀礼の受難」杉島敬志編『人類学的実践の再構築—ポストコロニアル転回以後』pp.246-270，世界思想社。

2002 「問題提起—宗教と文明化の二〇世紀」杉本良男編『宗教と文明化』pp.11-31，ドメス出版。

関根康正

1995 「暴力・政治・宗教—マドラス市の祭礼ヴィナーヤガ・チャトゥルティエーの現在からの考察」杉本良男編『宗教・民族・伝統—イデオロギー論的考察』pp.179-213，南山大学人類学研究所。

竹内芳郎

1988 『意味への渇き—宗教表象の記号学的考察』，筑摩書房。

竹田英尚

2000a 『文明と野蛮のディスクール—異文化支配の思想史（Ⅰ）』，ミネルヴァ書房。

2000b 『キリスト教のディスクール—異文化支配の思想史（Ⅱ）』，ミネルヴァ書房。

東田雅博

1996 『大英帝国のアジア・イメージ』（Minerva 西洋史ライブラリー14），ミネルヴァ書房。

中野 毅

1997 「宗教・民族・ナショナリズム—読み解くための基礎と問題の所在」中野毅・飯田剛史・

- 山中弘編『宗教とナショナリズム』pp.3-26, 世界思想社。
- 西川長夫
1992 『国境の越え方——比較文化論序説』, 筑摩書房。
- 橋川文三
1964 「昭和超国家主義の諸相」橋川文三編『現代日本思想体系31 超国家主義』pp.7-58, 筑摩書房。
- 橋本和也
1996 『キリスト教と植民地経験——フィジーにおける多元的世界観』, 人文書院。
- 原 毅彦
1987 「人類学の人類学(1)」『獨協大学教養諸学研究』22: 56-87。
1988 「人類学の人類学(2)」『獨協大学教養諸学研究』23: 78-87。
1990 「人類学とキリスト教」『社会人類学年報』15: 173-189。
1991 「人類学の人類学(4)」『信州大学教養部紀要』25: 1-24。
- 半田元夫・今野國雄
1977a 『キリスト教史1』(世界宗教史叢書1), 山川出版社。
1977b 『キリスト教史2』(世界宗教史叢書2), 山川出版社。
- 秀村研二
2002 「20世紀韓国キリスト教の展開」杉本良男編『宗教と文明化』pp.94-110, ドメス出版。
- 森 孝一
1996 『宗教からよむ「アメリカ」』, 講談社。
- 吉本隆明
1964 「日本のナショナリズム」吉本隆明編『現代日本思想体系4 ナショナリズム』pp.7-54, 筑摩書房。
- アンダーソン, ベネディクト
1987 『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』(白石隆・白石さや訳), Libro。
- ウィリアムズ, レイモンド
1980 『キーワード辞典』(岡崎康一訳), 晶文社。
- カディヒイ, ジョン・マレー
1987 『文明の試練』(塚本利明ほか訳), 法政大学出版会叢書ユニベルシタス。
- クリステヴァ, ジュリア
1990 『外国人——我らの内なるもの』(池田和子訳), 法政大学出版会叢書ユニベルシタス。
- ケベル, ジル
1992 『宗教の復讐』(中島ひかる訳), 晶文社。
- ゲルナー, アーネスト
2000 『民族とナショナリズム』(加藤節訳), 岩波書店。
- プレスラー, ヘルムート
1995 『ドイツ・ロマン主義とナチズム——遅れてきた国民』(松本道介訳), 講談社学術文庫。
- ポリアコフ, レオン
1985 『アリア神話——ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』(アリア主義研究会訳), 法政大学出版会叢書ユニベルシタス。
- ユルゲンスマイヤー, M.K.
1995 『ナショナリズムの世俗性と宗教性』, 玉川大学出版部。

- Beidelman, T.O.
 1982 *Colonial Evangelism: A Socio-Historical Study of an East African Mission at the Grassroots*. Bloomington: Indiana UP.
- Burridge, Kenelm
 1990 *In the Way: A Study of Christian Missionary Endeavours*. Vancouver: UBC Press.
- Greenfeld, Liah
 1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Heffner, Robert (ed.)
 1993 *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. University of California Press.
- Kane, J. Herbert
 1978 *A Concise History of the Christian World Mission: A Panoramic View of Missions from Pentecost to the Present*. (Revised Edition) Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Kooiman, Dick
 1989 *Conversion and Social Equality in India: The London Missionary Society in South Travancore in the 19th Century*. New Delhi: Manohar.
- Kuper, Adam
 1983 *Anthropology and Anthropologists*. (Completely Revised Ed.) London: Routledge & Kegan Paul.
- Latoulette, K.S.
 1937-45 *A History of the Expansion of Christianity*. 7 vols. London.
 1957-61 *Christianity in a Revolutionary Age*. 5 vols. New York: Harper & Brothers.
 (Greenwood reprinting)
- Malinowski, B.
 1936 Native Education and Culture Contact. *International Review of Missions* 25: 480-575.
- Neill, Stephen
 1964 *A History of Christian Missions*. (The Pelican History of the Church, vol.6)
- Pickering, W.S.
 1992 Introduction: Old Positions and New Concerns, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 23: 99-110.
- Piepkke, Joachim G.
 1988 *Anthropology and Mission: SVD International Consultation on Anthropology for Mission, Pune/India, Dec.29, 1986 to Jan.04, 1987*. Nettetal: Steyler Verlag.
- Rosenkranz, Gerhard
 1977 *Die Christliche Mission: Geschichte und Theologie*. Muenchen: Chr. Kaiser Verlag.
- Stipe, C.E.
 1980 Anthropologists versus Missionaries: The Influence of Presuppositions. *Current Anthropology* 21: 165-179.
- Stocking, George W., Jr.
 1987 *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.

Stoll, David

1990 *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.

van der Veer, Peter (ed.)

1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. University of California Press.

1996 *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York & London: Routledge.

Whiteman, Darreell L.

1980 *Melanesians and Missionaries: An Ethnographical Study of Socio-Religious Change in the Southwest Pacific*. Ph. D. Dissertation, Southern Illinois University.

Zernatto, Guido

1944 Nation: The History of a Word. *The Review of Politics* 6: 351-366.

ERE: Encyclopaedia of Religion and Ethics. 13 vols., Hastings, J.(ed.), New York: Charles Scribner's Sons, 1913-27.

ESS: Encyclopaedia of the Social Sciences. Seligman, E.R.A.(ed.), New York: Macmillan, 1957.

NCE: New Catholic Encyclopedia. 15vols. Washington: Catholic University of America, 1967.

ODCC: The Oxford Dictionary of Christian Church. 3rd.ed., Cross, F.L. and E.A.Livingstone (eds.), Oxford University Press, 1997.

SSE: The Social Science Encyclopadia. Kuper, Adam and Jessica Kuper(eds.), London and New York: Routledge, 1985.

