

# カリスマ運動の世俗性

シンガポール・シティハーベスト教会の事例

杉井純一

## 1 はじめに

20世紀初頭のアメリカで生まれたペンテコステ運動、そして、1940年代以降に新たな展開をみせたネオ・ペンテコステ運動は、北米から南米、西欧、アフリカ、アジアなど、世界各地へと波及し、いまやグローバルなキリスト教カリスマ運動（聖霊運動）へと飛躍している。当初、ペンテコステ運動は世俗化した現代社会の風潮に異議を唱え、ファンダメンタリズム（根本主義）としての特徴を強く持つものであった。ペンテコステ運動は、「異言、癒し、奇跡」のような「聖霊の力」の顕現を強調し、「初代教会」の宗教経験への回帰を求める宗教運動である。<sup>(1)</sup>

このようなペンテコステ運動の「反世俗主義」「反近代主義」を継承しながらも、ネオ・ペンテコステ運動（カリスマ運動）は、マスメディアを積極的に活用するなど、「世俗的」「近代的」な要素を合わせ持つ運動としての様相を強めていった。ネオ・ペンテコステ運動に内在する「世俗性」と「反世俗性」、「近代性」と「反近代性」の並存を理解するためには、現代世界におけるキリスト教が直面する選択肢について振り返る必要があるだろう。

社会学者のピーター・バーガーは、現代世界からの挑戦に対して、キリスト教が取りうる3つの選択肢を素描している。<sup>(2)</sup>第1の還元的選択肢は、聖書の神秘性を取り除いて、世界に適合することである（世俗化、伝統の再

解釈)。第2の演繹的選択肢は、聖書の保守的、根本主義的な解釈という形で示される(反世俗化、伝統への回帰)。第3の帰納的選択肢は、信仰を始めた精神を再発見し、初期のキリスト教の「経験」に基づいて生きる試みである。この帰納的選択では、ある特定の権威(宗教的伝統、あるいは現代意識)を暗黙裡に前提とするような立場をとらない。あくまでも個人的な「経験」を出発点として、そこから宗教的「真理」に到達しようとする。

現代西欧社会のネオ・ペンテコステ運動は、第3の帰納的選択肢、すなわち、「世俗性への特殊な志向性」を示している。すでにペンテコステ運動においても、「異言」のような神秘体験を強調する一方で、メディアを媒介として飛躍的に成長するなど、現代の科学技術の普及と深く結びついていた。ネオ・ペンテコステ運動になると「世俗的」な傾向はさらに強まる。ネオ・ペンテコステ運動はしばしば高度なテクノロジーを用いて布教しており、「癒し、人間の潜在能力、治療技術」といった「ニューエイジ文化」の領域にも関心を示している。このように、ネオ・ペンテコステ運動は世俗化した世界を批判する一方で、現代世界の技術革新や現代文化に適合しようとするのである。

S・ハントが指摘するように、カリスマ運動は単にキリスト教を復興する試みであるだけでなく、ニューエイジを含む現代の「文化的環境」の一部を構成するものである。<sup>(3)</sup>カリスマ運動は、当初のセクト的な形態から急速に世界適的な形態へと移行したが、この移行は、必ずしも近代西欧文化の従来の枠組みに従うものでもなかった。ハントによれば、カリスマ運動には、ポストモダン世界の特徴を示すものが多々あり、その一部は「神秘性」「潜在性」「新しい世界の到来」といったニューエイジ的な世界観と重なり合っている。ゆえに、このような概念は、カリスマ運動の信者だけでなく、ニューエイジ運動の信奉者にも魅力的なものになっている。

労働者階級が主体の「伝統的」ペンテコステ運動とは異なり、ネオ・ペ

ンテコステ運動は、中流階級の人々を顧客として惹きつけてきた。このような階層性と神秘性を持つ信仰復興運動の形態は、トレルチのミスティシズム概念を想起させる。例えば、カトリックにおけるカリスマ刷新運動は、チャーチ制度の内部で機能する「ゆるやかに構造化された運動」であり、個人主義と人格的な成長に関心を持つ中流階級の人々をひきつけるミスティシズムの組織形態に類似するとハントは指摘している。この「ゆるやかに構造化された運動」という形態は、現代のニューエイジ運動のありかたにも共通しており、ネオ・ペンテコステ運動は中流階級の「秘教的」な信仰復興運動 = 文化として捉えることができる。<sup>(4)</sup>

一方、中流階級における社会的剥奪に注目する立場では、ネオ・ペンテコステ運動が「逃避主義」的運動であると指摘する。<sup>(5)</sup> すなわち、ネオ・ペンテコステ運動は現実生活における否定的な経験への対処法を中流階級の信者に提示することで成長しているのである。例えば、現代社会における合理化や社会的孤立から生じる諸問題（失業、自殺、離婚など）に悩む人々に宗教的な「避難所」を与えている。

こうした逃避主義は世俗社会からの離脱を志向するものとも言えるが、その一方で、世俗社会への適合を志向する側面もみられる。ハントによれば、中流階級にアピールするネオ・ペンテコステ運動の傾向は、「市場モデル」に合致するものである。<sup>(6)</sup> すなわち、ネオ・ペンテコステ運動は中流階級という特定の社会集団の物質的、心理的、霊的要求に適合していると考えられる。また、「市場可能性」という観点からみると、多くの現代的なカリスマ教会は、「デザイナー・チャーチ」になっているとコックスは指摘している。<sup>(7)</sup> この「デザイナー・チャーチ」は、集団の成長の速さ、利用可能な資金、魅力的な建物、威信のある指導者、そして、企業文化に見合う成功の証して判断されるという。コックスによれば、そのような教会は徐々に世界適合的になり、メンバーを福音化するための市場技術を積極的に調達しようとする。ここで指摘されている特徴はそのまま今日のメ

ガ・チャーチにも該当すると言えるだろう。例えば、シンガポールの代表的なメガ・チャーチであるフェイス・コミュニティ・バプティスト教会（FCBC）はタッチ・コミュニティ・サービス（TCS）という慈善団体を組織しているが、そこでは、信徒たちの結婚相談や家庭に関するさまざまなサービスが行なわれている。このような社会的サービスの提供は信徒を獲得する上でも、維持する上でも非常に有効であると思われる。その意味で、FCBCは巧みに市場技術を用いているといえよう。

このように、ネオ・ペンテコステ運動（カリスマ運動）は、1）世俗性と反世俗性、近代性と反近代性の並存、2）中流階級における神秘主義と逃避主義（社会の合理化、社会的孤立という現実からの逃避）という側面を持っているとされる。神秘主義や逃避主義は「反世俗性」を示すものであるが、「合理化という現実からの逃避行動」として、中流階級の人々がネオ・ペンテコステ運動に関与するという見方では、そこにマスメディアの活用のような、近代的、合理的要素が少なからず存在することをうまく説明できない。本稿では、なぜ中流階級の人々がカリスマ運動に引き寄せられるのか、その問題をカリスマ運動に内在する世俗性／反世俗性、合理性／非合理性と関連づけて、具体的に吟味し、検討することにしたい。以下では、FCBCをしのぐ勢いで急成長したシティハーベスト教会を事例として取りあげ、メガ・チャーチとそれを支える中流華人の関係性を明らかにする。

## 2 シンガポールのメガ・チャーチ

シティハーベスト教会（CHC）はFCBCと並んで、シンガポール有数のメガ・チャーチとして知られている。以下では、CHCの歩み、主たる活動、信徒の属性について略述する。CHCの創立者であるコン・ヒーは、現在、CHCの名誉主任牧師である。コンはエンジニアの父と宝石商の母の第5子として、1964年8月23日に生まれた。彼はラッフルズ学院、ラッフルズ高

校とエリートコースを進み、1985年、シンガポール国立大学に入学している。1988年、コンはシンガポール国立大学で情報工学学士号を取得し、卒業するが、その後、アメリカのニューカバネント・インターナショナル神学校に入り、1991年には神学修士号、1995年には神学博士号を取得している。

コン・ヒーは1975年から1988年まで、聖公会マリーンパレード・クリスチャンセンターの教会員であった。シンガポール国立大学に在学中、聖公会教区主管者代理、キャノン・ジェームズ・ウォンのもとでオーチャード・クリスチャンセンター設立に関わるなど、徐々に教会の活動に関与するようになる。

コンは大学卒業後、出版社に就職するが、教会への奉仕にはさらに拍車がかかっていった。1989年、コンはフィリピンの宣教団体「クライスト・フォー・アジア」の伝道師スタッフとなっている。この団体はアッセンブリーズ・オブ・ゴッドのランディ・シンによって導かれたものである。その後、コンはシンガポールに帰国し、20人の若者たちと教会開拓をはじめ。そして、1989年5月7日、ベタニアクリスチャンセンター（アッセンブリーズ・オブ・ゴッド）の一部から、CHCが創立されたのである。

CHCは設立当初、カトンパークホテル、NTUC会議堂、環境庁、国家生産性局の会議室、グランドセントラルホテル、オーチャードホテル、ワールド・トレードセンター、ウェスティンホテルなど、さまざまな会場を借りて、礼拝を行っていたという。1995年には、タンジョン・カトンロードにあるハリウッドシアターを礼拝堂として借り、以後、6年間、そこを使用している。ちなみに、1995年の会員数は1,686人であるが、2000年には8,917人となり、90年代後半に多くの会員を集めるようになっていく。

このような会員数の増加に応じて、2001年12月15日、シンガポール西部の郊外都市ジュロン・ウェストに2,300人収容の近代的な教会堂を建設し、以後、ここがCHCの主要な集会施設となる。教会堂の建設費用は4,800万シ

ンガポールドル（日本円で約35億円）である。このような莫大な費用を使って教会堂を建設すると、2001年には10,310人、2005年には20,020人とその後も飛躍的に教会員の数は増加し続けた。こうした教会員の急増にともなって、ジュロン・ウエストの教会堂では十分に収容できなくなってしまった。そこで、2005年12月、CHCはシンガポールEXPOホール8をレンタルし、こちらも礼拝堂として使用するようになっている。ちなみに、EXPOホールはFCBCもレンタルしており、毎週日曜日はFCBCとCHCの礼拝に参加する信徒でEXPO周辺は大混雑になる。

CHCは現在、24,000人の信徒を持ち、超教派の単立教会としてはシンガポールで最大の規模を持つに至っている。2007年のクリスマス礼拝では実に5万以上もの人々が礼拝に参加している。CHCはシンガポールのカリスマ教会のなかでも特にアジア各地への宣教活動を盛んに行っており、教会員は24カ国の人々に及んでいる。シンガポールのほかに、マレーシア、インドネシア、インド、スリランカ、台湾、日本、オーストラリアに協力教会を持っている。

現在、CHCの週末礼拝はジュロン・ウエストとシンガポール・EXPO8の2カ所で行われている。礼拝は英語、中国語、福建語、広東語、インドネシア語で行われている。また、子どもたちのための礼拝、知的障害者のための礼拝も毎週行われている。奥村みさが指摘するように、CHCの礼拝は、ポップカルチャーとマーケティングが融合したものである。ポップミュージック調の讃美歌もさることながら、コン牧師の説教もまた、ポップカルチャーをふんだんに取り入れたものである。さらに、彼はビジネス上の成功をさかんに奨励しており、極めて世俗的なものである。<sup>(8)</sup>

こうしたCHCの世俗性は、関連するさまざまな機関、施設の活動にも反映されている。CHCはシンガポール国内に聖書学校、地域福祉活動団体、教育センター、キリスト教テレビ番組、舞台芸術学校、企業家向けのマーケットプレイスミニストリーを持っている。以下では、その活動の一部を

紹介することにした。

CHCの聖性を示す機関としては、シティハーベスト聖書訓練センター(CHBTC)がある。CHBTCは、牧師、宣教師、教会奉仕者を訓練して、アジア各地に派遣し、地域教会を開拓することを目的として、1994年に設立された。アメリカのオーラルロバーツ大学との提携のもと、5ヶ月間のフルタイムコースを終了すると、上級神学修了書を習得できることになっている。過去12年間で、2,000人以上がこのコースを終了している。

一方、CHCの世俗的な機関はきわめて多様である。まず、福祉活動の機関としては、シティハーベスト地域奉仕団体(CHCSA)がある。CHCSAは2001年より、シンガポール社会奉仕委員会の正会員となり、現在7人の常勤スタッフによって運営されている。

教育活動としては、シティハーベスト教育センター(CHCEC)がある。CHCECは、シンガポール地域開発青少年スポーツ省との共同出資によって設立され、2002年、教育省に登録されている。CHCECの目的は「普通教育(GCE)のNレベル、Oレベル受験希望者のために、効果的で低価格の授業を提供する」ことである。2006年のOレベル試験で、CHCECの学生は他の受験者よりも約7%の好成績を記録している。また、CHCECはGCEのOレベル教科にはじめてダンスを取り入れた学校としても知られている。さらに、CHCECは普通学級の退学者の学業を助けるために、型にはまらない自由な教育方法も取り入れている。

芸術文化活動としては、Oスクールがある。Oスクールは舞台芸術を学ぶための施設であり、MCYC ComCare企業基金の援助を受けて始められた「社会的企業」である。この社会的企業とは、企業経営モデルを使って、社会問題を解決しようとする企業であり、地域に奉仕するための企業である。Oスクールは以下の3つの社会的目的をもって始められた。すなわち、1) Oスクールの資金はシティハーベスト教育センターで学ぶ低所得家庭の学生を支援する目的に使われる、2) 犯罪にさらされる青少年との交流手

段としてダンスを用いる、3)若者たちに職業訓練や就職のあっせんをする、である。

CHCは他のカリスマ教会と同様に、現代音楽を取り入れた聖歌隊を持っており、ロックコンサートのような雰囲気の中で、礼拝が行われている。また、CHCには演劇チームがあり、定期的に舞台公演を行っている(2001年「シンガポール物語」、2002年、「メガスター・ドットコム」、2005年、「中秋の愛の物語」など)。さらに、CHCは1994年以降、これまで、多くのCDシングル(2007年、「デスティニー」)、アルバム(2005年、「クロス」など)、DVD(2006年「エマージ」など)を製作している。

メディア活動の一環として、CHCは2004年から礼拝のインターネット配信を始めている。このインターネット配信は131カ国、578,560人の視聴者に届けられており、毎週末、11,126人が視聴しているという。さらに、CHCには30分間の福音テレビ放送「ハーベスト・タイム(日本名:シーズン・オブ・ハーベスト・ウイズ・コン・ヒー)」があり、13のケーブルネットワーク、衛星放送を通して世界各地に届けられている。CHCは1999年から、季刊雑誌ハーベスト・タイムを出版しており、読者は約6万人とされている。また、2006年には中国語版でも発行をはじめており、その読者数は約45,000人である。このように、CHCは聖書研究にとどまらず、教育、福祉、芸術文化、メディア活動など、多様な活動を展開することで、若者を中心とした信徒を惹きつけている。それでは、こうした活動に引き寄せられる人々はあるどのような属性を持つ人々であろうか。以下では、その特性についてみていくことにしよう。

CHCの信徒の内訳をみると、学生が47%ともっとも多く、次いで給与所得者41%、国家公務員3%、非給与所得者9%となっている。一見して、学生の占める割合がきわめて高く、この点はCHCの大きな特徴と言える。また、年齢別にみると、12歳以下15%、13~19歳26%、20~24歳18%となっており、24歳以下の子ども、若者が全体の59%、6割弱を占めている



ことがわかる。一方、25～62歳は37%、62歳以上はわずか4%である。

次に、信徒の職業構成をみると、教育関係が13.4%と最も多く、次いで、情報・コミュニケーション12.1%、行政・福祉12.1%、金融・保険11.4%、専門・科学技術10.6%となっている。このような信徒の職業構成はシンガポール社会の一般的な構成からみてどのような特徴を持つと言えるだろうか。

『シンガポールの社会階級』によると、シンガポールにおける職業構成は、主に以下の3つのカテゴリーに分けられる。<sup>(9)</sup>すなわち、1) 専門・技術職、経営者、2) 事務、販売職、3) 製造業・サービス業従事者、農民、労働者、である。この3カテゴリーと階級意識の関係を問う質問によると、華人の場合、カテゴリー1の59%は中流の中、24%が中流の下、8%が中流の上、カテゴリー2の40%が中流の中、39%が中流の下、12%が下流の中、カテゴリー3の36%が中流の下、32%が中流の中、20%が下流の上と答えている。すなわち、専門・技術職、経営者は主に中流の中、事務・会社員は中流の中から下、製造・サービス業、労働者、農民層は中流の中・下から下流の上という階級意識を有しているとみられる。これらの傾向からみると、カテゴリー1がもっとも高く自らの階級を位置づけており、次に、カテゴリー2、カテゴリー3という順になっている。

CHCの場合、児童・学生が6割を占めるという傾向を示しているため、一概には言えないが、信徒の職業構成から判断すると、カテゴリー1または2に属するケースが多いと考えられる。すなわち、CHCの信徒は中流の中(ミドル・ミドル)から中流の下(ロウアー・ミドル)という階級意識を持っていると推定される。こうした信徒の階層性は、彼らのアイデンティティ、自己意識、価値観や世界観、そして、宗教性と深い関連があると考えられる。以下では、この点について、さらに考察していくことにしたい。

### 3 合理化とカリスマ運動

社会学者のダニエル・ゴーによると、シンガポール社会の急速な近代化は政治、経済、生活世界の諸次元における「合理化」をともなう形で進められたが、そうした「合理化から一定の距離を取る個人」が増加しているという。<sup>(10)</sup> 社会的文化的制度の合理化は、非人格的な人間関係の浸透をともなうものであり、個人は伝統的な制度から自由になる一方で、テクノクラートの支配や合理主義が生活のなかに広くゆきわたるようになる。そして、このような合理化の過程は「自己意識の超越論化 (transcendentalization of self-consciousness)」をもたらすとゴーは指摘する。社会の合理化が自己意識を「超越論化」するとは、いったいどういう事態なのか、以下では、この点について、シンガポールの事例を踏まえつつ、具体的にみていくことにしよう。

政治的経済的次元における合理化が進行すると、それはやがて個人の生活世界に侵入し、その文化的道徳的一貫性を破壊していく。<sup>(11)</sup> このような「生活世界の植民地化」について、ゴーは次の三つの様相を指摘している。<sup>(12)</sup>

第一に、メディア・テクノロジーの拡大が、より大きな文化と情報の流れをもたらし、それまで当然視されてきた文化的象徴についての暗黙の知識が徐々に固定されなくなり、意味を喪失しはじめる。そこでは、個人の文化的アイデンティティは常に動揺する。

第二に、国家の公共住宅と都市再開発計画は劇的に人々の物理的な環境を変え、シンガポール社会は高度に合理化され、秩序づけられた都市空間へと変貌した。この都市再開発計画は植民地支配下で強化された民族境界、民族的アイデンティティを解体し、シンガポリアンという新たな国民的アイデンティティを構築しようとするものであった。

第三にあげられるのが、国家の教育制度における言語政策である。特に、英語教育が「超越論化」に大きく貢献しているという。英語は商業、政治、コミュニケーションの共通言語であり、より広い越境的な世界に個人を導

くものとなる。英語の日常的な使用を通して、個人にとっての時間的空間的な拡張が促進されるのである。一方、中国語方言を母語として形成された華人の自己概念はそれまで家族的な語りの中で自明視されてきたが、現代のシンガポール社会では、個人主義化が進行しており、自己概念もきわめて流動的なものとなっている。さらに、北京語の共通使用を奨励する国家の政策とキャンペーンは、結果として、方言の一般的な使用とその地位を衰退せしめた。こうして、若者は政府の言語政策を通して祖父母の世代から引き離されたのである。こうした要素のすべてが「身内の世界から越境的な世界へ」という若者の「外部志向」に貢献しているといえるだろう。親密な関係のための場所、社会的紐帯を強固にする場所は、親族から友人へとシフトしており、実用的な絆もまた親族集団の外部にある絆へと移行している。

ゴーが指摘する「自己意識の超越論化」という言葉については若干の説明が必要である。まず、「超越論的意識」とは、世界の存在についての確信をいったん停止し、確信が生まれた経緯を反省的に見ることによって開かれる意識のことである。<sup>(13)</sup> 特に、伝統的な社会や制度が急速に解体してしまうと、個人は信頼しうる価値観や世界観、認識の枠組みを失い、社会的リアリティを把握することが困難になる。こうして、世界の存在や「自然的態度」の定立についての確信が揺らぐと、人は「超越論化」された自己意識、「超越論的意識」をもたざるをえなくなるとゴーは指摘する。

合理化の進行とともに、個人は絶えず自己意識になると同時に、意味世界の喪失、社会的絆の喪失によって、深い孤独や不安を感じるようになる。そして、このような社会的孤立や疎外感をもたらす「合理的な世界」に対する反省的な意識から「合理化からの距離化」を図る個人が増加するというのである。ただし、それは「合理化からの距離化」であって、「合理化からの逃避」ではないということをここで確認する必要がある。さらに、そうした「合理化からの距離化」は意味世界の喪失を解消するような

新しい意味世界の獲得を彼らに要請するのである。そして、それはより真実味のある体験に裏打ちされたものでなければならない。

シンガポールにおけるキリスト教の復興現象はこのような合理化を含む近代化、グローバル化に対する適応の一つであり、「自分は何者であるのか」「何のために生きているのか」といった「実存的な自己」意識の形成に関係すると考えられる。

キリスト教復興を主に担っているのは、英語に堪能ではあるが、北京語により精通した青年華人であり、彼らの階層的地位は、英語、もしくは北京語を話す「中流階級上層（中流の中・上）」と中国語を話す「労働者階級」との中間に位置する「ロウアー・ミドル（中流の下）」であるとゴーは述べている。ちなみに、『シンガポールの社会階級』によると、「ロウアー・ミドル」はシンガポリアン全体の33%を占めている（華人全体の34.5%）<sup>(14)</sup>すなわち、シンガポリアンの3人に1人はロウアー・ミドルということになる。同書によれば、シンガポリアンの平均月収はおよそ700シンガポール・ドルであるが、ロウアー・ミドルはおよそ400～600シンガポール・ドルである。

「ロウアー・ミドル」は、「ミドル・ミドル（中流の中）～アッパー・ミドル（中流の上）」や下層の労働者階級とは異質のグループを形成しており、「超越論化」の影響をもっとも集中的に受けるという<sup>(15)</sup>。その理由として、次の3点があげられている。

まず、第1に、労働者階級とは異なり、「ロウアー・ミドル」華人は英語に堪能であり、政治的・経済的に統合されている。第2に、「中流の中～上」とは異なり、「ロウアー・ミドル」華人は高い教育的水準を達成しておらず（中卒～専門学校卒程度）、経済的には、より周辺的な存在である。「ロウアー・ミドル」華人は、政治的分野であまり意見を述べず、ホワイトカラーの底辺で働く販売・サービス業従事者、半熟練労働者である。第3に、北京語の共通使用、より高い社会経済的地位は、「ロウアー・ミドル」華

人を労働者階級の下位文化（中国宗教）から分離させている。その結果、「ロウアー・ミドル」華人は、「超越論化」に抗するような下位文化という防衛領域を欠いているというのである。

また、「ロウアー・ミドル」華人は、「中流の中～上」が持つ相対的な自己信頼をも欠いている。ゴーによると、「中流の中～上」の場合には、消費主義的なアイデンティティを形成することで、「超越論化」に抗することができるという。このように、「ロウアー・ミドル」華人は「超越論化」に抗する下位文化や文化資源を欠いているがゆえに、合理化、社会的孤立の影響を直接的に受けてしまい、絶えず自己意識的にならざるをえないという。ロウアー・ミドル華人の中から、キリスト教カリスマ運動へと改宗する人が増加しているのはこうした「超越論化」の影響があるとゴーは指摘する。

しかしながら、カリスマ運動の信徒がロウアー・ミドル華人によって構成されているという事実が統計的に明示されていないため、上記のゴーの指摘は客観的な裏付けに欠けると言わざるを得ない。そこで、この点を補完するために、CHCの事例から階層性の問題を再度、確認することになろう。

先述したように、職業構成から判断すると、CHCの信徒は中流の中（ミドル・ミドル）から中流の下（ロウアー・ミドル）という階級意識を持っていると推定される。ただし、いわゆる、ロウアー・ミドルに帰属意識を持つ人は必ずしも特定の職業カテゴリーに限定されるわけではないということも考慮に入れる必要があるだろう。CHCの信徒にいわゆるロウアー・ミドルの人々が比較的多数存在するということではできるが、前述の数字からだけでは、CHC = ロウアー・ミドルとは必ずしも言えない。むしろ、ミドル・ミドル（中流の中）の信徒もかなり存在するとみるべきだろう。

また、ロウアー・ミドル華人は「ホワイト・カラーの底辺で働く販売・サービス業従事者、半熟練労働者」であるとゴーは述べているが、これは

先述した職業構成のカテゴリー2または3に該当する。しかし、CHCの信徒の場合、どちらかという、カテゴリー1または2に属しており、ここには若干のずれがある。このずれが意味するものは何か、ここで即断することはできない。

可能性として考えられるのは、(1) カリスマ教会の信者は必ずしもロウアー・ミドルに限定されるのではなく、中流階級全般に及ぶ可能性、(2) 他のカリスマ教会に比べて、CHCは階層的に上位に位置する信徒が多いという可能性、などが考えられる。この点は他のカリスマ教会と比較することによって確認する必要がある。いずれにしても、ロウアー・ミドル華人の社会階層とカリスマ運動との相関に注目したゴアの主張は一つの仮説として部分的に妥当性を持つが、一定の留保を伴うものであると言えるだろう。その上で、中流層の華人が、中国宗教ではなくカリスマ運動を選んだ理由についてあらためて考える必要がある。

宗教的な信念と儀礼慣行が自己の構築へと結びつかない時、自己意識への関心は「意味の問題」を惹起するとゴアは述べている。<sup>(16)</sup> それまで、華人の「自己概念」は暗黙の了解のものとされ、宗教的な言説のなかで、自明視されていた。個人は中国宗教や宗族組織といった既存の文化的社会的要素を用いて「自己概念」、自己の社会的象徴的位置を更新することができたのだが、華人の慣習と信念についての知識は青年層の間では貧弱なものになりつつある。このような伝統的な社会・文化の衰退がもたらす自己内省について、パーガーは次のように述べている。<sup>(17)</sup>

伝統の外的（つまり社会的に有効な）権威が弱まると、人々は否応なく内省的となる。自分たちが本当に知っているのは何か、かつて伝統がまだ強力であった過去の時代に自分たちが知っていると思い込んでいただけだったのは何なのか、と自問自答するようになる。そのような反省は、ほとんど避けようもなく、さらに人々を促して自分たちだけの体験

に向かわしめる。つまり人間は、いつの場合にも自分の直接体験がものごとの真実のもっとも確かな証拠だとするほど経験主義的な動物なのだ。

ここでパーガーが指摘している自己内省はゴーが指摘する「自己意識の超越論化」とほぼ同義と考えてよいだろう。

伝統的な中国宗教は、固有の世界観や儀礼体系を持ち、家族、親族組織との制度的な結びつきを有してきた。中国宗教は主に方言で口頭伝承されてきたが、既述のように、政府の言語教育政策によって、方言は徐々に衰退しており、その継承が困難になっている。その結果、中国宗教の継承もまた困難な事態が生まれているのである。

また、親族集団からの離脱という外部志向の増大は、結果的として、人々の文化的移行を促すことになった。伝統的な中国宗教は家族、親族関係に埋め込まれた儀礼的实践を多く含んでいるが、親族集団からの離脱は結果的に中国宗教、祖先祭祀に基づく「自己概念」を放棄することになるのである。個人は、「自己概念」を意味あるものにするようなものをもはや「中国的」な文化制度のなかにみいだすことができない。青年層にとって、中国宗教は、あまり意味のない象徴体系となり、慣習的行動は既存の象徴体系との意味連関を欠いた実践にすぎなくなるのである。それまでの確固とした「自己概念」「意味世界」を喪失した青年は、否応なく、外部に開かれた越境的な世界へと踏み出すことになる。

特に、シンガポール社会における80年代以降の経済の再構築は、商業的なサービスやハイテクノロジー産業が中心となって進められており、グローバルな経済へのより大きな統合を生んでいる。それは、人間・文化・情報・金融のグローバルな流れとともに、イデオロギーと世界観に対しても国境を開くことを不可避なものとしている。越境的なイデオロギーや思想の流れは、自己意識の流動化をもたらし、必然的に「自己意識の超越論化」

を招来する。既述のように、伝統的な中国宗教の象徴体系は、「ロウアー・ミドル」華人にとって、問題含みのものとなっている。問題は、越境的、流動的な現代世界を理解するための世界観、レリヴァンスを個人に提供するという意味での中国宗教の「限界」にある。彼ら「ロウアー・ミドル」華人が伝統的な中国宗教を捨てて、キリスト教カリスマ運動へと改宗したのはこのような形でもたらされた「超越論化」に適合的なレリヴァンス、世界観を求めた故と解することができる。

既述のように、CHCは海外伝道、青少年の教育支援、地域福祉、災害支援、演劇・舞踊などの文化活動、インターネット、テレビ、雑誌を利用した多岐にわたるメディア活動など、多様な活動を展開することで、若者を中心とした信徒を惹きつけている。ここには、宗教が社会的、世俗的な領域をもう一度自らの内部に取り込んでいく「再包摂化」の動きがみられる。パーガーは「社会と文化の諸領域が宗教の制度や象徴の支配から離脱するプロセス」を「世俗化」と定義しているが、その言葉を借りれば、CHCには「社会と文化の領域を宗教の制度に再包摂するプロセス」がみられる。<sup>(18)</sup> CHCは越境的、流動的な現代のシンガポール社会に生きる若者たちが日々の生活の中で直面する問題に対する具体的な対処法を宗教的な枠組みの中で提供しているのである。

先述したCHCの場合、必ずしもロウアー・ミドル華人だけでなく、中流の中～上に位置する華人をメンバーに含んでいた。ゴアの説明では、彼らは「消費者のライフスタイルに基づくアイデンティティ、自己意識を形成することで、超越論化に抗する」とされているが、CHCへの若者の改宗を見る限り、その説明は十分に当てはまらない。むしろ、ここで注意すべきことは、メディアの拡大と文化の流れが、自己意識の流動化をもたらす一方で、文化的資源の共有化にも開かれているということである。それは、ポップカルチャー、ニューエイジ、エコロジー、カリスマ運動など、さまざまな越境的文化・思想である。中流の中～上に位置する華人はシンガポ



ール社会の合理化によって生じた超越論化に見合うグローバルな思想、イデオロギーとしてカリスマ運動の思想を受け入れたのである。そして、それらの文化的資源は、社会的孤立と意味の喪失を解決しようとする若者たちによって、有意義に利用されるという可能性を持つのである。<sup>(19)</sup>

#### 4 おわりに

「合理化からの逃避」ではなく「合理化からの距離化」を志向するシンガポリアンの自己意識は、宗教的な次元における超越化へと向かうが、それは「非合理」への回帰に直結するものではなかった。なぜなら、「非合理的」要素を濃厚に含む伝統宗教は越境化が進行する社会に生きる彼らの要望に応えるものではなくなっているからだ。とはいえ、「合理的」なキリスト教プロテスタンティズムでは、「合理化からの距離化」を図ることは難しい。だからこそ、「非合理的かつ合理的」で「世俗的かつ神秘主義的」なカリスマ運動の折衷性、柔軟性、流動性が今日のシンガポリアンにとって適格的であったと考えられる。

もっとも、ここで折衷性という言葉は必ずしも適切であるとは言えないかもしれない。そもそもウェーバーの宗教論自体、「非合理による合理化」を主張するものであった。その意味では、奇跡や癒しを強調するカリスマ運動の非合理性は、ポストモダン世界で進行する生活世界の合理化においてまさに必要とされる非合理なのかもしれない。「合理性」と「非合理性」、「世俗性」と「聖性」は概念として二項対立的なものであるが、社会的文化的な脈絡においては、むしろ両者は相互依存的、相互影響的な概念であると思われる。

キリスト教カリスマ運動の成長は、このような文脈の中で理解することができる。その主な担い手である「ロウアー・ミドル」華人は他の階層に属する人々と比べて、「超越論化」の影響を直接的に受けていたが、そのような彼らに対して、キリスト教カリスマ運動は「超越論化」に対応する

新しい下位文化や文化資源を提供していると言えるだろう。それは、労働者階級の「非合理的な」伝統宗教とも、「中流の上」に位置する階級の「合理的な」キリスト教プロテスタンティズムや消費文化とも異なる。ただし、先にみたように、CHCの信徒の場合、中流の中～上に位置する信徒も少なからず、存在していることも考慮する必要がある。CHCは他のカリスマ教会に比べると、「非合理的な」要素を強調することは少なく、むしろ、文化的な活動や慈善活動といった世俗的活動、そして「越境的」布教活動に積極的である。その意味では、CHCは「合理性」や「世俗性」を包摂することに重点を置いていると言える。CHCの場合、「超越論化」に抗するというよりは、「超越論化」に対応する文化資源としてカリスマ運動の思想を受容したとみることができる。

みてきたように、キリスト教カリスマ運動には、非合理性と合理性、世俗性と聖性が併存しており、「世俗への特殊な志向性」がみられる。そのような志向性はあくまでも、彼らが直面する現実の中で帰納的に導き出されたものである。帰納的選択の現実的な柔軟性こそが、越境的で流動的な社会に生きる彼らにとって、最適の文化的資源とみられたと考えられる。「聖霊の癒し」を強調する一方で、世俗的な成功や幸福を約束し、インターネットのホームページにグローバル・ビジョンを掲げるコン牧師の言葉は、伝統的中国宗教から改宗しようとする華人青年にとって、有用性のある「カリスマ（賜物）」として受けとられたと考えられる。キリスト教カリスマ運動は合理化が進行するシンガポール社会の中で、存在論的な不安に悩む華人青年に最適の場と文化領域、そして自己意識を与えたのである。その意味で、華人青年の改宗行動はきわめて合理的な選択といえる。

本稿ではシティハーベスト教会のようなメガ・チャーチに焦点を置いて検討したため、それ以外の事例については十分に触れることができなかった。例えば、ベセスダ・カテドラルでは、不妊、心臓病、ガンなどの病気、足の障害が奇跡的に治癒したという信仰体験談が数多く語られている。こ

うした「聖霊の賜物」は、セル・チャーチの礼拝、カリスマ的な牧師や海外から招請された「預言者」のヒーリング・サービスによってもたらされ、多くの人々を回心に導いている。CHCやFCBCが大規模なイベントを開催するメガ・チャーチとなっているのに比べると、ベセスダ・カテドラルはヒーリング・サービスに重点を置いた地方教会としての特徴をいまだに残している。こうした実態については、稿を改めて検討することにしたい。

- (1) Cox, H.1994, *Fire from Heaven*, Reading, Mass: Addison.
- (2) バーガー・P・L、1987『異端の時代 現代における宗教の可能性』新曜社。(Berger, P.L.1979, *The Heretical Imperative. :Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, (Anchor Press/Doubleday, Garden City, New York)
- (3) Hunt, S.J. 2003 *Alternative Religions, A Sociological Introduction*, (UK, University of the West of England).
- (4) トレルチによると、ミスティシズムの形態においては、教義と崇拜は純粹に個人的なものとされており、内的な霊的経験と確信に道を開くものであった。歴史的にみると、ミスティシズムはヨーロッパにおける個人主義の拡張と都市化の成長に関連するとみられている。キリスト教のミスティシズムは、組織性の少ない、信者の自由な共同体によって特徴づけられ、富裕な中産層を惹きつけるものとして現われたのである。カリスマ運動の一つであるピンヤード運動もまた、「秘教的現象」の伝道者であり、その運動の影響は世界各地に及んでいる。1990年代初頭、カナダの空港ピンヤード教会に出現した「トロント・ブレッシング」は、徐々に消滅するまで、数年間続いていた。トロント・ブレッシングの「秘教的現象」は「学習され」、模倣的に再現されたものである。最初に、トロントでの一連の秘教的顕現があり、その後、

ヨーロッパ、南米、南アフリカ、西アフリカ、オーストラリア、日本に波及した。その世界的な普及は、教会の指導者と平信徒によるトロント・ブレッシングへの巡礼を通して拡大した。また、雑誌、テレビ、ペーパーブックとともに、電話、ファックス、Eメール、ウェブといった電子的コミュニケーションでもってさらに拡大していったのである。

- (5) Martin, D 1990 *Tongues of Fire: The Explosion of Pentecostalism in Latin America*, Oxford: Blackwell.
- (6) Hunt, S.J. op.cit .p.80.
- (7) Cox,H op.cit.p.272 .
- (8) 奥村みさ、2009、シンガポールの二言語政策と宗教 - 英語で信仰を学習する若者たち、アジア遊学123号、勉誠出版。  
CHCの現況については、CHCのホームページで公開されているデータを参照した (<http://www.chc.org.sg/>)、2007年6月14日。
- (9) Quah,S.R,Kong,C.S, Chung,K.Y, Lee, S.M,1991 *Social Class in Singapore* (Singapore, Times Academic Press).
- (10) Goh ,D.P.S 1999, “Rethinking Resurgent Christianity in Singapore”, in *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol27-1 : 89-112.
- (11) ハーバーマス・J、1985 87、徳永恂ほか訳 『コミュニケーション的行為の理論 (上・中・下)』 未来社 (Habermas,J.,1981, *The Theory of Communicative Action*. Vol2.Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Boston; Beacon. )
- (12) Goh ,D.P.S, op.cit.p93.
- (13) 「判断停止する主体」であり、かつ「判断停止において見出される自己」のことを柄谷行人は「超越論的自己」と呼んでいる。柄谷行人 1994 『探究』 講談社学術文庫、207頁。また、真木悠介は『気流の鳴る音』(1977、筑摩書房)の中で、カルロス・カスタネダの4部作を解説し、世界からの/世界への内在、超越を類型化している。「超越論的

意識」はカルロス・カスタネダの「世界を止める」という形での「<世界>からの超越=主体化」を想起させるが、両者には大きな違いがある。というのは、カスタネダの場合は主体的な自己探求としての「<世界>からの超越」であるが、ここでゴーが指摘する「自己意識の超越論化」は「合理化」の過程によってもたらされたものだからである。

(14) Quah, S.R, Kong, C.S, Chung, K.Y, Lee, S.M, ,op.cit.pp.164-165.

(15) Goh ,D.P.S,op.cit.p.94.

(16) Goh,D.P.S,op.cit.p.95.

(17) バーガー、前掲書、43頁。

(18) バーガー・P・L、1979『聖なる天蓋 神聖世界の社会学』新曜社、165頁。(Berger,P.L., *The Sacred Canopy-Elements of Sociological Theory of Religion*, Double-day & Co.,N.Y.,1967)

(19) 社会的孤立と意味の喪失という問題には、超越性と流動性という二つの解決法があるとゴーは指摘している[Goh,D.P.S,1999,p107]。超越性は、伝統的な意味世界を喪失した個人に一貫した文化的意味の配列を与え、「実存的な自己」と客観的な現実との関係を意味あるものにする。一方、流動性は、活動的な経験を通して獲得された客観的な現実と「実存的な自己」との統合に関係するという。例えば、若者のライフスタイルや音楽文化に代表される「ポップカルチャー」は、基本的に超越的・越境的性格を持っている。というのは、こうした若者文化は、社会の「伝統」ではなく、個人の主観的な「経験」と「存在」をともに強調するからであり、その超越的、越境的要素が、若者の流動的なアイデンティティを文化的に構築するのである。しかし、一般的に言えば、宗教的オプションこそが超越的な解決をもたらすものである。それは、自己を安定化する強固な世界観をもち、世俗の世界と聖なる世界の双方の目標にむかってその人の行為を方向付けるものである。

かくして、そのような宗教的解決が、自己超越化の道へとつながるである。