

食べることは神学の課題となるか ——食べることからの問いと身体^{からだ}の変容——

植 木 献

はじめに

食べることは性とならぶ人間の生の基本的営みである。しかしその基本的な営みには自然的側面と文化的側面が分かちがたく結びついている。だから性欲の発露は自然であっても、肉親をその対象とするのは多くの場合許されない。同じように、空腹を覚えるのは生理的に自然であっても、生死を分ける極限状況ですら人肉や禁忌の肉は食べものに見えないことが多い。けれども食べることは、他の存在と親密に結びつくという点では性と重なるが、一方の死によって他方の生が保たれるという圧倒的な不均衡がある。食べることは本質的に喜びと残酷さの葛藤を伴い、理論的に解消しきれない生と死の生々しさを持つ。ともに食べることで生の実感や連帯意識を高める一方、その親密さが排他性ももたらすという両義性も見過ごせない。多くの場合、こうした食べることの課題は何か違和感・困難に直面して初めて、思考の中に現れてくる。食べることはすべての人の営みでありながら、普段は習慣化され無意識に「自然なこと」に位置づけられるため、違和感が日常の営みにブレーキをかけるまでは言葉になりにくい。

だが、身体の発する声なき声に耳を澄ますとき、浮かび上がる違和

感はいくつかある。それは原発事故で、食べものの放射能汚染が広がったことへの違和感かもしれないし、安いきれいな食べものが季節を問わずいつでも手に入る食のグローバル化への違和感かもしれない。そのような違和感を抱えながら一日の労働を終え、ささやかな幸せを囲む食卓がどのような意味を持つのかを理解するために、まず先にこの違和感に気付いた人たちの議論を整理することから始めたい。

本論は、このような人間の基本的な営みとしての食べることを神学的に検討し、同時に食べることが神学と教会にどのような展開を促すかを提示することを課題としたい。食べることに伴う多くの喜びと涙が当然あるわけだから、どんな些細な出来事も重要な課題である。しかしそれらの問題に直接着手する前に、食べることがこれまでにどのように理解されてきたかを辿ってみたい。無言でも口にすることができる食べものを前に、迂遠な作業をすることになるが、近いものの方がかえって見えないという逆説がわたしたちの日常にはある。食べることをめぐるこれまでの議論を概観し、神学での取り組みを整理して、目の前の食卓の上にあるものを口に運ぶことの意味を見極める探索の一步を踏み出した。

身体の変容からの問題提起

マイケル・ポーラン『雑食動物のジレンマ』によると、人間は食べものによって19世紀までとは異なる存在になってきた。20世紀初頭、人間はハーバー・ボッシュ法によって大気中の窒素固定方法を確立させた。多量の化石燃料を要するこの方法は合成肥料の量産を可能にし、農業のあり方を飛躍的に変化させた。その結果、地球の生態系が一世紀ほどの間に大きく変わり、「地上で利用できる窒素の半分以上」がハーバー・ボッシュ法に由来するという。このことは「それまで太陽に完全

に依存していた土壌の肥沃性」が、化石燃料に依存して作られるようになったことを意味する。そのためオーガニック食品だけで育っていない限り、わたしたちの「体の一キロ分ほどの窒素はハーバー・ボッシュ法で固定されたもの」だというのだ。もしこの技術がなかったならば、地上に存在する人間の五人に二人は存在しなかったというほど、決定的な影響を現代世界にもたらした⁽¹⁾。人間は体内で窒素固定をできないから、食べものから窒素を含むタンパク質を摂取するしかない。合成肥料を吸収した野菜・穀類を食べ、それを食べた家畜を食べた結果、わたしたちの身体は太陽のエネルギーよりも、暗く深い地下に潜む化石燃料の力によって生命を保っている訳である。化石燃料からの炭素排出も深刻な問題であるが、生命を形作る窒素が人為的なものに置き換わっていることも同様に深刻である。わたしたちは食べものによって19世紀の人間とは違う身体を持つようになったのである。人間の欲望追求には身体の変化が伴うことをこの指摘は示している。「人間とは食べるころのものである」という19世紀にフォイエルバッハが提起した問題を、今、改めて検討する必要がある。

食べることからの問題提起

前述のポーランの問題提起は、食べることが栄養吸収以上の意味を持ってしまっているために、これを自然科学的領域のみでは解決できなくなってきたことを意味する。そのことに徐々に気がついてきたのは社会科学であった。本来食べることが社会的、文化的そして宗教的な問題と密接な関係と意味を持つことを、1960年代以降人類学や社会学などが明らかにしてきたのである。

例えば、クロード・レヴィ＝ストロース『生のものと火を通したものの』（1964年）は、食べるための「料理は自然から文化への移行を示す」

だけではなく、「料理により、料理を通して、人間の条件がそのすべての属性を含めて定義されており、議論の余地なくもっとも自然であると思われる——死ぬことのような——属性ですらそこに含まれている」ことを明らかにした。料理こそが象徴操作のできる人間らしさを生み出したと論じるのである⁽²⁾。

メアリー・ダグラスも『潜在的な意味』（1975年）に収録されたエッセイで、食べもののカテゴリーが社会の境界体系を構成することを指摘する。食事は社会構造の縮図であり、境界の定義そのものだというのだ。「食事という秩序だったシステムは、それに関するすべての秩序だったシステムを代表する」ものである⁽³⁾。

ピエール・ブルデューは『ディスタンクシオン』（1979年）で、個人の生理的な好き嫌いの問題とみられていた味覚=趣味が、実は「身体化された文化」であり、「階級的な身体を形成するのに荷担する」ことを指摘する。味覚=趣味は「身体が生理学的・心理学的に摂取し、消化し、同化するすべてのものを選択し変化させる」ため、社会的に定義できるのである⁽⁴⁾。

こうした指摘から分かることは、食べることは「わたしたちの主観的経験、あるいは自己感覚のまさに中心にあり」「わたしたちの身体的経験、つまり、身体で、身体を通じてわたしたちはどうやって生きていくのかという経験の中心」にあるため、様々な問題に波及していくということである⁽⁵⁾。これら先駆的研究以降、80年代に入ってから身体論が社会学の課題として急速に発展し、食べることの問題はその中から徐々に課題としてあがってくる。夕飯の食材の選択がすぐにエコロジーの課題となり、食べることの官能性や食の節制もジェンダーの課題として、認知動物行動学の成果はベジタリアニズムの新たな根拠となり、また食のグローバル化は食の安全や正義、スローフードへの関心の高まりとして、それぞれ相互に関係しながら展開を見せる。第三世界で飢餓を引き起こ

しつと広がる先進国での肥満・過食・拒食といった症候も、貧富の差に還元できない心身の繋がり固有の問題を意識させるものとなった。

身体が思想を問う

身体・食べることについての議論がこのように多岐にわたる広がりを見せるようになったのには、20世紀初頭前後からベルクソン、フッサール、メルロ＝ポンティなどの身体論を経て、デカルト以降の心身二元論が所与の前提ではなくなり、第二次大戦後、身体が思想的な課題となったこと、また情動が身体に及ぼす影響のメカニズムについてジャネやフロイト以来の臨床心理学などの実証的研究の蓄積があり、身体や食べることの課題を総合的に論じやすくなったことが背景にある。さらにヨガや禅など東洋宗教の身体的訓練を通じての真理探究のあり方がキリスト教圏においても知られるようになってきたことも無視できない⁽⁶⁾。総じて言えば、身体や食べることは、社会的に制御されるべき感覚的なことに過ぎないと見なされていたところから、逆に近代社会を動かしてきた思想的枠組み、社会制度を問うものとなったということである。そしてそれがシステムの歪みへの批判と新たな可能性を模索するようになったのである。

キリスト教のあり方を問う身体と食べること

身体と食べることからの反撃対象は、近代社会を形づくってきたデカルト哲学や資本主義、産業革命以降の工業化が筆頭である。ただ、それだけではなくキリスト教もその対象である。これは、リン・ホワイトらがキリスト教を環境破壊の元凶として批判したことと同じ構造である。こうした意味での身体や食べることからキリスト教の問題性が取り

上げられるようになったのは近年になってからであるが、これらの嚆矢として注目すべき議論がある。それはフォイエルバッハである。彼は、19世紀半ばにモレシヨットの栄養論への書評から「人間とは食べるところのものである」という命題を示して以降、食への考証を通じて心身二元論を越える実践的哲学をすでに展開していた。つまり、社会を誘導するイデオロギーを単に批判するのではなく、第一義的には食べることを通して生の復権や身体の自由の回復を意図していたのである。

近年、フォイエルバッハのこうした哲学の特徴を明らかにした河上陸子によれば、彼の問題提起は基督教の「人間の死後の魂と肉体を分離する考え」に対する批判から始まる。その後、彼は神と食べることとの関係の考察によって「神性は人間の本質をあらわすもの」であることを確信し、「人間の自然的本質の具体的内容」を食べることに見いだしたのである。食べることが「身体と心を結合するのみではなく、神と人間とを、我と汝とを結合する」のは、食物が精神的な意味をも持つからである。「人間は食道や気管を使って食べるのみではなく、目や耳を用いて食べるのであり、また言葉を使って食べるのであり、心情で食べ、脳や精神で食べるのである。食することはその人自身である。そして食することはまた民族の魂を表示する。食とは共食だからである」⁽⁷⁾。精神のみの救いではなく、身体のみがえりを信じる基督教としては、この問題提起は看過できない。

このように、60年代以降の社会科学が明らかにしてきたような身体と食べることをめぐる議論を先取りして、フォイエルバッハが基督教、宗教批判を行っていたのであれば、神学はこの批判に150年近く気付かず、応えてこなかったことになる⁽⁸⁾。物言わぬ被造物からの告発が環境問題の起点にあり、その課題に真摯な神学的応答が行われているのと同様、身体からの、食べることからの基督教への問いかけを、神学的課題として今日扱う必要がある。以上が本論において食をめぐる

神学的な議論を取り上げるに至った第一の理由である。

「食の神学」の先行研究

こうした中、食べることからキリスト教のあり方自体が問われていることに気付いた人たちが少しずつ増えてきた結果、英語圏では2005年頃から食べることを神学的に論じようとする動きが本格化してくる。これが食の神学を取り上げる第二の理由である。これ以前にも聖餐、断食、身体論、エコロジー、ベジタリアニズムなど特定のテーマ内において食べることの問題は論じられてきたが、食べることを全体として神学的課題とした議論は近年になってからである⁽⁹⁾。以下、近年の研究や実践的な取り組みの特徴を簡単に解説したうえで、これらの研究がフォイエルバッハにはじまる食べることや身体の問題提起全体に対してどのような応答になっているかを検討したい。そのことが、次の段階の神学的検討を促すはずである。

神学を根幹から問う「食べること」

英語圏での着手に先立ち、実は日本に先駆的な食の神学の研究がある。櫻井罔郎の「『食の神学』の要諦」である。1999年に彼がこの食の神学を構想するに至ったのは、アメリカで出会った「人間は肉食をするようになってから悪くなった」と語るベジタリアンへの疑問がきっかけだった⁽¹⁰⁾。

櫻井は、組織神学を救済史的に整理し検討すると、食べることの問題は「些細な端末的な事項ではなく、神学体系の根幹に属する基本的な概念となっている」ことに気づいたという⁽¹¹⁾。

聖書の記述にある「人間の食べ物の変化は、創造時、罪の世、天の

御国という人間の置かれた状態の変化に対応しており、食べ物は人間の救いに焦点を置いた神学的叙述にたえうるものと考えられる。また、人間の罪および信仰は、おのおの『食べる』ことであるので、『食』という視点から、神学の体系を全体的に記述することが失当であるとは思われない」という重要な指摘を行う。加えて、神学教育が宣教の現場で無用視されている現状に対し、「人間にとって必須不可欠」「最も基本的な行為」としての食べることの視点から、信仰が装飾的なものではなく、主イエスを体内に取り込み血肉化する肝心なものであることを伝える重要性を痛感する。こうした根本課題としての食べることに主眼に置き、神学教育の改革を提言するのである⁽¹²⁾。櫻井の聖書解釈の細部については議論の余地があるが、全体としての問題提起は傾聴に値する。

櫻井の提言は近年アメリカで始まった取り組みとも問題意識を共有する。2015年9月にアメリカのプリンストン神学校は3日間にわたって「正しい食べもの (Just Food)」に関するシンポジウムを開催した。それはこの問題を意識したのが数人の神学者だけではなくてきたからである。同シンポジウムでは、後述するノーマン・ワーツバヤ、元プロバスケット選手で都市農業で飛躍的な成果を上げているウィル・アレンらが講演者となり、期間中参加者には、近隣農家が育てた有機野菜をベジタリアンメニューとして全食提供するという力の入れようであった。興味深いのは、参加者の過半数がすでに教会を基盤としたコミュニティガーデンなどの運営に関わり、教会形成や聖餐の意義を食べることを通じて実践的に検証する試みを行っていることである。このことは、生産の現場から人間の口に食べものが入るまでのプロセスとそのプロセスを経た人間のあり方が信仰的に問われる基盤がアメリカにすでに多くあることを示唆する。

このシンポジウム開催は同校のカリキュラム改革に関係がある。同校は2013年より神学教育の一環として農＝食に関するカリキュラムを

導入し、近郊に取得した21エーカーの農地を利用して、継続的に幅広い食べることの問題に取り組むことを明らかにしている⁽¹³⁾。神学生が在学時にカリキュラムの中でこの問題に取り組むだけではなく、卒業後も研究や牧会のなかで関われるように、シンポジウムが設けられているのである。食べること、食べものを手に入れること、その過程で何が起きているかを知ること、それを感謝して他の人と協力し分かち合うこと、つまり人間らしく生きる基本的なことの一つから信仰の意味を日常的に問うように位置づけられている。このように神学教育・研究機関が組織的に食べることを主題化するのには英語圏ではプリンストンがおそらく最初である⁽¹⁴⁾。

犠牲システム批判としての聖餐

次に、食の節制から聖餐の意味を問う独自性のある議論を紹介したい。前述の櫻井の言にもあるように日本ではイメージしにくいのが、食べることを神学的に検討する大きな理由の一つとしてベジタリアニズムがある。ベジタリアニズムは「菜食主義」と訳されることが多いが、この言葉は野菜vegetableからではなく「健全な、新鮮な、元気のある」の意のラテン語vegetusに由来する。古代ギリシアのピタゴラスから始まり、聖書的な起源も持つとされるこの運動は教会の内外に多様なかたちで存在し、食べることにしても人間性、精神性が重要であることを主張する点で、神学的検討を要する主題となっている⁽¹⁵⁾。つまり、人間らしく生きるために食べることをどう考え、どう行動するかを問題にするのである。

デイヴィッド・グラメットとレイチェル・ミュアース編『食べることと信じること』（2008年）は、こうしたベジタリアニズムに代表される食の節制とキリスト教との接点を模索する共同研究である。この中で

特にマイケル・ノースコットの議論を取り上げたい。彼の論文「聖餐的に食べること、またなぜ初期クリスチャンは魚を好んだのか」はベジタリアニズムの聖書的・神学的根拠を追求する試みとして興味深いからである。

ノースコットはベジタリアニズムの根拠をイエスの宮清めの出来事と過越の食事との繋がりに見いだす。イエスの宮清めと過越は「神殿を基盤とした犠牲システム」への批判だと彼は理解する。「なぜなら、神殿は財務省や帝国の徴税センターであっただけではなく、イスラエルの主要な屠場でもあったからである」⁽¹⁶⁾。ローマの肉やワインのある豊かな食卓は、貧しいイスラエル民衆の搾取の上に成り立っており、そのシステムの成立に神殿が重要な役割を果たしていた。その富と権力を崇拝する神殿において効率的に屠殺が行われていたことをもイエスが止めたのが宮清めであったとの理解を彼は示す。

そしてその後の過越の食卓で裂かれたパンは、最後の犠牲の子羊としてのイエスのからだであり、裂かれたからだと流された血によってこの犠牲のシステムの終了が告げられた。キリストの復活によって新たな創造としての教会が建てられ、その食事が聖餐となった。こうした聖餐の意味づけが初期教会にはあったため、「結果として初期の聖餐はベジタリアン食」だったことは不思議ではない。またワインも肉と同様ローマ帝国の豊かさの象徴であったため避けられ、貧しい人たちの常食であるパンと水をもってしばしば禁欲的な聖餐が行われていたとノースコットは説明するのである⁽¹⁷⁾。

以上のようなイエスの宮清めや初期教会の聖餐の含意を明確にするのであれば、現在の「工業的な食肉経済制度は、かつてのローマ帝国の異教的犠牲システムと同様、帝国主義的な偶像崇拜の典型であることは明らかだ」と歴史的側面から肉食忌避の聖書的・聖餐の正当性を結論づけるのである⁽¹⁸⁾。

宮清めと過越の食事を結びつけた独自の解釈は一見飛躍を感じさせる。だが、この世界の中で人間らしく生きるために何をどう食べるのかという問いかけが、両者に接点を見いだすノースコットの解釈に反映されているのである。人間らしい生の喜びの中に潜む加虐性、つまり食べることには他の被造物の死が伴うこと、また食べることの自然的側面と文化的側面の二重性の矛盾を回避せずにクリスチャンとしてどう受け止めるのか、肉を食べないという自らの身体を害するかもしれない選択を取るべきなのか、その確証が求められるからこそ、多少強引な説明が真摯に追求されるのだろう。これは理論的な課題にとどまらず、実際にベジタリアニズムを悩みながら実践する信仰者の日常生活からの要請があるからこそ掲げられる課題なのである。

大地の公共性と多様性の表現としての聖餐

次は大地に対する不正への告発から聖餐を問う議論を紹介したい。ティモシー・ゴリンジ『収穫』（2006年）は環境問題への関心から大地の公共性と食べることを問う先駆的な著作のひとつである。創世記8章、ローマ8章の聖句を挙げ、神が恵みと救いの契約を人間とだけでなく他の被造物とも結んでいることを、この問題にキリスト者が関わる根拠として提示する。その上で誤った「経済の福音」が大地を回復させることなく貪り、その公共性を蝕んでいることに警鐘を鳴らすのである⁽¹⁹⁾。そして収穫感謝を単なるお祭り騒ぎにするのではなく、「聖餐を食物と農業の有機的な繋がり全体と関わらせる機会」、また「社会の周辺にいる人びとに対して無償で開かれ、地元でとれた最高の食材を用意して祝う晩餐をとおして、イエスが実践した幅広い食卓の交わりを思い起こす機会」とすることを提案する。そして教会がコミュニティガーデンなど食の過程が見えるような機会を提供することで、コミュニティ再生に役

割を果たすのだと、具体的な提言をもって終える⁽²⁰⁾。

このゴリンジの著作は、創造と聖餐との間にある関係を、食べることの考察を通じて発掘・開拓していく側面を持つ。更にこの議論を発展させた2011年の著作『公共善と地球的非常事態』では、カール・バルトからヒントを得て、これらの課題を創造から終末までを貫く三位一体としての神の経緯から理解し、取り組むべきことが語られており、伝統的な教義の有効性を再確認する契機にもなっている⁽²¹⁾。この考察を可能にしたのは食卓の上に載せられた収穫物であった。

「死を経由した生」としての食べること

ノーマン・ワーツバの『食物と信仰』（2011年）は、古今東西の神学を援用しながら食べることについて近年最も包括的な、教義学的議論を展開した著作である。ゴリンジ同様、彼はこの課題を三位一体的に検討すべきことを主張するが、神学的・倫理的観点から土地利用の問題を論じるエレン・デイヴィスの『聖書、文化そして農業』（2009年）とともに、ウェンデル・ベリーの環境思想の発展系としての神学を構想している。そのため、工業的な農＝食のあり方を批判し、キリスト教的アグラリアニズムの生命理解を正しく示すことがこの著作の重要な課題となっている。この課題の中心にあるのが「死を経由した生」の理解である。

「食べるためには殺さなければならない。微生物、昆虫、植物、動物、これら他の存在の死なしにはわたしたちは食べ物を得られないことに気付く必要がある」とワーツバは述べ、被造物の生命の相互依存性がこの被造世界に対する責任を認識させると主張する⁽²²⁾。こうした主張の神学的根拠は、神が死を通して被造物を生かすように世界を創造したという創造理解と、十字架の死と復活のイエス・キリストに現れた神の犠牲的愛という救済理解である。それゆえ「食べものは、神学的に理解され

るならば、『製品』ではない。わたしたちが口にする食べものは、神の創造である。それは被造物たちの織りなす広大ではかりがたく深い共同体であり、神の犠牲的な愛により維持されているものである」と彼の神学的生命理解を示すのである⁽²³⁾。

「被造物の生において特徴的な食べることは、三位一体的な贈答の実現にはほど遠いが、それにもかかわらず、最も実践的な生のこれ以上ない入口の一つとなり得る。」「食べることは別の存在のリアリティを受けとめることである。その存在の生と死、その抗争と成功の歴史、その尊厳と恵みが、わたしたちの生のうちに、わたしたちの口に、わたしたちの身体に、そしてわたしたちの物語と希望のうちにあるというリアリティである」と聖餐論的な基礎付けをして、生命を生き生きとしたものにする食の神学を提示するのである⁽²⁴⁾。

ワーツバの議論は、創造から終末に至るまでの救済史の要点となるほとんどをカバーして食べることを論じるのに成功しているため、食べることの問題が神学的に些末なものではなく、重要性を持つことを読者に説得力を持って示すことができる。そして「死を経由した生」という魅力的な言葉を持って、この被造世界の生命の繋がりがイエス・キリストの生涯に対応する、死を超えて生きるフラクタル構造を持つこと、もしくはその生涯のメタファーとなることを強く印象づけている。

けれどもこの論理には危うさもある。ワーツバは現代において「死」や「犠牲」がヒューマンイズムの影響のもとマイナスのイメージのみに彩られていることを批判し、生理的な死とは区別しつつも「神学的に見れば、死とは、他の生命を助長するため、個が自身を他に与えることに向かう自己贈与の運動である」と説明する⁽²⁵⁾。この論理は、生命主義的、プロセス神学的な説明としては一定の説得力を持つが、自然界の食物連鎖と、神の介入を前提とした歴史における人間の生死を不用意に接合しているように見える。

人間の食べるという行為は、確かに食物連鎖と歴史的営みの両方にまたがるものであるから、この行為に歴史と自然の接点を見いだすこと自体は問題ではない。だが、自然界の被造物の生死を歴史の次元に引き上げることは、同時に歴史的存在である人間の生死を食物連鎖内の出来事に還元することを正当化し、倫理的な考察から遠ざけるリスクもはらんでいる。食べることが自然的プロセスと歴史・社会的プロセスの両方に関わる二重性を根源的に持ち、どちらか一方には還元できないこと、両プロセスの接合の仕方は一様ではなく、多様な可能性を持つこと、そしてその接合の仕方によっては、救済の論理にも抑圧の論理にもなることに注意を払う必要がある。

そうでないと、死や犠牲を通してのみわたしたちの生があるとの論理は、多くの戦争で繰り返し用いられてきたのと同様、労働集約的な生産においても搾取正当化のために用いられるものとなる。ワーツバは、この問題が食物を得る農業にも当てはまることにあまり自覚的ではない。彼はベリーのアグラリアニズムを継承しているが、工業経済を批判するアグラリアニズムはアメリカ南部の伝統的な農業経済を背景に持つ⁽²⁶⁾。工業の北部、農業の南部という構造的な対立がキリスト教的アグラリアニズムの共鳴板になっていることに自覚的でないと、かつての奴隷制、そして今もアメリカに存在する野菜栽培での搾取といった犠牲のシステムが農業のうちにもあることに気付かないまま、「死を経由した生」の論理がそれらの問題を隠蔽する恐れがある⁽²⁷⁾。食べること、また食べる身体の問題は、残酷さとホスピタリティとの間の難しいバランス感覚が求められる。

食の節制と生の変容

扱いにくいこうした食べることの二重性へのより妥当な提言として、

『メニューの神学』（2010年）を挙げたい。ノースコットと同様、このグラメットとミュアースの共著は、食の節制の課題からキリスト教の歴史を問うことを課題とする。グラメットらは、工業的帝国主義的な食物経済に関する現状認識はノースコットと共有するものの、ベジタリアニズムを直接的に創造論から根拠づけることには慎重である。なぜならば、歴史的に食の節制には様々な実践とその改善の模索があり、それゆえに食べることの選択に関して実践的な多様性を確保できる場を尊重するからである。

グラメットらはローマ14章6節「食べる人は主のために食べる。神に感謝しているからです。また、食べない人も、主のために食べない。そして、神に感謝しているのです」を引用し、この食卓の交わりを「差違を承認するだけではなく、経時的な変化の余地を残す実践」として位置づける。肉を食べる立場、食べない立場どちらであっても「少なくともこの神への感謝と主のためにコミットすること」を共有できれば、個々人のバラバラな実践ではなく公共的なものとして「食の選択についての議論の余地を作り出す可能性」を持てることを重視するのである。つまり、禁欲や節制などの徳は、それぞれが持つ賜物や、時代や地域における課題において異なり、そしてそれらの徳は変化しうる自由な恩寵に基づくとの理解に立つのである⁽²⁸⁾。

この理解から、ベジタリアニズムを一方向的に正当化するのではなく、これに対する様々な批判を取り上げ、その批判との対話可能性を丁寧に模索する。アウグスティヌスが「創造の善の肯定」によってキリスト教の食事の自由度を主張したこと、アキナスが人間にとっての有用性の視点から動物を取り上げ、その結果として動物利用の正当化をしたこと、カルヴァンが食べものの拒否は神の寛大さの拒否になると主張したことなどを示し、また現代においてもベジタリアンがエデンの園での食を理想化しているとの批判があること、汚染された食べものを避けるた

めの境界線を設けようという欲望や不安に支配されているとの批判を明示し、食の節制が両義性を持ちつつも「この世界で存在するためのより正しく持続可能な方法、おそらく終末論的な平和を求める神の国に希望を見いだす表現」であることを求めるのである⁽²⁹⁾。

この丁寧な模索は、教条主義的になりがちな食の節制の限界や弱さをも認識しており、聖餐論的な調和をもって食べることの二重性の問題に終止符を打つことをせず、オープンエンドの立場を貫くところに特徴がある。教義学的には明示されていないが、これは食べることの課題を創造論や聖餐論だけに基礎づけるのではなく、終末論的な希望のもとで、恩寵のはたらきにおける人間の成長や変容があることを前提にしており、倫理的課題を聖化の立場から理解していこうとの試みだといえる⁽³⁰⁾。またこの試みにはキリスト教的伝統の外にあって課題を共有できる立場との協働も視野に入っている。

ベジタリアニズムに共感的なグラメットらに対して、前述のワッツバは、肉食忌避や動物権利の問題提起にはセンチメンタルなヒューマニズムの非キリスト教的影響をみて批判的である。それが「死を経由した生」の論理にも反映されている。だが、このヒューマニズムの問題も、食べることの根源的な二重性の一元的解消に起因する訳であるから、構造的には彼自身も同じ誤りに陥っている。この点では、グラメットらが人間のあり方の変容を前提にしながら、食べることの二重性の問題をオープンエンドにしたまま議論を行うことに多くの評価が与えられるべきだろう。

変容の場としての食べること

グラメットらと同様に食べることを聖化の側面からとらえようとする著作がアンゲル・メンデズ＝モントヤ『食物の神学』（2012年）である。

これは、メキシコ料理のモーレのレシピから神学を考察するとともに、食べることの喜びや官能性と聖餐の問題をカトリック神学の立場から問うユニークな研究である。彼はこの神学を「糧 (alimentary) の神学」と名付け、神学から食べることの問題を扱うだけではなく、神学自体を食べ物として構想する。それは「変容」の場を重視するからである。食べることは身体的、情緒的な変化の手段となるが、それだけではなく霊的な変容の手段でもあると彼は語る。そして、「神の恵みに養われることによって神学形成は『調理法 (culinary art)』となり、他者を養う糧を形作る」ものになるのである。その結果、聖餐は「いのちに満ちた親密な糧のはたらき」であって、「神がパンとして自らを低めて共有してくださること、飲食を通して神のうちに与ることによって人の飢えが軽減されること、キリストの最後の晩餐についての初期キリスト教の物語を共同体として再制定すること、聖霊の臨在のうちに集められたキリストのからだとしての共同体が神への感謝をささげる聖なる祝いの儀」として位置づけられる⁽³¹⁾。

以上のような食べること、料理すること、食卓で交わることがもたらす変容を重視するメンデズ＝モントヤの食の神学の構想では、聖餐における聖霊の働きへの独特な着目がある。食べることが、神の創造の問題だけにとどまらず、キリストとの親密な関係に招かれる赦しを経て、終末に向けて人が作りかえられていく霊性として位置づけられるのである⁽³²⁾。ノースコットやグラメットらのような肉食の問題性などについての強調は少ないが、食べることや料理自体の孕む問題やグロテスクさをディーネセンの小説『バベットの晩餐会』などの解釈を通じて示しており、神学的に食べることを捉えようとすると同時に、食べることを通して神学の、ひいてはキリスト教信仰のあり方の変容を問う点で、最も示唆に富む研究である。

創造論から聖餐論へ

食べることの課題の幅広さから、これらの先行研究すべてに共通する問題意識や論理を見いだすのは困難であるが、それでも相互に共有する点を指摘することは可能である。それは三位一体的にこの問題に取り組む姿勢である⁽³³⁾。これはほとんどの神学的課題に共通することなので当然ではあるが、櫻井が説明するように食べることは救済史全域の出来事に関わるため、特に三位一体の経綸に意識が向くともいえる。ただし、その意識の仕方は、二つに区別できる。

これらの食の神学の特徴として第一に挙げられるのは、創造論と聖餐論の接続の意識である。食べることへの着目が両者を繋げる議論を促したともいえるが、創造論的な基礎付けはエコロジーの神学からの援用といってもよい。それは食べることの問題が環境問題の延長で浮上してきたことと関わりがある。例えば、ワーツバは、環境問題を克服する農的生活のモデルにエデンの園を位置づけるため、「農場」ではなく「庭園」を重視し、まだ破綻のない食べることを通じた命の繋がりを描く⁽³⁴⁾。ゴリンジも前述のように、市場経済と神の経綸の対比で問題を捉えるため、創造時のあり方からの人間の逸脱の軌道修正をキリストを通しての和解と聖餐に求めるのは、自然な展開だと言ってよいだろう。ノースコットやグラメットらの食の節制の立場は、直接創世記に根拠を求めているが、この立場からの創造の記事の読み方を確認しておくことは必要である。そこで古典的なものであるが、リートケとバルトの議論を並木浩一の整理から簡単に紹介したい。

並木によれば、リートケの実践的な創世記の読み方は次の通りである。「1) 人間以外の被造物を抗争パートナーとして認める。2) 抗争パートナーが存続の危機に陥っていることを認める。3) 人間が自然への介

入を減少させ、自然の地位を高める。4) 抗争の中で被造物との連携の方向を探る。」このように抗争を前提とした人間と他の被造物との関係を想定することは、食の節制の必要性の根拠となると同時に、食べることをめぐる抗争が両者の和解の必要性へと論理を発展させるカギとなる。さらにリートケは「エコロジー尊重の象徴的行為」としての「簡素な食事」の実践を提案し、創造論を聖餐論へと繋げるのである⁽³⁵⁾。

次に、バルトは、創造の当初「草の実と果実」だけが食物として人間に用意されていたのを「人間が自然界の『余剰』を食料とすることへの許可」と解釈する。そしてこの「余剰」を巡り動物たちとの競合関係が生じるが、人間に食物の先取権と秩序維持の責任を神が与えたと主張する。また、肉食の許可は「罪ある人間に対する許可」であって「特権」とは異なる。そして終末までは生存の争いがあり、食料をめぐる問題が生じる。けれども、「動物が人間の命のために犠牲になること」を「イエス・キリストの犠牲のメタファー」として受け止め、肉を食べるときに、イエスの犠牲の恵みを想起し、感謝することを求めるという理解を提示するのである⁽³⁶⁾。

以上のリートケとバルトの議論は、自然と人間との関係を単一の自然的秩序に還元しない点で重要である。さらに食べることをめぐる問題が和解を必要することの指摘も、聖餐の議論に接続する必然性を示したとみることができる。ただ、食べることに必要となる和解は人間と自然との間だけではない。神との和解を前提とした人間同士の和解の側面も検討が必要である。食べることには社会的な問題も同時にあるからである。そして和解後の終末に向けた人間の変容のあり方も課題として出てくる。この面を神学的に追求したのが、近年の研究に見られる新しい視点である。

聖餐論から聖霊論へ

食の神学の第二の特徴は、聖餐における聖霊の働きへの着目である。これはグラメットらの議論に前提され、メンデズ＝モントヤで明確に取り上げられる主題である。主に食べることをめぐる社会的側面からの議論の展開であるが、聖餐における変容を重視するのである。「神が滋養ある食べられる贈り物となったことを分かち合うという過激さと喜びは、バベットの晩餐会のように、変容させる力を持っている」のは、「神の救いのはたらきが、父と子と共に、聖霊のうちにまた聖霊をとおして続く」からである⁽³⁷⁾。前述の通りこの「糧の神学」では、食べることが神の創造の議論だけにとどまらず、キリストとの親密な関係に招かれる赦しを経て、終末に向けて人が作りかえられていく霊性として位置づけられる。この霊性が、わたしたちがこの世に向けて派遣されるときのはたらきの根拠となる。

それはすなわち、聖餐における変容は、ハーバー・ボッシュ法や放射能汚染などによってすでに人間の欲望の方向に身体も含め変化しているわたしたちを、神の国の「味見」である聖餐に与らせることにより、終末の希望に向けて身体をも変容させる聖化へと導くことになる⁽³⁸⁾。つまりそれは「キリストのからだ」としての教会の制度的改革などにとどまらず、聖霊の創造革新的是たらきかけにより、その肢体である個々人の身体も変容を遂げることを示唆しているのである。

このように、食べることと身体の問題を聖霊の創造革新力への信仰とそれに基づく実践から捉えることは、分離・断絶しているように見える精神と肉体に霊性による繋がりを示すことで、フォイエルバッハからはじまった問題提起への一つの応答になっている。これは身体から発せられる問いへ、また社会科学の取り組みへ、キリスト教が示せる

食べることは神学の課題となるか

ホリスティックな人間理解でもある。このような理解が、実際にキリスト教信仰にどのようなはたらきを促すのか。その靈性追求のモデルのひとつとして、食の神学が出てくる以前から活動을続けるアジア学院のはたらきを取り上げたい。

食の靈性が促す二つの流れ

このように食の神学にある新しい視点は、聖餐において聖靈のはたらきを重視する。そこから生まれる食の靈性とは、星野正興が主張するように「食べ物が与えられる。感謝と配分がなされる」と端的に言い換えることができる⁽³⁹⁾。この定義には、最も簡潔な聖餐についての説明と、鈴木大拙が『日本的靈性』で語る「精神と物質」「主観と客観」などの二元論の対立を越えた大地に根ざしたはたらきの二つの意味が込められている⁽⁴⁰⁾。このような食の靈性は、ふたつの特徴的な流れを促す可能性を持つ。このことをアジア学院の経験から見てみたい。

第一にこの食の靈性は、実践的に他宗教との共存を可能にする共通基盤の創出を促す。特に日本などの非キリスト教社会では、食べることの課題への取り組みは同時に他宗教との共存の模索になる。良くも悪くもキリスト教だけで完結することが難しいからである。

農村指導者養成機関であるアジア学院での40年にわたる研修は、こうした共存の基盤を作り出してきた。農村指導に必要な「いのちを支える『たばもの』作り」にこだわり、有機農業による自給自足を基本としてきたこと、またこれが「自国のコミュニティの自立を導くリーダーシップ」を養う研修でもあって、大地に根ざした人間の自立をキリスト教信仰が支える仕組みが前提にある⁽⁴¹⁾。これが自己目的的で、排他的な経済システムの中に馴染んでしまっている、わたしたちの習慣をも含めた身体のあるあり方を変えるのである。

同学院は、2013年までの40年でこの研修を経た1049名の指導者をすでに輩出している。その多くがキリスト教徒であるが、仏教徒8.1%、ヒンドゥー教徒4.7%、ムスリム3%、その他・無宗教が7%であり、宗教的多様性のうちで研修が行われるのが特徴である⁽⁴²⁾。アジア学院創設者の高見敏弘はこの多様性があるカルチャーショックこそが「人間性の根源に基づく自己変革、個人と集団の生の向上に役立ち得る」と説明する⁽⁴³⁾。

さらに同学院では研修にキリスト教以外の立場に根ざした手法も受け入れている。巨大なアグリビジネスの搾取を受けずにすむ、自立の手段として重要な有機農法は、当然キリスト教的な背景を持つものだけではない。例えば、福岡正信の自然農法も取り入れる。マグサイサイ賞を受けた不耕起、不施肥、無農薬で生産性の高いこの農法は多くの関心を集めたが、その背景にある福岡の「緑の哲学」は、表現としては様々な東洋宗教の基盤の上にキリスト教色を加えた混淆的なものである⁽⁴⁴⁾。それにもかかわらず、1986年より交流を持ち共存できたのは、両者がともに身体を動かす労働をもって食べものを得る大地に根ざした経験の検証を経た思索だったからだろう。この根源的経験を共有していれば、神秘主義的な思想であっても伝えようとする言葉の内実は了解しやすくなる。同様の理由から、有機農法で成果を上げる農家が熱心な仏教徒であっても、ムスリムであっても同じように、いのちを支える食べものづくりに招き、教えを請い、ともに汗を流すことが可能である。

食べることを神学的に論じる試みがはじまる前から、40年以上の試行錯誤を経て経済的自立と宗教的共存を実現してきたアジア学院の経験は、今日故郷を離れ移住を余儀なくされているさまざまな宗教を信じる人々とわたしたちがともに生きるためのモデルをも提示している。いのちを支える食べものが与えられ、感謝してそれを配分する中で自立を果たすための共通基盤をキリスト教が提供できる可能性がここにある⁽⁴⁵⁾。

第二に食の霊性、つまりこのような経験の中で見いだされた「大地に根ざした」言葉は、神学にいのちと食べものと労働の関わりについて、身体感覚からも納得できるような説明を促す。そしてこの言葉は、神学に対して多くの示唆を与え、聖餐や霊性をより深く広く考察させ、さらなるキリスト教的実践を促している。

アジア学院では「フードライフ (Foodlife)」という独特の言葉を用いている。これは「食料といのちは共に切り離すことができない」ことを表現し、「土を我々が農業生産を行えるように豊にし、人間関係がより美しくなるようにすること」[ママ]を目指すからである。そして、同学院での「フードライフ・ワーク (Foodlife Work)」は「いのちといのちを維持する食料の関係を理解すること」そのものであり、食べることの全プロセスに労働を通して身体的経験を結びつけている。全プロセスとは「種まき、農作物の栽培と家畜飼育、収穫、解体、調理、共同体としての食事、食器の洗浄、食べ残しの堆肥や飼料への利用等の全て」である。「この循環と食料の我々の生活への役割を意識的に反映させる」ことが、食べることの真の価値を再発見させると説明する。同時にこの営みが「継続的食料生産の重要性」「労働の重みと人々の自立への食料の自給自足の必要性」を身体的な実感として、共有された経験知として、信仰の言葉として昇華させるものとなっている⁽⁴⁶⁾。

「フードライフ・ワーク」は、共有された身体的な知と信仰を結びつけるホリスティックな人間のあり方を示し、様々な信仰を持つ人々が共食・共存しながら自立できる場を作り出すモデルとなる。こうした食の霊性は、罪の現実のうちにあってもわたしたちが変われることを端的に示すのである。

おわりに

震災以降、アジア学院の「フードライフ・ワーク」は放射能汚染と向き合う新たな試練にも直面している。人間の欲望によって変えられてしまった大地と向き合う苦しみは、発想の転換では解決できず、その解決には、食べることもまた食べるための労働をとおしてわたしたちの身体が変えられていくことを目指す必要がある。これらの要請に応えていくためには、食の神学は次のような課題に取り組む必要があるだろう。

まず、食べることの課題は、身体論的にもさらに検討されるべきである。身体の救い、身体の復活を説得力のあるものとして示すためにも、食べることの観点から身体の変容について考察が必要である。また身体からの視点は、暗黙知などの理解をとおして啓示やコモンセンスといったものの重要性も問い直すことになるかもしれない。そして食の神学を身体の新学に関わるものとして捉えると、所与の身体的現実から神学的営みを問う解放の新学やフェミニスト新学、民衆新学などと相互に議論を深める必要が出てくる。そしてそうした身体的現実の変容の根拠となる聖霊の新学も要請されるだろう。

また、肉体労働の再評価も課題である。生産と消費の乖離の問題が、産業革命以降の課題だけではなく、三位一体の経綸からみた人間の生と死に関わる根本的な課題として考える必要がある。特に汗と血の伴う農と調理（フードライフ）は人間らしく生きるための不可欠な労働でありながら、その意義が軽視されている。古代ギリシア以来の労働忌避をキリスト教の伝統と区別する必要があるし、同時に仏教の伝統の中で労働の意義を変えた禅宗との比較考察も重要な課題となるはずである。また、先行研究では工業化が槍玉に挙げられているが、その工業化を批判してきたキリスト者は少数であり、全体としては暗黙の承認を与えてきた。

食べることは神学の課題となるか

プロテスタント神学は特にこの点を考える必要がある。

* * *

身体はわたしたちに様々なことを語りかけている。一口食べるごとに語りかけていることがある。それをわたしたちはまだ十分に言葉で捉え切れていない。フォイエルバッハや社会科学、東洋宗教などからのキリスト教への批判と問いかけは、それらの立場によって言語化された身体からの声である。また、40年以上に及ぶフードライフ・ワークなどの濃縮されたキリスト教的実践は、まだ始まったばかりの食の神学を検証する基礎的経験になるに違いない。食べものはいのちであり、食べることは人間らしさそのものである。この単純かつ複雑な事柄を真摯に受け止めることから食の神学を始めたい。

注

- (1) マイケル・ポーラン『雑食動物のジレンマ——ある4つの食事の自然史上』東洋経済新報社、2009年、60-64頁。
- (2) クロード・レヴィ＝ストロース『生のものと火を通したもの』みすず書房、2006年、239頁。
- (3) Mary Douglas, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology Second Edition* (London: Routledge, 1975), p.250. デボラ・ラプトン『食べることの社会学——食・身体・自己』新曜社、1999年、7-8頁。
- (4) ピエール・ブルデュー『ディスタクシオンI』藤原書店、1990年、288頁。
- (5) ラプトン、i頁。
- (6) 湯浅泰雄『身体論——東洋の心身論と現代』講談社学術文庫、1990年、20、240頁。本書は全体として、西洋的な心身二元論に対する東洋的な身

体観からの問いかけになっている。

- (7) 河上陸子『今、なぜ食の思想か——豊食・飽食・崩食の時代』社会評論社、2015年、209-221頁。同『宗教批判と身体論——フォイエルバッハ 中・後期思想の研究』御茶の水書房、2008年、244-249頁。『フォイエルバッハ全集 第三巻後期哲学論集』福村出版、1974年、54-63頁。
- (8) もっともカール・バルトは、神学が人間学化しているとのフォイエルバッハの批判については評価し、啓示にのみ基づく神の言葉の神学を提示することで、彼に応答している（河上『宗教批判と身体論』、40、81頁注19）。ただし、それは食べることからの問いへの応答ではない。フォイエルバッハによる食べることの問いに聖霊の働きから神学的に応えようとするのは、後述のメンデズ=モントヤである（p.85-87）。
- (9) 英語圏での食に関する神学の近著としては、Timothy Gorringer, *Harvest: Food, Farming and the Churches* (London: SPCK, 2006); *Eating and Believing: Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*, eds. by David Grumett and Rachel Mueres (T&T Clark, 2008); David Grumett and Rachel Mueres, *Theology on the Menu: Asceticism, Meat and Christian Diet* (Routledge, 2010); Norman Wirzba, *Food and Faith: A Theology of Eating* (Cambridge University Press, 2011); Angel F. Méndez-Montoya, *The Theology of Food: Eating and the Eucharist* (Wiley-Blackwell, 2012) などがあげられる。
- (10) 櫻井凖郎「『食の神学』の要諦——神学教育の体系的展開を目指して」『基督教神学』11号、東京基督神学校、1999年、94頁。
- (11) 同。
- (12) 同、89、94-95、97頁注⑤。
- (13) このプロジェクトの目的は、1) 二重の意味でのパストラルケアのできるキリスト教的指導者の養成、2) エコロジー、サステイナビリティ、食の正義に関する神学的研究と実践、3) キリスト教的コミュニティの形成、にあると同神学校のサイトには記されている (<http://farminary.ptsem.edu/vision-why-farminary/> 2016年1月5日取得)。
- (14) なおプリンストン神学校に先立ち、栃木県のアジア学院では同様の試みを1973年以来行っている。同神学校のプログラム・ディレクター

食べることは神学の課題となるか

のネイサン・スタッキーによると、プログラムの立ち上げに当たって、同学院のカリキュラムや実践を参考にしたとのことである（2015年9月24日インタビュー）。

- (15) 河上『今、なぜ食の思想か』, 127-133頁。
- (16) Michel Northcott, "Eucharistic Eating, and Why Many Early Christians Preferred Fish," *Eating and Believing*, p.238.
- (17) *ibid.*, p.238, 241.
- (18) *ibid.*, p.243. この論文後半で、初期教会が肉を避け、魚を常食としていたことを指摘した上で、ノースコットは今日の魚の養殖は家畜と同様に工業的帝国主義的な食物経済の中にあるため、問題があると結論づける。ただしこの論理を貫徹すると、ポーランが『雑食動物のジレンマ』で指摘するように、同様に生産されるトウモロコシ、大豆などの主要穀類も同様に避けるべきである。当然野菜の工場生産なども忌避すべき対象に含まれるわけだから、代替経済システムを提示しない限りは、論理的な弱さがある。
- (19) Gorringe, p.8, 27.
- (20) *ibid.*, p.130-131.
- (21) T. J. Gorringe, *The Common Good and the Global Emergency: God and the Built Environment*, (New York: Cambridge University Press, 2011), p.15-16.
- (22) Wirzba, p.110-111. 生命の相互依存の論理は、人間社会に安易に適応しないよう細心の注意を払う必要がある。なぜならば、社会的依存関係を作り出しているのは彼が批判する食のグローバル化だからである。むしろ強調すべきなのは後述するアジア学院の目標として掲げられるような、ホリスティックな人間性回復に繋がる自給自足を通じた「自立」である。
- (23) *ibid.*, p.134.
- (24) *ibid.*, p.232-233.
- (25) *ibid.*, p.112.
- (26) *ibid.*, p.xvi. なおベリー自身はこうした農的生活の背景にある奴隷制などの問題に自覚的である（ウエンデル・ベリー『ウエンデル・ベリーの環境思想——農的生活のすすめ』昭和堂、2008年、87、224頁）。
- (27) フロリダのトマト農業での搾取問題とこの問題への改善運動について

はCoalition of Immokalee Workersのサイトを参照 (<http://www.ciw-online.org/about/2016年1月5日取得>)

- (28) Grumett and Mueres, *Theology on the Menu*, p.140. 食の節制の神学的な論拠付けは、聖句に直接求めるだけでなく、恩寵のもとでの人間の自由の問題として捉えることも重要である。例えば、ルターの小著『キリスト者の自由』の命題「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な主人であって、だれにも従属していない。キリスト者はすべてのものに奉仕する僕であって、だれにも従属している」は食の持つ二重性を安易に解消しないまま、自ら制約を引き受ける根拠になるだろう。ただし、ルターの霊肉二元論的な前提をそのまま受容することには注意が必要である。
- (29) *ibid.*, p.134-138.
- (30) この点で、聖化を重視したウェスレーのベジタリアニズムにグラメットらが注目するのは理由のあることである。ウェスレーのベジタリアニズムは大きな影響を持つことがなかったと理解するが、神学的な出来事としての重要性を持つと彼らはみるのである (*ibid.*, p.59-63)。
- (31) Méndez-Montoya p.2-4, 159.
- (32) メンデズ=モントヤは聖霊の働きを考えるときには、霊的ではなく物質的に考えるべきだと主張するロジャースの聖霊論を重視する (*ibid.*, p.138; Eugen F. Rogers, Jr., *After the Spirit: A Constructive Pneumatology from Resources Outside the Modern West* (Michigan: SCM Press, 2005))。
- (33) 明言しているのは、Wirzba, p.xvii; Méndez-Montoya, p.145である。
- (34) Wirzba, p.35-70. 彼は「庭園」という表現を重視するのは、余暇や遊びのためのものではなく「人間と人間以外の生命を生かす神の創造のはたらくに庭師として参与」するためだと説明するが、その「庭園」は労働で流される汗や動物の血、出産の痛みへの視点のない牧歌的なものとなっている。
- (35) 並木浩一『並木浩一著作集3——旧約聖書の水脈』日本キリスト教団出版局, 2014年, 287頁。
- (36) 同, 288-289頁。
- (37) Méndez-Montoya, p.138, 155.
- (38) *ibid.*, p.120. メンデズ=モントヤは聖餐の比喩である「バベットの晩餐

食べることは神学の課題となるか

会」を「味見」と表現し、まだ始まっていないコース料理を先取りして味わうところに位置づける。これは聖餐を神の国の食卓の予表としてイメージを膨らませる身体的表現として重要である。

- (39) 星野正興『『農』の霊性とキリスト教』『福音と世界』新教出版社, 2012年1月号, 24頁。
- (40) 鈴木大拙の「霊性」の解釈については小野寺功『聖霊の神学』春風社, 2003年, 22-23頁を参照。
- (41) <http://www.ari-edu.org/about-us/> (2016年1月5日取得)
- (42) 『草の根の指導者と共に——40年の歩み』アジア学院, 2013年9月, 25頁 (<http://www.ari-edu.org/wp-content/uploads/2015/08/40-Shuunen-no-Ayumi.pdf>)。
- (43) 高見敏弘『土とともに生きる——アジア学院とわたし』アジア学院, 2007年, 49頁。
- (44) 『草の根の指導者と共に』, 9頁。福岡正信『わら一本の革命』春秋社, 2004年, 150-190頁。または同『無[I]——神の革命』春秋社, 1985年を参照。
- (45) この多宗教共存型の方針にはキリスト教的確信だけではなく、高見自身の禅寺での修行生活を経た宗教的多様性も反映されている。少年時代の修行を通して「語り尽くせないほどの多くの、そして大きなものを身体で学び」「“生きることの構え”を身につけ始めた」と彼は振り返る(高見, 204頁)。この禅的経験はまた「フードライフ・ワーク」というホーリスティックな実践にも影響を与えた可能性が高い。
- (46) <http://www.ari-edu.org/about-us/about-us-2/> (2016年1月5日取得)