



Tokyo Christian University
2005

Christ and the World

キリストと世界

第15号 2005年3月

特集：宗教とキリスト教

東京基督教大学

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第15号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2005年3月

March, 2005

東京基督教大学紀要『キリストと世界』

著作権に関する表示

1 本紀要の著作権は、東京基督教大学に属しています。本紀要からの複製その他の利用には東京基督教大学紀要委員会の承諾が必要です。当委員会では、キリスト教界の充実・発展等を図るため、有意義な利用には無償で承諾を与えるなど前向きな取り組みを図っておりますから、無断複製等をされることなく、あらかじめご相談ください。

2 本紀要掲載の論文その他の著作物の著作権は各著作者に属しています。個々の論文等の転載その他の利用には各著作者の承諾を受けることが必要です。個々の論文等の利用をお考えの方は、各著作者に直接、または、当委員会にご連絡ください。

3 正当な引用その他著作権法で定められた著作権の制限に該当する利用には上記の承諾は必要ありません。著作権の制限に当たる行為か否か明らかでない場合には、当委員会にご相談ください。

4 本紀要は、公立図書館・大学図書館・神学校・キリスト教研究所などで研究・閲覧用資料として蔵書される分については無償で献呈しております。本紀要の献呈希望の向きについては、当委員会にご連絡ください。

5 その他、キリスト教界における著作権一般に関するご相談、本紀要および掲載論文等の利用に関しては当委員会にご連絡ください。

東京基督教大学紀要委員会

(窓口：東京基督教大学図書館)

270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1

電話：0476-46-1131 ファックス：0476-46-1407

Eメール：library@tci.ac.jp

目 次

特集：宗教とキリスト教

〈論文〉

福祉のキリスト教哲学序論 稲垣 久和 1

宗教と寛容（二）

—— 宗教の真理と宗教者の態度 —— 小畑 進 19

Propitiation in the Sacrificial Ritual Nobuyoshi Kiuchi 35

宗教の判断基準

—— 行政と「宗教」の問題 —— 櫻井 園郎 61

〈書評〉

Ben Witherington III with Darlene Hyatt, *Paul's Letter*

to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary

(Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans, 2004) 伊藤 明生 95

要約 101

CONTENTS

Religion and Christianity

Article

Introduction to A Theory of Christian Social welfare
..... Hisakazu Inagaki 1

Religion and Tolerance (II)
— Religious Truth and Attitudes of the Faithful —
..... Susumu Obata 19

Propitiation in the Sacrificial Ritual Nobuyoshi Kiuchi 35

Who Can Define Religious Activities?
— The Government and the Religious Matter —
..... Kunio Sakurai 61

Book review

Ben Witherington III with Darlene Hyatt, *Paul's Letter
to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*
(Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans, 2004) Akio Ito 95

Abstract 101

福祉のキリスト教哲学序論

稲垣久和（東京基督教大学教授）

1. はじめに

福祉の基本はその「心」である。福祉の心とは「隣人を愛する」ことに尽きる。だからキリスト教の教えが健全に成熟していけば、必ずや福祉の実践に至る。戦前の日本の教会に福祉の実践が顕著に見られたのはその証しである。

隣人愛は一般倫理学の用語では利他主義（Altruism）と翻訳されよう。利他主義が人間にとって本来のものか、それがどう社会生活に影響しているのか、これは社会福祉と倫理学の境界にある重要な問題である。

しかし、今日、福祉の実践は「心」と同時に「制度」の問題ともなっている。キリスト教社会福祉論を打ちたてようとするとき、「制度」論を扱えるキリスト教社会哲学が必要となってくる。では「制度」とは何か、なぜ「制度」がそんなに大きな問題となるのか。それは実に簡単なことである。一つの例を挙げよう。

今、私の目の前の机の片隅に、しわくちゃの一片の紙切れがある。縦7cm、横15cmの古ぼけた紙切れだ。すんでのところまで紙くず箱に放り込みそうになった、もしそこに福沢諭吉の肖像画を認めなければ！「壹万円」と印刷されているのではないか、これは日本銀行券（通し番号 VF833863B）なのだ！ 10000円札、その価値が私の心を捉え、私はそれを大切にポケットに保管した。一片の紙切れが（世界1＝自然的世界）、私の心を捉える（世界2＝精神的世界）、それは貨幣という経済価値を持ち（世界3＝

社会的世界), さらには教会への献金として意味を持つ (世界4 =スピリチュアルな世界)。

なぜ一片の紙切れが, くず箱に放り込まれるものとそうでないものに峻別されるのか。それは日本銀行という「制度」がその紙切れに「価値」を付与しているからである。銀行, 市場, 学校, 病院, 福祉施設, ……。これらの制度なくしてわれわれの社会生活は成り立たない。そして, 逆に, 価値が制度を生み出す。このようにして制度と価値は社会哲学の大きなテーマとなっていく。

筆者はすでに『宗教と公共哲学—生活世界のスピリチュアリテイ』第3章第5節において, 福祉の概念の基本事項を扱った。本論稿はそこから発展してスピリチュアリテイと制度の問題を扱う。福祉の構造改革以降, 介護保険制度の導入, 支援費制度の導入, と次々と制度化が進められる。その傾向をかんがみて, 福祉の問題に入る前の序論として制度論の展開が必要なのである。

2. 方法の問題

新約聖書でプニュウマ (霊) の形容として, 「風は思いのままに吹く, あなたはその音を聞いても, それがどこから来て, どこへ行くかを知らない。霊から生まれた者も皆そのとおりである」(ヨハネ3:8) という表現に出会うとき, 「スピリチュアリテイ」について, 学問的方法よりもむしろ詩的方法の方がリアルに事柄をキャッチしうるのではないか, と思わざるをえない。

スピリチュアリテイの議論には, その性格上「普遍性・抽象性よりも歴史性・具体性」が要求される。議論する人の具体的な人格が関わる。没人格を旨とする近代の学問論では, スピリチュアリテイは非常に扱いにくい分野であり, 同時に制度化にもなじみにくい概念である。にもかかわらず, ここであえて, 学問的方法によって, また社会制度論との関係によってこれを扱わねばならない。その理由は, スピリチュアリテイ

が「力」と結合した時に、すさまじい破壊力を発揮する危険性を筆者が自覚するからである。「力」とはかつてのオウム教団のように、無差別テロのようなものを正当化する場合も、戦争遂行の場合のような政治権力を支える民族精神（Volksgeist）の場合も、愛国心を高揚する市民宗教の場合もある。

しかしその逆にスピリチュアリティが、愛敵や怨親平等の心、非暴力の抵抗心といった高いモラルを人類に与えてきたのも現実なのであった。

今日、哲学はその分業化が著しく、科学のように細分化してしまった。科学哲学と社会哲学の両分野にはほとんど接点がない。

哲学の科学化、没人格化はウイーン学団の論理実証主義に始まる。ウイーン学団と問題意識を共有しつつも、その行き方に厳しい批判を投げかけたのがカール・ポパー（1902-1994）であった。彼は、この自然科学、社会科学の両分野を統一的に捕えうるような方法を探究した現代にまれな哲学者であった。ただ彼の科学哲学は、「反証可能性」の用語とともに日本でよく知られているにもかかわらず、その社会哲学は十分に知られていない。全体主義に抗する自由主義、というのが一応の彼の社会哲学へのラベル貼りであろうが、今日の公共哲学の視点から見れば、彼の自由主義はそれほど単純化できる類のものではない。ましてや宗教がそこに絡んでくれば複雑さの様相はさらに増す。

宗教についてポパーは体系的な叙述をしていないが、神学者カール・バルトへの言及があり、しかもそれがナチズムへの抵抗といったポパー自身の原体験と重ねあわされるときに⁽¹⁾、彼自身の宗教の持つ意味への理解は決して浅いものではなかった。

筆者はすでにポパーの三世界論の延長上に、フォーマルに世界4としてのスピリチュアルな世界を導入する实在論を提唱し、そこからの公共

(1) カール・ポパー『開かれた社会とその敵』第二部・小笠原誠・内田詔夫訳（未来社、1980年）252頁

哲学を発展させた。ただ、三世界論自身はポパー哲学の後期の科学哲学からの発展であって、彼が前期に展開した社会哲学との関係が必ずしもポパー研究の内部で十分に明らかではなかった。本論稿ではこのあたりのことを、今日の公共哲学の知見をもって再考してみる。ポパーの全体主義や自由主義といった政治哲学のテーマは別の機会に扱うことにして、ここでは彼の倫理学に的を絞る、それが彼の科学哲学後期の實在論的立場とどのように関係するか、という点を論じたい。

3. 政治哲学と倫理学

倫理学を主題にするにしても、一応はポパーの政治哲学に触れておかなければならない。ポパーによれば、プラトンの政治哲学は「正義」の問題を扱っているにもかかわらず、基本的に全体主義的の国家のための政治哲学である。「正義」の意味が違うのである。今日のリベラルな政治哲学が意味する「正義」とは、ポパーによれば以下のようなものである^②。(1)市民生活上の義務、すなわち社会生活において必要とされる自由の制限が平等に配分されること。(2)法の前で市民を平等に扱うこと、ただし当然の条件として、(3)法は個々の市民、集団、階級などに対して厚遇も冷遇もしないこと、(4)裁判所が公平であること、(5)国家の成員であることによって市民が受けることのできる利益（義務ばかりでなく）を平等に分けること。

しかし、プラトンが「正義」で意味していることはおよそこの反対で、それはむしろ特権階級の原則のことである。簡潔に言えば「支配者が支配し、労働者が労働し、また奴隷が奴隷として働く場合に、国家は正義である」。このような正義観はむしろ当時としては当たり前のことだったのでないか、という問いを出すことも可能であろうが、答えは明らかに「否」である。プラトンの『ゴルギアス』等の作品から検証できるこ

(2) 同書、第一部、第6章「全体主義での正義」99頁

とは、プラトンの当時にも正義を「平等」として捉える説は確立していたのであったが、彼はこれを意図的に葬り去ろうとした。今日の人道主義からの正義論とは(a)生まれつきの (natural) 特権を排除する提案, (b) 個人主義という一般原則, (c)市民の自由を保護することが国家の任務であり目的であるべきだという原則。プラトンの正義論はこの正反対なのである。以下、簡単に見てみよう。

(a) 生まれつきの特権

プラトンは守護者、補助者、労働者といった、生まれながらの三階級を規定した上で、知恵が守護者に固有の徳であり、勇気が補助者に固有の徳であることを発見した後に、節制は労働者に固有の徳にすぎないことを述べる。ただしそれを「ソクラテス」が「発見する」という巧妙さの中で示している。そして節制が「自分の持ち場に満足すること」であれば、残る第四の徳としての正義は、単に「自分の持ち場を守ること」にはかならないとの強弁を弄する。

(この論理展開は、まさに日本思想において江戸時代の儒教がたどった変質と似ているのではないか。つまり、本来備わっていた儒教の革命性が削がれて、「大義名分論」という支配の論理になってしまった現実とよく似ているのではないか、と思われるのである。)

(b) 個人主義の問題

まずここで用語の整理が必要であろう。ポパーにおいて

- ・個人主義は集団主義に対立する言葉
- ・利己主義 (egoism, selfishness) は利他主義 (altruism) に対立する言葉

という意味を持つ。だからポパーにとっては、個人主義者は利己主義であるわけではなく、個人主義者が利他主義であることもあり、集団主義者が利己主義であることもありうる。しかしプラトンや多くのプラトン主義者は、利他主義的個人主義は存在しないとし、すべての利他主義を集団主義と結びつけ、個人主義を利己主義と同一視するのである。しか

しポパーは言う⁽³⁾。

この個人主義は、利他主義と結合された形で、われわれの西洋文明の土台となった。それはキリスト教の中心教義であり（聖書は「汝の隣人を愛せ」と言うのであって、「汝の部族を愛せ」と言うのではない）、またわれわれの文明の中から生まれわれわれの文明を刺激してきたあらゆる倫理説の中核である。それはまた、例えばカントの中心的な実践的教説でもある（「個人を常に目的として認め、汝の目的のための単なる手段として取り扱うな」）。人類の道徳的發展においてこれほど強力であった思想は他にない。

彼はまたこのプラトンの考えが、プラトン自身の二元論的哲学に深く根ざしていたという。プラトンは変化する個別的経験、可感的事物から成る変化する世界の多様性を嫌い個人と自由とを嫌い、固定した永遠不変のアイデアの世界こそ本質と考えたのだ。「この態度は反人道主義的で反キリスト教的であったが、一貫して理想化され、人道的、非自己中心的、利他的、キリスト教的なものとして解釈されてきた」⁽⁴⁾。

(c) 国家の任務

プラトンは国家の安定を維持し強化することが、個人の任務であり目的であるべきだとする。これを批判してポパーは、国家の役割を「他の市民に害を与えない限りでの個人の自由の保護」であり、それを「保護主義」と呼んでいる。ただこれは経済上の保護主義ではなく、あくまでも政治上の自由主義である。ポパーはこの章を次の言葉で結んでいる。「階級特権は国家の安定を支えるために必要だとプラトンは主張した。それゆえ、特権は正義の本質を構成するものである。この主張は究極のと

(3) 同書、第一部、111頁

(4) 同書、第一部、112頁

ころ、正義は国家の力、健康、安定のために役立つという議論に基づいている。この議論は、正義とは自分の国家ないし階級ないし党派の力のために役立つものだという現代の全体主義の定義にあまりにも酷似している議論である」⁽⁵⁾。

さて、以下でわれわれが問題にしたいのは、上の(b)に関連した倫理的問題である。ポパーの政治哲学が、方法論的個人主義に基づいて入ることはよく知られている。その個人の自由と法の前の平等が優先する彼の自由主義は、啓蒙主義以来の人道主義の形態を取るが、それにもかかわらず、功利主義の「最大多数の最大幸福」を退け、カントの道德哲学を継承している。ポパーはプラトン流の正義論は拒否するのであるが、今日のジョン・ロールズ流の正義論であればこれを受け容れたことであろう。とは言え、ロールズの「無知のヴェール」からの社会契約論に代わる原理として、ポパーにおいては「利他主義」と「ピースミール社会学」が採用されており、これをもって平等な社会の形成が目指されている。もう一度ポパーの次の言葉に注意して欲しい。

この個人主義は、利他主義と結合された形で、われわれの西洋文明の土台となった。それはキリスト教の中心教義である（聖書は「汝の隣人を愛せ」と言うのであって、「汝の部族を愛せ」と言うのではない）。

ポパーは西洋文明の土台の一つがキリスト教であることを認めている。そのことは、次の引用からも明らかである。「われわれのヨーロッパ文明は、その合理主義、その合理的な人種統一や開かれた社会への信仰、および特にその科学的見地を、古代のソクラテスのキリスト教徒的な、万

(5) 同書、第一部、125頁

人の友愛や知的廉直性や知的責任への信念に負っている」⁽⁶⁾。

ただ、彼のキリスト教理解には二面性があることに注意すべきである。彼にとって、ポンテオ・ピラトのもとに迫害されたキリスト教が真実のキリスト教なのであって⁽⁷⁾、その後、ローマ帝国の国教となって体制化、制度化していったキリスト教には厳しい批判を投げかけるのである。この体制化、制度化がプラトンの全体主義の一翼を担い、民族の歴史的啓示に神の意志を見る、といったヘーゲルの歴史信仰（＝まぎれもなく反キリスト教的なもの）を生み出してしまったのである⁽⁸⁾。次の引用を見よ⁽⁹⁾。

キリスト教の説教の成功史が神の意志を啓示するという主張をする人々は、次のように自問すべきである。すなわち、この成功は本当にキリスト教精神の成功であったのか、そしてこの精神は、教会が勝ち誇っていた時代よりは、迫害されていた時代に勝利したのではなかったか、と。殉教者の教会と、異端尋問の勝利に満ちた教会とでは、どちらがこの精神を純粹に體現したのか。

カール・バルトへの引用はこの文脈においてなされているのである⁽¹⁰⁾。

国家権力と一体化したキリスト教には批判的ではあるが、だからといってポパーはトレルチ流の自由教会やゼクテを賞賛するわけではない。それは彼が必ずしもトレルチを知らなかったということではない。むしろよく知っていたのであるが、ただ、その歴史主義（Historismus）の学

(6) 同書、第二部、224頁

(7) 同書、第二部、253頁

(8) 同書、第二部、224頁

(9) 同書、第二部、253頁

(10) 同書、第二部、252頁

派一般に対して批判を投げかけているのである（彼は Historismus = historicism と区別した彼自身の造語 historicism を本のタイトルに選んでいるのだが）⁽¹¹⁾。ポパーはこの体制化、制度化の問題を神学的に解決しようとはせず、むしろ方法論的個人主義という政治哲学的手法で解決しようとするのである。そしてまたこの点こそが、筆者が単なる政治哲学ではなく公共哲学の視点をもってポパーを評価していく必要性を感じるところなのである。

4. 利他主義と制度化

われわれが問題を解くヒントは、彼の利他主義の考え方にある。利他主義は、近年、倫理学のみならず生物学、法哲学、神学をも含んで多くの人々の関心を惹きつつあるテーマである⁽¹²⁾。この利他主義は、ポパー自身の「聖書は『汝の隣人を愛せ』と言うのであって、『汝の部族を愛せ』と言うのではない」という言い回しから明らかなように、あくまでも集団倫理ではなく個人倫理として解釈されている。しかしこれをもって彼がバラバラな個人が社会の元である、ということ在意図しているのではないことに注意する必要がある。原子論的個人主義、ないしは個人の心理に社会的現実を還元していくという心理主義的発想はむしろ彼の批判の対象ですらある（J・S・ミルの心理主義への批判⁽¹³⁾）。

心理的な性向だけでは進歩を説明するのに十分ではない、ということである。したがって第二に、われわれは心理的性向の理論をより優れた何ものかでおき代えなければならない。すなわちわたしは、その

(11) カール・ポパー『歴史主義の貧困』*The Poverty of Historicism*, 久野収・市井三郎訳（中央公論社、1961年）の訳者あとがき参照。

(12) S. G. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss and W. B. Hurlbut, *Altruism and Altruistic Love*, Oxford University Press, 2004 など参照

(13) カール・ポパー『歴史主義の貧困』232頁

何ものかとして、進歩の諸条件を制度的に（そして工学的に）分析することを提案する。

ここから科学の進歩には、言語、印刷技術、出版、流通システム、学会といった社会制度が不可欠であり、後年に「世界3」として分類されていくポパーの实在論の発想がすでに登場している。心理主義に陥っていた当時の知識社会学を批判しつつ次のようにも述べる⁽¹⁴⁾。

「知識社会学」が見落としているのは、まさに知識の社会学 — 科学の社会的もしくは公共的性格なのだ。つまり個々の科学者に精神的な規律を課し、また科学の客観性を保持させ、新しい着想を批判的に検討するという科学の伝統を保持させるものが、科学とその諸制度がもつ公共的性格にあるという事実を、「知識社会学」は見落としているのである。

「科学とその諸制度がもつ公共的性格」は彼の「ピースミール社会工学」を用いつつ、一挙にはなく、暫時的に社会改革へと役立たせていける、というのである。全体主義国家は科学を悪用しうるが、衆人監視の民主主義はそれを善用しうるというわけだ。

しかし筆者はここで二つの問題を提起したい。第一に、彼の利他主義がもつ個人倫理の宗教的性格であり、第二は、ピースミール社会工学の担い手は国家なのか、個人なのか、という問題である。いずれも彼の「方法論的個人主義」への疑問である。

ポパーは政治的には確かに自由主義者の系列に属するのであり、「個人」の自由・平等の尊重の上に社会の制度設計を図ろうとする。しかし、そうであるならば、倫理的に「利他主義」を採用するというのはやや不

(14) 同書, 234頁

整合ではないか。もし利他主義を採用するのであれば、これが自由主義の持つ「利己（自己）利益の追求」の倫理観とどのような整合性を持っているかを論じるべきであるが、それをしていない。「自己利益の追求」と「利他主義」とはおおよそ反対の概念だからだ。「自己利益の追求」がマクロには「最大多数の最大幸福」につながる、というのは近代自由主義、そして倫理的には功利主義のよく知られたテーゼであるが、ポパーはむしろそれには「悲惨の最小化」をもって反対しているのである。「利他主義」の倫理観の採用は、彼の人間中心主義からきているのだが、それは、ある場合には、自己犠牲という強い宗教的倫理観に支えられなければ、おおよそ保持不可能な倫理観ではないだろうか。たとえば、キリスト教的「利他主義」は「汝の隣人を愛せ」という教えにとどまらず、「汝の敵をも愛せ」というところまでいくのであるから、その意味をも考慮すべきである。「汝の敵をも愛せ」はもはや信仰の問題であって倫理学として定式化することは不可能だ、とでも言うのであろうか。もしそう言うのであれば、筆者はここにポパー流自由主義の倫理学の限界を見る。もし「信仰」を倫理学の課題として認知的に扱うことができないのであれば、それは今日に通用する倫理学ではない⁽¹⁵⁾。今日、グローバルな宗教的信仰の活性化が見られ、それが国際政治にも多大な影響を及ぼしていることは誰の眼にも明らかであるからだ。

ここで筆者が学問的方法として提起したいのが、創発的解釈学という概念である。今、その詳細を展開することはできないが、一口で言うならば、まず行為者（エージェント）が、世界を意味として把握し、その

(15) 注意したいのは、ポパーが「信仰」を認知的に扱っている箇所もあるということである。たとえば「科学と信仰が対立するのではなく、信仰と信仰が対立する」というような以下の表現。「私の見るところ、十九世紀における科学と宗教の闘争は克服されている。『無批判的』合理主義は整合的ではないから、問題は知識と信仰との間での選択ではありえず、二種類の信仰の間での選択でありうるにすぎない。したがって、どちらが正しい信仰でありどちらが誤った信仰であるのか、というのが新たな問題である。』『開かれた社会とその敵』第二部、226頁

次に世界へのコミットメントと参与を実践していく、そのことを促す解釈学的概念である⁽¹⁶⁾。実はここで倫理的世界（ポパーのいう世界3）から、さらに新たに、スピリチュアルな世界（世界4）への創発（emergence）が、相互主観的な学問的方法論の中で展開される。ポパーは世界1, 2, 3をリアルと見なす三世界論により、自然科学と社会科学の方法の連続と不連続を批判的合理主義によって定式化しようとした。しかし、ポパー以後に、「合理主義」の意味に関する哲学的議論は、一方で解釈学的アプローチへ、他方で批判的实在論へと発展している。筆者の場合には、これらに類似の発想を創発的解釈学と命名している。そして、（ポパーも強調する）還元主義否定が、「創発」という概念によって新たな「スピリチュアルな意味の次元」をリアリズム（实在論）として開示するのである。つまり修正四世界論の提起である⁽¹⁷⁾。

スピリチュアルな世界（世界4）は倫理的世界（世界3）に還元できない。還元できないのではあるが、世界3とは相即関係にあり、それゆえにスピリチュアリテイの倫理的内実は問えるのである。つまり、筆者の主張する創発的解釈学は旧オウム真理教団のようなスピリチュアリテイに対しては、その社会的な倫理行為のゆえに拒否できる規範性を持っている。また国家的な「力」と結び付き、愛国心を高揚する手段としての市民宗教をも批判できる規範性を備えている⁽¹⁸⁾。スピリチュアリテイであれば何でも受け容れる、ということではないのである。世界3の規範法則の存在が、世界4の取捨選択を可能にする。

世界4はわれわれの社会（世界3）と精神（世界2）と自然（世界1）のすべてに関わる。しかし「制度化」の問題はスピリチュアルな世界の問題ではなく、主として世界3の問題なのである。そこで第二の「個人」

(16) 拙著『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）58頁

(17) 同書、72頁

(18) 同書、189頁

と「国家」の問題に入る前に、「制度化」の意味をポパーの『開かれた社会とその敵』第5章「自然と規約」第四節⁽¹⁹⁾から整理しておきたい。

社会生活には規範法則と社会学法則とがある。社会学法則とは、国際貿易論や景気循環論などの社会制度の機能と関係したもので、その役割は機械工学においてテコの原理が果たす役割に対応する。制度とはテコと同様に、われわれが筋肉の力を超えることをやろうとする場合に必要となるものだ。ここで機械と制度の類比を記してみよう。機械と同様に、制度はわれわれの力を善のためにも悪のためにも増大させる。制度を全く自動的に働くように作り上げることはできないのだから、機械と同様に、制度はその働きの筋道を理解し、なかならず、それぞれの機械が、そのために利用されたり誤用されたりしうる様々な目的を理解する人による知性的な監視を必要とする。さらに、それを建設するには、制度によって達成できるものに制限を与える社会的規則性についての何ほどかの知識が必要である。だが基本的には、制度は常にある規範の遵守を確立することによって作られるのであり、一定の目標を念頭において設計されるのである。このことは特に意識的に作られた制度についてあてはまる。だが、人間行動の計画外の結果として生じてくる諸制度でさえも、何らかの種類の意図的な行動の間接的な結果なのであり、またその働きは規範の遵守ということに大きく依存するのである。制度の中では規範法則（法制度）と社会学法則がきめ細かに織り合わされており、それゆえこれら二つのものを識別できなければ制度の働きを理解することは不可能である。

以上のように語るポパーだが、どうも彼自身は、「規範法則は人間が設計するが、社会学法則は自然法則のように人間本性の法則による」と考えているふしがある。しかしこれは筆者には受け入れがたい考えだ。筆者はこれら諸法則を、自然法則から社会法則へと、「創発」の度合いの違

(19) カール・ポパー『開かれた社会とその敵』第一部、79頁以下

いから、特に自然から社会の間に生じる〈人格〉の創発から出てくる複雑性の増大の方向性で捉えているからである⁽²⁰⁾。ポパーはこの時点でまだ「複雑さ」の意味を理解しておらず「創発」の発想がなく、諸法則の捉え方が両義的であいまいである。ただし今日では新制度派経済学でも、方法論的個人主義の立場に立ちつつも、「制度は人間行為の結果として発生してくるが、『人間のデザインによるものではない』」ことを強調する研究者もいることに注意したい⁽²¹⁾。「限定された合理性」のもとに人間の設計には限界があることを承認しているのである。

以上のことを念頭に入れて、次に第二の問題、つまり「個人」と「国家」の関係について見てみたい。

利他主義の倫理観を近代国民国家が採用しないのは自明であるが（そもそも国家が倫理を課してくることの危険性は議論の余地なく明白である！）、しかし、だからといって、ポパーのように利他主義を個人倫理に限定する、というのはいかなるものであろうか。「個人」と「国家」の両極端の発想しか持ち合わせていない政治哲学は、いつもここが問題になるのである。ポパーの場合も例外ではない。これは彼の *private* と *public* という言葉のあいまいな使い方とも関連する。

ただ、ポパーの倫理学には *public* と *private* の明確な区別がない、と指摘する評者がいるが⁽²²⁾、これは明らかに正しくない。彼はこの区別をしている⁽²³⁾。ピースミール社会工学を採用しつつこの区別をしているし、

(20) 拙著『宗教と公共哲学』73頁

(21) 丹沢安治「制度と進化論的アプローチ」進化経済学会・塩沢由典編『方法としての進化』（シュプリンガー・フェアラーク東京、2000年）91頁。また制度と道具の類比については尾近裕幸「進化経済学へのハイエクの遺産」参照（同書128頁）。ただし編者の塩沢は方法論的個人主義でも方法論的全体主義でもない複雑系経済学のマイクロ・マクロ・ループを提唱している。そうではあるが、制度の問題については未解決である。塩沢由典『複雑さの帰結』（NTT出版、1997年）139頁

(22) I. Jarvie and S. Pralong (Eds.), *Popper's Open Society, After 50 years*, London, Routledge, 1999, p. 135

(23) カール・ポパー『歴史主義の貧困』103頁

それに比して、ユートピア的社会工学はこの区別を無視してすべてを public (=国家) で覆う、という適切な指摘もしている⁽²⁴⁾。また

ピースミール社会工学者あるいは技術者は、次のことを了承している。すなわち色々な社会制度のうち少数のものだけが、意識的に設計されたにすぎず、それに反しておびただしい大多数の制度は、人間行動の設計されない結果としてただ単に、「成長」してきた、ということだ⁽²⁵⁾。

という表現には今日の公共哲学の発想すら芽生えている。にもかかわらず、ポパーがかかえる両義的問題が同時にここに明らかになっている。つまりこの「成長」を、意識的に「自生的な中間集団の成長」という市民社会形成の原理的なものとして定式化できていないところである。「成長」は有機体の特徴で「機械」との類比がもはや効いていないことに注意すべきだ。さらには、機械を扱う工学という言葉から派生した「社会工学」という響きからも明らかのように、市民社会総体の機械論的取り扱い方⁽²⁶⁾も問題をはらんでいる。さらに、はるか遠いユートピア的青写真を夢見るプラトンの全体論に反対して、「悪の抑制」として社会制度を見る、という貴重な見解をも開陳しているのであるが、この点で市民社会と国家との区別が明瞭でない。以下のごとくである⁽²⁷⁾。

そのピースミール的方法がとりわけ使えるのは、(全体論者がするよう) ある至高善を求めそのために闘うということよりはむしろ、社

(24) 同書, 107頁

(25) 同書, 104頁

(26) 同書, 104頁。「要するよう有機体としてよりはむしろ機械として、制度を考えるのである」。

(27) 同書, 142頁。『開かれた社会とその敵』第一部, 158頁

会のもっとも大きく、もっとも緊急の悪弊を探し、それと闘うためなのである。しかし明確な悪、すなわち不正義や搾取の具体的な諸形態、また貧困や失業のような避けうる苦難などに対する組織的な闘いは、社会のはるか遠い理想の青写真を実現しようとする試みとは、きわめて異なったことなのだ。

ピースミール的方法が力を発揮するのは、市民が自生的に形成する有機的な諸中間集団（NGO、NPO）であって、むしろ国民国家の方は「悪の抑制」という古典的な「権力装置」の側面と同時に、今日では「福祉装置」としての機能を果たさなければならないことが明らかになってきている⁽²⁸⁾。ポパーの社会哲学はこの点の展開が十分ではない。ここまで思索を推し進めえたにもかかわらず、ポパーが社会哲学的に public = 国家という図式にとどまってしまう、国家と区別される市民社会としての「生のニードに応じた諸中間集団の公共性」「対話と友愛に基づいた自生的秩序」を十分に展開しえていないのは、彼の自由主義思想が持つ時代的限界である。批判的合理主義を貫くあまり、「自己—他者」関係の基底をなすコミットメントと参与の発想が欠如しているのである。

今日、ポパーの問題意識を継承する者は、この点を克服し、アプローチをより解釈学的なものへと転換していかなければならない。それは「自己」の中身をスピリチュアリティとの関係で真摯に問うことを意味しているのである。

5. 結論

はじめに提起された問題は、福祉のキリスト教哲学の序論として「スピリチュアリティと『制度化』とはいかなる関係にあるのか」であった。創発的解釈学を通して一つの答えを得た。それは制度化のレベルが「創

(28) 拙著『宗教と公共哲学』198頁以下

発」の度合いによって異なるということである。スピリチュアリテイはあらゆる領域にかかわる。そしてスピリチュアリテイが人格的なものであれば、要求される制度化はゆるい形の有機的制度化となるが、非人格的なものになればなるほど機械との類比が増し制度化は強くなる。国家はその制度化の最も強い形である。これが宗教団体と重なったときに、問題はとてつもなく大きなものになる（「教会と国家の分離」の必要性）。

問題は公（＝国家）と私（＝家族）の〈間〉の市民的公共性に基づいた社会をいかに形成するかである。ここで阿部志郎が『福祉の哲学』の中でボランティア論との関係で述べている次の言葉は傾聴に値する⁽²⁹⁾。

社会関係を、人間－家族－コミュニテイ－国家と分類すれば、人間と地域社会を重視したヨーロッパに対して、日本は家族と国家を重視した。コミュニテイとは、国家と家族の中間にあり、そこにおいて「公」と「私」が参加し、結びつき、新しい共同社会を形成する場を指す。

ここで「家族と国家の中間にある」領域をコミュニテイと表現しているが、これは、今日、公共哲学がいうところの市民的「公共性」が問題にしている領域と同等である。2004年度の「国民生活白書」もこれを次のように表現している⁽³⁰⁾。

これまで国や地方公共団体といった「官」がつくりあげてきた単一の「公共」に対して、（上記の）福祉やまちづくりなどにおける特定の問題に関心を持ち目的を共有するような状況は新しい形の「公共」と言えるのではないか。……そして「官」が定型的に提供するサービスを住民が

(29) 阿部志郎『福祉の哲学』（誠信書房、1997年）87頁

(30) 平成16年度版「国民生活白書」説明資料（内閣府、平成16年5月）21頁

所与のものとしてそれぞれ受け取る場合と異なり、いくつもの「公共」を創り出す活動は、地域の中での人と人のつながりを生み、地域内で人・物・情報のネットワークを広め、ひいては地域の活力を高めることにつながるであろう。

「官＝公」という強い制度に対する「公共」というゆるい形のネットワーク的な有機的制度の必要性である。

キリスト教会に関しては、筆者は「制度としての教会」と「有機体としての教会」を区別する⁽³¹⁾。「有機体としての教会」ではキリスト教のスピリチュアリティがキリスト者のかかわるあらゆる生の領域にまたがるが、その制度化の度合いはきわめてゆるいものである（人は「キリストの体」と「成長」との類比を思い浮べるであろうーエペソ書2:21）。これが公共世界においてキリスト者の生み出すさまざまなボランティア活動の基調となり、NGO、NPOなどとの連携をはかる媒体となる。「制度としての教会」はこれを背後から援助していくことによって、その適切な役割と責任を果たすべきではないだろうか。

(31) 拙著『公共の哲学の構築をめざして』（教文館、2001年）76頁

宗教と寛容（二）

—— 宗教の真理と宗教者の態度 ——

小 畑 進（東京基督教大学非常勤講師）

第3章 仏教における《非寛容》	19
（1）蓮如の本願寺教団の実態	19
（2）日蓮の「四箇格言」	30
	（三）に続く

第3章 仏教における《非寛容》

とは言え、そう高く結論して、先に進む前に、例の鯖田・玉城・竹山氏らの現象批判についても、一応、その個々の現象面において反駁し、仏教中の《非寛容》を摘出しながら、みずから反省の材料としておくこともこの一文の使命なのです。

（1）蓮如の本願寺教団の実態

まず、鯖田豊之氏は、ヨーロッパの宗教戦争と日本の一向一揆とは事情がちがうとして、一向宗(真宗)教団の中心人物だった蓮如上人の六ヶ條を掲げて、「日本人のあいだでは、ヨーロッパとちがって、異分子をむりやりに改宗させたり、それがだめなら抹殺まっさつしたりするような、強烈な社会意識がなかったからである。家族を越えた社会に対する関心が、そう根ぶかくなかったことの反映である。信仰の自由というより、むしろ、

他人の信仰に対する『無関心』が支えになっているのである」⁽¹⁰⁾ <「肉食の思想」>と一挙に黒白を決しようとしておられます。

しかしながら、はたしてそうでしょうか。鯖田氏が蓮如の六ヶ條を拝借しておられる笠原一男著『真宗における異端の系譜』なる書物を披見された方は、「他人の信仰に対する無関心」どころか、また「強烈な社会意識がなかった」どころか、むしろ「異分子をむりやりに改宗させたり、それがだめなら抹殺したりするような」事例が、「破門権の系譜」として多々録されているのを発見して、仰天されることでしょう！ 以下、少々長く引用して御参考に供しましょう。

では、本願寺法主から破門された坊主や門徒はどのような状態になったか。一度、破門になれば、その坊主・門徒と他の坊主・門徒が、かまどの火種を貸し借りしたり、朝夕の挨拶に目を見合わせることも禁ぜられたのである。もし、その禁をおかせば、破門された坊主・門徒はもちろん、破門をうけていないものまでが、無間地獄むげんにおちることとなるのである。戦国時代の村の生活において、一村一郷、更に一郡一国の人びとの殆んど全部が本願寺門徒となっている地域では、破門になった坊主や門徒は、いわゆる村ハチブに等しい状態に追いこまれたのである。それは、破門をうけたものの村の生活からの完全な締めだしである。村の生活では共同作業なしにその生活が不可能な部面が多い。田植、稲刈、用水、冠婚葬祭皆然りである。これらの共同生活から、破門をうけたものは除け者にされるのである。

そこで、ひとたび破門になった坊主・門徒は、その村、その郷に住むことができず、やむなく他宗派が勢力をもっている村へののがれて生きていこうとする。しかし、それによって問題は解決されない。本願寺から破門されて、村を、講を追われた門徒や坊主が、他村にのがれ

(10) 鯖田豊之著『肉食の思想・ヨーロッパ精神の再発見』（中央公論社）144-145頁。

て生きていけるくらいならば、破門もそれほど恐ろしいものではあるまい。他宗教の勢力が強い村にのがれようとする破門坊主や門徒にたいして、本願寺から手がまわされ、その村からも追い払われるのである。それについて本福寺跡書は、本願寺から、「他宗世間マデモ御手が届ケズバ、払ワセラル、センカタモナシ」と記している。したがって、破門にあえば、「今生ニハ人ニヘダテラレ、カツエ死ナズトイフコト更ニナシ」ということになるのである。室町・戦国期の坊主・門徒にとって、破門は、つまり死の宣告であった。破門が坊主・門徒にとって恐るべきものであったのは、死の宣告という点にあっただけではない。破門をうけて本願寺教団の組織を追われた坊主・門徒は、また本願寺の許可なしには、死ぬことすらもできなかったのである。というのは、破門された坊主や門徒を死後の世界で待ちうけているのは極楽浄土ではなく、「無間地獄」であったからである。したがって戦国時代の坊主や門徒たちは、破門を評して、

世間ニ住人、世ヲシソコナイテ、御流ノ内ヘタチヨリ、身ヲカクスハヨシ、坊主モ御門徒モ御流ヲシソコナイテハ、今世・後世取ハツス

といっている。つまり、この世に生きている人は、なにか失敗をしかして、本願寺教団の組織の中へ身を投じて、身の安全を保つことはできる。しかし、真宗の坊主も、門徒も本願寺教団をしくじれば、どこへも身をかかすことはできないのである。つまり、破門になれば、今生は死の宣告であり、来生は無間地獄に落とされるのである。破門にあえば、この世も、あの世も取りはずすことになるのである。また、

御勘気アリテ地獄ヘヲチズトイフコトナシ、又今生ニハ人ニヘダテラレ、カツエ死ナズトイフコト更ニナシ、二世取ハズスムクイアルゾヤ、

とも評している。破門されれば、死後、必ず地獄へ落ちるのである。また、現世では、他の門徒から除け者にされ、村で生きていくことが

できず飢え死にしないというためしはない。結局のところ破門されれば、来生、現世も、どうすることもできないのである。こうした破門について、蓮如の子実悟も、本願寺の法主の仰せにそむいて破門をうけた人は、明らかに往生できないのだ、といている。これが真宗における破門であった⁽¹¹⁾。〔真宗における異端の系譜〕

これが、鯖田氏によって寛容の権化のように印象づけられようとした蓮如のひきいる本願寺教団の実体であったのです。そして、文中に出て来る「本福寺」とは、寛正六年(1465)、応仁元年(1467)の山門(比叡山・天台宗)からの本願寺攻撃に対して、時の法主蓮如を身を以ってかくまい守るといふ功績甚大なりし近江堅田門徒団おうみかただの中心寺であり、なんとこの本福寺も破門されること三度、住職の明宗は文字通り飢死して果てたのです。それこそ、破門となれば、本福寺とても、なのです。

もし、妻子全部が一カ所に生活をしようとするならば、破門にそなえて相当の貯えをしておかなければならなかった。貯えがない場合は、大豆か、麦を沢山取れるだけの土地をもつことが必要であった。それではなければ、一旦、破門をうけた場合、妻子ともども、「虵しよ子こノヒヅマリ(手詰まり=乾からびたもの)ノゴトク、カツエ死ニ、乞食死ニ、此所ヤカシコニ倒レ死ニ、凍エ死ニ、冷ヨリノ病ヲ受ケテ病ミ死ニ」しなければならぬ、というのは本福寺の坊主が子孫に残した血族の誡めであった。もちろん、破門になった坊主は、そうした破滅にいたるまでには、食うために、生きのびるために、自分のもっている佛具・聖教などの「万ノ道具ヲ売り食ラヒナンド」する。だが結局彼らの行きつく先きは寺の破滅、自己の破滅以外になかったのである。

破門にあたり、破門された本人だけが、そのような悲劇をあげたのは、またやむをえないとしても、妻子までに、そうした運命をにな

(11) 笠原一男著『真宗における異端の系譜』(東京大学出版会) 181-183頁。

わせることがいやであるなら、坊主は自分の子供を、「人ノ養子ニナスカ、他国ヘナリ」ともやるといった手段を講じておかなければならないのである。また、子供を幸福にこの世を送らせてやろうと思うならば、奉公させるか、「他宗ノ出家ニナリトモマヅ」しておかなければならなかったのである。それでは、こうした破門は、実際には誰の手によって行われたのであろうか。破門の命令は、本願寺の法主によってだされることはいうまでもない。このことは、後にも詳しくのべるが、本願寺の法主の手に、坊主・門徒の往生与奪の権が、生死与奪の権が、にぎられたことを意味するものといえよう。⁽¹²⁾（『真宗における異端の系譜』）

一体、これで「他人の信仰に対する無関心」とか、「だめなら抹殺したりするような強烈な社会意識がなかった」などといえるのでしょうか。むしろ、鯖田氏がキリスト教に^{あび}浴せておられる「解釈のちがうものは、お互いに、同格の人間でもなければ、同じ社会の成員でもなかった。断絶論理とむすびついた社会意識は、おそるべき威力を発揮する。」という言葉は、蓮如教団にそっくり当てはまるものではありませんでしたか。鯖田氏はローマ法王の権勢をあげつらうとしても、なぜ、日本歴代法皇の権謀術数や本願寺法主の強権には、目をつぶられるのでしょうか。いや、もう少しづけましょう。本願寺教団の破門の理由とは、いかなるものであったのか、を。

真宗の教義にたいする異端・邪説は勿論である。そのほか、坊主・門徒から本願寺へ納入する一定額の志納金を怠るような場合も、破門をうけたのである。たとえ、「年ニヨリテ風損・水損・干損・コヌカ虫等ノ不熟ノ年」でも、本願寺へ納める約束の志納金にこと欠くような

(12) 笠原一男著『真宗における異端の系譜』（東京大学出版会）183-184頁。

ことがあれば、なんの容赦もなく、「ソノ道場御勘気ニ御ナシアルコトハ、^{つつが}恙トイフ虫ノ如ク」どうすることもできなかったのである。門徒としては、領主への年貢・公事を未納しても、本願寺へだけは定められた志を納めなければならなかったのである。⁽¹³⁾ (「真宗における異端の系譜」)

そのほか、一家衆は一般坊主の門徒を奪いとるためにも、破門を利用したのである。それについて、「咎ヲ縦横無尽ニ召サレナシ、^{まな}眼ザシガナニトアル、口ノ広ゲヤウブサク(不細工か不作か)タツタ、居タ、鼻ヲナニトカウダ(かんだ)、上ナシニ利ヲ言イヒラクハガイナ(生意気な)、緩怠ナ(無礼者め)、上ナシナド、ヒラ(比良)ノ山ホド咎ヲイ、ツケ」て坊主を破門にすると述べている。⁽¹⁴⁾ (「真宗における異端の系譜」)

目つき、口のひらきよう、鼻のかみようまで言いがかりをつけられというのです。これをしも、「親鸞は弟子一人ももたずさふらう」⁽¹⁵⁾ (「歎異鈔」六。)と宣して、坊主があたかも阿弥陀仏にかわって念佛者の上に君臨しようとする傾向を「かへすがへすも、あるべからざることなり」⁽¹⁶⁾ (「歎異鈔」六。)と戒めた親鸞とその本願寺教団との落差なりとせば、これほど大きな落差・異端はなかったと申せましょう。ともかくも、破門権を一手に握る本願寺法主の目付たる一家衆と坊主・門徒との関係は、

猫が鼠ノ如ク、鷹ガ^{きじ}雉、獄卒ノ罪人ヲ追立テ、^{かしゃく}苛責ニ似タリ⁽¹⁷⁾

(「真宗における異端の系譜」)

(13) 同書 186頁。

(14) 同書 187頁。

(15) 『歎異鈔』六。島地大等編 『真宗聖典』(明治書院) 547頁。

(16) 同書 547頁。

(17) 笠原一男著「真宗における異端の系譜」(東京大学出版会) 189, 291頁。

という有様だったのです。

そして、誤解のないように申しておきますが、私は本願寺教団の個々の所行がどうであったとしても、だからと言ってただちに親鸞自身や本来の真宗の根本までも云々しようとするものではないということです。

そしてまた同時に、個々のキリスト教徒や集団の所行によって、キリストやキリスト教の本質そのものまで云々せんとするのを許したくないのです。個々の所行では、本来の精神や原理に背く雑音は、どの世界・どの宗教にもあるのです。決して、「兄弟の目の中のちりに目をつけるが、自分の目の中の梁には気がつかない」の愚を演じてはなりません〈マタイ7:3〉。

ちなみに、弘法大師・空海が、その著『秘蔵宝鑰』において、「憂国の公子」に、「非法非経のもの(法を破り経に背く者)何ぞそれ国に満てるや」と質問せしめて、次のように答えているのが参考となりましょうか。

大山徳広ければ、禽獸争い帰し、薬毒雑り生ず。深海道大なれば魚鼈集まり泳ぎ、竜鬼並び住む。宝珠の辺には必ず悪鬼あって困遶し、(めぐりかこみ)、宝蔵の側には定んで盗賊あって窺竅す(すきをうかがう)。美女は招かれざれども、好醜の男争い逐い逐い、医門は召さざれども、疾病の人投帰す。腥肉(生まの肉)には蟻集り、臭屍(臭気を放つ死骸)には蠅黎る。聖王云わざれども、万国競って王に帰し、巨壑(大きな谷)思わざれども、千流各各朝宗す(集り注ぐ)。富人は呼ばざれども貧人集り、智者はこれを黙せども童蒙(子供や初学者)聚る。明鏡瑩いて淨ければ妍蚩(美醜)の像これに現じ、清水澄湛うれば大小の相これに影る。大虚心なけれども万有これに容り、大地念なけれども百草これより出づ。堯(中国古代の天子・堯帝)の子は不肖なりしかども、父は聖なりき。舜(同じく舜帝)の父は殺さんと欲せしかども、子は孝なりき。孔子の門徒はその数三千なれども、達者はすなわち七十、その余はすなわち註さず。釈尊の弟子は無量無数なり、しかれども、

六群(法を破って人々を集めた六人の僧)天授(異端の提婆達多)・善星比丘(邪見にして非行をなした僧)は濫行きわめて多し。如来の在しし日すら純善なることを得ず、いかに況んや末代の裔をや。しかれどもなお如来の慈悲は三界に父たり。賢愚善悪何ぞ喁喁(魚が口を開いて水面に浮かぶさま)せざらん。物の理かくのごとし。何ぞ恠しむに足らんや。(18) (「秘藏宝鑰」)

空海一流の名文、いささか真言密教的な清濁併呑の気味もありますがその趣旨とするとところはきわめて現実的です。しかも、天竜寺の開山たる夢窓国師疎石となると、“僧貴し”として、いささか居直ってさえいます。その『夢中間答』十六には、「非道の僧をも謗るべからず」として、次のような文字が見えています。

大集月蔵経に言はく、未来末世の時、我が法中において頭をそりて袈裟をかけたるといへ共、禁戒を破りて放逸なる者あるべし、たとひかくのごとくの僧なりとも皆是れ佛子なり。これを謗せば佛を謗するなり。これを害せば佛を害するなり。若し人これを供養し護持せば、是の人無量の福を得べし。たとへば世人の真金を無価の宝とするがごとし。若し真金なければ銀を無価とす、銀なければ銅を宝とす、銅なければ鉄を宝とす。鉄なければ白鐵を宝とす。佛法も亦かくのごとし。佛を無上の宝とす、佛なき時は菩薩を無上とす。菩薩なければ羅漢を無上とす、羅漢なければ得定の凡夫を無上とす、得定の人なければ持戒の人を無上とす、持戒の人なければ汚戒の人を無上とす、汚戒の人なければ頭をそり袈裟をかけたる者を無上宝とす。餘の外道にたくらぶれば最尊第一なり。汝等諸天、諸竜、諸夜叉、我が弟子を擁護して、

(18) 空海『秘藏宝鑰』巻中。第四唯蘊無我心第十四問答。
『弘法大師著作集』(山喜房) 第一巻 165, 166頁。

佛種をして断絶せしむる事なかるべしと云々。如来の哀憐かくのごとし。僧の行儀あしければとて、如来の遺属にそむき玉ふべからず。酒に酔へる人をみれば、目もくらくなり、足もよろほひ、舌もすくみ、心を狂す。かゝる過失をばかねてしりたれ共、酒を愛する人はすべてうとまず。其の中に其の過失をみて酒を憎む人は、ただこれ本より下戸げこにて酒を愛せざる故なり。僧の過失をうとむ人は、佛法の下戸なる故にあらずや⁽¹⁹⁾（「夢中間答」）

これをこれ、かの尊敬すべき伝教大師最澄の「発願文」における僧としての戦慄的な自己処罰を一方の極とすれば、これはまた他方の極と申すべきでしょう。

なお、もう一言させていただくと、鯖田氏が掲示された蓮如の六ヶ條の掟文は、神社や諸佛菩薩や諸堂をかるしむべからず、諸宗諸法を誹謗すべからず、守護地頭を粗略にすべからず云々としてあって、いかにも、積極的な寛容と協調のムードが印象づけられようとしていますが、はたして、この掟文はそれだけ抜き出して真空の中で鑑賞されてよいものでしょうか。一体その社会的背景はどんなものであったのでしょうか。いやしくも掟なるものは、その掟によって取りしまられるべき悪行があったからこそ発せられるものなのです。それを捨象してしまつては、あまりにも綺麗ごと過ぎてしまうのです。では、どんな背景が一。

まず、真宗の建て前からすれば、阿弥陀一佛を信じ、念佛のみでよいのですが、真宗信徒つまり門徒たちは、現・来二世の幸福に直接役だたぬ諸神・諸佛を軽んじて、他宗への誹謗を盛んにおこない、みずからの信心を他宗にみせつけたり、世間や他宗で主張する物忌ものいみに一切無頓着で『四』の数を好んで用いたり、正月には死んだ魚鳥を家の中で食するとい

(19) 夢窓国師「夢中間答」（岩波文庫）58頁。

った行動をとり、他宗・世間に対しても平然とこれを見せびらかし、真宗の教説を勝手に宣伝していました。無智の身にもかかわらず、他宗にたいして勝手に宣伝し憚らなかつたのです。また、自分がまだ信心決定もしらないのに、他人への布教を盛んにおこない、念佛の寄合いの時には、魚鳥を喰らい、酒を飲みすぎて本性を失ない、博奕ぼくえきにふけるなど様々な行為が、造悪無碍ぞうあくむげ・悪人正機しよくきの思想に支えられておこなわれていたのです⁽²⁰⁾ (「蓮如」)。そのことは文明五年十一月に発せられた十一ヶ条の掟、

真宗行者ノ中ニ於テ停止ス可キ子細事

- 1, 諸神並ビニ佛菩薩等ヲ輕ンズ可カラザルノ事
- 1, 諸法諸宗ノ全テヲ誹謗ス可カラザルノ事
- 1, 我ガ宗ノ振舞ヲ以テ他宗ニ対シ難ズ可カラザルノ事
- 1, 物忌ノ事ハ佛法ノ方ニ就キテハ之レ無シと雖ドモ他宗並ビニ公方ニ対シテハ堅ク忌ム可キノ事
- 1, 本宗ニ於テ相承無キ名言ヲ以テ、恣イママニ佛法ヲ讚嘆シテ旁かたがた然ス可カラザル事
- 1, 念佛者ハ国ニ於テハ守護地頭ヲ専ラニス可シ之ヲ輕ンズ可カラザルノ事
- 1, 無智之身ヲ以ッテ他宗ニ対シ、我意ニ任セテ我ガ宗ノ法儀ヲ其レ憚ルコト無ク讚嘆セシムルコト然ルベカラザル事
- 1, 自身ニ於イテ末ダ安心決定セザルニ、人ノ詞ヲ聞キテ信心法門ヲ讚嘆スルコト然ルベカラザル事
- 1, 念佛会合ノ時、魚鳥ヲ食フベカラザル事
- 1, 念佛集会ノ日、酒ニ於テ本性ヲ失ウコト飲ムベカラザルノ事

(20) 笠原一男著『蓮如』(吉川弘文館) 238頁。

1, 念佛者ノ中ニ於テ恣ほしイママニ博奕ぼくえきスルコト停止スベキ事⁽²¹⁾ (「十一ヶ条掟文」)

このうち、後半五ヶ条中に映し出されている通りなのです。つまり南無阿弥陀佛を唱えていさえすれば、といった考えからする門徒たちの目にあまる事態に対して、急遽発せられた掟であったのです。当時の加賀白山宮の記録には、次のように録されています。

然しかして而、翌年国民等本願寺威勢ニホコリ、寺社の領知・諸免田・年貢無沙汰、仍なお神事並勤行等退転ニ及ビ、先代未聞言語道断之次第也、隨したがって而・武家ノ威勢モ如無・不思議之時節難計也、⁽²²⁾ (「一向一揆」)

つまり、加賀の国民が本願寺の威勢に誇って、寺社領への年貢を納めず、神社の神事や寺院の勤行ができなくなってしまった。前代未聞のことで、武家の威勢も無きと等しい。まさに考えられもしない時節となっている、の意です。加賀の白山も眼中になし、という次第だったのです。

それに加うるに在地武士たちは門徒となって、守護・地頭に対する不満をぶちまけたのです。すなわち応仁の乱以後、戦国乱世の中に、永年にわたる封建支配者からの抑圧排除の好機を眼の前にした農民たちが、門徒として本願寺教団の本願寺を頂点とする中末寺・末寺という本末組織の紐帯で大きく結ばれることによって未曾有の強大な勢力を結集し、これに脅威を感ずる守護地頭との対決となり、その反抗は経済闘争から荘園の争奪、所領の支配、一国支配の政治闘争へと変わって行きます。

(21) 『十一ヶ条掟文』高僧名著全集・蓮如篇(平凡社)133,134頁。

(22) 笠原一男著『一向一揆』(吉川弘文館)74頁。

いわば本来，“羊”であるべき門徒が“狼”となり“虎”となって武力対決という事態に驚き、これではみずから悲願とする本願寺盛隆の野望も潰えてしまうとばかりに動顛した蓮如が、御家大事と続々連発した掟文に、「一、守護地頭を粗略にすべからず」という一節が打ち込まれたのです。蓮如こそは、日本における宗団の大政略家であって、その視野には深く政治的算段が働いていたのです。こうした社会的背景を見、かつは蓮如の野心をわきまえるならば蓮如の掟文をそこだけ引き出して、寛容・協調の精華と目を細めることは当然出来ないのであって、「外相にそのいろをみせぬやうにふるまふべし」とか、「わざと一流のすがたを他宗に対してこれをあらはす」などか、と言ったことは、これをキリスト教徒にかぶせようとする鯖田氏には誠に申しわけないのですが、本当は当時の日本の門徒たちの実態だったのです。第一、「このごろ当流念佛者にをいて、わざと一流のすがたを他宗に対してこれをあらはすこと、もてのほかのあやまりなり」として、蓮如自身、それが「当流念佛者」の仕業であることを明言していることは、どうなるのでしょうか。ともかくも、鯖田流の議論はあまりにも杜撰^{ずさん}，“引用の欺瞞”のお手本のようで、いい気な日本萬歳論と断じられなければならないのではありませんか。

(2) 日蓮の「四箇格言」^{しかかくげん}

次に、玉城康四郎氏の顰蹙(ひんしゆく)を買ったドイツの老神父の態度についてですが、この種の人物、いやこの種の態度に出くわすのは、何もキリスト教関係者に限らず、佛教界の名僧知識、すでに《見性》して、人には老師と呼ばれる人物にも、あまりに屢々見られるところであることは、さておくとして、「かくして十字軍は立ちあがったのだ。だからわれわれは異教徒を攻撃するのだ」という態度について思いをめぐらせば、玉城氏の属される佛教の歴史中にも《十字軍》的異教・異端征伐の事例があるのにすぐ気がつくのです。たとえば、何を隠そう、かの《四箇格言》にあらわされた日蓮の態度などは、あまりにも明白なもの

でしょう。

ねんぶつ むげん 禅天魔
念佛無間
りつ 律国賊⁽²³⁾ (「四箇格言」)
真言亡国

法華經の行者として、彼の火を吐くばかりの他宗攻撃の勢いはいかがでしょうか。御承知の通りに、およそ佛教には、「撰折二門」があります。撰受と折伏の二つの布教方法です。このうち「撰受」とは包み受け入れて行く道ですが、もう一つの「折伏」とは折って伏さしめる、他の異学・異見を外道と呼び、邪道として、これを折りひしいで服従せしめる。「毒鼓結縁」、わからない者には毛穴を逆なぜして、全身の毛穴からでも真理を吹きこみ・すりこんでわからせる。特に、竜樹系統の佛教には、折伏精神が熾烈と言われます。自説を正当なる佛説として、他説を外道・外教・邪法・邪義と悪罵して、他宗・他教を攻撃するのです。くだんの日蓮の四箇格言ですが、「念佛無間」とは、浄土宗が念佛を唱えつつ法華經を凡人には至難の難行道と誹謗するがゆえに無間地獄に墮ちるという宣告で、以下、「禅天魔」は、不立文学、以心伝心と説いて法華經をないがしろにする点で増上慢の天魔なり、「真言亡国」とは、真言宗が法華經を卑近説として、大日如来の密教こそ最勝、深甚とするのは、自国の主を捨てて、他国の間者となるに等しく、国を亡ぼすものなり、「律国賊」とは、律宗が外に持戒を装い、国に奉仕しているように見せかけながら内部は墮落しており、真に国を建てる法華經を軽視していることもあって、国賊であるとの罵言です。

しかも、日蓮が他宗・他者を浅劣邪慢とするのも、ただに抽象的議論においてではなくして、次のように、彼自身・彼個人の驚嘆すべき自信

(23) この「四箇格言」は、順序や箇条について、一定せずに日蓮文書に散見しています。詳しくは「日本思想大系」(岩波書店) 十四。526-529頁参照。

に基づいてなのです。

小乗くしや俱舍くしや、成実せね、律僧等りつしんが大乗だいじやうを猜あやむ、胸むねの瞋しん恚には炎えんなり、真言しんごんの善ぜん無む畏い等たい、禅宗ぜんじゆうの三階さんかい等たい、浄土宗じやうとじゆうの善導ぜんどう等たいは、佛ぶつ教けうの師し子しの肉にくより出しゆつ来りせる、蝗虫しやうちゆうの比丘ひきゆうなり。伝教でんけう大師だいしは三論さんろん、法相ほうさう、華嚴けごん等たいの日本にっぽんの碩せき徳とく等たいを、六虫りくちゆうと書かせ給たまへり。日蓮にっれんは、真言しんごん、禅宗ぜんじゆう、浄土等じやうとの元祖げんそを三虫さんちゆうと名なづく。又天台宗たいたいじゆうの慈覚じかく、安然あんぜん、慧心等けいしんは、「法華經ほふけう」伝教でんけう大師だいしの師し子しの身みの中ちゆうの三虫さんちゆうなり。此等しちゆうの大謗だいぼう法ぽうの根源げんげんを正ただす日蓮にっれんにあだを為なせば、天神てんしんを惜ちしみ地ち祇ぎを怒いからせ給たまひて災さい天てんも大だいに起おこるなり。…今いまにしも見みよ大蒙古国だいもんこく数萬艘すうばんせんの兵船へいせんを浮うべて日本国にっぽんこくを攻かめば、上一人かみいちにんより下萬民しもばんみんに至いたるまで、一切いっけつの佛ぶつ寺じ、一切いっけつの神かみ寺いをば投な棄すて、各声おのおのこゑを連つ合あて「南無妙法蓮華經なんぶみょうほふれんげ、南無妙法蓮華經なんぶみょうほふれんげ」と唱となへ、掌てのひら(たなごころ)を合あわせて日蓮にっれんの御房ごぼう、日蓮にっれんの御房ごぼうと呼よび候たまはんずるにや。例たとせば月支がつしのいう大族王だいぞくおうは幻日王げんにちおうに掌てのひらを合あわせ、日本にっぽんの宗盛しゆうせいは梶原かみいちにんを敬うやふ。大慢だいまんの者ものは敵したがに随したがふといふ。此こゝの理ことなり。彼かの輕毀きやうき大慢だいまんの比丘等ひきゆうたうは始はじめめには杖木じやうもくを調ととのへて、不ふ輕ぎやう菩ぼ薩ざうを打うちししかども、後のちには掌てのひらを合あせて失とがを悔くゆ。提婆達多だいぼだつたは釈尊しやくそんの御身ごみに血ちを出だししかども、臨終りんしゆうの時ときには南無なんぶと唱となへたりき。「佛ぶつ」とだに申ましたりしならば地獄ぢやくには墮おつべかりしを、業ごう深たくして、但ただ南無なんぶとのみ唱となへて、佛ぶつとは言いはず。今いま日本国にっぽんこくの高僧等かうそうたうも、南無なんぶ日蓮聖人にっれんせいじんと唱となへんとすとも、南無なんぶばかりにてやあらずらん。ふびん、ふびん。⁽²⁴⁾ (『撰時鈔』三四。「高僧名著全集」・日蓮篇)

あるいは、彼かが平左衛門尉へいざゑもんじゆうに向けて言い放はなつた言葉ことば、

日蓮にっれんは日本国にっぽんこくの棟梁とうりやうなり、予われを失なふは日本国にっぽんこくの柱はしらを倒たすなり。只今ただいまに自界反逆難じかいはんぎやくなんとて同志打たたちし倭国た侵しん逼びつ難なんとて、此国こゝの人々ひと他国たこくに打うち殺ころす

(24) (25) 『撰時鈔』三四。「高僧名著全集」・日蓮篇 (平凡社) 173, 174頁。

さるゝのみならず、多くいけどり生擒にせらるべし。建長寺、壽福寺、極楽寺、大佛、長楽寺等の一切の念佛者、禅僧等が寺塔をはらば焼拂ひて、彼等がくび頸を由比の浜にて切らずば、日本国必らず滅ぶべし。⁽²⁵⁾ (『撰時鈔』三四。「高僧名著全集」・日蓮篇)

まさに、佛教徒・玉城氏がドイツの一老神父に不快を感じたとすれば、この日蓮の自信満々たる言辞に接した当時の他宗の人々は、あまりな毒気に不快・憎悪ただならぬものがあつたことでしょうか。またもし、玉城氏にして、当時の一人であつたならば、おそらく同じ悪感情を抱かれたことでしょうか。しかし、私は、この日蓮の態度をもって、先のドイツの一老神父の態度を相殺しようというではありません。むしろ私は、そのような怨嗟の声のただ中にある自分を意識しながら、なお、誇らざるをえなかつた、その使命感に敬服したいと思います。彼は、自嘲するかのように、自分に対する世間の憎悪の声を録します。

はじまり人王始て神武より当今まで九十代、欽明より七百餘年が間、世間につけ佛法によせても、日蓮ほどあまねく人にあたれ(にくまれ)たる者候はず。守屋が寺塔をやきし、清盛入道が東大寺・興福寺をうしない失し、彼等がまさかど一類は、彼がにくまず。将門・貞たうが朝敵となりし、伝教大師の七寺にあたまれし、彼等もいまだ日本一州の比丘・比丘尼うば・優婆塞そく・優婆夷うはいの四衆にはにくまれず。

日蓮は父母・兄弟・師匠・同法・上一人・下萬民一人ももれず、父母のかたきのごとく、謀反・強盗にもすぐれて、人ごとにあたをなすなり⁽²⁶⁾ (「国府尼御前御書」)

とは言え、これも彼が真理の使者としての自覚に立つ時のことであり、

(26) 『国府尼御前御書』。「日蓮文集」(岩波文) 61頁。

彼個人としては、「我身はいうにかひなき凡夫」とか、「威徳なく、有徳のものにあらず」、「天下一の僻人」、「我と用ひられぬ世なれば力及ばず」、「身は人身に似て畜身也」とかいった凡夫たるの自覚者であり、かつまたその私書簡に溢れこぼるるほど披瀝されている親愛の情豊かな人物であったのです。一個の人物の中に、公私二面、硬軟二相が同居することは珍らしくなく、ただ真理とするところの^{こうせんるふ}広宣流布・救世済民の使命に立つ時は、君子豹変して闘士となることは、さもあるべきことなのです。それは一概に、みにくいことといった美感で決裁されることなく、それほどの熱心・熱意を示す人の拠って以て立つ立場に目を向けなければなりません。したがって、問題はその使命とするところ、その真理とするところの正邪・真謬なのです。鑑賞的な美感でなくて、宗教的な使命感なのです。

(三) に続く

Propitiation in the Sacrificial Ritual

Nobuyoshi Kiuchi

Introduction

The laconic style of the priestly literature, and its concentration on ritual procedure, have ironically detracted scholarly attention from the emotional nature of the offerer on the one hand, and the Lord on the other. Indeed, although it is commonly agreed that the ritual is performed before the Lord, the relative tendency among exegetes of Leviticus to neglect this aspect appears to have influenced the way that they define some key terms, such as *ṭihar* ('to cleanse'), *ḥittē* ('to purge'?) and most significantly *kipper* (commonly rendered 'to make atonement/expiation'). A contentious issue surrounding the term *kipper* is whether or not it involves propitiation. This makes the general neglect of the study of God's wrath in Biblical and theological studies surprising since a perspective on this would seem essential to a correct interpretation of Levitical texts.⁽¹⁾

It is often assumed that the sin and reparation offerings are expiatory while the burnt, grain and fellowship offerings are non-expiatory.⁽²⁾ Moreover, the

(1) Cf. R.W. Yarbrough, 'Atonement,' in *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester: InterVarsity, 2000), 388–93.

(2) Cf. J. Milgrom, 'Sacrifice and Offerings OT,' in *IDB Supplement* (Nashville, 1976), 763–71. For a critique see R. Knierim, *Text and Concept in Leviticus 1: 1–9* (Forschungen zum Alten Testament 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 13, no. 17.

In what follows, we tentatively use the translations, 'the sin offering' and 'the reparation offering' for *ḥattāʾ* and *'āšām* respectively, while 'the grain offering' and 'the fellowship offering' for *minḥâ* and *šēlāmîm* respectively. Needless to say, these appellations need further consideration. See my forthcoming commentary on Leviticus.

former are categorized as mandatory and the latter as voluntary. In particular, the latter are viewed as having least connection with the appeasement of God's wrath, all the more so since they are often offered on occasions of joy and thanksgiving. Indeed, these so-called non-expiatory offerings are generally considered to have been offered after the appeasement of God's wrath. However, that the fellowship offering also includes blood shedding and is related to *kipper*, if *kipper* is restricted to blood shedding, indicates that it is misleading to classify the offerings in this way. Moreover, since no serious discussion has taken place with regard to the wrath of God in the sacrificial ritual, it appears that an indifference concerning whether or not the wrath of God is assumed in expiatory sacrifices, not to mention "non-expiatory" sacrifices, has led exegetes to make subjective judgments about the nature of the rituals themselves. For example, by assuming that such a dichotomy exists between these offerings (i.e. expiatory vs. non-expiatory), one could further conclude that God's wrath is present behind the "expiatory," but not the so-called "non-expiatory" sacrifices. Thus, it seems necessary to reexamine the nature of expiation by way of some key terms that have played an important part in forming such a judgment.

Among other things, an interpretive question relates to the phrase *rēāḥ nîḥôāḥ*, commonly translated "soothing aroma," "pleasing odor," or "pleasing aroma", requires attention. Does the phrase have anything to do with the successful appeasement of God's wrath? If the text assumes God's wrath then interpretations based on the assumption that atonement concerns only the disposal of sin become extremely one-sided. It appears to the present writer that such an assumption has even affected the way in which the meanings of some key Hebrew terms are defined.

In this short study we focus on the meaning and significance of *rēāḥ nîḥôāḥ* in Lev 1–4 and then turn to reconsider the meaning of *kipper* in light of our findings.

I. The Lord's enjoyment of the *rēāḥ nîḥôāḥ*

The Lord is envisioned as smelling the *rēāḥ nîḥôāḥ*, commonly rendered as either “a soothing aroma” or “a pleasing odor.” What rendering one considers preferable is determined by how its function in the ritual is understood. P.A.H. de Boer surmised that in sacrificial contexts *laYHWH* after *rēāḥ nîḥôāḥ* does not mean that the Lord receives the offering, but that the sacrifice is the Lord's, so that “the satisfying fragrance is experienced by the believer as the fragrance of his god.”⁽³⁾ However, this understanding is entirely unlikely. The phrase *laYHWH* occurs frequently in the sacrificial ritual, and there is no linguistic support for taking the preposition *lāmed* as conveying a genitive of relation. More importantly, the assumption that the burnt offering has nothing to do with the wrath of God is questionable. If wrath is assumed, there is little difference if one translates *rēāḥ nîḥôāḥ* as ‘a pleasing odor’ or ‘a soothing aroma’.

It is sometimes debated in what sense this expression is anthropomorphic. Nevertheless, at the very least it must convey the idea that the Lord smells the fragrance (cf. Lev 26: 31). The phrase occurs frequently in the prescriptions for the burnt offering (Lev 1: 9, 13, 17), the grain offering (Lev 2: 2, 9, 12), and the fellowship offering (Lev 3: 5, 16), but also in the sin offering for the individual (Lev 4: 31). The phrase is related to the burning of fat or of the entire animal in the case of the burnt offering. That it rarely occurs in connection to the expiatory sin offering suggests that the *rēāḥ nîḥôāḥ* is related to a joyous feeling on the Lord's part. However, while this aspect of the ritual concerns a different dimension to the expiation of sin (fullness) achieved by the handling of blood, the conclusion that it has nothing to do with the Lord's wrath is questionable, since expiation could simply concern the immediate outcome of the handling of blood, and not the whole ritual.

Up till now this element of the ritual, i.e., a pleasing odor/soothing aroma, has confused scholars because it occurs in offerings such as the burnt, grain,

(3) P.A.H. de Boer, ‘God's Fragrance,’ in *Studies in the Religion of Ancient Israel* (Supplements to VT XXIII; Leiden: Brill, 1972), 47.

and fellowship offerings, which are offered on occasions of thanksgiving or oath. Indeed, scholars such as K. Elliger and M. Noth conceived that behind the phrase lies the idea of appeasement of the Lord's wrath, but they inevitably explained this by appealing to the presence of different literary layers.⁽⁴⁾ This exegetical impasse is greatly affected by one's position regarding the relationship between the terms *rṣh, *kipper* and *rēāḥ nîḥôāḥ*.

1.1 *rēāḥ nîḥôāḥ*, *rṣh and *kipper*

The phrase *rēāḥ nîḥôāḥ* occurs frequently in the prescription for the burnt (Lev 1), grain (Lev 2) and fellowship offerings (Lev 3). Particularly in the prescription for the burnt offering in Lev 1, the question of how it relates to other terms such as *rṣh and *kipper* arises. The answer to this question may throw open the possibility that *rēāḥ nîḥôāḥ* has something to do with divine wrath.

(1) The root *rṣh*; its noun *rāṣôn*

Leviticus 1: 3 reads,

אִם־עֹלָה קָרְבָּנוּ מִן־הַבְּקָר זָכָר תִּקְרִיבֵנוּ
אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יִקְרִיב אֹתוֹ לְרֹצְנוֹ לִפְנֵי יְהוָה:

“If his offering is a burnt offering from the herd, he shall offer his offering a male without blemish. He shall bring it to the entrance of the Tent of Meeting, for acceptance in his behalf before the Lord.”

It seems that the phrase *lirēṣônō lipnē YHWH* should be translated “for his

(4) K. Elliger, *Leviticus* (Handbuch zum Alten Testament; Tübingen: Mohr Siebeck, 1966), 35–36; M. Noth, *Leviticus* (Old Testament Library; London: SCM press, 1962), 24. For a further argument of this matter see R. Knierim, *Text and Concept*, 67–76.

acceptance before the Lord.” Yet when the parallelistic lines of this verse, and what M. Paran calls ‘the circular inclusio’⁽⁵⁾, are taken into account the antecedent of *lirēṣônō līpnē YHWH* is the first line, namely, ‘from the herd, a male without blemish’. Thus it is inappropriate to assume that the *rāṣôn* in v. 3bβ is explicated for the first time by *nirṣâ* in v. 4.

The root idea of *rṣh* is “satisfaction,” “finding favor,” “be pleasing,” but it is obvious that in this case the very mention of “for his acceptance” assumes some previous unfavorable or displeasing situation relating to the stance that the receptor of the offering, viz., the Lord, has taken toward the worshipper. Despite the common assumption that the burnt offering deals with general human sinfulness,⁽⁶⁾ this aspect of the ritual has been previously overlooked, or not fully appreciated, by exegetes who tacitly assume that the burnt offering is offered on particular occasions of thanksgiving (see 2 below). It is this assumption that prevents scholars from perceiving the Lord’s displeasure with the offerer in the ritual. However, that the offerer is still not accepted by the Lord indicates that the offerer does not present a burnt offering purely to please him. However one takes the relationship between this phrase “for his acceptance” and *rēāḥ nîḥôāḥ* in v. 9, it is, in the very least, clear that the offerer is not yet fully accepted by the Lord. When the ritual is considered as a whole, the Lord’s satisfaction with regard to the offerer appears to find a culminating point in the *rēāḥ nîḥôāḥ* which is mentioned at the end of the prescription (Lev 1: 9, 13, 17), and the latter is produced only through the *kipper* event (v. 4). The

(5) M. Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch: Patterns, Linguistic Usages, Syntactic Structures* [Hebrew] (Jerusalem: Magnes Press, 1989), 61.

(6) Indeed, commentators have dealt with the divine wrath in varying degrees, but their evaluations are often made in reference to texts outside Lev 1 and not within the context of Lev 1. Cf. J. Hartley, *Leviticus* (Word Biblical Commentary 4; Dallas: Word Books, 1992), 17–24; A. P. Ross, *Holiness to the Lord* (Grand Rapids: Baker, 2002), 85–97; M. F. Rooker, *Leviticus* (New American Commentary; Nashville: Broadman & Holman, 2000), 83–93; G. J. Wenham may be an exception. See G. J. Wenham, *Leviticus* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 48–63. See no. 9 below.

presence of *kipper* strongly suggests that the offerer is still viewed as unacceptable because of some remaining divine displeasure. Thus, it appears that the idea of wrath is closely related to the ideas expressed by *rēāḥ niḥôḏāḥ* and *rāṣôn* ('favour').

The root *rṣh* appears a second time in v. 4 in connection with the hand-leaning rite.

וְרָשָׁה יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַעֹלָה וְנִנְחָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו :

“and he leans his hand on the head of the burnt offering, so that it will be accepted in his behalf to make atonement for him.”

A few important questions arise. The first relates to how the phrase ‘for its acceptance in his behalf’ (*lirēṣḏnō*, v. 3bβ) is related to “it will be accepted in his behalf” (*wēnirṣā lō*, v. 4b). One can naturally take the connection in such a way that by laying a hand on the head of the animal which has already met the requirements in v. 3a, the offerer is accepted by the Lord. However, as is commonly assumed, it is the symbolic meaning of the imposition of a hand, which is inseparable from the act, that brings the Lord’s acceptance.

A. M. Rodriguez succinctly divides proposals for the symbolic meaning of the gesture into five types. They are (1) Transfer and/or substitution theory, (2) The identification theory, (3) The consecration/dedication theory, (4) The appropriation and/or designation theory, and (5) The *manumissio* theory.⁽⁷⁾ Whilst it is difficult to assume that something inside the offerer, such as a specific sin or guilt, is the primary concern of the gesture, it is also unlikely that the animal sacrifice is viewed simply as a possession. Rather, as the term *‘ādām* (‘a man’) indicates (see below), the gesture expresses the whole existence of the offerer before the Lord. We understand that the gesture symbolizes the identification of the offerer with the animal in this sense. Therefore, this

(7) A. M. Rodriguez, *Substitution in the Hebrew Cultus* (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 3; Berrien Springs: Andrews University Press, 1979), 201–208.

understanding is not that different from the theory of substitution providing it is realized that what is identified or substituted is the offerer's existence.

The next question is, how much of the ritual is encompassed by the term *kipper* in 1: 4? This question cannot be answered without establishing the meaning of *kipper*. In the meantime, the following observations are offered. (1) By the hand-leaning rite the offerer completes what he should do himself.⁽⁸⁾ (2) It is the animal that makes atonement (*kipper*) for the offerer. (3) While the term *'ādām* (v. 2) raises the question of a woman's involvement in the sacrifice,⁽⁹⁾ it is readily apparent that the term is deliberately distinguished from *nepeš* in Leviticus, and that it connotes an independent corporeal being with the propensity to commit sin and become unclean before God (cf. 5: 3, 4, 22; 7: 21; 13: 2, 9; 16: 7; 18: 5; 22, 5 etc.).⁽¹⁰⁾ This last point may add support to our interpretation of the hand-leaning rite mentioned above. The idea of v. 4 is that by the offerer's self-identification with the animal, the latter becomes a means to *kipper* for the former. What the animal does represents what the offerer should undergo himself.

Thus, although it is questionable why *kipper* is mentioned at such an early stage in the prescription and not at its end as in other cases, there is still room for the possibility that *kipper* is related to *rēāḥ nîḥôāḥ*; that *kipper* in v. 4 finds its culminating point in *rēāḥ nîḥôāḥ*.⁽¹¹⁾ The reason for the location of *kipper*,

(8) While 'the slaughtering' of the animal in v. 5 is expressed by *wēšāḥat*, viz., third person singular, it is likely that this is an impersonal construction. LXX renders it in plural.

(9) See Knierim, *Text and Concept*, 14–16.

(10) See my forthcoming commentary on Leviticus.

(11) J. R. Porter (Leviticus, [Cambridge Bible Commentary; Cambridge: CUP, 1976], 20) says "If the blood of all the sacrifices is expiatory, that part of any sacrifice which is burned on the altar for God is also propitiatory, that is, it averts the divine anger and restores good relations between God and the offerer. This concept is expressed by the phrase a 'soothing odour to the Lord.'" On the other hand, J. Hartley (*Leviticus*, 22–23) says, "This metaphor of 'a soothing aroma' is very appropriate, for the sacrifice is offered in order to move God to remember with mercy the one

namely, in v. 4 and not at the end of the prescription, is given after the discussion concerning the term *kipper* in I.3 below.

On this assumption some divine displeasure similar to the case of the burnt offering is also apparent in the grain offering of Lev 2. Since *rēāḥ nîḥôāḥ* is particularly stressed in the case of the grain offering (Lev 2: 2, 9, 12), in that the *ʾazkārâ* which goes to the Lord is called *rēāḥ nîḥôāḥ*, it follows that the *rēāḥ nîḥôāḥ* functions to pacify the Lord's wrath as it does in the burnt offering. Further, the same applies for *rēāḥ nîḥôāḥ* in the fellowship offering (Lev 3: 5, 16). Though Lev 2–3 do not mention *kipper*, it can be inferred that both the grain and fellowship offerings are related to the appeasement of the Lord's wrath in some way, if not to *kipper*.

Thus, whether or not *rēāḥ nîḥôāḥ* is part of the concept of the *kipper*-act is of great interest to the present study. On the one hand, *rēāḥ nîḥôāḥ* appears as a contributory element to the *kipper*-act in the ritual of the sin offering (Lev 4: 35). The same goes for the phrase *ʾiššey YHWH* (Lev 4: 31), which is often conjoined with *rēāḥ nîḥôāḥ* in ch. 1–3. The problem here then is, why does *kipper* not occur in the prescriptions for the grain and fellowship offerings in Lev 2–3? Is it possible to maintain that *rēāḥ nîḥôāḥ* in the grain and fellowship offerings is still part of what it means to *kipper*? Or does the omission of the term *kipper* in the case of the fellowship offering imply that it has nothing to do with *kipper*? The answer to these questions may depend partly on the reason why *kipper* is not mentioned in Lev 2–3, and partly on how *rēāḥ nîḥôāḥ* is related to *kipper*.

What is certain is that *rēāḥ nîḥôāḥ* is assumed in almost all of the sacrificial rituals insofar as the rituals include the burning of either the fat or grain portions.⁽¹²⁾ It is argued this far that the implicitness and explicitness of the

who makes the sacrifice. Usually a whole offering was presented not to cool God's wrath but to seek his goodwill before his wrath might be kindled."

(12) *rēāḥ nîḥôāḥ* is not mentioned in the reparation offering (see Lev 7, 5); *ʾiššeh* is. Though these terms appear synonymous in Lev 1–3, there seems to be a gradation; *rēāḥ nîḥôāḥ* is deliberately avoided. Cp. 4, 31 with 4, 35 for the sin offering.

phrase is not arbitrary but deliberate, and reflects some aspect of the appeasement of the Lord's wrath. Is the same situation evident in the case of *kipper*? It seems necessary to inquire into the nature of the explicit mention of these terms in more detail. Does their omission imply the absence of their ideas?

1.2 Non-mention of *kipper* in Lev 3

It is clear that Lev 3 is the continuation of Lev 1: 2 which runs,

דָּבַר אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם
אָדָם כִּי־יִקְרִיב מִכֶּם קָרְבָן לַיהוָה
מִן־הַבְּהֵמָה מִן־הַבָּקָר וּמִן־הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת־קָרְבָנְכֶם:

Lev 1: 3 begins with

אִם־עֲלָה קָרְבָנוּ מִן־הַבָּקָר זָכַר תָּמִים יִקְרִיבֵנוּ אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּקְרִיב
אֹהֶוּ לְרִצְנוֹ לִפְנֵי יְהוָה:

As commentators note, Lev 3: 1 is parallel to 1: 3. Particularly, consider the use of *hiqrîb* in both verses. Thus, where the hand-leaning rite is mentioned in 3: 2, it may be assumed that the same meaning stated in 1: 4b (“and it shall be accepted to make atonement for him”) applies to the same act in the fellowship offering. But with regard to the hand leaning rite it is not clear whether *lēkapper ‘ālāw* in Lev 1: 4b applies to the case of the fellowship offering. That the phrase does not occur in chapter 3 does not necessarily mean that the fellowship offering has nothing to do with the idea of *kipper*. It is possible that the latter is not mentioned for some other reason.

Moreover, in Lev 1: 4 it is the animal for the burnt offering that is said to *kipper* for the offerer, and not the priest as in the rituals for the sin and reparation offerings. This is a unique feature which exegetes should keep in mind.⁽¹³⁾

(13) This should be compared with the case of the Azazel-goat (Lev 16, 10, 21–22).

However, why is *kipper* not mentioned in Lev 3? If it were not omitted, why is it not mentioned? This question gains importance in light of the repetitiveness of the prescription in Lev 3. Or does the literary phenomenon reflect that the fellowship offering has nothing to do with *kipper*?

Before we go further it is useful to keep in mind the basic data pertaining to the occurrence of *kipper* in the sacrificial ritual. Textually, the distribution of *kipper* with the four types of offerings is as follows,

- ‘ôlâ The animal *kippers* (Lev 1: 4)
- šēlāmîm The blood *kippers* (Lev 17: 11)
- ḥattā’r The priest *kippers* (Lev 4: 20 etc.)
- ’āšām The priest *kippers* (Lev 5: 13 etc.)

It appears from this list that *kipper* is related to blood or its handling. Indeed, it occurs most frequently in the ritual of the sin offering which lays greater emphasis on the priest’s manipulation of blood. Thus, there is a trend for the term *kipper* to occur more frequently in ritual prescriptions that lay more stress on the handling of blood or its symbolic meaning and effect.⁽¹⁴⁾ However, this may not mean that offerings other than the sin and reparation offerings, such as the fellowship offering, have nothing to do with *kipper*. We know from Lev 17: 11, which states the principle of the blood handling, that the blood of the fellowship offering *kippers*.

In the above list it is apparent that the agent of *kipper* varies according to the kind of offering. Thus, when it is said that the priest *kippers* in the ritual of

See N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature* (JSOTS 56; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 151–52; J. Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice and Atonement* Ph.D. thesis, Cheltenham, 2001, 96–98.

(14) Outside the priestly literature there are many instances in which the burnt offering is offered to appease the Lord’s wrath. Thus, in Gen 8, 20–21 Noah offered his burnt offering and the Lord smelt its odor, which provoked the Lord to show compassion. Noah’s sacrifice can be understood as dealing with the last phase of the wrath of the Lord, the earlier one was expressed by the Flood.

the sin offering, it can be assumed that the blood of the sin offering also *kipper*s. However, can it be assumed that the whole animal *kipper*s in the case of the sin offering ritual? There seems to be no reason why not. On the other hand, can it also be assumed that the priest *kipper*s in the rituals of the burnt offering and fellowship offering? These questions will become clearer and find some resolution in the following discussion about the relationship between *rēāḥ nîḥôāḥ* and *kipper*. At any rate, it is essential for exegetes to bear in mind that if *kipper* is not explicitly mentioned, that does not necessarily mean that the idea is not present. It may simply be that the term is not mentioned for some other reason.

Our task then is to investigate why *kipper* occurs more frequently in the rituals of the so-called expiatory sacrifices such as the sin and the reparation offerings, and, alternatively, why *rēāḥ nîḥôāḥ* occurs more frequently in the burnt, grain and fellowship offerings. Does the latter suggest that these offerings have nothing to do with the Lord's wrath?

1.3 *rēāḥ nîḥôāḥ* and *kipper*

As mentioned above, in the case of the fellowship offering of Lev 3, *kipper* is not mentioned, yet its blood is assumed to *kipper* (Lev 17: 11). This suggests that the occurrence of *kipper* is conditioned by what the symbolic meaning of blood handling has for a particular ritual, just as in the case of *rēāḥ nîḥôāḥ*. In other words, the appearance of *kipper* and *rēāḥ nîḥôāḥ* may relate to both literary and ideological reasons. For instance, the phrase *rēāḥ nîḥôāḥ* occurs frequently in Lev 1–3 whereas it occurs just once in Lev 4: 31 for the sin offering. However, it is unreasonable to conclude that the effect of the *rēāḥ nîḥôāḥ* is absent in the earlier types of the ritual in Lev 4 purely because it is not mentioned. Rather it is safe to assume that the effect of *rēāḥ nîḥôāḥ* is assumed by the mention of the burning (*hiqtîr*) of the animal's fat portions. Therefore, that the phrase does not appear in the text implies that it is not emphasized for some particular reason, possibly because of the seriousness of the sin (see below).

Since, as argued above, *rēāḥ nîḥôāḥ* plays a part in the priest's *kipper*-act

in Lev 4, the mention of *rēāḥ nîḥôāḥ* in Lev 3 must be seen in relation to *kipper*, even though *kipper* does not occur there. Whilst the fellowship offering has a *kipper* element in its blood, the overall stress in chapter 3 is laid on the *rēāḥ nîḥôāḥ* to the Lord. Does this mean that *rēāḥ nîḥôāḥ* is not regarded as part of *kipper*? There are two possibilities. One is to assume, based on the non-mention of *kipper* in Lev 3, that *rēāḥ nîḥôāḥ* is not related to *kipper*. The other is to assume, based on the inclusion of *rēāḥ nîḥôāḥ* in *kipper* in Lev 4: 31 and the connection between *kipper* and *rēāḥ nîḥôāḥ* in Lev 1, that they are related concepts in the ritual of the fellowship offering, but that for some reason *kipper* is not explicitly mentioned.

A solution to the questions just raised may be found in the following two points. First, resolving the matter hinges on the meaning of *kipper*, and this will be discussed below. At this stage, however, it is argued that as the *kipper*-act at least includes the effect of *rēāḥ nîḥôāḥ* in Lev 4–5, *kipper* has the semantic element of appeasement in this section. Second, the explicit mention of *kipper* in Lev 4 may just occur because blood handling is stressed in the ritual. For it is not the sacrificial blood that is said to *kipper*, nor the offering as a whole, but the priest. With regard to the fellowship offering in Lev 3, if the priest's role in the *kipper*-event is not the main concern, the non-mention of *kipper* makes sense. Indeed, with regard to the ritual of the fellowship offering, it can be said that its blood *kippers*, but it cannot be said that either the sacrifice as a whole *kippers*, as in the burnt offering, or that the priest *kippers*, for rites other than the blood manipulation are stressed in this offering. In this sense it stands to reason that no explicit mention of *kipper* is made in Lev 3. In other words, when *kipper* is mentioned, its agent refers to the *sum total* of the ritual (cf. Lev 1: 4). Thus, though it may be generally assumed that the explicit mention of *kipper* in the text is dictated by the criterion of whether the ritual includes the blood handling, namely, that *kipper* appears when blood is handled but not in the absence of such rites, the fellowship offering is exceptional, and the reason for this lies not in the criterion of blood handling, but in the nature of the ritual as a whole. The possibility still remains that *rēāḥ nîḥôāḥ* has something to do with the *kipper*-act. For, if one argues that, since *rēāḥ nîḥôāḥ* is not explicitly

related to *kipper*, the concepts are unrelated, it can also be argued that since *kipper* is not mentioned in connection with the blood handling, the blood handling has no connection with *kipper*, yet blood *kippers* (Lev 17: 11).

Thus, it may be posited that *kipper* is related to the *wholeness* of the object that it deals with. It is mentioned when it covers the whole component or components of a ritual or a rite. The distribution of *kipper* makes sense on this basis; the burnt offering *kippers* for the offerer because it goes to the Lord wholly; in the sin offering and the reparation offering, the priest *kippers* because he involves himself with all the ritual components and their symbolic meanings. It does not appear in the fellowship offering because the offering in its entirety cannot be called a *kipper*-act, nor does the priest cover all the ritual components. This aspect should complement the major reason for the mention of *kipper*, namely, that *kipper* is mostly related to blood handling.

In Lev 1, the mention of *kipper* in v. 4b is unusual, i.e., before slaughtering. If *kipper* refers to the sum total of the ritual, wouldn't it come at the end of the ritual prescription, just like the cases in Lev 4–5? Although the final reason for its location in Lev 1 depends on the term's meaning, it seems that the location of *kipper* reflects the legislator's desire to indicate the purpose of the burnt offering – that the whole of it *kippers* for the offerer – and not because it covers just the blood handling, or because it is unrelated to the *rēāḥ niḥôāḥ* at the end of the prescription. In particular, the relationship between the offerer and the burnt offering has been set out before v. 4b, that is, the identification of the offerer with the animal. Thus, in view of the nature of the burnt offering, that the whole animal *kippers* for the offerer, it is natural that the relationship between the offerer and the animal, along with the purpose of the animal, is set out at the early part of the prescription. Even in Lev 4 the presentation of the relationship between the offerer and the animal comes first (see vv. 2–3, 13–14 etc.), but in this case *kipper* appears at the end of the prescription just because the emphasis lies in the *kipper*-act of the priests.⁽¹⁵⁾

(15) An analogous case is the Azazel-goat in Lev 16, 10, 21–22. As in Lev 1, the purpose of the goat is already set out in v. 10, namely, to *kipper* for Aaron, while the

In view of the above, how can the situation that *rēāḥ nîḥôāḥ* plays a central part in the rituals of the grain and fellowship offerings be explained? It seems possible to posit that though *kipper* is not mentioned in these rituals, for the reasons mentioned above, *rēāḥ nîḥôāḥ* still relates to the appeasement of the Lord's wrath.

In sum, the textual distribution of these two terms is mainly determined by the degree of wrath assumed in each of the offerings.

1.4 Expiation and propitiation

At this point it seems necessary to clarify conceptual ambiguities surrounding modern terms such as “expiatory” and “non-expiatory.” It is traditionally assumed that offerings such as the sin and reparation offerings, rituals of which are summed up by the term *kipper*, are expiatory, whereas the grain offering is non-expiatory. Though the burnt and fellowship offerings are generally not called expiatory sacrifices, this is still debated. At least, in recent times, the English term “expiatory” is used in the sense of “disposing sin.” Moreover, as stated at the outset, there is a strong tendency among exegetes to assume that the Lord's wrath does not stand behind the ritual texts, despite the frequent occurrence of the phrase *rēāḥ nîḥôāḥ*. It can be assumed as a matter of course that wrath is assumed when sin is dealt with (see below). Furthermore, it is erroneous to assume that blood handling alone achieves the disposal of sin, for *rēāḥ nîḥôāḥ* also plays a part, though not central, in achieving *kipper* (Lev 4: 31). Also, account should be taken of the possibility that not just *rēāḥ nîḥôāḥ*, but also blood handling, is propitiatory as well as expiatory. All this suggests that in the case of the sin offering the blood handling is both expiatory and propitiatory, and that *rēāḥ nîḥôāḥ* itself contributes to the priest's *kipper*.

However, is it not also erroneous to assume the existence of two categories of offerings, namely, “expiatory sacrifices” that are propitiatory and “non-expiatory” sacrifices that are neither expiatory or propitiatory? As mentioned

kipper-act is not described until vv. 21–22.

above, it is possible that even when *kipper* is absent, the appeasement of wrath should be assumed as long as *rēāḥ nîḥôāḥ* appears. This means that even if the priest removes the very cause of the divine wrath, viz., sin or guilt, the Lord's wrath is not completely appeased. This will not occur until the occurrence of the *rēāḥ nîḥôāḥ*. The difference between the sin offering on the one hand, and the fellowship and burnt offerings on the other, is that while in the sin offering the emphasis on appeasement relates to blood handling, in the burnt and fellowship offerings it relates to the *rēāḥ nîḥôāḥ*, the concluding part of the appeasement.

That the Lord is wrathful may appear strange because in the rituals of the sin offering for the sins of the anointed priest, the congregation, and the leader, the phrase *rēāḥ nîḥôāḥ* does not appear in contexts where the wrath of God is easily assumed. It is indeed odd that the phrase *rēāḥ nîḥôāḥ* does not appear in the cases for the sins of the anointed priest and the congregation, which are definitely more serious than the other cases. However, the soothing aroma is naturally assumed in those cases for the anointed priest, the congregation, and the leader, since fat is burned on the altar. The absence of the phrase in the earlier rituals in Lev 4 implies that the ritual for the sin of the individual (vv. 27–35) is seen as less serious and in line with this the phrase appears, and vice versa. Furthermore, it should be noted that the soothing aroma in Lev 4: 31 is part of the *kipper*-act, though it may not be central. These observations indicate that *rēāḥ nîḥôāḥ* represents the last phase of the appeasement of the Lord's wrath.⁽¹⁶⁾ In terms of the idea of expiation/propitiation, there is apparently a higher degree of wrath assumed in such cases where *kipper* appears without mention of *rēāḥ nîḥôāḥ*. These considerations imply that *kipper* is not just expiatory in nature, but mainly propitiatory.

(16) J. Milgrom, *Leviticus 1–16* (Anchor Bible 3; New York: Doubleday, 1991), 1079–84. See also R. Averbeck, 'Sacrifices and Atonement', in *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Leicester: InterVarsity Press, 2003), 709–10.

II. The motive of the offerer

However, one may find it difficult to harmonize this interpretation with the fact that in ancient Israel the burnt offering was offered to express a person's thanksgiving or self-dedication. In line with this, it is often assumed that the burnt offering reflected various emotions experienced by the offerer. Indeed, B. Levine, because of this apparent discrepancy, even hesitates to assume the idea of expiation in the term *kipper*.⁽¹⁷⁾ However, such a difficulty only arises when a neat differentiation is made between expiatory and non-expiatory sacrifices, which, as argued above, is artificial and inappropriate. Moreover, a further question is raised as to how far the Israelites followed the Levitical prescription in practice, but this lies outside of the scope of the present study. In the meantime, it seems necessary to pay more attention to the prescription in Lev 1–3.

As mentioned above, one may argue that in offering a burnt or fellowship offering (Lev 1 and 3), a person does it with joy or thanksgiving, having experienced the Lord's salvation. However, the offerer's joyous motive in this case is in harmony, rather than at odds, with the appeasement of wrath. It is entirely possible to assume that the worshipper expressed his joy by dedicating himself. At least the text assume that he does. But we must still ask why the Lord is wrathful towards him. On the supposition that the imposition of a hand on the head of the animal represents less than the idea of "identification", such as "This is mine", it is difficult to resolve the question. The very shedding of blood in the ritual signifies that he requires substitutionary death in the form of an animal sacrifice, and what comes after it goes to the Lord as 'a soothing aroma.' This does not mean that 'a soothing aroma' is a *gift* to the Lord following the completed appeasement; the offerer is from first to last indebted to the Lord.

R. Knierim raises a methodological question which is relevant to the discussion here: If wrath is assumed, does it appease "God's already-experienced wrath" or, as Levine assumes, does it appease wrath that is aroused when the

(17) B. Levine, *Leviticus* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 6–7. Cf. Knierim, *Text and Concept*, 77.

offerer approaches the Lord?⁽¹⁸⁾ We have inferred that *kipper* ‘*ālāw* in v. 4a can refer to the following ritual, and that ‘for acceptance on his behalf’ in v. 3bβ can indirectly refer to the whole ritual, thus, the occurrence of *rēāḥ nîḥôāḥ* in v. 9. The need for the offerer’s acceptance by the Lord (Lev 1: 3), at least, indicates that the assumed wrath is not yet abated; the ritual itself deals with appeasement. This may lend support to the first possibility. On the other hand, there are some passages where human access arouses divine anger (Exod 19; Num 4 etc.). Thus, while the burnt offering was offered on particular situations by the Israelites, the assumed divine wrath should not be conceived in terms of particular individual necessities. It is fundamental that a human who approaches the divinity will inevitably face divine anger regardless of what motivated their approach. This postulate is also related to the following situation. That is, while offering a burnt offering or fellowship offering is prompted by a specific occasion, the symbolic meaning of the ritual, particularly the need for the substitutionary death of an offerer, indicates that whenever he approaches the Lord, some kind of death is required, which is not bound by the particular emotion of the offerer. These considerations lead to the inference that humans are viewed as the object of the Lord’s wrath, if not on those particular occasions on which an offerer presents his offering.

Such an understanding of the burnt, grain and fellowship offerings indicates that it is inappropriate to assume that a person offers a sacrificial animal simply to express his sense of appreciation to the Lord, though this understanding may have pervaded Israelite thinking at a later point in history.

As argued above, an unanswered question regarding *rēāḥ nîḥôāḥ* is whether or not it symbolizes something beyond, or other than, the appeasement of wrath. Apparently it is commonly assumed that it does, viz., it is ‘a pleasing odor’ *after* appeasement. But the conceptual relationships between *rēāḥ nîḥôāḥ* and *rṣh on the one hand, and between *rēāḥ nîḥôāḥ* and *kipper* on the other, suggest that *rēāḥ nîḥôāḥ* is part of the appeasement process, and indeed, the

(18) R. Knierim, *Text and Concept*, 78.

last phase of it. Therefore, all the offerings should be conceived within the framework of the appeasement of the Lord's wrath.

III. The meaning of *kipper*

Some major questions raised thus far hinge on the meaning of *kipper*; the nature of *rēāḥ nîḥôāḥ*, the reason why *kipper* is not mentioned in the ritual of the fellowship or grain offering, and whether *kipper* is expiatory or propitiatory or both. However, we have argued that *rēāḥ nîḥôāḥ* represents the last phase of the divine wrath, and that though *kipper* does not always cover *rēāḥ nîḥôāḥ*, the latter is still related to appeasement. Thus, our finding is that *kipper* has, at least, the semantic component of appeasement. It seems meaningful at this point to integrate these results with recent discussion of *kipper*, thus shedding new light on its meaning.

It is the officiating priest who handles the blood at the altars and sancta, and in most cases it is also the priest who is said to *kipper*. The priest is holy by his calling, i.e., by the anointing of oil. In this regard the priest carries out the Lord's will. He is the Lord's representative. The Lord appoints the priest to mediate between him and the people. Yet here again it is vital to bear in mind that the priest, being holy in a vocational sense, works within the divine realm.

Now various different approaches have been proposed for the meaning of *kipper* in the sacrificial ritual. The dominant approach in contemporary scholarship is that championed by J. Milgrom and others, which renders *kipper* as "to effect purgation" by analogy with the Akkadian cognate *kuppuru*.⁽¹⁹⁾ Indeed, *kipper* occurs in close association with other terms such as *tiḥar*, *ḥittē*, and *qiddeš* in the priestly literature.⁽²⁰⁾ Since the cleansing of sancta is a central part of the sin offering's ritual, in which *kipper* appears most frequently, the

(19) Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1079–84. Milgrom, however, appears to take a diachronic approach to the Hebrew term. See below.

(20) For *ḥittē* see N. Kiuchi, *A Study of Ḥāṭā' and Ḥaṭṭā' in Leviticus 4–5* (Forschungen zum Alten Testament 2/2; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 107–18.

inference appears appropriate. Yet it should be noted that these apparently synonymous terms, particularly *ṭihar* and *ḥiṭṭē*, are not exactly differentiated from *kipper* in this approach.

On the other hand it is noted and argued by some exegetes that *kipper* has the semantic element of *nāsā' 'āwōn* (“bearing guilt”)⁽²¹⁾. Though passages in which *kipper* appears together with *nāsā' 'āwōn* occur just twice in the priestly literature (Lev 10: 17; 16: 10, 22), it seems difficult to gainsay that they are synonymous.⁽²²⁾ From such contexts it follows that it is the priest who bears the guilt of the people and *kipper*s for them. Since the ritual of the sin offering includes purification of sancta, it is inferred, in my view correctly, that *kipper* in such contexts has a double role, in purifying the sancta and bearing guilt. It is noteworthy that this idea itself connotes one of substitution.

However, a general methodological question should be raised here. Though *kipper* occurs most frequently in the ritual of the sin offering, does the meaning of *kipper* differ from that of *kipper* in Lev 1: 4 (the burnt offering), 5: 16, 18, 26 (the reparation offering), and 17: 11 (the blood)? For example, Milgrom renders *kipper* in the sin offering context as “to effect purgation,” while he renders *kipper* in the reparation offering context as “to effect expiation,” and *kipper* in the burnt offering context as “to expiate.”⁽²³⁾ This certainly is an approach which takes into account the function of each offering when considering the meaning of *kipper*. However, difficulties arise with this approach to translating *kipper* when a combination of the sin and reparation offerings is prescribed (see below).

(21) N. Kiuchi, *The Purification Offering*, 94–101. See also B. Schwartz, “The Bearing of Sin in the Priestly Literature,” *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, ed. D. P. Wright, D. N. Freedman and A. Hurvitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 3–21. In the above cited work the present writer mistakenly proposed a hyponymous relation between *kipper* and *nāsā' 'āwōn*. Here I would like to alter the view as stated: they are synonymous.

(22) For the following see Kiuchi, *The Purification Offering*, 99–101.

(23) Milgrom, *Leviticus 1–16*, 227, 319, 133.

A more balanced view, that takes this matter into account, has been recently advanced by J. Sklar who has demonstrated that *kipper* is related to both purification and the concept of ransom. Thus, he proposes the translation “to effect *kôper*-purgation.”⁽²⁴⁾ Yet while this is correct, it is important to realize that the discussion of the meaning of *kipper* thus far is dominated by terms that appear in connection with the sin offering, such as *ṭihar*, *ḥittē*, and *qiddēš* without attention being given to the significance of *rēāḥ nîḥôāḥ*. Also what has been neglected in the discussion of *kipper* is the issue of what the grammatical subject of *kipper* is. For, if one renders it “to purge,” then cases like the burnt offering (Lev 1: 4) or animal blood (Lev 17: 11) or the Azazel-goat (Lev 16: 10, 21–22) are automatically excluded and inevitably classified as a different category. In light of our discussion thus far we point out the following observations.

It should be borne in mind that *kipper* for the sins of the reparation offering hardly differs from that achieved for the sins of the sin offering (see Lev 5: 16, 18, 26). In fact, there is evidence that it is artificial to make a distinction between the common renderings “to make atonement” and “to purge.” Lev 7: 7 states,

“The guilt offering is just like the sin offering; there is one law for them. The priest who makes atonement [*kipper*] with it shall have it.” (ESV)

“There is one law for both purification offering and reparation-offering: they belong to the priest who performs the rite of expiation [*kipper*] .” (RSB)

(24) Sklar, *Sin.*, 204. For *kôper* as a means to ‘mollify,’ ‘placate,’ see A. Schenker, ‘*kôper* et expiation,’ *Biblica* 63 (1982), 32–46. Schenker refers to the use of *kipper* in Gen 32: 21 in support of this thesis. Cf. also Knierim, *Text and Concept*, 79–80. J. Sklar carefully examines possible renderings of this Hebrew term, and suggests that ‘composition’ would best suit it, as it is related to the concepts of ‘ransom’ and ‘appeasement’ (Sklar, *Sin.*, 64–79). With the arguments and qualification by J. Sklar, I use the English term ‘ransom.’ However, both Schenker and Sklar do not argue as we do here that *kipper* has the semantic element of appeasement.

Here it can be observed that what the two kinds of offerings achieve is described as *kipper*, and no difference in meaning is felt as far as the meaning of *kipper* is concerned, although the animal blood is handled differently. The same applies to *kipper* in the purification ritual of the so-called leper in Lev 14: 14–20. *kipper* is what the reparation offering achieves (v.18), what the sin offering achieves (v.19), and what the burnt and grain offering achieve (v.19b, 20), yet the lawgiver does not appear to differentiate the meaning of *kipper* according to the types of offerings. Further, in the ritual of the day of atonement (Lev 16), where the sin offering has the central role, a burnt offering is also required to make atonement (*kipper*) for the people and the priests (Lev 16: 24). In this case, the close contextual proximity between the *kipper* of the sin and burnt offerings would negate any attempt to render *kipper* with different nuances.

Indeed, one wonders if there is any significance in differentiating the meaning of *kipper* according to different offerings. Therefore it seems appropriate to assume the same meaning irrespective of the different offerings or their respective ritual components. This means that it is erroneous, when considering the meaning of *kipper*, to take into account the component which is conspicuous in the ritual of the sin offering. If the same rendering is adopted for both the sin and reparation offerings, even while in the reparation offering the idea of cleansing the defiled sancta is minimal or absent, there is no sufficient reason to assume that the meaning of *kipper* varies depending on the type of blood ritual, or type of offering.

Kipper appears most frequently in connection with the ritual of the sin offering, and the latter includes the purification of sancta and people. Yet it is questionable whether the meaning of *kipper* is dependent upon the variety of blood manipulations, i.e. sprinkling or daubing, in the case of the sin offering, and pouring around the altar in the cases of the burnt, fellowship and reparation offerings. While *kipper* is most closely related to the effect of blood manipulation, that is not all that constitutes the ritual; the ritual also includes what the burning of fat achieves, namely, *rēāḥ nîḥôāḥ*. It should be observed that the soothing aroma created by the act of *qṭr* Hiph. ('to burn') is common to all the offerings of Leviticus 1–5, and this corroborates our postulate that appeasement is a

semantic element of *kipper*.

It seems that the priest's bearing of guilt is highly significant for the definition of *kôper*, because this appears to cohere with the assumption that *kipper* is related to *kôper*. However, the priest's representative bearing of the guilt of others is clearly different from his payment of ransom money to save others. The former refers to an existential suffering whereas the latter involves the incurring of a financial loss such as "to pay a ransom" or the like. At any rate, as the idea of bearing guilt of others suggests, *kipper* may have a reflexive meaning.

Now, though *kipper* may be derived from *kôper* as the Piel denominative, the semantic nuance of the Piel denominative is variegated in general.⁽²⁵⁾ When account is taken of the idea of "ransom," the rendering "to make atonement" may be close to *kipper*, but this English rendering connotes reconciliation whereas *kipper* describes the process leading up to it. We would rather suggest that since the subject of *kipper* in the rituals of the sin and reparation offerings is the priest who represents the sinner or unclean person, it can be assumed that the priest makes himself a *kôper*. In the case of the burnt offering, the animal makes itself a ransom. And it may be that *kipper* could tentatively be rendered as "to make oneself (itself) *kôper* [ransom]." This rendering, however, is problematic in that it is the blood that corresponds to the idea of *kôper* and not the ransom money.

Another relevant problem in determining the meaning of *kipper* pertains to the prepositions it takes; they are mostly *ʿal*, but it sometimes takes *bēʿad* or *ʿet*. The phrase *kipper ʿal* is followed either by a person or a holy thing. *Kipper bēʿad* is followed only by persons whereas *kipper ʿet* is followed only by holy things. Since it is odd that the priest *kipper*s 'for' inanimate things, it is commonly rendered 'to make atonement upon'. However, the idea that the

(25) Cf. J. Jenni, *Das Hebräische Piʿel: Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament* (Zürich: EVZ-Verlag, 1968), 264–74; B. K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 24.4b.

priest makes atonement for inanimate things like sancta is possible, in view of the fact that sancta are likened as the extended personhood of the Lord (cf. Lev 16: 16b).

As for the construction *kipper bē'ad*, it stresses the beneficiary of the *kipper*-act. So when Aaron *kippers* on behalf of the people, it is stressed that what he is doing at the altar or the Tent of Meeting concerns the spiritual status of the people.

The construction *kipper 'et* is most problematical, for while it could possibly have a transitive meaning such as 'to purge', that is unlikely to be the meaning (see note 20). Alternatively, it is proposed that when *kipper* takes a direct object such as sancta (Lev 16: 20, 33; Ezek 43: 20, 26; 45: 20), the *'et* can be taken as indicating the datival accusative.⁽²⁶⁾

Moreover, how should *kipper* be translated when it is used independently, i.e., without the above prepositions as in Lev 6: 23, 16: 27, 30, 34? In these cases the transitive meaning would be unsuitable.

Now, with the above possibility in mind that *kipper* has a reflexive meaning, we turn to the significance of our finding that it has the semantic element of appeasement. Our consideration of *rē'āh nîḥô'āh* suggest that the burning of fat in the cases of the sin and reparation offerings, or the whole animal in the case of the burnt offering, is part of the *kipper*-act, and in this regard it symbolically functions to appease the Lord's wrath. Also we have inferred that *rē'āh nîḥô'āh* represents the culmination of the sacrificial ritual. In light of this, how is *rē'āh nîḥô'āh* related to the rest of the elements within the ritual? Taking the sin offering as an example, the blood manipulation plays a highly important part in the ritual. But its importance surely lies in it being the basis of all the following ritual acts, above all, the burning of fat. Does the burning of fat express the purpose of the sin offering's whole ritual? The concentration on the blood manipulation by the priest does not necessarily mean that it is the main *purpose* of the ritual, though it may well be the major function of the sin offering. As the text of Lev 4 indicates, the purpose of the

(26) Waltke & M. O'Connor, *Biblical Hebrew Syntax*, 10.2.i, 10.3.c.

ritual is forgiveness, for which the *kipper*-act is required. But the mention of *kipper* is immediately preceded by the burning of fat. Thus it seems that just as in Lev 1, the sinner is forgiven because he is accepted (**r̥ṣh*) by the Lord, which is symbolized by the burning of fat that produces a soothing aroma.

These considerations lead to the conclusion that *kipper* means to “sacrifice oneself [itself] for appeasement.” The length of this rendering would make it impractical in Bible translation. Thus, though somewhat conceded and the element of appeasement is not included, something like “to sacrifice oneself [itself]” is proposed. When *kipper* takes no prepositions such as *‘al*, *bē‘ad* or *‘et*, it could be rendered ‘make propitiation’ on the understanding that the priest makes propitiation by sacrificing himself.⁽²⁷⁾

In sum, the recognition of the Lord’s wrath in the sacrificial ritual is of paramount importance in understanding the overall nature of the ritual as well as in determining the various key terminologies related to the purpose of the ritual acts such as *rēāḥ nîḥôāḥ* or *kipper*.⁽²⁸⁾

Summary

By way of conclusion we summarize the significance of our interpretation of propitiation in Leviticus 1–5 with a view to providing our understanding of the overall nature of the sacrificial ritual in Leviticus.

The lives of the Israelites are contingent upon the condition of the sancta. If the latter are defiled, so are the former. Sancta represent the Lord on the one hand and the people on the other, yet the former are in the divine realm, being holy.

(27) It has come to the attention of the present author that D. P. Wright gives to *kipper* the meaning of “to make appeasement, propitiation”, although he does not discuss how he came to the conclusion. See D. P. Wright, “Unclean and clean” in *Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992) VI, 729–41 (especially p. 737).

(28) In view of this conclusion, the LXX translation of *kappôret*, i.e., *hilastērion*, requires reassessment.

Now what is the significance of purifying the defiled sancta in terms of the wrath of the Lord? The sancta are defiled by the sins and uncleanness of the people. Yet since the Lord is represented by the sancta it should be naturally assumed that the Lord is offended by human sin and uncleanness. Thus, if the sancta are purified the Lord can dwell in the Tent and all the rituals performed before the Tent bear the character of appeasing the wrath of the Lord in varying degrees; sacrifices like the sin and reparation offerings remove the very causes of wrath, i.e., sins, while the burnt, grain and fellowship offerings deal with subsequent phases of appeasement. The condition of sancta simultaneously reflects both the Lord and the Israelites, and defiling and purifying the sancta should not be envisaged as separate from the profaning of the Lord and the appeasement of his wrath.

However, while this situation indicates that a need to appease the wrath of the Lord stands behind these rituals, exegetes have not incorporated this into their understanding the rituals. This is presumably because terms related to the wrath of God are not explicitly mentioned. Indeed, although the meaning of a phrase such as “a soothing aroma” is still debated, the unsystematic handling of the evidence seems to have made scholars oblivious to an obvious element in the rituals, namely, the wrath of the Lord.

Our interpretation of the phrase “a soothing aroma” suggests that the Lord is indeed in a state of wrath, without which the understanding of the ritual in general, and of atonement in particular, is unbalanced. Thus, it is assumed in the prescriptions that the Israelites offer their sacrifices and offerings to appease the Lord who is wrathful toward them.

Such an understanding of the ritual reveals what the text assumes regarding the human condition before the holy Lord. In approaching the Lord a person ought to sacrifice himself, which is symbolized by the slaughtering of an animal. However, the following ritual acts, particularly the burning of fat portions, or the whole animal in the case of the burnt offering, also serve to appease the Lord’s wrath. This means that humans cannot do anything more than appease the wrath of the Lord in offering sacrifices and offerings. Certainly, as suggested by the fact that the “soothing aroma” comes at the end

of the ritual, the Lord's wrath has to be conceived in a broad way, yet the fact remains that the Lord's wrath is present. Also such an understanding of the situation indicates that man cannot give to God something more than what is required or necessary.

Man, as he is, is not accepted by the Lord, and that is why it was necessary for the priests to offer the burnt offering every day for all the people (cf. Exod 29: 38–42). Such an understanding of the human condition is crucial in the consideration of the role of offerings and sacrifices. Heretofore it has been assumed explicitly or implicitly that the burnt, grain and fellowship offerings were offered to express the joy or thanksgiving of the offerer. However, this alone cannot explain not only the shedding of blood but also the stringent rules concerning the handling of the offering. Further, as shown above, our evaluation of the phrase *rēāḥ nîḥôāḥ* and **rṣh* indicates that *rēāḥ nîḥôāḥ* functions to appease the last phase of the Lord's wrath against the offerer.

Indeed, it is also necessary to assume the Lord's grace in the ritual. This topic is not pursued any further here. But one point should be made: The Lord's grace manifests itself in the very establishment of the rituals that are designed to appease his own wrath. But it is to be admitted that Leviticus shows an overriding concern about the wrath of God against the sinful and unclean. Moreover, in light of Lev 26, where the situation is envisaged that the Israelites will continue to make themselves "stiff-necked," the wrath of God assumed in the sanctuary is still a mitigated one.

(Professor of Old Testament, Tokyo Christian University)

宗教の判断基準

—— 行政と「宗教」の問題 ——

櫻井 罔 郎 (東京基督教大学教授)

目 次

1 問題の所在	61
2 宗教法人法の宗教の捉え方	65
3 宗教法人課税のあり方	69
4 宗教と非宗教の間	71
5 宗教学と宗教の定義	75
6 日本社会における宗教	86
7 結び	92

1 問題の所在

2004年1月21日朝刊は、「ペット供養は宗教行為」⁽¹⁾との見出しのもとに、愛知県内の宗教法人が、「ペット供養は人の供養と同様、課税されるべきではない」として、地元の税務署を相手取り、課税処分の取消を求める訴えを名古屋地裁に起こした旨を報じている⁽²⁾。

(1) この見出しの意味は解し難い。①朝日新聞は税務署側の見解に立っていて、ペット供養を宗教行為だと強弁する宗教法人があるという意味で、「ペット供養は宗教行為？」とする批判的な表現なのか、②朝日新聞も税務当局の見解に怪訝を感じ、「ペット供養は宗教行為でない？」という意味なのか、③朝日新聞がより積極的に宗教法人側の立場を援護し、「ペット供養は宗教行為(に決まっている)！」という意味なのか。

(2) 朝日新聞2004年1月21日号。

同紙は、ペットブームの中、ペット供養の課税をめぐる全国初めての訴訟として、全日本仏教会も支援する構えであり、宗教論争も絡み、裁判所の判断が注目されそうだと続けている。

調べてみると、この宗教法人は愛知県春日井市に所在する天台宗の寺院・醫王山慈妙院（渡辺円猛住職^{えんみょう}）である。同寺は、愛知県のペットの火葬に関する条例に基づく許可第1号を受けたペット専用の火葬場を設置しているほか、ペット専用の葬儀場・霊園を有し、「東海地区最大級の供養実績」を売り物にして^③、いわゆる「ペット供養」に力を注いできた草分け的存在である。

同寺は、ペットの葬儀・火葬・納骨をセットにし、「合同葬」「個別葬」「立会葬」の三種のサービスを提供し、ペットの大きさによる画一的な料金（お布施）体系を定めている（小鳥・ハムスター等の「極小」の場合、合同葬で8,000円、個別葬で12,000円、立会葬で20,000円となり、最大となる30kg以上の「特大」の場合、合同葬と個別葬で40,000円、立会葬で50,000円）^④。

同寺の主張によれば、同寺のペット供養は長年にわたって行われてきたが、いままでペット供養に関して何らかの税務上の問題が起こることはなかったのに、2001年3月、所轄の小牧税務署は、「人の供養は宗教活動であるが、ペットに対する供養は宗教活動ではなく、ペットに対する読経や火葬は請負業、ペットの納骨は倉庫業に当たる」として^⑤、税務時効にかかる過去5年間のペット供養による収益に対して、無申告加算税を含めて約600万円の課税をしてきたものである^⑥。

(3) 慈妙院のホームページ。

(4) 同前。

(5) 納骨を倉庫業、読経を請負業と解することには、庶民的な感情からの違和感が伝えられているが、宗教法人の収益事業となるものは継続して事業場を設けて営まれる、物品販売業など33の事業に限られ（法人税法2条、法人税法施行令5条）、ペット供養に該当するとおもわれるのが倉庫業と請負業であるからである。

(6) 朝日新聞2004年1月21日号。

同寺は、これを不服として名古屋国税不服審判所に不服審査請求したものの、2003年10月、請求を棄却されるに至ったので、2004年1月20日、小牧税務署長を相手に、課税処分の取消を求めて、名古屋地方裁判所に行政訴訟を提起したものである（訴訟代理人渡辺直樹弁護士⁽⁷⁾）。

この訴状において、同寺は、「読経などは供養の付随行為であり、何かを完成させるために行うのではない（から請負業ではない）」「ペットの遺骨は永久に保管を予定している（から倉庫業ではない）」とし請負業や倉庫業の認定に異議を唱え、「ペットの霊魂を静め、飼い主の喪失感などを癒す行為であり、（宗教行為として）非課税」と主張している⁽⁸⁾。

また、「人形供養の謝礼は非課税とされており、宗教行為か収益事業かどうかの税務当局の判断基準は非常にあいまい。ペットは家族の一員、人生の伴侶であるとの認識も高まってきており、ペットを単なる物と捉える税法上の解釈は社会通念にも反する」などと主張している⁽⁹⁾。

本件訴訟の第一回口頭弁論においては、裁判所が税務署側に対して、「人の供養とペット供養と針供養・人形供養などとの違いを明瞭にするよう」求めており、課税処分や解釈上の曖昧さの解消をめざしているように思われ、どのような判断が示されるのか期待される⁽¹⁰⁾。

慈妙院側が主張しているように、人の供養が宗教行為であるのは当然としても、無生物である針や人形の供養も宗教行為であるとするなら、生物であるペットの供養が宗教行為でないとする根拠はきわめて乏しく、税務当局の対応は非常に曖昧であると言わざるを得ない。

宗教の定義は宗教学者の数だけあると言われているが、それは宗教活動の境界領域・限界領域に関する問題や新しく生まれた宗教（と主張するもの）の是非に関する問題であって、通常は社会通念にしたがって宗

(7) 渡辺円猛住職および渡辺直樹弁護士から聞き取り。

(8) 朝日新聞2004年1月21日号。

(9) 読売新聞2004年1月21日号。

(10) 渡辺直樹弁護士からの聞き取り。

教を判断している。

ペットの供養というのはペットブームが招来した現代的な課題ではあるが、それ以前にも、仏教寺院では、家畜や牛馬に対する供養のみならず、食用に供した魚・牛・豚の供養、家庭で飼育されていた犬猫・小鳥・金魚の供養も行われてきたし、神社では、同様の慰霊祭が行われてきた。

このような供養や慰霊祭が宗教的感情に発しているものであることは明らかであり、それらを寺院や神社の宗教行為・宗教活動と捉えるのが平均的日本人の観念であり、社会通念であろう。

問題は、宗教行為として行ってきた宗教法人（宗教団体）の特定の行為が宗教行為であるか否かを判定する権限が課税徴税庁である税務署に認められるのか否かという点にある。

仮に課税徴税上の事務・処分として、脱税目的で行われている特定の行為の宗教性を否定する必要性を認めるとしても、それは絵葉書・メダルの販売、駐車場・宿泊所・飲食店の経営、不動産の賃貸など宗教活動の周辺領域・関連領域に限られるべきで、社会通念としても中核的な宗教行為と考えられる行為を「宗教行為でない」と判断するのは如何なものか。

課税徴税庁が、課税徴税という目的のもと、課税範囲を広げ（税収を上げ）るために宗教法人の宗教行為の幅を狭める解釈を行うことは、政教分離規定に抵触する可能性を狭めるために、国・地方公共団体の宗教行為を限定的に解釈するのと共通する要素がある。

その一方で、公共施設の貸出という場面では、基督教会であるというだけで貸出を拒絶するなど、宗教行為の幅を最大限に広く解釈して、基督教会の利用を阻んでいるのではないかと疑われる事例も多々報告されている。

そこで、本稿では、宗教とは何かという問題を含め、国・都道府県・市町村との関係における宗教法人（宗教団体）の宗教行為の判断の基準について考察したい。

2 宗教法人法の宗教の捉え方

宗教法人法（昭和26年法律第126号）は、宗教団体が礼拝の施設その他の財産を所有し、これを維持運用し、その他その目的達成のための業務及び事業を運営することに資するため、宗教団体に法律上の能力を与えることを目的として⁽¹¹⁾、昭和26年(1951年)に制定された法律である。

この法律において「宗教団体」とは、宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする、礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院その他これらに類する団体またはこれらの団体を包括する教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体をいうものとしている⁽¹²⁾。

宗教法人法は、宗教ないし宗教団体について特別に定義することなく、既存の宗教団体を念頭において、宗教団体を歴史的・社会的実体という点から捉え、いわば、宗教団体の定義を社会通念に委ねている。そのため、既存の宗教団体の枠に外れる新しい形態の宗教団体は宗教法人法上の宗教団体とは認められない傾向がある。

現実には、基督教会でも、既存の教会教派に属さない新しい教会で、既存の形の教会の形態をとらないものについて、都道府県知事によって宗教団体性が否定されているものがある。伝統的な教会教派に属する教会であっても、教会の構造や装飾に意を配らないプロテスタントの教会にあっては、客観的に見て教会であるか否かの判断ができないという理由で、宗教法人法上の宗教団体として認められていないところもある⁽¹³⁾。

宗教法人法の目的が礼拝の施設その他の財産の所有および維持運用等に資するという点にあるため、宗教団体と認められる絶対的要件が「礼

(11) 第1条第1項。

(12) 第2条。

(13) 本来、プロテスタント教会においては、礼拝堂に必要なのは空間のみであって、格別の構造をとるものではないから、建物の構造としては単なる広間があるのみで、何らかの集会場であるという以上に基督教の礼拝堂であると特徴づけるものがない。

拝の施設を備える」とされ、礼拝の施設とは何かを鍵となっているが、これも既存の宗教団体の形態を前提としており、社会通念に照らして理解されてきた。

そのため、祭壇を築き、神像を安置し、護摩壇や洗礼槽を有し、固定された講壇を備え、パイプオルガンを固定するなど、特徴的な構造をとるものは容易に礼拝の施設として認められるが、そうでないものは礼拝の施設として認められることに困難が伴ってきた⁽¹⁴⁾。

同様のことは「宗教の教義」についても言え、何が宗教であるかの判断は社会通念に依存しており、伝統的な「宗教」の形態を前提として解釈されてきた。

宗教法人法の文理解釈に従う限り、同法は宗教についていかなる規定も置いていないのであるから、どのような教義で、どのような形態、どのような組織、どのような内容のものであったとしても、自ら「宗教である」と認識するものは、(一定の礼拝の施設を有する限り)「宗教団体」であると主張しうるはずである。

しかし、現実には、宗教法人法が宗教の定義を社会通念に委ねていることから、従来の宗教ないし宗教団体の枠組みに入らないものについては、宗教ないし宗教団体と認められない傾向がある。それは、宗教法人法が、宗教活動の規制を目的としたものではなく、既存の宗教団体の保護を目的としたものであることに由来する。

その結果、現実の宗教法人事務においては、従来の神社、寺院、教会などの形態をとる限り、宗教団体と認められやすい一方、新しい形態の

(14) 建設工事現場の事務所・飯場に使用されていた中古のプレハブ建物を安価で譲り受け、住宅地の借地に移築し、パイプ椅子を並べ、講壇を置き、正面に十字架を付けただけでは教会とは認められないとされた例が少なくない。住宅地の民家を借り受け、特段の改造をすることなく、畳敷きの座敷・居間をそのまま礼拝堂として数年使用した後、それを買い取ったうえで、申請したところ、礼拝の施設とは認められないものとされた例も多い。

ものであると容易には宗教団体と認定されない傾向が窺えるのである。

しかし、過去の行政通達から推察できるところによれば、そもそも宗教法人法施行当時の理解は現在説明されているものとはずいぶん異なっていたように思われる。

宗教法人法は昭和26年4月3日に施行されているが、同日付けの、各都道府県知事宛の文部事務次官通達によれば、「本法はあくまで宗教の自由と平等、政教分離の精神にのっとり、宗教団体に法律上の能力をあたえることを目的とし、宗教そのものの領域に干渉することを排しているのであるから、所轄庁における認証事務等を処理するにあたっては、立法の趣旨が十分重んぜられなければならない」旨が通達されている⁽¹⁵⁾。

また、それから10日を経た後の同月14日付けの、各都道府県総務部長宛の文部省大臣官房宗務課長通達は、「宗教法人の事務は信教の自由、政教分離の原則に基づき慎重に処理しなければならないので、これが事務の担当部課は監督指導行政のつよい行政事務と併せ行うことを極力避けるよう特別の配慮をされたきこと」としている⁽¹⁶⁾。

以上2つの通達に続き、約4ヶ月後、同年7月31日に、文部省大臣官房宗務課長代理は、都道府県宗務事務所管局（部室）長に宛てて発せられた通達「宗教法人に関する事務処理について」をもって、宗教法人法関係の事務に関する具体的な処理基準を示している⁽¹⁷⁾。

同通達は、まづ第一に、宗教法人と宗教団体について、「本法は、宗教団体そのものに法人格を付与して、宗教財産の管理維持、業務及び事業の運営等に資することを主眼としている。認証その他の宗教法人事務は、このような宗教団体の世俗的事項にかかるものであるから、宗教上の行為、事項その他の信仰上の領域等に干渉しないのみならず、これを尊重

(15) 昭和26年4月3日文宗第23号。

(16) 昭和26年4月14日文宗第29号。

(17) 昭和26年7月31日文宗第23号。

するとともに宗教を公平平等に取り扱うように留意すること」⁽¹⁸⁾とする。

そのうえで、「法第二条第一号の『礼拝の施設を備える神社、寺院、教会……』とは、本殿、拝殿、本堂、金堂、会堂、聖堂、天主堂等に限らず、信仰の対象を安置し、あるいはこれを表徴し、又は礼拝を行うに必要な施設を具備している宗教上の団体である」とし、「その施設は形態、規模等のいかに問わず、仮施設であっても、実際礼拝を行ってればよいこと」としている⁽¹⁹⁾。

また、第二に、境内建物・境内地について、「境内建物、境内地は、宗教団体の目的達成のための重要な宗教財産であって、宗教法人がその特性に従い設定するものであること」⁽²⁰⁾とし、その種類・名称として、「基督教」については「会堂（聖堂、天主堂）、礼拝堂、伝道場、小神学校、教職舎（司教館、主教館、牧師館、司祭館、宣教師館、伝道士館）、信徒育成所、信徒修行所、信徒控室、記念館、会館、事務所（教団事務所、教区会館）、使用人舎、車庫、物置等」を例示している⁽²¹⁾。

この限りでは、宗教団体を保護し、その活動を援護しようという姿勢が見られる。それは、既存の宗教団体を前提とし、その社会的役割を認識していたからにはほかならない。それに対して、戦後の新宗教運動のもとで、新しい宗教が主張され、新しい宗教団体が生まれてくるようになると、従来の姿勢での宗教法人事務との齟齬を生じるようになったものと思料される。

そもそも、宗教法人法は、前述の通り、既存の宗教団体の保護に視点が置かれていて、新しい宗教の誕生を想定しているものではないので、宗教や宗教団体についての定義規定もなく、新しい状況に対して適切な対応ができなくなるのも当然である。

(18) 一 (1)。

(19) 一 (3)。

(20) 二 (1)。

(21) 二 (5)。

3 宗教法人課税のあり方

宗教法人の収益事業課税に関しては国税庁の通達が出されており、物品販売業、不動産貸付業、倉庫業、請負業、印刷業、写真業、旅館業、飲食店業、技芸教授業、駐車場業など33の業種が指定されている。これらの業種に関して収益事業として行った場合には課税されるというものである。

その場合、収益事業とは、第一に、継続して営まれていることが要件であり、一回限り臨時に営んだという程度では収益事業には当たらない。第二に、事業所を設けて営むことが要件とされており、一定の場所をもたずに営んでいる場合（たとえば屋台のラーメン屋。もっとも境内で営む場合には、全体として事業所を設けて営んでいるものとみなされよう）には事業所がないものとして、収益事業には当たらない⁽²²⁾。

さらに、具体的な営業形態について、たとえば物品販売業に関しては、お札やお守りなど、その原価と売価との関係が通常の物品販売業の売買利潤ではなく喜捨金と認められる場合には物品販売業に該当しないものとされる一方、線香、蠟燭、絵葉書、メダル、キーホルダーなど誰でも販売できる性質の物を一般の販売業者とおおむね同様の価格で販売している場合には物品販売業に当たるとする基準が示されている⁽²³⁾。

つまり、税務当局としては、宗教法人（宗教団体）でない者が行うのと同様の行為を宗教法人（宗教団体）が行っている場合には当該宗教法人（宗教団体）は宗教法人（宗教団体）でない者と同様の事業を行っているものと解しているようなのである。

人の供養を宗教法人（宗教団体）でない者が行っているという例は一般的ではなく、針供養や人形供養を宗教法人（宗教団体）でない者が行

(22) 西尾祐男『宗教法人の税金相談』（ぎょうせい、1990年）18頁。

(23) 斎藤力夫「宗教法人の収益事業の範囲」『宗教活動と信仰に関連する会計と税務』税理1995年7月号59頁。

っている例はほとんどないが、ペット供養や動物霊園の場合には宗教法人（宗教団体）でない者が経営している例が多々ある。その意味で、ペット供養は宗教行為でないとするのには、それなりに根拠があるといえる。

しかし、戦後、（人の）火葬場の多くは都道府県・市町村が経営するものとなっているし、都道府県・市町村が経営している（人の）墓地も少なくない。また、近年は、いわゆる無宗教葬や自然葬として、（人の）葬儀もホテルや葬儀業者など宗教法人（宗教団体）でない者が行う例も増加している。

仮に、宗教法人（宗教団体）でない者が行っているのと同様の行為は宗教行為に当たらないとするなら、「葬式仏教」と揶揄されてきた仏教寺院が行う葬儀すら宗教行為ではないとされることになろう。同様のことは、ホテルや結婚式場業者が行っている結婚式についても言える。

思うに、宗教行為は宗教法人や宗教団体でなければできないものではなく、個人はもちろん、国・地方公共団体でも、株式会社ほかの営利企業でも行えるものである。同じ宗教行為でも、宗教法人（宗教団体）が行えば非課税になるものが、営利企業が行えば課税されることになるとしても別段不思議なことではない⁽²⁴⁾。

問題は、宗教行為として行ってきた宗教法人（宗教団体）の特定の行為が宗教行為であるか否かを判定する権限が課税徴税庁である税務署に認められるのか否かという点にある。

仮に課税徴税上の事務・処分として、脱税目的で行われている特定の行為の宗教性を否定する必要があることを認めるとしても、それは絵葉書やメダルの販売なり、駐車場の経営なり、不動産の賃貸なりといった宗教活動の周辺領域・関連領域に限られるべきであって、社会通念と

(24) いわゆる経済特区で株式会社立の学校が認められたが、同じ学校の経営であっても、学校法人であれば非課税になるところも、株式会社では課税対象となろう。

しても中核的な宗教行為と考えられる行為を「宗教行為でない」と判断するのは如何なものであろうか。

課税の場合には課税範囲を広げるために宗教法人の宗教行為の幅を狭め、国・地方公共団体の行う「宗教行為」に関しては政教分離規定に抵触する可能性を狭めるために宗教行為を限定的に解釈し⁽²⁵⁾、公共施設の使用に関しては宗教行為の幅を広めて基督教会の利用を阻んでいるようにも思われる。

4 宗教と非宗教の間

日本において宗教の問題を論じる際⁽²⁶⁾、その困難さを指摘するために、筆者は、しばしば「聖豆腐教」という喩えを用いてきた。この聖豆腐教とは、もともと豆腐屋さんが税金逃れのために宗教法人化を図っただけのもので、本質的に宗教的な動機があるわけではない。いわば商売を宗教と言い換えているだけなのである。

豆腐屋の店舗を「本殿」、カウンター部分を「社務所」、店舗裏の豆腐工場を「聖堂」、原料の大豆倉庫を「奥之院」と称し、店主を「教祖」、店主ほか豆腐製造に携わる者を「祭司」、販促担当の息子を「宣教部長」、店舗に立つ娘を「巫女」と位置づけ、顧客を「信者」、豆腐代金を「奉納金」と呼んでいる。

聖豆腐教の教義によれば、大豆は「畑の肉」といわれるほど栄養価も高く、健康にも適した食材であるが、それは聖御豆様の「生命の源」から「生命の素」が注がれているからである。そのことに開眼し、毎日朝

(25) 宗教行為ではないとされた行為に関しては当該宗教法人に対して請負業等の収益事業として課税処分をしているのであろうか。

(26) 欧米においては、基督教のみを宗教と捉え、あるいは、基督教を宗教の基準と考えて、宗教の問題を論じるのが通例であるから、宗教の定義が比較的容易である。それに対して、日本の場合は、特定の一宗教を宗教の基準とすることなく、多様な宗教現象を捉えようとするため、問題が錯綜し、極めて複雑な様相を呈している。

昼夜の3度、「南無聖御豆様」と唱え、感謝の礼拝を献げることによって健康を保持できるようになり、生命の源に従った秩序正しい生活が保障されると説く。

また、聖豆腐教の祭司は毎朝3時に起きて身を清め、白装束（実は作業着）に身をまとって聖堂に入り、奥之院から聖御豆様の御神体を頂戴して、これを原料として、清潔を意味する白い聖豆腐を作り、御神体の御分身による御神饌として信者に下付する。信者は聖豆腐を毎日戴くことが求められる（実は定期購入）ほか、聖豆腐をもって伝道に回る（実は豆腐の販売）ことが求められている。

一つでも多くの聖豆腐を配布すればそれだけ聖御豆様の功德を戴くことができ、この世では福を受け、来る世では高い地位に就くことができる。聖豆腐は商品ではなく御神体なので、粗末には扱えない聖物であり、聖豆腐の配布は宗教的義務なので、断じて商売（販売）ではないと主張する。

もともと税金逃れの口実にすぎないのであるが、このように宗教化・儀式化され、教義的な説明をされると、これを「宗教ではない」と安易に断定することはためらいがあろう。市中一般の豆腐屋さんと同様だからという理由で宗教性を否定できるものであろうか。

逆に、千葉県成田市のホテルでミイラ化した死体が発見されたことから明るみに出た「ライフスペース」は、元税理士の高橋弘二氏が宗教指導者・サイババの後継者であると主張し、「グル」を名乗りながら、さまざまな科学論文を引用して「科学」を主張し、「非宗教」を主張した。

もともと高橋氏が経営するコンサルタント会社を変容して組織した「SPGF（シャクティ・パット・グル・ファウンデーション）」という団体で、ミイラ化した死体を「生きている」と強弁し、手のひらで頭部を軽く打つ「シャクティパット」という行為で治癒可能であると主張した。

また、足裏診断で有名になり、「天納金」は詐欺だという訴えで騒がれ

た宗教法人「法の華三法行」も、宇宙エネルギー「天行力」を自由に操ることができ、病気治療もできるという福永法源氏を代表役員とする宗教法人でありながら、「宗教ではない」と言い、宗教を超えた「超宗」を主張した。

両方とも、「宗教ではない」と主張していたのにかかわらず、社会通念的に宗教的な権威や体裁をとっており、宗教の形態・外形を呈しており、誰もが宗教と認識していたのではあるまいか。「宗教ではない」と言われたからといって、直ちに「宗教ではない」とはしないのが社会通念であろう。

2003年、福井県・岐阜県の山中で、電磁波調査を名目に、白装束に身を固めた者らが多数の白いワゴン車を駐車させて林道を占拠し、周辺の樹木・ガードレール・道路標識を白布で覆い尽くし、周辺住民との間でトラブルとなり、連日、テレビで好奇的に報道され、警察車両も多数出動して大騒ぎとなった「白装束集団」の「パナウエーブ研究所」も「宗教ではない」との主張を繰り返した。

しかし、そもそもパナウエーブ研究所とは、高橋信次氏創設の宗教団体「GLA」の次代教祖候補と目されていた千乃裕子氏が同教団を追われた後、1977年に創設した宗教団体「千乃正法」の一部門（言うところの電磁波研究部門）であると考えられる。事実、白装束集団の目的は千乃氏を「電磁波攻撃」から防御することにあつた。

科学的な装いをして「宗教ではない」と主張するものの、天上界からの予言を語り、白い布や紙に書いた「くるくるマーク」で電磁波を遮断できると言う一方、電磁波を大量に発生する携帯電話やデジタルカメラ・デジタルビデオ・自動車などを使用し続けるなど言動に矛盾がある。

これが「宗教そのもの」であるか、少なくとも「きわめて宗教っぽいもの」というのが、一連の報道を続けてきたテレビ局の見方であり、識者の見解であり、おそらく社会通念であろう。一般社会人が宗教だと考えるものでも、当事者が宗教ではないとすれば宗教ではないのか、宗教

ではないと言っても宗教になるのか定説がない。

オウム真理教は、弁護士一家殺害事件、公証人殺害事件、松本サリン事件、地下鉄サリン事件など一連の重大な刑事事件を引き起こし、教祖ほか教団幹部が逮捕され、起訴され、宗教法人法81条による解散命令を受けたことは万人周知のところである⁽²⁷⁾。

しかし、このオウム真理教に対して、消費者保護・宗教被害者保護に尽力していた弁護士や一部のジャーナリスト・宗教学者らが注意や警告を発していたほか、宗教所轄庁も、警察も、新聞・テレビ等のジャーナリズムも、宗教学者も、上記のような重大な事件が勃発し、警察が介入し、関係者の逮捕という事態に至るまでは、あらかじめ何ら公には言及できないでいた。

そこにある問題は、日本には、宗教に関して何の基準もなく、宗教団体や宗教活動に対して何の規制もないということである。それゆえに、宗教活動であると主張する行為を宗教ではないと否定することができず、宗教団体の完全な自治のもとではその内情に介入することが許されないのである。

結果的に、周知の通りの重大な結果を招来したオウム真理教に対しても、価値中立性のゆえに、学的理解では何らの正当な批判をなすことができなかつたのである⁽²⁸⁾。警察が介入した後、オウム真理教の悪質さを認識して盛んに批判するようになったが、学的には安易な態度であると言わざるを得ない。

反面、誰もが明らかに宗教であると思ひ疑いを抱かないような神社の場合、その主要な宗教活動の一つである地鎮祭について、津市地鎮祭訴訟判決はその宗教性を否定している。同様に、路傍の地蔵も宗教ではな

(27) 「オウム魔法を説く」『AERA』1995年5月25日緊急増刊号、「オウム破滅」『週刊読売』1995年6月1日臨時増刊号、「オウム教団・野望と崩壊」『サンデー毎日』1995年6月3日臨時増刊号参照。

(28) 小田淑子「〈宗教への視座〉序論」『岩波講座宗教』2巻（岩波書店、2004年）8頁。

いとされている。

それならば、神社の地鎮祭は収益事業（請負業）に当たるものとして税務署は課税しているのであろうか。そうでないことは明白である。政教分離と課税とでは宗教の判断基準が異なるとしても、動物を慰霊するのは宗教行為ではないとしながら、地を鎮めるのは宗教行為であるとは言うのはあまりにも論理不尽であろう。

宗教とは何であり、宗教は何によって判断されるべきなのであるか。宗教と非宗教の境界線はどこに引かれており、それを誰がどんな基準に従って判断するべきなのであるか。宗教を所管する文部科学省が宗教の基準を定め、それを判断するというなら、それなりに合理性がある。

しかし、課税徴税庁が、あらかじめ定められた何の判断基準もないまま、いわば恣意的に、特定の行為を宗教とし、特定の行為を宗教でないと判断することには大きな問題がある。仮にそれが裁判所に委ねられたとしても、そもそも裁判所が宗教についての判断を下すことは「法による裁判」を求めた裁判所法3条に違反する違法な判決になるのではないだろうか⁽²⁹⁾。

もともと、日本では、宗教について特別の定義をすることなく、一般社会の慣習や官庁の判断に委ねられてきた。しかし、今日、日本においては、「宗教」を名乗るさまざまなものが生まれ、その形態や主張も種々雑多であって統一的な理解が困難になっている。結果的に、今日の日本社会では「宗教」と「宗教でないもの」との境界線がますます曖昧になってきている⁽³⁰⁾。

5 宗教学と宗教の定義

日本語「宗教」は「宗」と「教」という漢字からなるが、漢字「宗」

(29) 拙稿「地蔵訴訟について」(三重大学, 1983年)。

(30) 岩井洋『宗教』(PHP 研究所, 2003年) 22頁。

は「宀」と「示」から成り、漢字「教」は「孝」と「攴（支）」から成っている。

「宀」は屋根・家屋を意味し、「示」は神に犠牲を献げる祭壇の象形で、祖先神を意味しており、「宗」は神事の行われる家屋、御霊屋、祖先の廟屋を意味し、転じて祖先や祖先を祀る一族の長の意味ともなっている。「宗家」という場合である。

「孝」は教える年長者と習う若者とが交わる象形で、それだけで「教える」「習う」を意味している。「攴」は「又」と「卜」から成り、「又」は右手の象形であり、「卜」は「ボクッ」という擬声語なので、「打つ」「たたく」の意味となり、「強いる」「仕向ける」を意味する文字を形成している。以上のことから、「教」は「強く教える」の意味となる⁽³¹⁾。

したがって、「宗教」とは、字義的には、祖先の神やその真実についての強い教えという意味となる。現在使用されている「宗教」は、明治初年に羅語「religio」ないし英語「religion」の翻訳語として採用されたものである。

「religio」は、キケロが主著『De Natura Deorum（神々の本性について）』で用いているところによれば、その語源は「relegere（再読）」である。「religio」は、ローマ帝国内では「traditio（伝統）」と同義と理解され、ローマの神々への信仰と祖先祭祀を意味していた。同時に、他の神々を認めず、民族的伝統の基盤をもたない基督教徒は無神論者とされていた⁽³²⁾。

時代が下がると、基督教教父のラクタンティウスは『Institutiones Divinae（聖なる教え）』においては、キケロとは異なり、「religio」は「relegere（再結合）」に由来するとし、基督による神との契約の回復を指し示し、真の信仰（基督教）の意味であるとする。そして、唯一の真

(31) 鎌田正・米山寅太郎『漢語林』（大修館書店、1990年）。

(32) 杉本良男「アジア・アフリカの翻訳」『岩波講座宗教』1巻（岩波書店、2003年）59頁。

の神を信仰するのが「religio」であり、誤った神々を崇敬するものは「superstitio（迷信）」であるとした⁽³³⁾。

この理解は、後に、アウグスティヌスによって『De Civitate Dei（神の国について）』で追認され、基督教界において正当化されてきた⁽³⁴⁾。つまり、西欧では、基督教以外のものを「異教」として排斥し、基督教のみを正当とし、基督教を「宗教」と呼んできたのである。

ただし、近代に至り、異教の排斥ができなくなり、異教徒との交流が活発化し、異教社会を容認しなければならなくなると、「宗教（religion）」の語にも変化を来たし、基督教と異教を含んだ語として理解されるようになる。しかし、今日においても、新宗教はカルトと理解され、カルトは宗教とは区別されており、「宗教」に含まれるのは、基本的に伝統的な宗教だけとなっている⁽³⁵⁾。

ところで、明治初年に「religion」の翻訳語として採用された「宗教」という用語は、もともと仏教用語であり、法蔵の『華嚴五教章』では、「宗」と「教」に分けて説明されている。「宗」とは、教えの中に潜む究極の理・根本のことわり・究極の真理、つまり奥義を意味する。それは言説を超えたものであり、言葉では説明できないものである。他方、「教」はそれを伝える手段としての教えをいい、いろいろな形態で存在する⁽³⁶⁾。

そして、「宗教」と言えば、結局、仏教を意味するものにほかならなかったのである。ちょうど、西欧において「religion」がもっぱら基督教を意味していたのと同様である。

一方、「異教」を表す英語の「pagan」は、「いなか」「村」を意味する羅語「pagus」に由来し、真の宗教（基督教）に対して「未開の宗教」

(33) 同書同頁。

(34) 同書同頁。

(35) 竹下節子『カルトか宗教か』（文藝春秋、1999年）参照。

(36) 三友量順『「宗教」という言葉』『世界「宗教」総覧』（人物往来社、1994年）26頁、中村元ほか編『岩波仏教辞典』（岩波書店、1989年）。

という意味で使用されてきた。また、「異教徒」を意味する英語「heathen」は、「野蛮人」を意味する古英語に由来し、未開種族の神を信じる者・基督教の神を信じない者・基督者でもユダヤ人（ユダヤ教徒）でもムスリムでもない者を意味してきた⁽³⁷⁾。

基本的に、宗教とは基督教を意味するという前提に立っている。

今日、「宗教」とは何かを問う場合、宗教の定義が問題となるが、一般に、宗教の定義は宗教学者の数ほどあると揶揄されており⁽³⁸⁾、宗教を一律に定義するのは不可能に近い。ある宗教を念頭において宗教を定義すれば、他の宗教が埒外に置かれてしまいかねないし、それを包含する定義を設定すれば、社会通念上の宗教の観念とは大きく外れたものを宗教と定義してしまいかねないからである。

ちなみに、1961年（昭和36年）に文部省文化庁文化部宗務課が編集して発行した『宗教の定義をめぐる諸問題』という冊子には104もの「宗教の定義」が載せられている⁽³⁹⁾。もちろん、宗教の定義が104に限定されるというのではなく、その数が100を超えた適当なところで作業を停止したというのが実態であろう。それでも、104という数字は、宗教を公的に定義することはおよそ不可能であるということの意味している。

宗教を定義しようとしたら、宗教をどう捉えるかという問題を解決しなければならない。基本的に宗教をどう捉えるかという宗教の見方には大きく分けて二つの立場が考えられる。

その一つは、宗教を社会的な組織ないし文化の一種として捉える立場であり、もう一つは、宗教を人間の心のあり方の特質として捉える立場である。前者は、客観的な現象としての「宗教活動」を問題とする立場であり、後者は、個人の主観的な「信仰」を問題とする立場であるとも

(37) The Concise Oxford Dictionary (Oxford University, 1964), 『新英和大辞典』(研究社, 1980年)。

(38) 井上順孝『宗教』(ナツメ社, 2001年) 14頁。

(39) 岩井洋『宗教』(PHP 研究所, 2003年) 21頁。

いえる。

前者では、教会、寺院、神社や教団など具体的な組織を通して営まれる行為が注目されることになり、後者では、神、仏、聖霊、精霊、祖霊など人間を超えた存在を実感したり、それとの交流を求めたりする人間の心のあり方が注目されることになる⁽⁴⁰⁾。

基本的に、宗教を定義しようとしたら、崇敬の対象や形態、礼拝の形式、信仰のあり方、教義、儀式など内的な信仰やその表明としての行為を取り上げて規定することは不可能であるから、必然、社会現象という面から客観的に規定する以外にならう。

ギアツは、「文化のシステムとしての宗教」において、宗教とは、①存在の一般的秩序についての諸々の概念を定式化することにより、②それらの概念にある種の事実性のオーラを与えることにより、③人間の中に強力で広範な持続的なムードとモチベーションを打ち立て、④このオーラによりこのムードとモチベーションが独自の実存性を帯びて見えるようにする、⑤象徴のシステムであると定義した⁽⁴¹⁾。

アサドは、「宗教の系譜」において、西欧において確立された宗教学における宗教の理解には、基督教固有の歴史が反映しているとし、はじめ宗教は個々の権力ないし知識の働きと結びついた一組の具体的な実践的規則であったとする。それがいつしか抽象化・普遍化されるようになったのである⁽⁴²⁾。

アサドの言う基督教的な見解では、①宗教は本質的に象徴的な意味にかかわるものであり、②その象徴的な意味は一般的秩序の観念に結びついており、③宗教全般に共通する機能・特徴があり、④宗教をその個々

(40) 井上『宗教』14頁。

(41) クリフォード・ギアツ「文化のシステムとしての宗教」『文化の解釈学』1巻150～151頁。

(42) タラル・アサド『宗教の系譜』（岩波書店、2004年）46頁。

の歴史的・文化的は形態と混同してはいけないという⁽⁴³⁾。

氣多は、「宗教の『本質』」において、宗教は各人自身にとっての各人自身の事柄であり、自己の内から起こってくる事柄であるとする。それは、宗教についての迂遠な規定であるかと思われるが、宗教の何たるかを見極める上で決定的に重要である。

氣多によれば、宗教の問題は、人間が自分自身の事柄にするということによって立ち現れてくるものなのである⁽⁴⁴⁾。しかし、宗教の問題は、自分自身においてすら、基本的に隠れている。そして、問題が自己自身に判然と現れた形が「宗教的要求」である。したがって、宗教的要求は自己の外からは知られるものではない。あくまでも、自己の内においてのみ了知できる事柄なのである⁽⁴⁵⁾。

日本人には、「宗教は信じていないが、信仰は持っている」とか「神は信じているが、宗教は嫌いだ」と言う人が多く見られる。それは、信仰を基礎として宗教を考え、宗教と信仰を一つのことと捉える基督教の立場からは理解不能であるが、日本人の対応としては特段不思議なことではない。

何らかの宗教団体に所属してはいないが、個人的な信仰は持っており、ある一定の神を信じているという人もいるし、取り立てた信仰心がないにもかかわらず、特定の宗教団体に所属し、定期的に宗教活動に参加している人もいる。

しかし、宗教が、個人の心の問題ということになると、何が信仰であり、どこからが信仰となり、どこまでは信仰でないのか、明確ではない。単純に宇宙に神秘を感じるのも信仰といえ、自然の運行に特別な意思を感じ、身の回りの草木に自然を感じるのも信仰といえる⁽⁴⁶⁾。

(43) 同書同頁。

(44) 氣多雅子「宗教の『本質』」『岩波講座宗教』2巻197頁。

(45) 同書198頁。

(46) 井上『宗教』16頁。

19世紀、歴史神学から始まり、進歩史観の影響を受けて生まれたダーウィンの生物進化論は、西欧の諸学界に大きな影響を与えてきた。進歩史観は、経済学に取り入れられてマルクス経済学が生まれ、社会学の分野では社会進化論が主流となった。

さらに、文化も進化してきたものと捉えられ、宗教も進化してきたと考える宗教進化論が宗教学を席卷してきた。

宗教進化論的な見解では、宗教も、超自然的な力をもつ呪物を崇拝するフェティシズム、太陽や月など宇宙の運行・雷・嵐・晴天・降雨など自然現象を崇拝する自然崇拝、自然の草木・石・岩・川・海・山・森などに宿る精霊や靈魂を崇拝するアニミズム、その前に生命力などを超自然的と捉えるプレアニミズム、北米先住民のトーテミズム、祖先の靈魂を崇拝する祖先崇拝など、原始的な宗教形態から、多神教の宗教形態に成長し、次第に整備されて一神教的な宗教形態に進化してきたものと考えられる⁽⁴⁷⁾。

しかし、今日、宗教学の分野では、このような宗教進化論は否定されつつある。著名な宗教学者のエリアーデは、古代人類は当然に宗教的であったとするとともに、さまざまな生活の道具がある種の神秘性を帯びることなく、神話を生み出すこともなかったとは考えがたいと言っている⁽⁴⁸⁾。

同様に、棚次は「宗教の根源」において、人間のさまざまな本質を全体的かつ根源的に総括するなら、その規定としては「ホモ・レリオースス（宗教的人間）」であるとする⁽⁴⁹⁾。文字通りに、人間は宗教的であり、人間は究極的なものを志向しないではおれないという意味である。

また、人間は本性的に宗教的人間であり、仮に非宗教的人間や反宗教

(47) 同書同頁。

(48) ミルチア・エリアーデ『世界宗教史』1巻（筑摩書房、1991年）4～5頁。

(49) 棚次正和『宗教の根源』（世界思想社、1998年）219頁。

の人間が存在するとしても、その思考や行動は、宗教的人間という本質規定に対する一種の反動であるという⁽⁵⁰⁾。

宗教性に対するこれらの人々の否定的反応の徹底性そのものがこれらの人々が宗教的人間であることの証左であるというのである。というのも、無神論者や無宗教的者といえども、聖なるものを喘ぎ喘ぎ求めているのであって、いわば裏返しになった宗教的人間なのであるからである。神を否定するのは別の神によってのみ可能なのであるから、神が否定されるときさえ神が肯定されているのである⁽⁵¹⁾。

エリアーデが呈示するところによれば、古人類が「完全な人間」であるとするならば、古人類は何らかの信仰を抱き、儀礼を営んでいたことになる。というのも、聖なるものの経験は、意識構造の一要素を成すものであるからである。進化論の全盛時代には、古人類の「非宗教性」説が支配的になっていたが、それは誤解であるというのである⁽⁵²⁾。

正統的な基督教神学によれば、すべての人間は、神によって、「神のかたち (imago Dei)」に創造されたのであるから、被造物としての人間は創造主なる神に依存している。人間は、罪の結果、神のかたちを大きく損なったとはいえ、神のかたちの残滓としての神的感觉・宗教の種子を残している。すべての人間は、この宗教の種子のゆえに、神的なものを知覚できるのである。

地上に存在するすべての集団が宗教を持っているという事実もこのことを物語っている⁽⁵³⁾。

1996年、世界的なベストセラーとなった、グラハム・ハンコックの『神々の指紋』⁽⁵⁴⁾も、ナスカの地上絵で知られるインカ帝国の神ピラコチ

(50) 同書226頁。

(51) 同書同頁。

(52) エリアーデ『世界宗教史』1巻4頁。

(53) 竹沢尚一郎『運動としての宗教』『岩波講座宗教』1巻194頁。

(54) *Graham Hancock, Fingerprints of the Gods* (London: A. M. Heath, 1995)。邦訳：グラハム・ハンコック『神々の指紋』(翔泳社、1996年)。

ヤ、古代シュメールのオアンネス、アステカ文明の神ケツアルコアートル、マヤ文明の神ククルカンなど、諸文明に神が存在し、社会と密接に関連していることを語っている⁽⁵⁵⁾。

近年、宗教現象は、宗教社会学や宗教心理学など、社会学や心理学などに還元されて説明されてきたが、それでは宗教現象に固有のものは否定されてしまい、説明できない。宗教現象に固有のものが存在するとするなら、このような還元主義は避けられるべきである⁽⁵⁶⁾。

宗教心理学的な宗教の研究では、精神分析の手法としてアイデンティティ論が用いられることが多いが、「アイデンティティ」という用語の別の側面、つまり法的概念としての自己証明とはズレを生じている。いくら心理学的には、自分というものの認識に悩み、自己の主観的境界が不明確になっていても、印鑑なり身分証明書なりがあれば法的には何の問題もないからである⁽⁵⁷⁾。

宗教現象としては、たとえば下北・恐山のイタコのように、憑依状態になり、先祖の霊が降りてきた霊媒は一体誰なのかという問題がある。信者にとっては先祖の霊であると認識されているとしても、法的には、あくまでも霊媒本人であり、絶対に先祖の霊ではありえないのである⁽⁵⁸⁾。

当然のことながら、法は先祖の霊の人格（法人格）を認めていないからである。しかし、仮にそれが多重人格であるという病理学的な診断を受けたら、あるいは心神喪失として責任能力がないものと判断され、法的な責任を免かれる場合も出てこよう。

つまり、同じ一つの現象が、宗教的、精神病理的、法的な弁別体系の中で別々に分類され、異なる境界化の作業によって相互の齟齬が起こっ

(55) ハンコック『神々の指紋』上巻63～65, 107, 137, 139頁。

(56) 棚次『宗教の根源』210頁。

(57) 福島真人「宗教3へのプログラム」『岩波講座宗教』1巻218頁。

(58) 同書同頁。

ているのである⁽⁵⁹⁾。宗教の定義がいかに困難であるかを物語る別の側面である。

また、近年、宗教無用論など宗教に対する否定的な見解が増えているが、このような宗教への否定的な評価には現実の宗教に対する批判が含まれている。その意味で、現代において宗教を考察する際に、決して無視することができない、宗教への重大な視座である⁽⁶⁰⁾。

ところで、宗教を定義づけることには、もっと根源的な、二つの困難がある。その一つは、宗教的活動の実体が歴史的にさまざまに変化してきたために、それを単純に概念化することが難しいという点であり、他は、どこまでが宗教でどこからは宗教でないかという境界を引く作業自体が、政治的・法的に重大な帰結をもたらすという状況が存在するという点である⁽⁶¹⁾。

クリアーノは、宗教システムとは、別のシステム（集団に内在する社会的諸関係のシステム）をコード化するという意味において他律的であるという⁽⁶²⁾。しかし、その一方で、社会的現実のあらゆる面を、ある逆説的な投影図の中にシステムティックに移し替えようとするという意味で、宗教システムは社会システムとの関連において自律的であるともいう⁽⁶³⁾。

現実の社会における宗教現象は、宗教が構築される際に従うべき規則を強調するものであり、そのために宗教システムとしての性格を強く前面に出し、社会との関係において宗教の自律性を強調するものである⁽⁶⁴⁾。その意味で、それを外部から、外形的に分析、整理し、統一的な定義を

(59) 同書同頁。

(60) 小田「〈宗教への視座〉序説」6頁。

(61) 福島真人「宗教3へのプログラム」『岩波講座宗教』1巻215～216頁。

(62) ヨアン・P・クリアーノ「システムとしての宗教」『エリアーデ世界宗教事典』（せりか書房、1994年）19頁。

(63) 同書20頁。

(64) 同書同頁。

施すことは困難となる。

福島は「宗教とは何か」を探り求める中で、次のような提言を行っている。我々の平均的な宗教に関する理解である「〇〇教」と呼ばれ、特定の教義を中心に構成される活動形式を「宗教2」と呼ぶ。いわば宗教社会学的な概念である。

それに対して、現実の社会では、宗教的な諸要素は社会的な諸慣習と一体化しており、教義よりも儀礼的慣習や精霊崇拜、象徴論的な分類が生活習慣全体に広まっている。そこでは、宗教とは社会という概念とほぼ同義である。これは民俗学が前提としてきた宗教理解で、前記より漠然とした宗教の定義である。これを「宗教1」と呼ぶ。民俗学的概念である。

すると、宗教2では、宗教は社会の一部にすぎず、宗教活動は特別な集団や方法に集中することになる。それに対して、宗教1では、宗教は特定の領域というよりは社会全体を広く覆う活動の形式の総体となってくる⁽⁶⁵⁾。

ここに宗教研究の困難さがある。つまり、宗教研究は宗教1とか宗教2に留まらず、その両者にまたがり、アイデンティティ概念の二重性があることである⁽⁶⁶⁾。

宗教2が極限までいけば、その領域はきわめて限定され、それ以外の社会的領域には全く宗教的痕跡を残さないものとなる。特定の教団や教義にコミットしない限り、「宗教」という概念とは無縁の生活を送ることになる⁽⁶⁷⁾。

仮に第三の道として「宗教3」があるとすれば、極限された宗教2では通用しないから、必然的に宗教1の形式と構造的に似たものとなって

(65) 福島「宗教3へのプログラム」224頁。

(66) 同書225頁。

(67) 同書227頁。

こよう。宗教的諸要素は翻訳されて社会の中に投影されているために、どこが宗教なのか、どれが宗教なのか、判然とは分からない状態となる⁽⁶⁸⁾。

およそ宗教を特定の用語において一般的に定義しようとするのが無謀な行為であると言わなければならない。どこまでも宗教の定義は、特定の目的のための限られたものでしかありえないのである。とすれば、いっそう、各立法は、個別の目的のもとに宗教を定義し、当該法律の適用の範囲内で宗教を明文化していく必要がある。

そうしないと、宗教の解釈・適用が恣意的なものとなり、不公平感を引き起こし、不平等な取扱いを招き、不当・不正な法の執行が行われることともなろう。

6 日本社会における宗教

日本宣教・日本人伝道の現場では、「宗教は信じていないが、信仰は持っている」とか「神は信じているが、宗教は嫌いだ」という人に出会うことがよくある。神との契約という信仰を基礎として宗教を考え、宗教と信仰を一つのものと捉える基督教の立場では理解困難な言明だが、日本人としては理解できる⁽⁶⁹⁾。

日本人の中には、特定の宗教団体には属していないが個人的な信仰は持っており、一定の神を信じているという人もいれば、特別の信仰心があるわけでもないにもかかわらず特定の宗教団体に所属して、定期的

(68) 同書237～238頁。

(69) この点が理解できないと、伝道が日本人に対する批判となり、伝道は頓挫してしまう。基督教国の宣教師が行き詰まってしまう点である。社会で活躍し、社会の中枢を支え、社会の方向を左右するような層への伝道が進められなかった一因でもあろう。

宗教活動に参加している人もいる⁽⁷⁰⁾。

日本では、教団とかさまざまな宗教制度、宗教的な寄付や布教活動を嫌う人が多く、制度としての「現実の宗教」は嫌いであるが、「本来の宗教」や個人の内面の信仰は大切であると考える人が少なくない⁽⁷¹⁾。日本人は、概して、「宗派的な宗教」とか「教团的な宗教」というものに怪訝を感じ、距離を置いてきた⁽⁷²⁾。

他面、日本人は、「正月は神社に、結婚式は教会で、葬式はお寺で」という調子で、正月、節分、春秋の彼岸、春夏秋冬の祭り、お盆、七五三、結婚式、葬式、法要など、季節の行事や自己および家族・親族・友人・知人などに関連する行事の際には、宗教施設を訪れ、礼拝し、祈祷している。

また、全国の有名な寺社には参拝者が絶えないし、地元の小さな祠ですら参拝者が一人もいない日はないほどに、日本人は宗教的であるようにも思われる。

しかし、正月の初詣に出かけ、盂蘭盆の法要を行い、彼岸の墓参りをし、七五三参りをする人が、問われると「無宗教」とか「無信仰」を表明するなど、日本人の宗教に対する態度には捻れたものがある⁽⁷³⁾。宗教に対する日本人の態度としては、宗派的・教团的な宗教についても、一応は、その価値を認めながらも、「宗教的なものの究極はそういう宗教的なものの彼方に存在していると感じ続けてきた」面があるのも事実である⁽⁷⁴⁾。

(70) 檀家・氏子という点で考えれば、ほとんどの日本人が仏教徒であり、神社の信者であることになるが、仏教のブの字も知らず、自分の神社の祭神すら知らない者が大多数であろう。

(71) 小田「〈宗教への視座〉序論」7頁。

(72) アジア文化研究プロジェクトのシンポジウム「現代日本の宗教事情」における山折哲雄の発言（諏訪春雄編『現代日本の宗教事情』（勉誠出版、1999年）179頁）。

(73) 小田「〈宗教への視座〉序論」7頁。

(74) 前記シンポジウムにおける山折の発言。

また、宗教に対しては、「あやしい」「うそ」「だまし」「金儲け」などといった否定的な評価がくだされている反面、高尚な精神世界であって、人の道を示し、人生を豊かにし、悩みを解決し、社会的な秩序を高揚させるものであるといった肯定的な評価も併存している⁽⁷⁵⁾。

このような、一見、奇妙な態度が起こるのは、今日の一般的な日本人の場合、宗教を、普通の人々が生活している日常の社会や健全な常識の外部に位置づけ、宗教を非日常・非健全なものとし、自分たちが暮らしている日常の地平において宗教を捉えていないためである⁽⁷⁶⁾。

別の面では、多くの日本人が、宗教とかかわる初詣、節分、七五三、神前結婚式、墓参り、お盆、お祭り、葬式、法要などを「宗教」（宗教的行為）とは考えていないことが窺える。しかし、そこには、明らかに、神仏や祖霊などの存在が前提とされており、この世を超える世界や死後の世界といったものが想定されており、人間を超えた力が働くことが暗示されている。

日本人のそのような理解を表現すれば、それらは「宗教」「宗教行為」ではなく、「宗教性を帯びた行為」「宗教っぽい行為」「宗教的な行為」なのである。これらは、日常生活の中に深く溶け込んでいて、あまり宗教という意識もされることなく、伝えられてきた習慣で、「民俗宗教」「民間信仰」とか「宗教的習俗」などと呼ぶのが適切である⁽⁷⁷⁾。

その意味で、日本人の言う「無神論」とは、論理的に神がいないと主張し、実践的に神不在の生活をするといった西欧的・基督教的な概念の無神論とは異なる。日本人の無神論は「単なる漠然とした無神論」とでも言うべきものであって、それは単なる宗教的な無関心といったものである⁽⁷⁸⁾。

(75) 小田「〈宗教への視座〉序論」7頁。

(76) 同書同頁。

(77) 井上『宗教』32頁。

(78) 山折哲雄『近代日本人の宗教意識』（岩波書店、1996年）2頁。

一般的な日本人の間で「宗教」について云々される場合には、「病氣平癒」「交通安全」「大学合格」「商売繁盛」「大願成就」「家内安全」「災厄排除」「平和」「地鎮」「厄除」などといった現実を生起している難題の解決（願い）や現実に行わなければならない結婚式・葬式等の儀式的執行といったことが問題とされる。

つまり、宗教について語られる際には現実問題の解決ということが念頭におかれていて、「日本人の宗教は現世利益的だ」などと揶揄されてきた⁽⁷⁹⁾。その意味では、「現世利益」こそ、日本の宗教の特徴を読み解く鍵句であると言えなくもない。しかし、少し考えてみれば、なぜ日本の宗教だけが現世利益的なのか、疑問となる。

なぜか「現世利益的＝日本的」という視点が素朴な前提のままにおかれて⁽⁸⁰⁾、日本の宗教について言及されてきたように思われる。近年、米国基督教界ではカリスマ系の諸教会が大きく勢力を伸ばしてきているが、その根底には、病氣治癒、健康、金銭的利益、職業的成功、超能力獲得など現世利益的な動機が強くある⁽⁸¹⁾。

その点、伝統的なカトリック教会もプロテスタント教会も、基本的には同様であって、大義名分的には「御国を來らせたまえ」と祈りながら、現実的には、現世における成功・繁栄・利益を求め、災厄の排除を願ってきたのではなかろうか。

信仰的な救済の型とされる出エジプトはエジプトにおける奴隷状態からの救済であったし、出エジプト後のイスラエルの祈りは「敵の排除」「水」「パン」「肉」などの要求に尽きる。まさに現世利益的であった。

日本の教会における伝道のあり方も、英会話、クッキング、アイスクリーム、ケーキ、コンサート、映画（今や廃れたが……）、お楽しみ会な

(79) 池上良正「現世利益と世界宗教」『岩波講座宗教』2巻170頁。

(80) 同書189頁。

(81) ジョン・F・マッカーサー Jr.『混沌の中のキリスト教』（日本長老教会文書出版委員会、1997年）参照。

ど、現世的な必要や利益を誘因として展開しており、まさに現世利益的である。

オリンピックやワールドカップサッカーなど、国際的なスポーツ大会においては、欧米の基督教会は自国チームの勝利を祈るのみならず、相手チームの敗退や相手チーム選手の故障休場を祈ってきたが、それは戦時における祈りの延長線上にあるものであろう。

考えてみれば、筆者の日々の祈りも、天の御国を思い、神との交わりを瞑想する類いのものではなく、家族のことや自分の働きのこと、関係者・関係機関の活動のことに尽き、まさに現世利益的である。もちろん、その中には、具体的な個人名をあげての救いの祈り（罪の認識、悔い改め、回心、信仰告白、献身）も中核を成すが、それとて、当該個人の救いという現世利益を求めるものである。

神が天地の創造主であるだけでなく、天地の統治者として現に働き続けておられるという点と我々人間が地を治める神の代官として創造（罪の贖いによる再創造）されたという点からも、神が神の世界である現世に無関心であるとは思えず、現世を顧慮するのを媚びる必要はないものと考ええる。

問題は現世利益を好ましくないものとして排除するのではなく、むしろ、現世利益を基点として、現世利益をもたらす神についての思いを馳せさせ、神との正常な関係の回復を意図させることが適切であろう。

西欧・基督教的分類には符合しないとしても、日本には日本なりの宗教文化がある。そして、その宗教文化が日本の地に日本の文化を形成してきたのである。それぞれの宗教文化は「西欧と極東という地球の両端に、その種類も型も異にしているが、二つの近代化を産み出すのにそれなりの役割を果たし」⁽⁸²⁾ してきたのである。

国家との関係で宗教を考えれば、「政教分離」という理念を、戦後の日

(82) 井門富二夫「西欧の宗教と日本の宗教」『世界「宗教」総覧』15～16頁。

本人はきわめて忠実に守ってきたように思われる。日本における政教分離は、おそらくどこの国よりも、理念的にうまく機能していると言えよう。

米国の政教分離は、基督教を当然の前提とした政教分離である。たとえば、大統領の就任式にも牧師が関与し、国会が祈りをもって開会され、裁判所や公立学校でも「神」の名が公然と用いられる社会である。憲法上「無宗教国家」を宣言していた旧ソ連は、背後にロシア正教を国営化するものであった⁽⁸³⁾。

戦後の日本人には、「政教分離の理念はいわば皮膚感覚になるまで定着している」と言える⁽⁸⁴⁾。

そこで、山折哲雄は言う、「私はまさにその地点において立ち止まる。我々は政教分離の原則をあまりに忠実に守ろうとしてきたために、いつの間にか宗教に対する軽蔑の念を自分たちのうちに養い育ててきたのではないか」⁽⁸⁵⁾と。

山折の指摘するように、戦後の日本は「公の政治・経済の舞台から私的な宗教や信仰を排除することに熱中」⁽⁸⁶⁾してきたように思われる。筆者もそれが政教分離であると長らく信じてきたし、それには多くの基督者も加担してきたように思われる。

その結果、宗教や信仰は社会的には価値がないものであるとし、宗教や信仰を棄てることを近代化の名において推進してきたのではなかろうか。そして、政治、経済、教育、住民生活など日常生活の各般にわたっ

(83) 宗教は禁止されていたため教会堂は国庫に没収され、結果的に、教会を国営化することになってしまったものである。したがって、信者は教会堂を保守する必要がなく、献金は主として司祭らの生活保障に使われたので、西側諸国より有利な信仰生活が営めたとされている。無宗教国家の推進役であるにもかかわらず、共産党幹部の葬儀がロシア正教で行われてきたのも事実である。

(84) 山折哲雄『『政教分離』再考』『世界「宗教」総覧』30～31頁。

(85) 同書同頁。

(86) 同書同頁。

て、宗教や信仰を排除することを徹底してきた。

戦後の政教分離は、戦前の国家神道体制に対する反省を原点にしているために、どうしても戦犯処理的な強硬さが目に立つ。「角を矯めて牛を殺す」という諺があるが、「戦後の政教分離の掛け声はついにそのような驚くべき効果を現し始めているように思えてならない」⁽⁸⁷⁾。

日本の基督者は、既存の日本の宗教に対して強い敵愾心を抱き、「汚れ」「悪霊の巣」などと批判する割には、「無宗教」「無神論」に対しては寛大で、むしろ歓迎する傾向すらあるが、根本的な誤りを犯してきたように思えてならない。

確かに、古来の宗教的な風俗習慣・儀式行事に雁字搦めにされた旧来の村落に比べ、国営公営企業によって人工的に造成された無宗教のニュータウンは、日常生活の場において宗教的衝突を起こさないですむという意味において、個々の基督者には住みやすいと言えるが、失ったものは少なくない⁽⁸⁸⁾。

7 結び

冒頭にあげた慈妙院は、近年創設された新宗教ではなく、歴史ある伝統的な仏教の宗派・最澄開宗の天台宗に所属し、長年月にわたって伝統的な宗教活動してきた仏教寺院である。脱税目的に宗教法人化した聖豆

(87) 同書同頁

(88) 今、日本社会が急速に社会の共通認識（常識）や礼儀を忘れ、社会の秩序を根底から失いつつあるように感じられる。その主要な要因は無神論・無宗教の蔓延にあるものと考えられる。社会の規範の成立の根源には神の存在が不可欠であり、神をもたない社会は社会規範成立の基礎を失って崩壊せざるを得ないからである。思うに、この現象は、戦後50年余の徹底した無神論・無宗教教育によってもたらされたもので、50年余を経て、今ようやく教育の効果が現れてきているものと思料される。既に、戦後一期生は祖父母層に到達し、二代目が社会の中核層を構成し、三代目が青少年層を組成している。一昔前なら、まだ、子どもが悪さをしたら「お天道様が見ている」「閻魔様の裁きがある」などと諭した祖父母が存在したが、今や、怖いもの知らずで、何をしても個人の勝手という子どもたちを諭す術を両親も祖父母ももたない時代となっている。

腐教の類いでないことは誰の目にも明らかである。

その慈妙院が行ってきたペット供養も、「ペット」という現代的表現が使われてはいるものの、昨今、考え出された宗教行為ではなく、長い実践の歴史のある動物供養を背景にしたものである。それは、日本人の宗教性を背景にして理解できることである。

同様のことは、裁縫の針供養、料理人の包丁供養、鰻屋さんの鰻供養、お百姓さんの牛馬供養（今は少なくなったが……）などや、一般庶民の日常生活関する人形供養、櫛供養、お茶碗供養、お箸供養などに見られる。

全国の神社で行われている自動車のお祓いは宗教行為なのであろうか。地鎮祭は宗教行為でないとしたら、地鎮祭収益に課税がされているのであろうか。

おそらく、ほとんどの日本人が、これらを宗教行為であると考え、疑っていないに違いない。社会通念上、宗教行為とされているのである。その意味で、慈妙院のペット供養課税処分は、税務当局が宗教行為を宗教でないとして否定したことになる。この処分は宗教に対する弾圧であると言うのは言い過ぎであらうか。

もちろん、税法上の宗教の定義と宗教学の宗教の定義、宗教法人法上の宗教の定義、政教分離原則場の宗教の定義などが異なることはありうるし、それを非とするものではない。しかし、仮に税務行政上の理由から、一定の行為を宗教と認め、それ以外の行為を宗教とは認めない必要があるとするなら、税法上、宗教の定義を明確に規定するべきである。

そのような定義規定を置くことなく、宗教の定義を社会通念に任せておきながら、社会通念に反する処分を行うのは、当該行為を宗教行為であると確信して行ってきた宗教法人にとって不意打ちとなる。それはまた、憲法84条の租税法律主義に反することになる。

本稿で考察したように、宗教を一律に定義することは不可能である。しかし、その目的に合わせて、個々の場合に応じた定義をすることは特

段困難なものではない。それは法律や行政の世界のみならず、学問、教育の分野においても、著述、講演の場合においても妥当する。

しかし、特段の禁止規定がない限り、自己が宗教であると主張するものを宗教でないと決することはできないし、自己は宗教ではないと主張するものを宗教であると決めつけることもできない。少なくとも日本においては、宗教はその提唱者の主張する思想および実践の体系なのである。

したがって、明らかに脱税目的にあるにしても、そのことを秘している限り、聖豆腐教は宗教であると認めなければならない。そして、聖豆腐教を宗教ではないと決することは、日本の社会環境においては不可能であると言わなければならない。

聖豆腐教が宗教ではないとはっきり言えるのは、特定の信仰体系（たとえば、基督教、神社神道、仏教、〇〇教）を宗教と規定した場合だけである。その場合には、聖豆腐教は「異教」と断定され、宗教でないものとされることになるのである。

Ben Witherington III with Darlene Hyatt,
*Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical
Commentary* (Grand Rapids/ Cambridge:
Eerdmans, 2004)⁽¹⁾

伊 藤 明 生 (東京基督教大学教授)

本書は、米国ケンタッキー州ウィルモアにあるアズベリー神学校の新約学の教授 Ben Witherington III が著したローマ人への手紙の注解書である。著書が多数ある Witherington が近年、A Socio-Rhetorical Commentary (社会学・修辞学的注解) と称して執筆しているシリーズの最新刊である。本シリーズの既刊には、コリント人への手紙第一と第二、ガラテヤ諸教会宛の手紙、使徒の働き、マルコによる福音書がある⁽²⁾。本注解は、数多くあるローマ書の注解の中でも、初めての本格的社会学・修辞学的注解であり、尚かつアウグスティヌス／ルター／カルヴァンのローマ書の読みに囚われないアルメニウス・ウェスレー神学の視点からの注解であると著者は謳っている。ローマ人への手紙の注解書の数の多さ、また様々な角度からの関連する学術論文・研究の膨大さを考慮すると、本注解が四百頁程度であることは意外であると共に、物足

(1) 巻末の索引まで含めると、本文は421頁あり、目次と参考文献表などは38頁ある。

(2) *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995); *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T & T Clark, 1998); *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998); *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2001).

らないと感じざるをえない⁽³⁾。しかし、視点が明確にされ、特徴がはっきりしていることが本注解の価値でもある。年々出版される注解書が分厚くなる傾向が強い近年、詳細で大部な注解書が必ずしも良いとは限らないことを注解者の側も読者たちも肝に銘じるべきだと評者は思う。

Witherington によると、ローマ人への手紙執筆当時のローマ教会は、紀元49年のクラウデオ帝のユダヤ人追放令に大きな影響を受けていた。クラウデオ帝が54年10月に死去し、追放令は無効となり、徐々にユダヤ人キリスト者たちも東方からローマに戻って来た。しかし、ユダヤ人キリスト者の留守の間、教会を守ってきた異邦人キリスト者たちは、傲慢になり、ユダヤ人キリスト者たちとの関係は容易には修復できなかった。教会で多数派を占める異邦人キリスト者たちが少数派のユダヤ人キリスト者たち（「信仰の弱い者たち」）を受容し、教会内の融和を促す目的で、紀元57年⁽⁴⁾春にパウロはコリントから手紙を書き送った。著者 Witherington は、ローマ人への手紙を、そのように理解する。

アリストテレスの『弁論術』以来の弁論の三種類（法廷的、審議的、演示的）から言うと、ローマ人への手紙は審議的（deliberative）弁論である、と Witherington は論じる。審議的弁論の中でも、特に融和を促す弁論（rhetoric of concord）であるとする。1章から8章までの神学上の議論が手紙の主要な部分で、イスラエルの救いに関する9章から11章、道徳的奨励である12章から15章は、多かれ少なかれ付け足し部分であると理解されがちであるが、むしろ逆に、12章以降こそがローマ人への手紙のクライマックスであり、パウロがローマのキリスト者たちにわかって欲しいことである、と本注解では論じられている。圧巻は、16章3節から16節の挨拶の言葉は、ローマ教会の異邦人キリスト者たち

(3) 例えば、千頁に及ぶ D.J. Moo 著の New International Commentary シリーズのローマ人への手紙注解（Grand Rapids: Eerdmans, 1996）と比較のこと。

(4) 59年母親、セネカなどを殺害してから、ネロ帝はキリスト教会の迫害・弾圧を始めた。

(パウロが専ら語りかけている人々)が、ユダヤ人キリスト者たち(名前が列挙されている人々)を受容することが修辞学的意図である、と Witherington は論じる。ローマ書全体の構造の面からも個々の注解の際にも修辞学的に、そのような読み方の妥当性を著者は本注解全体を通して論じている。

ローマ人への手紙の構造という観点から、Witherington は 5 章 1 節から 11 節を、鍵と把握している。1 章 18 節から 4 章 25 節をまとめる役割と同時に、5 章 12 節から 8 章 39 節までを導入する役割の両方を兼ね備えている、と理解する。しかも、4 章までで信仰義認が、5 章以降で聖化論が論じられている、と言う組織神学的構造分析を Witherington は好まない。むしろ、1 章 18 節から 4 章 25 節までと 5 章 12 節から 8 章 39 節までとは、同じ事柄を異なる視点から論じている、と理解する。前半では、一般論として罪人である人類の断罪から始まり、アブラハムの信仰で 4 章が終わっている。他方、後半ではアダムから始まり、被造世界全体の墮落に言及した上で、キリストにある者たちはキリストの愛から絶対引き離されないと締めくくられている。前半の一般論から具体例というサイクルが、後半では逆転していることに着目している。

Witherington は、本文の注解を始める前に、参考文献表そのものとは別に参考となるガイド的図書と注解書とを短く的確に説明して紹介している。ローマ人への手紙の各段落の注解では、先ず修辞学的分析が提示されている。クインティリアヌスなどを中心として関連する修辞学的資料が紹介され、それから私訳、注解が続き、最後には「地平線の橋渡し (Bridging the Horizons)⁵⁾」と題する適用に触れて終えている。個々のギリシャ語の単語の分析、ギリシャ語原文の文法分析など伝統的な注解書に見出されるものは、本注解では、全体に占める割合は限られている。

(5) 表現自体には、哲学の領域で言う(一般)解釈学的視点が反映している。とりわけガダマーの「二つ地平線(著者の地平線と読者の地平線)の融合」は余りにも有名であるが、Witherington は直接には、そのようなことを意図していないようである。

「詳細に (A Closer Look)」と称する興味深い小論文が所々に散りばめられている。

ローマ人への手紙5章6章で頻繁に出てくる「義」はあくまでも神が人に行うことを求めている「義」であって、神が賜物として下さる義認の「義」と Witherington は明確に区別する。7章の「私」がだれであるか、については様々な議論があり、解釈が提案されてきた。Witherington は、S. K. Stowers⁽⁶⁾らの見解に従って、「人格化 (impersonation)」と理解し、7章7節から13節の「私」はアダムで、14節から25節の「私」はアダムにある者たち (あるいは「アダムの種族」と解釈する。また、8章29節30節は「聖徒の堅忍」に関することであって、予定論ではないと論じられている。一般的に、ユダヤ教の背景およびパウロの議論展開を根拠にして、予定論の教理を認めつつも、常に信仰者が堕落・背教する可能性をパウロは認めている、と Witherington は論じている。8章最後に、キリスト者を如何なるものもキリストの愛から引き離すことはできないとパウロは主張しているが、パウロが背教・棄教に言及していないことを指摘している。Witherington によると、意図的に信仰を捨てる場合にはキリストの愛から引き離される可能性があることをパウロは認めている、と言う。著者のアルメニウス・ウェスレー神学の視点が反映していると言えよう。

古代の修辞学・弁論術に多少精通していないと、本書を読み進めるのは骨が折れる作業となると思われる。しかし、仮に修辞学に関する予備知識がなくても、クインティリアヌスの『修辞学教育 (Institutio Oratio)』とローマ人への手紙のギリシャ語本文とを手許に置いて見ながら、本注解を読み進めて行くのも修辞学批評を理解する一つの手立てかもしれない。そういう作業を積み重ねて行くと、修辞学的分析の有用性と限界を

(6) S. K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews and Gentiles* (New Haven: Yale Univ. Press, 1994).

十分に体験することができる。

勿論、評者は Witherington の個々の解釈（以上に紹介したものも含めて）に全面的に同意する訳ではないが、概して推薦することができるローマ人への手紙の注解である、と思う。ある程度、釈義の基本の心得があり、ローマ人への手紙のギリシャ語本文と真剣に取り組んでいく姿勢さえあれば、十分に活用していくことができる。そして、そのような努力は必ず報いられると評者は信じる。あるいは、ローマ人への手紙全体を一通り学んだ上で、本注解を読むか、他の注解書を読んでから読むか、または他の注解書と見比べながら読むことをお勧めしたい。尚、他の注解書からの引用文⁽⁷⁾の多さと誤植⁽⁸⁾が少々目立ったと評者には見受けられた。

(7) Witherington の先生であった C. K. Barrett の注解書から引用が多いのは致し方ないことであろうか。

(8) J. A. Ziesler は一貫して J. A. Zeisler となっている！

〔日本語要約〕

福祉のキリスト教哲学序論

稲垣久和

キリスト教福祉は隣人愛の教えに基づいてなされるべきものであろう。隣人愛は一般倫理学の用語では利他主義（altruism）と翻訳される。利他主義が人間にとって本来的なものか、それがどう社会生活に影響しているのか、これは社会福祉と倫理学の境界にある重要な問題である。しかし、今日、福祉の実践は隣人愛の「心」と同時に「制度」の問題ともなっている。キリスト教社会福祉論を打ちたてようとするとき、「制度」論を扱えるキリスト教社会哲学が必要となってくる。では「制度」とは何か、なぜ「制度」がそんなに大きな問題となるのか。銀行、市場、学校、病院、福祉施設、……。これらの制度なくしてわれわれの社会生活は成り立たない。そして、逆に、価値が制度を生み出す。このようにして制度と価値は社会哲学の大きなテーマとなっていく。筆者はすでに『宗教と公共哲学—生活世界のスピリチュアリティ』第3章第5節において、福祉の概念の基本事項を扱った。本論稿はそこから発展してスピリチュアリティと制度の問題を扱う。福祉の構造改革以降、介護保険制度の導入、支援費制度の導入、と次々と制度化が進められる。その傾向をかんがみて、福祉の問題に入る前の序論として制度論の展開が必要なのである。

宗教と寛容（二）

—— 宗教の真理と宗教者の態度 ——

小 畑 進

一神教は非寛容と云々され、多神教の寛容礼讃の声は日毎に強勢となっている。ここにキリスト教の諸宗教への視界を確かめ、逆に多神教の非寛容について考えてみたい。

いけにえの儀式における「なだめ」

木 内 伸 嘉

現代の聖書学において、「神の怒り」というテーマは省みられない傾向が強い。本論は、いけにえの儀式が「なだめ」を前提とするだけでなく、それがレビ記の理解に本質的な事柄であることを提唱する。とりわけ、レビ記1-4章におけるレーアハ ニーホーアハ（「なだめの香り」）が、儀式の最後の部分に登場し、なだめの最後の段階を提示していることが論じられる。さらに、「なだめ」が、しばしば「贖う」と訳されてきたキッペルの意味要素であることが論じられ、後者が「なだめのために自己を犠牲とする」を意味することが提案される。

宗教の判断基準 —— 行政と「宗教」の問題 ——

櫻井 圀 郎

「ペット供養は宗教行為ではない」として、愛知県内の宗教法人に対して税務署が課税処分をしたことに端を発し、同処分の取消を求める行政訴訟が名古屋地裁で継続中である。争点は宗教とは何かということにあるが、同時に、行政が勝手に何を宗教とし、何は宗教でないと判断してよいものかが大きな問題となる。「百人の学者がいれば百通りの定義がある」と言われる「宗教」問題であるが、行政の問題としては統一的に扱われる必要がある。その視点から、「宗教とは何か」という宗教の判断基準について考察する。

[Abstract in English]

Introduction to A Theory of Christian Social welfare

Hisakazu Inagaki

The basis of Christian social welfare should properly be the love of one's neighbor. Neighborly love in Christian ethics corresponds to altruism in general ethics. Whether altruism is an integral part of human nature and how it relates to social life are important questions bordering on welfare and ethics. Today, however, the practice of social welfare involves more than neighborly love, for social institutionalization comes into the picture. In our effort to establish a theory of Christian social welfare, we need Christian social philosophy to consider the issue of institutionalization. What then is a social institution? Why is it such a big problem? Without welfare institutions, schools, hospitals, banks, churches, etc., we cannot live in our modern world. Different values, however, produce different institutions. Here lies the importance of exploring the philosophical meaning of interrelation between institutionalization and spirituality.

Religion and Tolerance (II)

— Religious Truth and Attitudes of the Faithful —

Susumu Obata

Monotheism such as Christianity has been accused of intolerance towards other religions while polytheism never lacks in kudos for a virtue of latitude. The present paper aims to verify how the Christian religion views other religions and point out that polytheism can be far from being tolerant quite contrary to the common understanding.

Propitiation in the Sacrificial Ritual

Nobuyoshi Kiuchi

The subject of God's wrath is commonly ignored in modern Biblical Studies. The present study aims to redress this current trend by demonstrating that the wrath of God is clearly assumed by the sacrificial ritual, making an awareness of the subject essential to a correct understanding of the relevant Levitical texts. The study discusses the significance of the phrase *rēāḥ nîḥôāḥ* in Lev 1–4, in order to demonstrate that it represents the last phase in the sacrificial appeasement of the Lord's wrath. It is argued that the symbolic meaning of *rēāḥ nîḥôāḥ* (i.e., the appeasement of the Lord's wrath) constitutes a semantic element of the term *kipper*. In line with this, it is proposed that the term *kipper* means to “sacrifice oneself (itself) for appeasement.”

Who Can Define Religious Activities?

— The Government and the Religious Matter —

Kunio Sakurai

A lawsuit has been filed by a Buddhist temple in Japan against the revenue office about the taxation on memorial services held for pets. The issue is twofold: (1) what constitutes religious activities; and more importantly (2) whether it is legitimate for the government to define some activities as religious (thus tax-sheltered) and others as commercial. In Japan the definition of religion is so fuzzy that there are as many as one can come up with. For practical purposes, however, it is necessary to have a working definition of what is considered to be religious activities. The present paper makes a suggestion of criteria.

『キリストと世界』第16号 寄稿募集要項

- 発行予定年月 2006年3月
- 募集論文など 論文，事例研究，調査報告，研究ノート，書評，その他。
- 論文等の分量 図表・写真・注・文献を含み論文，研究報告，創作は24000字（英文10000 words）以内，書評，資料は2000～4000字（英文800～1600 words）程度とします。
- 紀要の体裁等 横書き，脚注とし，日本語を基本としますが，英語の執筆も可能。論文等中の特殊な言語はカタカナまたはローマ字表記としてください。縦書きや逆横書きを必要とする場合には，改行して記述し，図表の形式で記載するなどの工夫をしてください（縦書きに横書きを掲載する場合と同様）。
- 紀要の販売等 いのちのこば社流通センターを通じて全国書店販売いたします。
- 執筆者の範囲 ①本学専任教員
②本学非常勤講師。ただし，本学における講義科目と直接関連する主題に限ります。
③共同研究に基づく事例研究，調査報告などは共同研究者が①②に該当する場合には共同研究者による共同執筆ができます。
- 寄稿申込期限 寄稿希望者は2005年5月末日までに寄稿申込書を提出してください（期限厳守）。
- ①あて先 東京基督教大学紀要委員会（東京基督教大学図書館気付）
- ②記載事項 執筆者の資格・氏名
論文等の種類，主題（仮題），内容（200字

程度で)、字数、使用言語。

寄稿申込者には、委員会で審査のうえ、6月末日までに寄稿受否の通知をします。寄稿受け入れの通知は掲載を保障するものではありません。

- 執筆提出期限 執筆者は2005年9月末日までに執筆要項に沿って執筆論文等を提出してください(期限厳守)。提出はeメール(library@tci.ac.jp)、FD、CD-ROMなどによる電子送稿とします。別にプリントアウト1部を提出してください。
- 提出論文審査 提出された論文等はすべて委員会で審査し、一部修正などを求めることがあります。審査は体裁、学術性、紀要の趣旨・要件、建学の精神との適合性などを主とし、個々の内容に及ぶものではありません。
- 紀要の編集権 紀要の編集権は委員会にあります。編集著作物の著作権も委員会に属します。せっかく提出された論文等であっても、編集の都合上、掲載できない場合があります。論文等の審査の内容および結果、編集の方針内容についてはお知らせできません。
- 執筆者の権利 個々の論文等の著作権は執筆者に属しますが、紀要の著作権は委員会に属します。個々の論文の内容に関する責任は執筆者にあります。原稿料・印税等はお支払いできませんが、執筆者には、原則として1件につき紀要5冊と抜刷20部を贈呈します。それ以上希望する場合は実費にてお頒ちいたします。
- 著作権について 本紀要に掲載された論文の抄録(要約)はホームページで公開し、その著作権は東京基督教大学に帰属します。

東京基督教大学紀要委員会

(東京基督教大学図書館
電話&ファックス 0576-46-1407 eメール library@tci.ac.jp)

編集後記

2004年、史上最高の10個もの台風が上陸し、いずれも大型や超大型で、日本各地に深刻な被害をもたらした。台風以外にも異常な集中豪雨や台風を超える勢力の低気圧が大きな被害をもたらした。紀伊半島沖で大きな地震があり、中越地震では大きな被害が発生し、北海道でも大きな地震が起きている。人々の口にはのぼった「異常気象」という言葉もすでに色褪せている。

北へ南へ西へ東へ、行く先々で台風・豪雨・地震に8回も遭遇し、渡独の日は台風が成田空港の真上を通過する有様で、「嵐を呼ぶ男」と呼ばれてしまった。滞独中は予想外の晴天続きで調査研究を順調に進展させたが、それが欧州の異常気象であった。南独の田舎町で偶然に目にした遠視器（TV）は「東京に震度6の地震発生。死者数名、数百人避難」と報じ、日本に確認したら中越地震だった。年末年始はスマトラ沖地震の大津波で未曾有の被害が発生したことを報じている。

識者の見解は地球温暖化現象の一環というもので、映画「デイ・アフター・トゥモロウ」を彷彿とさせる。最大の環境破壊・戦争が展開され、環境保全規制の及ばない軍用の車両・船舶・航空機が横行する世界では、この異常の抑止に期待できない。

社会的には、意味のない犯罪、短絡思考の犯罪、誰でもよい殺人、虐待殺人、払い込め詐欺、架空請求、集団レイプなどが多発し、刑法犯の6割を少年犯が占めるありさま。犯罪の動機もいい加減なら、犯行後の罪意識もまったく欠けているケースが激増している。犯罪の域に達しないか、手続上の問題で犯罪として扱われないでいる社会の秩序紊乱、社会のルール違反、盗み、器物損壊、嘘、騙しに至っては目も当てられない。

秩序や清潔という意識がなく、悪や罪にはしり、正義を嘲り、怖れの間を失っている。犯罪や社会の秩序を犯して罪の意識すらもたない世界……、まさに神を否定する戦後の無神論・無宗教・反宗教教育が徹底し、社会に浸透してきた結果ではなかろうか。映画「パッション」は基督の受苦を最大限に表現するが、世界の罪はそれを遥かに凌駕しているように思われる。

福音主義を標榜する東京基督教大学の存立の意義や社会的責任・対教会的責任・対基督的責任などが問われる場面であろう。『キリストと世界』は、そのような視点に立って、研究を続ける東京基督教大学教員の研究成果の公表の場でもある。ここには将来の世界宣教・世界改革に向かう一歩が喫されているものと思う。

在 主 紀要委員会委員長 櫻井園郎

執筆者紹介

稲垣 久和 (イナガキ、ヒサカズ)

埼玉大学理学部卒，東京都立大学大学院理学博士。アムステルダム自由大学研究員
東京基督教大学教授

小畑 進 (オバタ、ススム)

大正大学，東京基督神学校，早稲田大学大学院卒。池戸キリスト教会牧師，東京基督神学校名誉教授，東京基督教大学非常勤講師。

木内 伸嘉 (キウチ、ノブヨシ)

東京外国語大学，東京基督神学校卒。The Council for National Academic Awards (The College of St. Paul & St. Mary/The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Study) Ph.D. (旧約学) 東京基督教大学教授。

櫻井 罔郎 (サクライ、クニオ)

名古屋大学法学部，同大学院博士課程（民法専攻），東京基督神学校，フラー神学校神学大学院神学高等研究院（組織神学専攻）卒。高野山大学大学院（密教学専攻）在籍研究中。東京基督教大学教授。

伊藤 明生 (イトウ、アキオ)

東京大学文学部西洋古典学科，東京基督神学校卒。The Council for National Academic Awards (英国オックスフォード，Wycliffe Hall) Ph.D. (新約学) 東京基督教大学教授。

(以上掲載順による)

2004年度 紀要編集委員会

編集長 櫻井罔郎

編集委員 稲垣久和・井上政己・木内伸嘉・西岡 力

編集事務 阿部伊作

東京基督教大学紀要 キリストと世界 第15号 2005年3月1日発行
Christ and the World is published annually in March. The subscription price is 1,575 yen

発行者 東京基督教大学教授会
Published for the Faculty of Tokyo Christian University

発行所 東京基督教大学
〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1
3-301-5-1 Uchino, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN
TEL:0476-46-1131 FAX:0476-46-1405
www.tci.ac.jp E-mail: library@tci.ac.jp

発売所 いのちのことば社 流通センター
〒183-0035 東京都府中市四谷6-8-1
TEL:042-354-1225 FAX:042-354-1223

印刷所 株式会社いなもと印刷
〒300-0007 茨城県土浦市板谷6-28-8

発行部数 800部 定価 本体 1,500円 (税別)



Tokyo Christian University
2005

XV

March 2005