ISSN : 0916-9881

Tokyo Christian University
2008

Christ and the World

キリストと世界

第18号　2008年3月

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18号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2008年3月

March, 2008

キリストと世界　東京基督教大学紀要
18号　2008年３月

目　次

〈論文〉

基督との契約 …… 櫻井　圀郎　1

「旧」教育基本法と平和のキリスト教教育思想の淵源
——南原繁と河井道の思想を中心に—— …… 豊川　慎　26

フィリピン・カトリック教会の公文書における「他者」
——序論的考察—— …… 宮脇　聡史　53

宗教と寛容（五）
——宗教の真理と宗教者の態度—— …… 小畑　進　67

A Grounded Theory Research on a Group of Japanese
Students at a Christian University in California
and their Personal Religious Transformations … Naoki Okamura　87

Self-Regulation …… Noyuri Sugitani　103

要約 …… 110

Christ and the world

Vol. 18 March 2008

CONTENTS

Articles

On the Covenant with Christ
…… Kunio Sakurai 1

The Fundamental Law of Education and A Root of Christian educational thought of Peace
— Focusing on thoughts of Shigeru Nanbara and Michi Kawai —
…… Shin Toyokawa 26

Who are 'Others' for Catholic Church?
— Preliminary Analyses — …… Satoshi Miyawaki 53

Religion and Tolerance (V)
— Religious Truth and attitudes of religious practitioners —
…… Susumu Obata 67

A Grounded Theory Research on a Group of Japanese Students at a Christian University in California and their Personal Religious Transformations
…… Naoki Okamura 87

Self-Regulation …… Noyuri Sugitani 103

Abstracts…… 110

基 督 と の 契 約

櫻 井 圀 郎（東京基督教大学教授）

目 次

一 問題の所在 …… 1
1 契約と契約神学 …… 1
2 契約神学の概要と問題点 …… 4
二 契約神学の伝統的な見解 …… 7
1 恵みの契約の性質 …… 7
2 恵みの契約の本質 …… 9
3 「契約」とは …… 13
三 基督信仰の契約的構成 …… 16
1 「信仰」とは …… 16
2 信仰は条件か …… 19
3 基督との契約 …… 22
四 結語 …… 25

一 問題の所在

1 契約と契約神学

多言を弄するまでもなく，「契約(1)」は聖書の中心的教理であり，聖書

（1） ヘブル語「בְּרִית」，ギリシャ語「συνθήκη」，ラテン語「foedus」「pactum」「testamentum」，ドイツ語「Bund」，英語「covenant」「testament」。

を規範とする基督教においては，教派および神学的立場を超えて共通する基本的な概念である。

ヴァチカンによる教会統治に対抗し，「ただ信仰のみ」を強調した宗教改革者らは，この「契約」に着目し，罪人の救済の原理が御父・御子・御霊なる三位一体の神との契約において提示されている事実を闡明した。

この原理は，ジュネーブにおいて展開され，ハイデルベルクの神学者らによって体系化されるとともに，イングランド・ピューリタン革命期に教会の信仰告白として形成され，新大陸アメリカにおいて教会的・実践的に適用され，展開されるに至った。

これは，神の契約という視点から聖書全体を一貫して把握し，罪人の救済を中心とした聖書の教理を統体的に説明する「契約神学」として形成され，既に200年を経ているが，なお論争の課題も残されており，新たな展開をもって完成へと近づけることが求められている。

この契約神学は，主としてリフォームド神学者によって論じられ，「ハイデルベルク信仰問答」（1563年），「ウェストミンスター信仰告白」（1648年）など，リフォームド・長老系の教会の信仰告白によって明文化されてきたために，「特殊リフォームド的神学である」などと言われてきたが，もとよりリフォームドだけのものではなく，すべての聖書的基督教の基礎的・根本的な神学であるべきものである(2)。

当然，契約を否定しては聖書的な基督教に留まることは不可能であるから，契約をまったく否定する神学や教派はありえないものの，叙上の

（2） J. I. Packer は，ウィティウスの契約神学書の復刻版の序文に寄稿し，「契約神学とは思慮深く聖書を読もうとする者を助ける釈義神学であり，聖書を常に首尾一貫して，連続的に，実践的に解き明かす方法である」と言っている（“Introduction: On Covenant Theology,” in repr. of Herman Witsius, *The Economy of the Covenant between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity,* vol.1 (Escondido, CA: The den Dulk Christian Foundation, 1990), before p.i）。なお，シンクレア・ファーガソン「ウェストミンスター信仰告白の教説」『ウェストミンスター信仰告白と今日の教会』（すぐ書房，1989年）59頁参照。

理由から，リフォームド以外の教派や神学的立場において，契約神学を遠ざけ，契約を前面に置かなくなるという傾向も見られる。

特に，歴史的・社会的背景から「法律嫌い社会」「契約嫌い社会」「訴訟嫌い社会」という様相を呈してきた日本で展開する日本の基督教界においてはその傾向が顕著で，契約に対する造詣が低く，契約概念を無視ないし軽視する傾向が目立ち，契約神学の占める位置も概して小さなものとなっている。

東洋においては，相対立する意思と意思の合致(3)または同一の目的に向けた複数の意思の合同(4)によって成立し，それによって権利義務を生じるという社会観念は乏しく，人民の上に立つ統治者または超越者からの一方的な命令に服することによって社会は成り立つものと考えられてきたからである。

さらに，その傾向は，1980年代，特に1990年代以降，日本に流入してきた米国の新しいタイプの基督教，すなわち，伝統的な神学や教会実践を否定して成立したノンデノミネーショナルおよび伝統的な神学や教会実践の根本的展開を呈してきたペンテコスタル・カリスマティック・ムーヴメントの影響を受けて，いっそう進んでいる。

また，すでに，1970年代頃から，目立って米国の基督教界に浸透してきた，東洋的・汎神論的傾向をもつニューエイジ・ムーヴメントの影響を受けて，徐々に，神学的論理や教会実践の様式にも変化が生じてきた点も見逃せない。

「契約」は，聖書の思想の根幹に属し，罪人の救済および信徒の聖化にとって基底となるものであるが，否，そうであるからこそ，社会の現状および人間の心理の影響を強く受けて，それを反映したものに展開・転化する可能性も大きく，是非両面で慎重に検討することが求められる。

（3） 狭義には，これによって成立するものを「契約」という。

（4） 狭義には，これによって成立するものは「合同行為」と呼ぶ。社団（団体）の設立行為が典型である。

その一方で，契約神学の一つの展開である「教会契約」は会衆派やバプテスト派の中に今なお強く生きているし，神との契約を強く意識したピューリタンの信仰実践は今日の日本の教会にも強い影響を与えている。

また，契約神学の社会化・世俗化でもある「社会契約論」は政治学・国家学・憲法学・社会学の根幹を形成しており，日本国憲法にも反映されている。神との契約から派生した「婚姻契約」は，日本では定着していないものの，西欧婚姻論の基本であり，婚姻法の基礎となっている(5)。

その意味で，今日の日本社会における諸問題を考える場合にも契約神学的思考は有用・必要であり，当然，日本の基督教の神学的・実践的諸問題を検討するには欠かせない。

なお，神学の問題として「契約」を考えるに際しては二つのあり方が想定される。一つは，神学の本質的な内容としての契約概念であり，他は，神学の説明としての契約概念である。前者は，聖書の真髄であり，神学の基礎であるから譲歩できないものであるが，後者は，説明のための便宜的なものなので，必ずしも厳格なものではない。

この両者は，時に，混交して不鮮明となり，また他者の神学を誤解し，当らぬ非難を浴びせる温床ともなっているように思われる。どういう意味で「契約」が語られているのかを識別し，適切に判断することが要求される。

2　契約神学の概要と問題点

伝統的な契約神学は，神が堕落前の人・アダムとの間に締結した「業の契約（foedus operum, Covenant of Works)」と，最初の人・アダムの堕落後，神が選びの民ないし基督との間に締結した「恵みの契約（foedus gratiae, Covenant of Grace)」とを基礎とする「二重契約の神学」を特

（5）　たとえば，Günther Beitzke, *Familienrecht* (München: Verlag C. H. Beck), S.26; Joachim Gernhuber, *Lehrbuch des Familienrechts* (München: Verlag C. H. Beck), SS. 73–77。

徴としている。

さらには，天地創造の前に，神が基督との間で締結した「贖いの契約（pactum salutis, Covenant of Redemption）」を措定して，「三重契約の神学」ともなっている。

しかして，罪人の救済を根本とする基督教神学においては，堕落後の人類に対して与えられた神の言葉・聖書においてと同様，「恵みの契約」が中心的課題となり，その展開および解釈に，主力を注いできた。

その際，契約神学の草創期から今日に至るまで，「恵みの契約」に関して，主として３つの点について問題が提起されてきた。

その１は，恵みの契約の当事者は誰かということである。言うまでもなく，当事者の一方が神であることは自明のことなので，神の相手方となる当事者は誰かということである。

その２は，恵みの契約は双方的な契約か一方的な契約かという点であり，その３は，恵みの契約は条件付きか無条件かということである。

契約神学の展開においては，業の契約は，恵みの契約によってもたらされる救済の原点としての罪の神学的意味を求めた結果の到達点であって，罪を闡明する神学概念であり，創世記２章17節の「善悪の知識の木の実を食べると死ぬ」から罪を契約違反として呈示するものであった(6)。

しかし，「食べたら死ぬ」を逆読みすることによって「食べなければ生きる」と解したことから，自然啓示に基づく道徳律の遵守によって永遠の生命を取得できたと転じ，人間の「業」に基づき永遠の生命が与えられる契約であるという意味で「業の契約」と称されるに至った(7)。

（6） しばしば，「刑法上の犯罪とは異なる」という説明にもかかわらず，「罪」が誤解されて，犯罪的に捉えられ，基督の十字架を「刑罰」と説明されているが，契約として見れば明らかなように，当事者間の「契約の違反」なのであるから，「刑罰」になじまない，当事者間の私法上の問題であることがわかるはずである。

（7） たとえば，ウ告白７：２は，「人間と結ばれた最初の契約は業の契約であって，それによって，本人の完全な服従を条件として，アダムに，また彼においてその子孫たちに生命が約束された」としている。

いずれにせよ，人間の罪の結果，人間は生命を損じ，自ら生命を得ることはできないものとなってしまったので，神の恩恵による契約である「恵みの契約」が呈示されるに至ったとする。

ウェストミンスター信仰告白７章３項は，「人間は自分の堕落によって，自らを，この契約によっては生命をえられないものにしてしまったので，主は，普通に恵みの契約と呼ばれる第二の契約を結ぶことをよしとされた」とする。

そして，「それによって，神は罪人に，生命と救いを，基督によって，値なしに提供し，彼らは，救われるために基督への信仰を要求し，そして生命に定められたすべての人々が信じようとし，また信じることができるようにするために，聖霊を与える約束をされた」とする。

恵みの契約は，創世記17章７節を根拠に，神とアブラハムおよびその子孫との契約として提示されているが，その際，「その子孫」とは，ガラテヤ書３章16節において「多数の子孫ら」のことではなく「一人の基督」のことであるとされている。

一方，ガラテヤ書は，信者は基督にあって一つであり（３：28），基督にある者はアブラハムの子孫なのであって（３：29），信仰による人々こそアブラハムの子孫なのである（３：７）と語っている。

その反映から，契約神学においては，恵みの契約の神の相手方である当事者は基督であるとする者と信者であるとする者とが拮抗し，信者であるとした場合には，信者に基督への信仰が求められていることから，恵みの契約は条件付きか無条件かという点でも学者の見解は分かれている。

本稿では，その点について検討し，解決策を呈示したい。

二　契約神学の伝統的な見解

1　恵みの契約の性質

恵みの契約は，しばしば，「遺言」（英語では「testament」）と翻訳されていることに基因して，神と人間（基督を含む。）との相互的な協定という契約性を否定して，神からの一方的な恩恵の約束であると主張されてきた。

日本語「遺言」には遺言以外の意味はなく，神の一方的な拘束力を有する意思表示と解するほかないが，英語「testament」は，ラテン語「testamentum」に由来する語であって，英語でも，ラテン語と同様，「契約」という意味が本来であって，「遺言」という意味を併有するものの，「証し」の意味から死後の財産処分に関する法律上の書面という意味に転じたものである(8)。

もともと，旧約聖書の「בְּרִית」の翻訳に当たり，七十七人訳において，ギリシャ語で通常に「契約」を意味する「συνθήκη」が用いられず，「διαθήκη」が採用され，それが新約聖書にも継承されていることから，「共に置く」ではなく「分けて置く」性質のものであるという主張も繰り返し行われてきた。

ちなみに，ラテン語においては，「foedus」が主として用いられ，「pactum」が同義的・互換的に用いられているほか，「testamentum」も併用されている(9)。

また，ドイツ語（ルター訳聖書）においては，通常，「契約」を意味する「Vertrag」が用いられず，「結束」「同盟」等を意味する「Bund」が

（8）　Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985), 297.

（9）　たとえば，神学界においては，業の契約および恵みの契約には「foedus」が用いられ，贖いの契約には「pactum」が用いられているほか，旧約・新約という場合には「testamentum」が用いられている。

用いられているが，米国において，ラテン語「foedus」に由来する英語「federal」が，「合衆国」を意味する語として用いられているのと同様，契約的結束・契約的関係を意味するものであろう(10)。

たとえば，ジョン・マーレイは，旧約聖書における契約の用法を検討した結果，「神的契約は恵みと約束の主権的な適用であ」って，「協定や契約や合意ではない」と主張する(11)。

さらに，新約聖書においては，ローマ法の遺言概念を援用して「遺言」としているとしたうえで，「契約の一方的性質を強調する」ものであり，「相互的合意という観念から引き出した定義における契約という概念には適合しえない」という(12)。

その一方で，チャールズ・ホッジ，Ａ・Ａ・ホッジ，ルイス・ベルコフらは，契約は信仰を条件とする双方的なものであるという(13)。

また，ハインリッヒ・ヘッペは，「契約は基本的に自由な相互性に依存する双方的契約である」とし，「契約をなす権威や能力という点では，一方的であるが，父と子との対等の能力と意思という点からは，双方的である」という(14)。

このように，契約神学は，恵みの契約が一方的なのか双方的なのかということと，条件付きなのか無条件なのかということとを重大な問題として論じられてきたが，その背景には，救いはもっぱら神の主権的な選

---

(10)　米国独立および合衆国建国に際しては，契約神学ないし契約神学を世俗社会に一般化した社会契約論が論理的基盤とされている。なお，合衆国建国に際して締結された契約としての合衆国憲法が，GHQ を通して，戦後の日本国憲法にも影響を与えている。

(11)　John Murray, *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study* (London: Tyndale, 1953), 30.

(12)　Ibid., 29–30.

(13)　Charles Hodge, *Systematic Theology,* repr (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), II, 364; A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1860), 374; Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1939), 277.

(14)　Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics,* repr (Grand Rapids, MI: Baker, 1978), 379.

びに基因し，神の一方的な恩恵に依存するのであって，人間の側の何らかの功績やいかなる行為にも基づくものではないという救済論が存在している。

2　恵みの契約の本質

さらに，ロマ書５章12節から21節までを根拠に，アダムと基督を「第一のアダム」と「第二のアダム」と呼称するに及んで，解釈は区々に分かれ，恵みの契約の当事者（神の契約の相手方）が誰なのかという問題として提起されてきた。

「人」を意味するヘブル語の意味に即して，「アダム」を「人」と解し，アダムを全人類の代表と解するのが契約神学の主流であるが，その場合には，恵みの契約の当事者は第二のアダムたる基督となり，人間の行為を云々する余地はなくなる。

業の契約論においては，神はアダムの完全な従順を「条件」として永遠の生命を与える旨の約束をしたと説明されてきた。しかし，アダムはこの条件を満たすことができず，永遠の生命の約束を失ってしまったので，神から，第二の契約として，恵みの契約が提示されるに至ったと説く(15)。

そのような論理の中で，恵みの契約の「条件」として考察され，議論されてきたものは，業の契約におけるアダムの従順に対応するものとなる。その点，通常，「基督を信じる信仰」などと訳されている「πίστις Χριστοῦ」を文字通りに「基督の誠実」と解すれば明晰になる。

しかし，第一のアダムによって破られた契約が，なぜ第二のアダムにおいて締結されているのかは，論理を欠き，律法ではなく，ひたすら神の特別の恩恵に基因するものとする以外には説明できないように思われる。

---

(15)　たとえば，ウ告白７：３。

「εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ」（律法の行いによっては義と認められず，ただキリスト・イエスを信じる信仰によって義と認められた＝新改訳）とは，「律法の行いではなく，基督の誠実によって」を意味し，第二の契約が締結された所以であるとされる。

しかし，考えてみれば，律法と福音とを対比・対立させるという思考は契約神学的ではない。なぜなら，律法は第二のアダムによって締結されたはずの恵みの契約の内容であるからである。

「新しい契約」を「新約」（新約聖書の「新約」の意味）と解するディスペンセーション的な見解に引きずられている感がしないでもない。それなら，「旧約」の律法を対比させ，対立させることは意味があるが，旧約と新約とを一つの契約として理解しようとする契約神学にとってはありえないことである。

実に奇妙な現象なのであるが，実は，すでに契約神学の展開の過程において，業の契約との対比において恵みの契約を理解しようとするに際し，業と恵みを対比する言及の中で，いつしか律法を業の契約の「業」と同視する見解が生まれていたのである。

一方，契約神学においては，恵みの契約を業の契約の延長線上で解し，恵みの契約は業の契約で履行できなかった従順を履行して永遠の生命を獲得するための，業の契約の履行なのであると解されてきた。

しかし，聖書が与えられたのは罪人の救済のためであると考え，罪人の救済＝福音と解するならば，アダムにあって破られた神との契約の回復こそが神学の中心的な課題となり，基督による贖罪と，それを得るための信仰とが問題となるはずである。

罪人の救済という視点で見れば，罪人のいない業の契約と罪人の救済を目的とする恵みの契約とは根本的に相違する。

今，「条件」という点について考察すれば，業の契約においては，神とアダムとが契約関係にあるという前提のもとで，「永遠の生命」という契

約の効果を得るための「条件」が問題とされているのに対して，恵みの契約においては，神と人間とが対立関係にあることを前提とし，人間が神との対立関係を解消して，神との契約関係に入るための「条件」について論じられているからである。

業の契約の場合は，その成就によって契約の効果が得られることについて論じられているのであるから，「条件」[16]と呼ぶことができるが，恵みの契約において論じられているものは，当該契約の当事者となるための「要件」なのであって，「条件」ではないことになる。

もっとも，その内容を具体的に考察してみれば，業の契約においても，はたして「条件付きである」ということが正しいか否か疑問を禁じえない。「完全な従順を条件として永遠の生命を与える約束をした」とし，「完全な従順」とは「善悪の知識の木の実を食べない」ことまたはそれに代表される「従順な無違反」であるとすると，「永遠の生命を得る」ことは永久に不可能となる。

なぜなら，そこで条件とされているものは，「食べない」または「無違反」という不作為であり，不作為の条件の成就は，世の終わりが到来するか善悪の知識の木が消滅するに至るまで，確定することはありえないからである。

そこで，契約神学者らは，「そこには，自ずと定められた一定の期間があった」と言明し，当該期間内に違反行為がなければ，条件成就になると説明してきたが，聖書をいくら丹念に調べても，そのような期間の定めがあったとは理解できない。

仮に，一定の期間が定められていたという仮説に同意するとすれば，業の契約は条件付きであったというよりは，「期限（始期）付き」[17]であ

---

(16)　条件とは，契約の効果の発生または不発生をかからせる出来事であって，将来における成就が未確定なもののことをいう。

(17)　期限とは，契約の効果の発生または不発行をかからせるものであるが，将来に到来することが確実なものであって，条件と好対照をなしている。

ったというのが適切である。

なぜなら，業の契約の約束である永遠の生命が得られるのは，「一定の行為をした時」ではなく，「一定の期間が経過した時」となるからである。

考えてみると，「契約神学」においては，「業」の契約は業によって永遠の生命を確保する道であると捉えられ，恵みの契約は「信仰」によって永遠の生命を得る道であると理解されてきたので，業と信仰とが対比されて論議されてきたのである。

しかし，このように対比することが可能であるとするなら，「業も信仰も（同様に）条件である」と言わざるをえないはずであり，「業は条件であるが，信仰は条件ではない」と言う余地はないはずである。

それゆえ，恵みの契約は神の側の一方的な恵みによるのであって，人間の信仰に依存するのではないという見解がとられてきたのであるが，その際には，「信仰」が罪人の救済とは無関係なものとなってしまうことも懸念される。

そもそも，業の契約における「条件」とは何であろうか。聖書に記述されているところは次のとおりである。

神は人間に「園のどの木からでも思いのまま食べてよい」と一般的な約束された（創世記２：16）うえで，「善悪の知識の木からは取って食べてはならない」との但し書きをつけ，「それを取って食べるその時，あなたは必ず死ぬ」と規定された（創世記２：17）のである。

ここにおいて，「善悪の知識の木から取って食べる」という行為は，神とアダムとの間に締結され，発効している契約関係の解除を定める条件（解除条件）であったのである(18)。

つまり，業の契約においては，既に存している契約関係の「終止」を問題とするものであったのであるのに対して，恵みの契約は終りのない契約として，罪人にとっては，その「開始」を問題とするものである。

---

(18)　その神との契約の解除を，聖書は「死」と表現しているのである（創２：17）。

つまり，伝統的な解釈では，業の契約は「食べない」ことを停止条件として「永遠の生命」を与える契約であるとされてきたが，私見によれば，「食べる」ことを解除条件とした神との交わりの契約[19]であった。

伝統的な解釈によれば，業の契約の「業」と恵みの契約の「信仰」とが対比の関係にあるとされてきたが，私見によれば，その「業」と「信仰」とはまったく異質のもである。

3 「契約」とは

契約神学においては，しばしば，旧約聖書のヘブル語「בְּרִית」は，人間間におけるような相互的な合意ではなく，神から人間への一方的な恩恵であるから，「契約」と訳すのは適切ではなく，「遺言」と表現するべきものであると言われてきた[20]。

なるほど，旧約聖書においては，「קום את ברית」（契約を立てる）[21]，「קום ברית」（契約を立てる）[22]，「נתן ברית」（契約を与える）[23]，「נגד ברית」（契約を告げる）[24]，「שׂום ברית」（契約を置く）[25]，「כרת ברית」（契約を切る）[26]，「כרת את ברית」（契約を切る）[27]など，神の側の一方的な行為とし

---

(19) 神との契約の目的・目標は「私があなたの神となり，あなたが私の民となる」という点にあり，結局において，神との契約とは，神との交わりに関する契約であるということができる（創17：７，８，出６：７，申７：６，29：13，エレ24：７，30：22，31：１，33，32：38～40，エゼ11：20，14：11，34：23～25，30，31，36：25～28，37：26～27，Ⅱコリ６：16～18，ヘブ８：10）。しかして，神との契約関係にある者は生きており，神との契約関係にない者は死んでいるのである。

(20) たとえば，John Murray, *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study* (London: Tynadale, 1953), 30。

(21) 創６：18，９：９，17：７，出６：４。

(22) 創17：21。

(23) 創17：２，民25：12。

(24) 申４：13。

(25) Ⅱサム23：５。

(26) 創15：18，21：27，32，26：28，31：44，出23：32，34：10，12，15，27，申５：２，７：２，ヨシュ９：６，７，11，15，16，24：25，士２：２，Ⅰサム11：１，

て記述され，人間との間の相互的な意味で「契約を結ぶ」とは書かれていない。

しかし，旧約聖書において，ヘブル語「בְּרִית」は，神との間の契約に限って用いられているものではなく，神と人間との間における以外にも，さまざまな場合に事象を表現するためにも使用されている。

旧約聖書における初出の順に例示すれば，神と地との間(28)，一族と一族との間(29)，民と外国の神との間（異教崇拝）(30)，民と異邦人との間（異邦人との同化）(31)，指導者と民との間(32)，個人と個人との間(33)，指導者と神との間(34)，神と指導者との間(35)，民同士の間(36)，民と神との間(37)，人と目との間(38)，悪魔と神との間(39)の契約のほか，祭司職の契約(40)，祭司やレビ人の契約(41)などの場合にも用いられている。

神と血との契約や人と目との契約という特殊な場合を除けば，「契約」は，一定の人格的な関係を示すか，一定の人格的な関係を定立するための行為を示しており，一対一の相互的な合意または同じ目的のための合同的な意思表示によって確立されている。

18：3，23：18，Ⅱサム3：12，12，21，5：3，Ⅰ列5：26，20：34，Ⅱ列11：4，17，17：15，35，23：3。

(27)　申29：13。
(28)　創9：13。
(29)　創21：27，26：28，Ⅱサム3：12，21，Ⅰ歴5：12。
(30)　出23：32。
(31)　出34：12，15，申7：2，士2：2。
(32)　ヨシュ24：25，Ⅱサム5：3，Ⅱ列11：4，17，Ⅱ歴23：1，3。
(33)　Ⅰサム18：3，20：8，22：8，23：18，Ⅰ列20：34。
(34)　Ⅱ列23：3，Ⅱ歴29：10。
(35)　Ⅱ歴7：18，21：7。
(36)　Ⅱ歴15：13。
(37)　エズ10：3。
(38)　ヨブ31：1。
(39)　ヨブ41：4。
(40)　民25：13。
(41)　ネヘ13：29。

そうだとすれば，同じ旧約聖書の中で混交的に使われているのに神と人との間の契約に限って，神からの一方的な行為であると解するのは不自然であり，他の場合と同様，相互的な合意に基づく契約であると解するのが妥当である。

契約神学者の見解も分かれており，「בְּרִית」が二人以上の当事者の間における契約であり，一般的な人間間の契約におけると同様，当事者間の対等性に基づいて可能となり，当事者相互の権利義務についての綿密な約款に従って任意に締結しうるものであり，各当事者は規定された条件に基づいて一定の約束を成就するよう拘束されるものであるとする者も多い(42)。

それに対して，神と人間とは対等ではありえないので，神と人間との間の契約をこのように語ることは適切ではないとし，恵みの契約は単に契約の形態をとった救いの約束にほかならないとの見解も多数を占めている。

なるほど，恵みの契約は，もともと一方的であり，神が制定したものであり，神が優位に立っているものではあるが，しかし「契約」なのであって，当事者双方の合意を必要とするものであると考えるべきである。

「神は恵みのうちに人間の次元に下られ，まったく対等の基礎に立たれて自己に栄光を帰されたのであ」り(43)，ウェストミンスター信仰告白にいわゆる「神が契約という方法で表わすことをよしとされた神の側のある自発的なへりくだり」なのである(44)。

一方的説を主張する者も，「契約は単なる恵みの付与や誓約による拘束力のある約束ではなく，神との関係でもある」とし，それこそ「宗教の全プロセスの目標であり，極みであ」って，「契約の中心は（中略）『私はあなたの神となり，あなたは私の民となる』の保障である」と言って

(42)　Berkhof, *Systematic Theology,* 263–264.
(43)　Ibid., 264.
(44)　ウ告白７：１。

いる(45)。

つまり，契約は神から人間へと「一方的」であるだけではなく，神と人間との間の「関係的」なものでもあるのである。それこそ，「契約」ということによって，聖書が啓示しているものである。

三　基督信仰の契約的構成

1　「信仰」とは

「sola fide」（ただ信仰のみ）は宗教改革の標語であり，改革された教会の神学的眼目であるが，その場合における「信仰」とは何かという点に関しては，教会実務の上では，意外と顧慮されていないように思われる(46)。

もちろん，「信仰」には多義があり，それぞれが神学的に意味をもっているものではあるが，ここで論じているのは「救いの信仰（Saving Faith)」である。つまり，救われるための信仰，救いを得る信仰，救われる信仰の意味である(47)。

「sola fide」の原則とは，人間が救いに入る入口を「信仰」に限定し，「信仰なくして救いなし」とすることである。少なくとも，救いが人間に及ぶためには，その人間の信仰が求められているということであり，信仰なしでは，救いの約束はその実を結ぶことができず，救いの効果を発

---

(45)　Murray, *Covenant of Grace,* 31.

(46)　筆者は神学部1年生対象の「神学入門」講義において「『ただ信仰のみ』の信仰，『救いの信仰』とは何か？」を問うのを常としている。学生らから返ってくる答えに再問を繰り返しながら，「正解」に導いているが，そこに至るに長い時間を要する。プロテスタント教会において，信仰は最重要課題であるにもかかわらず，十分に顧慮され，明確に教育されていないのではないかと思われる所以である。

(47)　拙稿「救いの契約における『信仰』の意味」『基督神学』10号（東京基督神学校，1998年）19頁以下参照。

揮しえないということである。

当然，この，救いの信仰とは，神の存在を信じる信仰やイエスを基督と信じる信仰等々ではありえない。それなら悪魔や悪霊でさえも信じており，救いに至ることは不可能である。もちろん，救いを確信する信仰でもありえない。

「信仰」について，カルヴァンは，恵みをあえぎ求める「一種の器」であるといい(48)，「信仰とは義を受ける道具であるに過ぎない」とする(49)。つまり，「信仰は，神の要素を受ける器なのではなく，聖霊の力によって，基督が，我々を基督との交わりに結びつけるという意味で，基督を『受ける』器なのである」(50)。

カルヴァンはまた，「基督の義を受ける以前に，信仰によって基督を受け入れる」(51)のであるから，「基督が義であり，基督は信仰によってのみ受けられるので，ただ信仰が義化すると言いうる」(52)のであるという。

罪人の救いということに関して，「信仰とは，神の言葉への人間の応答の行動である」(53)のであり，「信仰とは，神の言葉への我々の応答である」(54)のである。

「『信仰』によって我々が理解するのは，我々に求められている回答であり，（中略）義化の言葉への応答である。（中略）したがって，『信仰』は，契約関係の構成における人間の役割の中心的な事項である」(55)ということになる。

---

(48) Calvin, *Institute* III. 11. 7.
(49) Victor A. Shepherd, *The Nature and Function of Faith in Theology of John Calvin* (Macon, MA: Mercer Univ. Press, 1983), 30.
(50) Ibid., 31.
(51) Calvin, *Institute,* III. 11. 7.
(52) Shepherd, *Nature and Function of Faith,* 33.
(53) Thomas F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man* (London: Lutterworth, 1949), 81.
(54) Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 46.
(55) Hendrikus Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith,* Revised ed., (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 443.

しかしながら，それは「我々の心の中で働かれる聖霊の働きによってのみ可能なことなのである」[56]のであって，断じて人間ひとりだけの行為ではなく，救いの要素としてあげられなければならないのは，神の恵みと人間の応答という２点である[57]。

当然，この，救いの信仰は，御父に対する信仰ではなく，基督に対する信仰である。しかも，それは，「イエスが基督である」と信じる信仰でもなく，そのほかの客観的な事実を真実であると確信する信仰でもない。

救いの信仰に関する組織神学的見解では，「信仰には知・情・意という３側面があるものの，救いにおいて最も重要なのは意思的側面である」[58]とか，「（信仰は）知的・同意的・信頼的自己献身という全霊的行為である」[59]とされる。

また，「信仰とは，信託を含む同意であり，神の約束と基督の言葉の真実性への完全な同意を含む信託である」[60]とされ，「信仰は知的・信頼的・愛的信託の行為であって，全霊的な信託の行為である」[61]とされる。

つまり，信仰とは，聖霊の働きに依存しはするものの，人間の意思的行為なのであり，神または神の言葉への応答としての人間の責任ある行為なのであり[62]，具体的には，基督への信託[63]なのである。

信託としての信仰は，生ける恵みの神（基督）への全的信頼という人

（56）　Ibid., 46.
（57）　Ibid., 47.
（58）　Berkhof, *Systematic Theology,* 47.
（59）　John Murray, “Faith” in *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), vol.2, 260.
（60）　Ibid., 260.
（61）　Ibid., 261.
（62）　Ibid., 260–263.
（63）　「信託」とは，ある人（信託者）が自己の財産を信頼できる他人（受託者）に譲渡して，その財産の管理および運用を委ね，それによって得られた利益を自己または第三者（受益者）に与えることを約する契約をいう。

格的応答であり，頭だけではなく，心からなる応答である(64)。この応答としての信仰が，罪人の救いには要求されているのである。

この，応答としての信仰とは，相手方たる神（基督）に対して示された，内心の意思ないし内心の意思を外部に表示した意思表示であるが，それは外形的行為および身体的行動に及ぶものであり，「献身」と呼ばれるものである。

ウェストミンスター信仰告白も，神が恵みの契約によって救いを無償で提供すると言明する反面，「罪人からは，救われるために基督への信仰（が）要求」されている旨を言明している(65)。

つまり，恵みの契約の約束が実現するためには人間の側の信仰が必須不可欠であるということである。とはいえ，それは，神の恩恵と人間の行為との間のカトリック的な共働論を意味するものでもない。

「信仰は神の恵みへと向かう真の方向づけ」(66)であり，人間の力や機能と考えてはならない(67)のではあるが，むしろ，「sola fide」と「soli Deo gloria」との間には華麗な一致の関係があるのであって，「sola fide」の意味は真の信仰の行為においてのみ明瞭になるのである(68)。

2　「信仰」は条件か

「契約神学」における論争の一つは，恵みの契約における人間の信仰の意味づけをめぐって展開されてきており，「契約は一方的か双方的か」も，「契約は条件付きか無条件か」も，この点に基因している。

第二のアダムとしての基督代表説をとる限り，契約が一方的か否か，

---

(64)　Daniel L. Migluire, “Faith” in Donald K. McKim ed., *Encyclopedia of the Reformed Faith* (Louisville, KN: Westminster/John Knox Press, 1992), 133.

(65)　ウ告白７：３。

(66)　G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952), 28.

(67)　Id.

(68)　G. C. Berkouwer, “Justification by Faith” in Donald K. McKim, ed., *Major Theams in the Reformed Tradition* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 140.

条件付きか否かを論ずる余地はないので，この論議に基督代表説はあまり関係がない。もっとも，その場合においても，成立済の契約の効果の適用如何をめぐって，同様の論議が展開されよう。

恵みの契約における信仰の「条件」論議については既述のとおりである。業の契約と恵みの契約との対比の中から業の契約における従順に対応する形で，恵みの契約における信仰を条件と論ずることには大きな疑問を呈したのみならず，そもそも信仰は契約成立の要件であることを指摘した。

救いの契約を「契約」ではなく「遺言」であると主張する立場があることも既述のとおりであるが，遺言論をとる限り，問題を「契約」として論じる根拠も基礎も失せている。しかし，「契約は一方的である」と主張する者のすべてが遺言説に立つわけではない。

多いのは，神と人間との契約を，古代オリエントの世界における宗主権条約のような主従関係の中の契約と類比的に想定し，「一方的である」と主張する者である。

宗主権条約は，なるほど，圧倒的な力関係の不均衡があり，絶対的な格差の中で締結されたものであることは否めないが，当事者が双方あり，その双方の合意が契約成立の要件となっているのに，それを「一方的」と称するのは適切ではない(69)。

力関係の不均衡から来る直接間接の圧力に屈したとはいえ，形式的には，「合意」があったことには相違ないからである。そもそも，万人の地位も立場も千差万別であり，それぞれの利益が区々である以上，契約関係において完全な平等ということはありえない(70)。

---

(69)　大企業と個人企業との契約，国家と民間会社との契約，大学と学生との契約，公共交通機関と利用者との契約など，今日のほとんどの契約関係は不均衡な当事者の間で凍結されており，力関係では一方的であるが，それを「一方的な契約」とは言わない。

(70)　たとえば，近代私法における「契約自由の原則」を支える基礎には「平等な自由市民」があるが，完全に平等な市民などというものは現実にはありえないことであって，法理論上の擬制にすぎない。

また，契約の当事者は神と基督であると捉える者にも，「一方的」説がある。言うまでもなく，神と基督との間の契約に宗主権条約説は通用しないから，ここでいう「一方的」とは，契約成立の一方性ことではなく，恵みの契約の効果としての恵みの付与の一方性のことである。

しかして，救いの契約の一方性説に立つ限り，契約の相手方について論じる実益はまったくないと言ってよく，無条件説に落ち着くことになるが，問題を「契約」として論じる基礎を失っているものであるとも言えよう。

そもそも，それは，単純な神の一方的な行為なのであるから，神と人間との関係を律する「契約」によって事を論じる必要性もなければ，その論理的根拠もないからである。

さて，前項において，恵みの契約における「信仰」が神（基督）ないし神の言葉への人格的応答である旨を指摘した。

「sola fide」の原則に従えば，この信仰によってのみ救いが達成されるのであり，神の言葉への応答としての信仰こそ，救いに至る契約の成立要件でなければならない。

換言すれば，恵みの契約が救いの契約であるとすれば，救いの契約としての恵みの契約は，神の言葉とそれに対応する人間の信仰によって成立する契約でなければならないのである。

そして，その際には，人間の「信仰」は，神の言葉において約束された神の恵みへの信頼とそれを約束する神への信託であって，もっぱら，神の恵みを受領する意思表示にすぎないことになる。

人間間の契約は申込の意思表示と承諾の意思表示との一致，すなわち，両当事者の意思と意思の合致によって成立するものと解され，一方または双方の「行い」を要求するものではない。

恵みの契約においても同様に，神の申込・神の言葉とそれに対する人間の応答・信仰によって成立し，何らかの「行い」が必要となるものではない。これこそ「sola fide」の原理なのであって，「sola fide」とは

「条件排除」「無条件」の原理でもあるのである。

言うまでもなく，救いの契約の成立に必要な人間の行為としての信仰も，人間の能力に基づくものではなく，聖霊の働きに依存し，神の賜物なのである(71)。

人間の信仰は神の選びに基づき，神の賜物として現われるものであるが，それでもなお，神は「人間の行為」としての「信仰」を求めているのである。

それは，救いが，人間の犯した罪からの人間の贖いであり，人間が陥った罪・死・奴隷の状態からの人間の救出であるからであり，違約者なる人間を被違約者なる神の方へと原状回復させるものであるからである(72)。

3　基督との契約

既述のとおり，救いの信仰とは「応答」を意味するのであるが，救いの信仰とは基督に対する信仰であるから，この応答としての信仰も，父なる神に対するものではなく，基督に対するものでなければならない。

したがって，救いの信仰によって締結される契約とは，父なる神を相手方とする恵みの契約ではありえないことになる。

この場合において，基督に対する応答とは，基督の福音に対する応答にほかならない。すなわち，基督による無償の代償的贖罪の提供を伝える基督の福音に対する，我々の応答を意味する。

この応答としての信仰とは，我々が自分の内で何かを信じるとか確信するとかということではなく，基督の我々に対する福音の言葉に対応する，我々の基督に対する応答なのであって，福音に対する承諾の意思表示を意味している。

つまり，「福音」とは，基督によって提供された贖罪の申込の意思表示

---

(71)　エペ２：８。
(72)　出21：22以下参照。

であり，「信仰」とは，その福音に対する受諾的応答であり，承諾の意思表示を意味している。

そこでは，基督の申込（提供）の意思表示に対する我々の側の承諾の意思表示という意思と意思の交流が見られ，提供の意思表示に対する承諾の意思表示という相対立する意思と意思の合致が見られる。

これは，基督の福音に対する我々の信仰からなる契約の成立を意味する。すなわち，救いの信仰とは，基督の福音を基礎とする基督との契約を締結する意思表示を意味し，基督による贖罪をもたらす贖罪の契約を締結する意思表示を意味するのである。

従来，「福音」とは，創世記３章15節の「原始福音」に始まる恵みの契約を意味するものと解されてきた。

ウェストミンスター信仰告白が，「恵みの契約によって，神は罪人に，命と救いを，基督によって，値なしに提供し，罪人からは，救われるために基督への信仰を要求し，そして命に定められたすべての人が信じようとし，また信じることができるようにするために，聖霊を与える約束をされた」と言うとおりである(73)。

一方，従来の契約神学においては，この恵みの契約の当事者は父なる神と基督または選ばれた罪人であるという二様の解釈がなされてきた。

そして，第一に，恵みの契約の父なる神の相手方当事者が基督であるとするならば，我々の契約上の直接の出番はない。

その場合，我々の置かれた立場は，罪人の救済のために父なる神と御子とを当事者として締結された契約（第三者のための契約）による効果（利益）を受ける第三受益者の立場に留まることになり，我々の信仰の契約上の意味は基督による贖罪の利益を受けるという受益の意思表示を意味することになる(74)。

---

(73)　ウ告白７：３。

(74)　第三者のための契約の効果は，第三者受益者がその利益を享受する旨の意思を表示したときに発生する（民法537条２項）。

第二に，恵みの契約の当事者が選ばれた罪人であるとするなら，基督は契約関係の中に入って来ることはなく，我々の基督への信仰は，恵みの契約の契約条項としての債務を意味することになる。

それは，我々の信仰を条件として贖罪を与えるという契約条項であると考えることも可能であり，信仰は条件になることになる。

しかし，当事者が選ばれた罪人であるとするなら，神の一方的な恵みによって契約の当事者に加えられたとする解釈は可能ではあるが，いつから契約当事者とされるのか不明確であり，論理展開としては不適切である。

したがって，契約神学の伝統的な解釈どおり，恵みの契約の当事者は父なる神と基督であると捉えるのが妥当であり，その解釈はガラテヤ書３章16節の言及とも一致する。

しかし，そうだとすると，恵みの契約における罪人の地位が不鮮明になる。なるほど，一方的な神の恵みによって恵みの契約の恩恵に与る者とされたという解釈は可能であるものの，自ら契約上の地位を得ない第三者（第三受益者）に留まるからである。

そこで，契約神学の伝統的な説明について思考を転換し，従来，展開され，形成されてきた契約神学上の成果を無にすることなく，有効に用いながら，従来の契約神学上の主張をより明瞭な形で提示したい。

まず，「福音」を，恵みの契約と捉えるのではなく，より具体的に，基督による贖罪の提供を意味するものと解する。

すると，すでに検討したように，我々の信仰とは，基督によって提供された贖罪を受ける意思表示を意味し，基督による贖罪の申込に対する我々の承諾の意思表示を意味することになる。

それは，我々と基督との間における贖罪の契約を締結する行為を意味することになる。

また，我々と基督との契約の締結は基督との一致を意味することとなり，ガラテヤ書３章28節の言及と適合する。そして，ガラテヤ書３章29節の言辞どおりに，アブラハムの子孫となり，約束に従える世嗣ぎとな

るのである。

この契約は，従来の契約神学においては，まったく想定されていない。そこで，これを，契約神学上，「贖いの契約」，「業の契約」，「恵みの契約」に続く，第４の，新しい契約として提言し，仮に「基督との契約」と呼ぶことにする。

もちろん，「基督との契約」は，恵みの契約と並ぶ，別の契約という意味ではない。恵みの契約の一環としての，恵みの契約を有効ならしめるための，あるいは恵みの契約の前提としての契約である。

四　結語

神学の中心的課題は，我々人間の罪と我々罪人の罪を贖う基督の福音であり，それを我々の罪の贖いとして有効にするための我々の信仰である。

契約神学は，聖書を一貫して把握し，我々の罪および救いを体系的に，総合的に説明しようとしてきた神学であるが，救いの契約としての「恵みの契約」において，我々の信仰の契約的意味が不鮮明であった。

本稿においては，福音として伝えられた基督による贖罪の提供の意思表示に対して，罪人が，信仰として，基督に対して，それを受諾する意思表示を示すことによって，罪人と基督との間で「基督との契約」が成立するものと解した。

「基督との契約」の締結によって，罪人の贖罪が履行されて，罪人の罪は解消され，父なる神との関係が回復されるとともに，基督との一致がなされた結果，基督と共に，基督の内なる一員として，父なる神との間の恵みの契約の当事者として，約束の世嗣ぎとなることになる。

これによって，従来の契約神学の主張がより明確・明瞭になるとともに，基督教神学の救いの場面が，合理的に，明瞭に説明できることになろう。

「旧」教育基本法と平和のキリスト教教育思想の淵源

―― 南原繁と河井道の思想を中心に ――(1)

豊　川　　慎（東京基督教大学助手）

１．はじめに
２．「旧」教育基本法の制定過程の概略
〈教育刷新委員会と第一特別委員会〉
〈教育勅語の処遇〉
〈教育の理念〉
〈教育基本法「前文」の審議〉
３．南原繁における平和の教育思想
〈南原繁－略伝〉
〈南原繁の教育思想〉
〈教育基本法「改正」論議に対する南原の批判と予見〉
４．河井道における平和の教育思想
〈河井道－略伝〉
〈新渡戸稲造と河井道〉
〈恵泉女学園の建学の精神に見る河井道の教育思想〉
５．キリスト教主義学校の使命としての平和教育－むすびにかえて

（1）　本稿は，2007年６月23日に開催された第386回「日本キリスト教教育センター（JCEC）定例公開研究会」（於：青山学院大学）での講演原稿に大幅に加筆訂正を加えたものである。なお，講演においては新・旧の教育基本法を比較しながら「新教育基本法の問題点」についても話しをしたが，本稿では紙数上その項については割愛した。新教育基本法の問題点については稿を改めて論じることにしたい。

１．はじめに

2006年12月に「教育基本法」を全面改訂する法案が成立した。その60年ほど前の1947年に制定された教育基本法は「教育の憲法」とも言われ，「真理と平和を希求する人間の育成」を戦後日本の教育の目的に定めたものであった。このような教育理想が盛り込まれた「旧」教育基本法の制定には新渡戸稲造の弟子たち，特に南原繁や河井道などのキリスト者の深い関わりがあったのである。本稿では「旧」教育基本法の制定過程の概略を論じ，教育基本法の生みの親とも称される南原繁と河井道の教育思想を概観することにしたい。「新」教育基本法下にあっては，「旧」教育基本法の制定当時の精神にもう一度学び，今こそ「初心」に立ち返ってみる必要があると思われるからである(2)。

２．「旧」教育基本法の制定経緯の概略

〈教育刷新委員会と第一特別委員会〉

第二次世界大戦での日本の敗戦の後，戦前・戦時の教育に対する深い反省を踏まえ，日本の教育制度はそれを支える教育理念とともに大きく変貌することになった。それは一言で言えば，「教育勅語」から「教育基

（２） 2004年に南原繁の没後30年を記念して開催された第１回南原繁シンポジウム（南原繁研究会主催）において，「南原先生がおられたら，現在進行中の教育基本法の改正についてどう思われるでしょうか？」という質問がフロアから出され，それに対して南原の弟子であった政治学者福田歓一氏は南原先生は「初心を忘れたか！とお叱りになると思います」と返答された。付言すると，福田歓一氏は私もパネリストとして参加した2006年の第３回南原繁シンポジウムにも御出席されたが，その数ヵ月後の2007年１月７日に天に召された。第３回目のシンポジウムの記録は南原繁研究会編『宗教は不必要か－南原繁の信仰と思想』(to be 出版，2007年)として出版され，その第二部に「追想　福田歓一先生」と題して，福田氏自身の論考や追悼文が所収されている。また第２回南原繁シンポジウムの記録は『初心を忘れたか－南原繁と戦後60年』(to be 出版，2006年)と題されて出版されているが，このタイトルは福田歓一氏が述べた上記の言葉に由来する。

本法」へという教育改革であったが，この戦後教育改革の基本的な理念と方針とを構想し，「教育基本法」にまとめ上げたのが内閣に設置された政策審議機関「教育刷新委員会」であった。教育刷新委員会は発足から廃止までの６年間，教育基本法，学校教育法，社会教育法などの戦後教育法制の指針を審議決定するなど日本の戦後教育改革の中心機関として重要な役割を果たすこととなった。以下，教育刷新委員会成立から「旧」教育基本法の制定に至る経緯を，特に教育の基本理念を審議した「第一特別委員会」に焦点を合わせて略述したい(3)。

1945年８月，日本はポツダム宣言を受託し，戦前の超国家主義的な国家の下での忠君愛国の教育，別言すれば，明治憲法下での「教育勅語」教育を反省し，戦後の日本の新たな教育を模索することが緊急の課題であった。1946年１月１日に天皇の人間宣言がなされ，３月６日に「憲法改正草案要綱」が発表されるなど，明治憲法に変わる新しい憲法体制の成立の過程と平行して戦後教育改革の議論は進んでいった。

連合国軍総司令部（GHQ）の要請により，アメリカの学者や教育者からなる27名の「米国教育使節団」（United States Education Mission to Japan, USEMJ）が日本の教育制度について調査・報告するために1946（昭和21）年３月に公式に来日した(4)。この使節団に協力するために組織されたのが「日本側教育委員会」（Japanese Educators Committee, JEC）であり，恵泉女学園の河井道と津田塾の星野あいの二人の女性委員を含む29人の委員から構成され，南原繁が委員長を務めた(5)。この「日本側

（３） 教育刷新委員会成立の経緯に関しての叙述には，日本近代教育史料研究会編『教育刷新委員会・教育刷新審議会　会議録　第一巻』（岩波書店，1995年）所収の「解題」や，鈴木英一『戦後日本の教育改革３　教育行政』（東京大学出版会，1970年）などを主に参照した。

（４） 米国教育使節団の陣容とその働きについては，次のものを参照。河井道『スライディング・ドア』（恵泉女学園，1995年）199－203頁

（５） 他の委員には例えば，ジャーナリストの長谷川如是閑や日本基督教団霊南坂教会牧師の尾崎道雄などが委員に選出された。しかし，河井や星野とは異なり，長谷川も尾崎も後の教育刷新委員会の委員には就任していない。

教育委員会」がまとめた新しい教育制度の構想などの報告書はその骨子において「米国教育使節団」の報告書と一致したものであった。

「教育刷新委員会」が組織されたのは1946年８月10日であり，これは「日本側教育委員会」を母体に発展的に改編された委員会（委員38名）である。「教育刷新委員会」は９月７日に第１回目の「総会」をもって発足した。当初は安部能成（文部大臣）が委員長であったが，1947年11月14日からは副委員長の南原繁（東京大学総長）が一貫してその委員長を務めた(6)。1949年に教育刷新委員会は「教育刷新審議会」と改称されることになるが，委員会の性質や機能に変化はなく，教育刷新審議会は1952年（昭和27年）６月まで続くこととなった(7)。

教育刷新委員会・審議会には全委員が参加する「総会」のほかに，「総会」で採り上げられた検討課題をテーマごとに検討し討議するための「特別委員会」が逐次設けられ，その数は21に及ぶことになった。各特別委員会で討議された結果が再び総会で報告され，総会での決議を経て内閣に建議され，文部省がそれを受けて法文化するという手順である。

1946年９月20日に教育刷新委員会第３回総会が開かれ，「教育勅語」と「教育の基本理念」について検討するための「第一特別委員会」の設置が決定され，総会議長の南原繁により羽渓了諦（主査），芦田均，天野貞祐，務台理作，関口鯛吉，森戸辰男，河井道，島田孝一の８名がその委員に指名された(8)。河井道はただ一人の女性委員であった。

（６）　寺崎昌男氏は委員長としての南原を次のように評している。「法制面についての正確・冷静な判断，将来を見通した洞察の賢明さ，果断な議事進行と威厳など，氏の存在は，この委員会の権威を高めた。学問・教育の自由，教育機会の均等化，そして教育行政権の地方分権化を実現するという氏の熱情が，一貫して会議をリードしたのである」。寺崎昌男「この喜ぶべき公刊－教育刷新委員会速記録とその復刻」（「図書」1995年11月号所収）23－24頁

（７）　教育刷新委員会発足から廃止に至る約６年間に，総会は累計で142回ほぼ隔週に開かれ，これと並行して「特別委員会」が累計で310回開かれている。

（８）　第一特別委員会の委員８名の任命時の職務は以下のとおり。羽渓了諦（仏教哲学者，

この教育刷新委員会第３回「総会」においては教育の理念について教育刷新委員の間で意見が交わされたのであるが，河井道は日本の今までの教育が「上下教育」であることを批判し，「左右の教育」，「水平の教育」を主張して次のような発言をしていることを付記しておきたい。

「宗教の言葉で言いますれば，誠心誠意を尽して神を愛するならばそれと同等に隣人を愛せ，この二つのものは一緒に行かなければなりませぬ。然るに今までは一緒に行って居りませぬ。でありますから，これからは自分と同等若くは自分より以下の弱いものに力を致し，同情をし，彼等と一緒に行こうという教育を子どものときから与えなければ駄目だと思います。この気持ちを教育理念の中に盛り込んでいただきたいと思います」[9]。

「総会」の場において上記の発言以外に，河井は教育理念についての特に目立った発言をしてはいないものの，「第一特別委員会」においては非常に重要な発言をしている。以下，第一特別委員会における河井の発言に主に焦点をあわせつつ，教育基本法の理念についての討議を概観していきたい。

〈教育勅語の処遇〉

1946年９月23日に第１回目の第一特別委員会が開かれ，「教育勅語」の処遇が最初に検討されることになった[10]。新しい内容の勅語を新たに奏

龍谷大学学長），芦田均（衆議院議員），天野貞祐（哲学者・教育者，第一高等学校校長），務台理作（哲学者，東京文理科大学長兼東京高等師範学校校長），関口鯛吉（東京天文台長），森戸辰男（経済学者，日本社会党衆議院議員），河井道（教育者，恵泉女学園園長），島田孝一（早稲田大学総長）

（９） 日本近代教育史料研究会編『教育刷新委員会・教育刷新審議会　会議録　第一巻総会』（岩波書店，1995年）48頁

(10) 日本近代教育史料研究会編『教育刷新委員会・教育刷新審議会　会議録　第六巻第一特別委員会，第二特別委員会』（岩波書店，1995年）３－15頁　以下『会議録　第六巻』と記す。

請することの是非や教育勅語の奉読廃止の是非などが論じられ，９月25日に開かれた第２回目の第一特別委員会でも引き続き教育勅語の処遇が論じられている。

教育勅語に関しては様々な意見が第一特別委員会の委員たちから出されている。例えば，芦田均は次のように述べている。「教育勅語が間違って居ったから今日の惨禍を招いたということでなく，踏み外した為に今日の如き運命に陥った。…どうも私は，教育勅語というものが非常に害をなしたような考え方にはなれない。唯扱い方に於て，余りに神秘的な精神を含め過ぎたということはあると思いますが，併し其の点は国民も反省すべきだと思う」。この芦田の発言に続いて河井道は次のように意見を述べている。「私も教育勅語が間違って居ったから，そうなったとは思って居りません。私は日本で余りに形式的な教育をしたから，そういう風になったのだと思います」(11)。

第一特別委員会の８名の委員たちの教育勅語に対する多数意見としては，上記の芦田や河井の発言にも見られるように，教育勅語自体が間違っていたのではなく，それを余りにも神格化したその形式的な取り扱い方に問題があったとする見解である。教育が勅語という形式で，つまり天皇の命令という形式で封建道徳的な内容が上から強制されるそのこと自体が問題であるという認識である。その意味で，教育基本法制定以降それが勅語という形式から国民の意思に基づく法律という形に変わることになったことの意味は大きいと言えよう。

〈教育の理念〉

９月27日に第３回目の第一特別委員会が開かれ，これまでの教育勅語の処遇をめぐる審議から「教育の根本理念」の問題について検討され始める。

---

(11)　『会議録　第六巻』24頁

教育刷新委員会「総会」での意見を参考に文部省の審議室が作成した「教育基本法要綱案」が第一特別委員会の委員たちに最初に示され，この草案を叩き台にして教育の理念についての論議が進められていくのであるが，当初のこの「教育基本法要綱案」には「前文」がなく，それは「教育の目的」,「教育の方針」,「教育の機会均等」,「女子教育」,「義務教育」,「政治教育」,「宗教教育」,「学校教育の公共性」,「教育行政」の９つの案項から構成されているものであった。

第一特別委員会は教育の理念について検討するようにとの目的で創設された委員会であるゆえ，特に「教育基本法要綱案」の「教育の目的」と「教育の方針」を中心に審議がなされたのであるが，それは以下のような草案であった。

①「教育の目的」

「教育は，真理の探究と人格の完成とを目的とし，民主的，文化的な国家および社会の成員としての責任を果たすことが出来る心身共に健全な国民を育成することを期すること」

②「教育の方針」

「教育は，あらゆる機会にあらゆる施設を通じて不断に行われなければならないものであって，真理は普遍的なものであり，人格は尊厳なものであり，社会はお互いの協力によってはじめてその健全な発展を期待し得るものであるという自覚のもとに，研究の自由を尊重し，個性の健全なる発達を図り，実生活との関連を考慮しつつ，相互の敬愛と信頼とのもとに切磋琢磨によって，文化の創造と発展とに貢献するように行わなければならないこと」(12)

(12)　吉野博明『昭和21(1946)年11月～12月下旬の教育基本法立法過程』(北海道教育大学旭川分校教育学研究室発行，昭和62年）30頁

上記引用の草案が審議の叩き台とされたのであるが，教育の理念について第一特別委員会ではどのような論議が行われたのであろうか。河井道の発言に特に焦点を絞って概観したい。

まず議論されたのは，文部省草案の「教育の目的」（第１項）にある「真理の探究」と「人格の完成」という概念についてである。教育の目的に「真理の探究」という概念を掲げることに対して，「真理の探究」とは具体的にどういうことなのか，果たして何を真理と捉えるのかといった疑問が出され，「真理の探究」という言葉が余りに抽象的であることへの意見が多く出ている。例えば，河井は「真理の探究と仰しゃっても，それは概念的に言われることで，もう少し皆が分るような言葉が欲しいと思います。何か真善美というような意味のものを入れて欲しいと思います」と述べている(13)。

「教育の目的」としての「人格の完成」という概念に対しても，例えば，河井は10月４日に開かれた第４回目の第一特別委員会の場で「人格は完成の出来るものとは思いません。向上はしますが……」と述べ，さらに「人格の完成という言葉の代りに，自他を尊ぶ，尊重するという言葉が欲しいと思います。矢張りそれが基だろうと思います」と発言している(14)。他の委員たちからも「人格の完成」に代えて，「個人の育成」，「人間の育成」，「個性の育成」，「人間の養成」などの言葉はどうか，「個人の開発」では個人主義的に過ぎないかと様々な意見が出され，議論の末に「人格の育成」，さらには他日に開かれたその後の委員会では「人間性の開発」に帰着することになった(15)。

教育の目的についての議論では，教育の目的が「人格の育成」という

(13)『会議録　第六巻』44頁
(14)『会議録　第六巻』49頁
(15)　最終的には，文部省，特に文部大臣の田中耕太郎が「人格の完成」という言葉に固執し，最終的に制定された教育基本法では「人格の完成」という言葉が用いられることになる。

ことだけでは足りないのではないかという意見も出され，その議論の流れの中で河井は「やはり憲法と読み合わせまして，初めに私は平和ということを出していただきたいと思う」[16]と発言し，さらには「私はやっぱりライティアスネスというような，正義という言葉が欲しいと思います。世界平和といっても，正義感に立たなければなりません」とも述べている。

第５回目（10月11日）と第６回目（10月18日）の第一特別委員会でも「教育の目的」についての審議が継続してなされ，第６回目の委員会では「教育の方針」についての一次案が作成された。第７回目の委員会の冒頭でこれまでの審議結果として「教育の目的」が以下のような文言に確定されたことが確認されている[17]。

> 教育は人間性の開発をめざし，民主的平和的な，国家及び社会の形成者として，真理と正義とを愛し，個人の尊厳を尚び，勤労と協和とを重んずる，心身共に健康な国民の育成を帰するにあること

これを９月21日の第３回目の委員会で提示された「教育基本法要綱案」における「教育の目的」の文言と比較すると，教育は人格の完成を目的とするという趣意から「教育は人間性の開発をめざし」と変更され，また「平和」や「正義」，「個人の尊厳」，「勤労と協和」などの言葉がこれまでの審議の結果として新たに含まれるようになったことが分る。

正義に基づく平和という概念が河井の教育思想の根本にあることについては後述するが，当初の草案にはなかった「平和」という言葉がここで「教育の目的」の文言に取り入れられ，最終的には教育基本法の前文の中に「真理と平和を希求する人間の育成」という言葉になって表れた

---

(16)『会議録　第六巻』57頁
(17)『会議録　第六巻』83頁

のには，上記で引用したような河井の発言が少なからぬ役割を果たしたと言えるだろう(18)。

第７回目の委員会では「教育の目的」についての文言が確認された後，第２項の「教育の方針」についての検討に入るが，教育の「目的」と「方針」との異同をめぐって議論に行き詰まりを見せている。そこで「教育の方針」についての審議を先送りすることが決められ，11月１日の第８回目の委員会では「教育基本法要綱案」の第３項以下の各項（教育の機会均等，女子教育，義務教育など）について一通りの審議が行われた。

〈教育基本法「前文」の審議〉

11月８日に第９回目の第一特別委員会が開会され，「教育の方針」が再審議され，さらに文部省審議室から出された基本法の「前文」草案についての審議も始められた。11月15日の第10回目の委員会でも「前文」が継続して審議されたのであるが，当初の「前文」草案は以下のようなものであった。

そもそも，教育は真理の探究と人格の完成とを期して行はれなければならない。然るに従来のわが国の教育は，ややもすれば右の目的の自覚と反省とにかけるところがあり，特に真の科学的精神が軽んぜられ，徳育が形式に堕し，教育内容も時に軍国主義的又は極端な国家主義的傾向に歪曲された。この欠陥を是正するためには，教育に根本的

(18)　教育基本法やその制定経過に関する従来の研究においては，第一特別委員会における河井道の「平和」に関する発言に対しては余り注意が向けられてこなかったのではないだろうか。例えば鈴木英一氏の研究に見られるように，「平和」という教育理念は同じ第一特別委員会の委員である務台理作や森戸辰男の主張と捉えられてきた。（鈴木英一『戦後日本の教育改革３　教育行政』（東京大学出版会，1970年，218－219頁参照）。しかし，教育刷新委員会の議事録を読む限り，河井道の「平和」についての第一特別委員会における発言は議論の流れにおいても非常に大きな意味を持っていることは明らかである。

刷新が行はれなければならない。

さきに，われらは，憲法を根本的に改正し，民主的文化国家，平和愛好国家再建の基礎を築いた。この再建の大業の成就は一に教育の力にまつべきものであり，人間性を尊重し，真理と正義と平和とを希求する人間の育成を期すると共に，個人の自発性を啓発し，普遍的にしてしかも個性豊かな文化の創造をめざす教育が国民に普及徹底されなければならない。

われらは，ここに教育の目的を明示し，新日本教育の基礎を築くと共に，新憲法の精神に則り，それと関連する諸条項を定めんがために，教育基本法を制定する。

われら国民は，すべてこの自覚の下に，教育の目的の実現に向って渾身の努力を傾けんことを期するものである(19)。

この「前文」草案では戦前の日本の教育に対する深い反省が示され，新しい教育の方向性が明示されていることが分かる。戦前の教育が国家主義的なものに歪曲され，教育本来の自主性が失われてしまったことへの率直な反省が明記されている点が極めて重要である。

「教育内容も時に軍国主義的又は極端な国家主義的傾向に歪曲された」という過去の教育方針への反省についての文言の議論の際には，河井は「傾向どころではなかったです。純然たるものだったのですから」と述べている(20)。

また「前文」の中に日本の伝統的文化の継承についての文言を盛り込みたいといった意見が，例えば，羽渓了諦や関口鯛吉から出されている。羽渓は「日本の伝統的文化を何処かに生かしていただきたい。…無論今迄のような形式の忠孝では駄目だけれども，忠孝の精神内容というもの

(19) 『会議録　第六巻』128頁
(20) 『会議録　第六巻』138頁

は，我々は伝承護持しなければならないと思うのです」と発言し，関口は「犠牲というか，奉公の観念が何処にもないのですね。…やっぱり日本の伝統の精神を，一つ奉公の観念とか犠牲というような形で，表現して貰いたい」と述べている(21)。

なお，この第９回目の委員会において芦田均と河井道が「全文」草案に挙げられている民主的教育ということを巡って鋭く論争したことを付言しておきたい(22)。

11月15日に開かれた第10回目の第一特別委員会でほぼ教育基本法の案文が整序され，同日の午後に開催された第11回教育刷新委員会総会でその案文を中間報告として提出し，前文も含めて総会で審議された。

第11回総会における中間報告の審議では「前文」が基本法の内容に比べて長過ぎるのではないかという意見が出されている。この意見を受けて，11月22日の第11回第一特別委員会では，前文を短くするために，従来の教育の反省を踏まえた箇所を削除するか否かが論議された。特に関口鯛吉と羽渓了諦との間で意見が交わされ，関口が「今迄のことの非難とか，愚痴めいたこと」を準憲法的性格をもつ教育基本法の中に盛り込むのはどうであろうかという意見であるのに対して，羽渓は「しかしど

---

(21)『会議録　第六巻』160頁

(22)　以下は文部省大臣官房審議室のスタッフとして教育基本法案に携わった関口隆克が芦田均と河井道の論争について述べている箇所である。長きにわたるが興味深い点であるので引用したい。「前文のなかで，記録に残っていると思いますけれども，非常な論争があったんです。私の記憶に鮮明なのは民主的というところですね。芦田均さんは，当時のリベラルな意味で進歩的な人でしたから，「中略」ヨーロッパにおける民主主義の教育というものを知っているんです。それに彼はクリスチャンだったんですね。だから，クリスト教の，新教観念に基づくところの秩序観をもっていたんですね。あるときにこういうことを言われたんです。「民主教育なんてことは，日本では百年かかってもできるかどうか判らないのだから，そんなにたやすく民主主義なんてことを言うべきではないんだ。日本人はすぐ口真似をして，すぐ判ったふりをするけれども，とても容易なことではね，そんなことはほどほどにしないと大変な弊害をおよぼすんじゃないか」と。なかば自分に言うように言われたんです。それにたいし，恵泉女学院校長のやっぱりクリスチャンの河井道さんが非常に憤慨しましてね。どうも，芦田

うもこれはあって欲しいですね。どうしてこういう基本法を制定するかという由来がはっきりする。十年，二十年後になれば，こういう時代があったのだという，歴史的な事実になってくる」，「やっぱり極端な国家主義などの反動を抑える為にも入れる必要があるのではないでしょうか」と反論している(23)。

結局のところ，最終的に制定された教育基本法の前文では当初の草案にあった上記の反省箇所が削除されてしまったが，その後の歴史的経緯を見れば，過去に対する深い反省を踏まえた前文箇所の必要性を援護した羽渓に先見の明があったということであろう。

11月29日に第12回目の第一特別委員会が開かれた。この日が最後の第一特別委員会であり，教育基本法案の各項目について，特に教員の身分保障のあり方，義務教育，男女共学，宗教教育，社会教育などについて審議され，この日に開催される第13回教育刷新委員会総会で報告する最終報告案を主査の羽渓に一任することが確認され閉会した。

11月29日，第13回教育刷新委員会総会が開かれ，教育基本法要綱案が決議された。翌年，1947年３月12日の第92回帝国議会において，教育基本法案が原案通り可決され，３月31日に教育基本法が公布・施行された。そして５月３日には日本国憲法が施行されたのである。

さんのお言葉とも思えない。神さまは人に差別をなさらなかったというんですね。日本人には，民主主義ができるとか，できないとか，そのようなきめつけは神さまはなさらないと，民主主義はいわば良いことなのだから，…神様の御旨なんだから，日本人にはそれはできないなどというべきものではないと，そのように，人を分け隔てすることがすでに民主主義ではないと言ったんです。僕はこの論争には実に驚きましてね。どちらも本当だと思いました。今日，やっぱりそれがその二つの面ですね。…この二人は先見の明があって，河井さんの愛情と芦田さんの批判性ってものと…，あの二人の論争は忘れられませんね。天野さん，務台さん，それから私の叔父の関口鯛吉がどちらかといえば，河井さんに同調したですね。それじゃ本当にやれないかもしれないけれどもそれは一つやるように，おたがい励ましあおうということで，前文にまとまっていったんです」。以上は鈴木英一『教育行政』239－240頁からの引用。

(23) 『会議録　第六巻』159頁

以上において，第一特別委員会での新しい教育の理念，つまり教育基本法の前文および第１項「教育の目的」や第２項「教育の方針」に関する審議を中心に教育基本法制定の経緯を概観した。「教育刷新委員会」についてはあまり論じることが出来なかったが(24)，第一特別委員会では自由な雰囲気のもとに教育の根本理念について議論を地道に何度も積み重ねていることが『会議録』から窺い知ることができる。そしてそこで話し合われた多くの事柄が実際に教育基本法の中に盛り込まれたのであった。

３．南原繁における平和の教育思想

南原繁（1889－1974）の二人の師，新渡戸稲造と内村鑑三は札幌農学校の同期生であり，共に「札幌バンド」を代表するキリスト者であった。武田清子氏は札幌バンドの特徴としてその平和思想を挙げ，新渡戸や内村の平和思想を受け継いだ弟子たち（南原繁，河井道，田中耕太郎など）が「真理と平和を希求する人間の育成」をうたった「教育基本法」への道をつくったことを指摘している(25)。具体的に言えば，南原繁は教育刷新委員会の副委員長，後に委員長として委員会での膨大な審議を取り仕切り，教育基本法の制定に大きな役割を果たしたのであった。それゆえ，南原繁は教育基本法の父とも称される。その南原の教育思想とはどのようなものであったのだろうか。南原の略伝を記した後に，その教育思想の特徴を論じることにしたい。

〈南原繁－略伝〉

南原繁は1889年に香川県大川郡相生村に生まれた(26)。1907年に第一高

(24)　南原繁の教育刷新委員会の「総会」における発言については稿を改めて論じることにしたい。
(25)　武田清子『峻烈なる洞察と寛容－内村鑑三をめぐって』（教文館，1995年）25－29
(26)　南原繁の生涯に関しては，例えば以下のものを参照。加藤節『南原繁－近代日本と

等学校に入学し，校長であった新渡戸稲造から大きな思想的感化を受けた。それにより南原は精神的煩悶のときを過ごすこととなり，新渡戸の勧めもあり最終的には内村鑑三に師事した(27)。東京帝国大学卒業後は内務省に務め，日本で最初の「労働組合法」の起草にあたる。この法案は結局のところ日の目を見ることがなかったのであるが，これを機に内務省を辞し，労働問題の根底にある哲学的，世界観的問題と学問的に取り組むために学究の道に進むことに決める。東京大学法学部に戻って31歳のときに法学部助教授となり，イギリス，ドイツ，フランスに留学し，特にドイツではカントの著作に沈潜。留学後は東京帝国大学教授として政治学や政治学史を講じ，1945年，戦後最初の東京大学の総長に就任。南原が教育刷新委員会の副委員長，後に委員長を務めたのは56歳から62歳までの間であった。

〈南原繁の教育観〉

南原繁は戦後教育改革の中心機関であった「教育刷新委員会・審議会」の委員長として教育基本法の制定に重要な役割を果たしたのであるが，南原自身の教育思想はどのようなものであったのだろうか。まず初めに「私の教育観」と題する論考を手がかりに考察したい。

南原によれば，教育の重要な任務についてまず挙げられることは「知識」(「知性」) の習得や教授であり，そして「徳性」という道徳的自覚にまで各人を導くことである。しかし，「それが教育のすべてではない」と南原は言っている。南原によれば，「教育の理想」とは「知性」や「道徳」などを含めた「真の人間性」を耕し，形成することにある。南原は言う。「もともと各人は余人をもっては替えがたい，それぞれの個性を持ってお

知識人』(岩波新書，1997年)

(27) 内村鑑三と南原繁の師弟関係に関しては，拙稿「内村鑑三－南原繁の内村観」(南原繁研究会編『宗教は不必要か－南原繁の信仰と思想』to be 出版，2007年所収) を参照されたい。

ります。人をその異なった環境の中で，それぞれの個性に応じて，最善のものにまでつくり上げ，それによって各自を自分の魂を持った自主自律的な人格たらしめることが，教育の理想目的にほかなりません」[28]。

南原によれば，このような教育の理想は「人間教育の普遍的理念」であり，ヨーロッパ諸国においてもこの理念が実現されたのは身分的封建社会体制の崩壊と18－19世紀の自由主義時代に入ってからである。日本においては，戦後に「教育勅語」から「教育基本法」の制定へと至ることによってようやくこの教育理念が採用された。しかし南原はこの教育理念が終戦後に始めてつくられたものでも，戦勝国から強要されたものであるとも考えない。南原によれば，そのような教育理念は南原自身も第一高等学校時代に感化を受けたところの新渡戸稲造の人格主義あるいは内面主義の思想や，大正デモクラシーという民主主義思想の流れに他ならず，昭和初期からの全体主義・軍国主義の支配にあっても国民の間に生きつづけた思想の淵源であった。そしてこの教育理念が「人間個性の形成」を目的とする教育理念として新渡戸の弟子たちが多く参加した「教育刷新委員会・審議会」で全員一致して決議採択されたことを南原は「必然の発展，且つ当然のこと」と述べている[29]。

第一特別委員会で「教育の理念」を審議した際に「人格の完成」という言葉をめぐっていろいろな意見が出されたことはすでに前章で概観したが，南原も「人格の完成」よりも「人間性」の完成という言葉に賛意を表している。それは「人格の完成」は道徳的人格の響きを持つが，「人は道徳的人格のほかに，人間として，おのおの与えられた可能性があり，それを最大限にまで啓蒙して，それぞれの個性を完成することが教育であ」ると考えるからである。「道徳的善のみでなく，すべての良きもの・美しきもの・真なるものに，われわれの眼を向け，それによって人間性

(28)　南原繁「私の教育観」，1967年８月29日，NHK ラジオ放送（『南原繁著作集第十巻』岩波書店，1973年）137－139頁
(29)　前掲書，139－140頁

を深め，豊かにすること」，このことが学校教育のみならず，生涯を通じての「人間教育」という「教養」の問題として重要であると南原は述べている(30)。

南原は上記のような「自主自律的な人間個性の教育」が「個人主義」教育を意味するものであるとも，「個人主義」に導くものであるとも考えない。なぜなら，「人間はその本性からいって社会的な存在であり，自分と同様な他の人間の存在を前提とし，その関係を通してのみ，人間現実の存在があ」り，「個性主義は個人主義のごとく，おのれ一個の自我のなかに人間生活の実在の根拠を主張するのとは異なる」からである(31)。南原によれば，人間の個性は社会において他者との関係において育まれ，それによって初めてそれぞれの個性の存在と意義が見いだされる。教育とはそのような人間性，人間個性の形成に関わるものであり，「人間の内面的精神に関わる労作」(32)である。

しかし，教育とは内面的精神だけに関心が向けられることがらではなく，教育が存立するところの政治的条件である「平和」と「自由」も教育によって守られるべき理念であるという。南原は言う。「まず根本において「自由」が失われれば，学問も文化も教育も無意義であります。さらに現在のような国際状況のもとで「平和」が破壊されれば，それらは根底から覆ります。まことに平和の問題は，今日においては政治経済以上に，真理と道義の問題であり，人間存在の基礎的条件と称すべきでありましょう。その意味で，平和と自由の理念は，小学校から大学に至るまで，すべての教師がその職場において守るべき共同の義務と思うのであります」(33)。

以上のように，南原にとって教育の第一の根本原理とは「人間の自律

(30) 前掲書，141頁
(31) 前掲書，141－142頁
(32) 前掲書，145頁
(33) 前掲書，146頁

と人間性の確立」，つまり「われわれが国民たる前に，ひとりびとりが人間としての自律」であり，「国家の権力といえどももはや侵すことのできない自由の主体としての人間人格の尊厳」，「同時におのおのが余人をもって代えることのできない個性の価値の相互の承認」である(34)。南原によれば「真にヒューマニズムの精神の覚醒と，それによる自主自律的な人間の養成」こそが戦後日本の喫緊の課題であるが，ヒューマニズムの精神だけをもってしては真の人間性の確立と人間の完成には至らないとはっきりと述べている。南原が日本におけるルネッサンスと共に「宗教改革（レフォーメーション）」の必要性を主張するのはそのためである。つまり，日本人の精神革命という真の人間性の確立と人間性の完成のためには「人間を越えた神の問題」が関連せざるをえないのであり(35)，「神の発見」による人間人格の確立が必要とされるのである。

〈教育基本法「改正」論議に対する南原の批判と予見〉

教育基本法が制定されたのは1947年であるが，1955年前後からすでに教育基本法の「改正」論議が出始めている。それには二つの主な理由があった。一つは，教育基本法は占領軍から押し付けられたものなので，今や日本は自主的に基本法を「改正」する必要があるというもの。もう一つの「改正」理由は，基本法第一条の「教育の目的」には「人格の完成」という文言はあるが，「国に対する忠誠」や「家族内の恩愛の感情」などが抜けているというものであり，それは1956年に鳩山一郎内閣の清瀬一郎文部大臣が教育基本法の見直しを公言した際の理由であった(36)。

---

(33)　前掲書，146頁

(34)　南原繁「日本における教育改革」1955年４月，朝日新聞社『明日をどう生きる』所載（『南原繁著作集第八巻』岩波書店，1973年）225頁

(35)　前掲書，225頁

(36)　山住正巳『日本教育小史―近・現代―』（岩波新書，1987年）　209－210頁，堀尾輝久『いま，教育基本法を読む－歴史・争点・再発見』（岩波書店，2002年）　75－77頁

周知のように，1955年という年は自由党と日本民主党が合同して自由民主党が結成された，保守合同，いわゆる「55年体制」の確立した年である。自民党は憲法改正を党是とし，教育基本法の改正論議も日本国憲法の改正論議の動向と関連していた。つまり，終戦後に非軍事化した日本を軍事基地化・再軍備化しようとするアメリカの対日政策の変更があり，日本の再軍備化のためには憲法９条と平和教育が障害となるので愛国心教育が必要だという「覚書」がアメリカと日本の高官の間で交わされ，それ以降，「愛国心」の教育が強調されるようになったことが教育基本法「改正」論議の背景にあったのである(37)。

「教育刷新委員会・審議会」の委員長として「教育基本法」の制定に直接関わった南原にはそのような改正論議が復古主義的ないし反動的なものに思われた。1955年の「日本における教育改革」と題する論考では，日本国憲法と同じく教育基本法がアメリカの司令部の強要によって作られたという「臆説」が国民の間に流布していることを懸念し、次のように述べている。そのような臆説が「日本が独立した今日、われわれの手によって自主的に再改革をなすべきであるという意見となって現われている。しかし，もしその根拠が，かような臆説に基づくとするならば，それは著しく誤ったか，あるいは強いて偽った論議といわなければならない」(38)。南原は教育基本法が日本独自の発想で作られ，どのような経緯をたどって制定されたかを論じ，教育勅語に代わる新しい教育の理念や精神が危機に晒され始めている中にあって，「再び「国家道徳」や「愛国精神」を強調することが、いかなる意味と役割を持つものであるかは，およそ明らかであろう」と述べている(39)。

1967年には南原は家永教科書裁判の証人として教育基本法制定の経過

(37) 堀尾輝久，前掲書，76頁
(38) 南原繁「日本における教育改革」1955年４月，朝日新聞社『明日をどう生きる』所載（『南原繁著作集第八巻』岩波書店，1973年）213頁

と内容について証言し，戦後の教育改革における日本の自主性を強調したが(40)，その際，裁判の被告としての国の代理人が南原に対して教育刷新委員会は占領軍の影響の下に基本法を制定したのであり，その自主性に疑問を付す反対尋問を試みた。しかし，それに対して南原は「そんなけちな委員ではないよ，メンバーを見たまえ」と一蹴したことを家永は記している(41)。

1947年に制定された教育基本法が制定から59年を経て，2006年に「改正」された今，50年以上前の南原の次の言葉をわれわれはどのように聞くのであろうか。

「新しく定められた教育理念に，いささかの誤りもない。今後，いかなる反動の嵐の時代が訪れようとも，何人も教育基本法の精神を根本的に書き換えることは出来ないであろう。なぜならば，それは真理であり，これを否定するのは歴史の流れをせき止めようとするに等しい」(42)。

---

(39)付言すれば，南原は決して「愛国心」を否定しているわけではない。むしろ，「われわれは日本人として，祖先から承け伝え，現にわれわれもそこに生まれ育った祖国，この日本を誰か愛しないものがあるであろうか」と述べている。しかし南原によればこのような「自然的祖国愛」は「盲目的愛国心」に陥りやすい危険があることを指摘し，「真の祖国愛」を主張する。南原によればそれは「祖国をして真にそれに値する国家たらしめること，すなわち，ただに国民の物質的生活と幸福を保護するのみでなく，その中に何よりも人間的自由を永続的に保障し，真理と正義を尊重し，文化の創造と発展を促す場たらしめること」このことこそ「真の祖国愛」だと南原は述べている。南原繁「私の教育観」，142頁。国家にノーといえる愛国心を強調した内村の弟子として，また内村の教育勅語に対する態度が問題となった「不敬事件」の教訓などから，南原は天皇制という日本の国体とキリスト教について，また宗教と教育の関係について多くを学んだに違いない。

(40)　南原繁「日本教育への証言－はじめて法廷証人に立って」『世界』1968年１月号所載（『南原繁著作集第10巻』所収）209－226頁

(41)　家永三郎「南原先生と教科書裁判」丸山真男・福田歓一（編）『回想の南原繁　南原繁著作集別巻』（岩波書店，1975年）所収，511頁

(42)　南原繁「日本における教育改革」233－234頁

4．河井道における平和の教育思想

河井道は第一特別委員会における唯一の女性委員として教育基本法の審議に加わり，戦後の新たな教育理念として「平和」,「正義」,「協力」,「人格の向上」,「自他の敬愛」などの重要性について発言したことはすでに上記で概観したとおりである。本章ではそのような発言の背後にある河井の教育思想について論じるに際し，最初に略伝を記し，恩師新渡戸稲造からの教育思想的影響や恵泉女学園の建学の精神などに焦点を絞ってその教育思想の特徴を明らかにしたい。

〈河井道－略伝〉

河井道は1877年(明治10年)年に伊勢山田（現三重県伊勢市）の伊勢神宮神職の家に生まれた(43)。その後北海道に家族で移住する。スミス女学校（現北星学園）在学中にサラ・C・スミス(44)と新渡戸稲造の授業を受け，両者より多くの感化を受ける。

新渡戸に伴われて渡米し，その後，フィラデルフィア郊外のブリンマー女子大学に入学。留学後は津田梅子の女子英学塾（現津田塾大学）で教え，その後35歳の時に日本 YWCA（日本キリスト教女子青年会）初代日本人総幹事などを務める。1929年(昭和４年)，河井が52歳の時，世界

(43) 河井道の生涯に関しては河井自身による二冊の英文自叙伝の翻訳を参照。河井道『私のランターン』(恵泉女学園，1968年),『スライディング・ドア』(恵泉女学園，1995年）また以下のものも参照。関根文之助『河井道の生涯』(新教出版社，昭和29年)，中村妙子『この道は－恵泉と河井先生』(恵泉女学園，2000年)，木村恵子『河井道の生涯－光に歩んだ人』(岩波書店，2002年)

(44) サラ・C・スミス（Sarah Clara Smith, 1851-1947）はアメリカ長老教会の婦人宣教師であり，1880年に東京の新栄女学校に赴任するも多湿の気候ゆえにリューマチを患い，北海道での療養の後，札幌で全寮制のスミス女学校（現北星学園）を創設し，多くの人材を育てた。河井道は最初の７名の生徒のうちの一人であった。『日本キリスト教歴史大辞典』(教文館，1988年）334，733－734頁参照。

の平和に貢献する女性を育てるため恵泉女学園を創設。教育刷新委員会の第一特別委員会の委員として教育基本法制定に携わったのは河井道69歳のときであった。その6年後の1953年，75歳で召天。所属教会は植村正久の富士見町教会であった。

〈新渡戸稲造と河井道〉

南原と同じく，河井もまた恩師である新渡戸稲造から多くの思想的感化を受けた。例えば，新渡戸との「提灯（ランターン）」をめぐる次のようなエピソードがある。河井は21歳のときに，新渡戸に連れ立って始めて渡米したのであるが，寄港したバンクーバーでの美しい夜景，通りの灯を見ていた河井に対して，新渡戸は「たくさんの提灯がついているでしょう」，「きっとみんなが提灯をもって歩いているのだよ」と語りかけた。河井はここは日本ではないのだから提灯などないし，そもそも通りは街灯で明るくしてあるのだから提灯をもって歩く必要などないではないですかと答えた。新渡戸は街を明るくしておくのと，日本のように各自が提灯をもって暗い町を歩くのとどちらが安全であろうかと河井に問い，「もちろん，街の明るい方です」と答える河井に対して，新渡戸はその心を説明して言う。「その通りだ。……事をするには，みんなが力をあわせてするのです。それが協力というものです。日本ではまだまだめいめいが提灯をもって歩くのだが，これは費用がかかって，しかも安全でない。わたしたちはまだ働くにも，遊ぶにも，共同ですることを知らないから，何でも提灯式にやる。あなたをアメリカに連れてきたのは，ただ知識を高めるためだけではない。……あなたのほんとうの教育は，本や大学の壁の外にあるのです」(45)。

(45)　河井道『わたしのランターン』（恵泉女学園，1968年）103－105頁　『マイ・ランターン』（*My Lantern*）とのタイトルは新渡戸との「提灯」をめぐるこのエピソードからのものであると言われている。

新渡戸はこのように河井に「協力」の精神の重要性を教え，またこの時に新渡戸は続けて「キリスト教の大きな働きの一つは，人格を，社会の階級にはかかわりなく，成長させることなのです」と述べて，キリスト教による人格の成長についても河井に話している。河井はこの時のことを振り返って，「私の尊敬する先生」から受けた「決して忘れられない最初の教訓」であったと述べている。実際，河井が第一特別委員会で教育の理念として強調した「協力」の精神や「人格の向上」などは，上記のように，河井が若き時に新渡戸から学んだものであった。

〈恵泉女学園の建学の精神に見る河井道の教育思想〉

河井道は世界の平和を願い，平和を創出する女子の担い手を育てるために1929年に恵泉女学園を創設した(46)。「恵みの泉である女子の学びの園」という意味から恵泉女学園と名づけ(47)，「聖書」（キリスト教），「国際」，「園芸」の三つを建学の精神とした。これら三つをキリスト教教育のカリキュラムにと構想したときのことを河井は次のように書いている。

「国際の勉強をその教育の具体的な教科目とする方法はないものかと私は考えた。わたしの生徒を通してわたしが国際交友のために貢献することはできないだろうか。戦争は，婦人が世界情勢に関心を持つまでは決してやまないだろう。それなら，若い人たちから－それも，少女たちから始めることである。……キリスト教が第一に自己を尊重することを教えるとすれば，第二には，人種や階級に関わりなく他の人を尊敬することを教える。なぜならすべての人類は神の子供だからである。それから

(46) 新渡戸は当初，河井のこの計画に反対していた。なぜなら，この時期は日本を含めて世界的な大恐慌の時代であり，資金的にも無謀な計画であると新渡戸の目にも思われたからであった。しかし，何とか学園を創設しようと尽力する弟子の河井を見守っていた新渡戸は最終的には河井をサポートしたのであった。

(47) 「恵泉女学園」の命名に関して河井は次のように説明している。「誰も泉を作ることはできない，それは創造主からの賜物である。わたしの学校もその通りである。生命の源から湧き上がる恵みの賜物であらせたい」。河井道，前掲書，282頁

また園芸はどうであろうか。……ありふれたものの美しさを味わい，額に汗して自分の庭に花や野菜を作ることは，身も心も健康にするものである」(48)。

ここに河井の教育思想のいくつかの特徴が表れているといえるだろう。

まず第一に，世界平和のための「国際」教育の重視である(49)。河井は「国際平和」や「国際間の友情」といった言葉を安易に語るのではなく，それには「忍耐，同情，また相互の尊敬」といった基礎がまず築かれねばならず，そこに立脚してこそ永久的な平和が構築されると述べている(50)。この時代にすでに「国際」教育をその重要なカリキュラムとして考えていたことは特筆すべきことであろう。これには新渡戸から受け継いだ「国際」の重要性や，河井自身がYWCAの働きのために多くの国々を訪れた国際人であったことが背景にある。

第二の特徴は，第一の点と関連するが，世界の平和を創出する担い手としての女子教育の重要性の主張である。当時のまだ封建的な日本社会においては女子教育は軽視されており，1947年の教育基本法で「教育の機会均等」,「男女の共学」などの条項によって女子の教育が保障されるようになったのである。河井は第一特別委員会においても女子教育について何度も発言しており，また女性の高等教育の場としての戦後の短期大学制度に尽力したことも特筆されるべきであろう(51)。

上記の引用から伺える河井の教育思想の三つ目の特徴は，キリスト教

---

(48)　河井道，前掲書，266－267頁

(49)　河井は次のように述べている。「わたしは国際の勉強をわたしの未来の学校の特色の一つとしようと計画したことは，まさに正しい道であったのである。わたしの生徒たちは，平和と善意が支配する新しい世界秩序を導きいれるように力をかすようになってほしい」。前掲書，270頁

(50)　河井道『スライディング・ドア』304頁

(51)　河井の短期大学についての見解としては，例えば次のものを参照。河井道「短期大学のあり方」1951年『短期大学協会会報』第一号（『恵泉の教育－継承と展開』恵泉女学園，2002年所収）95－99頁

信仰を基礎とする人格教育を重視する点である。それは自己の個性のみを主張するのではなく，他者がそれぞれ持っている個性や人格を尊重し，他者との協同・協力における自己と他社相互の個性や人格の発展を目的とする教育である。河井が第一特別委員会で「自他の敬愛」を強調したのもそのようなキリスト教教育思想に基づいてのものであったと言えよう。

四つ目の特徴は，「園芸」を教育のカリキュラムに採り入れている点にある。キリスト者である河井には創造の恵みとして自然を慈しむ心が健やかな心身の育成に重要なものと思われた。これは河井が大自然あふれる北海道の地で若き日を過ごしたときの経験，つまりスミス女学園時代におけるサラ・C・スミスの感化によるものである(52)。また恩師新渡戸が農政学をも専門としていたことも関連があろう。

以上のように，「聖書」（キリスト教），「国際」，「園芸」を教育の三つの柱とする恵泉女学園の建学の精神から河井道の教育思想の特徴を見ることができる。

恵泉女学園の上記の建学の精神は，河井が「私自身の学校」は「まず神の国とその義とを求めなければならない」(53)と述べているように，「神の国と神の義」（マタイによる福音書６章33節）という聖書箇所で別言することができる。これは恵泉女学園のキリスト教教育の第一条件とされているものであるが，河井は「神の国と神の義」を「教育」とどのような関係において考えていたのであろうか。

河井は「教育の根本的試金石は，性格を展開させ，根本的人格を私たちの主に似るようにと変革さすことである」と述べ，キリスト教教育によるそのような人格形成によって作りかえられた人々の社会が，河井によれば，「神の国」である(54)。注意すべきであるが，河井はキリスト教

(52) 河井道『スライディング・ドア』39－40頁
(53) 河井道，『わたしのランターン』，355頁
(54) 前掲書，352頁

教育という人間の努力によって人が贖われ，つくり変えられるとは言っていない。「人間の努力だけでは，いかなる学生にもこの霊的変化をもたらすことはできない」と述べているとおりである。この意味において，教師は「神の同労者」として「次の世代の人格を形成し，彼らが神の国の民となるように準備をする」特権が与えられており(55)，単に知識を教授するのみならず，クリスチャンの人格者として，「高い天職の喜ばしいが真剣な責任」(56)を真摯に感じ，それを担わなければならないのである。河井は「私たちは，やはり，この神中心の人格形成の譲り得ない基準に固執していかなくてはならない」と述べている。この点こそが河井道の教育思想の根幹であったといえるであろう。

河井道は教育学や教育思想に関する精緻な学問体系を著したわけではなかったが，教育とは何であるかを身をもって示した真の教育者であった。世界の平和を真に願い，国際平和のために貢献する女性を育てんとする全人格的教育こそは河井自身がそのキリスト者としての全人格をもって生徒と接し教授したものであった。河井が多くの教え子たちから敬愛され続けていることは，河井道が真の教育者であり人格者であったことを証している(57)。

河井は自伝的自著『わたしのランターン』を結ぶにあたって次のように述べている。

「ここまで，わたしは，私のランターンをかかげてきた。時がくると，それは別の手へとひき継がれて，さらに先へと運ばれていくであろう。私たちの魂の「太陽」が，この世界の面(おもて)から，うれいと闇の跡をひとひらも残さず追いはらうまで，このランターンが，芯を切りととのえられ，燃え続けていくように，わたしはそれのみを願っている」(58)。

---

(55)　前掲書，352頁
(56)　前掲書，355頁
(57)　『証言集 河井道―人・信仰・教育―』（恵泉女学園，2000年）参照
(58)　河井道，『わたしのランターン』，356頁

5．キリスト教主義学校の使命としての平和教育ー結びにかえて

「旧」教育基本法前文には「真理と平和を希求する人間の育成」が期され，それが「根本には教育の力にまつべきもの」であることが明記されていた。「新」教育基本法下においてはより「教育の力」が，とりわけキリスト教主義学校におけるキリスト教教育の力が試されていくことになるであろう(59)。そのような中にあって，キリスト教を標榜する学校においては，キリスト教に基づく「平和教育」こそが力を入れて成されるべきことがらでなければならないであろう。平和教育とは平和について(about)の知識のみならず，平和のため(for)の教育，平和への希望を語る教育でなければならない(60)。そして「平和のための教育」こそまさに「平和を希求する人間の育成」をうたった「旧」教育基本法に通底する理念であり，札幌バンドの平和思想にその淵源を持つ教育思想の根幹といってもよい。そのような平和教育こそ「平和のつくり人」（マタイによる福音書５章５節）たる人格者を育むというキリスト教主義学校の使命であるといえるだろう。

南原繁も河井道もともに平和への熱き思いとその具現を教育に託し続けた。南原や河井といった先の世代のキリスト者たちが灯した人格教育に基づく平和教育というランターンの灯をわれわれもまた灯(とも)し続けていかなければならない。そしてそのランターンの灯を灯す油とは，河井の言葉を借りれば，「平和の実現を望み見ずにはいられない人間の心」(66)であると言えるのではないだろうか。

---

(59)　例えば，次のものを参照。学校伝道研究会（編）『キリスト教学校の形成とチャレンジ』教育の神学　第３集（聖学院大学出版会，2006年）

(60)　この点に関してはニコラス・ウォルターストルフに負っている。Nicholas Wolterstorff, *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education* (Eerdmans, 2004)

(61)　河井道，『スライディング・ドア』305頁

フィリピン・カトリック教会の公文書における「他者」

―― 序論的考察 ――[1]

宮　脇　聡　史（東京基督教大学講師）

はじめに

現代は，一方で個性や差異が強調されると共に，他方で相互依存関係が深まってきた時代であるといってよいだろう。その結果異なる立場の者たちが共通かつ重大な利害をめぐって合意形成を積み重ねる必要性が増大している。こうした中で，諸宗教もまた，かつての自己利益を軸とした公共問題に対する無頓着さや独善性を超え，自らのアイデンティティを再確認しつつ非信者，諸宗教との対話や協力関係を築く機会が増えているし，特にキリスト教において，こうした問題に対する積極的な取り組みが積み重ねられてきた。

とはいえ，基本的に他の宗教と差異化し，自らが救済の根源を保有すると任じ，自らの勢力の拡大を目指すいわば宣教的性格を有する諸宗教にとって，その対話の性質はおのずと主導権をめぐる複雑な戦略性を帯びたものとなり，それが対話の公共的な性質の阻害要因となりうると思われる。本当は伝道をしたい，本当は主導権を握りたい宗教諸派の利害

（1）　本論文は，学会発表論文，“Who are ‘Others’ for Catholic Church? — Preliminary Analyses”（in “Session 5: Who are the Religious Others? Process of Differentiation and Institutionalization” in the Philippines First Philippine Studies Conference of Japan, November 11–12, 2006, Tokyo Green Palace, Yotsuya/Ichigaya, Tokyo）に基本的に基づきつつ，加筆修正を加えたものである。

をどう調整するか，どういう対話の場作りをするか，それは地域や国の福祉，教育，社会経済的課題，生態的危機への対処，さらには資本主義社会の下での心理的・霊的な危機への取り組みのために，看過できない問題のひとつであろう。

筆者が研究の対象としてきたのはフィリピンのカトリックである。世界のカトリック教会全体としても，1965年以降キリスト教諸派や諸宗教との対話を目指してきたことを指摘できるが，フィリピンにおいて当然この問題は固有の歴史的，社会的な背景を帯びてくる。フィリピンの宗教に関して重要な焦点となることのひとつに，カトリックが「多数派」とみなされている，という点が挙げられる。これに対応して，カトリック教会が，どういう意味でカトリックが多数派であると考えているのか，その理解の仕方，及びその中で教会が果たす役割は何であると考えるのか，という問題もまた重要な事柄となってくる。実はこの教会の認識の性格こそがフィリピン・カトリック教会の政治社会への参与のダイナミズムと強く関わってきており，その意味でもこの問題は無視できない(2)。

さらに，教会は特に1980年代の民主化過程以降現在に至るまでフィリピン政治社会の諸問題について様々な主張を展開し，重要な問題に関しては必要に応じて政治的な動員をかけ，重大な局面において積極的な関与を示してきた。そうした中で，一方では今やカトリック教会は「民主主義のチャンピオン」として，国全体の社会道徳を指導する立場と自ら任じ，ある程度社会的にもその権威が認められている面があるが，同時に他方ではあくまで基本的には，信教の自由・政教分離の文脈もあり，

（2）　この問題は筆者が長らく取り組んできた点であるが，当論文では直接は扱わない。以下を参照。宮脇聡史「フィリピン・カトリック教会にとっての『EDSA』」『東洋文化研究所紀要』（東京大学東洋文化研究所，2005年）148，360－388頁，同『現代フィリピン・カトリック教会の政治・社会参与と教会刷新』（東京大学大学院博士論文，2006年）。

法的，制度的な特権を要求することなく，社会の他の多くのグループと対等な形で民主過程に参加している。この「主導性」と「参加性」の微妙な関係もまた，上記のカトリックの多数性の問題と切り離すことが出来ない(3)。

従って「フィリピン・カトリック教会は非カトリックのキリスト教諸教派，及び非キリスト教の諸宗教とどのようなかかわりをもっているのか」という問いは，このような教会の政治社会的な位置と関連する形で提起されることになる。前者は神学的には「エキュメニズム（教会一致運動）（ecumenism）」と呼ばれ，後者は教会によって「諸宗教間対話（inter-religious dialogues）」と呼ばれる。以下序説的ではあるが，これらの問題を論じていきたい。

1．カトリック教会における「他者」に関わる制度とカテゴリー

カトリック教会の制度上の中心的な権威は，司教（bishop）（枢機卿２名を含む大司教16名，司教71名，引退司教24名），及びその管轄する教区（diocese）（86教区）に帰属する。その下に小教区（parish）が置かれており小教区司祭（parish priest）がその管轄にあたっている。いわゆるトップダウンの「監督制」である。人口約8000万のうちの８割強がカトリックとされている。フィリピン・カトリック司教協議会（Catholic Bishops' Conference of the Philippines（CBCP））はしばしばフィリピン教会の代表とみなされているが，公式にはあくまで司教間の調整機関で

（3） これは，カサノヴァによる「公共宗教」に関する議論を想起させる。即ち，宗教が既に他の世俗領域と一応の分離を済ませた中で，しかし支配的影響力を行使した過去を背景に一定の影響力を持つ宗教が，現代の変転する状況下でアイデンティティを再構築しつつ，この時代の危機に答えて積極的に公共領域に参与していくに至るという構図による議論である。ここでも，現代の「公共宗教」にとって避けがたい緊張関係は明らかであろうと思われる。カサノヴァ『近代世界の公共宗教』津城寛文訳，玉川大学出版部，1997年。

あり，フィリピンにおける教会全体を代表する権威は限定的なものである(4)。

しかし，植民地支配以降の遺制ゆえ，そしてフィリピンの政治状況の変化の文脈の中で，CBCP はフィリピンの国民政治にとって重要な存在となると共に，フィリピンの宗教状況全体にとっても要となる存在となっていった。即ち16世紀から19世紀末までフィリピンを支配したスペインはカトリック教会との事実上の政教一致体制を取り，この統治の間に，フィリピン植民地国家の形成，地方社会経済の植民地的な再編，カトリックの宣教活動に伴う各地の宗教文化の変容などに教会当局は積極的に関与してきた。20世紀初頭から数十年にわたったアメリカ統治期以降，フィリピンは信教の自由，政教分離を原則とした政治体制となるが，その中で形勢を保った教会は，1980年代の権威主義体制下での政治経済的な危機において，民主化に向けての主導的な役割を果たして今に至っている。CBCP は正式にはアジア太平洋戦争直後の復興支援組織に起源を持つが，現在ではこうした国民国家レベルでの教会の権威をかなりの程度代表する存在となっているのである(5)。

ここではそうした事情を踏まえつつ，あくまで序論的な試みとして，CBCP が他教派・他宗派との関係に関する問題をどう扱っているかに集中してみることとする。

CBCP の組織を見てみると，「教会一致運動問題に関する委員会（Episcopal Commission on Ecumenical Affairs（ECEA））」と「諸宗教間対話に関する委員会（Commission on Inter-Religious Dialogue（ECIRD））」が，いずれも「教理・宗教問題省（Department of Doctrine and Religious Affairs）」の下にあることが分かる。CBCP には「先住諸民族に関する

（4） CBCP の公式ウェブサイト http://www.cbcponline.net/ 参照（2007年 9 月22日）。
（5） 宮脇聡史 『現代フィリピン・カトリック教会の政治・社会参与と教会刷新』，特に第 2 章，13−44ページ。

委員会（Commission on Indigenous Peoples（ECIP））が「社会サービス・コミュニケーション省」の下にある(6)。さらに，上記 ECIRD との関わりで，カトリック，プロテスタント，イスラームの指導者たちのフォーラムである「司教・ウラマー・フォーラム（Bishop-Ulama Forum）」がある。これは主に紛争の頻発してきたミンダナオ＝スールー地域における平和問題を取り扱っており，CBCP の文書に基づくならば，「［諸宗教間対話に関する］委員会による恐らく最も重要なネットワークづくり」(7)である。

カトリック教会指導者層の世俗社会に対する関心まで含めれば，カトリックの「外」とみなされているものは，概要次のようにカテゴリー化されていると思われる。

（a）世俗社会（Secular society）
（b）宗教的な人々（Religious people）
　（b1）カトリック以外のキリスト教諸教派（Other Christian denominations）
　（b2）キリスト教以外の宗教（Non-Christian Religions）
　　（b2a）イスラーム（Islam）
　　（b2b）先住諸民族の宗教（と文化）（Religions（and Cultures）of Indigenous Peoples）
　　（b2c）それ以外の宗教（Others）

近年のカトリック教会指導者は平和問題への関心・関与を高めており，その典型的な反映が BUF の創設といってよいと思われる。そのような

（6） Catholic Bishops' *Conference of the Philippines, CBCP: On the Threshold of the Next Millennium,* 1999, pp. 20–52.
（7） *Ibid,* p. 25.

中で，「他者」の中ではイスラームは特別な位置を占めていると思われる。

2．教会が規定する「他者」

教会による「他者」規定の問題をもう少し掘り下げるために，ここでCBCP の公文書において「他者」にあたる人たちがどのように呼ばれてきたのかを整理してみよう。

先ずは教会の「司牧教書（Pastoral Letters）」の宛先とされているものから見てみよう。興味深いことに，1960年代まで，CBCP の司牧教書はカトリック教会外の人々に宛てられた形をとったことはなかった。1970年代からは，これらが「書簡（letters）」と呼ばれているにもかかわらず，半数以上が誰に宛てられたかについての言及のないものとなっている。そして，いくつかの教書は「神の民（People of God）」のみならず，「すべての善意ある市民の皆さん（all fellow-citizen of good will）」「善意の人々すべて（all men of good will）」「フィリピン人同胞（Fellow Filipinos）」「善意の人々（people of good will）」「愛する国民の皆さん（dearly beloved countrymen）」にも宛てられている。ここから明らかなのは，教会が，特に特定の宗教にコミットしていようがいまいが，とにかく「善意の」人々であるという人たちを，政治社会的な問題における対話の相手とみなしているということである[8]。

諸宗教に関しては，CBCP 発行の *CBCP: On the Threshold of the Next Millennium* (1999) に記された上記諸委員会の公式説明を見てみることとしよう。

教会一致運動問題に関する委員会（ECEA）は，1990年代には「プロ

（8） CBCP, *Pastoral Letters: 1945–1995*；宮脇聡史　同上，54ページ。

テスタント諸教会（Protestant Churches）と良好な関係」を保ってきている，という。ただ，この文章で言及されているのはフィリピン全国教会協議会（National Council of Churches in the Philippines）系の教会のみであり，雑駁に言っていわゆる「主流派」あるいは「リベラル派」とされる教会及び運動である（特にフィリピン合同教会（United Church of Christ in the Philippines）及びフィリピン独立教会（Iglesia Filipiniana Independiente）が挙げられる）。他方，フィリピンにおいて一定の勢力をもっている，イグレシア・ニ・クリスト（Iglesia ni Kristo）(9)，福音派諸教会（evangelicals, 特にフィリピン福音主義教会協議会（Philippine Council of Evangelical Churches）によって代表される）及びペンテコステ・カリスマ派（Pentecostal Charismatics）とされる諸教会などは，直接の対話の相手として挙げられていない。但し，カトリック教会は彼らとの対話に開かれており，実際に個別の話し合いの場はいろいろな形でもたれている(10)。

他方，諸宗教間対話に関する委員会（ECIRD）は，主要な対話の相手として「ユダヤ教，ヒンドゥ教，仏教，イスラーム教，及び伝統的な民族宗教（Judaism, Hinduism, Buddhism, Islam, and traditional ethnic religion）」を挙げているが(11)，「イスラーム教（Islam）と伝統的な民族

（9） イグレシア・ニ・クリスト（キリストの教会）は1914年にフェリックス・マナロ（Felix Manalo, 1886-1963）によって創設されたキリスト教系の宗教で，聖書主義を掲げつつも，自らを神の最後の「使い Sugo」とし，イエス・キリストの神性を否定，またイグレシア・ニ・クリストのみを真正の教会とする点が教理的な特徴である。また，国政選挙の際教会当局の指示に従って信徒が特定候補者に投票することでも知られている。

（10） CBCP, *CBCP on the Threshold,* pp. 24–25.

（11） 「伝統的な民族宗教」は上記の引用箇所及びもう一箇所は単数形で書かれており，他方もう一箇所では複数形で記されているため，明瞭でない面もあるが，教会（委員会）は，いわゆる「伝統的諸宗教」の多様性についての知識はあるが，同時に「それらは事実上同じようなものだ」という風にみているのではないか，と考えることは出来そうである。その点は，彼らが年に一度「まとめて」対話の場を設けていることからも

諸宗教（traditional ethnic religions）がフィリピンにおける主要な非キリスト教の宗教であるので，委員会はこれらの二つの宗教（these two faiths）にその活動を集中させてきた」としている。但し，近年始まった道教（Taoism）及びヒンドゥ教との対話への言及もある。

キリスト教諸派と非キリスト教の両者は，ある意味で対照的であるといえる。キリスト教会に関しては諸教派の中から対話の相手を注意深く選び取っているのに対して，非キリスト教に関しては，比較的単純化されたカテゴリーで対話の相手を考えている。それは，イスラーム教をウラマーによって代表させたり，本来多様性のある「伝統的な民族諸宗教」を時には単数形で一括して述べたりするところにも表れている。

3．教会の「他者」描出

CBCP の司牧教書の題を見る限り，以下のものが他宗派・他宗教と特に関連が深い。

「フリーメーソンに関するフィリピン教会指導者の声明（Statement of the Philippine Hierarchy on Masonry）」，1954年 1 月14日
「YMCAに関するカトリック教会指導者の合同声明（Joint Statement of the Catholic Hierarchy on the YMCA）」，1954年 8 月15日．
「ホセ・リサール博士の小説『ノリ・メ・タンヘレ（私に触るな）』及び『エル・フィリブステリスモ（逆賊）』に関するフィリピン教会指導者

伺える。さらに，フィリピン地域研究との関連でいうならば，こうした外から観察して単数化するラベリングの仕方には，庶民の中の宗教性に対して教会関係者が一括した形でしばしば用いる「民間カトリシズム（Folk Catholicism，単数形）」「民間信心（Popular Devotion，単数形）」及び「低地キリスト教徒フィリピン人（lowland Christian Filipinos）」といった単純化されたラベリングにも通ずるものがあるのかもしれない。*Ibid.,* pp. 25–26.

の声明（Statement of the Philippine Hierarchy on the Novels of Dr. Jose Rizal; Noli Me Tangere and El Filibusterismo）」，1956年４月21日。

「教会一致運動委員会に関する司牧教書（Bishops' Pastoral Letter on the Ecumenical Council）」，1962年２月９日

「『よいものを堅く守りなさい』根本主義者グループに関する司牧声明（"Hold Fast to What is Good": Pastoral Statement on Fundamentalist Groups）」，January, 27, 1989年１月27日。

司牧教書が現在までに200ほど出されていることを考えると，この数は明らかに少ない。また，５つのうち1962年の文書を除いた４つは外部の影響力のある団体や動きへの警戒や批判を示すものであり，逆に言えば教会の利権に対する脅威を感じない限り教会が他宗教に対してあまり関心を持ってこなかったのではないか，と思える。この点に関連して，ミンダナオ＝スールーにおける宗教対話に関わりながら研究してきたラルース（William Larousse）は，カトリック教会のイスラーム教徒コミュニティとの対話について「『フィリピンはキリスト教国あるいはカトリック国だ』と繰り返し言及するという無神経な姿勢」を指摘している(12)。

1960年代以前の教会には，多数派宗教としての支配的地位を保守しようとする態度が明瞭に存在した。その結果，他宗教との関わりについても，この「キリスト教国」のただ中で少数派でありながらダイナミックで急速に増大しつつあるような宗教や思想，として脅威とみなして攻撃する，という形をとりがちであった。それは特にプロテスタント，世俗的民族主義者，フリーメーソンに向けられた。1962－65年に開催された第２バチカン公会議の影響は徐々に現れ，非カトリックに対する態度は友好的対話へとシフトしていったが，「根本主義」新生運動（born-again

(12)　William Larousse, *Walking Together Seeking Peace: The Local Church in Mindanao-Sulu Journeying in Dialogue with the Muslim Community (1965–2000),* (Quezon City: Claretian Publications, 2001) 350.

movements）やイグレシア・ニ・クリストのように熱心で急成長しつつある宗教に対しては，カトリック教会指導者層はしばしば非難の矛先を向けてきた(13)。

興味深いことに，ミンダナオのイスラーム教徒や「ルマド（Lumads, ミンダナオの先住諸民族）」についての言及が，CBCP の公文書の中にほとんど見られない。ミンダナオ＝スールーが1970年代を通して教会の社会活動や急進的な神学の震源地であったにもかかわらず，またこの時期激しい分離独立戦争が展開し，その要因のひとつとして宗教対立が指摘されてきていたにもかかわらず，そしてミンダナオ＝スールーの諸教会がこれらの問題について活発に論じ，取り組んできているにもかかわらず(14)，CBCP の司牧教書でミンダナオとイスラーム教徒についての言及があるのはやっと1977年になってからである(15)。その後も司牧教書におけるミンダナオやイスラーム教徒への言及は非常に少なく，管見の限り1990年代の末まで見ても，９つに過ぎない。しかもそのうち３つは司祭の殺害に関するもので（いずれも1990年代），２つは平和状況に関するもの（1977年，1984年），イスラーム教徒の宗教や文化にふれたものは４つに過ぎない（1985年，1986年（２つ），1997年）。

さらにその４つにおいて CBCP がイスラーム教徒についてどう言及しているか見てみると興味深い。驚くべきは次の言及である。

私たちはすべての信仰ある人々に訴えます。すべてのキリスト教徒，すべてのイスラーム教の兄弟姉妹たち，そして神の前に祈ることに力

(13)　多少皮肉な言い方をすれば，プロテスタント「主流派」は数のうえで著しい成長をもはや見せておらず，カトリック教会にとってはある意味「安全」な存在になっているのに対し，いわゆる「根本主義者」はそうではなくやはり脅威である。もちろん「根本主義者」やイグレシア・ニ・クリストの側の非対話的な傾向も無視できない要因ではある。

(14)　Larousse, *op. cit,* 325–406.

(15)　“The Bond of Love in Proclaiming the Good News”, in *CBCP Pastoral Letters,* 477–482.

があると信じるすべての人々に。是非（それぞれの人々やコミュニティごとにもっともふさわしいと思われる仕方で）この祈りと懺悔の「新しい十字軍（new crusade）」に加わってくださるように，と[16]。

さらにもうひとつの教書では，CBCPは，イスラーム教徒に，聖母マリアへの祈りに加わるよう呼びかけている。

そしてカトリック外の信仰をもつすべてのフィリピン人同胞，特に私たちのイスラーム教徒の兄弟姉妹たち（あなた方の聖典と伝統において聖母は特別な位置を占めているのです），私たちは，皆さんも私たちと共に，この年，まことの和解と平和を求めて祈るよう呼びかけます。[17]

これでは宗教間対話というよりはカトリックの礼典への招きになってしまっている。

4．今後の議論と研究に向けて

この問題については，以上のようにごく簡単に振り返ってみるだけでも，カトリック教会指導者層の公共的なスタンスとしての多宗教多文化の平和共生という立場と，他方に消えがたく残る「カトリック的かつ国民的」なビジョンとの間に存在するある種の緊張関係のようなものが浮かび上がってくる。肯定的に捉えるにせよ否定的に捉えるにせよ，フィ

(16)　“One Hundred Days of Prayer and Penance for National Reconciliation, Unity and Peace”(August 6, 1986), in *Pastoral Letters,* 627-639. カトリック教会がこうした繊細さを欠く表現を何故選んでしまったのか，その点もまた興味深い。

(17)　“The Marian Year 1985: A Pilgrimage of Hope with Our Blessed Mother: Pastoral Exhortation on the Marian Year, 1985” (February 2, 1985), in *Pastoral Letters,* 593–602.

リピンにおいてカトリック教会には長きに渡る公的な歴史というものがあり，その結果として，このいよいよ多元化し多文化的になっていく社会のダイナミズムの中でもなお，カトリック教会は，この「カトリックが圧倒的多数を占める国」において要となる存在であり続けている。

この問題の背後にはカトリック教会指導者層の「キリスト教国」におけるアイデンティティ問題があるように思われる。そして，この問題はまさに「教会人」にとってもっとも手ごわい「他者」である人々，即ち，教会が届ききれていない「カトリック信者」の多数派，すなわち「民間カトリシズム」の信奉者たちに関わる問題なのである。教会当局者は「これらの人々の「疑わしい慣行」を否認して場合によっては少数者になることも辞さず，むしろ再度宣教することで使命を果たす」というような断固たる立場に立つこともできず，さりとて，民間の諸信心の多様なあり方の現実に忍耐強く接近し下からの統合を模索することに徹することも十分には出来ていない。あえて言えば，こうした人たちに，特に「貧しい人々」と規定される人たちに関与することを理由として，CBCPや司教たちは，政治的，社会的なプログラムを配置していると見ることも出来るかもしれない。こうして教会はこれらの普通のカトリック信者の「多数派」をいわば真空地帯の中間に置いてしまい，事実上，「カトリックではあるが成熟に達することがない」それ故に「上から指導する人たち，教会の指導者たちを永遠に必要とする人々」とする。こうして指導者たちは自己正当化され，しかし人々に十分な指導がなされることはありえない，という仕組になってしまう(18)。

無論こうしたことは意識的に行なわれているのでもなければ，居丈高に行なわれているわけでもない。むしろ，教会指導者層としては，多様

(18)　宮脇，同上。

性の中で統合を目指す国の中で，また「公共宗教」でありつつその支配的な地位が揺らぎつつある現状の中，いかに教会として，またフィリピン社会の指導的立場の一角をなすものとして，自らを再定義するか，という点で格闘しているのだと思われる。積極的に平和構築と宗教間対話に取り組んでいる例えばミンダナオ＝スールーの現場レベルの知恵のようなものが，今後どのように積極的に取り入れられるかが，CBCP 及びフィリピンの教会指導者層全体のこうした自己再定義の方向性を定めることになるのかもしれない。

＊＊＊

現代において，時代の要請の中で，宗教諸派も真にその救済の力を世界に表明しようとするのであれば，まさに救いを必要としている世界の様々な危機のただ中に，他者との対等な関係を保ちつつ参与していくことが問われているといえる。その中で，フィリピン・カトリック教会は，その政治社会的な状況に答えて発言し，行動しようとしてきたという意味で「公共宗教」としての役割を自覚的に負おうとしているといえる。しかし，「公共」という概念には，常に行政の担う「公」のミニチュア版となってしまう陥弊があるのではないか。すなわち，多くの人々と対話し，声なき人の声を合わせる努力をしていながら，いつしか，ある種の権力性ないし権威性を帯びて，社会の多様なニーズを一定の「公共の利益」の名の下に一方的に代弁してしまうという陥弊であり，いわゆる「市民社会」なるものは，しばしばこの点でそのエリート性を繰り返し批判されてきたし，市民社会運動の中からも，この点に答えるための様々な努力が折り重ねられてきた。

他方で現代における宗教の復興も，あくまで草の根からの伝統宗教の再発見という面も大いにある，という点を無視できない。だから，この宗教復興のうねりを背後にした宗教指導者たちは，これを伝統宗教の中

で正当性原理を得ている自らの地位の無条件の承認と復興である，と理解するならば状況を読み違えることとなるであろう。

現代において，宗教がこれまでのように私的な領域にとどまることをもって安んじることは，自らが保持すると主張する救済の力を覆い隠すことになるであろう。しかし，現代における「公共領域」は，決して穏やかな不変の公共善をたゆみなく追求するいわば善人の共同体などからは程遠く，あくまで定義から内容，過程に至るあらゆるところにおいて利害の衝突と論争性を常にはらむアリーナ（競技場）であることは賢明に理解しておくべきであろう。と同時にその中でも，少なくともキリスト教であってみれば，その創始者に倣い，主導権を握って支配的に臨もうとするような権力闘争とは異なる仕方で，参加するのがそのアイデンティティにふさわしいのではないか。この点は，常なる問いであるべきではないかと考える。

宗教と寛容（五）

――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５章　正統・異端の概念
（1）佛教における正・邪論 …… 67
（2）佛教と宗教戦争 …… 73
（a）法然の「嘉禄の法難」 …… 74
（b）一向一揆・石山合戦 …… 75
（c）キリシタン迫害 …… 79
（d）自然・地理・歴史的条件 …… 83
（e）〈宗教国家〉の仮想 …… 84

第５章　正統・異端の概念

ここで話題を転じて，近頃はやりの，正統・異端といった範疇（はんちゅう）はキリスト教世界の独特な偏狭な概念なり，との言い分についてですが，これまたどうして，佛教の内部で問われ，はげしく争われるところだったことは，先にあげた諸祖師たちの例のほか，少々佛教史をひもどいてみればおわかりのところです。

（1）深浅・劣勝と唯一・独一

第一，《正統》と言い，《異端》という漢字そのものが，すでに日本語

なのであり，正・邪，内・外，本・異，と言った区別・差別の概念は，本来，佛教の価値基準とするところだったのです。邪見・邪法・邪道・外学・外道・外法・異学・異見等々といった言葉が他宗に対しても自宗内においても盛んに応酬されて来たのです。

あの佛陀滅後百年ともなれば，すでに佛教々団は長老たちの上座部と，自由派の大衆部との間に，正統・異端問題が起きて，いわゆる「根本分裂」を来たし，さらにその二大部派内においても，戒律上，教義上の対立によって分裂応酬がくりかえされ，根本二部のほか枝末十八部，合わせて小乗二十部の分派が林立して，いわゆる「部派佛教」時代を現出しました。これが紀元前後ごろともなると，今度は在来の部派佛教を小さな乗物，「小乗」と蔑称して，仏陀の根本精神，佛陀の正法に帰るべしとして，大乗佛教が興起したのであり，この大乗佛教運動も，やはり佛陀正統宣揚の挙だったのではありませんか。

ひるがえって，法然の，

> もろこし我が朝にもろもろの智者達の沙汰し申さるる観念の念にもあらず，また学文をして念のこゝろを悟りて申す念佛にもあらず (71)

という『一枚起請文』にしても，また，あの唯圓坊の録す有名な親鸞語録『歎異鈔』にしても，その後半はすべて異義批判であり，親鸞正統宣揚の文字だったのではありませんか。すなわち，

> 抑もかの御在生の昔，同じ志をして歩を遼遠の洛陽にはげまし，信を一つにして心を当来の報土にかけし輩は，同時に御意趣　を承りしかども，その人々に伴ひて念佛まふさる、老若その数を知らず在すなかに，聖人（親鸞）の仰にあらざる異義どもを近来は多く仰せられ

(71)「一枚起請文」（島地編「真宗聖典」788頁）。

あうて候ふ由伝へ承る。謂なき條々の子細のこと。(72)

という別敍は，唯圓坊が当時の異端・異義・異安心を嘆いて批判せんとする言葉であり，

> たまたま何心もなく本願に相応して念佛する人をも「学問してこそ」なんどと言ひおとさる、こと，法の魔障なり佛の怨敵なり。みづから他力の信心かくるのみならず，あやまて他を迷はさんとす。つゝしんでおそるべし，先師（親鸞）の御心に背くことを，かねてあはれむべし，弥陀の本願にあらざることを。(73)

とまで異端説を弾劾し，

> 一室の行者の中に信心異ることなからんために泣く泣く筆を染めてこれをしるす。名けて『歎異鈔』といふべし。(74)

として，『歎異鈔』の名は，異端・異義を嘆いて親鸞正統を述べんとしたゆえんであることが明記されているのです。

ともかくも，以上のような真理の熱心に燃える諸宗祖たちの旋律は，次のような竹山道雄風の文章とは，調和していないのです。

> きよらかな自然感に浸って，祖先以来の民族感情にふれたいときには，神道による。慈悲の救いを聞きたいときには，佛教にたずねる。現世の人倫を教わりたいときには，儒教の本を読む。隣人の愛とは何かと思え

---

(72)「歎異鈔・別敍（島地編「真宗聖典」548－549頁）。
(73)「歎異鈔」一二（島地編「真宗聖典」551頁
(74)「歎異鈔」後序（島地編「真言聖典」558頁

ば，（日本的に解釈された）キリスト教の説教をきく。同じ知られざる高い境地に行くべく，それぞれ領域がちがうのであって，これを雑然たる折衷主義だとするのは，まるで前提のちがうキリスト教の立場からまちがった判断をしているのである。ここにはすべての存在の支配者たる唯一の絶対者はない。人間はただ，知られざるカミに参与しようとねがうのである。

ふみ分くる麓の道は多けれど
　おなじ高嶺の月を見るかな

この故に，一つの家に神棚と仏壇が同居していても，矛盾ではない。日本で信者の総数が人口よりもはるかに多くても，ふしぎではない。(75)

ここで，竹山氏がズバリ例の和歌をかかげられた勇気の程は尊敬すべきですが，同じ歌でも，たとえば親鸞の讃歌は，決して〃おなじ高嶺の月を見るかな〃の調子ではないのです。

五濁増（ごじょくぞう）のしるしには　この世の道俗ことごとく
外儀（げぎ）は佛教のすがたにて　内心外道（げどう）を帰敬（ききょう）せり

かなしきかなや道俗の　良時吉日えらばしめ
天神地祇（てんじんちぎ）をあがめつつ　卜占祭祀（ぼくせんさいし）つとめとす

僧ぞ法師のその御名は　たふときこととききしかど
提婆（だいば）五邪の法ににて　いやしきものになずけたり

外道梵士尼乾志（ぼんじにけんじ）に　こころはかはらぬものとして
如来の法衣（ほうえ）をつねにきて　一切鬼神をあがむめり

(75)　竹山道雄「人間について」（新潮社）74頁。

かなしきかなやこのごろの　和国の道俗みなともに
佛教の威儀をもととして　天地の鬼神を尊敬(そんきょう)す(76)
（正像末和讃）

或るいは，雑多を嫌って専一を旨として次の如く言い切っているのす。

助正ならべて修するをば　すなわち雑修(ざつしゅ)となづけたり
一心をえざるひとなれば　佛恩報ずるこころなし

佛号むねを修すれども　現世をいのる行者をば
これも雑修となづけてぞ　千中無一ときらはる丶(77)
（高僧和讃）

また，同じ歌と言えば神道の国学者･平田篤胤の歌は，いかがでしょう。

釈迦といふ大(う)をそ人の虚言(おそごと)に
　　(う)をそ言(いい)そへて人惑(まど)はすも

佛書(ほとけぶみ)よめばをかしきこと多(おお)み
　　独笑(ひとり)ひもせられけるかな(78)

いや，本居宣長にしても，佛教を日本に入れた蘇我馬子を大罪人として，

小菅よし蘇我の馬子は天地(あめつち)の
　　そこひの裏にあまる罪人

(76)「正像末和讃」親鸞著作全集（金子大栄編）458－459頁。
(77)「高僧和讃・善導大師」親鸞著作全集（金子大栄編）434頁。
(78)　平田篤胤著「出定笑語講本・上之巻」（有朋堂）494－495頁。

馬子らが草むす屍(かばね)得てしかも
　　きりて屠(ほふ)りて恥見せましを

ひねくれて頑迷な
くなたぶれ馬子が罪も罰(きた)めずて
　　さかしら人のせしは何業(なにわざ)

いつくべき神等(たち)おきて外国(とつくに)の
　　けしき神をいつく諸人(もろびと)(79)

ここには「一つの家に神棚と佛壇が同居していても，矛盾ではない」といった竹山流の贅(ぜい)言は聞こえないのです。

和歌ならず，この古神道の再興を唱えた大国学者・本居宣長の著作，たとえば『直毘霊(なおびのみたま)』や『葛花(くずばな)』などを一見してみてもよいでしょう。「是をよく弁別(わきまえ)て，かの漢国(からくに)の老荘などが見(こころ)と，ひとつにな思ひまがへそ」とか，「佛の教へ儒の見(こころ)にこそ，さることもあらめ，神の道には，甚(いた)くそむけり」，「かの儒教などの教事(をしえごと)も，いひもてゆけば，これらと異なることなきに似たれども，弁(わきま)ふれば，同じからざることぞかし」と言った言葉が連発されているのに出会われるでしょう。

佛法はみだりに造りたる物にて，道にたがへる事勿論(もちろん)なれ共，その害あらはにて，よく見ゆるうへに，漢国にても儒者既にこれを辨じ，又御国にて近代神道者も，皆よく知て辨じおきつる事なれば，今さら煩(わずらわ)しく同じ事をいふべきにあらず，儒道は，あらはなる害はなければ，あらはに忌嫌(いみきら)ふべき事もなき故に，古来そのさだはなきなり，又その説も教も，うはべは悉く道理にあたれるがごとく聞ゆる故に，古来人みな其説

(79)　本居宣長著「玉鉾百首」本居宣長全集（岩波書店）第十三冊494－497頁。

を信じて，いかにかしこき人も，是にすがらずといふことなし，近代には神道者の中に，まれまれこれを難じたる人もあれ共，なほその根底を尽すことあたはずして，そのいふところも，終(つい)には皆かの意に落(おち)たり，儒道は大躰かくの如くなる故に，古来真にその非なることをよく知れる人なく，又うはべは害なきが如くなれ共，道のため，下にはその害の深く大なること，佛道にも，過(すぎ)たるものをや(80)

とは，先にあらわした『直毘霊(なおびのみたま)』に儒道を弁ずること多くして，佛道を辨ずること少ないのは，どうしてか，という質問に対する答えなのです。日本人の中の日本人学者たらんとした宣長においては，〃ふみ分くる麓の道は多けれど〃といった悠長な文人趣味はゆるされるべきものではなかったのです。

古くは，伝教大師最澄の『五時八教論』も，弘法大師空海の『十住心論』も，決して，〃おなじ高嶺の月を見るかな〃ではないのであって，諸他の道は山麓を迂回(うかい)するか，谷底に落としめるか，せいぜい高嶺を目ざすとも，途中で道は立ち消えて踏み迷うかであるとしているのです。

(2) 佛教と宗教戦争

しかし，なお評者はいわゆる〈宗教抗争〉は起きなかったではないか，と，云々されるかも知れません。けれども，日本に宗教のゆえに血が流されたことはなかったでしょうか。佛教派の蘇我氏と神道派の物部氏との抗争はともかくとして，比叡山と興福寺など僧兵の抗争，さらにあとで述べる石山合戦を頂点とする諸々方々，大小の一向一揆の戦争流血は佛教々団が武士団と結託して，その武力と政治力の強大さを世に示したものでした。

---

(80)　本居宣長「くず花・下之巻」本居宣長全集（岩波書店）第十三冊251－252頁。

（a）法然の「嘉禄の法難」

あるいは流血どころか死体に鞭うつという残酷な行為が比叡山の天台宗徒たちによって法然におこなわれようとしました。すでに，延暦寺側は，法然の専修念佛停止の目的達成のために，神輿を振ることを公言して憚らず，延暦寺の法師たちは，路上で専修念佛者を見つけ次第，その黒衣を破り，笠を切るなどの乱暴をはたらき，専修念佛者の檀越に対しては，その庇護を止めるよう圧力を加えていましたが，すでに七十五才の高齢の法然を四国に追放し，かつは還俗せしめます。この時，親鸞もその弟子の一人として，越後に追放されたことは御承知の通りです。こうして法然の『選択集』に「謗法書」の烙印をおし，かつこの『選択集』の焚書を行い，その印板を没収するや，延暦寺の大講堂の庭に衆徒が会合した上，三世の佛恩を報ずるの名目で焼いてしまうなどの暴行がおこなわれましたが，ついに嘉禄三年六月二十二日，延暦寺より所司・専当が遣わされて法然の墓堂を破却し，その遺骸を鴨川に捨て去ることとなったのです。しかし時の六波羅探題・北条時氏は，内藤盛政にこの乱行を禁制せしめました。子息一人を具して，東山大谷に着いた盛政は，「たとえ勅許だからといっても，まず武家に一言あるべきだ」と制止しましたが，叡山衆徒は承知せず，なおも廟墳を破り，房舎を破壊するので，ついに配下の武力をもつて退散せしめねばならなかったのです。(81) こうした，執拗さ・しつっこさ・執念深さ・あくどさは，また日本人の一面にひそんでいるのです。ともかくも，法然の遺骸は危うく，嵯峨に運ばれましたが，延暦寺側の追求きびしく，太秦広隆寺にかくまわれ，約半年後の翌安貞二年正月二十五日に，西山の粟生野で荼毘に付され，光明寺の起源となるのです。これ「嘉禄の法難」です。先の戦争のほか，かかる強訴・恐喝・煽動・追放・暴行・焚書，また危うく未遂には終りま

(81)　田村円澄著「法然」（吉川弘文館）227－238頁参照。

したけれども死体毀損等々と，これらは遥かなるヨーロッパの天地に起ったことではないのです。さらに，寛正六年(一四六五)には天台宗山門の徒は浄土真宗の東山大谷の本願寺を攻撃します。その際，山門の僧兵等は，過分の礼銭を出せば無事に扱うと本願寺に申し入れ，本願寺側は三千疋(三十貫文)の「一献銭」[82]（酒代）を納めて一時山門側は退きましたが，再度襲撃して，ついにこれを破却し，時の法主・蓮如は身をもって難を堅田門徒のもとに逃れるなど。これらは日本で，佛教内部において，現実におこなわれていたところなのです。こうした事情を，いったい玉城氏にしても竹山氏にしても，どうお考えになるのでしょうか。それより六十七年後の天文元年(一五三二)には，今度は山科に建てられていた本願寺が，犬猿の仲にあった京の日蓮宗二十一ヵ寺をはじめとする宗徒勢三ないし四万，および六角定頼の軍勢に攻囲され，さながら佛国の如しと言われた山科本願寺は一つ残らず消失せしめられたのです。[83]

(b) 一向一揆・石山合戦

それに，〈宗教改革〉と言えば，あの他力を旨として南無阿弥陀佛を称える門徒たちが，処々方々に巻き起こした一向一揆の流血戦争は，いかがなものでしょうか。当時の山門・天台宗の記録には，加賀における一向一揆の有様が次ぎのように録されています。

> 倩ら本願寺一流の所行を見るに，正法を謗り，佛像経巻を破滅し，神社佛閣を顛倒し，無佛世界を張行す，前代未聞の濫吹なり，剰へ近年加州の躰たらく，国務の重職を追伏せ，无主の国と為し，土民の族逆行致し，武将守護職同輩の所存を挿むの条，下克上の基，日月泥土に落つるの道理眼前為るべき者哉（佛光寺文書）[84]

(82)　井上鋭夫著「本願寺」（至文堂）146頁。
(83)　同上書　183－184頁。
(84)　笠原一男著「一向一揆」（至文堂）80頁。

しかし，山門は，いわゆる体制側で当時の新興勢力たる本願寺教団への嫉妬と宗門根性から誇張したとの疑いも持たれましょうが，『翰林葫蘆集』にも，次のように録されていたのです。

抑も丁亥歳（応仁元年），京師血を喋す，諸将左袒右袒シテ，未ダ勝敗決セズ，時ニ禅師適（加）賀之故里ニ回ス，居何ニモ無シ，其ノ国ニ変有り。一妄男子一向宗ト號シテ，百姓ヲ簧鼓シ，烏合ヲ蝶集シテ，諸宗ヲ排毀シ，以テ己ガ堂ト為シ，之ニ加フルニ守吏ヲ殺掠シ，賦斂ヲ剽奪シテ，其ノ勢遏ム可カラザル也。(85)

こうして，地方の一向一揆から，中央の覇権奪取をはかる織田信長勢と反信長勢力と本願寺教団との三つ巴の大戦争となるのですが，そのクライマックスは，元亀元年(一五七〇)以降，実に十一年間にわたった石山合戦であることはご存知の通りです。

その宣教布告ともなった当時の本願寺法主・顕如の檄文は次の通りです。

信長上洛ニ就イテハ，此ノ方迷惑セシメラレ候，去々年以来難題ヲ懸ケ申シ付ケテ，随分ト扱ヒ成シ，彼方ニ応ジテ候ト雖モ，其ノ専無ク破却ス可キノ由，悟告シ来リ候，此ノ上ハ力及バズ，然レバ，此ノ時開山之一流，退転無キ様，各身命ヲ顧ミズ，忠節ヲ抽ゼラル可ク候事有リ難ク候，併テ馳走頼ミ入リ候，若シ無沙汰ノ輩ハ，長ク門徒ト為ス可カラズ候也，穴賢々々

顕如（花押）

九月六日

江州中郡門徒中へ　　（明照寺文書）(86)

(85)　同上書　80頁。
(86)　笠原一男著「一向一揆」（至文堂）161頁－162頁。

かくして，全門徒群は法敵・信長との宗教戦争に突入せしめられ，法主は「若シ無沙汰ノ輩ハ，長ク門徒ト為ス可カラズ候也」として，破門権をふりかざしたのでした。

しかし，その結果は，たとえば合戦発端の越前よりの信長の書状に次のように描かれています。

> 府中へ十五日夜中ニ相越候て，二手につくり，相待候處，案ずる如く五百三百つゝにけかゝりを，府中町にて千五百ほとくひをきり，其外近辺にて都合二千餘きり候，大将分は，西光寺，下門和泉，若林討取候，若林假名可書候へ共，その名こまきれ候て，如何候間，不書候，定くせものにて候間，不可有隠候，即両日之間ニ，一国平均ニ申付候，府中町ハ死かい計にて，一圓あき所なく候，見せ度候，今日ハ山々谷々尋捜可打果候。(87)

こうした本願寺派の退勢は，大阪石山本願寺にある顕如法主をして諸州門徒に来援依頼の下知をとばさせます。『信長公記』によると諸方よりの首と合わせて総数三四万と言われています。それに，この戦争には，織田信長の軍勢のほか，真言宗，日蓮宗，および，なんと本願寺派と同じく親鸞の法燈を継ぐ同信の兄弟たるべき高田派や三門徒派の宗徒たちまでが，本願寺門徒掃蕩に協力したことも忘れてはなりません。(88)

> 遙々之處，毎度懇志励マサルルノ儀，尤モ有難シ，永々籠城ニツキテ，兵糧等断絶申ハカリナク候，諸国門下ノ志ニヨリテ，今日マデ相続候事ニ候，トリワキ其国ヨリハ，途中難儀ノ由，苦労思ヒヤラレ候，マコトニ佛法ノ安危此ノ時ニ候間，退屈無ク，イヨイヨ馳走，開山ノ御内證ニ相叶ウ可ク候，ヒトヘニ佛法不思議ヲ仰ク計リニ候，然ニオノオノ心ヲアハセ，累年忠勤ヲ励マサル，殊ニ昨日軍難儀ニテ，人々

(87)　同上書　174頁。
(88)　井上鋭夫著「本願寺」204頁。

数多討死セラレ候事，誠ニ憐ニオホ(ほ)へ候，報謝候，忠節自餘限ラレズ候，感ジ入リ候，コレニ付テモ人間ハ老少不定ノ界ニテ，無常ノコトハリ唯戦ニ限ルヘカラズ，出イキハ入ヲマタザルナラヒナレハ，急(いそぎ)而信心決定シテ，極楽ノ往生ヲ期センスル事コソ肝要候，相構ヘテ油断無ク，馳走タノミ入候，猶刑部卿法眼申ス可ク候也，穴賢々々，

天正四年丙子五月七日　　顕如（花押）

ミノノ国

長久手門徒中へ　(89)

しかし，さしもの石山合戦も本願寺教団の敗色濃く，天正八年(一五八〇)七月には和を乞うて信長に降るにいたります。そして慶長七年(一六〇二)には，本願寺は，東，西，両本願寺に分割の浮き目にあいます。この本願寺の二分と，さきにおこなわれた「刀狩」とによって，門徒農民一般は素手の無力と化し，坊主たちも封建支配の下に従属化されて，もはや宗門戦争の力を奪われてしまったのです。これがもし，日本が単一民族による国家でなくして，宗徒・農民たちに武器が残されたとしたら，ヨーロッパと同様，本来の宗教と時の政治権力とが交錯して幾度か宗教戦争がくりかえされたであろうことは，これまでの一揆の経緯に照らしてみても容易に推量されることなのです。ともかくも，少々長くなりましたが，日本にも宗教戦争が，それも佛教徒たちによる，法主の下知による，十一年にわたる宗門戦争がおこなわれたという事実を，あらためて覚えさせられたいのです。同宗・同門の信徒が相戦うという。今は，事の可否を問わず，ただ，佛教集団による公けの宗教戦争が存在したという事実を銘記したいのです。

なお，一向一揆と呼ばれて，一向宗つまり浄土真宗本願寺派のみが，なぜ一揆を展開したのか，他の天台，真言，禅，浄土，日蓮の各宗には，

(89)　笠原一男著「一向一揆」175－176

なぜこれを見なかったのか，ということは，別に一向宗以外の諸宗派が，宗教的な意味で自覚的に寛容であったというよりも，天台宗，真言宗は旧佛教として広大な寺領を有して，それを侵されまいとするいわゆる体制的な理由からであり，他の一向宗と時を同じうして興った臨済宗・曹洞宗・浄土宗・時宗などは，その開宗以来の社会的地盤を中央，武士層に置き，在地封建支配者層の一翼としての性格を有していたからであって，親鸞以来真宗本願寺教団が中・小名主層農民＝百姓・名主をその社会的基盤としていたのと異なっていたがゆえなのです。つまりは，政治的，社会的な理由からだったのです。宗教的・教義的な理由からでなかったのです。

こうした事情・消息を知らずでか，見て見ぬふりをしてか，日本の宗教は融和，佛教は寛容であって，闘争や迫害をおこなわない。兄弟牆(かき)に鬩(せめ)ぐのはヨーロッパの，キリスト教のことだと，抽出捨象して対岸の火事視されるのでしょうか。どうも，一日本人として同感しかねます。

（c）キリシタン迫害

しかも，あのキリシタン迫害は，いかがなものでしょうか。徳川三百年の禁教・迫害の史実は，いったい言われるところの邪教退治・異教征伐・異端撲滅の何よりの証拠ではありませんでしたか。島原一揆における三万七千人の皆殺し戦争をはじめとして，宗門改奉行(しゅうもんあらためぶぎょう)・井上筑後守の発案になるという《穴吊り》の残酷さ。身体中を縄で縛るのは血がいっぺんに頭に下がって死を早めるのを防ぐための考案であり，それでも下がってくる血はこめかみに穴をあけて，少しずつたらして出させるという工夫。そのほか，キリシタン女性の《頭髪吊り》，真赤に焼いた鋏で体中いたるところの肉を細かく切り取る《刻(きざ)み責め》，《鼻そぎ・耳切り》，《張付(はりつけ)》，キリシタンを簀巻(すまき)にし，海中に投じて溺死させる《簀巻(すまき)》，《突落し》，《火あぶり》，《水責め》，《熱湯責め》，また両足に大石をぶらさげて，そぎ立った背中の木馬にのせる《木馬つるし》等々が，邪教退

治として，キリシタンに対しておこなわれたことは，どうなのでしょうか。そして，これらの背後には，権力者を扇動した佛僧たちの強力な教唆と策謀があったことは，ご存知の通りです。しかも，キリシタンの当て字「切支丹」とは，言わずと知れた，「切」って「支」つまりバラバラにし，「丹」赤い血が流れるの意なのです。

しかも，初めのうちは殺害していたのに，後にいたっては転ばせる。改宗させることに専念し，半殺しにしながら生かせつづけるという残虐さに徹して行ったのです。

一千人の兵士が，周囲を固めてゐた。中央には，一束の縄を用意した二十人の兵卒がゐた。キリシタン達が入って来ると，鉄の鉤で髪の毛や耳を押へられ，引づられ，殴打され，素裸にされ，足をくゝられ，挫かれ，泥まみれの草履で顔まで打たれた。これは日本の習慣では，一番ひどい侮辱であった。この間ずっと，彼等は声高らかに聖詩と祈祷とを唱へてゐた，彼等は力づくで無理矢理に黙らされた。

七十人の者が，良く信仰を守った。夜は，町の役所で見張がつけられた。二十二日の朝，彼等は，首に綱をつけて引きまはされ，新手の拷問にかけられた。三十四人は，両足を板の間に挟まれて酷くしめつけられ，上から踏みつけられた。若干の者の骨は砕けてしまった。或る者は弱って信仰を捨てた。同時に婦女子は裸にし，子供は踏みつぶすと威された。数を減らすために，有りと総ゆることが行われた。

……城戸半右衛門は，松倉豊後守の前に出頭した。彼は先づ右手の指を一本切られ，次いで左手の指を二本，二度に鋸で引かれた。次いで，鼻を殺がれ，着物を全部剝がれて，有家から四半リューの所に在る，スカエ(深江ならん)に連れて行かれて曝された。

……キリシタンは，五人づつ墓地に呼出された。真中に来て，銘々が二人の卒につかまると，他の八人か十人の家来が，飛びかゝって殴打するのであった。或る者は骨を折られ，或る者は半殺の目に遭った。血は眼，

鼻，耳からどくどくと流れ出た。彼らは裸にされ，また泥だらけの履物（はきもの）を顔に押あてられた。次いで彼等は，主役人の前に，引きづり出された。一二の人は，胴中に大きな石を結（ゆわ）へて頭を下にし，足や手を上にして木に吊された。

……他の人々は，手足の指を束にて拇指（おやゆび）から他の指へ順々八回に切られた。大抵（たいてい）の者の額には火で赤くした四指大の十字形の烙印（らくいん）が押された。之（これ）は酷（ひど）い拷問（ごうもん）ではあったが，十分慰安を伴った。己が信仰を判然告白した者に対しては，猿轡（さるぐつわ）がはめられた。最後に，犠牲者達は段の下に連れて行かれ，足の筋を抜かれた。或る者は深傷のために落命した(90)（日本切支丹宗門史）。

これは，一六一四年（慶長十九年）に有馬藩でおこなわれたキリシタン迫害のほんの一端です。こうして，切支丹たるがゆえに殺害された者の総数は徳川時代までで二十八万にのぼると言われるのです。

評論家諸氏は，日本と言えば花鳥諷詠，《わび》や《さび》や《幽玄》の国と美化し，これを虫一匹・花一輪にも慈悲を説く教えたる佛教の感化であるとして，日本人の心奥にひそむ残酷さに目をつむり，柔和・温和・寛容・協調と語るのは，あまりにも一面的だと言いたいのです。やはり「菊」の面と同時に「刀」の面も直視しなければなりません。しかも近代に入ってからでも，神道勢力をバックにして明治元年から六年までに及んだ浦上切支丹三千余人の追放・流罪と迫害の，江戸時代当初にもおとらぬ峻烈さは，たとえば浦上和三郎師の『旅の話』(91)に冷静に記録されているところです。

遂に警固の四人に命じて両人を素裸にした。聖母の肩衣（スカラプリオ）は取上げて土

(90)　レオン・パジェス著「日本切支丹宗門史」（岩波文庫）上360－365頁。
(91)　浦上和三郎著「浦上切支丹史」（全国書房）368－608頁所載「旅の話」。また姉崎正治著「切支丹宗門の迫害と潜伏」（同文館）も参照。

足に踏付けた。「髪の紙撚も日本に出来たものだ。唐の宗旨を奉ずる奴等の頭に残してはならぬ。取れ」と言って一切剝取って了った。両人はされるが侭に何の抵抗もしない。ただ寒さにガタガタ顫へて居る許り。「池へ這入れ」と言っても動かないので，池の側に引張り行き，岸から突込んだ。池はなかなか深い，頭まで没して了ふ。泳き廻って見ると，幸い真中に浅瀬があって，水が顎まで来る。役人は白州にズラリと居列び，さも気味善ささうに見物して居る。時々長柄の柄　でザアザアと水を掛ける，二人は天を仰ぎ両手を合わせた。仙右衛門は「天に在ス」を，甚三郎は「身を獻ぐる祈祷」を称へる。役人等は座敷から「仙右衛門，甚三郎，デウスが見えるか」と嘲(あざけ)る。両人は何とも答えない。もう是が最期だと覚悟して一心に祈って居る。彼等の落付拂った態度が，役人等の癪に障ったと見え，「顔にもっと水を掛けぃ水を掛けぃ」と叫び，散々毒舌を浴せる。時間は何の位であったか，随分長かった様に思われた。寒さは骨髄に徹した。身体が顫へ出してやまない。殊に仙右衛門は老体である。数日来熱を病み，疲れ果てて居たので，苦しさが一入強く身に應へる。両手を緊く組み合せて天を仰ぎ，一心不乱に祈っては居るが，然し身体は次第に感覚を失った。両手はだんだん下がって来た。心までが遠くなった。役人は相変らず水をザアザアと浴せる。それが目に入り，錐で刺される様に覚える。今はもう顔色が蒼黒くなって来た。……役人の声が掛っても二人は上らぬ。上らうとしても実際上る力も無い。すると三間半許りもあろうかと思はれる竹の先端に鉤を付け，それで二人の頭髪をグルグルと巻いて引上げた（浦上切支丹史）(92)

明治二年十二月三十日の厳寒，しかも大雪の日に，二十畳ばかりの池の氷を割って演じられた津和野藩におけるキリシタン愚弄劇の残虐趣味です…。こうして，「一体お前等は日本人でありながら，外国の宗旨を奉

(92)　浦上和三郎著「浦上切支丹史」（全国書房）416,417頁。

ずると言ふのが抑(そもそ)も間違ひだ」と，神道に改宗させるための拷問がつづけられたのです。外国使節たちから，その非人道ぶりを難責されてやむなく切支丹禁制高札撤廃に踏みきらされた政府の放還令は，ようやく明治六年にキリシタンたちを帰郷せしめるのです。

いや，神道勢力が政府を笠に着た廃佛毀釈(きしゃく)の憎しみとすさまじさも考え合せることも忘れてはならないでしょう。しかも，あの太平洋戦争におけるいわゆる南京大虐殺,二ヶ月間に三十万人.を初めとする“皇軍”の暴行も，その犯人たちは，みな佛教国日本・佛教徒日本人の仕業だったのではありませんか。それでいて，今日，佛教も神道もキリスト教とも重層的に並存していると言うのなら，キリスト教も，その通り並存しているのです。

（d）自然・地理・歴史的条件

これがもし，日本が偶然に海中の島国であったことや，単一民族であったこと，武器などが一般市民に普及していなかったこと，という環境ではなく，かのヨーロッパのような諸多民族が犇(ひし)めいて国境を接するという環境におかれていたとしたら，日本人は負けず劣らず闘争の元凶として流血暴行をおかしていたのではありますまいか。インドにしても，酷熱の辺境という自然的・地理的条件，および，アーリア人種が原住民を容易に征服しえたことや，大戦がなかったという歴史的条件があったればこそ，言うところの大宗教戦争なるものはなかったのであり―もっとも最近のイスラム教のパキスタンとヒンズー教のインドとの長き抗争と印パ戦争の事実は，在来の“神話”を打ち破ってしまったかも知れませんが―もしも，佛教をあのイエス・キリストの宗教をさえ闘争の具と化せしめたヨーロッパの小天地，民族ひしめく坩堝(るつぼ)中に投じたとしたら，佛教は必ずや宗教闘争の具となったことでしょう。そして逆に，キリスト教がインドに入ったら，逆の現象を呈したことでしょう。いゆる宗教戦争の問題は，それを受けとった土地や利用した民族の問題，悪用した

世俗権力の問題，乱用した堕落宗団の問題であって，宗教そのものの本質に，必ずしも帰すべきでないことは，佛教においても同じなのです。

（e）《宗教国家》の仮想

ともかくも，ヨーロッパ批判やアメリカ批判をもって，ただちにキリスト教そのものをも併殺（へいさつ）するという短絡の非に注意をうながしたいのです。そして，それと共に，キリスト者は，何も強（し）いてヨーロッパを弁護したり，アメリカを弁護したりする必要の毛頭なきこと，かえって，聖書の名，本来のキリストの精神の名において，ヨーロッパを，アメリカを告発し，そのキリスト教の変容・堕落・世俗化・権力化・を指摘して，みずからの反省の材料としなければならないのです。

インドの代表的宗教学者Ｓ・ラーダー・クリシュナンは，イエスをもって典型的な東方的預言者と呼び，《イエスの宗教》と《西洋のキリスト教》とを分けて次のように述べています。

> 宗教への歩みよりとその態度に見られる，東西の相違は，イエスの生活や，福音書にしるされているその教を，ニケヤの信條と比較するとき自ら明らかになる。それは一類の人格と，一組の教義との相違，生活方法と哲学体系との相違である。直観的自覚，教義を立てぬ寛容の態度などに見られる特色や，非攻撃的な徳と普遍主義的な倫理を力説するところは，はっきりとイエスが典型的な東方の預言者であることを示している。これに対して，明確な信條・絶対的な教義を主張し，その結果，偏狭で排他的となり，信仰心と愛国心とを混同するにに至るところは，西洋のキリスト教の著しい特徴である。
>
> イエスの宗教は愛と同情の宗教であり，寛容と内観の宗教であった。イエスは結社をつくらず，ただひとり独りの祈りを命じた。イエスは表の貼り紙や信條には全く無関心であった。イエスはユダヤ人と他国人とを区別せず，ローマ人とギリシャ人とを区別しなかった。彼は新たなる宗教を説くとは言わず，ただひたすらに精神的生活を深めた。

彼は教義を定めなかったが，信仰のために思索を犠牲にすることもなかった。イエスはユダヤ人の寺院で学び，そして，そこで教えた。ユダヤ人たちの儀式が人々の目を奪って，内なる光を見失うことがないかぎり彼らの儀式にしたがった。彼は忠誠の告白を重視しなかった。イエスの説く簡明な真理は，僧階制度と教会員の外面的な宣誓をもつ戦闘的な教会との間に，何一つとして共通なものを持たない。けれども，キリスト教がローマに移り，カイザルの伝統をとり入れると，その変貌は避けられないものがあった。ギリシャの辨証家たち，ローマの法学者たちが，ユダヤの聖職者や，預言者たちのあとを継ぐと，キリスト教神学は，論理の形式をそなえ，法律に基礎をおくようになった。その精神はユダヤ的精神であっても，その文書や，教説はギリシャ人のものであり，その政体や組織はローマ人のそれであった。月並みな人間生活よりも，更に高次な生活が可能なことをイエスはその生活をもって明かにし，そしてその教によってすすめたのである。イエスは煩わしい神学や儀式を論ずることなく，宗教の中心真理である神の愛，実在の徹観，また人類愛，宇宙目的との合一をのべている。西洋に移植せられると，信条や教理が，徹観力や預言にとってかわり，煩わしい綿密なスコラ哲学が，簡明な「神」の愛にかわった。ローマ教会にあたえられた問題は，そのあかす思想が精神的に価値あるものか，否か，ということでなしに，社会を一つにまとめる手段方法は何かということである。ローマ人の観念，制度が教会組織に影響を与えたのである。(99)（East and West in Religion）

いささか東洋趣味の勝った類型的な所論には意見ありとしても，このあまりにも高名なるインド人学者の眼識は，今日の熱っぽい日本主義的評論家の肝を冷すものがありましょう。

---

(93)　S. Radhakrishnan:East and West in Religion,P.P. 57–60. 邦訳「宗教における東と西」（金谷熊雄訳・永田文昌堂　56－58頁）。

ともかくも，すでに《キリスト教国》といった假空の幻想を捨てた今日のキリスト者は，ヨーロッパやアメリカが，いわゆるキリスト教的伝統を有しているからと言って，これを画一的に是(ぜ)とする必要はないのであって，本来のキリスト自身の立場，聖書の立場から逸脱している点は，真実にそれをあげて互いに改めあって行かねばならないのです。ヨーロッパ・アメリカ＝キリスト教と言った図式は，キリスト教自身みとめていませんし，必要とあれば，その等号を不等号に変えることだってありうるのです。(94)同様に本来の佛教＝日本という等式にしても，佛教の名において投げうたなければならない節(ふし)が多々あるのではありませんか。佛教の名において日本を賞揚することよりも，かえって審判さるべき日本が思われてなりません。

（六）につづく

(94)　宗教哲学者パウル・ティリッヒの次の言葉には，その趣旨において同感です。

「プロテスタンティズムが，キリスト教に関して発言できるとおもう第一のことは，キリスト教を，ひとつの宗教として考えてはならない，ということであります。このことは，もっとも大切なことであるとおもいます。キリスト教の本質は，キリスト教の現実とは同一視し難く，一つのメッセージであり，すべての宗教を審き，特にキリスト教を審くものと考えられるべきであります。聖書記者たちが，キリスト教を理解したのは，このような観点からでありました。

しかし，キリスト教が，教会の形態をとり，そして，教会が，独立した社会勢力となったときに，この大切なことが，忘れ去られてしまったのであります。キリスト教は，ひとつの宗教となり，また他のすべての宗教に対抗するメッセージではなくなりました。メッセージを告げ知らせることだけはキリスト者の機能ではありましたが。しかし，メッセージとキリスト教教会の現実とが混同されることは，許しがたいのであります。Paul Tillich: Encounters of WordReligions

「文化と宗教」（岩波書店）190, 191頁。

A Grounded Theory Research on a Group of Japanese Students at a Christian University in California and their Personal Religious Transformations

Naoki Okamura
(Associate Professor, Tokyo Christian University)

Table of Contents

Introduction 87
Research Method 88
Imagery of Religion and Christianity among Young Japanese 89
American Culture and Christianity 91
Positive Experience with Christianity 93
Theoretical Analysis 94
Conversion Theory of Rambo and the Experience of Japanese Students ... 95
Conversion Theory of Lofland and the Experience of Japanese Students ... 97
Cross-Cultural Encounter as Religious Education 98
Future Implications 102

Introduction

Having been involved in college education at a Christian university in California for some time, I have witnessed a great number of Japanese students become interested in religion, particularly in Christianity. 30 to 40 Japanese students, who are originally from Japan, are enrolled every year at this university and usually about a half of them are self-professed 'non-religious' students at the beginning of their stay in the United States. Up to a half of those 'non-religious' Japanese students, year after year, become participants (some

are more active than others) in local Christian churches in the area. This is an astounding percentage, considering that most young Japanese are said to have very little interest in organized religions, and that the number of Christians in Japan is less than one percent of the entire population in most estimates. As a religious educator and a researcher, I am fascinated by this group of students at this university and have decided to conduct a study to learn from them.

Research Method

The method of phenomenology was used in this research. Phenomenology, as a theory of qualitative inquiry, is fundamentally concerned with the meaning, structure, and essence of the lived experience of a person or group of people. A phenomenological study, therefore, focuses on descriptions of what a person or a group of people experience and how it is possible that they experience what they have experienced.(1) The "grounded theory," which was also used in this study, takes the approach of phenomenology one step further and focuses on the emerging theories from systematic comparative analysis, which is grounded in fieldwork.(2) Perhaps grounded theory is most accurately described as a research method in which the theory is developed from the data, rather than the other way around.(3) Therefore, the first and foremost purpose of this research is to attempt to build a meaningful and reliable theory based on the fieldwork among young Japanese university students, focusing on their religious experiences. And by doing so, a small contribution to the field of religious education, as well as to various international student groups on American campuses, can perhaps be made. As a qualitative research, a relatively small number of research subjects were studied in order to dig deeper rather than to have a broader and more general knowledge.

As mentioned above, a group of young Japanese college students, ages from

---

（1） Michael Quinn Patton. *Qualitative Research and Evaluation Methods* (3rd ed.). Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications. 2002. p. 104.

（2） Ibid., p. 487.

（3） Ansel Strauss and Juliet Corbin, Basics of Qualitative Research. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1998. p. 13.

19 to 24, from a Christian university in Southern California, who have lived in the United States for at least half a year, were chosen as the research subject. At the time of this study, 34 Japanese students were enrolled at this university. In order to observe some changes that took place in their religious views and experiences related to religion, 17 students, who considered them-selves non-religious at the time of departure from Japan initially, became the research targets. And out of 17 students, 10 (6 female and 4 male) were available and willing to be extensively interviewed.

A variety of qualitative data that focused on their American experiences were gathered by using standardized open-ended interviews, comparison of people's behavior both in public and in private, and observation of naturally-occurring social interactions in their college life. Standardized open-ended interviews were conducted on 10 willing students who agreed to be interviewed. Interview participants were required to sit through approximately one hour of an in-depth interview. 10 pre-determined open-ended questions, ranging from a simple chronological question to more in-depth personal questions, were asked.

Here are the 10 open-ended questions. 1) When did you come to the United States? 2) Why did you come? 3) Were you a religious person in Japan? 4) Did you participate in religious activities in Japan? 5) What did you think about religion when you were in Japan? 6) Did your opinion about America life and/or religion change after you came to the United States? 7) If so, what do you think caused the change? 8) Were there any significant encounters with religion, which you consider noteworthy? 9) How did your view on religion or your world-view change? 10) What did you think about this interview?

The interviews were conduced in the Japanese language and the students seemed relaxed and willing to share their intimate thoughts for this study.

Imagery of Religion and Christianity among Young Japanese

It has been well documented by many researchers of Japanese religiousity that in general, the younger generation of Japanese, especially the college age young adults, have very negative views of organized religions. While many of

them are attracted to different forms of spirituality, such as fortune-telling and good-luck charms, their interest in such practices is usually limited to individual or peer participation and occupies relatively small part of their everyday life. Martin Repp of NCC Center for the Study of Japanese Religions of Kyoto, Japan, who spent many years in Japan researching Japanese spirituality, wrote that the image of established religions held by young Japanese, is that of "corrupt, degenerate organizations."(4) Most scholars also agree that the "Aum-Shinrikyo" incident, a cult group, using poison gas, killed many innocent commuters on Tokyo subway system, and the sensationalism that created, played a huge and irreversible role in engraving much fear of organized religion into the minds of Japanese people. And the fact that most of the cult members were highly educated young adults must have also negatively effected the younger generation of Japanese.

However, it would be a mistake to assume that young Japanese are opposed to western religion. In fact some imagery associated with Christianity such as a church wedding ceremony with white wedding dress, Valentine's Day gift giving, and Christmas celebrations are extremely popular among them and are often imitated. When it comes to Christianity as an organized religion, according to Antonia Levi, who is a researcher of Japanese history and pop-culture, many young people regard it "as something exotic, inscrutable, superstitious."(5) Levi goes on to state that the " [negative] image of Christian religion [to young Japanese] may seem odd to many Americans, but it's really no different from the image American film-makers try to create when they use sets involving multi-armed Hindu statues to indicate something dark and unknown."(6)

Both Repp's and Levi's views on young Japanese were found to be very accurate during the interview sessions. All 10 students expressed that while in

---

（4） Martin Repp, Youth and New-New Religions: Challenges for the Churches in Present-Day Japan. The Christian Review: 1997; 63. p. 15.

（5） Antonia Levi, *Samurai from Outer Space: Understanding Japanese Animation.* Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996. p. 25.

（6） Ibid., p. 63.

Japan, they possessed very negative views of organized religion. When asked further, all 10 students in fact brought up the above-mentioned 'Aum-Shinrikyo' incident as the most significant reason why they think negatively of organized religions. A term most used to describe their feelings in Japanese was 'kimochi-warui' or in English 'spooky.' Many students stated that seeing a person on TV who exhibits intense religious commitment 'spooked' them. The same students also stated they believed that "religion is OK, if one does not go too deep into it." And this is an emblematical sentiment among many young Japanese people.

American Culture and Christianity

It was very fascinating to see how so many participants of this study possessed similar feelings and opinions about religion and about American culture before coming to the United States. All 10 students stated that one of the strongest reasons for coming to the United States to study was that they really loved the image of America portrayed by the Japanese and American media including movies, television programs and popular magazines. Attractive young people enjoying themselves on sunny sandy beaches, a large recreational utility vehicle roaming the unbroken forest, and beautiful models on a shopping sprees on Rodeo Drive, are some of the stereotypical imagery that many of them cherished, before coming to the United States. These and other favorable images of American life had one commonalty: They were images of ultimate freedom. For some time now, much of Japan's youth life has been described as "examination hell."[7] To them, great American imagery portrayed by popular American and Japanese media represented freedom from their concerns about academic pressure and the fear about their future associated with study and schools.

However, when they were asked about their current feelings about their life

---

（7） Meery Lee, "Japanese adolescents' free time: Juku, bukatsu, and government efforts to create more meaningful leisure." in *Examining adolescent leisure time across cultures : developmental opportunities and risks.* eds. Suman Verma, Reed Larson, San Francisco: Jossey-Bass, 2003.

in America, many of them stated that they were disappointed. The three most mentioned reasons for their disappointments were 1) restriction on traveling by not owning automobiles, 2) restriction on communication by their language limitations, and 3) restriction on movements by their own crime preventive measures. The public transportation system in Japan is highly developed and one can go almost anywhere by getting on a bus or on a train. Several of the students said that they have, not only never been to any of the beautiful California beaches, but have been largely confined to a four-block radius of the University, because of the lack of transportation. Many students also stated that, because their conversational skills were so limited, on their free time, they only communicated with other Japanese students. Others mentioned that they were so afraid of becoming a victim of violent crime. Many told that they rarely ventured out of the campus perimeters. These reasons, coupled with other concerns such as watching negative race and crime related news on television and in news papers, research participant's disappointments in their own American life ranged from somewhat disturbed to extremely frustrated.

On the other hand, when the students were asked about their current view on religion, most of them communicated generally positive feelings. All 10 students pointed out that their experience with religion, and with Christianity in particular, has been relatively pleasant. When asked, many of the students mentioned about their positive experience with their Christian host families. Others mentioned attending the Japanese student fellowship meetings sponsored by a group of Christian Japanese students as very fun. One student said, "It is about the only enjoyment on campus."

It was very interesting to observe that their feelings about religion and their feelings about the American life went unexpectedly and surprisingly in the opposite direction. They came to America, seeing it as the land of freedom, hoping to escape from their pressure filled life, discovered it as a society filled with many restrictions and frustrations. They also came to America, possessing a very negative view of organized religion, and found it rather pleasant and enjoyed the fellowship with many Christians, and thought of it as a 'delightful experience.' Some of the students, 4 to be exact, by their own

accounts, went as so far as to make a personal religious commitment to the Christian faith and identified themselves of being a Christian.

Positive Experience with Christianity

As mentioned above, when asked about their significant religious encounters, most participating students of this research specifically mentioned two incidents, namely, their encounter with a Christian host family and with a group of Japanese Christian students at the Japanese student fellowship on campus.

As a Christian University, the school usually mached-up their incoming international students with Christian host families for several weeks to several months, in an attempt to create an easier transition time. Although each interviewee's experience with their Christian host families was unique and different, there were several commonalities. 1) Most students really enjoyed the mealtime chats with the host family and found it to be very relaxing and enjoyable. 2) Most students felt easier to speak with the younger members of the host family. Students were much less intimidated to carry a conversation with them through their limited English conversation skills. 3) Most students felt that their Christian host family members were very sincere and very caring toward them.

Similar feelings were communicated about their experience attending the Japanese student fellowship meetings. These meetings were held every Friday night. They ate a meal together, played games together, sang songs together and chatted with each other. American Christian students also attended these meetings, and for some Japanese students it became a great (and sometimes the only) opportunity to become friends with them. This program was sponsored by the University, however it was a totally student run program. Three positive aspects were also mentioned. 1) They were very happy to be able to eat Japanese meals that were prepared by other Japanese students. Japanese restaurants are in the area, however, having a meal there can be very expensive for many students with a limited budget. 2) They were able to speak in

Japanese, as well as in English with a hand full of American Christian students who were volunteer helpers. One student pointed out, "When I go there, for a change, I not a minority student." They also felt that Christian students they met in this fellowship were all very nice and caring individuals. 3) They felt no pressure to attend the meetings or to stay until the end after eating the meal. They considered that as very positive. In fact, the leader of the fellowship stated to me that the aim of this fellowship is to eat together, have fun, become friends, and that is it. She acknowledged, "If some of them want to talk about Christianity, I will welcome it. But I am not there to convert people. I just want them to know that we are not a strange religion crazy group of people, and that we are just like them."(8)

Having seen some of the positive encounters that the Japanese students experienced, an important question that we might want to ask at this point is this. How did these encounters influence or change the students in thinking and feeling about religion? But before making an attempt to answer it, let us examine some existing theories, which will help us to see how some of the theorists and the researchers of religion deal with similar issues.

Theoretical Analysis

In this section, I would like to try analyzing the qualitative data gathered through this study and attempt to make some connections with existing theories proposed by various religious scholars, particularly that of the religious conversion theorists. Commonly, religious conversions are classified into two different paradigms. One is 'the radical conversion' and the other 'the gradual conversion.' It may be helpful to understand the difference between the two by borrowing stories from the Christian Bible. The radical conversion paradigm is sometimes called the 'Pauline paradigm.'(9) The Book of Acts

---

（8） female Japanese Christian leader of the Japanese Christian Fellowship: age 23 (comment translated from Japanese)

（9） Elizabeth Conde-Frazier, "Prejudice and Conversion" in *A Many Colored Kingdom,* eds. Elizabeth Conde-Frazier, S. Steve Kang, and Gary A. Parrett, Grand Rapids, Mich. : Baker Academic, 2004. p. 112.

describes the event of the Apostle Paul's conversion as sudden and radical.[10] The gradual conversion paradigm, on the other hand, is sometimes called the 'Petrine paradigm.'[11] The Apostle Peter's conversion was a gradual transforming process, which had begun with his encounter with Jesus in Galilee and continued long after His departure. Robert Pazmino, the author of *Foundational Issues in Christian Education,* describes religious conversion as a process of transformation that takes one beyond the "existing or dominant forms to a new or emergent perspective."[12] What I am suggesting here is that drawing parallels with the gradual conversion theories, will help us to learn about the experience and the changes that occurred, or another words the transformation, in the lives of Japanese students. And unlike the radical conversion paradigm, the gradual conversion values the process of conversion itself enables religious educators to extract important pedagogical values and instructions for the field of religious education.

Conversion Theory of Rambo and the Experience of Japanese Students

Lewis R. Rambo, a religious conversion theorist who asserts that the investigation of religious conversion experience must occur not only from the field of religious studies but also from anthropology, sociology, and psychology, demonstrates a model of conversion that are based on many common conversion experiences.[13] During the initial phase of individual's conversion experience, what he calls a 'crisis,' which serves as a catalyst for change, is usually present. Crisis, according to Rambo are, "disordering and disputing experiences that call into question a person's or group's taken for granted

---

(10) Book of Acts, 9:1–19, 22:1–21, 26:1–26.
(11) Conde-Frazier, p. 112.
(12) Robert W. Pazmino, Latin American Jouurney: Insights for Christian Education in North America. Cleveland: United Church Press, 1994. p. 55.
(13) Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian, Converting: Stages of Religious Change, in Religious Conversion. eds. Christopher Lamb & M. Darrol Bryant. London: Cassell, 1999. p. 24.

world."(14) Rambo goes on and states, "On a personal level, a crisis may be triggered by people or events. Much of the human science literature has emphasized social disintegration, political oppression, or something very dynamic as instigating crisis."(15) And he claims that the "Crisis of transition may give rise to greater openness to accept religious options which were rejected previously."(16)

A question is this. In the case of Japanese students in this study and in their transforming religious worldview, did some type of crisis occur to serve as a catalyst? Based on my observation of the students, there were numerous crisis events occurring simultaneously in their life, that could very well serve as catalysts for many changes. Rambo also makes a very interesting observation about conversion experiences in American university settings. He stated, "On college campuses, religious groups often find their most successful outreach periods to be early fall, when new and returning students experiencing increased social dislocation and, therefore, seek ways to meet their need to belong and for social intimacy."(17) If even the American students find increased social dislocation in their university life, imagine what the Japanese students, or for that matter, any other international students, must go through in trying to adapt to their new American college environment. The participants identified many of the difficulties and challenges in their student life. Language difficulty is perhaps the most mentioned crisis, which they face. It can easily be imagined that not being able to communicate one's thoughts and feelings can most certainly frustrate and possibly devastate a person's psyche. Their new life in America also created many crisis moments. As mentioned earlier, many of the students came to the United States with certain cultural expectations. Realization that their expectations are not going to be met, and that they are forced to deal with unexpected and negative social conditions, can easily

(14) Ibid., p. 25.
(15) Ibid., p. 26.
(16) Ibid., p. 27.
(17) Ibid.

devastate a person. The lack of social and psychological support in their new environment may have also created many crisis moments. They were physically separated from their family and friends whom many they depended on for support. And the fact that Universities offered little or no support to the international student's increased their anxiety created by language and socio-cultural difficulties. If Rambo's conversion theory can be applied to the Japanese students, perhaps it can be said that, faced with layers upon layers of difficulties and challenges, the time was only ripening, for the participants of this study, to commence the process of religious transformation.

Conversion Theory of Lofland and the Experience of Japanese Students

Another theory of religious conversion, which may be helpful to this study, is that of John Lofland's "conversion motifs."[18] Along with Norman Skonovd, Lofland developed the notion of conversion motifs in order to define experiences that make each type of conversion unique from each other. Lofland and Skonovd argued, that different perceptions and descriptions of conversion exist because qualities that make conversion experiences are substantially different.[19] Conversion motifs, which they identified include, intellectual, mystical, coercive, and affectional. Intellectual conversions, according to Lofland, occur without much human interaction. Instead, it occurs when the person seeks to gain religious knowledge through media sources such as books, television programs and lectures. Mystical conversion is more of a sudden and traumatic conversion. Paul's conversion experience is a good example. Coercive conversion involves brainwashing and other types of coercive persuasion. The affectional conversion motif of Loflans is, in my opinion, very similar to what the students of this study experienced. This motif stresses interpersonal bonds as very important factor in the conversion

---

（18） John Lofland and Norman Skonovd, "Conversion Motifs," Journal of the Scientific Study of Religion 20 (1981): 373–85.

（19） Ibid.

process.[20] Personal experience such as that of love, affection, nurture, and acceptance are central to this motif.

As it was mentioned before, all 10 participants of this study named meeting Christians as one of the most significant encounters in causing changes in their perception of religion. What they experienced in those settings were, according to many students themselves, love, affection, and acceptance. One student stated: "The way my host mother welcomed me into her home and the way she took care of me really touched me. Later, I found out that she was a Catholic. I really became interested in visiting the church where she was attending."[21] Another student commented about the Japanese student fellowship saying, "The fellowship leader was a very nice person. I knew she was very busy with her own studies, but she was always there to help others. Although I thought she was a bit overworked, I was really impressed with her."[22]

One male student mentioned that his religious study classes made him really think about his view of religion. However, I also observed that all 10 students, including the one who mentioned his religion class, talked about positive experience with Christian persons as significant encounters. Interestingly, I also observed no significant gender differences in the answers. It may be reasonable to assume that the participating students, and perhaps many Japanese students in general, tend to go through the affectional motif of religious conversion and that they generally respond well to this approach.

Cross-Cultural Encounter as Religious Education

We have seen so far that changes in one's religious worldview or religious transformations, that occurred in the lives of many Japanese students of this study, have actually taken place within the boundaries of several existing

---

(20) John Lofland and Rodney Stark, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective," American Sociological Review 30 (1965): 862-75.

(21) female student: age 22 (comment translated from Japanese)

(22) male student: age 20 (comment translated from Japanese)

religious conversion theories. Let us now examine the particular value of their experience from the standpoint of religious education.

James Fowler stated that a person's young adulthood is one of the most crucial periods in stages of his or her religious faith development.[23] "Coming out of a very peer oriented synthetic-conventional stage, young adults must make critical choices in reaction to their identity and faith. … Concurrent with this critical, systematic selection of one's beliefs, values, and commitments, there must also be a fading dependence upon the borrowed beliefs and values of significant others."[24] Many religious education theorists with developmental views also believe that going through life's crisis experiences are necessary steps in attaining more mature religious faith especially for the college age youth.[25] Even for some, the transition from a conformist view of religion to more mature, self-owned faith can only be attained through "a rocky road, strewn with spiritual doubts and questions."[26]

Many Japanese youth chose not to (or not have the opportunity to) risk this rocky road and continue to possess ambiguously negative feelings toward religion, and in general, into their adulthood. The students in this study, on the other hand, faced many crisis events by experiencing cross-cultural and religious encounters and were forced to go through difficult self-reflections. Some may have attained the higher stage of faith according to the theory of Fowler. One student remarked, "When I was in Japan, I had very negative views of religion because I was told that religions are for the weak and that religion will take an advantage of you. Coming to the United States and meeting with very nice and thoughtful people who are very religious, made me

---

(23) James Fowler, *Stages of Faith.* San Francisco: Harper & Row, 1981.

(24) Steve Fortosis, "The Religious Education of College Students." In *Handbook of Young Adult Religious Education.* ed, by Harley Atkinson. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1995, p. 231. (This is a description of Fowler's thoughts depicted by Steve Fortosis.)

(25) Ibid., p. 241.

(26) Ibid.

think that may be, what I thought about religion is irrational. Even though I do not consider myself as a Christian, I think I need to take home with me to Japan, many positive aspects of this religion which I think very highly of now."(27) Another student also stated, "My grand parents are Buddhists in Japan. I hated them when they were practicing what I thought as meaningless rituals. Now that I consider myself a Christian, although I probably do not agree with what they believe, I have developed a sense of respect for their spirituality and for what they believe to be very important. When I go home, I will share my faith with them and I am very exited about that."(28)

It is very important to note that I am in no way making an assertion that all 10 Japanese students that I interviewed have attained, what Fowler calls, the higher level of religious consciousness through their cultural experience. Some students were very articulate and very clear about their newly formed religiosity. Others attained a more favorable opinion on Christian religion than before. What I would like to underscore here is that, although the levels of religious transformation vary for a great deal, all 10 student have, in one way or another, stepped out (or been forced to step out) from their popular conformist and undifferentiated view of religion into something different something new. That, in my opinion, as a Japanese religious educator, is extremely significant and important.

On a different note, I would like to make a few remarks regarding the answers to the last question from the list of 10 open-ended questions, which asked the students to share what they thought about the interview process that they just went through. Their answers were very favorable. Although Japanese students tend to be very polite, and are very unlikely to make negative comments to the last question, all 10 students gave positive comments such as fun and interesting, and to me, they sounded sincere. I received from 4 students

---

(27) male student: age 23 (comment translated from Japanese)
(28) female student: age 19 (comment translated from Japanese)

a similar comment that was truly fascinating. It was that the interview itself was helpful for them in sorting out their experience and their feelings toward religion. One student even thanked me and said, "Because of this interview, now I know that I have a different view about religion and Christian faith and that surprised me. I think what I have experienced over here really changed me."[29] Throughout the interview process, both the interviewee and myself as the interviewer have tried to engage in asking intimate and introspective questions to reach deep into his or her life experience. We also tried hard to make sense out of what were found.

Merry Elizabeth Moore, in her book Teaching from the Heart: Theology and Educational Method, identified six different pedagogical frameworks. One of which is called the phenomenological method. She writes, "Phenomenology is a method of reflecting on experience and letting conclusions emerge from those reflections."[30] It is an inter-subjective educational method with two dimensions. According to Moore, "The first dimension is reaching into oneself and others to observe life experiences. — The second dimension is drawing forth the meaning in the life experiences. This is the interpretative task, and it is usually done in collaboration or dialogue."[31] Just as this research utilizes the method of phenomenology, each interview session, because of the nature of this study, also became small phenomenological educational endeavors. From the reactions that I received, most students found this exercise enjoyable and also very meaningful and helpful.

Again, the spectrum of religious conversion or transformation varied with each participating Japanese student. However, I can, without hesitation, affirm that 'religious education' did take place, with very positive results, during his or her unique inter-cultural and religious experience in the United States. Now, I would like to make the following assertions based on this research.

---

(29) female student: age 23 (comment translated from Japanese)

(30) Mary Elizabeth Moore, *Teaching from the Heart.* Harrisburg, Pennsylvania: Trinity International, 1998. pp. 83–84.

(31) Ibid.

1) The inter-cultural experience of Japanese students creates crisis situations, which may serve as catalyst to question their existing and uncritical belief about religion.
2) Japanese students, in general, respond well to approaches, which utilizes personal affection, love, and nurturing to encourage religious transformation.
3) The presence of caring and loving individuals is crucial in aiding the religious transformation of Japanese students.
4) The phenomenological educational method generally works well with Japanese students during the process of religious transformation.

Future Implications

International students on American college campuses are often neglected. Perhaps not so much because of racism, but because their cultural backgrounds are very different from the majority of American students and communicating with them can be very challenging. From a religious educator's point of view, they are, unfortunately, not being recognized for already going through some very tough cultural transitioning stages, which would in fact make them prime objects for some very meaningful pedagogical exercises, especially for many Christian universities and colleges. Of course, each group of international students is very different from the other, and what worked on this particular group of students in this study may well be of no significant value to some other groups. Therefore, religious educators with zeal for research must step up and engage them with passion and love, recognizing that, on many US college campuses, there are countless number of international students representing different cultural and ethnic backgrounds. What we may be able to learn from them is really limitless. And by engaging in meaningful interactions and dialogues, perhaps using the method of phenomenology, religious educators may be able to have a small part in creating the atmosphere of peaceful and productive learning environment, which, as we all know, is much needed in our campuses today.

Self-Regulation

Noyuri Sugitani
(Associate Professor, Tokyo Christian University)

Theories and Research on Self-Regulation

Motivation is a crucial topic, one worthy of consideration in this context, because it explains why people behave as they do. Motivation plays an especially important educational role in learning and human behavior. Behaviorists define motivation in terms of responses elicited by stimuli or emitted in the presence of stimuli. From a cognitive perspective, motivation can be defined as the process of instigating and sustaining goal-directed behavior. There are four historical perspectives on motivation: (a) drive theory, (b) conditioning theory, (c) cognitive consistency theory, and (d) humanistic theory (Zimmerman, 2000).

Social Cognitive Perspective

Among Bandura's numerous and significant articles and books, *Social Learning Theory* (1971) discusses human learning and self-regulation using a triadic perspective. While willpower theories were dominant in the history of education, Bandura suggested a triadic model of causation that posits a complex interplay between personal (cognitive-affective), behavioral, and environmental determinants. Through thoughts and actions, people are able to exert self-regulatory control over their level of functioning and the events in their lives. Bandura (1986) recommended teaching students how to self-regulate personal, behavioral, and environmental aspects of their lives through three essential self-management processes: (a) self-observation, (b) judgmental process, and (c) self-reactive influence rooted in personal standards. Educational programs that address these three sub-functions of self-regulation have been highly effective in improving students' motivation and strategies for

academic achievement (Schunk and Zimmerman, 1998).

Social cognitive theory distinguishes learning from performance of previously learned behaviors with respect to the power of modeling which derives from the observation of cognitive, affective, and behavioral changes. By observing models, individuals acquire knowledge that they may not be able to demonstrate at the time of learning (Schunk, 1996). Bandura (1986) states that modeling can serve different functions: (a) acquisition of new behaviors, (b) strengthening or weakening of behavioral inhibition, and (c) performance of previously learned behaviors due to prompting.

Self-regulation. Self-regulation is a relatively new and important area in psychological research although the term was used nonempirically more than a century ago by John Dewey (1900). While self-regulation research has been addressed in different areas of psychology, there is not an established, coherent, fully agreed-upon understanding of the term (Zimmerman, 2000). According to Zimmerman, researchers in social and personality psychology began publishing about the concept of self-regulation in the 1980s (e.g. Bandura, 1986; Dweck, 1988). In the 1990s, it was expanded to various aspects and applications: (a) self-regulated learning, (b) self-control, and (c) self-management (Schunk & Zimmerman, 1994, 1996, 1998). Theorists in different areas of psychology typically define self-regulation according to its principal components and interrelated processes. However, the articles studied in this review supported the view of "self-regulation as a systematic process of human behavior that involves setting personal goals and steering behavior toward the achievement of established goals" (Zeidner, Boekaerts, & Pintrich, 2000, p. 751). From a social-cognitive perspective, self-regulation is conceptualized in terms of a multi-phase process in which self-generated thoughts, affects, and actions are planned and adapted to attain personal goals (Zimmerman, 2000).

In terms of self-regulation in educational settings, Zimmerman (1998) defines academic self-regulation as the self-directive process through which learners transform their mental abilities into academic skills. It is not a mental ability (intelligence) or an academic skill (reading proficiency). The interaction of personal, behavioral, and environmental factors during self-regulation is a

cyclical process because these factors typically change during learning and must be monitored (Bandura, 1986; Schunk & Zimmerman, 1994). Such monitoring leads to changes in an individual's strategies, cognitions, affects, and behaviors. Learning, therefore, is an open-ended process that requires cyclical activity on the part of the learner.

Zimmerman (1998) encapsulates this cyclical nature using the three-phase self-regulation model: (a) forethought, (b) performance or volitional control, and (c) self-reflection. The forethought phase refers to influential processes and beliefs that precede efforts to learn and sets the stage for such learning. Five types of forethought processes and beliefs have been studied in research on academic self-regulation: (a) goal setting (Locke & Latham, 1990); (b) strategic planning (Zimmerman & Martinex-Pons, 1992); (c) self-efficacy (Bandura, 1986); (d) goal orientation, (Ames, 1992); and (e) intrinsic interest (Deci, 1975). Social cognitive theorists postulate that students enter learning situations with goals and varying degrees of self-efficacy for attaining them.

Research on self-regulation. The common elements appearing in self-regulation studies are cognitive, affective, motivational, and behavioral components. They enable the individual to adjust actions and goals to achieve desired results in light of changing environmental conditions. Carver and Scheier (2000) demonstrated that self-regulatory behavior involves a feedback loop that serves to decrease the discrepancy between ideal and desired behavior, showing the importance of cognitive components of self-regulation.

Van Zile-Tamsen and Livingston (1999) examined differences between high achievers and low achievers in the use of self-regulated learning strategies. The computation of inter-correlations among the motivation subscales, the use of self-regulated strategy, and the test anxiety suggested that the factor of motivation was more important for self-regulated strategy use in low-achieving students as compared to high-achieving students.

Senecal, Koestner, and Vallerand (1995) studied the role of autonomous self-regulation as a predictor of academic procrastination. They computed the correlations among the four self-regulation scales?three scales reflecting fear of failure (anxiety, depression, and low self-esteem) and a measure of academic

procrastination. The results of this correlational study indicated that students with intrinsic reasons for pursuing academic tasks procrastinated less than those with less autonomous reasons. Regression results indicated the measures of depression, low self-esteem, and anxiety were all related to higher levels of procrastination.

Identified motivation, which represented an autonomous form of self-regulation, was significantly associated with higher levels of procrastination. Identified motivation functions like intrinsic motivation to foster positive academic outcomes (Vallernad & Bissonnette, 1992). Academic procrastination is a motivational problem that requires a high threshold of autonomy to be reached before it can be overcome. This study used a self-report measure of academic procrastination, which is a limiting factor. It would have been strengthened if a behavioral index of procrastination had been included.

Research on self-regulation has become a topic of interest to educators in higher education. Basing their inquiry on quantitative research findings, Evensen, Salisbury-Glennon, and Glenj (2001) conducted a qualitative study on six medical students in a problem-based learning (PBL) curriculum that was based on self-regulation theories. Evensen et al. (2001) found that more successful students demonstrated an evolving, interactive-transactive stance that affected the way they participated in the learning environment and the professional identities they began to develop. Since the aim of qualitative research is not generalization, this offers readers a very specific time and place examples of self-regulated medical students in a certain curriculum. This nature of specification is a limitation of an otherwise strong study.

The basic elements in various self-regulation studies are goal-setting, steering process and strategies, feedback, and self-evaluation. Despite the diversity of principal components in theories of self-regulation, most researchers probably agree with Zimmerman's (1989) statement: "Students can be described as self-regulated to the degree that they are metacognitively, motivationally, and behaviorally active participants in their own learning process" (p. 329).

Conclusion and Future Research

Theories and research on self-regulation are important to student growth in higher education, yet they are difficult constructs to define theoretically and to operationalize. The reason for this difficulty is that self-regulation involves students' daily issues that are in fact filled with confounding variables in empirical research. Human life is rather messy with no clear cut divide between the issues, and possibly qualitative studies regarding students who have positive experiences with campus living may provide evidence to theorize and test models of self-regulation.

Although any thoroughly coherent understanding of self-regulation has not been established, using Zimmerman's (1989) conclusion makes it possible to describe self-regulated students metacognitively, motivationally, and behaviorally. Even though components of cognition, motivation, and behavior are very complex, they are crucial when individuals adjust their actions and goals to achieve desired results.

Future research. As described in the introduction, the concepts of self-regulation still need to be defined more definitively. Consistency of the concepts among different areas of psychology researchers is also necessary. Zeidner, Boekaerts, and Pintrich (2000) suggested as a major goal for future research in self-regulation the identification of specific elements and distinct steps in the process of self-regulation. They articulated the dependency on self-report measures in this area. Because self-reporting and surveying have fundamental problems, more observational and performance measures relevant to self-regulation processes and outcomes are needed.

Though in higher education many academic activities require student individual effort and discipline, learning involves a process of social interaction with others. Within the cognitive psychology perspective, self-regulation develops through internalization of actions and mental operations that occur in social interaction. Christians have an advantage in this context because a Christian worldview supports people to live and grow in a community, and the gospel calls us to be responsible for our actions and decisions as free individuals.

References

Ames, C. (1992). Achievement goals and the classroom motivational climate. In D. H. Schunk & J. L. Meece (Eds.), *Student perceptions in the classroom* (pp. 327–348). Hillsadale, NJ: Erlbaum.

Bandura, A. (1971). *Social learning theory.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Boekaerts, M., Pintrich, P. R., Zeidner, M. (Eds.). (2000). *Handbook of self-regulation.* San Diego, CA: Academic Press.

Carver, C. C., & Scheier, M. F. (2000). On the structure of behavioral self-regulation. In M. Boekaerts, P. R. Pintrich, & M. Zeidner (Eds.), *Handbook of self-regulation* (pp. 41–84). San Diego, CA: Academic Press.

Deci, E. L. (1975). *Intrinsic motivation.* New York: Plenum Press.

Dweck, C. S. (1988). Motivational processes affecting learning. *American Psychologist, 41,* 104–1048.

Dweck, C. S. (2000). *Self-theories: Their role in motivation, personality, and development.* Lillington, NC: Taylor & Francis.

Dewey, John (1900). *The school and society.* Chicago: University of Chicago Press.

Evensen, D. H., Salisbury-Glennon, J. D., & Glenj, J. (2001). A qualitative study of six medical students in a problem-based curriculum: Toward a situated model of self-regulation. *Journal of Educational Psychology, 93,* 659–676.

Locke, E. A., & Latham, G. P. (1990). *A theory of goal setting and task performance.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Schunk, D. H. (1996). *Learning theories: An educational perspective.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Schunk, D. H., & Zimmerman, B. J. (Eds.). (1994). *Self-regulation of learning and performance: Issues and educational applications.* Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Schunk, D. H., & Zimmerman, B. J. (1996). Modeling and self-efficacy influences on children's development of self-regulation. In K. Wentzel & J. Juvonen (Eds), *Social motivation: Understanding children's school adjustment* (pp. 154–180). New York: Cambridge University Press.

Schunk, D. H., & Zimmerman, B. J. (Eds.). (1998). *Self-regulated learning: From teaching to self-reflective practice.* Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Senecal, C., Koestner, R., & Vallerand, R. (1995). Self-regulation and academic procrastination. *Journal of Social Psychology, 135,* 607–619.

Vallerand, R. J., & Bissonnette, R. (1992). On the predictive effects of intrinsic, extrinsic, and amotivational styles on behavior: A prospective study. *Journal of Personality, 60,* 599–620.

Van Zile, T. C., & Livingston, J. A. (1999). The differential impact of motivation on the self-regulated strategy use of high- and low-achieving college students. *Journal of College Student Development, 40,* 54–60.

Zimmerman, B. J. (1989). A social cognitive view of self-regulated academic learning. *Journal of Educational Psychology, 81,* 329–339.

Zimmerman, B. J. (1998). Academic studying and the development of personal skill: A self-regulatory perspective. *Educational Psychologist, 33,* 73–86.

Zimmerman, B. J. (1998). Developing self-fulfilling cycles of academic regulation: An analysis of exemplary instructional models. In D. H. Schunk & B. J. Zimmerman (Eds.), *Self-regulated learning: From teaching to self-reflective practice* (pp. 1–18). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Zimmerman, B. J. (2000). Attaining self-regulation: A social cognitive perspective. In M. Boekaerts, P. R. Pintrich, & M. Zeidner (Eds.), *Handbook of self-regulation* (pp. 13–41). San Diego, CA: Academic Press.

Zimmerman, B. J., & Kitsantas, A. (1997). Developmental phases in self-regulation: Shifting from process to outcome goals. *Journal of Educational Psychology, 89,* 29–36.

Zimmerman, B. J., & Lebeau, R. B. (2000). A commentary on self-directed learning. In D. H. Evensen & C. E. Hmelo (Eds.), *Problem-based learning: A research perspective on learning interactions* (pp. 299–314). Mahwah, NJ: Erlbaum.

Zimmerman, B. J., & Martinez-Pons, M. (1992). Perceptions of efficacy and strategy use in the self-regulation of learning. In D. H. Schunk & J. Meece (Eds.), *Student perceptions in the classroom: Causes and consequences* (pp. 185–207). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

〔日本語要約〕

基督との契約

櫻　井　圀　郎

伝統的な「契約神学」においては，①天地創造前における御父と御子との間の基督による贖罪に関する「贖いの契約」，②エデンの園における神とアダムとの間の永遠の生命に関する「業の契約」，③罪の後の罪人の救いに関する「恵みの契約」という三重契約の神学として構成され，業の契約による永遠の生命の取得に失敗した人類の救いのために，恵みの契約により，基督によって達成され，信仰により可能となる恵みの契約が呈示されているとする。恵みの契約に関しては，①この契約の当事者は誰か，②この契約は双方的か一方的か，③この契約は条件付きか無条件か（または，信仰は条件か）という３つの課題が呈示されてきているが，そもそも罪人と基督との関係は何か不明瞭であった。本稿においては，それを「基督との契約」という第４の契約として呈示し，解決策を与える。

「旧」教育基本法と平和のキリスト教教育思想の淵源
―― 南原繁と河井道の思想を中心に ――

豊　川　　慎

1947年に制定された「教育基本法」は「真理と平和を希求する人間の育成」を戦後日本の教育の目的に定めたものであった。本稿ではこの教育基本法の制定過程を論じ，その制定に深く関わった二人のキリスト者南原繁と河井道の教育思想を論じることによってキリスト教教育の役割と使命を考える。

フィリピン・カトリック教会の公文書における「他者」
――序論的考察――

宮　脇　聡　史

当論文は，フィリピンにおける宗教の公共性に関するひとつの試論として，その多数派宗教といわれるカトリック教会が，「他者」をどう規定し，どのようなかかわりを構築しようとしているかを，司教の全国レベルの協議会（フィリピン・カトリック司教協議会 CBCP）の組織構造と活動の枠組，及び CBCP の公文書類における取り扱いを分析することで探ろうとしている。そこから浮かび上がるのは，教会内外の人々を「善意の」人々として教会のリーダーシップの下に取り込もうとする傾向，キリスト教諸派との選択的な連携，非キリスト教諸宗教に対する単純化された理解，一部の現場における関心や取り組みの高さに相反して CBCP レベルでの関心の低さなどである。こうしたことの背景にカトリック教会の過去の遺産としての社会的地位への安住傾向が挙げられ，これに対して，既に積み重ねのある庶民レベルで生じている問題との真摯な取り組みに指導者レベルが積極的に呼応できるかどうかが，カトリック教会の今後の他者理解のあり方を決めるのではないか，とする。

宗教と寛容
宗教の真理と宗教者の態度
V

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ようである。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。

カリフォルニア州のキリスト教系大学に在学する日本人留学生の宗教観の変化に関する，グラウンデッド・セオリーを用いた質的研究

岡　村　直　樹

グラウンデッド・セオリーは，グレイザーとストラウス（グレイザー＆ストラウス，1996）によって創始され，社会現象に関する質的なデータの収集とその分析を通じ，現実に根ざした理論の生成を目指す研究方法論である。本研究ではその研究方法論を用い，まずカリフォルニア州にある某キリスト教系大学で学ぶ日本人留学生の総数の約三分の一に当たる10人の学生に対して，オープンエンデッド・クエスチョンを用いたインタビューと，彼らの置かれた修学環境や，宗教的環境，また他の宗教者との関係性等の観察を実施し，それらを質的データとして収集した。そのデータを，宗教社会学者 Lewis R. Rambo の「Theory of Religious Conversion：改心の理論（1999）」や，他の理論と比較しつつ分析を行った。日本においては，無宗教者，嫌宗教者を自認していたこの10人は，米国留学における社会体験と，様々なキリスト教徒との出会いにより，宗教，特にキリスト教に対する印象や考えをポジティブな方向へ変化させるに至った。ある者の宗教全般に対する感情は，懐疑から好感に変化し，またある者は大学のクリスチャン・サークルにおいて積極的な協力者となった。データの分析により筆者は社会学的，宗教学的観点から，劇的な社会環境の変化と，その中で体験した，キリスト教徒との暖かい個人的な遭遇が，彼らの宗教観に非常に大きな影響をもたらしたのではないかという結論に達した。

キーワード：宗教教育，質的研究，グラウンデッド・セオリー，留学生の宗教観

セルフ・レギュレーション

杉　谷　乃百合

セルフ・レギュレーションというコンセプトは心理学の研究に於いて比較的新しい分野のものである。セルフ・レギュレーションは，時間管理，学習習慣，健康や食生活，他者関係，人生のゴールなど人間活動の質に関わる重要な要素である。ジママーン（2000）によれば，セルフ・レギュレーションというコンセプトの一般的理解は様々な分野において統一はとれていない。つまり，セルフ・レギュレーションは人間の生活において重要であるが，複雑な構成要素のため，量的研究においては理論化やオペレーショナイズすることが難しい。この論文においては，社会認知論的立場から教育現場におけるセルフ・レギュレーションを論じる。

キーワード：セルフ・レギュレーション，社会認知心理学，バンデュラー，ジィマーマン

[Abstract in English]

On the Covenant with Christ

Kunio Sakurai

In the Federal Theology, which is constructed with (1) the Covenant of Redemption between the Father and the Son concerning the redemption done by Christ, (2) the Covenant of Works between God and Adam concerning the eternal life, and (3) the Covenant of Grace concerning the salvation of sinners; and the Covenant of Grace for the salvation of the human being has been offered. On this Covenant of Grace, three questions have been told, (1) who is the partner of this covenant? (2) is this covenat mutual or one sided? (3) is this covenant conditional or unconditional? But the relation between the Sinner and Chist is not clear. On this paper, I will propose the new idea of the Covenant with Christ, which is concluded by faith.

The Fundamental Law of Education and A Root of Christian educational thought of Peace

— Focusing on thoughts of Shigeru Nanbara and Michi Kawai —

Shin Toyokawa

In 1947 year Japan laid down the Fundamental Law of Education which was ordained ‘nature of human seeking truth and peace’ as an aim of education. In this paper I will first of all explain an established process of the Law. After that I will argue educational thought of Shigeru Nanbara and Michi Kawai who played a role in constitution of the Fundamental law of Education. Finally I will consider a role and calling of Christian school education.

Who are 'Others' for Catholic Church?

— Preliminary Analyses —

Satoshi Miyawaki

This article is a preliminary analysis on the public nature of religion in the Philippines, and it deals with the Catholic Church's definition of "others" and their endeavor for promoting relationship with them. What are analyzed here are organizations inside the Catholic Hierarchy, especially Catholic Bishops' Conference of the Philippines as well as the framework of their activities, and public documents published by CBCP. The main findings are: CBCP's inclination to draw broader audience who are regarded as the people of "goodwill" under their very leadership, selective cooperation with other Christian denominations, simplified categorization and understanding of non-Christian religions, and their low interest in these issues despite serious engagement found in the mission fields. The author points bishops' tendency to be satisfied with the status quo of their privileged social status, and predicts that if they are to understand others deeper, they may first have to respond much more seriously to such experiences at the field level.

Religion and Tolerance

Religious Truth and Attitudes of Religious Practitioners V

Susumu Obata

There has been a growing number of critics claiming that Monotheism is intolerant towards other religions, whereas they praise Poligion's attitudes towards other religions and to consider the intolerant aspects observable in Polytheistic claims.

A Grounded Theory Research on a Group of Japanese Students at a Christian University in California and their Personal Religious Transformations

Naoki Okamura

It has been documented by many sociologists that the younger generation of Japanese, especially those in their teens, hold very negative view of organized religions. However, as a religious educator at a Christian university in California, I have witnessed, year after year, a great number of Japanese international students becoming persons who paint positive pictures of religion, particularly that of Christianity. Based on qualitative inquiries using Grounded theory made on those students at the University, I have uncovered that their cross-cultural experiences in the United States created crisis situations, which may have been a catalyst to force them to question their uncritical beliefs about religion. The data that was gathered also suggested that their encounters with Christian individuals, who used personal affection and nurturing approaches, were the principle cause for the students to have positive personal religious transformations.

Key Words: Religious Education, Qualitative Study, Grounded Theory, Japanese University Students

Self-Regulation

Noyuri Sugitani

Self-regulation is a relatively new area in psychological research. It is a critical component in the quality of many human activities such as time management, study habits, health and diet habits, relationships with others, and life-goals. However, according to Zimmerman (2000), the search for a general understanding of self-regulation has not been coherent in these diverse areas. In other words, although self-regulation is an important part of human life, it is a complex construct to define in theories and to operationalize in empirical research. In this paper, social cognitive research on self-regulation in an educational setting will be discussed and analyzed.

Key Words: Self-regulation, social cognitive psychology, Bandura, Zimmerman

次号について

紀要編集委員会は，2008年３月のキリスト教福祉専攻のコースの開設予定とあわせて，広く議論を喚起することを目指し，来年度の『キリストと世界』19号（2009年３月発行予定）を，キリスト教と福祉の特集号とする旨決定いたしました。福祉の専門の立場からのみならず，幅広い分野からの論考を募ります。特に神学各分野からの幅広い寄稿をよろしくお願いいたします。

同時に，通常の通り，それ以外のテーマの寄稿をも歓迎いたします。

今後とも『キリストと世界』をよろしくお支えくださいますようお願いいたします。

紀要委員会　委員長　宮脇聡史

『キリストと世界』第19号　寄稿募集要項

発行予定年月　2009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。いずれも未発表のものに限る。

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4000字（英文800～1600 words）程度とする。

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）。英文原稿の場合は著者の責任においてネイティブチェックを行った原稿を提出ください。

紀要の販売等　いのちのこと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2008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　執筆者の氏名・ふりがな・所属・職名
論文等の種類，題名（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2008年９月末日までに執筆要項に沿って完全原稿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２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，建学の精神との符合性などを主とし，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冊と別刷20部を贈呈します。それ以上希望する場合は実費を徴収します。

著作権について　本紀要に掲載された論文の抄録（要約）はWeb上などで公開し，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
（窓口　東京基督教大学図書館
Tel / Fax　0476-46-1407　　e-mail　library@tci.ac.jp）

編集後記

今年度は４月から数ヶ月，研究休暇をとった。東京基督教大学に赴任して７年目で初めての経験だった。教える仕事，教授会，その他の仕事から一応解放され，主に研究対象であるフィリピンに滞在しながら現地研究期間の客員の立場で資料を集め，議論をした。久々の長期滞在の中で現地語を磨きなおした。昔の仲間に多く会い，特に教会で幾度かお話をする機会ももてた。

そんな中，日々せわしなく働き続ける歩みを少し止め，立ち止まってみるという貴重な体験の意味を今復職した立場で考えさせられる。まず，その休暇の最中，越し方行く末についてゆっくり時間を取って考えることが出来た。いつもよりも聖書を読んだり黙想したり祈ったりに，時間をかけることが出来た。隣人とのゆったりとした接触の中で，自らの信仰について分かち合う機会もあって，その中でそもそもいまの自分は，この限られた人生のエネルギーを，どこにささげようとしているのか，ただ漫然と目前にある課題の処理に追われていないか，再三問われた。ちょうど博士号を受理し，研究がひと段落着いたところで，そもそも自分の研究者としての社会的位置や意味は何か，と自問しつつ，それに合わせるように資料を集めていたように思う。またふだん集っているのと異なる教会での奉仕の機会に，教会というもののあるべき姿を，少し離れたところで考えることも出来た。

もうひとつ，８月に帰国してから，多少の逆カルチャーショックを経た後に，自らを奮い起こして職場に戻り，授業に取り組む中で，学生たちや同僚，職員の方々，そして仕事と向き直ってみると，一つ一つが新鮮な色合いを持っているのに気づいた。例年と同じはずの仕事を，これまでと少し違う喜びをもって取り組めるような感触が出てきた。

そんな思いの中，この紀要に委員長として関わって思わされる。今回も実に多様な分野，関心からの原稿がそろった。ばらばら，という言い方もあるだろうけれども，異なる分野の異なる関心と付き合ってみること，それによって自分が慣れてきた論理のパターンやリズムを中断して別の形をなぞってみること，それは，案外とリフレッシュする経験なのかもしれない，と。

次号は『福祉』をテーマに，久々の特集号を計画している。神学その他の専門を持つ各氏が，極めて重大な現代の公共問題である福祉の諸問題に，それぞれの専門からどのようにチャレンジするか，そしてこれが，新たに立ち上がる東京基督教大学の福祉のコースと響きあい，どのような新たな対話，議論，そして実践につながっていくか，楽しみである。

紀要委員会委員長　宮脇聡史

執筆者紹介

櫻　井　圀　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。東京基督教大学教授。

豊　川　　慎（トヨカワ、シン）
関西学院大学神学部，共立基督研究所，トロント・キリスト教学術研究所大学院（M.W.S. in political theory），アムステルダム自由大学哲学部修士課程終了（M.A. in Christian Studies）。東京基督教大学助手，駒澤大学非常勤講師。

宮　脇　聡　史（ミヤワキ、サトシ）
東京大学卒，同大学院総合文化研究科博士課程修了（Ph. D., 国際関係論）。アテネオ・デ・マニラ大学付属フィリピン研究所客員研究員（1998－2000年，2007年－），東京基督教大学准教授。

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。

岡　村　直　樹（オカムラ、ナオキ）
コロンビア国際大学（B.A.），トリニティー神学大学院（M.A. 宗教哲学），クレアモント神学大学院（Ph.D. 宗教教育），クレアモント神学大学院客員研究員，東京基督教大学准教授。

杉　谷　乃百合（スギタニ、ノユリ）
ノースウエスト・ナザレン大学（B.A.），ナザレン神学院（M.R.E.），ミズーリー大学カンザスシティ（M.A.），シアトル・パシフィック大学（博士課程），東京基督教大学准教授

（以上掲載順による）

2007年度　紀要編集委員会

編 集 長　宮脇聡史

編集委員　稲垣久和
木内伸嘉
Ｊ・ポーシャック
大和昌平
（五十音順）

編集事務　阿部伊作

本誌の索引は国立情報学研究所のホームページ GiNii より検索できます。
（http://ci.nii.ac.jp/vol_issue/nels/AN10371265_jp.html）

キリストと世界　東京基督教大学紀要　第18号

2008年３月１日発行

発　　行　東京基督教大学教授会
東 京 基 督 教 大 学
〒270-1347　千葉県印西市内野3-301-5-1
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）

（発行者の許可なくして無断転載を禁ず）

本誌のご注文は最寄の書店，キリスト教書店へお申し込み下さい。

Christ and the World is published annually in March. The subscription price is 1,500 yen
Published for the Faculty of Tokyo Christian University
301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN

Tokyo Christian University
2008

XVIII

March 2008