

Tokyo Christian University
2006

Christ and the World

キリストと世界

第16号 2006年3月

特集：諸宗教と現代

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16号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2006年3月

March, 2006

目 次

特集：諸宗教と現代

〈論文〉

宗教と寛容（三）

- 宗教の真理と宗教者の態度 —— …………… 小畑 進 1
- 空海入唐の道と中国における宗教復興 …………… 櫻井 圀郎 12
- ヨハネ福音書における ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΙΣ（認知）と
ΘΕΟΞΕΝΙΑ のテーマ …………… 小林 高德 64
- フィリピン・カトリック教会の見る「フィリピン」
—— その歴史と文化の見方 —— …………… 宮脇 聡史 81
- Today's Well-being through Dialogue
between Christians and Non-Christians ……… Hisakazu Inagaki 106
- 要約 …………… 117

CONTENTS

Religions in Our Age

Articles

Religion and Tolerance (III)

— Religious Truth and Attitudes of the Faithful —

..... Susumu Obata 1

Kukai's Rout to China and Religious Revival in China

..... Kunio Sakurai 12

Recognitions and Theoxeny in the Fourth Gospel

..... Takanori Kobayashi 64

“Philippines” from the View of Philippine Catholic Church

— Its Historical and Cultural Perspective —

..... Satoshi Miyawaki 81

Today's Well-being through Dialogue

between Christians and Non-Christians

..... Hisakazu Inagaki 106

Abstracts..... 117

宗教と寛容（三）

—— 宗教の真理と宗教者の態度 ——

小 畑 進（東京基督教大学非常勤講師）

第3章 佛教における《非寛容》

- (1) 蓮如の本願寺教団の実態 ……………（前号）
- (2) 日蓮の「四箇格言」 ……………（前号）
- (3) 「わが佛尊し」の系譜 …………… 1
 - (a) 佛教經典の自画自賛
 - (b) 最澄の『法華經』最勝論
 - (c) 空海の《密教》究竟論
 - (d) 親鸞・道元・日蓮など

(3) 「わが佛尊し」の系譜

(a) 佛教經典の自画自賛

すでに、先の日蓮の「四箇格言」によっても、佛教が、ただ言われるごとく、寛容融和の感傷的なもの・軟弱なものではないことがわかるのですが、もっと佛教の根源にさかのぼって、ひとたび大乘經典を披見^{ひけん}してみるならば、おのれのみ「唯一の真正の宗教であり、諸宗教の一つではない。他はことごとく贗物であり他の宗教の超越者に対する関係の仕方はあやまりである」というメロディーが、高らかに聞こえてくるのです。すなわち、諸經はおのれこそ最勝第一の佛教なりと自画自賛おこたりないのです。まずは『法華經』の場合、

譬えば一切の川流・江河の諸水の中にて、海はこれ第一なるが如く、この法華経もまた、かくの如く諸の如来の所説の経の中において、最もこれ深大なり。又、土山・黒山・小鉄山・大鉄圍山及び十宝山の衆山の中にて、須弥山はこれ第一なるが如く、この法華経もまた、かくの如く、諸経の中において、最もこれその上なり。又、衆星の中にて、月天子は最もこれ第一なるが如く、この法華経もまた、かくの如し、千万億種の諸の経法の中において最もこれ照明なるなり。(27)

云々と。以下、延々たる自讃の連続なのです。同じく代表的大乗經典たる『涅槃経』の場合、

展転薄淡にして気味有ること無し。気味なしと雖もなお余経に勝り、超逾すること千倍なり、彼の乳味の諸の苦味に於て其の勝ること千倍なるが如し。何を以ての故に。是の大乗典涅槃経は声聞経に於て最も上首と為す。譬えば牛乳の味中に最勝なるが如し。是の義を以ての故に大涅槃と名く。(28)

あるいは、また次のごとくなります。

所説の種々の妙法、秘密深奥蔵門、悉く皆此の大般涅槃に入る。此の故に名けて大般涅槃と為す。善男子、譬へば農夫春月に種を下し、常に希望有り。既に果実を収むれば、衆望都て息むが如し。善男子、一切衆生もまた是の如し。余経を修学すれば、常に滋味を希ふ。若し是の大般涅槃を聞くことを得ば、余経所有の滋味を希望する、悉く皆永く断ず。是の大涅槃は能く衆生をして諸の有流を度せしむ。…諸経

(27) 「法華経」薬王菩薩本事品第二十三。(岩波文庫版下・196頁)

(28) 「大般涅槃経」菩薩品第十六の二。(国訳大蔵経「大般涅槃経」第一・236頁)

中の勝なり。善男子、諸葉の中に醍醐^{だいご}第一なるが如し。善く衆生の熱惱乱心を治す。是の大涅槃を最も第一とす。⁽²⁹⁾

云々と、これまた延々と自讃がつづけられるのです。

(b) 最澄の『法華経』最勝論

経典にしてかくのごとくですから、諸僧は最勝第一と自称する諸経典を目の前にして、どれが本当の最勝第一かと選択・論証に奔走し、日本では伝教大師最澄が中国の天台大師智顛^{ちぎ}の五時八教の教相判釈に基づいて法華経を最勝第一とし、日本天台宗を開宗して、在来の奈良佛教を一蹴。法華一乗の旗幟^{きし}をひるがえして、論敵たる法相教学の大家・徳一を、一々「麤食者」^{そじきしゃ}、つまりお粗末な食いかけ者、あるいは「短翮者」^{たんかく}、つまり羽が短くてヨチヨチ歩き^{べっしょう}の未熟者と蔑称し、みずからも南都の僧綱^{そうごう}たちから「東土に巧言秃頭沙門出でて、世間を誑惑す」とののしられながら、秋霜烈日の筆舌^{しゅうそうれつじつ}をもって駁撃しました。彼が法華経をもって第一とするがゆえです。

最澄聞く、南天の竜樹^{りゅうじゆ}は八不^{はつふ}を織りて邪を破し、東印の馬鳴^{めみょう}は一心を立て、道を開く。護法は頌^{ごほう}を積^{じゆ}して悪取空^{あくしゆくう}を断じ、青辯^{しょうべん}は論を作りて有所得^{うしよとく}を遮^{しゃ}す。天親^{てんじん}は論を製して五の過失^{けんね}を洗^{せん}ひ、堅慧^{けんね}は論を作りて一究竟^{くきやう}を顕^{けん}はす。大乘論^{だいじゆん}は即ち無著^{むじゃく}の顕揚^{けんやう}、小乗論^{しょうじゆん}は即ち衆賢^{しゆけん}の顕宗^{けんしゆ}なり。邪を破し世を顕^{けん}すこと、車^{くるま}に載^のするに勝^たへず。⁽³⁰⁾

(上顕戒論表)

これは、かまえた南都の学僧たちが浴せる弾劾告発に対する駁論『顕

(29) 「大般涅槃經」菩薩品第六の一。(国訳大藏經「大般涅槃經」第一・82頁)

(30) 「上顕戒論表」高僧名著全集・伝教大師篇(平凡社)173頁。

戒論三卷』に付した上表文の一節で、これらインド、中国の諸師の拳に
な^らつて、破邪顕正の論を奉り、法華一乗の精華なることを吐露したも
のです。ともかくも、空海には書冊の貸与を断られ、愛弟子泰範すら空
海に奪われるなど、翼をもがれ、折られながらも当時の日本全佛教を相
手に戦って、倒れて行った最澄の姿は「理論的闘争家の寂寞たる一面」⁽³¹⁾
をも想起せしめてくれるのです。こうした「わが宗旨貴し」とする最澄
の闘争的態度は、単に見にくいといったような閑文学で云々されましょ
うか。私にはそうは思われません。重要なのはその主張の真偽なのであ
り、その熱心にあられた彼の真剣さは尊敬すべきものなのです。

(c) 空海の《密教》究竟論

一方、弘法大師・空海の方は、最澄に比して、包容性ないし政治性・
社交性に富む多芸多才の大天才であり、在来の奈良佛教とは円満なる交
流をなして行くのですが、いざ、その教学を開けて見ると、こは如何に、
おのが招来し来った真言密教こそ最勝第一なりとするものなのです。人
間の住心（宗教意識）を十段階に分け示し、在来の佛教各宗をこの十段
階に当てて、おのが密教を断然第一等最勝のものとして組織するのです。や
はり、「わが佛貴し」なのです。しかも、いかなる低次のものも、この組
織神学に組みこまれることによって、大日如来の最高の叡智を目ざすも
のとして包摂されるのですが、これがまたそうすることによって、いつ
のまにか真言密教は、いやがうえにも諸宗・諸法の上に君臨し、聳え立
つ仕組になっていたのです。すなわち、第一異生羝羊心^{いしゅうでいようしん}（雄羊のごとく
食欲と性欲のみですごしている倫理以前の段階）から第九極無自性心^{ごくむじしやうしん}
（華嚴経が説く一即多，多即一の対立を超えた大乘の境地）までの間に、
無宗教から在来の佛教各宗を組み入れて、その最上位に第十秘密莊嚴心^{ひみつしやうごんしん}
として、その真言密教を君臨せしめるのです。

(31) 三枝博音著「日本の思想文化」（第一書房）194頁。

九種の住心は自性なし、転深転妙にしてみなこれ因なり。真言密教は法身の説、秘密金剛は最勝の真なり⁽³²⁾（『秘蔵宝鑰』）。

という風に。以上九種の段階、最澄の天台宗も、東大寺の華嚴宗も実はみな塵を払うだけで、わが真言密教のみ庫の扉を開く。わが真言秘密金剛の教えこそ最極究竟の真理なり、として、それこそ玉城氏の鬻蹙を買ったドイツの一老神父の言い分、「佛教はほんのわずかの真理をあらわしている。キリスト教は全面的に真理をあらわしている」というメロディーが、ここにも聞こえてはいませんか。ともかくも南都を制圧していた、かの法相宗などは第六住心に組み入れられ、三論宗は第七住心、対抗者たる最澄の天台宗も第八住心に、東大寺の華嚴宗は、それでも第九住心にと、階級・階段式に順序排列されて、一目瞭然、空海の真言宗に従属せしめられているのです。見事な編成・体制化と言わねばなりません。

いや、空海は佛教内部における自宗高揚のみか、その『三教指帰』においては外に向って儒教の代表「亀毛先生」、道教の「虚亡隠士」を、佛教の「仮名乞児」に、からみ合わせて、儒・道二教に対する佛教の最高の真理たることをも弁証していたのです。すなわち、儒教の亀毛先生も道家の虚亡隠士も佛家なる仮名乞児の前に席を避けて降参し、

彼の周孔、老莊の教え何ぞ其れ偏膚なるや。⁽³³⁾

つまり孔子の儒教や老子の道教の教えはなんと浅薄なものであったとか、と、告白させられるのであり、これに対して佛教の仮名乞児は

(32) 「秘蔵宝鑰」弘法大師著作全集第一卷（山喜房）196頁。

(33) 「三教指帰」佛教文学集（筑摩書房）56頁。

綱常こじょうは孔に因って述べ受け習うて槐林かいりんに入る。変転たんこうは聃公の授け、依り伝えて道観りきいに臨む。金仙の一乗の法は義益最も幽深なり。自・他兼ねて利済す。⁽³⁴⁾

すなわち、孔子は人倫道徳を説き、それを習った者は大臣にもなれよう。老子は陰陽変化を教え、その伝授によって道教の高樓にも登れよう。しかし、金仙つまり佛陀の唯一の真理こそは意義もっとも幽深であり、自と他をあわせて救済するものであると、宣して終るのです。

竹山氏は、これらのことについては一言ももらしてはおられないのですが、これをしも、「我が佛貴し」式の、おのれのみ唯一・真正の宗教なりとする態度として、キリスト教と同様に弾劾されるのでしょうか。いや、そうしたら、折角、志しておられる日本礼讃論は瓦壊してしまうのですが。けれども、私はここでも竹山氏と違って、ここに彼空海の真理への情熱をこそ見たいのであり、彼が最澄の懇請にもかかわらず、密教関係書冊の貸与を退け、泰範をおのが陣営に属せしめて、その交友を断つにいたったことも、無情・悲情の仕業と評者は申しませうが、その信ずるところ、真言密教をもって最高最勝とする自負・自信のあらわれだと申すべきでしょう。

(d) 親鸞・道元・日蓮など

このことは、おのが息子・善鸞を義絶した親鸞の仕打ち、弟子・玄明を放逐してその坐の床下三尺土を掘捨した道元の所行にもあてはまることで、いずれも、ただに評論家風の美感や常識を越えた宗教家の火の玉のような求道心、伝道心、真理に対する生命がけの信仰のあらわれだったのです。見にくいのが、不人情だのと言う閑文学は、評論家のサロンの標準でこそあれ、彼ら信仰者たちの基準ではなかったのです。おまけに

(34) (33)と同書同頁。

再び日蓮の一文を引用しておきましょう。これは先の空海とは逆に、天台法華出身の日蓮らしく、真言宗をもふくめて各宗を虚説・妄語なりと断じてやりかえしているのです。

法華経は実語の中の実語なり。真実の中の真実なり。真言宗と華嚴宗と三論さんろんと法相ほうそうと俱舎くしゃ・成実じょうじつと律宗りっしゅうと念佛宗と禪宗等は、実語の中の妄語より立出せる宗々なり。法華経は、此等の宗々にはなるべくもなき実語なり。法華経の実語なるのみならず、一代妄語の経々すら法華経の大海に入ぬれば、法華経の御力にせめられて実語となり候。いわうや、法華経の題目をや。⁽³⁵⁾

そして次の言葉は、いかがでしょう。

天台宗より外の諸宗は本尊にまどえり。俱舎くしゃ・成実じょうじつ・律宗は、三十四心断結成道の积尊を本尊とせり。天尊の太子，迷惑して我身は民の子とをもうがごとし。華嚴宗・真言宗は，积尊くだしを下て，盧舍那ろしゃな・大日等を本尊と定。天子たる父を下て，種姓もなき者，法王のごとくなるにつけり。浄土宗は，积迦の分身の阿弥陀佛を有缘の佛とをもて教主とすてたり。禪宗は，下賤の者，一分の徳あつて父母をさぐるがごとし。佛をさげ経くだすを下。此皆，本尊まよえりに迷。例せば，三皇さんのう已前いぜんに父をしらず，人皆，禽獸に同ぜしがごとし。寿量品をしらざる諸宗の者，蓄おなじ同，不知恩の者なり⁽³⁶⁾（『開目鈔』）。

正に明朗なる。“我が佛貴し”の宣言です。すでに内教においてかくの如しですから，まして外教に対してをや，です。すなわち彼日蓮は儒

(35) 「妙法尼御前御書御返事」，日蓮文集（岩波文庫）120頁。

(36) 「開目鈔」日蓮文集（岩波文庫）251-252頁。

教・外道を批判して次の如く断じます。

外典外道の四聖三仙，其の名は聖なりといえども，實には三惑末断の凡夫，其の名賢なりといえども，實に因果を辨ざる事嬰児のごとし。彼を船として，生死の大海をわたるべしや。彼を橋として，六道の巷こえがたし（開目鈔）⁽³⁷⁾

親鸞また，阿弥陀佛を，「佛光照曜最第一」，「道光明朗超絶」，「神力無極」なる「無等々」，「無上尊」，「無称佛」，「無極尊」と唱えて，次のごとく讚美します。

神力無極の阿弥陀は，無量の諸佛ほめたまふ。東方恆沙の佛国より無数の菩薩ゆきたまふ。自余の九方の佛国も菩薩の往観みなおなじ。釈迦牟尼如来偈をときて，無量の功德をほめたまふ。十方の無量菩薩衆，徳本うゑんためにとて，恭敬をいたし歌嘆す。……十方三世の無量慧，おなじく一如に乗じてぞ，二智円満道平等，摂化随縁不思議なり。弥陀の浄土に帰しぬれば，すなわち諸佛に帰するなり。一心をもちて一佛を，ほむるは無礙人をほむるなり⁽³⁸⁾

あるいはまた，本願寺教団の安泰をはかりつつ，足下の門徒たちの一揆騒動の火を消すべく，しきりに社寺に恭順の意を表すかのような蓮如にしても，たとえば，「神社を軽しむことあるべからず」としながら，

一切の神明と申すは本地の佛菩薩の変化にてましませども，この界の衆生をみるに佛菩薩にはすこし近づき難く，思ふ間神明の方便にか

(37) (36)と同書 207頁。

(38) 「讚阿弥陀佛偈和讚」 島地篇「真宗聖典」（明治書院）148－151頁。

りに神と表はれて、衆生に縁を結びてその力を以て頼りとし、遂ひに佛法に勤め入れんがためなり。是即ち和光同塵けちえんは結縁のはじめ八相成道は利物の終りといへるは、この心なり。されば今の世の衆生、佛法を信じ、念佛を申さん人をば、神明あながは強ちに我が本意おほしめと思召すべし、この故に弥陀一佛の悲願に帰すればとりわけ神明をあがめず信ぜねども、そのうちに同じく信ずる心は籠こもれる故なり。⁽³⁹⁾

神明つまり神道は本地たる佛菩薩が仮りに方便としてあらわれたものであると本地垂迹ほんちすいじやくの格づけをおこない、弥陀一佛の悲願に帰すれば格別に神明をあがめず信ぜずともよしとしておりますし、次に「諸佛菩薩並びに諸堂を軽しむべからず」とはしながら、

諸佛菩薩と申すは神明の本地なればいまの時の衆生は阿弥陀如来を信じ念佛申せば一切の諸佛菩薩は我が本師阿弥陀如来を信ずるにそのいはれあるに依りて、我が本懐と思召すが故に別して諸佛をとりわけ信ぜねども、阿弥陀佛一佛を信じ奉るうちに一切の諸佛も菩薩も、みな悉く籠れるが故に唯阿弥陀如来を、一心一向に懸命すれば、一切の諸佛も弥陀一体に帰せずといふことなきいはれなればと知るべし⁽⁴⁰⁾

つまり、阿弥陀如来以外の一切の諸佛菩薩は、みな我が本師阿弥陀如来を信ずることにいわれがあるのであるから、とりわけて信ずる必要はない。阿弥陀如来一佛には一切諸佛の智慧も功德も帰して十分なのだと主張しているのです。

ともかくも、おのが宗教的立場こそ唯一真正の宗教であり、他は仮りの方便説、あるいは虚説、妄語であると言った立場—「立場」と言うよう

(39) 「五帖御文」六ヶ條掟文。高僧名著全集。法然篇（平凡社）56頁。

(40) 同上同頁。

な理論的なものと言うよりも竹山氏の場合は、むしろ「態度」といった方がよさそうです—を忌み嫌われるのですが、その傾向は、実は佛教内にも、日本の佛教史にも歴然と見られるところなのであって、何もキリスト教に限ったものではなかったのです。それを、前者には触れずに蓋をして、後者のみあげつらうのは、どうしてなのかと、首をかしげたくなるのです。真宗の一向一揆にかみあった既存佛教の意地悪と断圧。法然の浄土宗と親鸞の浄土真宗との角逐^{かくちく}。悟りすましたはずの臨濟禪宗と曹洞宗との事々の張り合い等を知る者は、日本の宗教の名を借りて、キリスト教界内部のあれこれを高所から云々する資格ありやと、疑惑を抱かせられねばならないことです。それこそ、佛陀の言葉、「世間で人が勝れているとみなすものを『最上のもの』と考えて、諸々の見解にとどこおり、それよりも他のものはすべて『劣っている』と説く。それ故にかれは諸々の論争を超えることがない。」(七九六)。「かれは見たこと。学んだこと、戒律や道徳・思索したことについて、自身のうちにすぐれた実りを見、それだけを執著して、それ以外の他のものをすべて劣ったものであると見なす。」(七九七)、「ひとが或るものに依拠してその他のものは劣ったものであると見なすならば、そのものは実にこだわりである、と真理に達した人々は語る。それ故に修行僧は、見たこと・学んだこと・思案したこと、または戒律や道徳に依拠してはならない」(七九八)とか、「或る人々が『最上のもの』だと称する教えを、他の人々は『賤劣なもの』であると称する。これらのうちでどれが真実の説であるのか？かれらはすべて自分らこそ真理に達した者であると称しているのであるが。—」(九〇三)、「かれらは自分の教えを完全であると称し、他人の教えを賤劣であるという。かれらはこのように互いに異なった執見をいだいて論争し、めいめい自分の仮説を真理であると説く」(九〇四)、「もしも他人に非難されているが故に賤劣なのであるというならば、諸々の教えのうちで勝れたものは一つもないことになろう。けだし世人はみな自己の説を堅く主張して、他人の教えを劣ったものだと説いているからで

ある。」(九〇五)⁽⁴¹⁾と言った言葉の前に照らされる時、竜樹も最澄も空海も法然も日蓮も、どうなるのでしょうか。

しかしながら、重ねて誤解ないようにしていただきたいことは、私は、日本人の、あるいは佛教のあれこれを暴露することによって、それをもってキリスト教のあれこれの免罪符にしようなどとは毛頭思っていないことであり、かつまたあとでも見るように、むしろ自己の立場を宣揚するこれら諸師の志を、別の角度から評価しようとする者なのです。ともかくも、今日、安易に流行している外国・外教を誹謗することによって、自国・内教を賞揚すると言った、外剛内柔の甘えた日本人の感傷を告発したいと思うのです。わが母国貴し風の尊皇攘夷流や、後向きの内緒話、自慰的民族礼讃論ほど、物事の本質を見あやまらせること甚しいものはないからです。

(41) 「ブツダのこことば」— sutta-nipāta — (中村元訳・岩波文庫) pp. 149, 150, 165.

空海入唐の道と中国における宗教復興

櫻井 圀郎 (東京基督教大学教授)

目次

序	12
一 運河ルート	16
1 杭州・蘇州	16
2 無錫・常州	22
3 鎮江	25
4 揚州	28
5 宿州・徐州	31
二 古都ルート	32
1 開封・鄭州	32
2 洛陽	41
3 西安	49
三 上海	59
結び	61

序

真言密教の祖・空海は、『しよくにほんこうき続日本後紀』によればほうき宝亀4年(773年)、通説では宝亀5年(774年)、讚岐国多度郡に出生し、『さんごうしいき三教指帰』の序文に

よれば、「二九遊聴槐市じきゅう かいし ゆうちょう（二九にして槐市に遊聴す）」とあり、18歳の年に入京し大学寮明経道に入学したことがわかる。大学寮は律令制の官吏養成の最高学府であるから、いわば世俗的な出世コースに入ったことを意味する。若い頃からの秀才・空海のことであったから、両親はもとより、親戚一同、空海の出世を喜び、かつ期待したに違いない。

空海自身も、「拉雪螢於猶怠，怒繩錐之不勤とりひし（雪螢を猶怠るに拉ぎ，繩錐の勤めざるに怒る）」と書いて、「螢の光，窓の雪」の古人をめざして怠る気持ちを抑え、首に繩をかけ、股に錐をさした古人に倣い、不勉強を戒めたと言ひ、厳しく勉学に励んだと語っている。しかるに、空海は、突然、大学寮を退学し、仏教をめざしてしまう。両親・親族の期待を裏切ることになってしまった空海が、出家（献身）の証しとし、儒教・道教・仏教の比較をして弁証ろうこしいきの書として書いたものが『聾瞽指帰』（後の『三教指帰』）である。

空海献身の動機は、『三教指帰』によれば、「爰有一沙門，呈余虚空蔵聞持法，其經說，若人依法，誦此真言一百万遍，即得一切教法文義暗記ここ（爰に一の沙門有り，余に虚空蔵聞持の法を呈す。其の經に説く，「若し人，法に依って，此の真言を一百万遍，誦ずれば，即ち一切の教法の文義を暗記することを得」と）」ということにある。虚空蔵聞持法（虚空蔵求聞持法）とは「ナンボウ・アキャシャ・ギャラバヤ・オムアリキャ・マリポリ・ソワカ」という真言を百万遍唱える修行である。これを信じた空海は、「躋攀阿国大滝嶽，勤念土州室戸崎のほ よ（阿国・大滝の嶽に躋り攀じ，土州・室戸の崎ごうねんに勤念す）」の結果、「明星来影」（大日如来の光の来臨）の奇跡に遭遇する。大日如来と空海が一体となり、「我即大日」となる瞑想体験であり、主イエスに出会い、主イエスと一体となったに相当する信仰体験である。

その後、私度僧として山岳修行を重ねるうち、『性靈集』によれば、「秘門を得た」ものの、「文に臨んで心昏しくら，願って赤縣を尋ねぬしゃくけん。人の願いに天順いしたが，大唐に入ることを得」とされ、何とか經典の内容を知る

うとしたが国内では知りえないので、唐への留学を願い、正式な得度をし、好機を得て、入唐を果たすことになったのである。空海の入唐求法は、空海^{くほう}の思想の根本的基点となるもので、入唐以前と入唐以後とでは人間的に大きな変革があるのである⁽¹⁾。

空海は、延暦23年(804年)、遣唐使船に同乗して、入唐し、大同元年(806年)、帰国後、真言密教を開き、弘仁8年(817年)、高野山を開創し、同14年(823年)、東寺を勅賜され、天長5年(828年)、綜芸種智院を創立し、承和2年(835年)、高野山にて入定し、延喜21年(921年)、「弘法大師」と諡号された。「大師」号は、最澄の「伝教大師」、円仁の「慈覚大師」を初めとして、20数名に下賜されているが、一般に「お大師さま」と言えば弘法大師・空海のことをさしている。

最澄・空海らを乗せた遣唐使船は、4隻の船団で、延暦23年(804年)5月12日、難波を出帆したものの、東シナ海で暴風雨に遭遇し、第4船は沈没し、第3船は日本に引き返し、最澄の乗った第2船だけが無事に中国・明州鄭県に着いたが、空海の乗った第1船は南に流され、8月10日、福州長溪県赤岸鎮に漂着している。第2船の遣唐使らは、9月1日、鄭県を出発して、11月15日、長安に到着するが、最澄は、遣唐使らと一緒に長安には行かずに、そのまま明州の地に留まり、天台山に登った。

一方、赤岸鎮に漂着した空海らは、上陸が許されなまま足止めされ、10月3日、福州に回航され、ようやく長安に入る許可を得て、11月3日、福州を出発し、「星に発し、星に宿し、晨昏兼行す」という強行軍で、福州～南平～建瓯～浦城～二十八都～江山～杭州～蘇州～無錫～常州～鎮江～揚州～宿州～徐州～開封～鄭州～洛陽～長安(現：西安)と、2,400キロを歩き通し、12月23日に長安に入っている。

高野山大学の静慈圓教授(現副学長)は、20数年来、2,400キロに及ぶ空海入唐の道に研究的関心を寄せ、それを現地において調査し、その足

(1) 静慈圓『空海入唐の道』(朱鷺書房, 2003年) 14頁。

跡を確かめるとともに、中国考古学者らとの共同研究により、破壊され、埋没した寺院の発見および発掘を行い、空海入唐の道を追体験しうる巡拝道「空海ロード」として定着させようとする働きをしている。言うまでもなく、中国は共産党によって指導される社会主義体制の国であり、宗教に対して否定的であるとともに、外国人の自由な入国や旅行、調査研究を阻んできた歴史がある。

今日、この空海ロード2,400キロは全線開放され、一般外国人が査証なしで入国し、旅行できるようになった。ソ連崩壊により社会主義を解消し、自由主義国家となったロシアがいまだに外国人観光客にも査証を要求していることと比すると、大きな転換である。

筆者は、2004年度、サバティカル研究として高野山大学大学院文学研究科密教学専攻修士課程に入学した後、現在も私費研究を継続しており、2005年3月～4月と8月～9月には、静教授の主催で開催された「空海入唐の道」ツアーの第2回「運河ルート」と第3回「古都ルート」に私費参加し、中国における宗教復興のめざましさを目の当たりにした。なお、「南方ルート」とは福州～杭州間を、「運河ルート」とは杭州～開封間を、「古都ルート」とは開封～西安間をいう。

なお、中国においては、北魏の世祖太武帝、北周の武帝、唐の武帝、後周の世宗の時代に、一括して「三武一宗の法難」と呼ばれる、4回の国家的な大廃仏があり、文化大革命時を合わせると過去5回の大きな宗教弾圧があったが、前4回の弾圧で仏教は壊滅的となった。その後、禪・浄土系宗派は再興したものの、師資相承を旨とし、曼荼羅・護摩壇・法具など特別な施設・道具を必要とする密教は復興することがなく、完全に途絶えてしまった。共産主義革命によって成立した中華人民共和国も、1954年憲法で信教の自由を保障してはいたが、1966年のプロレタリア文化大革命時に宗教の存在は否定され、再建されて残された寺院も破壊され、僧侶・宗教者は人民裁判にかけられるなど、激しく弾圧されたほか、「宗教は阿片」という認識から、徹底した無宗教政策・学校教育

が行われてきた。

しかし、ここ10年ないし20年の間、中国において、社会の自由化・資本主義化（民営化）がはかられるとともに、宗教についても寛容政策が取られ、寺院の復興にも好意的で、僧侶の公認、寺院への非課税措置など、宗教復興に協力的であるかのように思われる。土地の私有を認めていない社会主義体制下では、土地の賃貸借や売買の自由な自由主義社会とは異なり、寺院の再建や新規建築も容易ではない。それが、今日では、文化遺産や文化財保護という名目などであっても、寺院建設に必要な土地の使用が許可されるようになってきている。

叙上のツアーで訪問した寺院のほとんどが1990年代に建築ないし再建されたものであるが、その規模、様式など、日本の寺院をはるかにしのぐきわめて大規模なものとなっている。本稿においては、写真を用いて叙上のツアーで訪問した具体的な寺院を紹介しながら、中国における宗教復興の現在を考察する。

一 運河ルート

1 杭州・蘇州

空海入唐の道のうち、杭州から開封までのルートは、1400年前、隋の煬帝ようたいが建設した、北京と杭州を結ぶ全長1,800キロに及ぶ「大運河」（京抗大運河）の沿線であり、空海らも運河の船便を利用したものと推定され「運河ルート」と呼ぶ。運河ルートは、杭州から始まり、蘇州、無錫、常州、鎮江、揚州、宿州、徐州を経て、開封に至るが、このツアーでは、運河ルートは徐州で終わり、古都ルートを開封から開始した。なお、空海らが長安からの帰り道に利用したルートは、杭州から紹興を経て寧波に至り、寧波から日本に向けて出帆している。なお、寧波は最澄が請来した天台宗の天台山のお藤元である。

中国では、古くから「天有天堂，下有蘇杭（天に天堂あり，地に蘇杭あり）」と言われてきたように，蘇州と杭州とは中国屈指の景勝地である。

杭州は、「女子十二楽坊」をイメージガールとし，大々的に観光を売りにしているが，なかでも，楊貴妃・貂嬋・王昭君と並ぶ中国四代美女の一人・西施に因んで命名されたという「西湖」の美観で有名である。西湖西南の竜井村は緑茶の代表・竜井茶の産地であり，浙江省・江蘇省の各都市では，蒸し上げた茶葉にそのまま湯を注いで飲む竜井茶が一般的である。また，西湖北岸には，国家文化財指定を受けている，篆刻の総元締ともいえる「西泠印社」があり，日本の篆刻もその権威の下で現在に至っているという。杭州には，孔子，関羽，岳飛の3人の神格化された廟（孔子廟，関帝廟，岳飛廟）があり，多くの観光客が訪れている。

杭州はじめ，長江（揚子江）南の江南地方は農業に恵まれており，農家は豊かである。労働者・経営者層の居住する，市内の高層アパート・マンションとは異なり，市郊外には，派手な外観で，テレビ塔・無線のアンテナのような鉄塔やモスク・仏塔とまがうような塔を屋上に建てた3階建て・4階建ての建物が林立しているが，それが農家であるという。一人っ子政策の影響もあり，農家の一人っ子（一人っ子政策を厳しく適用している地域では，農家の場合は，男子が生まれるまで出生届をしないとか，二児が生まれてから双子として届出るとかという脱法策も考えられているとのことである。）も進学や就職で農家を離れることが多く，年老いた夫婦2人生活なのに，十数個もの広い部屋を持ち，ほとんどが空き部屋であるという。中国人の競争意識を象徴するもので，隣よりも大きな家を建てないと気が済まないといい，屋上の鉄塔で高さを競っているというのである。

中国に入って驚いたことは，空港も，ホテルやレストランも，町中の商店も，民家も，バスや船舶も，民間信仰というか迷信的な神の偶像や福を招き，悪霊を除く「福紙」でいっぱいであったことである。福々し

い面相で、巨腹をもち、布の袋を背負って旅する修行僧として知られる「布袋」(布の袋を背負っていることから「布袋」と呼ばれるのかもしれない。)は、日本では七福神の一として民間に広がっているが、中国では、布袋の背負っている大きな袋には財貨が詰められていて、布袋が行くところには幸運がもたらされるという民間の信仰が広まっており、客商売の商店やレストランなどの玄関には大きな布袋像が鎮座している(写真1)。

中国語では(日本語でも)「倒」と「到」とは同音であることから、「福」と書かれた紙を逆さに掲示することで「到福」(福が来る)と読ませる、語呂合わせの迷信的な風習が広く普及しており、空港の搭乗口、商店・レストラン、大運河の旅客船、観光地の売店、民家の玄関など、あらゆるところに掲出されている(写真2)。

春秋時代の紀元前514年に城が築かれて以来2500年の歴史を持つ古都・蘇州は、江南の中心地として発展・繁栄し、裕福な商人や役人らによって、多くの庭園が造られ、最盛期の明・清時代には200を越えたという。「東洋のベニス」や「水の蘇州」と呼ばれ、運河が町を縦横に走り、その延長は35キロに及び、168もの橋が架けられている。その景観の美しさはマルコ・ポーロも絶賛しているほか、「蘇州夜曲」などで日本にも知られており、蘇州刺繍でも有名である。



写真1 茶房玄関の布袋像



写真2 大運河船上売店の福紙
(肖像権承諾済み)

(1) 寒山寺

寒山寺は、「月落ち鳥鳴いて霜天に満つ、江楓漁火愁眠に対す、姑蘇城外の寒山寺、夜半の鐘声客船に到る」と唐・張継が詠んだ「楓橋夜泊」^{ふうきょうやはく}で有名で、日本にもよく知られている名刹である。小さな六角楼の2階に鐘が吊られており、この除夜の鐘を聞くと10歳若返るという伝説がある(写真3)。大晦日には、海外から数千人が集まり、この除夜の鐘を聞いて新年を迎えている(「聴鐘声迎新年活動」)。その除夜の鐘は大晦日午後11時42分から突き始め、108つ目で24時00分(00時00分)になるという。今、寒山寺では108トンの「大鐘」建造のための募金が行われている。

寒山寺は、梁代の502年に建立された「我国江南著名的禅宗道場」で、唐代に住んだ僧・寒山に因み「寒山寺」と呼ばれるようになったものである。「建寺一千五百周年記念」出版の書籍『寒山寺』によれば、「千百年来、雖寺歴興衰、但法脉相続相承。一九八四年性空法師陞座以来、発願重振這一中外馳名的江南古刹」とされている。寒山寺の小冊子『古寒山寺』によれば、1980年代初めの「宗教信仰自由政策落實以来」、大雄宝殿、寒拾殿、鐘楼、楓江楼、羅漢堂などを修繕し、1990年から6年をかけて五重塔「普明宝塔」を完成している(写真4)。堂宇には、三武一



写真3 寒山寺・鐘楼



写真4 寒山寺の五重塔
「普明宝塔」

宗の法難によって一旦破壊された後、清代に再建されたものも現存している。

日本の寺院の本堂に当たる大雄宝殿の隣には、「弘法堂」が建てられ、空海像と三蔵法師および鑑真（中国語の説明では、「空海大師」,「玄奘大師」,「鑑真大師」）の像が安置されている（写真5）。通常、本尊としての三仏像が安置される大雄宝殿には、「和合二仙」という愛の神が祀られており、おおよそ仏教らしくなく驚かされた。きわめて多くの参拝者が訪れており、この愛の神の前でも、縦笛ほどもある大きな線香を献げ、地にひれ伏して拜んでいる姿でいっぱいである。

(2) 靈巖山寺

蘇州市の西端にある靈岩山（靈巖山）山頂に、502～519年に創建された古刹であり、別名「崇報禪寺」と呼ばれる（中国の寺名には「禪寺」とつくものが多いが、禪宗の寺院という意味ではなく、仏教寺院という意味である）。靈岩山麓にトーラナ（鳥居）があり（写真6）、山頂まで階段が続く。この長い階段の山道を何百人という人々が上り下りしている姿は、とても信仰規制があるとは思われないし、年配者だけではなく、

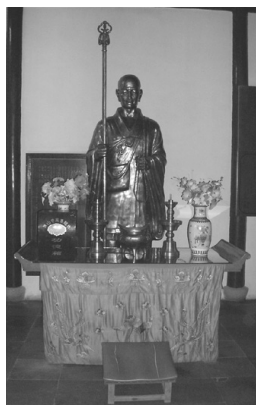


写真5 寒山寺「弘法堂」の空海像



写真6 靈巖山寺・鳥居

若い人の間にも宗教への関心が深いことが窺える。特に、この長い階段を、両膝・両肘と頭部を接地して拝礼する五体投地で上る人にてあった時には(写真7,8), 信仰の深さが感じられ、信仰表現の仕方についても考えさせられた。

山頂の山門に至るまでの参道階段の途中にも、いくつかの堂宇がある。岩洞に安置された観音菩薩を祀る観音洞前には多数の人だかりがあり、門内は線香供養をする人で足の踏み場もないほどで(写真9), 門内に入れない人のための線香奉獻台が門外に設けられており、こちらも人だかりができています(写真10)。

中国の寺院建築の基本的構成は、①鳥居から入り、②外に向かって笑顔の布袋像⁽²⁾が万人招来し、内に向かっては韋駄天^{いだてん}が厳しい表情で監視



写真7 五体投地で階段を上る信者



写真8 五体投地で参道を行く信者



写真9 線香供養する人々
(観音洞)



写真10 参道途中の観音洞前
(中に入れず外で線香供養する人々)

(2) 中国では「弥勒菩薩」とされる。

する山門，③甲冑をまとい，武器を持つ武将形の東方持国天王・南方增長天王・西方広目天王・北方多聞天王の四天王が四方を守護する天王殿を経て，④日本の本堂に当たる大雄宝殿があり（写真11），⑤その奥には，法堂，宝塔，万仏堂，三宝殿など，寺院により異なる1～3の堂宇・塔を経て，⑥図書館ないし資料館に相当する蔵経堂に至る一直線と，その左右を埋めるさまざまな堂宇で構成されている。小さな寺院でも，かなりの規模となり，日本の寺院と比べ，その境内の広さ，堂宇の大きさ，堂宇の多さに驚く。そのような境内の最も奥ともいふべき，靈巖山寺の蔵経楼には，空海像が2体安置されている（写真12）。

2 無錫・常州

無錫は，もともと錫の産地であったことから「有錫」と呼ばれていたが，前漢初期の紀元前202年に，錫山の錫が枯渇してしまったことから「無錫」と呼ばれるようになったという。町の西部には，湖面面積2,400平方キロに及ぶ，中国で3番目に大きな湖「太湖」があり，風景の美しさでも知られている。太湖は，越の范蠡が西施と舟遊びをしたことから，「蠡湖」とも呼ばれ，太湖の一角に築かれた庭園も「蠡園」と呼ばれている。

無錫の太湖の対岸から望遠レンズで眺めたらイスラームのモスクのようなものが見えたので（写真13），ガイドに尋ねたところ，「西洋の城をま



写真11 靈巖山寺・大雄宝殿
（日本の本堂に当たる）



写真12 経堂に納められていた空海像
を持つ住職と静教授

ねて、娯楽施設を作ろうとしたが、失敗して今は使っていない」と説明された。しかし、バスが通過する道路のすぐそばにあったのでよく見たが、どう見てもモスクであった。イスラームとの接点はシルクロードを通じてあったので、西安・洛陽など古都ルートの町にはモスクがあるが、沿海地方の無錫にまであったのかと認識を新たにした。

常州は、別名「竜城」という、2500年という歴史の古い文化都市で、長江デルタの中心に位置し、北には長江が流れ、東には太湖が臨み、市内を京杭大運河が走っている。

(3) 定寧禪寺

定寧禪寺は、唐代の627～655年に創建され、1300年の歴史を持つ古刹であるが、近年、再建・修復・新築されたものである。1997年発行の紹介誌『天寧禪寺』によれば、1979年に、常州市人民政府が天寧禪寺の全面修復を決定し、仏教活動を行う寺院として開放され、1981年、修復委員会が組織され、1986年までの間に、130万円を投じて、5,470平方メートルに及ぶ殿堂が修復され、628体もの仏像が作られ、法器が整えられたという(写真14, 15, 16)。

また、1982年には、省レベルの「文物保護単位」に指定され、1983年には国務院から「全国重点寺院」に指定されている。その後も修復・新築を継続し、現在、70名余の僧侶が常時在住し、宗教活動を行っている

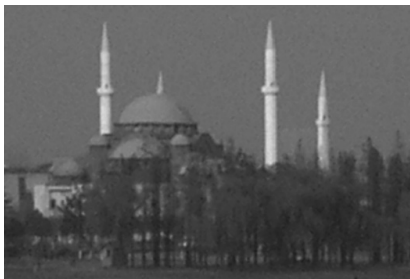


写真13 無錫のモスク
(遊園地の西洋城と説明)



写真14 天寧禪寺・外門



写真15 天寧禪寺・山門



写真16 天寧禪寺・大雄宝殿

ほか、1995年に仏教学院「天寧仏学院」が復興し、初級仏教学院としての教育を開始し、現在、30数名の学僧が学んでいる。

天寧禪寺では、2002年、「中国一」の規模で、東方靈山大仏・西方樂山大仏・南方香港大仏・北方雲岡大仏・中原龍門大仏の五方五仏の仏塔「天寧宝塔」の建設に着手し、2005年落成の予定である。小冊子『天寧禪寺』によれば、「神州第一仏塔」「第一銘文銅瓦」「第一金頂玉身」「第一塔林」「第一經文碑林」「第一高鐘」「第一地宮群」「第一心經」を特長とし、「中華第一仏塔“天寧宝塔”総高153.79米」とされている。

本寺院に留まらず、中国の各寺院が「世界一」「東洋一」「中国一」という堂宇・仏塔の建築に勢力を投じている。それは、「ここ10～20年、信教の自由が大幅に認められて、信仰復興、寺院の修復・新築が認められているが、いつ再度禁止されないとも限らない」という認識・危機意識に基づいている。早晚第6次弾圧の時が来るのではないかと考え、その時に、壊されないような強固で巨大な建築物であるとか、物質的価値・文化的価値のある建築物を作って、破壊されないようにしようと考えているからである。

『天寧禪寺』によれば、「相伝日本真言宗開山祖師空海、唐代就来華求法、曾在天寧寺參学」といい、「寺内原刻有，“空海上人読書処”小石碑」という。1937年に、常州は日本軍の攻撃により陥落し、最後に寺院を守護していた11名の僧が天王殿前で惨殺されたというが、その際、「空海」

の文字を発見し、空海縁由の寺院であると知った将校が寺院の破壊を留めたとも伝えられている。また、空海が独創的な日本語の「ひらがな」を作ったのは、天寧禅寺での経歴がもとになっているともいう。

天寧禅寺は、常州の中心部にあり、隣接地には、寺院と比べて、規模が小さく見劣りのする教会と麦当劳（マクドナルド）があった（写真17）。

3 鎮江

鎮江は、町の北部に長江（揚子江）が流れ、京杭大運河が東から長江に繋がる位置にあり、長江と大運河による水路交差点の南にあたる。2500年前の春秋時代に築かれた水陸の交通の要所の都である。鎮江の山河は壮麗で、景色が美しく、水墨絵巻を形作っている。

(4) 金山寺

鎮江北西部・長江沿岸にある金山寺（正式名称は「鎮江府金山竜遊江寺」）は、唐代の高僧法海がこの地に寺院を建立し、金を産出したことから「金山」と名付けられた標高44メートル弱の山に建立されており（写真18）、「白蛇伝」の舞台ともなった（写真19）。現在は長江沿岸となって



写真17 教会と麦当劳（常州）



写真18 金山寺の遠景



写真19 「白蛇伝」発祥の地

いる金山は、もともと長江の中に浮かぶ小島であったことから、「江心芙蓉」と呼ばれる風光明媚な遊覧地であった。清の康熙帝が中国南部を巡視した際、この寺院に「江天禪寺」という名を与えたという。

全盛期には僧侶3,000人余を擁する大寺院であった、金山寺の堂宇・楼閣は山に沿って建立され(写真20,21)、寺が山をおおい、山と寺が渾然一体となって、「寺が山を包む」という風貌を呈している。雪舟の水墨・山水画のモデルとなった寺院でもある。金山寺で修行した僧・覚心が和歌山県由良の興国寺に伝えた味噌は、「金山寺味噌」という名で今日まで伝承されている。金山は、清代に長江の洪水により、陸続きとなり、今



写真20 金山寺・山門



写真21 金山寺・大雄宝殿の本尊

日に至っている。

空海は、長安からの帰路、この金山寺に寄ったと伝えられている。

(5) 定慧寺

鎮江北東部・長江沿岸の小島には、標高70メートルの焦山があり、後漢時代の195年に創建の定慧寺がある(写真22,23,24)。焦山は、長江の中に浮かび、緑の山を持つことから、長江に浮かぶ緑の玉のように見え、「浮玉」と呼ばれる。定慧寺の大雄宝殿は明代の建築である(写真25)。山内には、六朝時代・宋代の古木が残り、六朝から清代に至る書碑463



写真22 定慧寺の遠景



写真23 鳥居前で出迎えの住職



写真24 定慧寺・接引殿の中庭



写真25 明代建築の定慧寺・大雄宝殿

点を集めた碑林「板橋書屋」（書の美術館）がある。また、阿片戦争の際、敵艦船を迎え撃つために作られた大砲とその砲台「清代古砲台」が残る。

定慧寺には、空海の座像が安置されている（写真26）。

4 揚州

長江を挟んで鎮江の対岸に位置する揚州は、長江と大運河との水路十字路の北側にある。揚州も、周囲を運河に囲まれ、市内にも外城川が流れているなど、水の都であり、交通の要衝で、唐代には大都市に発展し、煬帝陵も揚州にある。揚州には、杭州の西湖や蘇州の太湖に相当する、瘦西湖が美しい。

市の中心部で、揚州学府の近くの文昌路のロータリーには、文化を盛んにし、立派にするという意味の「文昌」と命名された明代の楼閣「文昌閣」があり、文人の神が祀られている（写真27）。また、古運河東岸には、南宋の1265～1274年間、伝道に来ていたイスラームの最終預言者・ムハンマド16代の孫・プハディンの墓があり、イスラームが中国沿海部にまで及んでいたことが知れる。



写真26 定慧寺の空海像



写真27 揚州の文昌閣

揚州は、江蘇省の中央部にあり、春秋時代の呉王夫差が築城して以来、2500年もの歴史を有し、隋の煬帝や清の乾隆帝は、揚州の美しさに魅せられて幾度も行幸したといわれている。瘦西湖は、河のように細長い湖で、杭州の西湖の美しさに似ていることから「瘦西湖」と命名されたという。瘦西湖には、乾隆帝を迎えるために造られた、石造の橋脚の上に5つの亭がある五亭橋がある。

(6) 大明寺

大明寺は、揚州北西郊外の蜀崗の上に、南北朝の宋代大明年間（457～464年）に建立され、その名を留めている（写真28, 29, 30, 31, 32）。現



写真28 大明寺・鳥居と山門



写真29 山門内の四天王のうち2天王



写真30 大雄宝殿前で献灯



写真31 藏経楼



写真32 藏経楼の本尊

存の寺院は清代に再建されたものである。大明寺は、日本渡航をめざして5度失敗して失明したものの、6度目に日本に到達し、奈良の唐招提寺を建立し、仏教はもとより、医学、語学、印刷技術などを日本に伝えた鑑真和上の出身寺院であり、境内には、1973年に建てられた「鑑真記念堂」がある(写真33)。

大明寺には、巨大な仏塔が高くそびえる(写真34)。また、現在、膨大



写真33 文化財として保存



写真34 高くそびえる仏塔

な敷地と多数の建物を有する、中国最初の本格的な仏教大学「鑑真大学」が5億元（約65億円）を投じて（日本では最も経費がかかるのは土地代であるが、社会主義国の中国では、土地はすべて国有であり、5億元の内には含まれていない。）建築中であり、2007年度の開学をめざしている（写真35,36）。なお、大明寺には、青年空海像が安置されている（写真37）。

5 宿州・徐州

宿州は特別な特長がなく、他に拠点となるべき都市がないために拠点



写真35 鑑真大学事務局



写真36 鑑真大学鳥瞰図



写真37 空海像

となったような町で、観光客向けのホテルなどはない。ツアーもバスで通過しただけである。揚州から徐州までは、宿州を経て、農村地帯をバスで5～6時間も走るが、途中2、3の教会が見られた(写真38,39)。

徐州は、「徐州，徐州と，人馬は進む。徐州，居よいか，住みよいか。洒落た文句に振り返りゃ，お国訛りのオケサ節。髭が微笑む麦畑」と軍歌に歌われた町で，かつて徐州に進軍した軍人であった僧侶に当時の話を聞く。考えてみれば，広大な農村地帯を人馬で進軍することの無謀さが分ろうというものである。徐州は，東西南北の鉄道の要衝であるが，日本人が訪れることはほとんどないという。

二 古都ルート

1 開封・鄭州

古都ルートは，黄河に沿って，開封から始まり，鄭州，洛陽など古都を経て，西安（唐代の長安）に至る。

開封は，黄河南岸沿いの河南省北東部にある中国六大古都の一つで，城壁と城門が残る。開封は，春秋時代の魏，五代の梁，晋，漢，周，北宋，金が都を置いた町で，2700年の歴史を有し，「七朝古都」と呼ばれている。北宋時代には「東京」として世界的大都市を形成していたことも有名である。ただ，黄河の屈折点に位置したことから，1,500回もの氾



写真38 揚州～宿州～徐州沿線農村部の教会



写真39 宿州の教会

濫を繰り返した黄河の洪水の影響をまともに受けてきた町でもある。現在の開封の町並みは清代のもので、その前の明代のものは、厚い土の中に埋もれている状態にある。

開封の象徴的存在の「鉄塔」も、1049年には、丘の上に、蓮花の台座を据えて立てられたものであるが、丘が平地となり、かつての寺院は土中に埋まり、現在は、塔の部分だけが立っている(写真40)。「鉄塔」というものの、鉄製の塔ではなく、仏像やさまざまな文様を刻んだ精緻な陶磁器の煉瓦「瑠璃磚」がはめ込まれた、「開宝寺」という寺院の仏塔である。

一見、鉄製かと見まごうことから、「鉄塔」と呼ばれてきたものである。現在は「鉄塔公園」とされて、鳥居と接引殿がある(写真41,42)。瑠璃磚には、仏、鬼、竜、文様など数10種類の図案が浮き彫りにされており、一枚一枚の濃淡もあり、全体として、きわめて美しいものとなっている。塔は八角13層56メートルであるが、その全体を瑠璃磚で隈無く



写真40 鉄塔



写真41 開封市鉄塔公園の鳥居



写真42 鉄塔公園の接引殿

覆っているのであるから、その数はとてつもない大量になる(写真43,44)。

テレビはチャンネル数が多いが、やたらと抗日戦争、日本軍占領時代、解放戦争、国民党との内戦などの映画・ドラマが多く、チャンネルをどこに回しても「戦争」という感があり、日本関係のものが3,4チャンネルも見られた。

鄭州は、黄河南岸に開けた町で、黄河文明発祥の地であり、現在は河南省の省都である。鄭州は、華北と華南、沿海と西北を結ぶ交通の要衝で、鉄道の要衝ともなっている。

(7) 大相國寺

大相國寺は、開封の繁華街の中にある(写真45)。大相國寺では、ツア

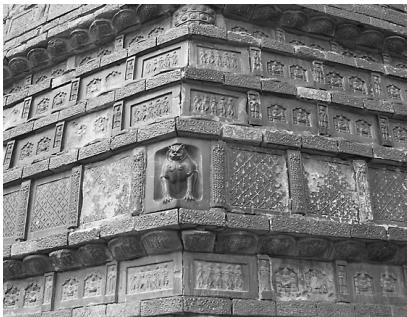


写真43 鉄塔の磁器タイル



写真44 鉄塔の磁器タイル



写真45 町の中にある大相國寺

一行は、楽器を持った僧らで歓迎された(写真46,47,48)。北齊時代の555年に「建國寺」として建立され、唐代に「大相國寺」と改名され、宋代に大幅に拡張されて、僧1,000人を超える大寺院・総本山となったが、明代末期の黄河の大氾濫で崩壊した。その後、天王殿(写真49,50~52)、大雄宝殿(写真53)、八角瑠璃殿、藏経楼(写真54,55)などは、康熙帝時代の1671年に再建されたものである。八角瑠璃堂内には、18世紀に作られた、一本の銀杏の木から彫刻し金粉を施した四面千手千眼観音が安置されている(写真56)。

中国の寺院では、各堂宇の前に線香および蠟燭を供える線香台が置かれており、一般の人は線香台前や堂宇前で拝礼するのが一般的である。そのため、日本に比し広大な建物であるに拘わらず、堂内には、拝礼用



写真46 出迎いの僧たち



写真47 出迎いの僧たち



写真48 出迎いの僧たち

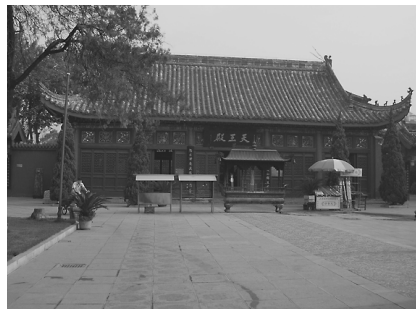


写真49 大相國寺・天王殿(四天王を祀る)



写真50～52 天王殿の四天王



写真53 1671年再建の大相國寺・大雄宝殿



写真54 経蔵に至る第一の門・羅漢堂



写真55 大相國寺・藏経楼



写真56 八角瑠璃堂の四面千手観音

の広いスペースはない構造となっている。「線香」といっても、素麺のように細く小さな日本の線香とは異なり、天婦羅用の調理箸や縦笛程度のものであり、大きなものはちょっとした柱程度もある(写真57)。

大相國寺には、藏経楼の隣に「大師堂」が建てられ(写真58,59)、空海像が納められている(写真60)。大相國寺の小冊子『大相國寺』には、1927年に「毀仏逐僧」「改“大相國寺”為“中山市場”」、1933年に「“七七事变”後、日軍侵占開封、敵偽組織曾在寺内举行“空海紀念会”和



写真57 線香売り(線香の大きさに驚く)



写真58 大相國寺・大師堂



写真59 藏経楼と大師堂と空海の碑



写真60 空海像

“迎鐘大会”と書かれている。静教授によれば、唐代の相國寺は壮大で、最高の建築物や著名な壁画・彫刻を有し、隆盛を極めていたが、891年の落雷で楼閣・殿堂400間余が炎上し、3日も燃え続けたほか、黄河の氾濫15回、戦火11回、大火6回に及んでいる⁽³⁾。

(8) 少林寺

鄭州の西南約90キロにある登封の北部にそびえる崇山は、東の泰山、南の衡山、北の恒山、西の華山の中核をなす中の崇山として知られ、中国五岳を構成している。崇山は、全山72峰からなる二つの山塊で、東の太室山（1,440メートル）と西の少室山（1,512メートル）からなっている。東の太室山南麓には、秦代創建の道教の廟「中岳廟」が建てられ、西の少室山北麓には、北魏時代の495年に創建された「少林寺」がある（写真61）。

少林寺は、527年、印度の僧・^{だるま}達磨が面壁九年の修行をして禅宗を開いた地でもあり、禅宗の発祥の地となっている。山の中で単身修行していると獣に襲われる危険があることから、身を守る術として、動物の動きをまねた拳法があみだされ（心意拳）、今日の少林寺拳法や少林功夫（カンフー）に繋がっている。長時間、座禅を継続すると筋肉が疲労するので、心身を鍛える修行の一環として発達したという別説もある。



写真61 少林寺・山門

(3) 静・前掲書204頁。

市内と少林寺を結ぶ12キロの街道沿線には巨大なコンクリート造の新しい建物が建ち並ぶが、これが武術学校の校舎である(写真62,63)。武術学校は、現在、市内に84校あり、規模の小さいもので生徒数300人、大きなものは数千人に及び、武術学校生徒の総数は45,000人に至り、中国全国から入学してきているほか、欧米・アジアからの留学生もいる。武術学校は、下は3歳から上は25歳くらいまでの男女に開かれていて、幼稚園から高等学校までの教育課程を備え、全寮制で、武術だけではなく、一般の教育課程もこなしている(写真64/年齢10歳くらいと思しい少年)。

少林寺は、国家による文化財指定がなされ、観光地とされているので、広大な駐車場には、中国各地からおよび欧米・日本からの観光バスによる団体観光客や近年急速に普及しつつある自家用車による家族旅行者で一杯である。しかし、駐車場から巨大な鳥居(写真65)までが400メー

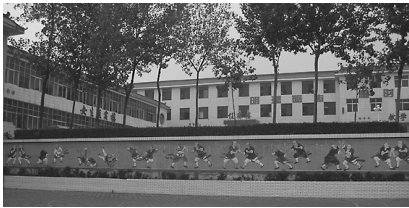


写真62 少林寺武術学校の一つ



写真63 少林寺武術学校の一つ



写真64 少林寺武術学校生



写真65 少林寺・鳥居

トル、鳥居から山門までは1,800メートル、鳥居から塔林入口までは2,200メートルもあり、観光客向けに電気自動車による運送が行われている(写真66)。少林寺の伽藍は1928年の内戦の際に一部を残して全焼し、近年再建されたものである(写真67, 68)。

寺院の400メートル奥には(この距離は寺院の門と塔林の門の間の距離を示している)、少林寺の歴代の高僧の墓地「塔林」がある(写真69)。中国では、墓は、皇帝のものは「陵」、王侯のものは「塚」、聖人のものは「林」、平民のものは「墳」と呼ばれ、たとえば、孔子の墓は「孔林」、関羽の墓は「関林」という具合になる。そこで、「塔林」とは、「塔」の



写真66 鳥居からの距離



写真67 少林寺・大雄宝殿前の大線香



写真68 少林寺・大雄宝殿の本尊



写真69 塔林

林立状態という意味の名称なのか、塔の形状をした聖人の墓としての「林」の意味なのか、ガイドに尋ねたが明確な回答は得られなかった。

この塔林は、中国に現存する最大の墓塔群であり、文化財指定を受けている。現在230基あるが、往時は500基あったという。塔は大小さまざまであり、形状もまちまちであって、通常、弟子たちが師の僧の功績をたたえて作るものであるから、塔は、僧の功績の大小や後継の弟子たちの決意を現したものと見ることができる。塔には、日本人僧の名も見られ、日中の交流の深さを物語っている。

2 洛陽

河南省は「中原の地」と呼ばれ、古代から覇権を争ってさまざまな王朝が攻防を繰り返した。洛陽は、紀元前770年の周以来、後漢、魏、北魏、隋、唐など九王朝の都（九朝古都）であったが、それには一つの根柢がある。古代中国人は、風水の考えから、山の南側・川の北側を「陽」と呼んでいたが、洛陽は、邙山の南、洛河の北に位置し、最高の地になるのである。

洛陽は数百種類の牡丹の花を咲かす牡丹の町で、別名「牡丹城」とも呼ばれ、毎年4月には牡丹祭が行われている。洛陽が牡丹の町となったのは、権勢を誇り、何にでも命令すればその通りなると奢っていた唐代の女帝・則天武后が冬の寒い日にすべての花に「咲け！」と命令したところ、牡丹だけが開かなかったために怒った則天武后が牡丹を都から追放したことから、洛陽の花となったという伝説に基づいている。

洛陽から南へ13キロの、黄河支流の伊河の西岸の龍門山と東岸の香山の岩肌の約1キロには、北魏が大同から洛陽に遷都した493年以来400年間にわたって彫り続けられた龍門石窟があり、敦煌の莫高窟、大同の雲岡石窟と並んで中国三大石窟の一つとされ、2000年に世界文化遺産に登録されている。もともと、大同の雲岡石窟を継承する形で造営されたものであるが、その規模は、洞窟1,352、仏龕750、仏像97,300、碑文3,600

に及んでいる。

現在は野ざらしの石窟であるが(写真70)、もともとは木造の伽藍を有する複数の寺院であり、木造の柱や垂木を挿入していた穴が確認できる(写真71)。圧巻は、唐の則天武後の時代に、則天武后をモデルにして彫られたという、高さ17.14メートル、頭の高さ4メートル、耳の長さ1.9メートルに及ぶ、奉先寺の盧遮那仏^{るしゃなぶつ}(4)である(写真71)。

漢代から唐代にかけて、洛陽と西安の間には、「函谷関」という、7キロ以上にもわたって、荷車も通れないような細い一本道が続き、二つの都を分けており、戦略上の拠点とされ、何度も戦場となってきた。空海が入唐の際に通過したと思われるのは、新安県にある、漢代の函谷関「漢函谷関」(写真72, 73, 74)である。この地域には、山の斜面を彫る横穴式の住居や倉庫「ヤオトン」が見られる。なお、中国国家観光局・中国河南省観光局発行の『中国 Best Selection 26 河南省』によると、三门峡市から30分ほどの黄土高原の西端にある、人口1,300人の人馬寨では、人口の4割が基督者であるという。

(9) 大福先寺

大福先寺は、旧「古唐寺」といい、真言宗伝持八祖の一人・善無畏^{ぜんむい}が



写真70 龍門石窟



写真71 龍門石窟(奉先寺)

(4) 中国では、毘盧遮那仏のことを盧遮那と呼ぶ。



写真72 漢函谷関跡・東側

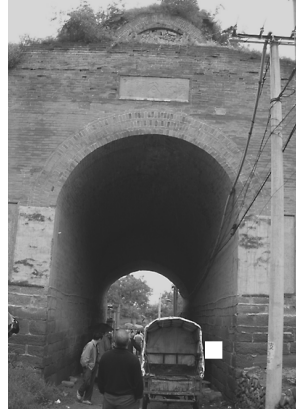


写真73 漢函谷関跡・西側

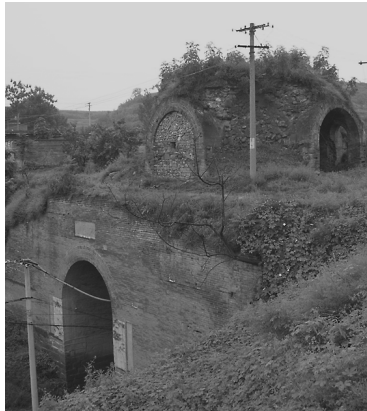


写真74 漢函谷関跡・上部構造

晩年を過ごし、密教の根本経典である『大日経』の翻訳などをした寺院である。しかし、古文書には記録があるものの、寺院の痕跡はなくなっていたところ、静教授らが現地調査して発見し、信者や村人らの尽力で復興されたものである。静教授らは、1984年、河南省および洛陽市の宗教委員会の協力を得て、洛陽市郊外の唐寺門村で、ようやく古唐寺跡を発見したものの、当時、一帯は未開放地区でそれ以上の調査ができなかったという。その後、1994年には、私財を投げ出した信者や村人らの協

力によって、復興が始まり、1995年、静教授を導師として本寺の開眼法要が行われるに至ったものである(写真75)⁽⁵⁾。

本寺は、唐寺門村という、地方の小さな村の奥まったところにあり、寺院に至る道も狭く舗装されていない(訪問した時は雨天であったため、道路はドロドロにぬかって歩行も困難なほどであった。)などの状況である。それでも、叙上の各寺院に比較すれば規模ははるかに小さいものの、日本の一般寺院と比べればずっと広い境内と多くの堂宇を有する寺院として復興されていることに驚かされる(写真76)。本寺は、山門(写真77)・円覚楼(写真78)・万仏殿(写真79,80)・龕仏殿に付属建物という



写真75 円覚楼には「日本國静慈圓道席」と書かれている



写真76 大福先寺・山門と出迎いの僧・信徒



写真77 山門の布袋



写真78 大福先寺・円覚楼

(5) 静・前掲書218~221頁。

小規模な構成となっているが、本堂一棟しかないような日本の寺院に比べれば、はるかに大きな規模であるといえよう。

善無畏は、637年、^{ナーランダ}印度王家の生まれで、反乱のため出家し、那蘭陀寺で達磨鞠多から密教を学び、即日灌頂（^{かんじょう}洗礼）を受けて人天師と仰がれた。その後、師の命を受け、原典を持って、716年、長安に至り、国師として迎えられ、興福寺南塔院に入り、717年、西明寺菩提院で訳経に従った。最初に訳されたのは『虚空蔵求聞持法』1巻で、その時、唐に留学し善無畏に師事していた道慈によって日本にももたらされ、空海もこの法によって密教に入っている。724年、洛陽の大福先寺に移り、密教の根本經典である『大毘盧遮那成仏神変加持経』（いわゆる『大日経』）7巻を翻訳するなどして、735年、同地で入寂している。

(10) 広化寺

入寂した善無畏を葬ったのは「龍門の西山」とされ、そこに塔を建立したが、後朝廷に懇請して一寺として建立されたのが広化寺である。その広化寺も、完全に壊滅し、所在・寺跡が不明であったところ、中国考古学関係者によって、実地調査されて場所が確定された。1984年には、



写真79 大福先寺・萬佛殿



写真80 壁面を埋め尽くす仏像

丘の上の麦畑の中に石碑が一つだけ残っている状態であったが、1994年には、龍門村が中心となって再建され⁽⁶⁾、現在、麦畑であった丘の上に、広大な境内を有する寺院として復興されている(写真81,82)。

広化寺には、善無畏の顕彰碑が建立され(写真83)、善無畏の像が納められた建立されている(写真84)。



写真81 広化寺・外門



写真82 広化寺・山門



写真83 善無畏の碑



写真84 天王殿前の善無畏の像を納めた塔

(6) 静・前掲書211～218頁。

(11) 白馬寺

洛陽の東、約12キロには、後漢時代の68年創建の中国最古で、中国仏教発祥の地としての歴史を有する、「古刹中の古刹」の仏教寺院・白馬寺がある(写真85)。白馬寺の山門は、中国の仏教建築の先例を開き、鳥居と山門(写真86,87)、回廊と緑地は独特の雰囲気をかもしだしている。後漢の明帝が使わした僧が印度の高僧を伴い白馬に仏典を乗せて帰朝したことから、「白馬寺」と命名されたと伝えられている。

伝説によると、身長20メートルもある金色に光り輝く人が殿堂を飛び回った夢を見た明帝がその意味を訊ねたところ、太史官伝毅は「西方に

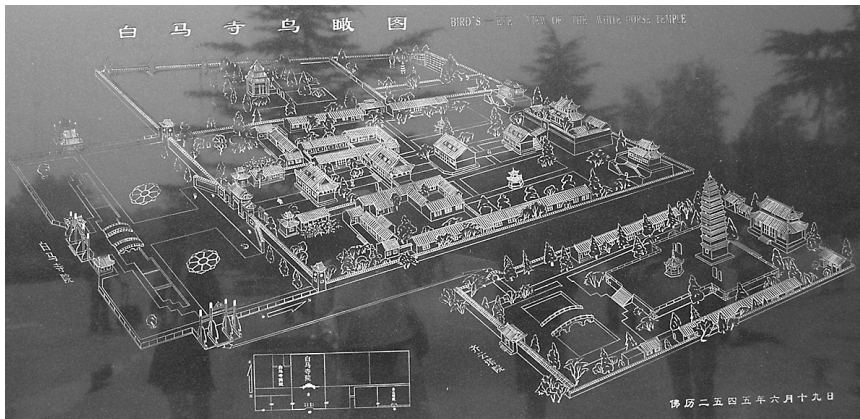


写真85 白馬寺・鳥瞰図

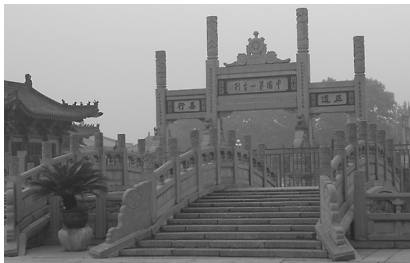


写真86 白馬寺の鳥居



写真87 白馬寺・山門

は『仏』と名乗る神がいる」と答えたという。そこで、明帝は、直ちに、大臣ら18人の使節団を西域に遣わしたところ、印度の高僧二人に出会い、この二人を心から招聘して、永平10年(67年)、仏典を白馬に乗せて、二人の高僧を伴って帰朝したという。明帝は自ら出向いて二人を出迎え、厚くもてなすとともに、翌年、洛陽城の西門から1.5キロの現在地に本寺院の建立を勅命し、「華夏一」と呼ばれる、中国最初の仏教寺院が誕生したという⁽⁷⁾。

白馬寺の山門は、単なる門となっているため、天王殿で、正面に布袋(中国では弥勒菩薩)が衆人を迎え、両側を四天王が守護し、内側に向かって韋駄天が警護している(写真88)。大仏殿は明代に再建されたもので、堂内には7体の仏像が金色に輝いて安置されている(写真89)。大雄殿は元代に再建されたもので、3体の金色の仏像が安置され、両翼に韋駄天と韋力天が立ち、壁面に18羅漢像が置かれているが、いずれも元代の乾漆像である(写真90)。

白馬寺境内の一番奥には、1555年再建の、煉瓦造りの高台「清涼台」があり(写真91)、樹齢1,000年以上といわれる2本の檜の古木がある。最初の漢文経典『四十二章経』はここで翻訳されたという。清涼台の隣接地には、空海像が建てられている(写真92)。



写真88 白馬寺・天王殿



写真89 白馬寺・大仏殿

(7) 『中国第一古刹・白馬寺』3～4頁。



写真90 白馬寺・大雄殿



写真91 白馬寺・清涼台



写真92 白馬寺・空海像

3 西安

西安（長安）は、黄河支流の渭河南岸に開け、紀元前1100年頃、西周が都と定めて以来、2000年の間、秦、漢、隋、唐など13王朝の都として栄えたほか、シルクロードの東の起点として（写真93）、ユーラシア大陸の東西交流の要となり、栄華を極めた古都である。特に、紀元前3世紀に、秦の始皇帝は、大胆な国造りを推進し、万里の長城や「秦始皇帝陵」、



写真93 シルクロードの出発点

「^{へいばようこう}兵馬俑坑」など、壮大な遺産を残した。

西安の北東30キロにある秦始皇帝陵は、周囲2,500メートルの内城と周囲6,200メートルの外城を持ち、高さ40メートルで、完成までに36年を要し、延べ70万人もの労力を費やしたといわれる壮大な陵墓である。この秦始皇帝陵から1.5キロの位置からは、1974年、農民によって巨大な陶俑坑が発見され、現在も発掘が継続されている。最大の一号坑は、東西230メートル、南北62メートルに及ぶ坑で、6,000体以上の兵俑、馬俑、戦車などが出土している。兵俑は、身長178～187センチで、体重300キロを越え、鎧・兜に身を固め、武器を持ち、1体ごとに表情が異なっている。兵馬俑は始皇帝陵を守るために造られた殉死者の代わりに作られたものと考えられている（写真94）。

秦始皇帝陵のある付近には、3000年以上の歴史を有する有数の温泉地



写真94 兵馬俑坑一号坑

となっており、秦代には、「驪山湯^{りざん}」として知られ、離宮が置かれていたが、唐代の747年に整備され、「華清池」と命名された。玄宗皇帝は楊貴妃とともにここで暮らしたと言われ、「海棠湯」「蓮花湯」など唐代の浴槽も発掘され、復元されている。

(12) 法門寺

西安から西へ118キロの地・扶風県法門鎮にある法門寺は後漢時代に創建された古刹で、歴代の皇帝の参拝する寺として隆盛を極めていたが、崩壊し、明代に建設された煉瓦塔がまっ二つに割ったように半分だけ崩れた形で残り、不思議な姿を呈していた。ところが、1981年、豪雨のため倒壊したため、1987年、瓦礫を撤去し、土台を整理したところ、塔の下に地下宮殿があることが判明した。

発掘したところ、踏歩漫道（下降階段）を降りて、封門石を除くと、第一道門があり、隧道、第二道門、前室、第三道門を経て、主室である中室があり、その後ろに第四道門を経て、后室があり、さらにその下に秘密の隠し部屋があった。前室、中室、后室にそれぞれ仏龕が置かれており、それぞれに舍利が納められていた。秘密部屋に納められていたのが釈迦の指の骨とされる真身仏舎利が発見された。

この発掘によって、密教法具類が多数発見され、密教研究に新しい史料が加えられた。現在、法門寺は再建され(写真95)、隣接地に広大な敷地を有する法門寺博物館・法門珍宝館が建設され、地下宮殿の復元模型、



写真95 法門寺

発掘された仏像・仏具・宝物が展示されているほか、空海を含む密教の祖、曼荼羅、密教法具などの解説展示が行われている(写真96)。仏舍利は、真身宝塔の地下に納められ、公開されている(写真97)。

(13) 大興善寺

西安南門近くの大興善寺は、隋・唐を通じて最大の寺院で、隋の文帝が582年に大興城を築き、遵善坊の脇に、両所の名に因んで「大興善寺」と命名した寺院を建立したものである。756年、印度の高僧・不空が止宿して密教道場として灌頂・修法を行い、經典の翻訳を行ったことから、青龍寺と並んで中国密教発祥の寺となっている。唐・隋の時代、来華の印度高僧らは一旦本寺に入り、持参した經典の中国語翻訳などを行い、密教の伝播に大きく貢献したとされる。しかし、会昌5年(845年)の廃仏によって破壊され、清代の1661年に修復されて「興善寺」と称したが、同治年間(1862~1874年)にムスリム(イスラーム信徒)の略奪にあって徹底的に破壊されたという。

不空は、714年、中国に移住し、717年頃、長安に入り、719年頃、^{こん}金剛智^{ごうち}に出会って入門し、金剛頂経系の密教を学んだ後、741年の師の死後、入竺した。さらに、セイロンまで達して龍智に会い、金剛頂経系の



写真96 法門寺・珍宝館



写真97 法門寺・真身宝塔

秘法を授かり、梵本500部を入手して、746年、長安に帰り、経典500部以上を翻訳し、中国に多くの弟子を育てた。不空の弟子の一人・恵果が空海の師である。

現在の大興善寺は(写真98)、一部、清代に再建されたものが残っているものの、ほとんどは、近年建造されたもので、安置されている仏像はすべて近年に新しく造られたものである。1984年の段階では、僧侶は一人もおらず、公園として管理されていたという。現在は、西安中心街のオフィスビルを臨む位置にありながら、きわめて広大な境内を有し、極彩色の壮大な堂宇が立派に林立しているほか、なお、多くの堂宇を建築中である(写真99,100,101)。これらの建物は、最近10年ほどの間に建築さ



写真98 大興善寺・天王殿

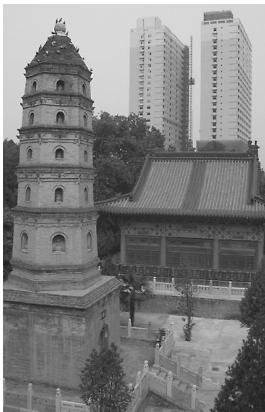


写真99 大興寺・舍利塔



写真100 大興善寺・唐轉輪法藏經殿遺跡碑



写真101 大興善寺・接引殿

れてものであり、中国における宗教復興の著しさに驚かされる(写真102)。

現在、堂宇は建築され、その内装工事中であるものに、日本を含め、どこの寺院にも見られない、「地獄堂」とでも呼ぶべきものがあった(写真103)。工事中の堂内を見学させてもらおうと、広い堂内の全空間を、上から下まで用いて、立体的に、地獄を表現しようと、現在、粘土による塑像造りが進められていたが、その規模、リアルさ、芸術的な見事さ、情景の凄まじさに驚かされた(写真104,105)。現代人に欠けたものを現代人に的確に伝える手段として適切であるように感じた。

なお、大興善寺境内には、黄金の青年空海像が建てられている(写真106)。



写真102 大興善寺・鳥瞰図



写真103 工事中の地獄堂



写真104 制作中の地獄



写真105 製作中の地獄



写真106 空海像

(14) 大慈恩寺 (大雁塔)

西安の南東には、648年、唐の高宗が亡母・文徳皇后を弔い、その慈恩に報いるために、隋代に廃された寺院を「慈恩寺」と号して復興させたという大慈恩寺があり、そこに、西安の象徴ともなっている「大雁塔」と呼ばれる塔が建てられている(写真107)。写真でわかる通り、現在、少し左に傾いており、「西安の斜塔」としても知られている。

大雁塔は、『西遊記』(『大唐西域記』)で知られる玄奘(一般に「三蔵法師」として知られている。)が印度から持ち帰った經典の保存と翻訳のために建立を提言し、652年に、5層の印度様式の方塔として建てられ



写真107 大慈恩寺・大雁塔

た後、則天武后の時代に改築が加えられ、現在と同じ、高さ64メートルの、7層方錐形の塔となった。その後も、宋代に火災にあい、明代に大修繕が行われ、清代に修理が加えられている。「大雁塔」と呼ばれる所以は、玄奘が印度で修行中に雁の一群が飛んでいるのを見て、「食べたい」と思った瞬間、1羽の雁が目の前に落下してきて、心の卑しさを恥じたという伝説に基づくものである。

玄奘は、羅什・真谛・玄奘・不空という中国四大訳経家の一人であるが、唯一の中国人（他は印度人）でもある。唯一の中国人ということが訳語にこだわりを見せたのかもしれないが、玄奘は従来の訳語を改めたので、漢文経典は、玄奘以後のものを「新訳」と称し、その前までのものを「旧訳」と称している。空海も、玄奘訳を多数用い、空海の『請来目録』では、新訳の経118部150巻、旧訳の経24部97巻をあげている。

大慈恩寺は、最盛期には、僧300人が住む大寺院で、720年、中国伝道のために来華した金剛智が、勅命を受けて住し、多数の密教経典を翻訳し、密教宣揚活動を行った寺院でもある。741年、金剛智は洛陽で没し、勅命により龍門に埋葬され、弟子の不空によって、龍門の奉先寺西崗に塔が建てられている。大慈恩寺には、広大な境内に数多くの壮大な堂宇

が建てられ、皆新しいものであるが、宗教活動の拠点としてではなく、文化財として、人民の憩いの広場として開かれているため、線香や蠟燭の奉獻台は見られない(写真108, 109, 110)。なお、大遍覚堂の塔の中に玄奘の頭骨が納められている。

(15) 青龍寺

大雁塔の北東に位置する青龍寺は、隋代^{しやうりゆうじ}582年の創建で、1500年近い歴史がある。もともと隋の文帝が都を定めた時、城内にあった墳墓を郊外に移転して、そこに「靈感寺」という寺院を建立したことに始まる。唐の高宗の621年、廢寺となったが、復興し、唐代の711年に「青龍寺」に改号したものである。775年、不空の弟子・恵果が青龍寺に東塔院を賜って、毘盧遮那灌頂道場を開き、密教寺院とし、804年には、入唐の空海を迎えて付法しているが、845年には、武帝の徹底した廢仏により、青龍寺は壊滅してしまった。



写真108 大慈恩寺



写真109 大慈恩寺



写真110 大慈恩寺

その後、852年、「護国寺」の名で復興したともされるが、その後の消息は不明であったところ、中国社会科学院考古研究所の研究踏査の結果、1973年、麦畑から、青龍寺の遺跡が発掘され、1981年、再建されることとなったものである(写真111)。1984年には、「恵果空海記念堂」が唐代建築様式のまま再現されて、建築されている(写真112, 113, 114)。

恵果は、不空より金剛頂経系の密教を、善無畏の弟子・玄超から大日経系と蘇悉地経系の密教を受けている。金剛頂経系の密教(金剛界法)



写真111 青龍寺・出迎への住職



写真112 青龍寺・恵果空海記念堂

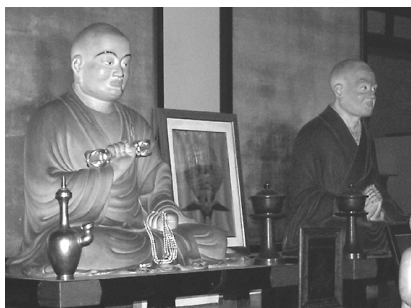


写真113 記念堂内の空海と恵果の像



写真114 空海の石板

と大日経系の密教（胎藏法）とはその起源から別個の流れであり、中国では、前者は不空が伝え、後者は善無畏が伝え、二法流を為していたが、恵果は、この両部を不二として捉え、一元化した。それを受けた空海が日本で、これを展開・完成させることになる。

空海の『请来目録』によると、「新訳の経」の大部分は不空三蔵の新訳経であるが、不空三蔵以外の新訳経としても9部75巻を请来している。そのうち4部61巻は般若三蔵訳とされている。空海が般若三蔵から授与されて请来した経典は、『新訳華嚴経』40巻、『大乘理趣六波羅蜜経』10巻、『守護国界主陀羅尼経』10巻、『造塔延命功德経』1巻である。般若三蔵は那蘭陀寺出身の印度僧で、782年、長安に入り、^{ベルシヤ}波斯僧・景浄とともに経典の訳業に従い、空海にも秘教を与え、新訳経典を授け、景浄を紹介している⁽⁸⁾。景浄は、「波斯教」「景教」と呼ばれるネストリウス派の僧で、ネストリウス派の寺院・大秦寺（旧波斯寺）に住み、781年建立の「大秦景教流行中国碑」⁽⁹⁾の撰述者であり、本名をアダムといった。空海は、景浄から、西洋の思想・哲学・習慣などを学んだほか、長安で盛んであった景教とも関係していたものと史料される⁽¹⁰⁾。

三 上海

1843年の砲火によって西洋諸国と接点をもった上海は、租界時代には「魔都」と呼ばれていたが、現在、中国最大の経済都市としてめざましい発展を遂げ、高層ビルが林立し、高速道路や近代的な地下鉄が縦横に走

(8) 佐和隆研編『密教辞典』（法蔵館、1975年）574頁、金岡秀友編『空海辞典』（東京堂出版、1999年）181頁。

(9) 高野山奥之院墓苑には、明治44年(1911年)、英国のゴルドン夫人によって建立された複製品がある。景教と密教との深い関係を記念してのことである。

(10) 『空海辞典』45～47、181頁。

り、空港に直結するリニアモーターカーが最高時速430キロで走り、「世界的最速列車」と銘打っている⁽¹¹⁾。静安寺は、中国の最先端に行く上海を代表する、近代的な高層ビル、ホテル、レストラン、デパートなどが建ち並び、大規模な開発が進められている南京西路にあって(写真115)、ビルの谷間に建てられており(写真116)、地下鉄2号線の「静安寺」駅が設けられている(写真117)。



写真115 静安寺山門



写真116 静安寺



写真117 上海地下鉄「静安寺」駅

(11) 『上海 door』2005年1巻10～17頁。

静安寺は、三国時代に建てられた寺院で、1750年以上の歴史を有するが、文化大革命時に、その大部分が破壊されてしまった。20数年前、考古学的調査によって発見して発掘し、文献と照らして研究し、現在、再建中である。都会の寺院とあって、叙上の寺院とは構成が大きく異なるものの、その規模は壮大で、その作りは豪華なものである(写真118)。中国の寺院は、ほとんどが石造であるが、静安寺は、木造にこだわり、中国で一番立派な寺をめざして建築中である。これも、将来の宗教弾圧の際に壊されないための対策であるという。

静安寺は、空海入唐の道とは直接関係がないが、845年の武帝の廃仏によって壊滅してしまった密教の復興をめざして、高野山に密教を学び、中国での密教の拠点にしようと志していることから、ツアー各回の最終日に加えられているものである。

結び

中華人民共和国憲法は、1954年9月に制定・公布されたが、1975年1月、1978年3月、1982年12月と3回にわたって全面改正され、1999年3月に最終改正されている。1978年憲法では「四つの近代化」を表明し、1982年憲法では「近代化された社会主義国家」の実現をうたい、1999年



写真118 静安寺山門 (内側から)

改正では「法律に基づいて国を治めることを実行し、社会主義的法治国家を建設する」とうたい、法治主義的・社会主義市場経済制の推進を規定している。

1982年憲法36条は「中華人民共和国の公民は、信教の自由を有する」と規定しており、日本憲法における旧新規定と同様、規定自体としては従前と変わらないものの、政策としてはこの時期から、「宗教は阿片」として全面否定する立場を修正し、宗教を前面に打ち出してきている。特に、近代化をめざす中国にとって、「道德文化」が主要課題となっており、儒教、道教、仏教への関心は大きい。教会離れが明確な道德の低下をもたらした米国や、無神論・無宗教教育の徹底が社会の無秩序を招いた日本の例をみても、宗教を強制するのではなく、宗教を尊重する政策は有益であろう。

香港ディズニーランドで問題となった公衆道德の欠如は、その苦悩を表している。市街の主な交差点には交通警察官が立ち番をしているが、さすがに自動車の信号無視はないものの、歩行者や自転車は全く信号を見ておらず、赤信号で自動車が走っていても平気で横断したり、交差点を斜めに横切るのが一般化している。路上でも、多数の車が走っている中、4車線、6車線の道路ですら平気で横断する人々には逆に驚く。

2000年、国務院は、「国は、公民の信教の自由および正常な宗教活動を保護する。いかなる国家機関、社会团体および個人も、公民に宗教を信じ、または宗教を信じないよう強制してはならず、宗教を信仰する公民と、宗教を信仰しない公民を差別してはならない」という宗教に対する政府の基本姿勢を発表した。

また、「中国には現在、各種宗教の信者が一億人余り、登記済みの宗教活動場所が約85,000カ所、各種宗教事務専従者が約30万人、全国的宗教団体と地方的宗教団体が約3,000、宗教学校が74校ある。各宗教はいずれも自ら経典、書籍、刊行物を出版し、『聖書』の印刷部数だけでも2,000万冊に達している」という。しかし、人口13億の中国で、「信者数1億

人」というのは、日本の「2億人」に比しても、いかにも少ない。非宗教化政策の成功と見るべきなのか、やはり「隠れ信者」がいると見るべきなのか、現代的な世俗化が進んでいると見るべきなのか。

さらに、国務院発表は、「中国の人民代表大会、政治協商会議でも、各宗教の信者と各社会団体や組織の人が代表、委員に選出されており、全国の各級の人民代表大会代表、政治協商会議委員に選出された宗教界人士は約17,000人いる」とし、宗教関係者が政府との関係で差別されたり、迫害されているわけではないと強調している。

2004年11月30日、国務院は、同年7月7日の国務院常務会決議をもって制定された、中華人民共和国国務院令第426号「宗教事務条例」を公布し、2005年3月1日から施行している。総則（1～5条）では、公民の宗教信仰の自由を保障することを目的とし（1条）、公民は宗教信仰の自由を有することを明瞭にし（2条）、国家は法によって正常な宗教活動を保護し、宗教団体・宗教活動場所・信教公民の合法權益を保障する（3条）などの旨を明確にし、第2章（6～11条）で宗教団体について、第3章（12～26条）で宗教活動場所について、第4章（27～29条）で宗教教職人員について、第5章（30～37条）で宗教財産について、第6章（38～46条）で法律責任について定めている。

今回、「空海入唐の道」ということで、その関係の寺院をめぐったが、少なくとも、そこでの寺院修復・復興の著しさには驚かされた。それらの寺院に訪れている多数の人々、線香や蠟燭を捧げる人々、五体投地で拝礼し、あるいは合掌して祈る人々の姿に、信仰復興のめざましさを感じられた。政治と宗教の関係について、深く考えさせられる旅でもあった。

ヨハネ福音書における ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΙΣ (認知) と ΘΕΟΞΕΝΙΑ のテーマ⁽¹⁾

小林 高德 (東京基督教大学助教授)

I. 序

第四福音書には「認知」(ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΙΣ)の場面が数多く含まれていることが、古くはF. R. M. ヒッチコック⁽²⁾や、最近では、J. アシュトンによる *Understanding the Fourth Gospel* (1991年)の脚注での扱いや⁽³⁾, R. A. カルペッパー⁽⁴⁾の『インタープリテーション』の論文で指摘されている。それが福音書の物語の「筋」の形成にどのように関わっているかについての考察は、カルペッパーによってなされているが、それが何を意味するかについての考察は十分とは言えない。また、福音書の物語の側面のみに注目するあまり、テキスト外にある文化的・社会的側面に

(1) 本稿は、2004年9月の日本新約学会(於:明治学院大学)における研究発表を加筆訂正したものである。

(2) F. R. M. Hitchcock, 'Is the Fourth Gospel a Drama?', *Theology* 7 (1923) pp. 307-317. ヒッチコックは、受難物語(18:4ff; 18:28ff)と復活物語(20:16, 28)において4つの認知の場面に注目したが、他の部分については沈黙している。

(3) J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 549-50 n. 53.

(4) R. A. Culpepper, 'The Plot of John's Story of Jesus', *Inter* 49 (1995), 347-358. 彼によると認知は、1:29 (36); 1:49; 4:1-42; 9章; 11:27; 20:8, 28で起こり、認知の失敗は3:2ff.; 5:15-18; 6:60-66; 8:41-47; 9章; (18:5-8); 19:19に記されている。この指摘の萌芽は、*Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983), pp. 81-84に見られる。

についての考察が欠けている⁵⁾。それが本福音書の対象とする読者についてどのような光を投げかけるのか。また、地中海世界においてはホメロスの叙事詩、特に『オデュッセイア』始め、ギリシア・ローマの悲劇における認知の場面において反映されることが多い、神を旅人としてもてなすことに関する神話(ΘΕΟΞΕΝΙΑ)との類比から得られる、福音書記者の意図は何であったのか。本稿では、比較文学の手法を取りつつ、紀元第1世紀の地中海世界(特に、小アジア)におけるかなり広い読者層を対象としていると考えられる本福音書の物語の筋を明らかにするとともに、そこかれ得られる著作の意図、啓示の概念、キリスト論に関する意義について考察したい。

Ⅱ. アリストテレスの『詩学』における「認知」

1. アリストテレス『詩学』における「認知」の定義

アリストテレスは、文芸批評の講義の中で、悲劇の「筋」(μῦθος)について説明を加える。彼によると、「筋」を構成する要素には、「逆転(περιπέτεια)」、「認知(ἀναγνώρισις)」、「苦難(πάθος)」の三つがある。アリストテレスによる「認知」の定義は以下の通りである。「さて『認知』というのは、まさに読んで字の如く、無知から知への移行(ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή)であり、またそれによって愛情(εἰς φιλίαν)または敵意へと(εἰς ἔχθραν)と心情が転換することであり、それは幸運になったり不幸になったりするよう運命づけられている人々の間で行われるものである」(『詩学』11, 4f)⁶⁾。

(5) G. R. Oday, "Toward a Narrative-Critical Study of John". *Inter* 49(1995) 341-6 参照。

(6) 翻訳は、アリストテレス『政治学・詩学・形而上学・エウデモス倫理学』『世界の名著8』藤沢令夫他訳(中央公論社 1972年)に従いつつ、変更を加えた。D. W. Lucas, *Aristotle Poetics. Introduction, Commentary and Appendixes* (Oxford: Clarendon Press, 1968) 参照。

2. アリストテレスによる「認知」の種類

アリストテレスは、認知を引き起こす根拠を区別して5つのタイプに分類する。

- ① 外的しるしによる (διὰ τῶν σημείων) 認知：生来のしるしと生得のしるし (外傷と装飾品など) による。乳母エウリクレイアの認知の根拠となったオデュッセウスの腿の傷 (ホメロス『オデュッセイア』) がその例である。
- ② 「劇作家によって作り出されたもの」：この範疇については、アリストテレスの定義が明確でないばかりか、研究者の間でも結論が出ていないため本稿での援用を控える。
- ③ 記憶による (διὰ μνήμης) 認知：「あるものを見たり聞いたりすることにより、(認知に) 必要な知識に到るときに、記憶によって引き起こされる」もの。
- ④ 推論による (ἐκ συλλογισμοῦ) 認知については、アリストテレスはアイスキュロス『供養する女たち』の認知の場面を例に挙げる。字義どおり、これは三段論法による認知の実現を指す。
第一命題： 誰かわたしに似た男がここに来た。
第二命題： 私に似た男は、オレステース (弟) の他にいない。
結 論： そうすると、オレステースがここに来たのだ。
- ⑤ 「出来事のみから引き起こされるもの」：アリストテレスはこれを最善の認知と見做し、ソフォクレスの『オエディプス』やエウリピデスの『イフィゲニア』を例に挙げる。

アリストテレスの悲劇論のみでギリシアの叙事詩や悲劇に関する文芸批評を論じることには限界があり⁽⁷⁾、それをヨハネ福音書解釈に援用することの限界は認められなければならない。しかし、アリストテレスに

(7) 例えば、ギリシア悲劇の「筋」の全てにアリストテレスが指摘する三要素が使われているわけでもないし、他の要素についての言及もない。D. W. Lucas, *Aristotle Poetics*, pp. 134-135 を参照。

よるこの分類は、ヨハネ福音書の認知の場面を分析するのには有益である。

Ⅲ. ヨハネ福音書における認知

ヨハネ福音書における認知における知への転換を示す動詞としては、*οἶδεναι* (4:42; 21:12), *γινώσκειν* (6:69; 8:28), 時として、*πιστεύειν* (6:69) が用いられる一方、無知は登場人物による否定詞+*οἶδεναι* や登場人物による「誤解」によって示されている。アリストテレスによる「認知」の結果については、本福音書の文脈では次のように翻訳することができよう。イエスのアイデンティティを認知した結果、当該者は信仰か礼拝に導かれ⁽⁸⁾、認知の失敗によって人々は到来した(帰還した)王を拒絶し、暗闇に留まることになる。

1. 外的なしるしによる認知と認知の遅延

外的なしるしによる認知の典型的例はトマスによる認知である。イエスの権限の場面になかったトマスが、突き抜かれた手と刺されたわき腹という十字架につけられた者の紛れもない外的証拠を求める(20:25)。それは、認知の場になかった者が抱く当然の懐疑を表している。この様なトマスの姿勢は、『オデュッセイア』において、他の者達がオデュッセウスを認知した後、帰還した夫であることのをしるしを確認しようとした、疑い深いほどに慎重で才気あふれた、ペネロペイアの認知に比較で

(8) アリストテレスの定義には欠如しているが、「認知」はまた、権威付け、権力、認知と関連していることを指摘する必要がある。例えば、エウリピデスの『バツカイ』において主人公ペンテウスがディオニソスを認知していたならば、当然のこととして神として相応しく供物を奉げていたであろう。S. Goldhill, *Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 6 を参照。ヨハネ福音書において、人となった神のロゴスに対する認知は、信仰や礼拝へと至ることは疑い得ない。

きよう。認知のための証拠を求めていたことに対する超越的知識 (27節) のゆえにトマスは、十字架の死を指し示す外的しるしに促されて、イエスを「我が主、我が神」と認知する (28節)。ペネロペイアの場合と同様、認知の遅延 (サスペンス) が、より劇的な効果を生んでいる。

2. マグダラのマリアの認知：記憶による

復活の後の最初の認知は、主の愛された弟子による「見て、信じた」(20:8) という言及であろう。しかし、もっとも明確なのは、マリアによる認知である。

背後に立つ人物の素性についてのマリアの無知 (ἀγνοία) は、話者の解説によって明らかにされる。「イエスが立っておられるのが見えた」(20:14) にもかかわらず、彼女には、「イエスだとは分からなかった (οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν)。」それが園の番人だとの誤解は (15節)、彼女の無知を際立たせる。墓のほうに振り向いてしまうこと (16節) からも、マリアはこの人物を気にもかけていない。

マリアによる認知は、僅か、それぞれ一語発するだけの対話の中に表されている (16節)。ここに、マリアを呼ぶ声の主の記憶に基づく最も劇的な認知が実現する。

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς,

Μαριάμ.

στραφείσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἐβραϊστί,

Ῥαββουνι [ὃ λέγεται Διδάσκαλε].

イエスが言った「いつまでも触れていてはいけない。(17節)」は、認知に続く抱擁を前提としている。感情表現が抑制された筆致は、むしろ回復的認知の場面のドラマ性を引き立てている。

3. 大漁の出来事と認知：記憶による

記憶による (回復的) 認知は、21章のガリラヤ湖での大漁の記事にも

現れる。岸に立つ人物のアイデンティティに関する弟子たちの無知を話者はあえて説明する（4節：οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν）。認知は先ず、大漁を契機として主の愛された弟子によってもたらされ、それに基づいてペテロは湖に飛び込む。12節で、残りの弟子たちによる認知が既に起こったことが、彼らが朝食を用意した人物について σὺ τίς εἶ; とは尋ねず、主であることを知っていたから（εἰδότες ὅτι ὁ κύριος ἐστίν）との解説によって示される。これらの認知は、奇跡的大漁によって引き起こされたと言える。しかし、記述の簡潔さは、弟子たちによる認知がイエスの超自然的知識に対する反応というよりは、同様の出来事に関する記憶に起因すると解釈するほうが自然であろう。（とすると、この記事は本福音書には記されていない大漁の記事を読者が知っていることを前提としていることになる。）

以上、アリストテレス『詩学』の定義に従って、復活後の「認知」の場面を指摘した。アリストテレスの定義にある「推論による」認知を扱う前に、「認知」の種類について、イタリアのフマニストたちによる分析を参照するのが有効であろう。アリストテレスは明確にしていないが、T. ケイヴによると Castelvetro と Piccolomini は、「認知」を二種類に類型化する。それらは、かつて知られていたことが再び知られるようになる「回復的認知」と、かつて知られていなかったことが知られるようになる「獲得した認知」とである⁽⁹⁾。ヨハネ福音書の復活物語において認知は、復活のイエスとの再会という形での回復的認知であり、それ以前では、「獲得した認知」をその特徴とする。

4. サマリアの女性の認知：推論（三段論法）による

サマリアの女性による認知は、互いに食卓の交わりをしない民族に属

(9) Terence Cave, *Recognitions. A Study in Poetics* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 61 を参照。

するイエスが彼女に水を求めたことから始まる (4:7-9)。この女性の「無知」を端緒にした対話は、イエスが自ら素性を啓示することと女性による「推論」による認知の実現へと展開する。認知の波及効果が示すとおり、この認知はユダヤ人とサマリア人の民族的隔たりを超越するメシアとしてのイエスの真のアイデンティティを指し示すことになる。

① 無知

イエスの隠された素性に関する女性の「無知」は冒頭より明らかである。それは、イエスのことばにある現実と反する仮定の条件文 (ei + 大完了動詞) によっても示されている (4:10: Εἰ ἤδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι)。

② イエスによる自己啓示

アリストテレスの『詩学』には扱われていないが、ホメロスの『オデュッセイア』などには、認知が主人公の意図的な自己啓示によって引き起こされる例が知られている⁽¹⁰⁾。事実、ヨハネ福音書における認知の多くがイエスの直接的か、(認知のきっかけを提示するという) 間接的な自己啓示の結果、引き起こされている。

25 λέγει αὐτῷ ἡ γυνή

Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός
ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα.

26 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς,

Ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.

乾くことのない水の供給者から始め、内容的に深まり行く問答の中で、自らのアイデンティティを明かすイエスの熱意ある自己啓示はここにクライマックスを迎える。

③ 推論 (三段論法) による認知

サマリアの女性による認知は、29節に彼女自身の言葉として語られて

(10) S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle. Translation and Commentary* (London: Duckworth, 1986), p. 144.

いる。そこでは、イエスの自己啓示の内容が三段論法によって確証されている。

第一命題 キリストと呼ばれるメシアが来ると、一切 (ἅπαντα) を知らせる (25節)。

第二命題 私が行ったことをすべて (πάντα ὅσα ἐποίησα) 言い当てた人がいる (29節)。

④ 結論：この人こそメシアではないだろうか (μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός;)

BDAG は、4:29の μήτι で始まる修辞疑問文は、「質問者が答えについて疑問を持っている場合に」用いられ、「おそらく (perhaps)」の意であると定義する (多くの翻訳がこれに従う)。しかし、W. W. グッドウィン は、この用法が「注意深い断定 ('cautious assertion')」を示す例が古典ギリシア語にあることを指摘する⁽¹¹⁾。無知から知への転換が予期され、三段論法によるイエスのアイデンティティに関する彼女の認知を扱う文脈において、これは彼女の「注意深い」認知の表明と理解することが相応しい。この認知に基づいて多くのサマリア人がイエスを信じ (39節)、また、アリストテレスの「認知」の結果として示す愛情、または友愛 (φιλία) を示す食卓の交わりを示唆する文脈⁽¹²⁾における、「この人は、真に世界の救い主」というサマリアの人々による認知 (οἶδαμεν) の布石となっている (42節)。

5. その他の「認知」場面と認知の失敗

「認知」は1-12章までも繰り返し現われる。洗礼者ヨハネによる「神

(11) W. W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb* (Philadelphia: William H. Allen, 1890, re. 1992), p. 269. N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek. III. Syntax* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), p. 283 も同様である。μήτι + 修辞疑問はヨハネ8:22と18:35に現れるが、前者は否定の答えを予期し、後者は注意深い断定の意である。

(12) ヨハネ4:40. 9節の食卓の交わり (συγγρῶνται) を禁止する慣行との対比に注目。

の子羊」との認知 (1:29, 36) は、最初の無知 (31, 33節: *καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν*) から天下の声による変化として表される。それに対して、ヨハネはファリサイ派の無知を指摘する (26節)。続けて、アンデレ (1:35-41) とナタナエル (1:38) による認知が現われる。5章のベトザダの池で癒された病人の記事は、明確な認知の場面を含まないように見える。しかし、彼を癒した人物についての当初の無知 (13節) は、イエスとの2回目の邂逅によって、癒したのはイエスだと伝え始めたという認知へと転換している (14-15節)。それと対照的に、ユダヤ人たちはイエスを迫害するようになる (16-18節)。6章は、五千人の給食を見た人々による預言者なる王 (14, 15節) との (誤った) 認知から逃れて、イエスは自らを「天からのパン」と啓示する (41節)。しかし、人々はイエスの人としての素性を知っていることで「つぶやき」 (42節以降)、多くの弟子達もイエスの真のアイデンティティを認識しないで去って行く (66節)。7-8章では、法廷においてイエスの真の出生とアイデンティティが争われる。イエスは、父から遣わされ「上から」来たメシアであることを明らかにするのに対して (7:28)、エルサレムの人々がイエスの素性を知っていると主張し無知をさらけ出す (7:27)。ユダヤ人たちが、イエスが「上のものに属している」と言ったことに混乱して、*Σὺ τίς εἶ;* と素性を問い、その無知を明らかにする (8:23-27)。注目すべき事は、ユダヤ人たちが「人の子」を上げたときと認知、または、その失敗が結び付けられていることであろう (8:28)。さらに9章では、法廷の場面における盲目を癒された人による劇的な認知とファリサイ派の人々による認知の失敗とその結果が描かれている。「認知」が、認知の主体の盲目からの回復という「運命の転換」と、裁いていたファリサイ派の人々が人の子イエスに裁かれるという「逆転」とともに現われるという、アリストテレスによる「複雑な」悲劇の「筋」の全要素が含まれる (『詩学』10)。認知の失敗がクライマックスに達するのは、18-19章におけるイエスの逮捕とアンナスとピラトによる法廷での尋問とその結果としての十字架

刑においてである⁽¹³⁾。

以上から、イエスのアイデンティティを登場人物が認知するか認知を失敗するか⁽¹⁴⁾を巡って物語が展開し、本福音書の「筋」を形成していることは明らかである⁽¹⁵⁾。

IV. ヨハネ福音書の物語の「筋」と ΝΟΣΤΟΣ (帰還) と ΘΕΟΞΕΝΙΑ

1. 「認知」とプロローグ

このように多くの認知とその失敗によって構成される物語の「筋」はどのようなものであろうか。ギリシア・ローマ文学において、演劇における πρόλογος と叙事詩や弁論における προοίμιον (δείγμα) は、これから演じられるか語られる物語の筋を紹介する働きを担うものであった。アリストテレスによると、「戯曲の前口上や叙事詩〔の序論〕のうちには主題の指示があるのである、それは聞き手が予めその主題が何に関するものかを知って、その心が宙ぶらりんになされていることのないためである。—中略— また悲劇作家たちもその戯曲が何に関するものであるかを明らかにする、それはエウリピデスのように、前口上の直のところではなくとも、ともかくその何処かで、ソポクレスのように、そうする。」(『弁論術』3.14.6⁽¹⁶⁾)

ヨハネ福音書のプロローグは、創造の関与者としての神的なロゴスを

(13) 19章に認知の場面があるか否かについては別の機会に論じることとする。

(14) カルベッパーはニコデモの物語は認知の失敗の事例であると見做すが、これは「認知」のサスペンス(延期)と見做すべきであろう。

(15) Culpepper は、既に次のように指摘している。‘Plot development in John, then, is matter of how Jesus’ identity comes to be recognized and how it fails to be recognized’ (*Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), p. 88).

(16) アリストテレス『弁論術』山本光雄訳『アリストテレス全集16』(岩波書店 1968年) 247-8頁。

主人公として紹介する。洗礼者ヨハネが紹介された後、光としてのロゴスが人間世界 (ὁ κόσμος) に来たことが記される。ここに本論で展開する物語の「筋」が導入される。世界が彼について無知であったこと (1:10c: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω), また、彼が自分の国 (τὰ ἴδια) に行ったにも関わらず、国民 (οἱ ἴδιοι) は彼を受け入れなかったという悲劇的物語の中心的な筋が明らかにされる (11節)。これは明らかに、認知の拒否の結果としてユダヤ人たちがイエスを拒絶したことと呼応している。また、彼を受け入れた人々には、神の子なる権威が与えられることは、「認知」の結果と見做すことができる。ここで問題となっているのは、神のロゴスとしてのイエスのアイデンティティであり、それを認知するか否かが物語の要となっている⁽¹⁷⁾。

2. 帰還の主人公を裁く法廷

ヨハネ 1-19章では、主人公の素性が他の登場人物からは隠されていて、そのアイデンティティが法廷という文脈で審議されるという場面が繰り返される⁽¹⁸⁾。主人公のアイデンティティは、認知のしるしと四種の証言—イエス自身、洗礼者ヨハネ、業 (ἔργα)、父 (と聖書)—によって示唆され (5:19-39: 法廷用語としての μαρτυρεῖν が多用される), その結果として認知か認知の失敗かが生起する。時代錯誤的ではあるが、4世紀冒頭に書かれたロマンス『エチオピア物語』は、死産であったと言われていたエチオピアの王女が帰還した際、父王の法廷で裁かれ、認知の外的しるし (γνωρίσματα) と宦官の証言 (ἐμαρτύρησε) によって、認知されるというクライマックスを持つ (『エチオピア物語』 10:18)。この法

(17) M. D. Hooker, 'The Johannine Prologue and the Messianic Secret'. *NTS* 21 (1975), p. 44. R. E. Brown, *The Gospel According to John*. AB 29 (Garden City: Doubleday, 1966), p. 29) もヨハネ1:9-13がイエスのミニストリーの要約であると見做す。

(18) 「認知」については否定的だが、A. T. Lincoln, *Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel* (Peabody, MA: Hendrickson, 2000) は、第四福音書の物語の筋が一貫して法廷の文脈で展開していることを指摘する。

廷で問われたのは彼女の父と出身地であった(9:25: τίνας καὶ πόθεν εἶεν;)。主人公の隠されていた素性が、その父と出身地によって明らかになるというテーマは、ギリシア・ローマ文学においても多く見られる。ヨハネにおいても、イエスの出自が πόθεν によって問われる例は多い(ヨハネ7:27; 8:11; 9:29-30; 19:9)。既に見たように、これらは全て法廷の場面で発せられた問いである。イエスのアイデンティティは、地上の法廷で審議されるが、その父母とガリラヤの出身と事実と、ユダヤ人が神への冒瀆と理解する言説と業のために、その天から、父によって遣わされたメシアとしての素性は、彼を尋問する人々からは隠されている。認知の失敗の先には、悲劇の「筋」の構成要素である「苦難」が待ちうけている。このようにヨハネ福音書には、自国に来た王が支配下の国民に法廷で裁かれ、拒絶され、十字架に引き渡されるという悲劇的「筋」が展開している。

3. ΘΕΟΞΕΝΙΑ とピラトによる認知の失敗

ヨハネ福音書の物語の「筋」の構成は、さらに重要な問題を提起する。古代オリエントやギリシア神話の時代より、神々が旅人の姿を取って人間の間を歩きめぐり、彼等を試し、最後には自らの素性を明らかにするという神話(θεοξενία)が広く一般に知られていた⁽¹⁹⁾。旅人をもてなすという社会習慣(ξενία)と結びついたこの神話は、ホメロスの『オデュッセイア』(17.484-487)や他の劇文学の「筋」の基盤となっている⁽²⁰⁾。イエスの神のロゴスとしての「上から」の出生と認知とその失敗との組み合わせは、このθεοξενίαとの近似性を持つ。

イエスが神性をまとった人物であったことは、彼を捕らえに来たローマ兵たちとユダヤ教指導者たちから遣わされた人々とのやり取りから見

(19) S. H. Murnaghan, *Disguise and Recognition in The Odyssey* (Princeton: Princeton University Press, 1987), pp. 11-12 参照。

(20) E. Kearns, 'The Return of Odysseus: A Homeric Theoxeny', *CQ* 32, pp. 2-8 参照。

ととれる。彼らにはイエスのアイデンティティが知られていなかったことが、イエスの「誰を探しているのか」(18:4)の問いに明らかである。「ナザレのイエス」との答えに、イエスは二度 ἐγώ εἰμι と自らを表す(18:4-6; 7-8)。それを聞いた彼らが、「神の名」がもつ不思議な力により、地に倒れることによって、彼らはそう意図しないながら、イエスの神性を指し示すというアイロニーが見られる。彼らの認知の失敗は、エウリピデス『バツカイ』(920以降)の主人公ペンテウスが女装をしてバツコス秘儀を偵察に行く際、人の姿をとったディオニソスを彼の本性を示す二本の角のある雄牛と見るものの、認知としては不十分のままであったことと比較できよう。イエスの神的なアイデンティティは読者には明らかであるが、登場人物から隠されているとアイロニーが明瞭である。

θεοξενία の背景が最も明確となる記事は、ピラトによるイエスの尋問の記事であろう。ピラトはイエスの正体について何らかの認知を示す。特に、イエスは自らを神の子であると自称したとユダヤ人たちが言うのを聞くと、彼は「さらに恐れた(μᾶλλον ἐφοβήθη)」と記される。その恐れに促されて彼はイエスの素性を問う：πόθεν εἶ σὺ; (19:8)。イエスが、神から与えられた権威がなければピラトには彼に対して何もすることができない、と言うと、ピラトは彼を釈放しようと努めたとある(11-12節)。ブルトマンは、ここに「神に逆らう(神と争う)者(θεομάχος)」となることを避けようとするピラトの姿を読み取る⁽²¹⁾。このようにピラトの恐れと認知への願望を説明するのは、古代オリエントから地中海世界に広く見られた神が人の姿をとって現れるという神話であろう。M. スティップ⁽²²⁾が指摘するように、この件にはエウリピデスの『バツカイ』と

(21) R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*. Trans. G.R. Beasley-Murray et al. (Oxford: Basil Blackwell, 1971), p. 661.

(22) M. W. G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

の近似性が見られるが、『バツカイ』自体、地中海世界に広く見られた $\theta\epsilon\omicron\varsigma\epsilon\upsilon\iota\alpha$ に基づいた悲劇であった。ピラトは、イエスが神的な存在であることを認知していながら、ユダヤ人たちの挑発に敗れ去ることになる。

V. 結 論

① ヨハネ福音書は、「認知」と認知の失敗の場面が繰り返し現れることにより、際立った劇的性格を持った「筋」を展開する⁽²³⁾。更に、十字架上の死という「苦難」と、復活が示す「逆転」とが、繰り返される「認知」とその失敗によって物語の「筋」として織り成されている。プロローグにおいてこれから展開する物語の「筋」が提示されている事実は、本福音書がイエスの言行を明確な筋書きと意図とを持って物語った「伝記」であることを示している。

② ユダヤ教黙示文学と類似し、ヘブル語聖書の引用と解釈を含む書物が、ギリシア・ローマの劇文学の手法を幅広く援用することは驚くに値しない⁽²⁴⁾。しかし、ホメロスの叙事詩は、キリスト教正典に含まれる福音書においては何ら直接的かかわりがないというのが広く受け入れら

(23) ヨハネ福音書における十字架の「非悲劇化」という佐藤研の主張（『悲劇と福音—原始キリスト教における悲劇的なるもの—』（清水書院、2001年）165—167頁）は、再考が必要であろう。佐藤は、ヨハネの十字架の場面には悲劇的「認知」はないと主張する（165頁）が、イエスの十字架は、ユダヤ人たち、ピラト、ローマ兵による認知の失敗の結果もたらされたものとして描かれている。佐藤の考察は、悲劇的な「認知」をアリストテレスが『詩学』で代表例としてあげるソフォクレス『オイディプス王』における主人公の自己認知のタイプに限定してしまったことによると思われる。

(24) ギリシア・ローマの「小説」の文学類型に属すと見做される『第3マカバイ書』と『ヨセフとアセナス』の存在や、死海文書の『創世記アポクリフォン』にギリシア・ローマの文学的手法が、部分的には援用されていることから明らかである。R. I. Pervo, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), pp. 119–121; L. M. Willis, “The Jewish Novellas”, ed. J. R. Morgan & R. Stoneman, *Greek Fiction. The Greek Novel in Context* (London: Routledge, 1994), pp. 223–238.

れていた⁽²⁵⁾。詳細は明らかではないが、E. ホスキンスは、ヨハネ福音書は「壮大なヘブル叙事詩」であると言ったウェストコットのことに言及する⁽²⁶⁾。もし、われわれが見たように、アリストテレスがホメロスの『オデュッセイア』をそう特徴づけるように、ヨハネ福音書が「全体を通じての認知」(ἀναγνώρισις...διόλου) (『詩学』24.3) であるならば、第四福音書は叙事詩の伝統の中で書かれたと言える。

③ 文化史的意義：福音書は口頭での朗読のために書かれている。識字力は、社会の上層に属する人々や教育を受けた奴隷達に限られていたとしても、ホメロスの叙事詩や悲劇などは、朗読されたり上演されたりすることにより、また、彫刻や器に描かれたイメージを通して、広く一般大衆にも知られていた⁽²⁷⁾。ヨハネ福音書は、そのようなギリシア・ローマ世界に広く行き渡っていた文化的伝統を形成したメタナラティブに訴えかけることにより、広い読者層に「イエスは、キリスト、神の子」であることを主張するキリスト教のメタナラティブを形成しようとした著者の意図を汲み取ることが可能である。

④ 著者の社会的位置と役割：古代ギリシアの都市において、叙事詩作家や非劇作家は知者(οἱ σοφοί)と見做され、社会における教育的役割を賦与されていた⁽²⁸⁾。それはローマ帝政の時代になっても、特に、ストア派においては、同様であった(ストラボン『地誌学』1.2.3 参照)。「主の愛された弟子」とその弟子達は、叙事詩や悲劇の劇的技法を用い

(25) D. R. MacDonald, *The Homeric Epic and the Gospel of Mark* (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 2.

(26) E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*. Ed. F. N. Davey (London: Faber & Faber, 1940), p. 42.

(27) T. Hägg, *The Novel in Antiquity* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 93. プルタルコス(『カエサル』, 2.2) は、若きカエサルが海賊に捕らえられた時、彼等に物語りをし、演説をして楽しませたと記す。ホメロスの叙事詩がギリシア・ローマ世界で長期にわたって広く読まれていたことは、W. B. Stanford & J. V. Luce, *The Quest for Ulysses* (London: Phaidon Press, 1974), pp. 39, 161-175 参照。

(28) S. Goldhill, *Reading Greek Tragedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 137 参照。

て、叙事詩的特長を持ったイエスの伝記 (βίος)⁽²⁹⁾を記すことにより、信仰共同体においてばかりか、社会全体における知者としての教育的役割を獲得するという意味合いを持つこととなったと考えられる。

⑤ ヨハネ福音書は、当時のギリシア・ローマの劇文学の技法を習得し、プロローグにおいて提示した「筋」に従って、ナザレのイエスの生涯と行為を「認知」と「失敗した認知」の連続によってダイナミックに描き出している。このような「筋」と「認知」のイエスへの適用は、神々が旅人の姿をとって現われ、人々を試すというギリシア・ローマ世界に広く流布していた神話との対比を促す。この意味で、ヨハネ福音書のイエスが「再び旅立つ旅人」(R. ブルトマン)、「至高の旅人」(W. ミークス)、「天からの旅人」(M. デ・ヨンゲ)と呼ばれたことは意義深い⁽³⁰⁾。しかし、ヨハネ福音書に描かれた旅人としてのイエス像と対比されるべきは、ブルトマンのマンダ教の救済神話でも、ミークスによるグノーシス主義化してゆく知恵文学の系譜でもなく、古代地中海世界に広く知られていた θεοξενία の神話であろう。

⑥ ⑤の結論は、ヨハネ福音書のキリスト論を理解する際に大変重要である。E. ケーゼマンは、ヨハネ福音書のキリスト論は、「イエスは地上を歩く神として」描かれているという「ナイーヴなドケティズム的キリスト論」であると主張した⁽³¹⁾。他方、U. シュネレは、イエスが真に人間であることを強調する箇所は、ドケティズム的キリスト論を反駁する目的で書かれたと主張する⁽³²⁾。その可能性は否定できないまでも、本

(29) 福音書が「伝記」の文学類型に属することに関しては、R. A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Bibliography*. SNTMS 70. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) 参照。

(30) Bultmann, *John*, 355; W.A. Meeks, 'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism', *Interpretation of John*. J. Ashton, ed. (London: SPCK, 1986), pp. 141-173, esp. p. 146; M. de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and the Son of God* (Missoula: Scholars Press, 1977).

(31) E. Käsemann, *Jesu lester Wille nach Johannes 17* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980), p. 62.

(32) U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), pp. 81-83; 249ff.

福音書が採用する物語の「筋」が、θεοξενία の神話と近似性を持つために、キリストに関するドケティズム的な誤解を避けるためであると見做すほうがより適切である。そのような誤解を生む恐れのある、ギリシア・ローマ文化の中にある読者に向けて書かれたために、著者による意図的な強調と理解できよう。特に、ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο (1:14) は、ギリシア・ローマの神々が、死ぬべき人間 (θάνατοι) と対比して「死ぬことがなく (ἀθάνατοι)」, 人間の姿になるときは「かたち (φύσις)」を変えるとされる文化脈との対比で読まれなければならない⁽³³⁾。神のロゴスが人となり苦難を経験したことは、イエスの παραχή (12:27) や十字架上の死によって更に実証されている。

⑦ 以上の読みは、2世紀前半にギリシア文化の中心のアレクサンドリアにあって、本福音書をロゴスのアイデンティティに関する認知のドラマと見做したクレメンスの解釈と一致する。「最初に彼の到来が宣言されたとき、宣教は信じられなかったわけではないし、彼が人のマスクを被り、肉体をまとして (ὅτε τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖν ἀναλαβὼν καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος), 人類のための救いのドラマ (τό σωτήριον δράμα τῆς ἀνθρωπότης) を演じ始めたとき [演劇の隠喩に注目], 彼は認知されなかった (ἀγνωθεὶς) わけではない。(私訳)」(『ギリシア人への勧告』X.110.2) この言及が、ヨハネ福音書を意識したものであることは、直後に「ロゴス」としてのイエスが、「教えとしるしによって、彼が何処から来て、また何物であるかについて (ὅθεν τε ἦν αὐτὸς καὶ ὅς ἦν) 示した」と、見知らぬ人物が自分のアイデンティティを提示するときに用いる表現で記されていることから明らかであろう。

(33) 特にアレクサンドリアにおいて、ホメロスの叙事詩は、新プラトン主義の世界観に従ってアレゴリカルな解釈を付される傾向が強く見られる。ヨハネ福音書の『オデュッセイア』との類似性に、このような傾向へ同調や反駁は見られない。

フィリピン・カトリック教会の見る「フィリピン」

—— その歴史と文化の見方 ——⁽¹⁾

宮 脇 聡 史 (東京基督教大学講師)

1 「フィリピン人の価値観」とカトリシズムとの奇妙な関わり

フィリピン研究においては地域研究一般と同様、歴史・社会的諸現象の説明の基礎として、「文化 (culture)」と「価値観 (value)」の問題は頻繁に論じられてきた。フィリピン人の生活基盤、親族関係、社会構成を、「フィリピン人の価値観 (Filipino Values)」を軸として解き明かし、これをフィリピンの政治・経済上の課題を解明する基礎条件とする、というアプローチである。この「フィリピン文化論 (Philippine Culture)」 「フィリピン人の価値観」は1960-70年代にまとまった形をもって現れて論争を引き起こし、近年これに代わるモデルが積極的に提起されているにもかかわらず、一般に命脈を保っている。

a. 「フィリピン人の価値観」

では、「フィリピン人の価値観」とは一体どのようなものであろうか。無論これは、広義にはかなり大きな議論に及び、ここで扱うことのできる範囲を超えてしまうので、主に研究の一潮流に絞るならば、アテネ

(1) 当論文は、2003年6月28日、第8回フィリピン研究会全国フォーラム (会場：静岡県立大学) で筆者が行った発表を基にしている。

オ・デ・マニラ大学附属フィリピン文化研究所 (Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila) 初代所長の故フランク・リンチ (Frank Lynch, SJ) イエズス会士の指導下で1950年代以降行なわれた広範な社会調査を元に、同研究所を中心に積み重ねられてきた、フィリピン人一般に通底するとされる価値観とその構造・機能に関する一連の議論のことである。一般的には、リンチ、アルフォンソ共編『フィリピンの価値観についての4つの論考』、ラセリス=ホルンシュタイナー著『フィリピンのある町における権力のダイナミクス』などがその代表的な著作とされる⁽²⁾。日本語では、同研究所元所長のメアリー・ラセリス (Mary Racelis) が邦訳出版のために編集した『フィリピン人のこころ』という論集⁽³⁾に良くまとめられている。さらにアメリカのミシガン大学やイエール大学などのフィリピン研究もこの流れと関わっており、ランデ『指導者、派閥、党派—フィリピン政治の構造』⁽⁴⁾がこの分野の代表的な著作とされる。以下、上記の文献、特に『フィリピン人のこころ』に掲載されている「タガログの社会組織」「フィリピン農村における社会階層」「平地フィリピンにおけるレシプロシティ」⁽⁵⁾を参照して、その内容を、以下の議

-
- (2) Lynch, Frank and Alfonso de Guzman II, ed., *Four Readings on Philippine Values*, Fourth Edition, IPC Papers No. 2 (Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University Press, 1973). Hollnsteiner, Mary Racelis, *The Dynamics of Power in a Philippine Municipality*, (University of the Philippines, 1973).
 - (3) メアリー・ラセリス・ホルンシュタイナー編 (山本まつよ訳) 『フィリピン人のこころ』(めこん, 1977)
 - (4) Lande, Carl H., *Leaders, Factions, and Parties: The Structure of Philippine Politics*, (New Heaven, Yale University Southeast Asian Studies, Monograph Series no. 6, 1965).
 - (5) 以下に出典を挙げる (但し、翻訳には恐らくラセリス=ホルンシュタイナーによる編集が多少加わっている)。Hollnsteiner, "Tagalog Social Organization", Antonio G. Mammud ed., *Brown Heritage: Essays on Philippine Cultural Tradition and Literature*, (Ateneo de Manila University, 1967) 134-148. Lynch, "Big and Little People: Social Class in the Rural Philippines", Hollnsteiner, ed., *Society Culture and the Filipino*, (Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University, 1975) 181-9. Hollnsteiner, "Reciprocity in the Lowland Philippines", Lynch and de Guzman II, ed., *Four Readings on Philippine Values*, 69-91.

論への導入として十分な程度に簡単に紹介する。

まず、フィリピン社会の社会関係の基本は双系親族制であるとされている。その基本は核家族とされ、その周辺の親族・友人関係においては当該個人との間に選択的に関係が形成される点が確認され、その周辺により大きな社会が漠として広がっているとされる⁽⁶⁾。

こうした社会関係の中で、フィリピン社会は、強者と弱者の二階級社会であり続けてきた、と規定され、強者と弱者に働く「パトロン・クライアント関係」つまり、双務的だが非対称的（不平等的）な関係が、政治社会的なダイナミクスとして、また政治・経済に介在するパーソナリズム（そして公益の軽視）の源泉として論じられる⁽⁷⁾。

また人間関係におけるレシプロシティ（reciprocity, 双務的關係）が重要とされ、特に一方的な恩義を受け、十分な返礼を行なえない際に「ウタン・ナ・ロオブ（utang na loob, 内的負債）」という恩義感情が生まれ、これゆえに、恩義のある相手のために、時には公益を犠牲にしても恩義に報いる行動をとり、これが汚職等の源泉となることもある、とする⁽⁸⁾。

社会関係全体は、基本的に衝突を避け、「パキキサマ（pakikisama, 付き合い）」を促進する親和的な特徴を持つとされる。「円滑な人間関係（smooth interpersonal relationship, SIR）」が重んじられ、直接対決を避けるべく間に立つ人を立てて交渉を行なう傾向を持ち、社会規範に反することで生じる圧力による制裁感（を回避しようとする情動）たる「ヒヤ（hiya, 恥）」に敏感で、互いの「アモル・プロピオ（amor propio, 対面）」を保とうと努力する、とされている⁽⁹⁾。

(6) ホルンシュタイナー「タガログの社会組織」, ホルンシュタイナー『フィリピンのこころ』55-78

(7) リンチ「フィリピン農村における社会階層」, 前掲書 79-93

(8) ホルンシュタイナー「平地フィリピンにおけるレシプロシティ」, 前掲書 95-129

(9) Lynch, Frank, "Social Acceptance Reconsidered", in Lynch, *Four Reading*, 1-68.

b. 「フィリピン人の価値観」への批判

こうした「フィリピン人の価値観」論に対しては、当初よりさまざまな批判が展開されてきた。初期の批判の代表はホカノ (Landa Jocano) である。ホカノはこれらの論が、フィリピン人の融和的な側面に過剰に注目しており、特に社会階層間の少なからざる緊張関係を考慮に入っていない点を強く批判した。確かに論考の中には、スペインへの抵抗を示したフィリピン革命とその英雄とされた人びと、それから歴史上繰り返された反乱などが、恐らく意図的に議論の対象からはずされているのを推察できる⁽¹⁰⁾。この点に関して、リンチ自身は、自身の「社会的受容」論文が元々はアメリカ人宣教師向けの講義から出ており、アメリカ人との比較を前提とし、フィリピン人の価値観のうちより長期的かつ幅広く、相対的に強く現れている傾向としての社会関係の円滑さを挙げたのだ、と反論している。しかし、この点も結局後の時代の批判の対象となる⁽¹¹⁾。

ラセリス＝ホルンシュタイナーが軽く流している(注10を参照)フクの反乱のケースを詳細に検討したカークフリート (Benedict Kerkvliet) は、人口の増加、国家権力の介入の増大、資本主義の浸透の下、地主階級が小作に対し、これまで「父親的温情」と共に与えてきた生存水準の生活保障を取りやめたことに対し、小作階級が義憤を高め、やがて反乱に至った過程を描いている⁽¹²⁾。カークフリートの研究は、政治・経済・社会変動に伴う階級間の社会関係とそこに働く規範機能の変化、そして「円

(10) たとえば、ホルンシュタイナー 前掲書 74

(11) Jocano の批判とこれに対する Lynch の反論については、Lynch, Frank, "Social Acceptance Reconsidered"

(12) Kerkvliet, Benedict, *The Huk Rebellion: A Study of Peasant Revolt in the Philippines*, (University of California, 1977) 1-25. 邦訳: ベネディクト・カークブリエット「反乱の起源」(抄訳), ルンベラ/マセタ編(橋本哲一編訳, 吉川洋子・古川直子・福永敬・平賀達哉訳)『フィリピン伝統文化への招待』(井村文化事業社, 1990年), 189-217

滑」でない社会関係の描出を通じて、従来の「フィリピン人の価値観」論に再考を迫る視点を提供している。

また、リンチの議論は、いわば、アメリカ人との対比の形で、アメリカ人にフィリピン人の特徴を説明するところから始まっているが、結局のところ「フィリピン人の価値観」なるものをやや超歴史的なまでに本質論化して (essentialize) いるという問題を抱えている。この点に関しては、特にイレート (Reynaldo Ileto) が、この論のいわば同盟者であるアメリカのフィリピン政治史・政治文化研究の背後にある「オリエンタリズム」を激しく批判する形で論じている。イレートは既にその初期作において、フィリピンのルソン島において、たとえ双系親族的な社会構成の中での規範の機能の存在を認めるにしても、これを破ってでも貫くべき「真直」(katuwiran) があり、いざというときにはそちらに命を賭ける民衆的伝統が存在したことを挙げていた⁽¹³⁾。

さらに、フィリピンは、文化的にも、社会的にも、階層的にもかなりの多様性が存在するのに、これを看過したまま「国民文化」を半ば無前提的に論じることの問題が指摘できる。無論フィリピン全体に共通ないし通底する文化特性の存在を否定する必要はないが、そうは言っても、「文化論」というものは、しばしば本質論的な議論 (つまりフィリピン人というものはこういうものなのだ、と決め付けてしまうこと) に陥り、歴史・経済・社会的な背景及び変動のダイナミクスを軽視したまま、定性的・静態的な議論に陥る、といった傾向を避けられない。また、いわ

(13) Ileto, Reynaldo Clemena, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*, (Ateneo de Manila University, 1979) 9. 邦訳：レイナルド・C・イレート (清水展・永野善子監修, 川田牧人・宮脇聡史・高野邦夫訳) 『キリスト受難史と革命』(法政大学出版局, 2005年) 18 イレートのフィリピン政治研究におけるオリエンタリズム批判論として, Ileto, Reynaldo C., “Orientalism and the Study of Philippine Politics”, in *Philippine Political Science Journal* 22(45) (2001) 1–32. 邦訳：イレート, ラファエル, キブイェン (永野善子編・監訳) 『フィリピン歴史研究と植民地言説』(めこん, 2004年) 74–123

ゆる「日本文化論」と共通の問題として、こうした「フィリピン人イメージ」がしばしば、「抽象化・理想化された欧米」と対比した「アジア的停滞の確認」に陥っており、理解の内在性に乏しいためフィリピン文化なるものの固有性が浮かび上がりにくい点も問題といえる。

c. 「フィリピン文化論」とカトリシズム

しかし、こうした諸問題の指摘にもかかわらず、このいわば「国民文化」の語りのねじれがなお執拗に保持され続けているのが学問の世界の現実であり、それ以上にメディアや論壇において、「フィリピン文化」「フィリピン人の価値観」のクリシェはなお一つの常識としての力を保持している。こうした現状の背景にはなにがあるのか。

この点を探る際に、学界やメディア、そして人びとの民族アイデンティティを探求することにも意味はあると思われる。しかし、「フィリピン」というナショナルな場の言語世界を探る際に、重要でありつつ、しばしば看過されてしまうのが、多数派宗教であるカトリックである。フィリピン国民社会は政教分離原則と民主制度の下、言論の基本的な世俗性が一定程度確立しており、かつて16世紀より19世紀までのスペインによる植民地支配下で政教一致の下権勢を誇った教会が、たとえその国民の多くをその傘下に治めているにしても、教会が言説上のヘゲモニーを握っているようには見えないため、普段の議論においては、教会の重要性は看過されてしまう。とはいえその言説と歴史を検討することは欠かせないと思われる。

そもそも、「カトリック」ないし「キリスト教」というカテゴリーは、「フィリピン」「フィリピン人」と極めて密接に結びついてきた。「フィリピンはアジアで唯一のキリスト教国」という決まり文句は、決して教会のプロパガンダに留まらず、多くの人々の生活実感を伴っている。政教一致のスペインによる植民地支配によって導入されたカトリックは、そ

の後の19世紀後半の独立運動・革命期、政教分離を導入したアメリカ支配期、そして独立期と100年以上の歴史の荒波を超え、なお人口の80%以上を占めると言われている。言語、人種、文化面での多様性を有し、また植民地以前の歴史がなお黎明の彼方にかすんでしまっているフィリピンにおいて、「フィリピン」成立後の歴史の紆余曲折を超えつつ確立・展開してきたカトリシズムは、良くも悪くも「国民的な」歴史文化共有の数少ない要ではないかと思われる。「フィリピン文化論」なるものが成立するならば、カトリシズムをより深く理解することが欠かせない。

ところが、ひとたび「国民文化」の中身は何かを語る段になると、ではフィリピンにおけるカトリックの存在とはどのようなものであるのか、という問いに対する答えの焦点は極めて曖昧になってしまう。「カトリックないしキリスト教信仰は国民の（発展の）ために重要」といった議論があふれていながら、具体的にはいったいどのような意味で重要なのかについて説明されないことは多い。実はこの点は、まさに先の「フィリピン人の価値観」「フィリピンの文化」を論じてきた流れと結びついている。それを代表するのが、リンチの「フィリピンのフォーク・カトリシズム」⁽¹⁴⁾である。

リンチはフィリピンのカトリシズムの実践の諸項目を、コミュニティの連帯への貢献を視野に入れつつも教会の正統教理に照らして、公式のものとは非公式のものに分け、非公式の「民衆カトリシズム」を教会からみた許容範囲に合わせて三分して（黙認／不許可／非難）分析する。ここには教会神学的視点が一方的に社会の宗教実践に向かって投影され、しかも宗教の統合機能への着目が強いために、人びとの側の多様な宗教

(14) フランク・リンチ「フィリピンのフォーク・カトリシズム」ホルンシュタイナー『フィリピンのこころ』131-152 (Lynch, Frank, "Folk Catholicism in the Philippines", in Yengoyan, Aram A., and Perla Q. Makil, eds., *Philippine Society and the Individual: Selected Essays of Frank Lynch, 1949-1976*, (University of Michigan, 1984 (originally 1975)) 197-207.)

実践のダイナミクスを内側から捉えようとする視点に欠けている。

他方、人びとの宗教的態度を心理学的に説明しようと努めたのがブラタオの「二段重ねのキリスト教 (Split-level Christianity)」であるが、これは、人びとの信心が「表面」だけキリスト教で、より本音の生活世界はまるで別の原理が働いており、この二つが同居し、相互交渉せずに張り合わせてあるとする議論である⁽¹⁵⁾。しかし、ここでも、あくまでその「異なる二者」の分別は、公式のカトリック教理の基準から行われているため、その「二つ」が本当に二つの違う原理から生じているものなのか、両者は本当に別々なものが張り合わされているのかについて、特に人々の内側からの検証に欠けている。また、このいわば「面従腹背」的なものは、筆者から見てきわめて平凡な現象であって、カトリシズムやフィリピン人の価値観の独自性と、それほど関わりがあるようには思えない。

いずれにせよ、フィリピンはいわば「表面だけキリスト教に過ぎない」つまりは本当はカトリシズムはフィリピン文化にとっては装飾的な意味合いを超えるものではないという議論が多い。つまり、カトリシズムはせいぜい周辺的な役割を果たすのみであったということになる。既に述べた「フィリピン人の価値観」の文化特性は、この「カトリシズム」の内容考察の回避傾向と調和的に対応しているのである。

この二重性、「カトリシズム」が一方でナショナル・アイデンティティの要であるとされつつ、具体的に論じる際には周辺化されてしまうという矛盾した扱いに、「フィリピン文化」を論じる議論そのものの「国民的」問題性の一側面がのぞいている。

ここでひとつの問題が浮かび上がる。全国大のネットワークを通じて

(15) Bulatao, Jaime C., "Split-Level Christianity", in Bulatao, *Phenomena and Their Interpretation: Landmark Essays 1957-1989*, (Ateneo de Manila University Press, 1992) 22-31 (originally published in 1966).

「国民」と、そして数多くの影響力のある研究・教育を通じて学会・言論界と結びつきを持つカトリック教会、特にその指導者層は、この「カトリシズム」の微妙な扱いとどのようなかかわりがあるのか、という問題である。

2 カトリック教会と「フィリピン人の価値観」

この問題について、興味深い論点が浮かび上がる。それは、カトリック教会が、この「フィリピン人の価値観」の形成・普及過程において少なからざる役割を果たしてきた点である。

この「フィリピン文化論」の系譜の中心にあったフランク・リンチ初代所長はイエズス会士であり、その下でのフィリピン文化研究所はイエズス会のアテネオ・デ・マニラ大学に付属している⁽¹⁶⁾。イエズス会、そしてその学問上の牙城であるアテネオ・デ・マニラ大学はフィリピンにおける教会や聖職者の社会問題への参与に関して先駆的な役割を果たして来た。しかし、1965年以降のマルコス大統領の強権的支配、特に1972年9月以降の戒厳令下での支配（戒厳令支配は1972年9月から1981年まで、その後も1986年2月までマルコス大統領による権威主義支配が続いた）のもと、教会内の社会参与に積極的な人びとは、特に反政府運動の最大勢力であった共産党との関係、教会刷新（とくに一般信徒の教会における役割の拡大）についての見解、及び非暴力か暴力容認かといった点をめぐる対立を抱えるに至った⁽¹⁷⁾。その中で、イエズス会は、フランシスコ・クラベール司教（Francisco Claver）及びキャロル神父（John

(16) 社会学者であるリンチ神父やメアリー・ラセリス女史といった所員に加え、同じくアテネオ・デ・マニラに属する社会学者ジョン・キャロル神父や心理学者プラタオ神父などの聖職者=学者も、この研究分野に関わってきた。

(17) 宮脇聡史「フィリピン・カトリック教会にとっての「EDSA」—教会的文脈・国民レベルの戦略・政治社会的衝撃—」『東洋文化研究所紀要』第148号、2005年。

Carroll)の指導の下、非暴力かつ共産党との非協力の路線で学術研究と教会実践を積み重ね、これに教会刷新の穏健化(つまり聖職者の権威の確認と一般信徒の教会参与の限定)が神学上の主流として折り重なっていった⁽¹⁸⁾。

そして、フィリピン・カトリック司教協議会(Catholic Bishops' Conference of the Philippines, CBCP)は、1986年の民主化政変に至る過程で、この路線を基本的に共有し、教会と政治・社会に関する諸課題に関して、しばしば彼らに調査を依頼してきた。よって、CBCPの公文書には、これらの文化論の成果が、「社会科学者」の成果としてしばしば採用されている。特に顕著なのが、1983年の『フィリピン全国要理教育指導書(National Catechetical Directory for the Philippines, NCDP)』、1991年の『第2回フィリピン教会会議文書(Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines, PCP-2)』、1997年の『フィリピン人カトリックのための公共要理書(Catechism for the Filipino Catholics, CFC)』、1999年の「フィリピン文化についての司牧的勧告(Pastoral Exhortation on Philippine Culture)」である。

以上の背景から、基本的にこの「フィリピン人の価値観」は、教会自身が社会変動の中で、自らの新たなアイデンティティと社会的役割を模索する過程との関わりでその基礎が形作られていったと理解できる。

その中で、特に1960年代以降の政治・経済状況の停滞について、社会の「カトリック性」、裏返せば「共産主義はなじまない」という点について、また社会が抱えてきた停滞の問題について調和的に説明することが目指されていった。そして、以上の点に対する、教会の預言者的・指導

(18) Kroeger, James, MM, *Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization: A Philippine Experience and Perspective Since Vatican II — 1965–1984*, (Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1985). 歴史叙述の部分(pp. 102–277), 特に p. 262 を参照。

者的・道徳的役割を確認・確立するための実践神学的な理論構築が進められていったのである。ではその具体的な内容は何か。

3 「フィリピン文化」形成の歴史と教会の関与に関する、教会側の解釈

カトリック教会の公文書には、教会史に関する記述は決して多くはない。しかし、実はこの歴史理解が、カトリック教会指導者のフィリピンにおけるカトリシズムについての理解（の歪み）の基盤となっていることが分かる。

近年の教会の公文書で歴史理解に関してかなり明瞭に記しているのは上記1983年の NCDP である。宣教師の努力によりキリスト教は浸透し、「敬虔な家族中心の農村社会」が成立し、そこでは「通常の日々の生活は信仰を呼び覚まさせるものに数限りないほど満たされていた…（要理を学ぶ）方法論は秩序だって論理的であり、同時に経験に即していた。その明瞭な教えにおいては要理中心で演繹的であった…が同時に、頻繁な意義深い祝祭を通じて経験的でもあり、それらはフィリピン人の生活にとって重要な祝祭でもあって、教会、家族、コミュニティといった社会構造を巻き込み、それゆえにキリスト教の価値とライフスタイルの促進を助けた」⁽¹⁹⁾。しかしやがて「フィリピン人の生活はより複雑になった。世俗化を伴う近代化が到来し、宗教活動はもはや人格及びコミュニティの価値の形成において唯一支配的な影響力ではなくなった。今日ではもはや、平均的なフィリピン人の家族は” 宣教と要理教育の第1にして主要な学びの場” としての機能をほとんど果たしていない」としている⁽²⁰⁾。

歴史そのものの直接の言及はないが、読み取れるのは、スペイン期の

(19) Episcopal Commission on Education and Religious Instruction (Catholic Bishops' Conference of the Philippines (CBCP)), *Maturing in Christian Faith: National Catechetical Directory of the Philippines (NCDP)*, (Manila, 1983) 136.

(20) *Op. cit.*, 136-7.

宣教の結果生じた社会が、キリスト教信仰と宣教の観点からは、信仰の論理が生活の隅々まで貫徹した理想的な社会であった、という見方であり、その理想郷から近代化によって転落してしまった墮落の歴史がフィリピンの近代化・世俗化の歴史である⁽²¹⁾。

もちろん、CBCP は例えばフィリピン革命100周年に際して、スペイン支配の圧制からの解放を目指した革命に対し高い評価を与えており、スペイン支配期を単純に称賛していると理解することはできない⁽²²⁾。しかし、現在のフィリピン人意識とカトリック意識が大幅に重なると思われる状況の上に成り立っている教会の権威の正当性を主張するために、その歴史的起源の神聖視がなされている、と理解することができよう。そして、それが神聖とされるがゆえに反省の対象とならない、と理解することもできる。(但し、背後にある教会史研究上の争点については機会を改めて論じたい。)

4 教会による「フィリピン文化論」—「国民文化論」という「教会を映す鏡」

では、これを踏まえた、教会の「フィリピン文化論」はどのようなものであるか。

ここでは特に、教会の「フィリピン文化論」の集大成と言うべき、1999年の「フィリピン文化についての司牧的勧告」⁽²³⁾に特に注目する。

(21) このスペイン植民地期の宣教の栄光ある歴史、そこから現代に至る没落という捉え方は、1991年の第2回フィリピン教会会議の議長メッセージにも反映されている。Legaspi, Leonardo Z., "Message of the Council to the People of God in the Philippines", in Secretariat, Second Plenary Council of the Philippines, *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines*, (Manila, 1992) XCIII.

(22) "Pastoral Exhortation Addressed to the People of God on the Philippine Centennial Celebration", in CBCP, *CBCP on the Threshold of the Next Millennium*, 150-152.

(23) "Pastoral Exhortation on Philippine Culture", in *op. cit.*, 194-218.

「勸告」は三部構成からなっている。序論のあと（第1－5項）、「第1部：フィリピン文化」（第6－34項）、「第2部：教会と諸文化」（第35－69項）、「第3部：フィリピンの教会とフィリピン文化（但し、「文化」は単数形）」（第70－73項）からなる。

序論において、まずフィリピン文化の多様性に触れ、そしてはたして「フィリピン文化」なるものが存在するのか、と問うているが、最終的にはこの点はあまり論じないままでクリアしてしまう。背景に存在するのは、ここで言うところの文化的多様性が、多言語性や地方意識、また社会階層の違いなどによって位置付けられることなく（むしろ、社会構造が共通である、とされる）、むしろキリスト教／イスラム教／山岳民族といういわば外来のインパクトに基づく分類を強調し、しかもその基層にあるとされる文化を「前スペイン的特徴」として一つにくくる見方である。つまり、解きほぐせばもともとの文化は全体的に共通であった、ということ暗黙の前提とした議論がなされている。いずれにせよフィリピン内の諸文化の「相違よりも共通性のほうがより明らかである」という前提から「フィリピン文化」を語りうる、という線で議論を展開している（第4項）。

NCDP 以来、この「勸告」の第1部に至るまで一貫している「フィリピン文化」の理解は、「家族中心 (Family-oriented)」という点の強調である（第11－13項）。第2に、影響力 (lakas) を行使する上司や地主など (amo) といった権力者 (malakas) が lakas と共に弱者の最低限の保護を行なうこと (awa) を期待され、これに対し従属する者の側は恩義感情 (utang na loob) を抱く、という社会関係が描かれる（第14－18項）。第3に広く社会関係の中で対面的な相互の働きかけ、互酬関係、相互の信頼が重視され、恩義感情 (utang-na-loob)、恥 (hiya)、仲間付き合いの重視 (pakikisama) によって人々間の関係が円滑に進むような文化的作用が働く、とする（第19－20項）。そして最後に特に危機的な状況において強い宗教性が発揮される点、神への恐れ (takot sa Diyos) が美德

とされる点が指摘されている(第21項)。そして、これらを半ば固有の文化とみなした上で、社会の文脈次第で良くも悪くも機能するとし(第22項)、現状ではこうした文化特性は、「親分—子分関係(patron-client relations)」、「足の引っ張り合い(crab mentality)」、ナショナリズム(PCP-2においては「健全なナショナリズム」の重要性が説かれている)に反する「地方主義」、法よりも人間関係が重視される(汚職など)などのように「ネガティブ」に働く面が強い(第23—27項)が、1986年の「ピープル・パワー蜂起」以降の「民主主義」「市民主義」「人権」の文化などとして「ポジティブ」に働く可能性もあるとされる(第28—34項)。

第2部では一般的な神学的考察、特に「十字架と復活の福音」の「文化内在化(inculturation)」の理論を展開し、第3部においては、文化の「ポジティブな面」に向けて教会が貢献することで、教会は「本当にフィリピン人の教会」(第70項3)となり、「フィリピン社会を一層キリスト教化」すべき(第70項5)としている。では、そのために教会は何をするのかという問いに対して、教会基礎共同体(Basic Ecclesial Communities)における、一般信徒レベルの比較的小さな共同体形成を通じた働きの重要性を強調している。但しこの教会基礎共同体の性質と取り組みについての問題はあくまで理念レベルで語られ、具体的に解き明かされていない(第70項8)。そのため、結局この「刷新」は教会基礎共同体、及び、すべてをよきに計らってくださるはずの神に丸投げされた印象が残る。

上記の議論が、多少宗教や道徳の問題に比重を移してはいるものの、「フィリピン人の価値観」論と大いに重なっている点は明らかであろう。その上でいくつかのことが指摘される。まず特に注目すべきは、「フィリピン文化」たる上記の価値観は、特有のものというよりは、タガログ語こそ用いられているものの極めて一般論的な「価値観」であり、かつこうした文化論の説明が、ほとんどの場合、タガログ語の単語をキーワー

ドにしつつ英語を用いてなされている点である。つまり、読み手にある種の「客観性」つまり外国、典型的には旧植民地宗主国のアメリカから見た、あるいはアメリカないし「アメリカ的心性」とでも呼ぶべきものに向かって説明することを想定した言葉と共通の様式をとっているのである。キーワードとしてのタガログ語はその文脈の中でこそ特異・新奇なものとして、ただ英語の中に異質なものとして引用される図式となり、それだけの理由で「現地人特有のもの」をアプリアリに背負っているものであるかのように響く、そのような語りの仕組みを負ってしまっている。

また、パトロン＝クライアント関係のような権力作用の問題は、その歴史的な形成過程が反映されるわけだが、この文化論においてはある種の決定論的な描出がある、あるいは、単に理由なくとにかく「そこにある」だけで、政治史的背景を探ることはされていない。従って、この「二階級の社会関係」の背後にはいわば植民地支配以前からの歴史の連続性が反映されているという見方になる。その結果、植民地的遺制としての権力構造の残存といった形での理解はない。そのため、政治社会関係が二者関係的なモデルで捉えられる傾向が強く、一方でモラルの問題が強調されると共に、背後にある政治制度・政治構造及びそれらの形成過程に関わる問題が後回しにされてしまう。また、教会が歴史的に植民者的な性質を持っていたこと、そこから生じる社会関係や宗教への態度への影響なども検討されていない。

この点でさらに問題となるのは、既に「フィリピン人の価値観」に関連して述べた通り、この教会版「フィリピン文化論」もまた、「円滑な社会関係」を軸にした現状維持的な文化、という理解をしているため、過去のあらゆる局面、様々な地域で、権力に対する、抵抗や面従腹背や駆け引きといった極めて多様かつ複雑な対応がなされてきたフィリピンの歴史的現実と必ずしも整合しない、という点である。「円滑な人間関係」や「パトロン・クライアント関係」は、社会学的調査によって一定の現実的な機能として認められるにしても、歴史的実態と必ずしも整合して

いないのである。そもそも教会が「信仰の産物」として高く評価した1986年2月の民主化政変における「民衆力」は、戦略性のみならず正義感とコスモロジーの複雑な絡み合いを踏まえてはじめて把握されうるものであろう⁽²⁴⁾。総じて言えば、この1960年代的な古典性を引きずる議論は、フィリピンにおける社会、文化の実態をごく限定的にしか把握できていないといってよいだろう。しかし、これは、カトリック教会の単なる時代錯誤の問題なのであろうか。

この点に関して着目すべきは、「フィリピン人の価値観」が裏返せば、社会というよりはむしろ教会自体の現実を良くも悪くも反映している、ということである。

家族の中心性は、教会が聖職者の独身制との対比で、一般信徒固有の賜物の中心として強調してきた価値観であり、公共の利益を侵害しかねない「家族中心主義」なるものは、「世俗世界における家族至上」というカトリック的価値観との対応性をもつ。また、権力者と庶民の間に介在する非対称的な社会関係は、教会のヒエラルキー的な性格と並行性を持っており、かつての300年以上に及ぶスペインの支配下において、世俗権力の支配のヒエラルキーと教会のヒエラルキーは絡み合い、競合しつつ、並行性を持って強めあう側面を持ってきた⁽²⁵⁾し、アメリカ統治期を経て独立後も、「多数派宗教」として特権的な政治・社会的地位を占め続けてきた⁽²⁶⁾。フィリピンにおける社会的・文化的・価値観的歪を教会が論じるとき、教会に自己反省が欠けているとすれば、それは責任転嫁以外の何物であろうか。あたかも教会自体が歴史的に生み出してしまった

(24) 清水展『文化のなかの政治—フィリピン「二月革命」の物語』(弘文堂, 1991年)

(25) 池端雪浦『フィリピン革命とカトリシズム』(勁草書房, 1987年), 特に第1章「教会に支えられた植民地」13-54ページを参照。

(26) この点は、大統領府に聖堂があり、大統領府付の常駐司祭が日々ミサを捧げ、国民の祭日には特別ミサが捧げられること、聖職者が今もって地方の名士として遇されることが多いことなどに象徴される。

構造的な課題を、社会の側に転嫁しているかのようにさえ見える。

カトリシズムはいまやフィリピンで「普通の人間 (tao)」として生きる基本条件となっており、そのことが強い順応圧力を生んでいる面も無視できない。フィリピンの教会は80にも及ぶ教区 (diocese) に分割され、司教はバチカン以外からの直接の介入を受けない点で地方主義的であり、フィリピン社会の「地方主義」「民族主義の弱さ」とも並行性を持つ。司教や司祭が不祥事を起こした場合の説明責任と教会法上の処罰がしばしば曖昧にされ、ほとぼりが醒めるまで別の地方や外国に避難させる慣行が通例化しているが⁽²⁷⁾、これもまた「法的・道徳的正義が権威や社会関係によってあいまいにされるフィリピン社会」との並行性を持つ。社会活動家司祭や熱心な一般信徒たちの中にはこの点について敏感な人々も存在するが、教会指導者の主流、特に司教達のレベルでは、自らの問題と責任を直視する努力をする代わりに、道徳指導者として社会を評論する方に力を注いでいるように見える。

このようにみるならば、「フィリピン文化論」は、単にフィリピン社会の姿を描こうとしたものというだけでなく、教会が内部に抱える固有の問題を等閑視したままで、教会の「外」にある「フィリピン社会」に投影している、いわば自らの影という側面を引きずった見方ということも出来る。

(27) 2002-3年に続けて露見した、アンティポロ教区 (Diocese of Antipolo) のヤルン司教 (Crisostomo Yalung) の隠し妻、隠し子騒動、ノバリチェス教区 (Diocese of Novaliches) のバカニ司教 (Teodoro Bacani) の秘書に対するセクシャル・ハラスメント疑惑は、いずれもマニラ大司教区出身の有力な若手司教・神学者のスキャンダルとして各報道機関に広く報道され、教会に大きな衝撃をもたらした。スキャンダル発覚後、ヤルン司教の場合は研究を理由に、バカニ司教の場合は母親の看病を理由に、いずれもアメリカに渡り、一定の時期が過ぎたあとバチカンからの裁定が下り (ヤルン司教は引退、バカニ司教は担当教区を持たない形での復職)、バカニ司教はほとぼりの冷める中で帰国している。

5 教会による「フィリピン文化論」の確立：その政治社会的・神学的背景

現代のフィリピンにおいて注目されている文化研究は、「フィリピン」という全国単位のレベルの研究では、既に挙げたポストコロニアル研究⁽²⁸⁾や制度論的政治研究⁽²⁹⁾に見られる「権力作用と文化変容の微妙な相互関係と戦略性」が大きな注目を集めている。また、国レベルで文化を考えるあり方を相対化する研究が増えており、文化人類学を中心として、参与観察に基づく地域社会内のコスモロジーと諸勢力の緊張を伴う社会力学を組み合わせた研究成果⁽³⁰⁾が積極的に発表されてきている。その中でカトリック教会は、1960年代流の「フィリピン文化論」への依拠を深めているように見えるが、これは、学問の潮流と逆行している。もし、さまざまな学術機関を抱え、学的潮流に鈍感とはいえないカトリック教会においてこのような現状があるとすれば、その背後には既に挙げたいわば教会の歴史的功罪の隠蔽、という側面にとどまらない積極的な何かが存在するのだろうか。

この点を直接厳密に解き明かすのは容易ではない。但し、この数十年の間、フィリピン・カトリック教会をめぐって生じてきた事態、及びこれに対する教会当局側のさまざまな対応をその背景として描出することで、大まかな道筋をつけることはできると思われる。特に、1980年代前後に、いわば1986年の民主化政変を中心に折り重なって生じたいくつかの事態を契機としている。

(28) 例えば Reynaldo Ileto や Vicente Rafael の研究など。

(29) 例えば John Sidel や川中豪の研究など。

(30) 例えば川田牧人や Fenella Cannell の研究など。

a. カトリック教会の政治的指導性の追及

一つはフィリピン・カトリック教会の全国レベルでの態勢の立て直しと、政治・社会への参与である。1960年代のローマ発の「現代化」によって教会は動揺し、教会内の活動家の突き上げと保守派の反動の中で明確な路線の確認に手間取り、社会経済的な変動とマルコス戒厳令体制の成立に際して明確な立場を表すのに苦勞した⁽³¹⁾。穏健中間派司教を中心とした主流派が要理教育を中心とした教会改革のための具体的なアクションを開始したのは1977年であり、これが最終的に1983年のNCDPに結実することになる。奇しくもこの年に元上院議員ベニグノ・アキノ（Benigno Aquino）氏の暗殺が起これ、これに呼応する形で、マニラ大司教シン枢機卿（Jaime Cardinal Sin）のリーダーシップの下、非共産主義・非左翼で教会を中心に緩やかに広がる政治・社会運動が形成されていく状況の中で、主流派は左派活動家を疎外する形で積極的な主導権を握るようになった⁽³²⁾。1970年代後半から80年代にかけては、CBCPの諸委員会の指導下に様々な教会・社会活動の全国的なネットワークが拡充されており、司教達にとってはフィリピンの政治社会変動をより全国的なレベルで捉えて応答することがより現実的なものとなっていた。

1986年民主化政変「EDSA革命」は、教会が深く関わって影響力を誇示し、首都マニラを中心としつつも広がりを持ち、ほぼ無血で現政権を打倒した点でも、また民主主義の価値観を旗印に道徳的な闘いを闘い抜いたという点でも、カトリック教会、特にCBCPの主流にとっては教会と「国民」の理想的な関係、大きな遺産として理解された⁽³³⁾（但し、社

(31) Kroeger, *Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization*.

(32) *Ibid*; Kinne, Warren, *The Splintered Staff: Structural Deadlock in the Mindanao Church*, (Quezon City, Claretian Publications, 1990); 野村進『フィリピン新人民軍従軍記』（講談社、2003年（初版1981年））、特に343-384ページ。

(33) 宮脇「フィリピン・カトリック教会にとっての『EDSA』」

会改革にコミットしていた司祭や信徒ら左派の中から、この「革命」は本当の社会変革につながらないのでは、という強い懸念が表明されていた点もまた注目に値する⁽³⁴⁾。「EDSA の精神 (EDSA spirit)」という「新たに形成されつつある価値観」が、教会の望む「国民文化」像として積極的に繰り返されるに至った。

しかし同時に、1980年代は特に経済停滞の時期でもあり、政治的にも激動の10年であった。特に、フィリピンは、経済発展を謳歌する東・東南アジア諸国の只中唯一取り残された国という形で評価されることが多く、フィリピンの論壇や政策当局者の中でも、その原因の根源に文化・価値規範・道徳を問い直す雰囲気広がった。こうした中で教会は多数派カトリックの指導者として EDSA において指導的役割を果たしたことへの自負に基づいて、フィリピン国民全体の道徳的指導者としての立場を繰り返し自己確認してきた。そして、民主化後のフィリピン政治社会の流れの中で、その指導力を、国民のモラル回復を先導する、というスタンスを取ることで発揮しようとした⁽³⁵⁾。

カトリック教会の司教たちが、フィリピン社会の道徳的指導者として政治問題、社会問題に積極的に発言する時、常に「国民」の「成熟」を要請する霊的指導者、という立脚点を明らかにしてなされてきた。これに対し、社会との現実の関係は教会にとって明るい面と暗い面、両方を指し示してきたように思える。1997年および1999年の憲法改正反対運動、及びエストラダ大統領辞任への動きにおいて、シン枢機卿・マニラ大

(34) 例えば、Cacayan, Bert, ed., *The Unfinished Revolution*, (Claretian Publications, 1986). 特に p. 37-54 は聖職者の間における見解の多様性がよく表れている。

(35) 例えば、CBCP の司牧教書類 (Pastoral Statements) における moral の語の使用のある文書が1990年代になって、1970年代や1980年代の倍になっている点からも、この方向性を確認することができる。ちなみに moral の語を含んだ文書は1960年代においては3文書 (全8文書中)、1970年代は17 (全29中)、1980年代は16 (全40中)、1990年代は33 (全53中) である。CBCP のホームページ (2005年10月現在のアドレスは <http://www.cbcponline.net> である) からとった司牧教書類のデータより検索した。

司教に代表される教会指導者層は一定の指導性を発揮し、その影響力を誇示した。他方で再三にわたる司牧書簡をはじめ積極的に関わった1992年、1998年の総選挙では教会が暗に期待していた候補が当選せず、またその過程で信徒団体エル・シャダイなどとの軋轢が深まった⁽³⁶⁾。

教会の矛盾はある意味でヒエラルキー的で穏健保守的な制度的教会が、司教、司祭、教理教師、信徒指導者などの圧倒的な人員不足を根本的に扱わないまま国民全体を相手に「司牧」を目指し、「国民文化」の問題をてこに政治・社会問題に優先的に関わったが故に、足元の教会の基本的な司牧活動を進める余力に乏しくなっている⁽³⁷⁾ことであり、元々構造的に存在した制度的教会自体の饒舌と行動の緩慢さが顕著となり、それに対応する人々の極めて多様な信仰とその実践／不実践がフィリピンにおけるカトリック教会とその周辺で促進されるようになった。この教会の饒舌さの中に、「カトリック」であるゆえに教会の司牧の下に置かれていながら、「未熟」で「文化的な問題を抱えている」がゆえに、国の発展のためには教会による「道徳的な指導」を不可欠とする存在、としてフィリピンの文化を語る言説が、必然的に要請されてきたのではないかと考えることが出来る。

b. 教会内の覇権的な神学的主流形成におけるねじれ

こうした中で、もう一つ、教会内の（神学的）正当性の問題も同時に生じていた。教会刷新及び教会の統合に腐心してきた司教たちは、第2

(36) El Shaddaiについては Wiegale, Katharine L., *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines*, (Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005) が、幅広い資料と冷静な分析の組み合わせによって、この宗教運動の中に働いているダイナミズムのいくつかの重要な側面を浮き彫りにしている。

(37) 宮脇聡史「現代フィリピン・カトリック教会の教理教育」『東洋文化研究所紀要』第143冊，170-188

バチカン公会議以降の刷新の文脈の中、特に「現代世界憲章」や教皇パウロ6世の発行した一連の教書類に触発されつつ、フィリピン社会の中における「全的人間開発 (total human development)」を軸とした宣教のビジョン形成を目指してきた。その中で、元々は学生・労働者・農民等の社会運動と関わりつつ庶民の抑圧に対する解放を軸とした進歩派、急進派の聖職者、一般信徒がリードしてきた教会の社会参与のあり方は、1970年代以降、マルコス大統領による独裁的支配下での人権侵害と民主制度の形骸化に対する政治的抗議に中心点が移行し、特に1974年にマニラ大司教となり、1977-81年にはCBCPの議長を務めた、シン枢機卿のリーダーシップによってその傾向が甚だしくなっていた。NCDPはそのような状況を背景に編まれている。1986年以降この教会の社会関与の中でも突出した政治過程への干渉、特に対政府交渉、これを民主化以降も裏支えする必要があった。

この教会の政治的指導性の問題は、進歩派、急進派との緊張関係の中で、穏健主流派の実践神学的な枠組みとして確立していった面が重要であると思われる。両者は一方で教会の社会参与に積極的な点で意見を共にするが、他方で、政治参与や社会変革に関しては、ヒエラルキーによるトップダウンの構造と司教の指導性を強く意識する保守・穏健の司教協議会主流と、草の根からのボトムアップによる教会と社会の変革のビジョンを掲げる進歩派の一部司教及び進歩派、急進派の聖職者、一般信徒活動家の間で、大きな相違が見られる。1991年のPCP-2はこの相互間の合意ないし妥協の産物であり、その後の司教協議会の公文書及び全体の動きは、このPCP-2を巧みに用いながら、司教層による「正統」の線に引き寄せていく過程であったと理解することも出来る。その過程で、ヨハネ・パウロ2世の下でのバチカンの保守化路線の影響も無視できないと思われるが、興味深いのは、教会論的には保守派である司教協議会穏健派主流層が、特にシン枢機卿のリーダーシップの下（バチカンの意に半ば反する形で）政治関与については積極的であった、というねじれ

である⁽³⁸⁾。つまり、保守的な教会論・社会参与論と、急進的な教会の政治参与論の組み合わせで神学の主流が確立するにつれ、いわば一般信徒＝庶民が教会から疎外される傾向の強い状況を半ば黙認しつつ、同時に半ば停滞的に描くことで社会変革をも訴え、教会（特に指導者層）の「預言者的」役割を強調することで司教たちの政治への参与に道を開く論理、と考えると、教会の「フィリピン文化論」は教会の戦略とはなほだ整合性があることになる。

6 おわりに

無論、以上の経緯だけでは、カトリック教会、そしてその背後に見えるアテネオ・デ・マニラ大学の一部の学問の流れは、必ずしも自覚的に「古い」議論を意図的に保持し新たな議論を圧殺ないし無視しようとしているとはいえないし、それを証拠立てるものもない。カトリック関係でも、またイエズス会関係でも、司教たちの中にも、異なった考えを表明する人びともいる。

上記のような見方が執拗に現れるのは、むしろカトリック教会自体の成り立ち、社会的位置、教会政治の諸過程、そして指導者層の実践的な情熱が合わさる形で生み出されていったものと思われる。これらが必ずしも打算や悪意に彩られているとはいえない点もまた、教会論と教会の実態、実践神学と社会の実態の間の矛盾、その要の一つをなす「フィリピン人の価値観」論や「フィリピン文化論」の抱える悲劇的（あるいは喜劇的）な性格を強めているように思われる。

この矛盾が教会にとって思いがけない形で噴出したのは、一つには親

(38) Kroeger, *Human Promotion as an Integral Dimension of the Church's Mission of Evangelization*

エストラダ派の社会下層中心の群集が「EDSA 革命」の聖地、EDSA 大聖堂に集結した「EDSA3」と呼ばれるデモであった。2001年1月に教会が積極的に指導してエストラダ (Joseph Estrada (Ejercito), 在位 1998–2001) を退任に追い込んだ「EDSA2」がややエリート的な性格を持っていた分、同年4月にエストラダの逮捕を契機に起き、カトリック教会の政治・社会的指導性の象徴でもあったEDSA大聖堂を占拠したこの動きは、国の道徳的指導者として「貧しい者たちの教会」を標榜してきた教会指導者たちに少なからざる衝撃をもたらした。EDSA大聖堂に至っては「全ての人々のための祈りの場」であったものが「教会の私有地」であることを根拠にデモを排除して以降、「政治的な集会は一切行わない」ことになった⁽³⁹⁾。

もう一つは、昨今大きな話題となった高位指導者の不始末である。アメリカを中心に、世界的に激震をもたらしたカトリック教会内の性的なスキャンダルに対し、フィリピンの司教達はフィリピンでは重大な事態にはなっていないとして火消しに奔走したが、すでに述べた通り、フィリピンにおいて道徳指導者を任じていたはずの教会の中から、2003年にはマニラ首都圏の二人の前途有望な司教が相次いで性的なスキャンダルによって地位を失った。教会が「フィリピン社会」の診断に没頭するところから、自らの問題を深く反省するところに立ち返らない限り、問題の基本構造は温存されるように思われる。

では、1986年の民主化政変以降確立され、2001年1月の政変で再確認されたように見えたカトリック教会の「預言者の役割」は、終焉を迎えたのであろうか。どうやらそうではなさそうである。

2001年にエストラダに代わり大統領に昇格したグロリア・マカパガル＝アロヨ (Gloria Macapagal-Arroyo) は2004年の大統領選挙で辛勝

(39) 宮脇「フィリピン・カトリック教会にとっての『EDSA』」

し再選されるが、2005年に入り選挙結果操作疑惑が浮上、反政府運動が盛り上がりを見せた。大統領があいまいな幕引きを試みる中政治的緊張が高まり、その中で7月、CBCPは定例の全体会議を招集した。CBCPが公表することになっていた政情に対する声明にはメディア及び国民のこれまでにないほどの注目が集まることとなった。政治制度・機能そして大統領の信頼性に重大な課題と懸念が残る中で、教会の社会的権威の重要性が再確認される形となったのである。しかし、司教協議会の声明は結局、大統領の疑惑に対して、真相究明を求めたものの、大統領の退陣要求をCBCPの名で行なうことを拒絶し、なおかつ「党派的政治行動は一般信徒の使徒職である」（つまり司教協議会としてはこれに踏み込まない）として政治への深い介入を自ら否定した。

カトリック教会の指導者層の政治への積極的な発言は続いており、その中でフィリピン政治文化のモラルを嘆き改革を先導する声、そのために信仰が不可欠という言葉挙げの類がなおあふれている以上、「フィリピン人の価値観」の善導者たるを任じてきた教会指導者の志向性がさほど大きく転換したとは思えない。しかし、新教皇ベネディクト16世の保守路線の影響が指摘される昨今の教会指導者層のこの新しい方向性は、これまでの教会の、また社会の「フィリピン人観」についての多少の修正の糸口となってくるのかもしれない。

Today's Well-being through Dialogue between Christians and Non-Christians

Hisakazu Inagaki

1. Civil Society with Public Religion 106
2. Ethics: Friendship and Altruism 110
3. Peace Maker as Religious Public Education 113

1. Civil Society with Public Religion

I would like to confirm, first of all, the Christian cultural and historical position in Asia. Christianity here is the newcomer and therefore has sometimes experienced conflicts with indigenous religions in the practical lives. These conflicts, though they are not so simple, seemed to be on social levels in many countries, where the modernized constitutions are actually adopted as the legal and institutional order. We should make the most of this modern constitutional situation as a gift of our time for well-being among many different people.

For the university students, from my teaching experience, it is better to teach Christianity together with the rules of modern civil society in addition to the Biblical-theological knowledge⁽¹⁾. The rules of modern civil society will have the double meanings. One is what we call 'the first modernization' as is manifested in the 16th–18th century in the western countries. The other we will call 'the second modernization' according to German sociologist Ulrich Beck's idea of risk-society⁽²⁾. In the world of second modernity we are now living as the global citizens, instead of the post-modern world philosophers often prefer to use.

(1) H. Inagaki, 'Person, Society and Religions', Exchange, Brill, Leiden-Boston, vol. 32:2, 2003, pp. 154–167.

(2) Ulrich Beck et al. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

The characteristic feature of the first modernization was to construct a strong nation state with dualistic division of the state and civil society. In Asian history, e.g., in Japan, the first modernization started after the middle of 19th century. The second modernization has started from 1970s, which does not necessarily deny the first modernization but is a reflexive self-reform of it, especially trying to overcome many environmental risks the industrial society has produced. The secondly modernized society has three-fold divisions among the state, market and life-world. The life-world of citizen wants to protect itself against invasions from the state power and the greedy competitive free market. To fulfill this purpose, the citizens need more direct channel than usual representative democracy. This is why a participative democracy or a discursive democracy in the second modernity has becoming the hot issue, and now is gradually having replaced the representative democracy of the first modernity.

As for religious situation, first modernity excluded Christianity from the public region in the Enlightenment mentality, whose role will be evaluated both in positive way and negative way. For instance, freedom of individuals, equality under the laws, respect of human rights, religious tolerance and separation of church and state are highly valued, but the most problematic point was the exclusion of religion in the public region and therefore inevitable reduction into utilitarianism of human life in general.

The important feature of the second modernity will be to form the civil society without excluding religions in the public domain, which I would like to call the Civil Society with Public Religion (CSPR). Since it is important to notice that dialogue among religions and ideologies are very important in order to make a healthy civil society in the second modernization process, Christianity in Asia, even though it is minority, has true 'citizenship' together with other religions to participate in this dialogue. Christians here will play a critical roll to succeed to the freedom, equality, human rights and so on the first modernity could achieve to gain, because these are just the by-products the Christian civilization has produced.

Christian can take other religions as the manifestation of semen religionis or sensus devinitatis (J. Calvin)⁽³⁾. I will evaluate the roll of other religions for

construction of today's civil society, as a gift of common grace⁽⁴⁾ Christians can accept the special grace of salvation in addition to common grace that refrains the external sins through the redemption of work of Christ. Thus the teaching of 'loving your neighbor' is essential to building a CSPR. I mean the term Public Religion as just giving a public domain a suitable position to Christian religion together with other religions a suitable public position.

'Giving religions a suitable public meaning' is quite important in Asia and Japan because other traditional religions were already there before Christian missionaries came and did their work. Those traditional religions could not prepare to build the civil society in Asia, but rather sometimes hindered the westernized Enlightenment that constituted the foundation of the first modernity. Traditional religions in Asia and Japan are either completely private or state-authorized religions, but could not help to form the intermediate public civil society between the private and the state. In other words, those religions are either private religions or state religions, but not Public Religions. To form a civil society in the intermediated region between the private and the state, we need a certain ethos fostered by some religion based on person-to-person communications. It will be well endowed with the concept of Public Religion.

While Christianity in Asia are very much inclined to be the private religion, traditional folk religions have been exploited as the state religions such as Shinto in Japan, Hindu in India, Islam in Indonesia, Buddhism in Thailand, Sri Lanka and so on. Now, Christianity should shift from the private sphere to the civil public sphere, and at the same time other folk religions should retire from stately governed status by acquiring an autonomous position. The state must have the same equal distance from all religious institutions.

Although the state religion is monistic and used as the means to give unification to a nation state, public religions are plural, being expected to give

(3) H. Inagaki and N. Jennings, *Philosophical Theology and East-West Dialogue*, Amsterdam & New York, Rodopi, 2000.

(4) H. Inagaki, 'Comparative Study of Kuyperian Palingenesis', C. van der Kooi, & J. de Bruijn, (eds.) *Kuyper Reconsidered*, Free Univ. Press, 1999.

the teaching of ‘loving your neighbor’, and going across the boundaries of nations. In the Asian context, the concept of plural public religions is important for Christian minority in order to claim publicly their opinions on an equal footing with other traditional religions through dialogue for the purpose of co-existence peacefully. This dialogue is not for truth claim in a theological sense, but for creating an ethos to form public civil society. The acquisition of freedom, human respect, the improvement of public welfare and the peaceful co-existence with different others are the main issues in this dialogue. Recent philosophical debates concerning a construction of public sphere in democratic society also stress on the dialogues among different others (Hanna Arendt, Jurgen Habermas).

In these years, the term ‘Public Religion’ is used by L. Cady and J. Casanova in the sense of ‘Giving religions a suitable public meaning.’ The former uses this term wishing to recover theology that has been pushed into a private sphere especially in the American context. The latter uses the term sociologically referring to relation between modernization and globally activated religions.

Casanova shows traditional religions like Roman Catholicism are ‘deprivatized’ in many different global regions, although the theory of the first modernization predicted that these religions would become privatized and made peripheral. The core of the theory of secularization, the thesis of the differentiation and emancipation of the secular spheres from religious institutions and norms, remains valid. But the term ‘deprivatization’ is also meant to signify the emergence of new historical developments which, at least qualitatively, amount to a certain reversal of what appeared to be secular trends. Religions throughout the world are entering the public sphere and the area of political contestation not only to defend their traditional turf, as they have done in the past, but also to participate in the very struggles to define and set the modern boundaries **between** the private and governmental spheres, **between** system and life-world, **between** legality and morality, **between** individual and society, **between** family, civil society and state, **between** nations, state, civilizations, and the world system⁽⁵⁾.

(5) Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, 6.

These ‘between’ concepts are essential to the idea of Public Religion. In Asian countries, not only Christianity but also the traditional religions are expected to transform themselves into a certain new form of these ‘between’ concepts. We need dialogue among different religious faiths for the purpose of forming a healthy civil society, while keeping the rule of strict separation of state and religious institutions. Each religious faith should transform itself to practice ‘loving your neighbor’ with mercy and tolerance, if it wants to enter the public arena. Any religion cannot become the establishment that has a solely privilege endowed by the authoritative state power. Thus religious faith is personal but at the same time possessing freedom to express itself in the public sphere.

In the liberal concept religion is and ought to remain a private affair. The liberal fear of the politicization of religion is simultaneously the fear of an establishment which could endanger the individual freedom of conscience and the fear of a deprivatized ethical religion which could bring extraneous conceptions of justice, of the public interest, of the common good, and of solidarity into the “neutral” deliberations of the liberal public sphere⁽⁶⁾. Here the ‘establishment’ means Shinto in Japan, Hinduism in India, Islam in Indonesia and Buddhism in Thailand. From the normative perspective of the second modernity, religion may enter the public sphere and assume a public form only if it accepts the inviolable right to privacy and the sanctity of the principle of freedom of conscience⁽⁷⁾. The concept of Public Religion would serve to show, question, and contest the very “limits” of the neutral liberal political and social order⁽⁸⁾.

2. Ethics: Friendship and Altruism

While the primary rule of the first modernity was a social contract, the most important ethos of the second modernity is friendship. All traditional great religions include the concept of ‘loving your neighbor’, mercy or friendship.

(6) Ibid., 55.

(7) Ibid., 57.

(8) Ibid., 58.

Social contract is intra-generational, but love can be inter-generational, which is now thought to be necessary also in the ecological ethics.

A similar word to friendship is fraternity. The French Revolution, the typical starting point of the first modernity, is well known from counting fraternity as a motto in addition to liberty and equality. But fraternity is different from friendship, for the former has originally brood-linkage meaning such as brotherhood or folk, but the latter is tied in more voluntary linkage. Fraternity will be and surely was turned out to be patriotism within one modern homogeneous nation state. This certainly reflects the concept of the first modernity. Friendship, however, will become the basic concept to form the second modernity that transcends brood-linkage, folk or natural relationship, giving more human universal bondage with love.

British author C.S. Lewis wrote an excellent essay entitled *The Four loves*. Then he estimated Friendship apart from Affection, Eros and Charity as follows.

Friendship is — in a sense not at all derogatory to it — the least natural of loves; the least instinctive, organic, biological, gregarious and necessary. It has least commerce with our nerves; there is nothing throaty about it; nothing that quickens the pulse or turns you red and pale. It is essentially between individuals; the moment two men are friends they have in some degree drawn apart together from the herd. Without Eros none of us would have been begotten and without Affection none of us would have been reared; but we can live and breed without Friendship⁽⁹⁾.

Friendship is referred to in the Scripture, for instance, in John 15:13, 'Greater love has no man than this, that a man lay down his life for his friends.' In the Old Testament we can find a beautiful narrative of David and Jonathan for a typical friendship story. Scriptural commandment says 'love your neighbor' (Mathew 22:39) instead of 'love your Christian fellows.' This is a teaching for love to different others in modern society even if they are not in our own camp.

(9) C. S. Lewis, *The Four Loves*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1960, 88.

A similar topic in ethics is Altruism. To illustrate a problem concerning with Altruism, I will show some discussions in the field of social philosophy by Karl Popper. Popper was a well-known liberalist who opposed totalitarianism. He mentions Altruism from the side of individualism. A clear distinction between individualism and collectivism is very important in order to understand the meaning of Altruism in ethics. Popper noted that Altruism may be perverted by the state, and, therefore, he limits this Altruism in its use in the level of the individual person instead of extending it to community. Let us first clarify the terminology;

Individualism is opposed to Collectivism.

Egoism (Selfishness) is opposed to Altruism⁽¹⁰⁾.

Thus Individualist is not necessarily Egoist. Individualist can be Altruist and Collectivist can be Egoist. Popper shows in his *Open Society and its Enemy* that Plato and many Platonist misused this point, i.e., they connected all Altruisms with Collectivism and all Individualisms with Egoism. This is the origin of totalitarianism in Western thought. But, unfortunately, this misuse is quite familiar with Asian ethical and political situation. Japanese State-Shinto, for example, used the same idea that all Altruisms were connected to Collectivism and all Individualisms to Egoism.

Although Popper's political philosophy is based on methodological individualism or liberalism, it is interesting to know that he requires altruistic ethics to individual person, instead of allowing the pursuit of selfish interest as is usually presupposed by liberalism. He says in the following way.

This individualism, united with altruism, has become the basis of our western civilization. It is the central doctrine of Christianity ('love your neighbor', say the Scripture, not 'love your tribe'); and it is the core of all ethical doctrines which have grown from our civilization and stimulated it⁽¹¹⁾.

(10) Karl Popper, *Open Society and Its Enemies*, London & New York, Routledge, 1995 (1945) 106.

(11) *Ibid.*, 108.

Popper also approves that one of basic pillars of Western civilization is Christianity. However, noting that this Christianity has been united with Greek thought and sometimes functioned as an oppressive ideology exploited by the state religion, it is understandable that Christian faith today should be considered to be limited within the private affairs.

But the situation is different in the modern Asian context in two particular points. One is that Christianity in Asia is the religion of minority and therefore cannot become the state religion. The other is that Asian people must form a civil society, from bottom to up, with an ethical value such as friendship in the plural situation of religions. Since we are now in the time of second modernity, Christianity should play the role of Public Religion. This unique position of Christianity in Asia is one of the important matters that Christian higher education must teach in its core curriculum.

Another unique position of Christian religion in Asia is its educational function in science. Since, among many religions, only Christianity had the strong historical connection with development of modern science, it has a merit to be able to give a suitable science education for improving people's earthly lives. Scientific knowledge for life and environmental problems are very important to protect people from natural disasters such as AIDS, typhoons, earthquakes etc.

3. Peace Maker as Religious Public Education

Let us begin with a concrete religious public illustration in Japan, having some relations with Asia before the War.

Recently Jyun-ichiro Koizumi visited and worshiped at Yasukuni Shrine with his intention of formal role as the Prime Minister. It has been done five times, namely on August 13 in 2001, on April 21 in 2002, on January 14 in 2003, on January 1 in 2004 and October 17 in 2005. The so-called **official worship** at Yasukuni Shrine by the Prime Minister has been controversial for a long time in Japan because it inevitably has had a religio-political meaning. Yasukuni Shrine was originally founded in 1869 by the state at the time of Meiji government for consecration of the spirits of dead soldiers. The Emperor and the government

officers worshiped this Shrine regularly. Thus being consecrated here was thought highly honored among the nation before the World War II. This Shrine was a religio-political symbol of the Japanese Nation State that gave justification for the modern Japanese wars.

After the War, this Shrine was separated from the state, because, first of all, the new Japanese constitution declares the separation of shrine (church) and state, and, furthermore, the peace-wish among the nation was strong. For several political reasons, starting at the end of the 60's, the LDP (Liberal Democratic Party) and conservative people wanted Yasukuni Shrine to be again controlled by the government. Although they did not succeed in this policy directly, being faced with strong objections, mainly from religious groups, they tried to find another indirect solution in the form of the **official worship** by the governmental officers.

This **official worship** by the Prime Minister Koizumi has encountered a strong objection not only from the religious and the liberal camps, but also from Korea, China and other Asian countries because this Shrine is sacred to the A-class war criminals in the Pacific War. Actually some group thought that Koizumi's action would not be allowed by the rule of the separation of Shrine and State declared in the Japanese constitution and it is reacted with the lawsuit to the courts by many citizens including Korean people living in Japan. To his action the foreign critics alarmed at the possibilities of a return to militarism in Japan. Historically, by exploiting the religiosity of ancestor worship, Yasukuni Shrine was consecrated to the dead spirits of the people who fought for the Emperor and therefore was placed in the center of the Japanese Empire in religio-political sense. It can be said that this Shrine was the central political ideology of assimilation to the subjects of the Emperor, but has been camouflaged by the Japanese "culture", that is to say, the pantheistic religiosity. Even today, this Shrine is also physically and literally at the center of Tokyo, next to the Imperial Palace, and thus at the physical as well as symbolic center of Japan.

To get rid of the foreign criticism, the Japanese government at last began to consider an alternative to Yasukuni Shrine, and finally, on December 25 in 2002, presented a report that identified the need of National Memorial Monument

for Peace (NMMP) instead of Yasukuni Shrine. Many people think that the government should start to construct this NMMP in order to stop governmental officers from performing **official worship** at Yasukuni Shrine. They should use this NMMP to remember the wars and people who died in Japan and in other countries into which the Japanese troops invaded. This should be done with intention for making a world peace in future. Different religious groups also can use this NMMP in their prayers for world peace.

But, surprisingly enough, two different extreme camps soon began to object to this plan.

- (1) The Prime Minister Koizumi and groups promoting Yasukuni Shrine.
- (2) Some liberals. And Christians and Buddhists who have hitherto strongly objected the governmental **official worship**.

What surprised me is not the objection from (1) but from (2), because I had thought it quite natural that the group (2) would welcome the alternative to Yasukuni Shrine. This reaction impresses on me a serious issue in public philosophy in Japan, concerning **otherness**. Group (1) is a kind of communitarianism rooted in an ethnic mind, wishing to govern people by emphasizing the Emperor. They do not like that Yasukuni Shrine would be eclipsed by the construction of a new NMMP. The mental situation of group (2) is rather complicated. It seems that group (2), reacting strongly to group (1), is pushed to the position of “libertarians”. The Christians and Buddhists in objection to group (1) are forced to become very individualistic in their faiths. They are inclined to think the government to be evil at any time. Remembering the people who died in the wars is a personal problem in their opinions and, therefore, not a governmental problem. For them construction of a new NMMP by the government is merely preparation to open the way to the next war, or to a militaristic Japan.

These two different opinions are two extremes and, in my opinion, devoid of the sense of **others** or CSPR.

Group (1) sticks to Shinto animism sponsored by the government and has no care about **other** religious people and liberals.

Group (2) sticks to their individual faiths or life styles and have no care about **others**, without preparing a common place of remembering the wars.

The wars were not personal events and, therefore, need a public forum to think about them. Many groups including religious institutions in civil society should try to form public opinions to this problem in their own manners. How do we think about these problems as our responsibilities as Christians in Asian civil society?

The Memorial Monument for the dead soldier can become propaganda for the state to keep their patriotism (e.g. *Imagined Communities* by Benedict Anderson). I know, for instance, this can be used as a means to amplify the nationalism. But, Japanese citizens, by repenting the past brutal Japanese militarism, still have a responsibility to make such a public Memorial Monument for all people who died from the Pacific War, independent from the governmental policy, for wishing future peace in Asia. For me as a Japanese Christian, 'Never forget the memory of the Pacific War' is an important factor as a peacemaker for creating a cooperative civil society in Asia based on the Public Religion. This is another important matter Japanese Christian higher education must teach in its core curriculum.

〔日本語要約〕

宗教と寛容（三）

—— 宗教の真理と宗教者の態度 ——

小 畑 進

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

空海入唐の道と中国における宗教復興

櫻 井 園 郎

中国においては、「三武一宗（北魏の世祖太武帝，北周の武帝，唐の武帝，後周の世宗）の法難」と呼ばれる4回の大廃仏と文化大革命をあわせて5回の大きな宗教弾圧があり，宗教施設は破壊され，宗教活動が禁止され，徹底した無宗教教育が行われてきたが，近年，破壊された仏教寺院の修復・再建が大々的に行われ，宗教活動が活発化し，宗教大学が建てられるなど，目立った宗教復興を示す現象が見られる。

本稿では，密教の祖・空海の中国留学の途上，遣唐使船の漂着した赤岸鎮から都・長安に至る「空海入唐の道」のうち運河ルート・古都ルートの足跡をたどりながら，その地における寺院修復・再建の現状を紹介しながら，中国における宗教復興の現在を考察する。

ヨハネ福音書におけるΑΝΑΓΝΩΡΙΣΙΣ (認知)と ΘΕΟΞΕΝΙΑ (神をもてなすこと)のテーマ

小林 高德

第四福音書には「認知」(ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΙΣ)の場面が多く含まれていることはすでに指摘されている。本稿は、アリストテレスの『詩学』における物語の筋を構成する三要素の一つとしての「認知」の定義に従い、本福音書の物語的側面とキリスト論に光を当てることを目的とする。アリストテレスに従うと、ヨハネ福音書は「悲劇」という文学類型に属するのではなく、「連続した認知」としてホメロスの『オデュッセイア』のような叙事詩に類比できることが明らかとなる。また、「認知」の場面が福音書の物語全体の「筋」の形成にどのように関わっているかについての洞察をも与える。『オデュッセイア』始め、多くのギリシア・ローマの悲劇の認知の場面において反映される、神を旅人としてもてなすことに関する神話(ΘΕΟΞΕΝΙΑ)と対比するとき、福音書記者が神の言葉の受肉を強調する意図は、キリストの顕現と退場がドケティズム的に解釈されるのを防ぐためであったと見なすことができる。

フィリピン・カトリック教会の見る「フィリピン」 —その歴史と文化の見方

宮 脇 聡 史

フィリピンの言論界でなお影響のある「フィリピン人の価値観」論、この事実上「フィリピン人は人付き合いはいいが身勝手に日和見」「宗教的には表面を飾りつつ腐敗し未熟である」という議論が、カトリック教会から生まれ、その政治社会観に基盤を与えている。その結果教会は、フィリピンの歴史形成と社会構造に大きな影響を与えているにもかかわらず、この社会の外部者のように文化を論評する姿勢を保っており、その矛盾が露呈しても責任転嫁する価値構造から脱しきれていない。

キリスト教と諸思想との対話を通じた福祉社会の達成

稲 垣 久 和

日本やアジアにおける今日の市民社会形成とキリスト教との関係を論ずる。アジア諸宗教の中でキリスト教は後発の宗教であり、個人の宗教ないしは私的宗教であって公共的宗教とはなっていない。キリスト教が今後のアジア市民社会に公共的地位を確立し、教育を通して他宗教との対話と協働の姿勢を持つことにより、福祉と平和の形成に資することができることを新たな近代化論との関係で議論する。そのためにキリスト教高等教育はいかにあるべきかが問われる。

[Abstract in English]

Religion and Tolerance (III)

— Religious Truth and Attitudes of the Faithful —

Susumu Obata

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

Kukai's Rout to China and Religious Revival in China

Kunio Sakurai

There were five great eras of oppressions on religion in China; many religious buildings and facilities were destroyed, and religious activities were strictly prohibited. Recently, however, destroyed Buddhist temples are going to be repaired or rebuilt, religious activities are going to be reactivated, and religious universities and schools are going to be built.

In this paper, I want to introduce the present religious reconstruction in China while introducing the present conditions of the repair and reconstruction of Buddhist temples on the old Kukai's rout to Choan.

Recognitions and Theoxeny in the Fourth Gospel

Takanori Kobayashi

It has been recently acknowledged that the Fourth Gospel consists of a number of recognition scenes. This article aims at shedding some light on the dramatic aspects of this Gospel and its Christology with respect to one of the three plot-constituting elements as defined in Aristotle's *Poetics*. As a result, it becomes clear that this Gospel can be read analogously to Homer's *Odyssey*, which Aristotle regards as 'recognitions throughout'. A consideration of its recognition scenes leads to an overall plot of the Gospel, which seems to reflect the popular myth of Theoxeny, in which gods appear to humans by taking human forms. The evangelist's insistence on the Word of God becoming flesh can be seen as providing a counter measure to prevent a docetic reading of Jesus' self-revelation and departure, to which the affinity of John's plot with that myth may easily invite the reader.

“Philippines” from the View of Philippine Catholic Church — Its Historical and Cultural Perspective —

Satoshi Miyawaki

“Filipino Values” discourse, still influential in the Philippines, describing “Filipino being friendly but selfish and vulnerable to social pressure” and “superficially religious but corrupt and immature” was brought into being mainly from the Catholic Church, and influences its views on the politics and society. Philippine Church, in spite of its historical influence in the creation of Philippine nation, takes a posture of looking and judging the Philippine society from “outside”, and when this causes a negative effect it still fails to face squarely the real problem inside the church itself.

Today's Well-being through Dialogue between Christians and Non-Christians

Hisakazu Inagaki

I discuss how to build a today's civil society with Christianity in Japan and Asia. Christianity in Asia is a new-comer, remaining as a private religion instead of a public religion. To gain a public status with trust and good reputation, through dialogue and collaboration, is important to Japanese Christianity and also to welfare and peace in Asia. This topic is developed in a framework of new theory of modernization and Christian higher education.

『キリストと世界』第17号 寄稿募集要項

- 発行予定年月 2007年3月
- 募集論文など 論文，事例研究，調査報告，研究ノート，書評，その他。
- 論文等の分量 図表・写真・注・文献を含み論文，研究報告，創作は24000字（英文10000 words）以内，書評，資料は2000～4000字（英文800～1600 words）程度とします。
- 紀要の体裁等 横書き，脚注とし，日本語を基本としますが，英語の執筆も可能。論文等中の特殊な言語はカタカナまたはローマ字表記としてください。縦書きや逆横書きを必要とする場合には，改行して記述し，図表の形式で記載するなどの工夫をしてください（縦書きに横書きを掲載する場合と同様）。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してください。
- 紀要の販売等 いのちのこば社流通センターを通じて全国書店販売いたします。
- 執筆者の範囲 ①本学専任教員
②本学非常勤講師。ただし，本学における講義科目と直接関連する主題に限ります。
③共同研究に基づく事例研究，調査報告などは共同研究者が①②に該当する場合には共同研究者による共同執筆ができます。
- 寄稿申込期限 寄稿希望者は2006年5月末日までに寄稿申込書を提出してください（期限厳守）。
- ①あて先 東京基督教大学紀要委員会（東京基督教大学図書館気付）
- ②記載事項 執筆者の資格・氏名
論文等の種類，主題（仮題），内容（200字

程度で)、字数、使用言語。

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

- 執筆提出期限 執筆者は2006年9月末日までに執筆要項に沿って執筆論文等を提出してください(期限厳守)。提出はeメール(library@tci.ac.jp)、FD、CD-ROMなどによる電子送稿とします。別にプリントアウト1部を提出してください。
- 提出論文審査 提出された論文等はすべて委員会で審査し、一部修正などを求めることがあります。審査は体裁、学術性、紀要の趣旨・要件、建学の精神との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にてお願いたします。
- 著作権について 本紀要に掲載された論文の抄録(要約)はホームページで公開し、その著作権は東京基督教大学に帰属します。

東京基督教大学紀要委員会

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

編集後記

2005年は、3月に切支丹遺跡を訪ねて五島列島に、3・4月と8・9月に空海入唐の道を追って中国に、7月にロシア正教を訪ねてロシアに、10・11月にプロの業を見に米国ラスベガスにと、私費の研究旅行が重なったが、その地その地で心と技を尽くした人間の仕事に多数接し、強い感動を覚えた。

五島の部落ごとに建てられた教会堂は二つと同じものがなく、各会堂は地域住民の心と財を尽くして建てられている。宗教禁制から自由を得た中国仏教界では、壮大な規模の寺院建築が進み、信と意を尽くした建築が行われている。ロシアでは、ソ連時代に破壊された教会堂の再建・修復が各地で進行し、美しい姿を再現させている。世界一と定評のあるラスベガスのショーでは、見てもらうために練習に練習を重ねてきた関係者の意地と意気込みが感じられる。

一方、国内では、一人の建築士による耐震数値を偽造した構造計算によって耐震強度の20％・30％などというマンションやホテルが数十件に及び、ホテルの休業や住民の転居など深刻な事態となっている。「圧力があつた」「生活のためにやった」などという弁明も、行為の意味を知り、結果を予見しうる一級建築士の言葉とは思えない。かつて建設会社の顧問をしていた筆者には、建築という仕事は長期的なものなので、長期に耐えなければならない構造の面で手抜きするなど信じられない。建築士も施工業者も検査機関も、「金の偶像」に侵され、名誉や恥の意識・プロ意識を失ってしまったようだ。

筆者主宰の「神学総合ゼミナール」では、ゼミ生に対し「プロ意識の涵養」、「神的自信の確立」を訴え続けている。自信がないことから金や名誉や影の黒幕（悪魔）の誘惑に乗せられてしまい、プロ意識がないことから「安かろう悪かろう」式の杜撰な仕事に堕してしまうことを避けるためだ。組織神学者フーケマは罪の原因はプライドであるというが、むしろプライドのないことが罪に陥る原因ではないかと考える。真のプライドがあれば、神の言葉をきちんと理解し、悪魔の誘いに「No!」と言えはらずで、事実、第二のアダム・イエスはそれを実行している。

現代社会の諸問題は戦後の徹底した無神論・無宗教教育に根があるように思われる。基督教界の問題は、そのような社会に向かって発言し、働きかけて行くことに欠けている点だ。神の代官としての基督者の使命は、神の言葉を預かった者として語り、行動し、地を治めることであろう。その視点に立って毎年度発行してきた『キリストと世界』、本年度は「諸宗教と現代」というテーマで提供する。

在 主 紀要委員会委員長 櫻井園郎

執筆者紹介

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。

櫻 井 園 郎 (サクライ、クニオ)

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

小 林 高 徳 (コバヤシ、タカノリ)

東京外国語大学, 東京基督神学校, カルヴァン神学校 (Th.M.), セント・アンドリューズ大学神学部博士課程修了 (Ph.D., 新約学)。東京基督教大学助教授。

宮 脇 聡 史 (ミヤワキ、サトシ)

東京大学教養学部 (国際関係論) 卒, 東京大学大学院総合文化研究科博士課程単位取得満了。アテネオ・デ・マニラ大学付属フィリピン文化研究所客員研究員 (1998-2000), 東京基督教大学講師

稲 垣 久 和 (イナガキ、ヒサカズ)

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

(以上掲載順による)

2005年度 紀要編集委員会

編 集 長 櫻井園郎

編集委員 稲垣久和・井上政己・木内伸嘉・フランク・ツージー

編集事務 阿部伊作

東京基督教大学紀要『キリストと世界』

著作権に関して

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

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

3 正当な引用その他著作権法で定められた著作権の制限に該当する利用には上記の承諾は必要ありません。

東京基督教大学紀要委員会

270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1

電話：0476-46-1131 ファックス：0476-46-1405

東京基督教大学紀要 **キリストと世界 第16号** 2006年3月1日発行
Christ and the World is published annually in March. The subscription price is 1,575 yen

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

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

発売 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 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）



Tokyo Christian University
2006

XVI

March 2006