

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 13 号

「キリスト教国フィリピン」の現代カトリック教会の 社会観・社会関与 —— その教会観との関わり ——	宮脇 聡史	1
国民主権から領域主権へ —— 公共哲学の基礎をめぐって ——	稲垣 久和	23
日本人の宗教観と祖先崇拜の構造	櫻井 園郎	44
An Evangelical Understanding of <i>missio Dei</i> in Contemporary Japan	Masanori Kurasawa	82
歴史的コンテクストにおける エラスムス『自由意志論』	井上 政己	92
祈祷と無祈祷 (三) —— キリスト教と親鸞教の対比 ——	小畑 進	113

「キリストと世界」総目次 (1-12号)		137
----------------------------	--	-----

2003年3月

東京基督教大学

東京基督教大学紀要『キリストと世界』

著作権に関する表示

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

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

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

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

5 その他、キリスト教界における著作権一般に関するご相談、本紀要および掲載論文等の利用に関しては当委員会にご相談・ご連絡いただければ幸いです。

東京基督教大学紀要委員会

(窓口：東京基督教大学図書館)

270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1

電話：0476-46-1131 ファックス：0476-46-1407

Eメール：library@tci.ac.jp

「キリスト教国フィリピン」の現代カトリック教会の 社会観・社会関与 —— その教会観との関わり ——⁽¹⁾

宮 脇 聡 史

1 問題提起

宗教復興の時代といわれて久しい。そこにはいくつかの流れがあるといえるが、その一つとして、権威主義的な政治社会体制の民主化において公的なフォーラムの役割を果たし、その後も近代化された社会の中で公共性の一端を担おうとする「公共宗教」(カサノヴァ)の顕在化が挙げられる。近現代の国際社会の基本枠組みである国民国家体系を承認し、そこに存在する国民社会との連帯を確認しつつも、信仰共同体として独自のアイデンティティを構築してきたこれらの宗教のあり方は、「公」と「私」の狭間にある「公共性」がとみにクローズアップされつつある現代において、注目すべき存在といえる。さらに、カサノヴァがスペイン、ポーランド、ブラジルとカトリック教会の事例を多く挙げていることからみても、過去の国民教會的な歴史を担いつつ1965年以降の教会刷新と社会変動の両方に取り組んできたカトリック教会のあり方は注目に値するといえる⁽²⁾。

この点に関し、フィリピン・カトリック教会は特に取り上げる価値が大きいと思われる。10数年に及ぶマルコス大統領の権威主義体制を打倒した1986年2月の民主化政変(通称EDSA革命)においてカトリック教会が果たした役割は絶大であり、その後の韓国や東欧の民主化の先鞭をつけたとも評価される。その後も積極的に政治、経済、社会文化について活発な発言と行動を繰り返して

(1) 当論文は、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(Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University, 1998年4月～2000年2月)としての調査に基づいている。

(2) カサノヴァ『近代世界の公共宗教』津城寛文訳 玉川大学出版部, 1997年。

きた教会は、1997-9年の憲法改正反対の運動、そして2001年のEDSA2と呼ばれる大統領放逐に至るデモの先頭に立った。この間教会指導者層は多様な立場をもつ内部をまとめるのに苦闘しつつも積極的に司牧書簡を出し、50年ぶりのフィリピン教会会議を招集して文書を発行、さらに世界初の国民カテキズムを発行するに至っている。つまり、社会関与と教会刷新の努力が同時並行的になされてきた。歴史的には、フィリピンは16世紀から19世紀にかけてのスペインの植民地支配下でカトリック化し、アメリカによる半世紀の支配と政教分離、世俗化、民族主義の徹底した導入のあとにおいてもなお、大多数の国民にとっての宗教は「カトリック」である。

本稿は、「公共宗教」として機能してきたフィリピン・カトリック教会の指導者層の社会観を、教会観との関わりや時代の推移、教会の実践、当該社会との関わりなどに注目しつつ概観する。

既存研究と課題 カトリック教会の社会観に関してはある程度の議論が重ねられてきた。Fabros はフィリピンのカトリック教会が1930年代以降次第に社会関与を深めていった経緯を概観している。Giordano は1965年の第2バチカン公会議以降のアジョルナメント（教会刷新）以降1980年代半ばまでのカトリック教会内の社会観・社会関与を包括的に描写している。カトリック教会指導者層、特にフィリピン・カトリック司教協議会（Catholic Bishops“ Conference of the Philippines, CBCP）に関しては、Kroeger, Santos, Intengan, Robredillo はじめ Quevedo, Legazpi ら司教によるものを含む歴史的評価がいくつか出されているが、いずれもカトリック教会の社会関与が深まっていく流れを段階的に描写している。

他方、社会科学的な批評的研究として、ネオ・マルクス主義的な社会観を土台に、政教分離の視点からカトリック教会の政治関与を厳しく批判した Constantino, カトリック教会の政治・社会関与の深まりを、保守派-穏健派-進歩派の三分法などを土台とした内部の教会政治と外部の政治社会の緊張関係という文脈のもとで論じた Shoosmith, Carroll, Casper, Youngblood, Abinales らの研究が挙げられる。

いずれの研究にも共通して見られる問題は、社会観の問題を、たとえ神学と関わらせて述べるにしても、その当該社会、フィリピンの政治経済状況と教会

の対応，という形で捉える傾向が強く，社会観と教会観，社会関与と教会刷新の結びつきを教会がどのように模索していったのか，という組み合わせの視点か欠けている点である。

このことが重要な問題である理由の第1は，1965年の第2バチカン公会議以降のカトリック教会の課題は，社会関与だけでなく，これと並行して，教会刷新にもあり，これが，バチカンにおいてもフィリピンにおいても，特に「解放の神学」の扱い，及び第2バチカン公会議の地域教会への浸透をめぐる大きな問題となった点である。

第2には，フィリピン教会の社会観・社会関与に関する言説は，フィリピン社会の文脈のみならず，フィリピン・カトリック教会の社会における位置，機能，動員範囲などの文脈も踏まえねばならず，従って，教会が社会の中でどのように形成されていると見られているか，またどうなるべきと考えているか，そしてその根底にある教会の自己像と社会像との関係を捉える必要があるということが挙げられる。特にフィリピンにおけるカトリック教会は，300余年に及ぶ植民地支配のもとで唯一の国教として形成されたいわば「社会化された」宗教であって，教会—社会関係とこれに関する言説の問題は決して自明のものではない。特にカトリック教会及び社会一般に強い影響を与えている Bulatao の「二段重ねのキリスト教 (Split-Level Christianity, 後述) のもつ植民地主義的二元論は，ポスト・コロニアルな視点からの精査が必要と思われる。

第3点は，資料の性質と関連する。カトリック教会の社会観を示す基本資料として挙げられるのは，まず CBCP の司牧書簡 (Pastoral Letters) という，元来教会の司牧 (牧会) 用の文書である。1991年の第2フィリピン教会会議の文書類は，その多くをフィリピン社会の現状の分析と，それを踏まえた教会変革のビジョンに費やしている。また、『フィリピン全国カテキズム指導書』や『フィリピン・カトリックのためのカテキズム』など，教理教育と教会形成に関する文書にも，その背景となるフィリピン社会に関する分析評価が挙げられている。フィリピン・カトリック教会の社会関与のスタイルの確立過程である1970-80年代は，ちょうど教会指導層が教理教育の充実による教会刷新の方向性を模索していた時期と重なる。両者を切り離さなければならない必然性はないと考えられる。

2 カトリック教会の社会観と教会観

ここで、フィリピン・カトリック教会における社会関係性の基礎条件となる背景として、全体としてのカトリック教会の指導の方向性について概観したい⁽³⁾。

a 第2バチカン公会議まで

近代カトリック教会の社会教説は、1891年の教皇レオ13世の『レールム・ノヴァールム (Rerum Novarum)』に始まる。自由主義と社会主義の両者を退けつつ、信徒たちの自発的活動 (Catholic Action) を通じて、愛と慈善の実践による問題の解決を論じた同文書、そしてそれ以降の1950年代までのカトリック教会の社会観は、確立した制度的教会の保守志向と対応して、教会自体のあり方を問わずに社会問題を論じる高踏的なスタンスから、著しく社会評論的な性格を帯びていた。

1965年に終了した第2バチカン公会議はアジョルナメントを掲げ、社会に対しては積極的・開放的な関与を、また教会刷新も外との対話や積極的再吟味を通して開放的な形に向かうビジョンを掲げた。しかし、世界がやがて神の国になり、教会はここに献身する、そのために「時のしるし」を読むために積極的に社会科学を導入する、という非常に楽観的な進歩史観を導入した社会観と、対話やメディアを解放しつつも伝統的正統教理を保持した教会論の間の関係は、第2バチカン公会議文書を見る限り、それ以前のカトリック・アクションの推進、という枠組みを出ていない。

b 第2バチカン公会議以降

この成果の波及が1970年代のカトリック教会における混乱と創造に満ちた時代に結びついていく。「時のしるし」概念に伴う社会科学の導入は、結果として相矛盾する様々の社会分析アプローチを教会内に持ち込むこととなり、特にラテンアメリカやアジアの厳しい社会矛盾を踏まえて教会の末端で急速に普及していったネオ・マルクス主義的分析の導入は、『レールム・ノヴァールム』以来の「自由主義でも社会主義でもない」路線との摩擦を生んだ。また、こうした

(3) De Torre, Joseph M., *Politics and the Church: From Rerum novarum to Liberation Theology*, Vera-Reyes, Philippines, 1987; Gregorio, Ruben J., *Christians in the World: A Review of the Church's Social Teachings*, St. Paul Publications, Makati, 1989; Henriot, Peter J., Edward P. DeBerri, and Michael J. Schultheis, *Catholic Social Teachings: Our Best Kept Secrets, Center of Concern*, Washington, DC, 1985.

イデオロギー化の中で、「解放 (liberation)」の概念を軸とした教会論・社会論・実践がラテンアメリカを中心に起こった。ここに一つの社会観と教会観の統合の試みが見られる。他方、教会混乱の收拾を保守的な線で図ったヨハネ・パウロ 2 世教皇を中心としたバチカンも、既に掲げられていた社会教説の論評的な流れを継承しつつ、1970年代には伝統教理の確認と教理教育の充実を掲げ、教会の再形成に向けて体制を整え始めた。1970年代から1980年代初頭に至る両者の緊張関係は、地域の共産主義運動と権威主義体制の衝突、それを背後で支える国際的冷戦構造ゆえに厳しさを増した。

c 社会観と教会観の結びつき

こうした流れを踏まえ、バチカンはこの「解放の神学」を批判的に摂取し、その土台となった「キリスト教基礎共同体」を「教会基礎共同体」としてより教会論的に捉えなおす形で穏健化し、教理教育など伝統的な教会形成と組み合わせた方向性を明確化していった。他方で伝統的な線を踏まえ、「解放の神学」の「構造変革」のビジョンをとりつつも階級闘争論を排除していった。こうして確立した主流派と、なお緊張を保持しつつ、また冷戦後の反省を踏まえつつ存在する「解放の神学」の路線、いずれも「人間の解放」を軸としつつ教会共同体形成と社会刷新のビジョンを掲げるに至った。

カトリック教会は、閉じた教会からの社会評論と慈善、という二元論から、第2バチカン公会議以降の教会論と社会論の開放に伴う教会のアイデンティティの混乱（特に社会との融合と分離の間を揺れ動いた）を経て、1970年代後半以降、教会観と社会観の有機的結びつきを模索する線が強くなっている。しかし、いずれの段階に関してもその教説が公文書として残されている以上、この大雑把に言って3つのあり方は今も並存しており、その重層性、その中での取捨選択が、フィリピンにおいてもカトリック教会の社会観の基礎条件をなしていると推測されることもあり、次章の本論は、以上を踏まえる。

3 CBCP の社会論・社会関与の形成とその言説

a フィリピン・カトリック教会の概要：社会との関連で⁽⁴⁾

1565年以降300余年にわたるスペインによる植民地支配は、近代のフィリピン

(4) Carrol, John J., *Forgiving or Forgetting?: Churches and the transition to democracy in the Philippines*, Institute of Church and Social Issues, Quezon City, 1999.

ンというネーションの基本枠を定めた。その中で、植民地時代以前の歴史的記憶の不確かさ、19世紀末の独立革命に伴うスペイン的遺制への否定的なまなざしの中で、国教として長年支配力をもったカトリシズムは強い土着性を持ちつつ社会化し、独立革命の記憶と並んで、国民統合の数少ない潜在的シンボル性を保ち続けた。

19世紀の経済の自由化に続き、20世紀初頭にスペインに代わって現れたアメリカ合衆国の支配によってもたらされた消費文化、民主制度や世俗的法制度、政教分離原則などのアメリカ化に伴う社会の世俗化の中で、カトリック教会は、植民地政府の庇護を失い、かつてのスペインの教会保護権のもとから離れ、バチカンの指導のもと、欧米の司教や司祭の指導性に支えられて体制を立て直した。また、司祭、司教の現地人化もこの時期になって始めて本格的に進められた。

1946年の独立後、脆弱なエリート民主主義のもとで、教会に批判的な民族主義的教育政策などに対し、教会の既得権益を保守しつつ社会評論と慈善を軸に社会と関わってきた。司教たちの全国的な協議会が立ち上がったのもこの時期である。

1960年代後半からの社会運動の盛り上がりとは、これに対抗するマルコス大統領による独裁に至る1970年代は、第2バチカン公会議による教会刷新の始まりと重なって、保守性の強かった教会のありように激震をもたらした。1970年代後半以降、マルコス政権に対する批判的姿勢で歩調を徐々に合わせた教会は、1983年のアキノ暗殺以降、親共産党の左派と社会関与に消極的な右派を押さえ、バチカンの批判にもさらされつつ、中産階層を軸とした反マルコスの社会的動員を先導し、1986年2月の民主化政変において決定的な役割を果たした。それ以降の再度の政治の民主化の中で、これを安定化させつつ、教会の社会教説に基づいて積極的に働きかける政府との「批判的協働 Critical Collaboration」路線を確立し、現在に至っている。

現在、フィリピン・カトリック教会は、80（2002年）の司教区（Diocese）、及び、その下部の2,408（1995年）の小教区（Parish）から成り、司教区は担当司教（bishop）たちの、また小教区は司教の指導下にある担当司祭（Priest）たちの管轄である。1990年のセンサスではカトリック人口はフィリピン全体の82.9%（1995年には57,023,484人）にあたりとされている⁶⁾。

フィリピン・カトリック司教協議会（CBCP）は正規には教会の最上位の地位に立つ在フィリピン司教（枢機卿3名，大司教15名，司教93名，1999年現在）の協議連合体である。その活動は主に，議長名で過半数の承認によって発効する「司牧書簡」の公表，本部のメディア事務局の記者会見での発表，機能分化された各委員会・事務局の活動とその出版・広報活動，年2度の全体の会議などである。全32委員会・事務局は，教義・宗教関連庁（管轄委員会9），聖職者育成庁（4），信徒育成庁（6），社会サービス・コミュニケーション庁（6），対外関係庁（2），その他（5）に分かれ，各委員会に4－7名の司教らがあたる。第2次世界大戦後の社会復興への対応のために1945年に発足したカトリック福祉組織（CWO）に始まるが，第2バチカン公会議を受けて1968年に「今の時代，そしてこの国での教会の使徒職の必要にもっと緊密に答えるため」CBCPと改称され，1972年に現在の下となる形に改組することで活動が本格化した。CBCPの憲法（Constitution，1988年教皇庁承認）においてCBCPの目的は「フィリピン教会の連帯を促進し，共同の司牧的指針及びプログラムを作成し，フィリピン教会を世界大の教会の司牧的目標に留まるようにさせ，すべての人，特に国家当局との関係において宣教者としての責任を負い，他国の教会協議会との関係を促進する」と規定されている⁶⁾。

b 形成過程⁷⁾

1) 第2バチカン公会議以降の社会関与

20世紀のフィリピン・カトリック教会，特にその指導層の社会関心・関与がはっきりあらわれてくるのは1960年代後半以降である。もちろんこれは，ヒエラルキー的構造を持つカトリック教会であってみれば，第2バチカン公会議によるバチカンの方向転換と密接に結びつく。しかし，フィリピンの場合，1960年代後半の政治・社会運動の高揚，これに対する1972年9月以降の戒厳令による民主制度の停止に至るマルコス大統領の強権的な政治，この2者の対峙の構造から来る政治・社会的な緊張が，世界教会のアジョルナメントへの方向付け時を同じくしていたため，その「社会関与」は具体性を帯び，その結果のもと

(5) CBCP Research Office, *1985 to 1995 Statistical Profile of the Catholic Church in the Philippines*, 1997.

(6) CBCPのサイト <http://www.cbconline.org/> 参照。

(7) CBCP, *Pastoral Letters 1945-1995*, 1996.

らす影響も、単なる理念的なものではすまない厳しさを帯びていた。

CBCPの司牧書簡、及び教会側のCBCPについてのレビューを見る限り、1960年代までの教会指導者の社会関心は、『レールム・ノヴァールム』の線に沿って社会正義の問題に言及することに加えて、公立学校における民族主義教育への反対と宗教教育の導入要求、そこにおける政教分離原則への執拗な抵抗など、自らの立場を保守・弁護する内向きの姿勢、教会に有利な政策に向けての圧力団体的な働きが目立った。その背景には、フィリピンは、カトリック国ないしキリスト教国として、また民主主義国として成熟してきた、というある種の自負があり、そこに既存の政治過程の中で既得権益を圧力で保持する、保守反動的な教会の姿が見られる。ちなみに司教の司牧声明の数は、1940年代が7（英語6、スペイン語1）、1950年代は25（英語22、スペイン語3）であった。他方で、「カトリック・アクション」と呼ばれる信徒活動の線で農民問題や労働者問題に関わってきた教会人の中に、より積極的で革新的な働き、特に政府と対峙する左翼的な活動主義をとる流れが生まれ、指導者層と衝突を繰り返している中で、第2パチカン公会議を迎えることになる⁸⁾。

保守層は第2パチカン公会議文書の開放性に動揺したが、革新層はこれに活動の正当性を見出し、マルコス政権の政治腐敗と強権性を前に、第2パチカン公会議でも公認された「時のしるし」の神学を軸に、ネオ・マルクス主義的な社会構造分析を積極的に導入、「刷新」を模索しはじめた教会に動揺を引き起こした。主流となる穏健保守の司教達は、第2パチカン公会議文書に応答する司牧書簡の発表をはじめそのレスポンスに追われつつ、フィリピン全体の教会の社会関与、特に政府との関係や教会と社会運動との関係について、明確な方向性を打ち出せずにいた。1960年代の司牧声明は13と減少する。

2) 司教協議会の「批判的協力」と「解放の神学」の影響力

既述のとおり、1970年代～80年代にかけてのフィリピン・カトリック教会の社会関与に関しては少なからざる既存研究が存在する⁹⁾。これによれば、次の

(8) Fabros, Wilfredo, *The Church and Its Social Involvement in the Philippines, 1930–1972*, Metro Manila, Ateneo de Manila University, 1988.

(9) Abinales, Patricio N., “Review Essay: Church and State and Church as State in the Philippines” in Abinales, *Images of State Power: Essays on Philippine Politics from the Margins*, University of the Philippines Press, 1998, pp. 166–186; Giordano, Pasquale T., *Awakening to Mission: The Philippine Catholic Church 1965–1981*, Ateneo de Manila University Press, 1988; Legazpi, Leonardo Z., “Role of the Church in Social Transformation: 1946–1996 and Implications for the Future”, in *Boletin Ecclesiastico de Filipinas* 72(796),

ように状況は推移した。

フィリピン・カトリック教会は20世紀前半をかけてアメリカ化が進められ、自由主義的経済と民主主義体制を社会の標準として前提とするようになっていたため、共産主義的な運動の高揚を制して戒厳令体制に踏み込んだマルコス大統領に対して一定の支持を示しつつも、ある種の不安と不信を覚える司教が多かった。加えて問題になったのは、第2バチカン公会議が前面に掲げた人類の進歩、その土台となる「人権」であった。いわゆる「開発独裁」と称された体制のもと、外資導入による大規模開発のために環境破壊や低賃金を容認し、これを批判する勢力を押さえ込む、そのためには人権は（控えめに言って）後回しにされてきた。人権侵害を批判する教会に対し、政府は、政教分離原則を盾に政策的な問題についての発言を封じ込めようとし、教会指導者層との関係を悪化させた。これらと相まって重要であったのは、政治化した教会内の左派の活動に対する、軍当局の強制摘発や破壊、暴力、出版物の押収、そして教会の社会的使徒職に従事する者たちに対する共産主義のレッテル張りであった。いわば司教の監督権に行政が介入し、教会の財産や人員を損ない、幾度にもわたる軍部と教会側の協議にも拘らず繰り返される破壊行為と責任逃れ、説明の欠如などにより、1970年代末までには教会は「批判的協力 Critical Collaboration」という教会の政府に対する基本姿勢を、より「批判的」のほうに力点を置く形で政府と対峙する姿勢をとるに至ったのである。この時期、CBCP は再び30もの司牧書簡を発表しており、厳しい時期にもかかわらず、戒厳令発令や、その後の国民投票、議会の復活などの機会ごとにあわせて8つの政治に関するものを出している。この流れは1980年の教皇の来比と、それに合わせたとされる形式上の戒厳令解除を一つの頂点としていた。

同時期に、農村や貧困地域において社会開発に関わっていた、主に修道会の聖職者及び信徒指導者たちは、開発と並行して環境破壊と人権侵害をもたらす

1996, pp. 474–486; Quevedo, Orlando B., “Social Teachings and Social Transformation in CBCP Thought (1945–1995)”, in CBCP, *Anamnesis*, 1996, pp. 3–102; Robredillo, Lope C., “The Challenges of the Times and the CBCP’s Responses: An Historical Essay on the 50-Year Existence of the Catholic Bishops’ Conference of the Philippines (1945–1995)”, CBCP, *Anamnesis*, 1996, pp. 103–132; Santos, Ruperto C., “A Short History of the Catholic Bishops’ Conference of the Philippines, 1945–1995”, in *Philippiniana Sacra*, 32(96), 1997, pp. 395–449; Shoesmith, Dennis, “Church and Martial Law in the Philippines: The Continuing Debate”, in *Southeast Asian Affairs 1979*, Singapore ISEAS, 1979; Shoesmith, Dennis, “The Church”, in May, R. J. and Francisco Nemenzo, *The Philippines After Marcos*, Sydney, Croom Helm, 1985.

政府と、その背後の多国籍企業やアメリカ合衆国に対する対決姿勢を強め、教会を軸に地域共同体とその働きを強めようとした。1960年代から続くこうした努力は、ラテンアメリカで理論化された「解放の神学」と共鳴していき、特に「キリスト教基礎共同体 Basic Christian Communities (BCC)」の確立によって新しい教会のあり方を包括的に目指そうとしていた点で注目される。ここにある、地域住民が対等に共同体を形成する形は、一方で「神の民」としての教会という第2バチカン公会議の立場に支えられつつ、同時に「聖職位階制度によって組織された社会」としてのあり方にラディカルな問いを投げかけるものであった。また教会と地域共同体の間の区別を曖昧にし、両者の重複する所に基礎共同体をたて、教会再建と共同体化区立を重ね合わせる彼らの教会－社会観は、フィリピンを「キリスト教化された」国として司牧対象とし、国民社会と教会を重複させていく司教達の教会－社会観と通じるものがあり、そしてそれらは共に、公会議の「全人類一致のしるし」という教会観、世界の完成と教会の世界的充満を重複して捉える見方とも響きあう面を持っていた。

3) 「再福音化 (Re-Evangelization)」への模索とカテキズム教育の制度化

しかし、教会の社会や政治への関与を論ずる際に、一つの重要な要素が軽視ないし無視される傾向があることに注意したい。それは、一方では、フィリピン社会の草の根レベルでのある種の宗教復興、ないし霊性の再興の流れであり、他方では、「世俗化」と人々の教会離れに危機感を持った教会の「再福音化」の動きである。前者は、地域社会などの信心業への積極的な参加、プロテスタント福音派、純福音、カリスマ派などに始まり、カトリック・カリスマ刷新運動においても推し進められた「新生運動 Born-Again Movement」、 「東洋の神秘主義」やオカルトへの関心の高まりなど一律には論じきれないが、「社会化された宗教」であるカトリックを無自覚に掘り崩す社会の世俗化の流れとあわせて、カトリック離れを危惧させるものであった。この懸念が、プロテスタント根本主義の「新生運動」の親米保守反動的な背景、彼らの熱狂的な回心への勧めとカトリックへのあからさまな攻撃への警戒心と合わさり、教会教育の再建とアイデンティティの再確立の必要が強調されるようになった。この際に、カトリック・カリスマ運動の受容・取り込み・動員と同時に、CBCPによって積極的に取り組まれたのがカテキズム教育の制度化である。

教会の教理基礎教育であるカテキズム教育に関しては、バチカンが既に1972

年に「教理教育指導書」を発行していたが、その5年後になって初めて、CBCPはフィリピン・カトリック教会における教理教育の現状を調査し、バチカンの「指導書」がほとんど浸透していない現状、カテキズム教育のための体制の建て直しの必要が指摘され、1980年代以降、カテキズム教育に関する体制作りが徐々に進められることになった。1978年から定期刊行物 DOCETE の発行開始、1984年に『フィリピン全国教理教育指導書 National Catechetical Directory of the Philippines (NCDP)』がバチカンに認可され、1987年の『家族カテキズム Family Catechism』、1997年にはカトリック教会では世界初の「ナショナル・カテキズム」である『フィリピン人カトリックのためのカテキズム Catechism for Filipino Catholics』の発行に至る⁽¹⁰⁾。

興味深いことに、カテキズム教育を軸とした教会再生は、BCCによる「解放の神学」型の教会再建と、教育面及び動員面でかみ合う側面を持っていた。1980年代に BCC が批判的に制度的教会に公認されていった時、カリスマ刷新運動のグループなどと並んで、より広い「教会基礎共同体 Base Ecclesial Communities」の枠内に取り込まれていった⁽¹¹⁾。

4) アキーノ暗殺から1986年2月民主化政変、アキーノ政権樹立へ

1983年8月21日のアキーノ元上院議員のマニラ国際空港での暗殺事件を契機に、これまでマルコス政権を支えていたとされた中流—上流の社会階層は政府に対し決定的に批判的となった。マニラ大司教・シン枢機卿の指導力のもと、カトリック教会は、反マルコス政権の流れを緩やかにまとめ、動員する役割を果たした。カトリック教会の主流の穏健派は、この民主的平和的政権交代を求める動きの先頭に立つことで、フィリピンにおける教会の位置を確かめ、左派の急進主義を強くけん制すると共に、政治関与に批判的なバチカンの要求をも脇において、最終的にはマルコスの亡命とアキーノ夫人の大統領就任に至る過程において、メディアと人員を活用し、大衆動員を行なった。

これらの動員の過程で目立ったのは、教会、ミサ、祈祷集会 (Prayer Meeting) といった宗教的な場が活用され、アキーノの死はその教会におけるミサ以降、「殉教 martyr」として解釈され、群集がラジオからのシン枢機卿の呼びかけに

(10) Linda Tacorda, "History and Development of the National Catechetical Directory of the Philippines", in *DOCETE* 9(48), pp. 14–28, 1987.

(11) BEC については、例えば Claver, Francisco F., "The BECs After the PCP-II", in CBCP, *Anamnesis*, 1996, pp. 217–230.

応えて路上にあふれ国軍と対峙した、いわゆる「2月革命」の途中の局面では、持ち出された聖像や居合わせた聖職者を中心にいくつもの祈りの輪が折り重ねられた、そうした濃厚な宗教性であり、カトリックの場、シンボル、聖職者が、これを導いていた点である⁽¹²⁾。

他方で、カトリック教会が権威主義体制のもとで、民主的、市民的な動きを一定程度保護し、促進する公共のフォーラムの役割を果たしていた点も無視できない。長期にわたり議会が閉鎖されていたり、政治活動が大幅に規制されていた中で、カトリック教会は、実質上唯一の、政府に匹敵する範囲を覆う全国組織であり、しかも全国的なトップダウンの官僚機構をも備えていたのである。カトリックのベリタス放送だけが、マルコス政権の御用放送でなく、それゆえに貴重な情報源として特にアキノ暗殺後の数年の間重用されていた。またマルコスの不正を内部告発した選挙管理委員会のコンピューター担当職員達はカトリック修道会の施設にかくまわれた。教会の司牧書簡が政治に関する方向性を明確に打ち出し、特に1984年の議会選挙と1986年の大統領選挙において、「票の神聖性 Sanctity of the ballot」を中心として公正な選挙を前面に押し立て、民間選挙監視団体を全面的に支援し、特に大統領選後の不正を暴いたこと、これらの司牧活動が全国大の教会ネットワークを通じ、末端の教会にまで幅広く伝えられていった⁽¹³⁾。

こうしてカトリック教会は、人々の霊性のよりどころとして、また権威主義のもとでの公共空間の管理者として、積極的な社会関与を成し遂げた。この「成功」の経験、しかもバチカンの反対を押し切った経験は、フィリピン社会において唯一無比の道徳的指導を発揮するダイナミックな教会としての誇りと自負を生み、「EDSA（革命）」はフィリピン・カトリック教会の社会観・社会関与のあるべき姿のイメージを規定することになった⁽¹⁴⁾。

(12) 清水展 『文化の中の政治 フィリピン「二月革命」の物語』 弘文堂、1991年、特に第3章～5章。

(13) Intengan, Romeo J., “Faith and Politics. Church and State: Church Teaching and the Philippine Context”, in Villegas, Socrates B., ed., *The Way of the Shepherd — Studies in Theology offered to His Eminence Jaime Cardinal L. Sin, DD. on the 25th Anniversary of his Episcopal Ordination*, Salesiana Publications, Makati, 1992, pp. 205–238.

(14) 1986年民主化政変が“EDSA”, “People Power” といった表現で司牧書簡中にも頻繁に見られる。“EDSA”は1999年までで6つの文書に, “People Power”は7つの文書に現れる。

5) 民主制度の安定に向かう中で⁽¹⁵⁾

しかし、反マルコス諸勢力を糾合したはずのアキノ大統領の「ピープルパワー連合」も、新政権の始動後、次々とほころびが現れた。度重なるクーデタ未遂、復活する旧勢力、反政府勢力との和解の失敗、停滞する経済の中で、アキノと共にフィリピン社会全体の支持を糾合したかに見えたカトリック教会も、政教分離などの立場から批判の矢面に立たされることになる。1992年の選挙が無事終わり、民主制度の安定が示される中、教会側の意向と異なり、フィデル・ラモスが史上初のプロテスタントの大統領となった。民主制度の安定化の中で、選挙結果は、国民の教会とは独立した決定を暗示していた。

アキノ政権が上流社会よりの政策に傾き、教会指導層が引き続きこれを基本的に支え続ける状況の中で、活動派の聖職者、信徒リーダーたちは、相変わらずの人権侵害の現実直面し、これを民衆の名のもとに支持するCBCPやシン枢機卿に対し不満を募らせた。左派の一部は共産党との関係が長年疑われており、1987年にも一部こうした関係が露見、CBCPは傘下の社会活動部門に対する管理を強めた。

1980-90年代は「新生運動」の全盛期であった。多くの「伝道集会」が開催され、多くの人々を動員した。多くの信徒を集めたグループや教会の一部は、特定の政治勢力と接近する傾向を持った。プロテスタントの Jesus Is the Lord Movement や独自教派の Iglesia ni Kristo, そして、カトリックの内部でも自立性の高いカリスマ刷新運動の El Shaddai などがそれに当たる。「EDSA後」もカトリック教会は、イシューによっては大規模な社会動員力を持った。しかし、通常、これらの宗教団体はカトリック教会と違い、「宗教票」を動員できるほどの結束力と数を誇っている⁽¹⁶⁾。

EDSA で起こったはずの奇跡、そこにあったはずの決定的な霊的、社会的指導性が、現実の政治社会過程の中で、「十分に発揮されない」挫折の中で、1991年のフィリピン教会会議 (Second Plenary Council of the Philippines, PCP-2) は、司教だけでなく、様々な出自の司祭たち、そして多くの信徒たちの参加に

(15) Youngblood, Robert, "Aquino and the Churches: A 'Constructive Critical Solidarity'?", in *Pilipinas* 13, 1989, pp. 57-72.

(16) 特にエル・シャダイについては Leonardo N. Mercado, *El Shaddai: a Study*, Logos Publications, Manila, 2001; Grace Gorospe-Jamon, "The El-Shaddai Prayer Movement: Political Socialization In a Religious Context", *Philippine Political Science Journal* 20(43), 1999, pp. 83-126.

よって、積極的に新しいビジョンを掲げた文書を残した。ここにおいて、より参加型の、社会観と教会論を積極的に組み合わせた「貧しい者の教会 Church of the Poor」「弟子の共同体 Community of Disciples」をアイデンティティの軸とした⁽¹⁷⁾。CBCP は政治、経済、文化に関する大きなカテキズム的な文書を司牧文書として発表し、社会観の修得を、教会という場に結びつける努力を重ねてきた⁽¹⁸⁾。1990年代、CBCP 司牧書簡は55を数える。民主化以降、CBCP は積極的に社会問題に関して声明を出すようになった。

c 言説⁽¹⁹⁾

1) 関心事・分野

CBCP の組織も、司牧書簡のトピックも、ほぼあらゆる領域に及んでいるが、その働きは対政府的な政治・社会活動と、制度的教会のための専門的機構が中心を占める。司牧書簡の方は、たとえば1986-95年のCBCP 司牧書簡の暫定的な内容別分類をすると、45の内、政治が23、経済が6、カテキズム教育関連が6、家族問題が5、社会問題が5、と圧倒的に政治であり、その半分が選挙関連である。

後述の「貧しい者の教会」というアイデンティティの強調から見る時、それが経済や社会問題よりも政治問題に還元され、特にすぐれた指導者を選ぶこと、すなわち選挙に結び付けられている点の特徴的である。実際に「貧しい者たち」に触れた司牧書簡においては、少なくとも7つにおいて選挙への言及がある。

2) フィリピン社会の像

第2バチカン公会議の中で正式に採用された「時のしるし」は、早くも1964年には司牧書簡に現れる。しかし、その後、1977年、1982年とあわせて3度用いられたのみである。時代状況や社会状況の観察、分析を積極的に「時のしるし」として積極的に教会の活動に取り込んでいこうとした活動派の人々と一線

(17) CBCP, *Acts and Deeds of the Second Plenary Council of the Philippines, 20 January – 17 February 1991*, 1992, 特に Conciliar Document の “Part II: Envisioning A Church Renewed”, pp. 17-58.

(18) Pastoral Exhortation on Philippine Politics; September 16, 1997; Catechism on the Church and Politics; Catholic Bishops' Conference of the Philippines' Prayer for the National Elections of May 11, 1998; January 31, 1998; Pastoral Exhortation on the Philippine Economy; July 10, 1998; Pastoral Exhortation on the Philippine Economy (short version); July 12, 1998; Pastoral Exhortation on Philippine Culture; January 25, 1999.

(19) CBCP のサイト <http://www.cbconline.org/> にある Pastoral Letters をテキストの検索に使用した。

を画している。

これに対し、貧者の優先 ((preferential) option for the poor) は1982年以降、1980年代に4、1990年代には11の文書で用いられる重要な概念である。

フィリピン社会の「成熟 (maturity)」に関しては、1960sまでは進歩史観的に、現在の時代の流れとして捉えられていたのが、1970s以降はこれからの目標として考えられるようになった。「未熟なキリスト教国」(シン枢機卿) という強い表現は司牧書簡にこそないもの、しばしばフィリピン社会を規定するものとして取り上げられる。その際にしばしば引かれるのが一つは文化論であり、もう一つは歴史論である。文化論は Jaime Bulatao にのっとり、「二段重ねのキリスト教」、すなわち、土着信仰や世界観、規範と、キリスト教信仰、世界観、規範が二段重ねになっている、とし、これを部分的には歴史の産物と見るものの、基本的にフィリピン人の文化特性としている見方である⁽²⁰⁾。もう一つの歴史論は興味深いことに、スペイン植民地時代をフィリピン・キリスト教文化の黄金時代とする見方であり、上記 NCDP に典型的に現れている。当時のフィリピン社会は、信仰的な家庭を中核に、村落共同体内でもキリスト教的なライフスタイルが充満していた、とする。これが近代になり、経済の発展と共に生活が複雑になり、世俗化が進んで、現在のような、信仰の継承もままならず、もう一度福音宣教のやり直しが必要な状況になっているとする⁽²¹⁾。前者はフィリピン人に、後者は世俗化の波に、現在の「成熟が必要な」フィリピン人キリスト者の状態の原因が帰されているが、ここで、教会の姿、その宣教の歴史、その反省が不在である点が主体性を欠き、極めて評論的であって、過去の遺制に関する歴史的反省やその克服のための責任意識は表明されない。

3) 社会における教会像

既に述べたように、フィリピン・カトリック教会のアイデンティティとして明確にされるようになったのは、まず「貧しい者の教会」である。司牧書簡の中では、1971年に初めて現れた後、飛んで1985年、1991年、1993年、1997年(2回)に現れている。上記の「貧者優先」の頻出と合わせるならば、教会が社会に関与する正当性の根拠が、かなり強くここに置かれていることがわかる。

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

(21) CBCP, *Maturing in Christian Faith: National Catechetical Directory for the Philippines*, 1983, pp. 19-32, 135-138.

貧しい者たちこそが国民の標準であり、彼らの教会であるが故に、カトリック教会は代表者、道徳的指導者として発言権を持つ。教会の社会における「指導性」に言及する文書は極めて多い。

対照的に少ないのが、PCP-2 でほぼ同じ強調を得ていた「弟子の共同体」であり、司牧書簡では1997年に一度の用例があるに過ぎない。一般信徒の強い影響下にあった PCP-2 のビジョンと司教達の意識との差が大きく現れていると思われる。司教達は教会内の訓練・教育よりも、社会関与の方に高い関心を示していると言える。とはいえ、PCP-2 の中で教会形成の要として位置付けられている「教会共同体 (ecclesial communities)」は、1985年以降、1986年、1987年、1991年、1997年（3回）、1998年（2回）と頻出している。教会の訓練に関しては、司教による司牧的なものよりも、それぞれの共同体の中で自発的に展開することが期待されているようにも読める。そうであれば、社会に対して指導性を主張している司教達が、教会の指導に力をあまり注いでいない現状を裏打ちすることになる、と言うこともできる。

d 公共宗教の矛盾

公共宗教は、特に行政と社会の双方に著しい問題が認められる状況の中で、社会に強い基盤をもつ宗教として立ちあられ、国家と社会の双方に、調停者及び道徳的指導者としての権威を承認させようとする。従って、権威の基盤が社会への帰属性という水平面と、社会を超えた超越的権威という垂直面の二つの権威の流れを持つ。問題が山積する社会への帰属性は、埋没による超越的権威の喪失の危険を、逆に宗教的超越性に基づく宗教的なアイデンティティの保持は、社会に対する代表性の喪失の危険をはらむ。公共宗教は元々矛盾をはらんでおり、国家－社会関係の不全に伴う非常事態において初めて十分に力を発揮するものではないだろうか。

カトリックの礼拝施設一つあたりの信徒数は平均3000人近い。司牧の公的な最小単位である小教区にも平均24,000人の信徒がいる。司祭一人に対する信徒数は8,500人⁽²²⁾。洗礼、堅信、結婚式、葬儀などの儀式によってカトリックとされている人々の中で、司牧的働きが十分届けられている人々はごく限られている。

(22) CBCP Research Office, *1985 to 1995 Statistical Profile of the Catholic Church in the Philippines*, 1997.

教会が「弟子の共同体」であるならば、「弟子化」ないし「訓練」が可能なのは少数である。しかし、「貧しい者の教会」（「貧しい者の「ための」教会」ではない）であれば、国民の大多数で、「カトリックに生まれついた」人々が司牧の対象である。あわせると、「弟子化の欠如」の問題が生じる。これは教会の課題となる。

問題はこの矛盾の扱い方である。教会はこれをむしろフィリピン人のキリストチャンとしての「未熟さ」に起因するものと見なす。ここには成熟、純化させていけば解決する、という公会議文書にも見られる素朴な進歩主義が反映している。しかし、進歩の途中だからこそ教会の指導性の権威の根拠も生まれる。「成熟」の結果教会の権威に必ずしも服従しない自立性の高い信徒が生まれるよりも、未熟な信徒がいて、司教や司祭の教導権が不可欠な方が教会にとっては正当性を保ちうる、故に現状を維持するインセンティブが働くのでは、という仮説が働く。少なくとも、司牧状況の報告類は、何十年の間、ほとんど改善している兆しをみせていない。

4 おわりに 「公共宗教」カトリック教会の影響力と困難

この5年ほどの間、カトリック教会指導者層は、劇的な浮き沈みを繰り返し経験した。1997-8年の憲法改正反対運動の大規模動員に成功したカトリック教会は、しかし1998年大統領選挙において最も望まなかったとされるエストラダの圧勝という挫折を味わった。エストラダ政権との折り合いに苦労したカトリック教会は2001年、大統領の複合疑惑の弾劾裁判のこじれに端を発した2001年のいわゆる「EDSA2」と呼ばれる政変を主導し、エストラダを事実上の更迭に追い込んだ。

しかし、その数ヵ月後には親エストラダのデモが、「EDSA 革命」を記念するエドサ大聖堂（EDSA Shrine）を占拠、EDSA2 の大衆が携帯電話を片手にした中・上流階層であったのに対し、今回のデモ（EDSA3 とも呼ばれた）が貧困層中心だったことで、教会側が豊かな層で、教会と折り合いの悪い側が貧しい、という構図になり、教会の言う「貧しい者の教会」という正統性に大きな傷がつくこととなった。しかも、これまで繰り返し政治的な社会動員に開かれていたはずのエドサ大聖堂から「聖堂はカトリック教会の私有財産（private property）であり、無断の立ち入りを禁ずる」という理由で、「教会を

汚した (desecrate) 人々」を排除しようとし、また、彼らが去った後、数日の祈りの後、これを再び聖める (re-consecrate) 儀式を行なったことで、教会は自らの立場と聖性を守るためには、貧しい者たちを汚れたものとして排除しているような構図になることもいとわない、そういう姿をさらけ出してしまった。これによって教会の主張と現実のギャップがあらわになり、教会の公共フォーラム的な権威性は少なからず失墜することとなった。

追い討ちをかけるように、カトリック司祭の性的なスキャンダルとその組織的な隠蔽疑惑が教会を直撃、これに対する教会の後手後手で自己弁護的な対応は教会に対する疑惑と不信を少しずつ増幅させている。特に聖職者によるミサ補助役などの青少年への性的虐待事件の続出は、その犠牲者や家族の熱心と献身が裏切られた形をとる分深刻である⁽²³⁾。

フィリピン・カトリック教会の社会観・社会関与は、1980年代以降、その教会観との結びつきを積極的に見出し、これを土台にした教会刷新を目指してきた。しかし、今なお活況を呈している信徒運動の存在と同時に、制度的教会の機能不全も顕在化している。その背後にあるのは、(1)第2バチカン公会議文書に見られる、ある種楽観的な社会進歩と教会—社会関係の順調な調和形成を志向するビジョン、(2)フィリピンをキリスト教国とし、実質上カトリック国のように見なし、そこに司教達のフィリピンにおける特別の道徳的指導性の権威をおく見方、その背後にある植民地遺制としての「社会化されたカトリック」についての二元論的な把握、(3)教会の強い圧力団体的な政治性と名士的性格、その不明朗な富、そうしたものを維持したままでの「貧しい者の教会」概念の導入という矛盾、などであると考えられる。

2001年には PCP-2 の10周年を迎えた。教会内の評価は厳しく、PCP-2 が将来に向けて掲げた目標はほとんど達成できていない、というのが大方の意見である⁽²⁴⁾。フィリピン・カトリック教会がその反省を活かしてダイナミックな宗教として再生するのか、教会は将来に向けて、これから厳しい選択を求められるであろう。

(23) インターネット上の各新聞、特に Philippine Daily Inquirer, Philippine Star, Manila Bulletin, Manila Timesなどを参照した。

(24) CBCP 自体、「PCP-2の処方箋の多くは実行に移されなかったが、そこには様々の理由がある。とはいえ、根本的な原因は我々の心の頑なさや回心しようとしないう心である。」としている。*Manila Times*, March 28, 2001 インターネット版など。

[Abstract in English]

Contemporary “Christian Philippine” Catholic Church, Its Social Views and Involvement: In Relation to Its Ecclesiology

S. Miyawaki

This paper deals with the social views and involvement of contemporary Philippine Catholic church as a “Public Religion”. And special notice is taken about what the past researches tend to neglect, that is, relation of social views and involvement to its ecclesiology, as a majority and hierarchical religious institution having faced an impact from outside, the drastic change of universal church since the Second Vatican Council.

General Catholic Views on Society and Ecclesiology has been directed from the combination of charitable social action and closed church, through radical openness by Second Vatican Council and resulting confusion, into moderation, with some coordination with some ideas from the leftist wings (e.g. Liberation Theology), and the resulting products of documents of various doctrinal inclinations are sources of authority of different groups within the institution, thus causing the incorporation of diversity as well as the potential cause of fundamental identity crises.

Philippine Catholic Church became dominant religion through the position as national religion under Spanish colonial rule, and having adapted to American “democratic” reign in the former half of the 20th century. And the institutional church has had strong social and political influence as the “representative” of majority religion. Thus, in the pride of holding the basic source of national identity, church had been historically very self-conserving and authoritarian in nature, and then under the outer pressure of Vatican II's vision of “renewal” and growing social instability afterwards, there occurred serious cleavage between the conservative moderates and radicals. But gradually going against Marcos dictatorship, and having the common ground of the view of virtual identification of church with society, the two sides began to cooperate. On the other side, feeling scared of secularization and new native religious resurgence, church began to stress on the catechetical reform and community building harmonious to the Liberationist vision, yet because of the bureaucratic hindrance it has not yet been so speedy nor effective.

The church became confident of its central role in the reconstruction of Philippine society after active involvement in the democratization process in 1986, but its structural and innate weakness became obvious immediately. Church, being obsessed with such dreamlike vision and trying to realize it in the name of “the church of the poor = the community of disciples”, soon faced the limitation, which is indicated in the contradiction found in the discourses of her leaders, especially the endeavor of pressuring *politics* through the involvement in *social* affairs, and lamenting the “lack of

maturity” on the side of the people instead of serious reflection on church's historical deficiency. The church lacks in the human resources or the influence for mobilization much enough to claim its leading position for society; or rather, it has half-independent and very active segments inside it, having difficulty in manipulating the direction for future.

〔日本語要約〕

「キリスト教国フィリピン」の現代カトリック教会の
社会観・社会関与
— その教会観との関わり —

宮脇聡史

当論文は、「公共宗教」としての現代フィリピン・カトリック教会における社会観と社会関与のあり方を分析している。その際、既存研究が軽視しがちであった側面、多数派宗教かつヒエラルキー的な教会として、また第2バチカン公会議以降の変革に対応することになった教会として、その社会観と社会関与が教会観の変化と密接に関わる点に特に着目して分析している。

カトリック教会一般の教会観と社会観は、まず自己完結的な教会観と慈善的な社会観の組み合わせから、第2バチカン公会議における開放・対話志向に伴う様々な教会・社会実践による混乱を経、やがて「解放の神学」など左派の教会論の一部摂取を伴った穏健化を志向するようになったが、こうした過程で生み出された多様な公文書類は、教会内の多様な主張の権威の源泉となり、多様性の包括の機会と共に、アイデンティティ上の火種を抱えることとなった。

フィリピン・カトリック教会は300余年に渡るスペインによる植民地支配下の国教として支配的宗教となり、20世紀前半のアメリカ「民主主義」支配にも適応し、その制度的教会は、現在に至るまでフィリピンの宗教的多数派を「代表」する存在として強い影響力を持つ。そのような背景からもともと教会はフィリピンのアイデンティティを握る正統的存在としての自負から既得権益保守的かつ権威主義的であり、第2バチカン公会議以降の「刷新」という外圧の元、1960年代後半以降の不安定化する社会の中で、変動に慎重な保守派と変動の流れの中に身を投じた革新派の間に深刻な亀裂が生じた。しかし、マルコスによる権威主義的な政治社会支配のもと、また教会と社会を微妙に同一視する志向という共通の土台を元に、両者は政府批判のもと接近していった。他方で世俗化や諸宗教運動など教会が捕捉出来ない動きに対する危機感から、教会は教理教育を中軸とした教会改革に着手し、これも「解放の神学」の共同体形成の流れと響きあうことになったが、官僚的な信仰の遅さと方法の生硬さなどから十分な成果をあげられていない。

1986年の民主化革命に積極的に関与した教会はフィリピン社会再建の中心的担い手としての自信を深めたが、すぐに足元の脆弱さを明らかにした。その時の幸せな夢を形にするべく、社会刷新の核としての教会のビジョン「貧しい者の教会＝弟子の共同体」を掲げた。しかしその限界は、教会指導者層の言説に見られる諸矛盾、特に社会問題を根拠に民主政治の決定過程に圧力をかけようとしたり、教会自身の非を認めるよりも問題をフィリピン人の未熟に一方的に帰していく論理などにはっきり見て取れる。フィリピンを先導するはずの教会には人員や資源や動員などの客観的レベルでの裏づけを欠き、逆に内部にその指導から半ば自立した積極的な信徒グループを抱えこみ、彼らを懐柔しつつそのダイナミズムを保持している現状である。

国民主権から領域主権へ

—— 公共哲学の基礎をめぐって ——

稲垣久和

1. 「国民主権」とは

主権という言葉は日本国憲法の前文に見える。

「…ここに主権が国民に存することを宣言し、この憲法を確定する」。「…政治道徳の法則は、普遍的なものであり、この法則に従ふことは、自国の主権を維持し、他国と対等関係に立たうとする各国の責務であると信ずる」。

同じ主権という言葉で、国内に向けては国民主権という言葉が、国外に向けては国家主権という言葉が使われる。主権が国民に存する、というときの主権とは「国家の政治のあり方を最終的に決める力をいう」⁽¹⁾（宮沢俊義）。また第1条には「天皇は、日本国の象徴であり日本国民統合の象徴であって、この地位は、主権の存する日本国民の総意に基づく」とある。

日本国憲法に国民主権という言葉が出てくるのは、直接的には、大日本帝国憲法の実質上の天皇主権を否定するという意味があるが、実は“主権”思想には16世紀以来の長い歴史がある。

しかしながら、主権という言葉は憲法学、政治学、法哲学、政治哲学の分野で論じられてきたとはいえ、これが神学用語でもあるということが、日本ではほとんど知られていない。いや、この言葉の成立した西欧においても、これを神学の方面から取り上げることはもはやほとんどないと言ってよい。

主権は権力の集中を表す言葉であるから、民主主義にはなじまないとしてこれを正面から取り上げることは、今日、欧米の学会でもあまりない。自由民主主義の立場を取る論者において、この傾向は特に著しい⁽²⁾。一方、領域主権という言葉は19世紀のオランダの神学者アブラハム・カイパーに始まる言葉であ

(1) 宮沢俊義『国民主権と天皇制』（勁草書房、1957）15頁。

(2) Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge Univ. Press, 2000, p. 6.

って、これはカイパーとその後のカイパー学派を除いては、欧米でも使われていない。しかし私は“主権”が、日本国憲法に出てきて、中学生でも学ぶ言葉であり、また今日の公共性の議論においても必要な概念になっている、と考えるので、本論稿であえて主権をキリスト教哲学的の視点からテーマにしたいと思う。

国民主権が、天皇主権を否定する概念として日本国憲法に入ってきたことは論をまたない。しかし国民主権が実際には何を意味しているかといことについて、議論はさほど簡単ではない。このような議論の出発点になったのは、戦後すぐの憲法制定と相前後して行なわれた和辻哲郎と佐々木惣一の「国体」論争、そして宮沢俊義と尾高朝雄の「ノモス主権」論争であった⁽³⁾。また1970年代に入ってから憲法学者の杉原泰雄、樋口陽一らによって論争が行なわれた。山内敏弘に従ってこれをまとめると次のようなものである⁽⁴⁾。

杉原泰雄の見解は(1)国民主権とは、「国内における国家権力自体の帰属を指示する法原理」であり、「国家権力の究極の淵源、憲法制定権力などの帰属を指示する原理ではない」。(2)これに対して、「人民主権」は「国家意思を決定しかつそれを執行する法的能力が『人民』に帰属すべきことを指示する憲法原理」である。「主権主体としての『人民』は、社会契約参加者の総体、成年者の総体と規定される」。(3)日本国憲法の国民主権は、「国民主権」ではなく、「人民主権」を意味するものと解すべきである。

これに対して樋口陽一の見解は、以下のようなものであった。(1)「国民主権にはフランス革命期に対抗しあった nation 主権と people 主権の二義があり、前者は直接民主主義を原理的に排除するのにたいし、後者は直接民主主義と原理的に結びつく」。people 主権といっても、最終決定権をもつわけではない。(2)したがって「主権概念自体、そのゲネシスにおいては『超実体的』なものであった」。だから主権＝憲法制定権であり、これはあくまでも権力の正当性の所在の問題であって、権力の実体の所在の問題ではない。

日本国憲法の国民主権の“主権”は、樋口の言うように「憲法制定権として、

(3) 当時の和辻・佐々木論争は、和辻哲郎『国民統合の象徴』（勁草書房、1948）、佐々木惣一『憲法学論文選・二』（有斐閣、1957）に、また尾高・宮沢論争は、尾高朝雄『国民主権と天皇制』（青林書院、1954）、宮沢俊義『憲法の原理』（岩波書店、1967）に収録されている。

(4) 山口敏弘「国家主権と国民主権」樋口陽一編『講座・憲法学2』（日本評論社、1984年）15-16頁

権力の正当性の所在の問題」として捉えるのが妥当であろうが、それはフランス革命期に出てきたものであり、ルソーの人民主権論にそのルーツを持つと解釈できよう。

もう一つここで、主権が持つ権力の一元的集中の響きにも同時に注意しておきたい。主権性という概念は、一見、社会の諸制度の多元性と相容れないように見える。例えば樋口陽一は次のように言う。「(カール・)シュミットによって照らし出されたフランス革命の近代憲法にとっての意義は、ひとことでいえば、中間団体を担い手とする多元主義を原理的に否定して諸個人と集権的国家の二極構造を定義した、というところにあった。彼にとって、『政治的にいえば、階級概念』、『憲法・国法的には、近代的な結社の自由』によって危うくされている『本来の』主権概念を救い出すこそが問題だったのである」⁽⁵⁾。このとき、媒介となる中間団体を否定して、いわば“裸の個人”と、強い主権を持った集権的国家が直接に向き合うという、大そう危うい状況が出現する。もしそうであるとすれば、「各個人が自由になることを強制される」というあのルソーの逆説が危険な形で生きてくるというジレンマを抱えることにもなろう⁽⁶⁾。実際、一見奇妙ではあるが、この日本でも、“国民主権の名による個人の人権抑圧”すらありうるのである⁽⁷⁾。なぜそんなことが起こりうるのか。これはルソーの人民主権論(すなわち一般意思論)にすでに現れていた。ルソー＝ジャコバン型国家像という類型化を行なう樋口は「ジャコバン独裁は集団の名による独裁ではなくて、集団多元主義の禁圧という建前を峻厳につらぬくことによる一般意思の名による独裁なのであった」⁽⁸⁾。という。国民主権の名による全体主義によって、人権抑圧は理論的にもありえたのである。

(5) 樋口陽一『近代国民国家の憲法構造』(東京大学出版会, 1994) 44頁。

(6) 「社会契約を無益な公式に終わらせないために、この契約は、一般意思に服従を拒むおは誰でも、政治体全体の力によって服従を強制される、という約束を暗黙のうちに含んでいる。この約束のみが他の約束にも効力を与える。そしてこれは、各個人が自由になることを強制されるという意味にほかならない」。(ルソー「社会契約論」井上幸治訳『世界の名著・30』中央公論社, 1966, 245頁)

(7) たとえば殉職自衛官合祀訴訟について拙稿「日本の宗教状況における公私と公共性」佐々木毅・金泰昌『公共哲学』第3巻(東京大学出版会, 2002年)。「法人の人格」との関係における殉職自衛官合祀訴訟については樋口陽一『近代国民国家の憲法構造』172頁参照。

(8) 樋口陽一『近代国民国家の憲法構造』94頁。

2. 二つの国家観

ここで集団多元主義というのは、樋口がルソー＝ジャコバン型国家像とトクヴィル＝アメリカ型国家像を理念型として対比させたところのトクヴィル＝アメリカ型国家像のことであり、これは今日の多極共存民主主義論につらなる。つまりこういうことだ。ルソー＝ジャコバン型の近代国家像にあっては、中間団体を否認する〈国家⇔個人〉の二極構造のもとで、国家権力だけが正統のものとなる。この集権モデルのもとでは、立法府のつくる国家の法＝一般意思の表明としての法律 *loi* が法 *droit* のあり方を独占する。それに対して、結社の存在を積極的に容認し、社会的権力もまた正統性をもちうるという前提のもとで多元的モデルを描くのが、アメリカ合衆国であり、これをフランスの思想的文脈で表現すればトクヴィル＝アメリカ型国家像となる⁽⁹⁾。

集団多元主義ないしは多元的国家論とはH・J・ラスキ、G・D・H・コールによって称えられたもので国家を全体社会＝共同体 (community) としてではなく、どこまでも部分社会＝結社 (association) として限定的に捉える⁽¹⁰⁾。国家は、いまや社会から自律した存在ではなく、あくまで社会の自己組織に過ぎない。政治結社としての国家に課せられた任務は最小限度の利益調整のみである⁽¹¹⁾。

しかし樋口は結社に基づく中間集団を認めることは、日本の社会状況における中間集団（「イエ」集団、会社社会）では、かえって個人を抑圧する可能性があることを指摘する。日本社会でその個人を生み出し、個人主義を貫徹するにはあえて〈国家⇔個人〉の二極構造をその痛みとともに追体験する必要がある、という。しかしこれは奇妙なネジレ現象というほかはない。「イエ」集団や「ムラ」社会は中間集団ではあるが、ボランティアな中間団体（自発的結社）ではない。そこに「自発性」という自己の意志が介在することはないのであって、「イエ」も「ムラ」も生まれながらの人が属する自然的集団であるに過ぎない。自己を認識し異質な他者を認め、これと共存しようと自覚的に努力するのではなく、むしろ逆にそこでは異質な他者を排除しようとする傾向が働く。そのよ

(9) 同書59頁

(10) 19世紀末米国の社会学者による次の文献も参照のこと。John R. Commons, *A Sociological View of Sovereignty*, Reprints of Economic Classics (1899-1900), Augustus M. Kelley Publishers, New York, 1967

(11) 石川健治「国家・国民主権と多元的社会」樋口陽一編『講座・憲法学2』76頁。

うな傾向のある日本で、ボランティアな中間集団を認め、かつ個人主義に陥らずに個人の尊厳を認める社会（公共的世界）を形成していくために、個人主義的なアメリカ型とは異なるモデルを探すことはできないだろうか⁽¹²⁾。

実は、多元的国家論はアメリカ型に限られるのではなく、ヨーロッパの英・仏・独の大国以外の小国をモデルにしてすでに出されているのである。オランダの政治学者レイブハルトが1969年に、アルトゥシウスの consociation の観念を注記しつつ提唱した consociational democracy（多極共存民主主義）という類型がそれである⁽¹³⁾。スイス、オランダ、第一次大戦以後のベルギー、第二次大戦以後のオーストリアなどを素材として構成されたこのモデルは、言語・宗教・民族などの多様性を統治構造のなかで意識的に併存させようとする、異質なグループ間の協調デモクラシーを描き出すのであり、ホッブズ以来の同質な者たちの多数派デモクラシー（英・仏の近代国民国家）と違うあり方に、積極的な位置付けを与えようとするものである。そして、こういった多元的国家論は主権の概念とは一見関係ないように見えるが、実はある仕方ですべてと結びつけることができる。それを示すのが本論稿の目的である。

3. 主権の由来

それでは、多元的国家観の基礎をなす、アルトゥシウスの consociation とはどのような背景をもった概念であろうか。それを見るために西欧の政治思想の歴史を振り返ってみる。

西洋世界における、主権概念と政治との関係は非常に複雑である。政治が“まつりごと”として宗教的神事と関係していたことは、東方の世界で一般的であった。これが西洋にも入ってきて、古代ローマの帝政時代に“神のごとき支配者”（dominus et deus）としての皇帝への皇帝崇拜となって現れた。ここから例えばカール・シュミットの『政治神学』の中の有名な文句、「近代政治理論

(12) アメリカにおける個人主義と中間団体との関係についてのトクヴィルの観察については、トクヴィル『アメリカの民主政治』第3巻第2編第4章「アメリカ人は自由な制度によって、どんなふうに個人主義と闘っているのだろうか」以下を参照（A・トクヴィル『アメリカの民主政治』井伊玄太郎訳（下）192ページ以下）。

(13) Aredt Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (Berkeley: University of California Press, 1968), *Consociational Democracy, World Politics*, 1969, p. 207–225. 水島治郎『戦後オランダの政治構造』（東京大学出版会、2001）16頁。

の鍵概念のすべては、世俗化された神学的概念である」⁽¹⁴⁾が出てくるわけである。シュミットのこの本では特に“主権”(Souveranität)が議論の中心になっているのだが、歴史的な研究からは“主権”は必ずしもキリスト教の神学概念の中心にはなかった、との反論も寄せられている⁽¹⁵⁾。主権に一番近い言葉は *superanus* であるがこれは「至高の」といった程度の意味である。トマス神学では、神概念に「類比」が大々的に使われていて、逆に人間の世俗の概念との類比で神が表現されている。カルヴァンは確かに「神の主権性」を使ったが、これはむしろ地上の皇帝や王の絶対的権威を削ぎ落とす意味で使用した、とも論証されている⁽¹⁶⁾。したがって歴史的研究では、シュミットのテーゼは必ずしも確認されないが、構造的には、「絶対的権力を握った専制君主的な王」(政治的)と「至高の唯一神」(宗教的)とは親近性があると見てよいであろう。それを端的に表しているのがジャン・ボダンのテーゼである。

聖バルテルミーの虐殺(1572年)の4年後に、ジャン・ボダンが『国家論六卷』(*Les six livres de la Republique*)を出版した。ここで出された思想は、国家と主権について、また政治学においても実証的法学においても、革命的な出来事であった。なぜなら、中世の身分制社会では法制定は各々の社会ごとに任意であったものが、ボダンが新たに“主権”(puissance souveraine)というものを定義し、しかもその主権を国家にのみ帰した上で、そういった国家を *res publica* と定義したからである。そのような主権の基本的標識として、彼があげたのは、立法権、宣戦講和権、官吏任命権、最高裁判権、忠誠服従要求権、恩赦権、貨幣製造権、度量衡決定権そして課税権であった⁽¹⁷⁾。そして主権とは現実的に第一義的には立法権であった。ボダンの主張をオランダの哲学者ヘルマン・ドローヴェールトにしたがってまとめてみると⁽¹⁸⁾

(1) 国家とそれ以外の生活の政治的かつ非政治的社会領域の間に境界線を引

(14) 'Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriff', Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München/Leipzig, Duncker&Humblot, 1922, 1934, S. 49.

(15) Hulmut Quaritsch, *Souveranität, Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlin: Duncker&Humblot, 1986.

(16) Gisbert Byerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins. Mit besonderer Berücksichtigung seines Souveranitätsbegriffs*, Berlin, 1910, Aalen: Scientia Verlag 1973.

(17) 山内敏弘「国家と国民主権」樋口陽一編『講座・憲法学2』p. 35

(18) Herman Dooyeweerd, *De Strijd om het soevereiniteitsbegrip in de moderne Rechts-en Staatsleer, The Collected Works of Herman Dooyeweerd, seriesB, Vol. 2, p. 105*, The Edwin Mellen Press, (Lewiston/Queenston/Lampeter, 1997).

く。

- (2) 立法者の意思を確証するものとしての実証的な法の概念を定義する。
- (3) 本来はそれぞれに異なる領域がもっている独自の立法の権能は、唯一の本源の権能に従属させられる。そしてその本源の権能とは、立法に際して権力をもつ主権的国家の権能に他ならない。

このようにボダンの国家主権論は、社会の全領域を覆ってしまうほどの強さをもって主張されたのである。ボダンに従えば、主権者とは、すべての他者をみずからの指図によって拘束しうる者のことである。しかし人間による規定は、「無限に変化する場所、時間、また人に対する」絶えざる適応を必要とする。だがこの適応を、主権者自身以外の何者といえども実施しえない、なぜならば、「主権をもつ」者は、「いかなる命令にも服する義務はない」⁽¹⁹⁾からである。そこでヘルマン・ヘラーは次のように語る。「それゆえボダンもまた、王を主権者と、そして法を制定者として理解する限りは、モナルコマキの命題、つまり『法律が王を作る』をまったく逆転しなければならなかった。『不死の神の他に自分を超越する者をもたない』者のみが、つまるところ主権の主体だというわけである」⁽²⁰⁾。

そこに当時台頭しつつあったガリレオ、デカルトにはじまる近代科学の方法が影響して、近代国家観が形成される。つまり人間社会を幾何学的要素に還元し、そこにグロチウスの（理性の）自然法を導入して、要素的個体の間の社会契約として強い主権をもった国家を定義するのである（トマス・ホブズ）。その後、ジャン・ジャック・ルソーはこれを人民主権に置き換えたが、主権の絶対性は *volonte general* としてより強化された。立法権は国家が持ちつつ、公法（public law）と民法（civil law）の二つの領域しか許されなくなった。他の人間生活の社会領域に“生のニードに根ざした固有の法”の存在は許されていない。ただジョン・ロックによって、国家ではない市民社会が区別されて対峙され、主権も三権に分割される方向に弱められたのではあったが。

やがて個人化された人間すなわち「人格」の領域において、ホブズ流の機械論（個人主義）がシェリング流の汎神論（民族集団の一部としての個人）に

(19) Jean Bodin, *De Republica libri sex, latine ab autore redditi*, Lyon, 1586, lib. I, cap 8

(20) Hermann Heller, *Souvernität*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1992, 邦訳『主権論』大野達司・住吉雅美・山崎充彦訳（風行社、1999）p. 5.

よって取って代わられた。民族の歴史的発展といった歴史的局面的絶対化がおこり、人間は民族精神（Volksggeist）の中での人格とさせられた。ここで歴史主義の発展の中で自然法（理性の法）としての主権概念は消えていくなに見えた。しかしオットー・フォン・ギールケ（O・V・Gierke）により、ゲルマン的的社会集団がローマ的普遍法に対峙して社会的領域の法（Sozialrecht）として定式化されることによって、かろうじて生き残った。ギールケの社会的領域の法は、一見、後に述べる領域主権論に似ているが、国家主権をも歴史的有機体と考える点で民族主義の発想を抜け出していない⁽²¹⁾。

それでは、国家主権や人民主権の代案となる領域主権論は、アブラハム・カイパーが定式化する以前にどのようなルーツをもっていたのだろうか。ここに登場するのがアルトゥシウスである。

ドイヴェールトは、ボダンに対抗して1603年にフローニンゲンで出版されたヨハネス・アルトゥシウス（Johannes Althusius）の *Politica Methodice Digesta* の中にその萌芽を見出している。*Politica*, cap. I の中の次のような文章に注意したい⁽²²⁾。

Propriae leges sunt cujusque consociationis peculiars, quibus illa regitur. Atque hae in singulis speciebus consociationis aliae et diversae sunt, prout natura cujusque postulat.

さまざまなタイプの社会的連合体（consociationis）はそれぞれに固有な法を持ち、それによって治められている。これらの諸法はその社会的連合体の内的本性の要請に従って、その社会関係ごとに異なりかつ多様である。

ここでいう *lex propria*（固有な法）がやがてカイパー、ドイヴェールトによって現代的な形に発展させられていくことになる。実はアルトゥシウスの法哲学は、近年のEU内の法的基礎（1992年調印のマーストリヒト条約3条B）として定着している *subsidiarity*（補完性）の思想的ルーツとしても脚光を浴び

(21) H. Dooyeweerd, *De Strijd*, p. 113

(22) H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. 3, 1958, p. 662, The Edwin Mellen Press, (Lewiston/Queenston/Lampeter, 1997).

てきている。「補完性」がカトリック法哲学から出てきたかのように言われるのに対して、トマス・O・ヒュグリンは、実はそれが17世紀初頭のカルヴィニスト法哲学者アルトゥシウスからきていることを歴史的に論証している。カイパー、ドイヴェルトの法哲学に親しんできたものにとってはアルトゥシウスの考えは目新しいものではないのだが、近年の「公共哲学」やEU内の政治哲学でも基本的概念となる今日的テーマでもあるので、主権論との関係に限ってヒュグリンの議論を簡単に紹介しておこう⁽²³⁾。

ボダンが「絶対的で永続する権力」として主権を定義したが、アルトゥシウスは、そのような主権は絶対的でも永続的でもなく、法の上にあるものでもない、とした。当時の神聖ローマ帝国内の皇帝側の人々は皇帝の代表権の主張にボダンを引用し、反皇帝側の人々は自分の領地内の諸権利の主張にアルトゥシウスを引用した。歴史的には帝国の存続よりも、その中の諸国家が近代国家として自立をはじめることになるが、結局、そこではボダンの主権概念が生き残る（絶対主義国家）。各家や中間的な諸団体によって構成される国家の中で、政治的な事柄が必要になり、そこでは主権が大事である、という意味ではボダンとアルトゥシウスの間に違いはない。ただボダンは、各家や中間的な諸団体はその上の主権という目的に従属すべきである、と主張する。アルトゥシウスは家や中間諸団体は社会生活の出発点であり、それ自身が固有の諸ルールによって治められるべきであり、主権といった一般的ルールによって治められるべきではない、と主張する。この固有のルールという原理は全ての共同体、つまり村、都市、県などの国家より前に存在している諸連合体（consociationis）にあてはまる。したがってアルトゥシウスはボダンのような“統治の最高秩序としての主権”といった発想を拒否するのである。そうではなく、主権の所有者は「ある共生体（symbiotes）の中で関係を持ちつつきている、小さな連合体から構成されるすべての人々」である。ボダンの過ちは村、都市、県などの社会生活をよく調べずにいきなり主権の性質から出発するところにある、と。ボダンは上から法の普遍的権威をかざして下へと階層性を重んずるのに対し、アルトゥシウスはそれぞれに権利と義務をもった諸共同体や諸グループの多元性の中でその水平的なコミュニケーションのプロセスを重んじる。いわば下から上

(23) T. O. Hügin, *Sozialer Federalismus*, Walter de Gruyter, 1991.

へ（ボトム・アップ）の論理である。普遍的なそれぞれの諸権利のコミュニケーションとして主権があるのであり、したがって主権とはそのようなプロセスの最終結果として生み出されるのである。

4. カイパーにおける領域主権論の発展

領域主権という聞きなれない言葉はアブラハム・カイパーによって初めて使われた。カイパーにおいて領域主権（*souvereiniteit in eigen kring* = 固有の領域における主権）という言葉が、はっきりとした概念をとって公の論稿として現れたのは1880年のアムステルダム自由大学の開学講演であった⁽²⁴⁾。ただ、彼の思想の骨格をあらわすこの言葉と概念には、彼自身の中で前史があったのであり、それをここに記しておくことは、今後の領域主権の概念の発展のために有益であると思われる⁽²⁵⁾。

彼の政治思想の恩師であった政治家フルーン・ファン・プリンステラは、教会の領域を国家の領域から独立して国家からの干渉を避けるために「独立」(*independence*)という言葉を使っていたが、カイパーはそれを領域主権という独自の言葉に発展させた。カイパーの念頭には、教会のみならず、私立学校への国家からの干渉をも拒否する意図があった。そもそも教会の国家からの独立は1815年のオランダ憲法によって保証されていたはずであったが、1816年に政府は突如として国教会制度を導入したのである。カイパーはこの制度はオランダの16世紀独立以来の自由の基盤を揺るがすものである、として猛然と反対した。彼の発行していた週刊新聞 *De Heraut* の1869年11月9日の記事を書いたのを皮切りに、彼は論戦を開始した。そこでの一つの視点が「教会の独自の生の性質から」「生の原理から」というものであった。「キリストのみが教会に対して主権を持っている」「キリストがすべての生の領域の主権者」(70年12月1日)である。やがて彼の「領域」という言葉は教会のみならず、学校、家庭へと広げられる。そしてついに、カイパーが私立学校の財政基盤を公立学校と同様に国家援助に求める運動を起こした *Schoolkwestie* (学校問題1874年)は、

(24) ピーター・ヘスラム『近代主義とキリスト教—アブラハム・カイパーの思想』稲垣久和・豊川慎訳（教文館、2002年）137頁。

(25) 以下の論述は Roger Henderson の未刊の論稿 *The Background of "Sphere Sovereignty"*. (1993, Dordt College, Iowa に負っている。

多くの国民を巻き込んだ運動に発展し、オランダのキリスト教民主主義の基盤を造った⁽²⁶⁾。

「固有の領域の主権」という言葉に近い言葉が最初に登場するのは、日刊新聞 De Standaard の1873年1月11日号で「フランス革命の主権は人間から出た権利であるが、ルカ福音書15章1－3節にあるように、良き羊飼いは99匹の羊を置いて1匹の羊を探し出す。ここに主権の意味があり、……各人の生の固有の領域の主権 (Sovereiniteit van elk leven in eigen kring) があるのである」という箇所である。さらにカイパーはその2ヵ月後に「自由」の意味も込めた主権を語り始める。「自由とはその人自身の生の領域に属することであり、彼または彼女自身の召命の領域でそれ自身の権威と発展の必要性とともに働く」。「それ自身の展開を示す領域」であり「不自由とは魚が渴いた土の上に置かれたようなものであり、自由になるとはそれが水の中に放たれたようなものだ」⁽²⁷⁾。

「固有の領域の主権」(sovereiniteit in eigen kring) という言葉がそのものとして登場するのは1873年11月のユトレヒトでの講演で、それは「カルヴィニズム：われわれの憲法的自由の起源と保障」(Het calvinisme: oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden) と題して翌年5月に出版された⁽²⁸⁾。またこれは、カイパーが「カルヴィニズム」という言葉を最初に用いた講演でもあった。1873年11月25日付のフルーン・ファン・プリンステラへの手紙の中で、カイパーは「固有の領域の主権の純粹な線」という言葉をフランスのユグノー思想家ユベール・ランゲ (Hubert Languet)⁽²⁹⁾ に帰している。上記の講演「Het calvinisme」の内容は、ヨーロッパにおける統治の憲法的形態の起源と発展の歴史的解釈であった。その70頁ばかりの小冊子は、県や都市、家庭、社会組織、法曹、大学、法人、ギルドなどの制度的な独立性が徐々に喪失していく所に憲法的自由が危険にさらされていく、というテーゼをもって始まる。「固有の領域の主権 (sovereiniteit in eigen kring) を帯び、国家に絡め取られないで抵抗すべきすべての独立した制度が、その本来の使命を果たすこともなく、

(26) 稲垣久和『公共の哲学の構築をめざして』(教文館、2001) 73頁。

(27) A. Kuyper, Predicatie in de jaren 1867 tot 1873, Kampen, Kok, 1913, pp. 402-403.

(28) A. Kuyper, Het calvinisme: oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden: een Nederlandsche gedachte, Amsterdam: Van der Land, 1874

(29) ランゲはオレンジ公ヴィレムの個人的友人であり、『暴君に対する防衛』(Vindiciae contra tyrannos) の著者と言われている (佐々木毅『主権・抵抗権・寛容—ジャン・ボダンの国家哲学—』(岩波書店、1973年、159頁参照))

国家に屈服したのではないのか⁽³⁰⁾と問い掛ける。国家は他の生の領域がその権威を引き出している、その同じ起源から権威を引き出しているに過ぎない。そしてそのことのカルヴィニズムによる最初の統一的展開はランゲによる、と⁽³¹⁾。「憲法的統治の最も深い根源は人ではなく神にある」「この告白から地上におけるすべての権威とすべての権力は内在的なものではなく、委託されたものであり、貴族にしろ人民にしろその性質上、主権的にはなりえない⁽³²⁾。また、ジュネーヴのカルヴァンとユグノーとの橋渡しをしたのはカルヴァンの後継者のテオドール・ベツァである、ということも書いている⁽³³⁾。

領域主権は神によって与えられたものであり、もしそれを国家が侵犯するとき、「神の支配への侵犯があるとき、国家への抵抗は罪ではなく義務である⁽³⁴⁾、とすらカイパーは述べる。この言葉が語られたのは16-17世紀の西欧においてではなく、19世紀に成熟した市民社会を形成していたオランダであること、しかもやがてキリスト教民主同盟を結成し、首相（1901-1905）をもつとめることになる人物の口からである、ということに注意して欲しい。

これらの前史を通して、1880年の自由大学の開学時の学長としての講演「固有の領域の主権」（*souvereiniteit in eigen kring*）が行なわれ、ここでは学問的用語として使われるようになる。「人間の生は、グループとして存在する塊となった有機体を形成している。その部分は車の車輪のように一緒に回転する。各々はそれぞれの原理によって形成され、互いに支えあっている。各々の領域はそれ自身の主権をもっていて、生の法則に応答している⁽³⁵⁾。カイパーのこのような表現は領域主権が超越的に神によって与えられるだけでなく、同時に生の法則として内在的であることをも表現している。いわばボトム・アップに定義されているのである。カイパーにとって国家とは、諸領域が発展する権利を保護するために権力を委託された諸領域の一つにすぎないものであった。

カイパーの領域主権論は、1898年の米国プリンストン神学校での歴史に残るストーン講義『カルヴィニズム講義』において、完成した形で語られるが⁽³⁶⁾、

(30) A. Kuyper, *Het calvinisme*, p. 6

(31) *ibid.*, p.43.

(32) *ibid.*, p.52.

(33) *ibid.*, p.46.

(34) A. Kuyper, *Ons program*, Amsterdam, Kruyt, 1879, p. 32.

(35) A. Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring*, Amsterdam, Kruyt, 1880, p. 11.

(36) P. ヘスラム『近代主義とキリスト教』第6章参照。

もはや、そこではこの概念の形成史は背後に隠れて見えなくなっている。

ところで、カイパーの社会領域における領域主権論は、彼の同時代人のギールケ(1841-1921)の社会的領域の法(Sozialrecht)に似てはいた。しかしギールケのそれは、国家主権の意思をも歴史的有機体と考える点で民族主義の発想を抜け出していない。その国家の主権的意思に対して、法の主権(Rechtssouveranität)を掲げた学派が登場したが、その代表はケルゼンであろう。「ケルゼンの主張によれば、国家の主権性をめぐる争いは、事実をめぐる争いではなく、法律学的考察の前提をめぐる争いである。このような主張が仮に正しいとすれば、ケルゼン的な法律家が主権的であるがゆえに、国家は主権的でないということになるであろう」⁽³⁷⁾。ここでは主権とは特定の実体をあらかじめ持ったものではなく、法秩序の単位を介してはじめて定まる関係概念となる⁽³⁸⁾。関係概念が出されたことは、一元的権力集中という概念よりも望ましいとは言え、法秩序の間の拮抗からどのように主権が紡ぎだされるかという問いに対しては、依然として不明である⁽³⁹⁾。

主権の意思という発想はすでにボダンにあり、しかも絶えず絶対君主的な権力集中のイメージがつきまとっていた。それは人民主権論においても扶植できなかった。それに対して多元的な関係性は、より好ましい概念であるが、今度は、多元性がそれぞれに勝手な方向を向いてバラバラのイメージを生み出す。多元的な“関係性”がより“対話的”なものとして理解され、共存と調和を生み出す方向に行くには、どうすればよいのだろうか。神学との類比を効かせるのであれば、専制君主的な唯一神論という「政治神学」に対して、キリスト教本来の三位一体論、すなわち三位格(父・子・聖霊)の間のコミュニケーションと交わりの概念、これがここで助けとなるであろう。主権概念に専制的独話的の唯一神が対比されるとするならば、三一神には相互扶助の対話とコミュニケーションが対比されるであろう。ここから、古典的な専制的主権概念を去り、多元的な領域主権論に移行し、かつ社会における対話的でコミュニケーション的な共存を図っていくような理論を探ることができるのではないだろうか。

(37) H・ヘラー『主権論』44頁。

(38) 石川健治「国家・国民主権と多元的社会」樋口陽一編『講座・憲法学2』77頁

(39) H. Dooyeweerd, De Strijd, p. 114.

5. 領域主権論による公共性の定義づけ

グローバルな時代に宗教は多元的に存在する。そこにおいてもなお、対話的な公共哲学を提起したい。まず公共性をどのように定義するかから始めなければならぬ。そのためにボダンの『国家論』にまで戻って〈res publica〉と〈societas civilis〉との関係について⁽⁴⁰⁾、成瀬治が述べている次の言葉に注目したい。

「ボダンの基本構想は、約言すれば、「市民社会」societas civilisは、「最高権力」(puissance souveraine 主権)を備え、かつその支配に属することによって、はじめて政治的な結合体としてのres publica, republique(「国家」)の性格をうけとる、というものであった」。

ここからわれわれは、res publicaを「主権の支配する領域」と定義しよう。もしボダンのように主権は「国家」のみにある、とするならばres publicaはまさに「国家」と同等となる。しかしわれわれは、主権は、本来、絶対的超越者のみがもてるものであり、一時的に人間組織に“委託”され、かつ“分権”されると考える。分権される場所は国家のみならず、アルトゥシウスのいうように、十分に発展を遂げた多様な市民の社会的領域である。それゆえこのように市民社会の各領域に分散されて委託された主権を、カイパーにならって領域主権(sphere sovereignty)と呼ぶことにしよう⁽⁴¹⁾。委託された主権は、市民社会の各制度に分権されると考えるのである。国家のみならず市民社会の各領域、宗教団体をも含む諸団体がそれぞれの団体の「固有な生のニード」に応じて、固有な主権をもち、したがってそれらが「主権の支配する領域」すなわちres publicaである。こうしてボランタリー・アソシエーションを含む市民社会

(40) 成瀬治『近代市民社会の成立』(東京大学出版会, 1984) 35頁の以下の文を参照。「16世紀のヨーロッパにおいて、伝統的な「市民社会」概念を完全に放棄することなく、しかも他方では新しい「国家」の権力構造に即応した包括的「政治学」を展開したのは、主権論の確立者として自己ともに認めるジャン・ボダンであった。〈societas civilis〉=〈res publica〉というスコラ学的な国家=社会観から離脱しつつ、しかも「国家」と「市民社会」の関係についての構造的なイメージを提供してくれるのは彼の名著『国家論』であり、われわれはここに、すぐれて過度的な時代としての16世紀後半のヨーロッパにおける、典型的な「市民社会」概念を見いだすことができるのである」。

(41) ここでの領域主権は単に政治的権力の分散を意味するだけではなく、神から委託された管理責任(stewardship)をも意味している。そして、神の創造の法にしたがった多様な人間の生の発露として社会的諸領域に独自の法があり、これら諸法がそれぞれ互いに還元できない異なる法であることをも意味している。これら諸法の還元不可能性と今日に話題となっている複雑系の議論での“創発”との関係については拙著『公共の哲学の構築をめざして』第7章参照。

の各領域は領域主権という概念を導入することにより「公共性」を担うことになる⁽⁴²⁾。

しかも今日、グローバルな時代に市民は国家を越えて交流するのであり、異文化および異質な他者との出会いが不可避である。今日の *res publica* は同一民族や同質な価値によって束ねることはできず、異質な他者へと開かれた対話空間となる。〈異質な他者〉とは人間である場合もあれば未知の絶対他者、すなわち神である場合もあろう。

もともと領域主権という概念の中には、本来、「人間を越えた絶対的超越者のみしか持ち得ない主権」の委託と分権という発想がある。このようにして、地上の権力の間にはチェック機能が働くことが可能になる。領域主権は絶対的超越者の「一」に対する人間の側の「多」の表現形式である。絶対的超越者というのは宗教的概念であり、もし人々がこの宗教的概念を欠くとき、絶対的超越者は生身の人間ないしは人間の組織が担わざるを得なくなる。この場合には歴史が示すように、神ならぬ人間の自己絶対化、国家主権の絶対化、国家権力の暴力的抑圧そして戦争が不可避とならざるを得ないであろう。異質な文化、異質な宗教的信仰が出会えば、“劣った異教徒たち”への侮蔑の念を鼓舞しつつ聖戦意識を喚起して、なおさらその危険性は増す。したがって逆にそこから、イスラム教をも含む世界の宗教がどのような点に気をつけていけば平和が達成されるかが見えてくるのではないだろうか⁽⁴³⁾。

宗教的信仰の多元的共存は、グローバルに21世紀の平和と公共哲学にとって大きな課題である。これは理論的には、領域主権論と多極共存民主主義 (consociational democracy) によって整理して理解されよう。

6. 領域主権論と公共の場における宗教

A. 戦没者追悼と宗教

公共の場における宗教を制度化して捉えると、それが教会(神社、仏閣)となる。歴史的には、領域主権論の発展は何よりも「教会」という領域と、「国家」

(42) 拙著『公共の哲学の構築をめざして』53頁。また、中国の明清時代の「公」概念にも皇帝から広範な民衆へと広がった「公」権力の分散化の概念が見られる渡辺浩『「おほやけ」『わたくし』の語義』佐々木毅・金泰昌編『公共哲学』第1巻(東京大学出版会, 2001) 148頁。

(43) 拙稿「文明・宗教間対話とシャローム公共哲学」『公共哲学叢書』第3巻所収(東京大学出版会, 2003年3月刊行予定)

という領域の分離にあった。日本での「教会と国家の分離」の発想は日本国憲法では20条、89条に規定されている。これは、戦前の国家宗教化された神道（国家神道）への反省から規定された条項である。それにもかかわらず、絶えずこの条項を脅かしているのが“靖国神社問題”である⁽⁴⁴⁾。戦前の国家神道と天皇崇拜は西洋の絶対主義王制よりも、むしろ古代ローマの皇帝崇拜にも比較しうる内容をもったものであった⁽⁴⁵⁾。西欧の公共哲学はともかく、日本での公共哲学はこの「靖国と天皇」問題を避けて通れない。

国家神道の中核にあって近代日本の強兵政策と軍国化を支えた国家祭祀の神社、それが戦死者の霊を祀る靖国神社であった。靖国神社は明治維新期から太平洋戦争終結までの八十年弱の近代史に独特の役割を果たした宗教施設であり、近代国家形成後の天皇崇拜と軍国主義の象徴であったから、これは戦後になって廃止されるべきであった。しかし現実には、一宗教法人の神社として残ることとなった。それでも「神社と国家の分離」の原則から言って、国家は一切関与すべきではなかった。

日本人の宗教意識と過去の歴史から言えることは、靖国的メンタリティー（祖先崇拜、死者をカミとして祀ること）はまず日本からなくなることはない。日本のキリスト者は“他者感覚”としてこういった傾向を持つ人々の信教の自由を認めるにしても、靖国神社は国家から切り離されるべきことを繰り返し言うていく必要がある。そのことを具体化するには、「過去の戦争に限定」などの条件つきで、戦没者追悼の国立施設を、靖国神社に代わって造る以外に方法はないであろう。

戦没者の霊を祀る靖国神社は戦後、国家管理の手から離れ、一宗教法人として出発したはずであった。しかしその後、靖国国営化法案、A級戦犯の合祀、さらに1985年の中曽根康弘首相の、また2001年、2002年の小泉純一郎首相の“公式参拝”などがあって、中国・韓国などの戦中に日本の侵略を被った国々から相次ぐ批判が出た。これをかわすために、政府はようやく代替施設としての「国立追悼・平和祈念施設」の建設の検討を始めた（2002年）。政府の閣僚・首

(44) 拙稿「コメント・公と私と超越」佐々木毅・金泰昌『公共哲学』第10巻（東京大学出版会、2002年）。

(45) 例えば弓削達『ローマ皇帝礼拝とキリスト教徒迫害』（日本キリスト教団出版局、1984）、特に「はじめに」の部分参照。

相が戦没者追悼と称して、靖国神社に関わっていくことは停止しなければならない。もし戦没者追悼が必要であれば、靖国神社の代わりに閣僚・首相さらに各市民グループはこの「国立追悼・平和祈念施設」を使うべきである。

近代日本が戦争を繰り返し、日本の内外に多大の戦争犠牲者を出したことを、国民は忘れるべきでない。広島、長崎の原爆投下という悲劇をもって終わった近代日本の戦争の歴史を憶え、二度と戦争を起こすことのない平和な日本を建設するためにも、かつ戦争犠牲者を追悼し、戦争経験という近代日本の“物語”を語り継ぐためにも、あらゆる宗教者、無宗教者がそれぞれのやり方で集える記念碑的施設と場所は必要である。そしてその施設と場所の維持費は、国民の税金から出すべきである。本来はもっと早い時期に、市民の手で靖国神社に代わる「追悼・平和祈念施設」建設運動をしていくべきであったが、市民の足並みがそろわなかったのである。

追悼施設を国費で管理することは、宗教の国家管理につながるのではないかと、この疑問も出されているが、それは杞憂である。墓地や追悼施設は宗教施設ではない。追悼施設を国費でまかなうとは建設費を国が支払うということにほかならない。さらに、施設を国立公園なみにきれいに清掃する、等の意味での施設管理維持費用は、国民の税金から支出すべきものであって、国民の中の一部のボランティア活動家が出すべき性格のものではない。

B. 宗教者ボランティア活動と中間団体

ボランティアとはラテン語の *voluntas* からきた言葉で、自由意志で、自ら進んで行なう人、という意味である。新約聖書マタイ福音書7章21節の「天におられる私の父のみこころを行なう者」の、父の「みこころ」を行なう、のウルガダ訳・ラテン語聖書の箇所は *voluntas* である。

マタイ7章はマタイ5章から続く「山上の説教」と呼ばれる箇所である。山上の説教のマタイ5：43-44で主イエスは隣人愛、さらに敵をも愛す（愛敵）、という教えを語る。自分を愛してくれた者を愛するのは本能であるが、しかし愛敵とはもっと意志的な行為なのである。5：45「父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる」はいわゆる一般恩恵の教えであって、特別恩恵（救い）を語ってはいない。神に造られた人間は、キリスト者である、ない、に関わらず、等しく自然の恵みを受ける権

利がある、と。敵、味方の区別なく、神の恵みの中に生かされている人間の生命を神は養ってくださるのだ、と。5：3－11は有名な主イエスの幸福の教えである。それでは、山上の説教の幸福観とは何か。

「最大多数の最大幸福」を掲げた功利主義の大成者のJ・S・ミルは黄金律を功利主義倫理の基礎としてあげたが、愛敵までは至らなかった。同じく「幸福」と訳される言葉であっても、マカリオス（山上の説教）とエウダイモニア（アリストテレス）の似た点と違う点を考えるべきであろう。エウダイモニアすなわちwell-being（良い状態）とは、そしてさらに、welfare（福祉）とは「父のみこころを行なうこと」によって「愛敵」の精神をもって造り出すものであって、自分たち仲間の物質的満足のみを目指すことではない。

公共性とは公（お上）と私（個人）の間の領域を指しているが、日本語の公（おほやけ）がお上、国家を指すことから、公共性が国家サイドの事柄を意味するようになってしまった（公共事業、公共意識の回復のために愛国心、など）。しかし今必要なのは愛国心ではなく、隣人愛の回復であって、そこから公共道徳を回復することである。国家の公共性の独占を市民の側に取り戻すことが必要なのである。

政府（第1セクター）と市場（第2セクター）と共同体の三つのセクターの間であって、中間団体としてのボランティア・セクターは第3セクターを形成する。米国は第3セクターが強く（NPOが130万ほどある）、政府が補助的であるが、日本はその逆である。しかし、ボランティア運動は日本でも1995年の阪神淡路大震災のとき以来徐々に芽生えてきている。さらにこれが青年の中に自立性、相互援助、共感性、生きがい…等々を育むことも言われてきた。

政府（国家）は権力によって、市場は経済力によって支えられる。しかし第3セクターは関係性（縁結び！）によって形成され、対話と信頼がその基本になれば成り立たない。ジョン・ホプキンス大学政策研究所を中心に進められている非営利セクター国際比較プロジェクトによるNPOの定義は以下のようである⁽⁴⁶⁾。(1)組織化されていること。(2)民間であること。(3)利益配分をしないこと。(4)自己統治・自己決定していること。(5)自発的であること。(6)公共の福祉のためであること。

(46) レスター・M・サラモン『NPO最前線』（岩波書店、1999）206頁。

今後、日本でもNPOやNGOなどの中間団体、特に使命感をもった宗教者による中間団体が領域主権を担う責任をもち、さらに盛んに活動するようになれば、国境を越えた市民のネットワーク（市民社会）ができ、実質的には国家主権が相対化することになり、その結果としてグローバルな平和が達成されていくことであろう。

[Abstract in English]

Toward sphere sovereignty from nation sovereignty

H. Inagaki

What is sovereignty? This theme is considered in Christian philosophy. Though the term sovereignty has history in political philosophy since the 16th century, it should be clarified that this term has also been the concept of theology. The guiding principle of our thinking is Abraham Kuyper's sphere sovereignty. The sphere sovereignty can give a philosophical foundation to today's idea of "publicness." Although sovereignty was originally introduced by Jean Bodin in order to justify the absolute state, sphere sovereignty came from the tradition of consociationis by Johannes Althusius.

〔日本語要約〕

国民主権から領域主権へ
— 公共哲学の基礎をめぐって —

稲垣久和

主権とは何か。このテーマをキリスト教哲学の課題として考察する。日本国憲法にも登場する主権という言葉には16世紀の政治哲学以来の歴史があるが、これが神学的概念でもあったということを明らかにする。そのキー・コンセプトはオランダの神学者アブラハム・カイパーの領域主権論である。そしてこの領域主権論が今日に話題となっている「新たな公共性」に対して、哲学的基礎を提供することを示す。主権とはジャン・ボダンによって導入された絶対主義国家を基礎づける概念であるが、それに対するアルトウシウスの *consociationis* (社会的連合体) の思想的伝統の中からカイパーの領域主権論は登場してきたのである。

日本人の宗教観と祖先崇拜の構造

櫻井 圀 郎

目 次

序

一 日本人の宗教観

- 1 神社と神道
- 2 葬式と仏教

二 日本人の厭宗教意識

- 1 「無宗教」という意識
- 2 正月は神社，葬式はお寺，結婚式は教会
- 3 「お彼岸」と「お盆」
 - (1) 「お彼岸」
 - (2) 「お盆」

三 日本における祖先崇拜の構造

- 1 先祖供養と祖先崇拜
- 2 先祖と祖霊
 - (1) 祖霊
 - (2) 歳神・山ノ神・田ノ神
- 3 祖先崇拜の構造

結び

序

日本人の多くが、宗教はまやかしであり、いかがわしいものであると考え、概して、宗教を忌避する傾向にある。多くの者が、宗教とは、社会・政治制度や民衆の儀礼習慣の中に溶け込んで存立し、あるいは無知な大衆を騙して不

正・不当な収益を得ている存在であると考え、その歴史的な背景や社会的な意義を認めないわけではないが、本来不要の存在であると観念している。宗教の必要性を認め、宗教を信仰する者であっても、宗教の思想体系を知悉し、それを信仰しているというよりは、慣習的・習俗的な意義と合理的・科学的な理解の及ばない問題を処理する一方策として受け入れているに過ぎない。

戦後世代の日本人には、「宗教的中立」という名の下に行われてきた徹底した無神論的学校教育の影響が強くなり、概して、宗教に対して懐疑的であり、少なくとも科学的な根拠はなく、合理的な説明もできないものであるという「宗教観」が浸透しているように思われる。そういう状況下での「宗教」とは、基本的に、社会の経済活動としての事業の一種であるという理解に尽きる。つまり、詐欺師が存在し、泥棒が暗躍し、暴力団・やくざが組織され、暴走族が形成され、他人を騙して自分が地位や名誉を得、自分の保身のために他人を犠牲にし、商品表示を偽って消費者に売りつけ、虚偽の報告をして政府から補助金を受け、事業の停止を恐れて施設の故障を隠すなどと同様の、不正・不当な社会的現象であるというものである。

実際、巷では、詐欺的な手法で金品を搾取し、信者やその家族を破綻に陥れている「宗教」が暗躍し、数億円・数十億円もの「宗教被害」を訴因とする損害賠償の訴えが各地裁判所に提訴され、刑事事件として捜査され、起訴されている。新聞・テレビでも、深刻な「宗教被害」の様子が報道され、悪質な「宗教商売」について警告が発せられている。「宗教」と聞いて、一般の日本人が最初に警戒するのも、「うまいことを言って、何がしかの金銭を巻き上げられるのではないか」という点にある^①。

日本人の多くが、「宗教」は非科学的であると考え、それゆえに、神仏を信じ、「宗教」に入ることを恥と感じている。それは、一部私立学校を除く、小中学校・高校における学校教育を通じて常識化され、ミッションスクールを含む多くの大学で、宗教の非科学性や非合理性が説かれ、宗教を信じることの愚かさが講義されている。結果的に、日本人の多くが「宗教」に懐疑的となり、「無宗教」を是としており、知識人の多くが「無宗教」を名乗っている^②。

(1) 拙稿「最近の宗教報道に感じる『信教の自由』の危機」『クリスチャン新聞』2000年2月20日号、拙稿「政府主催戦没者追悼式と一家5人餓死事件で感じる『宗教とは何か?』」『クリスチャン新聞』2000年9月10日号。

(2) 筆者も、高校時代、同様に考え、筆者が代表者であったクラブの定款には、創価学会員による

そう考えれば、日本人の大部分が「無宗教者」であるはずであるが、それにもかかわらず、年末年始の神社寺院は「参拝者」で足の踏み場もないほどの盛況であり、交通機関は特別に終夜運転をし、満員の乗客を運送している⁽³⁾。春秋の彼岸や盆には、全国的な墓参や墓参のための里帰りが慣例化し、各地で深刻な交通渋滞を生じ、「民族大移動」などと揶揄されている。子どもが誕生したら宮参りや七五三、建築に際しては地鎮祭や上棟式を行い、自動車を購入したら神社寺院で御祓いを受け⁽⁴⁾、重要な事業の開始に当たっては神社に祈願している。入学試験シーズンには、各地の神社寺院は、「合格祈願」の受験生やその身内で賑わい、御祓いや御札を受け、多くの絵馬が奉納されている。

また、日本人の大多数が、「葬式」といえば「お寺」「お坊さん」を連想し、漫才・喜劇などでは病人・怪我人が出ると「医者を呼ぼうか、坊主を呼ぼうか」と言って笑いを得、入院中の患者を僧侶が訪ねると「縁起でもない」と嫌悪されるというほどである。巷ある葬儀社も「仏式葬儀」⁽⁵⁾を前提に営業活動を展開しており、市町村の関与する「公営葬儀」「市（町村）民葬」も同様である。現実には、葬儀のほとんどすべてが「仏式」で行われているとって過言ではない。当然、「埋葬」⁽⁶⁾も「仏式」⁽⁷⁾で行なわれている。

折伏活動に対する制約を前提とした「宗教的中立」条項を加え、クラブ活動中に祈祷その他の宗教的儀式を行い、宗教的言辞を発すること、クラブ活動を通じて宗教的勧誘を行うこと等を禁じていた。また、学生運動の理論的中枢であった中央指導委員会・中央指導委員としても、「実証理論主義」を掲げ、実証を得ない宗教については否定も肯定もできないものとして、「宗教的中立」を運動の原理としていた。さらに、実務に就いてからも、法律家は宗教的に中立であるべきであると考へ、身を処してきていた。もちろん、神学的には「宗教的中立」が幻想であることは明らかである（フレーム『キリスト教弁証学入門』（日本長老教会文書出版委員会、1998年）12～17頁）が、それが知識人の考へる「あるべき姿」なのである。

- (3) たとえば、千葉県成田市にある、真言宗智山派の大本山・成田山新勝寺には年間1000万人が訪れ、初詣には300万人もの人が訪れるという（朝日新聞2002年5月12日号・2002年9月18日号）。
- (4) 街を走る車を眺めていると、そのほとんどに護符やお守りが付され、神社寺院のステッカーが貼られている（消防車など公用車も）。とても無宗教者の所有し、運行している自動車とは思えない。
- (5) 輪廻転生からの解脱を救済と考へる仏教本来の教理によれば、死後の死体は単なる物体であり、死者は解脱して浄土に憩うか、何物かに生まれ変わって新たな輪廻の中に転生しているはずであり、葬儀や埋葬に関心がないはずである。ここでは、「葬式仏教」としての日本の現実として呈示する。
- (6) 墓地、埋葬等に関する法律（昭和23年法律第48号）によれば、「埋葬」とは死体を土中にも葬ることをいい（2条1項）、死体を葬るために焼く「火葬」（同条2項）と区別され、焼骨を墳墓に入れる「埋蔵」や納骨堂に入れる「収蔵」（同条3項、6項、3条、4条類推）とも異なる。今日、埋葬は、例外的にしか行なわれておらず、ほとんどは「埋葬」といながら「焼骨の埋蔵」を行なっている。ここでは、巷の用法に従い、「埋葬」と「焼骨の埋蔵」とを含めて「埋葬」というものとする。
- (7) 本来の仏教教理においては、墳墓に葬られた遺骨や焼骨に特別の意味はないはずである。

日本社会には、普段は口を利くこともない近所の人や交際の希薄な親族・昔の級友、競争相手である同業者や喧嘩中の友人などであっても、その人の訃報を耳にするや緊急に弔問に訪れ、勤務先を休み、事業を止めてでも葬儀には列席するという習慣がある。逆に、葬儀に列席し、焼香をしない者は、社会的に非難されることになるほどである。

しかし、考えてみればおかしいことであり、だれもが葬儀や埋葬に合理的理由や科学的根拠はないと思っているはずである。ことに、宗教を否定する無宗教者の葬儀・埋葬ほど理不尽なものはない。しかし、「宗教は阿片である」と称して憚らないマルクス主義者も、党を挙げて、葬儀を行い、埋葬を行なってきた。笑止の沙汰というほかない。知識人が好んで行なう「無宗教式の葬式」も同様である。「物体」に過ぎない死者に話しかけ、「安らかに眠りたまえ」と念ずるに及んでは、滑稽と言うほかない。無宗教者をさえ葬儀に駆り立てるものは、いったい何なのであろうか。

日本社会においては、「何はさておいても葬儀には駆けつける」ことが求められ、葬儀に参列しない者は、社会的に非難され、社会的に侮蔑される傾向にあるが、とりわけ、親族の葬儀に参列しない者に対するサンクションは厳しい。葬儀のほか、年忌法要や墓参などについても、家族一同・親族一同が一堂に会することが求められるが、要求の範囲は葬儀より狭く、要求の程度は葬儀ほど厳しくはない。とはいえ、春・秋の彼岸や盆の墓参は国民行事化し、多くの人々が、その時期だけにせよ、「ホトケ」を思い、墓に参り、寺院に参拝しているのは事実である。

「宗教」を否定し、「無宗教」を旨とする日本人を、このように葬儀や墓参に駆り立てるものは何であろうか。「宗教」抜きには考えられない葬儀や墓参を、あたかも「宗教ではない」かのようにみなし、「無宗教」という旨との矛盾を感じることなく、平然と行なう、日本人の心理状態・精神構造はいかなるものなのであろうか。本稿では、日本人の習性のひとつとも思われる葬儀・墓参の精神的意味を解明することによって、日本人の「無宗教」性の意味を詳らかにし、日本社会における祖先崇拜の意味と構造を明らかにしたい。

一 日本人の宗教観

1 神社と神道

日本人の宗教観を端的に表しているものは「神社」であると言っても過言ではない。「無宗教」を標榜しつつも、大多数の日本人が、正月、祭日、七五三などに神社に参拝しているほか、入学試験、結婚、出産、誕生などに際して神社を訪れ、建築に当たっては地鎮祭を行い、結婚、就職、自動車の購入、新規事業の開始などに際して神社の御祓いなどを受けている。街を走る自動車の多くに、神社の「御祓いステッカー」が貼られており、バスや消防車の車内には神社の「御札」が設置されているものもある。あたかも、「神社は日本人の慣習であって宗教ではない」という認識が身についているかのような行動である。

最近の新聞報道でも、甲子園行きを決めた千葉県・拓殖大学紅陵高校の野球部選手が木更津市の八剣八幡神社で必勝祈願した（2002年7月30日）とか、大分県知事が天皇の即位儀礼の一環としての抜穂の儀に出席したのは天皇に対する社会儀礼を尽くす目的であって、効果も特定の宗教に対する援助に当たらないとして、最高裁は合憲と判断した（2002年3月9日）、鹿児島県知事が天皇の即位儀礼の大嘗祭に参列したが、大嘗祭は皇室の重要な伝統行事であり、宮内庁からの案内を受けて参列・拝礼したのであって、天皇の即位への祝意の目的であったとして、最高裁は合憲と判断した（2002年7月11日）などという記事が目につく。

なるほど、明治政府は天皇制国家建設の一環としての国家神道政策として「神社は宗教に非ず」として、仏教・キリスト教と区別するとともに、神社を国家の営造物とし、神官を国家の官吏とし、神社参拝を臣民の公法上の義務としたが、強弁に過ぎることは誰の目にも明らかである。敗戦後、その政策は廃止されたものの、津市地鎮祭訴訟最高裁判決（昭和52年7月13日）を機に、判例が転換され、教祖や経典の存在と布教や信者教育などの活動を「宗教」の定義に持ち込み⁽⁸⁾、いわゆる「目的効果論」を「政教分離」判断の基準とすること

(8) 教祖や経典を持たず、布教や信者教化をしないことが神社神道の特徴であるとされているが、筆者は疑問とする（2000年3月28日の皇學館大学神道研究所における研究会の席上発言）。キリスト教においても、イエスは教祖ではないし、記紀が歴史・文学の書と言うなら、聖書も同様であるからであり、神社においても、さまざまな形で啓蒙・募金・普及・教育活動が行われ、氏子の教化育成はじめ、「崇敬会」「講」など多数の信者団体が形成されているからである。また、神

によって⁹⁾、「神社は宗教に非ず」を合法化してきた。

その一方で、一般の人々に「神とは？」と聞いて、第一に挙げられるものは、神社や神社で祀られている神々である。「神社で祀られている神々は神ではない」などという珍妙な反応をする者はいない。明らかに、神社で祀っているのは神であり、自分たちが拝礼しているのも神であるという認識を持っており、それが神である以上、それが学問的に「宗教」という範疇に属するものであるということは、頭の中では理解している。しかし、それとともに、「他の宗教とは違う」という感覚があるのも事実である。

どこが「他の宗教」と違うのかと問われると、既述の通り、「教祖がない」「経典がない」「布教しない」「教化育成しない」などということになってしまうのである。なるほど、「村の鎮守の神様」「氏神様」と呼び習わされてきた地元の村社・郷社の類の神社には、教義・教理を説く必要もなければ、布教や教化の意図も意識もないであろう。そういうところでは、国家・都道府県の管理や援護を受けて形成されてきた、組織的・財政的・人的に整備された神社とは異なり、教理的基礎も必要ではなく、記紀神話などが持ち出されることもない。昔からの伝承に依存して運営されているのであって、「神道」と呼ぶには大きな隔りがある。

その意味で、「神社」は、少なくとも、二つに大別するのが適切ではないかと考えられる。つまり、一つは、記紀神話を基礎とした神々を祀る神社であって、これこそ「神道」と呼ぶにふさわしく、以下「神道神社」と呼ぶことにする。他は、記紀神話とは無関係に建てられたり、記紀神話とは関係のないさまざまな神霊を祀っている「神社」である。これは、民間伝承や古来の習俗に由来するもので、以下「伝承神社」と呼ぶことにする。もともと、明治政府の神社一本化政策の下で、すべての神社が、何らかの形で、記紀神話の神々を祀るなどをした結果、神道神社と伝承神社の区別ができ難くなってはいる。しかし、それは建前上のことなので、その部分を捨象しないと本当の姿が見えてこない。伝承神社は神道神社とは異質なものであって、「神社神道」を考える場合の「神

社の中には、きわめて熱心に布教活動を行い、海外にまで進出しているところもある。

(9) キリスト教会が「コンサート」を開くのは伝道目的であるから許されないが、神社が「神々への祭礼」を行なうのは伝道目的でないので許されるという論理は奇妙というほかない。現場の報告では、キリスト教会の場合、「伝道目的ではない」「社会事業にすぎない」などと説明しても拒まれてるのが実態である。

社」とは神道神社を本旨に考えなければならない。

政府答弁や判例では、それとは逆に、伝承神社の現実を神道神社に当てはめ、国家や都道府県の関係している大きな神社の問題を曖昧にしている。既に述べたように、教祖や經典の不在、布教・教育活動の不存在を根拠とする「非宗教性の主張」は、伝承神社には妥当しえても、神道神社、少なくとも国家や都道府県の関係している大きな神社には適用できないことである。神社を一からげにして論ずることによって、小さな祠一つしかない末端の神社の現実を、神官600人という伊勢神宮や、国家・都道府県の関係してきた靖国神社・護国神社などに適用してきたもので、明らかに誤りである。むしろ、意図的になされた論理のすり替えと言うべきである。

また、神社側と参拝者側との間にもかなり大きな意識の違いが存することも無視できない。「何事の在しますかは知らねども有難さに涙こぼるる」ではないが、参拝者が、当該神社に参拝する際の意識と、神社側の姿勢との間には、大きな間隙のあることが少なくない。ある人が、公の席で、「毎朝、明治神宮に参拝しているが、拝んでいるのは明治天皇ではない」と言うのを聞いたが、まさに、それこそ日本人の信仰観なのである。ある神社を参拝する際に、その神社の祭神や由来について意識する者も少なくないが、それを認識しながら参拝しているとは思われない。

沖繩の「沖宮」は、神社本庁に属する神社であるが、宮司の説明によると、それは明治以降の政治的な経緯でそうなっただけなのであって、天皇を拝むためでもなければ、アマテラスを祭るわけでもないと言う。それどころか、アマテラスは、沖繩の最高神アマミキヨ（アマミク）に仕えるノロ（神女）であったとも言う⁽¹⁰⁾。そもそも、沖宮は、琉球王朝時代の15世紀に、国王が首里城から海上に光る物を見て、引き上げさせた「蓬莱の霊木」を祀って建立されたもので、「御嶽（ウタキ）神教」を名乗っている⁽¹¹⁾。「御嶽」とは、沖繩の民間信仰の聖地のことで、神霊の鎮座する場所とされている。沖宮では、天燈山御嶽を古木の根源（神地）とし、そこを奥宮とし、その神霊を祭った所が沖宮本殿であると説明している⁽¹²⁾。

(10) 2000年6月、第10回「日本の宗教」ツアーで訪れた沖宮における研究会の席上発言。

(11) 比嘉真忠『御嶽神教～うるま琉球沖繩神道記～』（沖宮、1986年）15頁。

(12) 同書24～25頁。

さらに、沖宮では、「沖繩の一部の人は、神社には大和神を祀ってであると誤解されているが、……沖繩の土地に祀れば、その土地に鎮まっている御親を拝むわけで、……万世一系の誠の御祖神を崇拝することが誠の宗教である」⁽¹³⁾と言う。また、神社に祀られるのは「御祖神（ミオヤ）」であるとし、それは一番上の神で、神社に祭り、だれでも崇拝しなければならない存在なのであるとする。沖繩では、先祖の霊「元祖」が宿るトートーメ（位牌）崇拝が行なわれているが、霊のレベルが上がると「中の親神（ミオヤ）」「御世（ウユウ）」として守護靈的存在となり、一番上になると「祖神」「御祖神」「神世」と呼ばれる神の存在となると説かれている⁽¹⁴⁾。

そのほか、沖繩では、「波ノ上宮」「普天間宮」など「神社」を名乗っているところのほか、「白銀堂」「赤犬子（アカヌクー）」など多くのところで、鳥居を立て、「神社」の様相を呈している⁽¹⁵⁾が、その実、御嶽信仰の拝所（ウガンジョ）として用いられていることが認められる⁽¹⁶⁾。「鳥居」は、神社の存在とその場所を示す象徴となり、神社への入り口の門という存在となっているが、もともとは霊域を俗域から画する結界の意味で立てられていたものであり、必ずしも神社と直結するものではなかったのではなかろうか⁽¹⁷⁾。沖繩では、政治的な絡みの中で、神社の様相を示す鳥居を取り入れつつも⁽¹⁸⁾、それをその本来の用法で用いてきたということなのである⁽¹⁹⁾。

(13) 同書26頁。

(14) 同書25～26頁。

(15) 波ノ上宮の場合、もともと水平線のかなたのニライカナイ信仰を基礎に、漁師が見つけた霊石を祀ったもので、1868年ころより記録が残っているが、明治23年（1890年）国家神道体制に組み入れられたものである。大正12年（1923年）神明造りの神社建築で改築される以前の明治41年当時の写真には鳥居がなく、大正12年以降の写真には鳥居が立てられている（『絵葉書に見る沖繩』（琉球新報社、1993年）73、74頁）。なお、現在の建物は、戦災後、昭和28年（1952年）に再建されたものである。

(16) 実際、「神社」でも「(仏教の)寺院」でも、ユタが依頼者とともに祈願に訪れているが、その祈願の形態は、他の拝所におけると同様、伝統的な御嶽信仰のそれであり、神社神道や仏教とは無関係のものである（拙著『沖繩の民俗と信仰』（『キリスト教と日本文化』研究会、2000年）、拙稿「沖繩の民俗と信仰心」『共立研究』6巻3号（2001年）6～10頁）。

(17) 本稿脱稿後、稲田智宏『鳥居』（光文社、2002年）に接したが、沖繩での鳥居についてはふれられていない。

(18) 読谷村にある赤犬子の前には、「グリーンベレー」で知られる米陸軍特殊作戦部隊を擁する「トリイ・ステーション」があり、そのゲートは、額東に米軍記章を付した鳥居が立てられている。入り口と出口のため2つの鳥居が横に並んで立てられており、きわめて異様な風景である。米軍としては駐留先との文化交流等を図るつもりかもしれないが、無理解も甚だしい。神聖な神社の象徴であり、神域を示す鳥居をこのような形で用いることに特段の感情的なつれや抵抗がなかったところに、沖繩での鳥居感覚が知られよう。

(19) 菅原伸郎「靈魂と他界」6『朝日新聞』夕刊2000年5月8日号でも、普天間宮の宮司が「古来、

神社は、明治政府の天皇制国家建設・国家神道化政策の下で、国家の管理下に置かれ、社格が定められ、伊勢神宮を頂点とする「神社神道」という体系の中に組み入れられたものである。「神社神道」とは、まさに、明治政府によって、明治以降に、天皇制国家建設の目的に合わせて組み立てられた「国家神道」なのである⁽²⁰⁾。したがって、明治の前には「神社」は存在するが、「神社神道」は存在しなかったのである⁽²¹⁾。

それまで、全国に個々独立する形で存在していた膨大な数の神社を統合し、「神道」の枠の中に組み入れたものだから、その教理・教義を統一することができず、結果的に、きわめて曖昧なものとならざるをえず、きわめて包括的なものとならざるをえなかったのである。今日、それを「非宗教性」の論理的根拠にされているが、失当である。なぜなら、宗教としての統一性は、個々の教理や教義の細部までの一致を必要としないからである⁽²²⁾。いくつかの点で合意でき、何らかの目的で一致でき、外形的に共通項が見られれば十分であろう。

今日、ほとんどすべての日本人が神社に参拝しているものと思料されるが、神社の由来を調べ、祭神を特定して、それを拝んでいる例はきわめて稀であろう。基本的に、日本人が神社に参拝するのは、特定の神を拝むためではなく、一般的な意味で「神」を拝んでいるのではなからうか。「一般的な意味の神」とは、つまり、「自然そのもの」という意味である。そこに、自然そのものを神と

琉球の人たちは森などにある聖域を大切にしてきました。御嶽信仰といわれて今日まで続いています。琉球八社と呼ばれる神社は、本土との交流の中で神社の様式を整えてきたのです」と説明した旨記されている。なお、湧上元雄・大城秀子『沖繩の聖地』（むぎ社、1997年）、外間守善・桑原重美『沖繩の祖神アマミク』（築地書館、1990年）参照。

(20) 村上重良『国家神道』（岩波書店、1970年）i, 1~2, 78~80, 117~119, 128~130頁。

(21) たとえば、神社神道体系の頂点に位置する「伊勢神宮」も、明治2年に、突然、明治天皇が参宮してから、急激に、上からの神宮改革が実行され、国家の神宮に化してしまったが、それ以前は、「お伊勢さん」と呼び慕われる庶民の信仰を集めた神社であったのである。伊勢神宮は、「御師（おし）」と呼ばれる宣教師を全国に派遣し、各国・各村を廻り、各戸に「伊勢大麻」を配り、各地に信者集団「伊勢講」を形成するなど、きわめて熱心な伝道と親切・適切な牧会に励み、庶民の信仰形成に力を入れていた。その力は、「死ぬまでに一度は伊勢参りを」という庶民のせつなる願いとなり、幾度かの、数十万人とも数百万人とも言われ、関東ですら止めることができないほどの、大参宮運動「御蔭参り」を引き起こしたほどであった（藤谷俊雄「『おかげまいり』と「ええじゃないか』」（岩波書店、1993年）37~103頁、拙稿「『御蔭参り』と日本人の信仰心」『旗』196号（2000年）参照）。

(22) 2000年3月、第8回「日本の宗教」ツアーで訪れた皇學館大学神道研究所における研究会において、筆者は、「キリスト教は一枚岩であるかのように言われるが、西方教会と東方教会、カトリックとプロテスタントでは、神の三位一体論、キリスト論、教会論などキリスト教の最も基礎的な教理についてすら根本的な相違を持っており、プロテスタントにおいては、数万もの教派が存在し、互いに容認できない状況にある」旨を述べ、「基本的に、神社の個別性とキリスト教会の個別性は変わりがない」旨を主張した。けだし、失念されやすい点である。

見るという感覚が存在している。いわゆる汎神論・自然崇拜の構造である。そこから、「それゆえ、宗教ではない」という意識が生れてきているように思われる。というのも、「宗教」とは人格的な「神」を崇拜するものであるという認識が前提に置かれているからである。

2 葬式と仏教

もう一つ、日本人が盛んに参詣しているものに、仏教寺院がある。千葉県成田市にある、真言宗智山派の大本山・成田山新勝寺には年間1000万人が訪れ、初詣には300万人もの人が訪れるという。全国の、他の有名寺院も、似たり寄ったりで、多数人が参詣している。ただし、神社とは異なり、寺院の場合には、当該寺院の本尊や由緒・ご利益を知って訪れている人が多く、正確には知らなくとも概括的な知識は有している者がほとんどである。言い換えれば、寺院の場合には、参詣するのが日本の習俗だと考えているものはほとんどいないということになる。

その限りにおいて、寺院を訪れる者は寺院の宗教性を認識しており、寺院の宗教性を認識しないで寺院を訪れた者はいない（ほとんどいない）ということの意味する。したがって、「無宗教」を自認する者が寺院を訪れることはないものと思料される。ここで「寺院を訪れる」とは、参詣の目的で訪れることを意味し、観光や芸術鑑賞・研究などの目的で訪れる場合を含まないのは当然である。

もっとも、町や村の小さな寺院の場合には、地元に住する住民で、特段、当該寺院の本尊や由緒などにこだわることなく、日常的に参詣する者も少なくない。それは、後に述べる民俗的・民間信仰的な意味合いで、いわば「聖地」の一つとして、神社や寺院を訪れているに過ぎないのである。したがって、寺院を訪れたとしても、合唱し、「南無阿弥陀仏」程度の念仏は唱えるとしても、特段、仏教の教義に従った礼拝行為をしているわけではない。

しかし、人が死ぬと、ほとんどの日本人が、「無宗教」を自認している者も含めて、仏教寺院を直ちに思い浮かべ、仏教僧侶を想起する。そして、葬儀は、仏教寺院において、または、仏教僧侶によって執行されるよう依頼している。今日では、葬儀の手配を葬儀社に依頼する場合がほとんどであるが、その場合でも、仏教寺院における葬儀ないし仏教僧侶による葬儀の執行を当然のことと

しているように思われる⁽²³⁾。

その根底には、理屈の上での理解とは別に、日本人の社会的・民族的な常識とし、慣行として、「仏教寺院は葬式のためにある」という思いが染み付いているように思われる⁽²⁴⁾。歴史的・政治的には、徳川幕府の宗教政策の結果であると言えなくもないが、それでは、完全に説明し尽くすことはできないように思われる。というのも、明治政府による宗教政策の転換により、特に国家神道化政策により、それ以前から続いていた仏教徒の寺檀関係を解消し、神道一本・氏子一本に絞るといふ傾向が生じても不思議ではなかったからである。実際、ある地域では、仏教寺院が存在せず、各戸に仏壇もなく、葬儀もすべて神道だけで行なわれているが、神社一本に絞り、仏教を排除した結果であろう。

「葬儀は仏教」という認識が一般化し、固定化しているとはいえ、真に仏教の教理にのっとって行なわれ、人々がそういう意識を持っているわけではない。もともと、輪廻転生からの解脱を説く仏教では、仏であれば輪廻から解脱して浄土にいることになり、そうでなければ、人間としての死亡によって、新たな輪廻の中に転生しているはずであるから、葬儀を行い、火葬・埋葬をする意義はないと言わなければならない⁽²⁵⁾。あるとすれば、人間としての社交儀礼的な儀式としての葬儀と保健衛生的な意味での火葬・埋葬ということになるが、それでは、「御骨（おこつ）」を大切に⁽²⁶⁾、「位牌」を崇敬し⁽²⁷⁾、「墓参り」を欠かさないなどといった、日本人の他の行動が説明できない。

二 日本人の厭宗教意識

1 「無宗教」という意識

日本人の多く、とりわけ、知識人の多くが、「宗教はまやかしである」と考

(23) 藤井正雄「死と仏教」『往生考』（小学館，2000年）183頁以下参照。

(24) 圭室諦成『葬式仏教』（大法輪閣，1963年）参照。

(25) 五来重『先祖供養と墓』（角川書店，1992年）98頁は、「仏教が日本の葬墓のことを扱うようになったのは……仏教の方が日本の民族宗教（「民俗宗教」の誤植か、筆者注）に妥協したと考えられる」と言っている。

(26) 新谷尚紀『死・墓・霊の信仰民俗史』（歴史民俗博物館振興会，1998年）27頁以下、横田睦『お骨のゆくえ』（平凡社，2000年）参照。

(27) 加地伸行『家族の思想』（P H P 研究所，1998年）参照。

え、「無宗教」を是とし、「無宗教」を自認し、「無宗教」を名乗っている。社会的に責任ある地位にある多くの日本人が、アメリカ合衆国のような近代的な国家で宗教が堅く守られているということに怪訝を感じ、政治の世界はもとより、科学の分野でも、時として宗教の話が持ち込まれることに奇異を感じている。むしろ、端的に「なぜ、アメリカ合衆国のような国で、宗教がそれほど信じられているのか理解できない」と表明する者が多くいる。

日本人の多くが、宗教は「非科学的である」と確信し、宗教家は（精神的なカウンセリングという役割を除けば）「詐欺師か似非哲学者である」と決め付け、宗教への信仰は「弱者の弱きなり」と理解し、宗教に本心から献身する者を「信じられない」と反応するのが、「良識ある現代人である」と思い込んでいる。当然、自ら「無宗教」を信条とすることになる。

ところで、この「無宗教」という意識は、「無神論」という主張とは異なり、きわめて感覚的で、きわめて非合理的な意識である。というのも、「無神論」とは、神の存在を否定し、神の非存在を証明するなど、それなりに合理的な思考を経て達した主張であるのに対して、「無宗教」とは、宗教の存在を否定するわけでもなければ、宗教の非存在を主張するわけでもなく、単に、自ら宗教には関わりあいになりたくないという漠然とした意識の表明であるに過ぎないからである。

事実、「無宗教」者は、「神の存在」を否定してはいないし、自ら「無神論」者を任じているわけでもない。実際に、キリスト教の伝道や弁証の現場で、「宗教は信じない」という日本人の多くが、「神や仏は信じないが、私の心の中には神がいる」「特定の教えは信じないが、神仏が自分の周りにいる」「自分は神に守られている」などという感覚を持っていることを知らされる。ここに見られるのは、「宗教は信じないが、神は信じている」という感覚である⁽²⁸⁾。

そこで、多くの日本人にとって「宗教」とは何かということが問題になる。一般に、日本人の間では、「宗教」とは、教団組織を持ち、教祖や経典や教義を

(28) 筆者は、それこそ、すべての人の心の中にある、神のかたちの残滓としての神的感覚であると理解し、伝道的展開としては、その感覚を掘り起こし、神への意識を覚醒させる言明を行い、その意識の源としての真の神を呈示する手法を用いてきた。神認識さえ、きちんとできれば、神との関係（契約とその破棄）を理解し、その下での自分の位置（罪）を掌握し、その解消のためにキリストによる贖いの提供を受け入れるのにさほど難があるようには思われない。多くの日本人がキリスト教の伝道に際して強い抵抗を示してきたのは、自分の心の中にある感覚を頭から否定され、意味も分からず、「キリストを信ぜよ」と言われるからであったように思われる。

定め、積極的な布教活動を行うとともに、信者を統合・支配し、全体として一定の方向に行動するものであると認識されている⁽²⁹⁾。したがって、キリスト教や創価学会・オウム真理教はもちろん、多くの新宗教も、神道や仏教も、宗教と捉えられている。ただ、神道や仏教に関しては、個々の神社や寺院を、必ずしも、厳密に宗教と捉えているとは思われない。それは、神社や寺院の現況によるのであって、神社や寺院だからといって、すべてを包括し、一括して宗教とは言い難い面があるからにほかならない。

伊勢神宮や靖国神社・明治神宮、京都の平安神宮、福岡の太宰府天満宮、大阪の住吉大社、茨城の鹿島神宮などは、一般人の間では、明らかに「宗教である」と認識されている。しかし、「住吉大社」「宗像神社」「八幡神社」「赤城神社」など仰々しい名称の社であっても、小さな祠が一つあるだけで、神官もおらず、特別な祭りの日でなければ人々の集まることのないようなものは、「宗教ではない」と意識されているのである。その点、仏教の方が、宗教としての認識度が高いが、ほとんど人の集まることのないような寺院や、住職など人の常駐できない小さな「地蔵堂」「観音堂」「阿弥陀堂」「不動尊」などは「宗教ではない」と思われているようである。

したがって、「無宗教」といっても、宗教の否定ではないし、神の否定でもないのである。いわば、世俗的な意味で、人間集団としての、神を利用した、宗教団体を嫌っている意識なのである⁽³⁰⁾。当然、そのような宗教団体が形成されておらず、宗教団体に加入することが求められず、個人としての自由性が否定されない限りにおいては、神への信仰や宗教的行為を守り、行うことを否定するものではないのである。

他方で、「宗教的行為」を「慣習」「習俗」などと読み替えることによって、「宗教ではないもの」とみなす傾向も強い。たとえば、動物園における「動物慰霊碑」や「動物慰霊祭」がある。日本動物園水族館協会に加盟している97の動物園のうち、調査回答のあった69の動物園中、48の動物園（70%）に動物慰霊碑が建立されているという調査結果がある⁽³¹⁾。また、動物慰霊祭も、相当多数

(29) イアン・リーダー「あれは宗教、これが信仰」『往生考』（小学館、2000年）321頁以下。同書は、「組織立てられた宗教の教義のほうが『彼ら（日本人）の生活のとるに足らない』周辺に位置づけられるのではないかと結論付けている（330頁）。

(30) 阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』（筑摩書房、1996年）8～9、110、123、150、158頁参照。

(31) 『朝日新聞』夕刊2002年10月28日号。

の動物園で実施されており⁽³²⁾、動物慰霊碑を建立していない動物園でも動物慰霊祭を実施しているところはあるということである。欧米の動物園にはない日本独特の習慣であるとされている。厳密に問われれば、それらが「宗教的である」という認識を持たないはずはない⁽³³⁾が、あえてそれを「習慣」と捉えているのであろう。

他にも、台風・地震・洪水・土砂崩れ・火山の噴火・爆発事故・鉄道事故・自動車事故・船舶遭難・航空機墜落など天災・人災の被害者の慰霊碑・慰霊祭の類は、各地に数え切れない。たいていの場合、慰霊碑は公有地に公費で建立されており、慰霊祭には国・地方公共団体などが絡んでいるなど、憲法上の信教の自由・政教分離論争に発展しかねない問題である。宗教性を認識しつつ、あえて宗教性を否定してきているものとしか思えない。長崎・広島における原爆被害者の慰霊碑や慰霊祭についても同様である⁽³⁴⁾。

終戦記念日に行なわれる政府主催の「全国戦没者追悼式」は、それ以上に深刻である。神官が主宰してはならず、玉串奉奠や拍手といった所作はされていないものの、「全国戦没者之霊」と標された白木の柱を立てて行われており、「冥福を祈る」「御霊を鎮める」という首相の式辞などからも、念頭に置かれているものが神社神道式の慰霊祭であることは明らかである⁽³⁵⁾。それにもかかわらず、それをあえて「無宗教」と思い込む姿勢が日本人一般のうちにはあるように思われる⁽³⁶⁾。

同様のことは、交通刑務所（市原刑務所）における「つぐないの碑」についても言える。これは、直接的に交通死亡事故被害者の慰霊を目的とした施設で

(32) 東京の「上野動物園」の場合、秋の彼岸に、動物慰霊祭を行なっている。

(33) 動物慰霊碑については「公立だから、宗教色のある慰霊碑の設置は困難だ」という回答があり、動物慰霊祭については、「宗教性をなくす」「職員だけの非公開に」「動物園友の会や愛護団体の主催で」などと工夫されていることから（『朝日新聞』夕刊2002年10月28日号）も、宗教性が認識されているのは疑いない。

(34) 広島市では、8月6日の「広島原爆の日」に「原爆慰霊碑」の前で「原爆死没者慰霊式並びに平和祈念式」が行われ、犠牲者追悼のための灯篭流しが行われており、長崎市では、8月9日の「長崎原爆の日」に「原爆犠牲者慰霊平和記念式典」が行われ、参加者の黙祷がささげられている。

(35) 拙稿「政府主催戦没者追悼式と一家5人餓死事件で感じる『宗教とは何か?』」【クリスチャン新聞】2000年9月10日号。

(36) 1999年3月、共立基督教研究所にて開催の日米神学会議「Theology of Culture」において、米国のアーリントン国立墓地について、米国人神学者らは「宗教的に中立である」と主張したが、筆者は「基本的に靖国神社と同様ではないか」と反論した。日本において神道式の慰霊が無宗教と感ぜられるように、米国においてはキリスト教式が無宗教と感ぜられるということではないかと考えたからである。

はなく、「収容者（交通死亡事故加害者）が自分の犯した事故に対する贖罪から『死亡者の冥福を祈って、朝夕手を合わせる何か拠り所が欲しい』……（との訴えから）交通事故により死亡した被害者の霊を慰め、併せて収容者の反省と自戒を促すため……建立された碑」である⁽³⁷⁾。あるテレビ番組で、受刑者に対して、この碑に向かって、連日、拝礼等をさせているという紹介があったが、そういう発想は、根底にある宗教意識を除いては考えられない⁽³⁸⁾。大多数の一般日本人にとっては「無宗教」という感覚であるとしても、偶像崇拝を否むキリスト者である受刑者にとっては深刻である⁽³⁹⁾。一連の信教の自由・政教分離原則にかかわる訴訟における裁判所の判断も、概ね、これらと同様である。

筆者は、かつて「日本人の反宗教性」という論文を上梓した⁽⁴⁰⁾。そこでは、「宗教習俗論」と「宗教的寛容」という点から日本人の宗教性について検討を加えた。宗教を習俗とみなす日本人の宗教意識は、基本的に、宗教を宗教と認めず、宗教を世俗的な目的のための手段とみなすもので、結果的に、真の神とその正義とを求めさせる宗教に対して根底から反対する「反宗教」という性格を有するものと言わなければならない。また、国や多数派が少数者の信教の自由を制約する論理として用いられる宗教的寛容の精神とは、宗教の特異性を否定し、宗教を世俗に従属せしめる言辞であって、宗教を無化し、その価値を隠蔽する「反宗教」の色彩を呈している。この「反宗教性」こそ、日本人の宗教性の発露なのである⁽⁴¹⁾。

2 正月は神社、葬式はお寺、結婚式は教会

日本人の宗教意識を特徴的に表すものとして、「正月は神社に、葬式はお寺で、結婚式は教会で」というものがある。日本人は、正月には初詣に神道の神

(37) 「つぐないの碑」裏面に刻まれた同碑建立の由来。

(38) かつての受刑者の一人は、「新入教育時、職員に引率され、黙祷したが、それ以来、……黙祷することもなく、受刑者の誰一人として、この碑に行く姿を見たことがなかった」と言い、「働け働けの生活が始まり、碑に祈る暇など全然なくなるのだ。碑に祈りたい受刑者もかなりいるはずだが、もっと自主的に供養できるようにするべきではないか」と記している（川本浩司『交通刑務所の朝』（恒友出版、1985年）142～143頁）。

(39) かつて、キリスト者の受刑者の信仰的な対処について相談を受けたことがある。理屈のうえでは、受刑者にも保障される憲法上の基本的人権として拒否できるはずであるが、実際上の問題としては、きわめて困難であろう。「主の許しを求めて、表面的には拝礼の形式を取らざるをえないかもしれない」と答えた記憶がある。

(40) 拙稿「日本人の反宗教性」『福音主義神学』28号（1997年）57頁以下。

(41) 同書76～78頁。

社に参り、葬式は仏教の寺院で行い、結婚式はキリスト教の教会で行って平気であるというものである。もちろん、それは、何も神道・仏教・キリスト教に限定的なことではなく、それ以外の新宗教や民間信仰についても、外国から伝来した新興宗教についても同様である。現実問題とはなっていないが、必要があれば、イスラーム、ヒンドゥ教、ブドゥ教、ジャイナ教、儒教⁽⁴²⁾、道教など外国の古来の宗教についても頓着することはないであろう。

日本人の多くが、神道・仏教・キリスト教・その他の諸宗教の区別なく、時の必要に応じて使い分け、利用していることが認められる。それは、日本人が宗教に特別のこだわりをもっていないことを示すものである。それが、日本人の「無宗教」という意識なのである。したがって、日本人の言う「無宗教」とは、宗教の否定ではないことは判然としている。「無宗教」を宣明しつつも、宗教を容認しているのみか、宗教の枠を狭くしないで、神道・仏教・キリスト教・その他の諸宗教という宗教の境界を越えて利用しているのである。その意味で、日本人の「無宗教」は、「無宗教」というより「超宗教」とも呼ぶべき現象である⁽⁴³⁾。

このような日本人の宗教感覚は、キリスト教社会である欧米的な感覚、アラブ・イスラーム的な感覚、仏教・ヒンドゥ教的な感覚では到底理解できず、宗教的なだらしなさや宗教的曖昧さ・宗教的不摂生・宗教的淫行としか捉えられないに違いない。欧米のキリスト教の影響を強く受けている、日本のキリスト者やキリスト教会も同様で、同胞である日本人の宗教感覚を物笑いの種にしてきた⁽⁴⁴⁾。神学的には、当然、姦淫と捉えざるをえない問題であるが⁽⁴⁵⁾、それは、

(42) たとえば、長崎の孔子廟。観光目的の日本人が多く訪れているが、たいていの人が、手を合わせ、線香・蠟燭を手向けるなどの礼拝行為をしている。

(43) 阿満『日本人はなぜ無宗教なのか』は、「宗教」を「創唱宗教」と「自然宗教」に区別し、自然宗教については「宗教」という意識が生ぜず、「無宗教」という感覚になるという見解を示しているが、日本のキリスト者の中には「キリスト教が宗教である」ということに抵抗を示す者も少なくないという事実を把握していない。つまり、宗教の典型とされるキリスト教の信者ですら「宗教」を嫌うという傾きがあるのであって、それこそが日本の宗教風土であるというべきである。

(44) これは、日本のキリスト教界の重要な使命である日本人に対するキリスト教の宣教という点から考察すると、好ましくない態度である。むしろ、そのような日本人の宗教感覚の本質を見極め、弁証学的な接点である神的感覚を軸にして、真の神を弁証し、福音の宣教へと展開しなければならない。

(45) 筆者もそう表現してきた。キリスト者でない者は（キリスト者もかつては）、真の夫である神（ヤハウェ）を捨てて他の神々に走ったという意味で姦淫を行っている者であるからである（拙著『日本社会における女性と信仰生活』（東海聖書神学塾、1990年）21～23頁、拙稿『旧約聖書における「姦淫」の意味と契約神学上の意義』『基督神学』12号（2000年）71～74頁）。

さらに、筆者は、神学的な日本人の宗教観の同定として、「仏教+神道の多重信仰→重婚制？」

日本人を切り捨てる論理であって、真に理解することにはならない。もちろん、「日本人の無宗教性」を是認することはできないが、それを表面的に捉えて軽蔑するだけでは無益である。実質の面にまで入り込んで、正確に把握することが必要である。

日本社会では、その現象を「宗教的寛容」という言葉で説明して、自己理解し、自己納得している（しようとする傾向が顕著である）。たとえば、自衛官合祀訴訟最高裁判決（昭和63年6月1日）は、原告であるキリスト者遺族に対して宗教的寛容を説き、キリスト者の偏狭さを諷めた。しかし、事態は全く逆で、提訴以来、原告にはさまざまな圧力が加えられていたのである。西欧における宗教的寛容の思想は16世紀に現れ、国家や国教会が他の少数教派の活動の自由を認めるということを意味していた。それに対して、日本の宗教的寛容は、名目的な信者数でも1%に満たない極少数派のキリスト教が、政府の関与する圧倒的に優勢な靖国神社・護国神社の宗教行事を容認するように求めるものである。つまり、西欧の宗教的寛容が少数者の権利を擁護する寛容の姿勢であるとなれば、日本の宗教的寛容は、少数者の権利を否定し、少数者を権力に服従せしめる強制の論理なのである⁽⁴⁶⁾。

もちろん、裁判官が言いたかったのは、「宗教なんてどれも同じようなものなんだから、いちいち肩を怒らせることないじゃないか」ということであつたのであろう。つまり、日本人の宗教観を前提にして日本人の宗教観を説明したのである。日本人の裁判官はそれを「宗教的寛容」と思っていたのに違いないが、寛容を強制するという論理矛盾に気づいていない。つまり、「宗教的寛容」というのは、日本人の宗教観を、日本人が、自己肯定的に表現した言葉に過ぎないのである。したがって、「宗教的寛容」という言葉によって、「正月は神社に、葬式はお寺で、結婚式は教会で」という日本人の宗教性を説明するのは適切ではない。

また、日本の宗教環境は汎神論的であり、多神論的であるから、神道・仏教・キリスト教を区別することなく、それらの垣根を越えて、その時々が必要に応じて、自由に利用して、問題を感じないのであると言うこともできる。実

「別の宗教を併存させる→妾婦制?」「必要なときだけ利用（合格祈願等）→売娼制?」「宗教行事を強制→強姦、売春の強制?」「宗教的寛容→不倫の風土?」「宗教的寛容の強制→不倫の強要?」と表現した（『日本社会における女性と信仰生活』23頁）。

(46) 拙稿「日本人の反宗教性」『福音主義神学』28号（1997年）73～76頁。

際、そういう形で、日本人の宗教性が説明されてきた。かつて、仏教が渡来したときに、わが国では神道の神々と仏教の仏らとの融合が図られ、神道的な側面では、仏教の仏らは「蕃神（あだしがみ）」「西蕃の神（あだしくにのかみ）」「他神（よそがみ）」「外神（よそがみ）」「客神（もれびとのかみ）」などとして神々の一端に加えられ、仏教的な側面では、本地垂迹説が唱えられて、日本の神々は仏教の仏らの現われであるものとされた⁽⁴⁷⁾。しかし、それは論理の世界の話であって、現実の人間の行動という側面に沿ったものではない。「初詣は神社に、葬式はお寺で、結婚式は教会で」というのは、現実の生活の次元の問題であり、それは単なる辻褄合わせ的な説明で決まるものではない。

3 「お彼岸」と「お盆」

(1) 「お彼岸」

春秋の「お彼岸」と夏の「お盆」は、「民族大移動」の時期として、新聞・テレビの恒例的なニュースネタとされてきた。「お彼岸」にすることは先祖の墓参りであり、「お盆」にすることは帰省と先祖のお盆祭りである。「無宗教」を自認する日本人の多くが、この年3回ないし1回の機会に、先祖の「お墓」を訪れて、墓石に水を掛け、線香・蠟燭を手向け、花・果物・団子・餅などを供え、手を合わせて、先祖に敬意を表し、先祖を拝礼するなどの宗教的行為を行っている。同時に、この機会には、仏教の僧侶による法要を行っていてもいる。

「お彼岸」とは、春分と秋分の日を中日とし、その前後各3日間の合計7日間を言う。日本の仏教寺院では、この時期に「彼岸会」という法会を営んでいる。彼岸会には、慣例的に、多くの人が参詣し、墓参しているが、インドや中国には、このような習慣はないという。そもそも、「彼岸」とは、何であろうか。従来、仏教に由来する行事であって、サンスクリット語「パラミタ」（漢訳「波羅蜜多」）の訳「到彼岸」を略したものであると説明されてきた。しかし、近年、太陽崇拜に起源を有する「日願（彼岸）」に由来するという説も有力である。「お彼岸は（お盆とは異なり）純然たる仏教行事である」などとも主張されている⁽⁴⁸⁾が、インドや中国にその痕跡がないこと、沖縄の「シーミー（清明祭）」や

(47) 速水侑「日本仏教の形成と普及」『歴史に見る日本人と仏教』（日本放送出版協会、1990年）18～19頁、伊藤真徹『日本佛教史』（佛教大学、1982年）11～18頁。

(48) 仏教文化研究会『先祖供養』（ひかりのくに、1997年）123頁。

ヨーロッパの「イースター」などと比較考察すると、太陽崇拜との関連性が色濃く浮かび上がってくる。

沖縄の「シーミー」は、彼岸の時期に、一族が先祖の墓前に集まり、墓前に線香や飲食物を供えるだけではなく、墓前で一族が飲食の宴を催して祖先の霊と親しい交わるための行事である⁽⁴⁹⁾。したがって、沖縄では、シーミーのために、一族が集まって宴会を催すだけのスペースが墓前に必要になるため、墓の規模は大きく、一般庶民の小さな墓でも数十坪になる⁽⁵⁰⁾。近年、日本全国で「墓地」が、悪徳商法や環境問題・乱開発問題などと絡んで大きな問題となってきたが、1区画、せいぜい1坪程度という、本州・四国・九州地方の一般的な墓とは異なり、広い敷地を必要とするために、沖縄の墓地問題は深刻になっている⁽⁵¹⁾。

ヨーロッパの「イースター」は、春の女神「オイスタ」の春の大祭を、イエス・キリストの復活祭と重ねて、キリスト教が習合したものである。中国や日本では、暦の計算上、最も重視されてきたのは冬至（日照時間の最も短い日）で、冬至を基準にして、一年が定められてきたが、ヨーロッパでは、春分（一日の昼夜の時間が等しくなる日）を重視し、春分を基準にして、一年を定めてきた。そのため、日本では、正月を春と称したり、立春を春の始まりとするのに対して、ヨーロッパでは、春分からが春とされてきた。その春を祝う最大の行事がイースターであり、それは太陽崇拜に由来するものであった。

彼岸会は、平安中期には定着していたものと思われ、さまざまな典拠が示されている。特に、有名なのは、「六波羅蜜」（布施・持戒・忍辱・禪定・精進・智慧）の徳目をそれぞれ前後3日間に割り当て、中日は「先祖に感謝する日」とする説明であるが、いささか勝手すぎる。「先祖に感謝する日」でなくとも、「老人に奉仕する日」でも、「安息の日」でも、何でも良いからである。

むしろ、農耕を中心とする日本人の民間の習俗にその起源があるものと考えるのが自然であろう。太陽の運行と季節の変化は農耕に大きな影響があり、農耕民族である日本人が太陽の運行に深い関心を寄せ、季節の変化を重大な事項としてきたのは当然である。もともとは、農耕の恵みの源泉である太陽を祀る

(49) 與那城勇『古琉球清明祭の謎』（那覇バプテスト教会、1996年）、比嘉政夫「男性中心と女性優位」『沖縄からアジアを見る』（NHK出版、2000年）115～116頁、菅原伸郎「靈魂と他界」3『朝日新聞』2000年4月17日号。

太陽崇拝や山ノ神・田ノ神となって農耕に作用する祖霊信仰に基づく民間の習俗として行なわれていたものが、仏教の組織化・体制化に伴い、仏教側に取り入れ、今日に至っているものと考えられる。結果的に、仏教的な表現となり、墓参や先祖供養が中核となって今日に至ったものではないかと思料される。

なお、「国民の祝日に関する法律」は、「自然をたたえ、生物をいつくしむ日」として「春分の日」を規定し、「祖先をうやまい、なくなった人々をしのぶ日」として「秋分の日」を定めているが、信教の自由という点からは、すこぶる問題である。「祖先を敬う」というのは、文字通り、祖先崇拝の思想に基づく表現である。「亡くなった人々を偲ぶ」というのは、文字の上からでも、先祖供養を想起させるが、秋の彼岸に「亡くなった人々を偲ぶ」というのであるから、墓参り・先祖供養の法要が念頭に置かれていることは明らかであろう。春の彼岸の「自然を称え」というのは、古来の太陽崇拝を背景にした自然崇拝の思想が根底にあり、「生物を慈しむ」というのは生類に哀れみを施すという仏教の教えから出ており、彼岸に当たる場合には特別の意味を持つものである。

(2) 「お盆」

「お盆」とは、「盂蘭盆会」の略で、仏教の法要として、7月15日または8月15日（旧暦の7月15日）を中心に⁽⁵⁰⁾、僧侶を招いて、先祖の位牌を安置する仏壇を守る一族の主家において、行なわれている先祖供養の行事のことである。「盂蘭盆会」とは、従来、「倒懸」を意味するサンスクリット語「ウランバナ（アヴァランバナ）」の漢訳で、餓鬼道に落ち倒懸に苦しむ母を救おうとして供養したことに由来するものと説明されてきた。それに対して、近年は、「死者の霊魂」を意味するイラン語「ウルヴァン」の漢訳で、霊魂の祭祀と収穫祭に由来し、中国の「中元」と結合して、日本に伝来したものであるという説が唱えられている。

(50) 沖縄の墓（亀甲墓）は石造（今日ではコンクリート造）で規模が大きいため、墓地を遠くから見ると、新興住宅団地かと見間違えるほどである。戦時中は、上陸した米軍がトーチカと勘違いして攻撃を加えたとか、一般庶民が防空壕代わりに避難したとか言われている（たとえば、外岡秀俊・山中季広「沖縄……アメリカの光と影」『朝日新聞』2000年7月11日号）。沖縄の墓でも最大規模の、琉球王朝の国王らの墓「玉陵（タマウドゥン）」は、日本軍が接収し、中の遺骨等を捨てて、作戦司令部に使用したといわれ、米軍から受けた爆撃の痕が残っている。

(51) 菅原伸郎「靈魂と他界」4『朝日新聞』2000年4月24日号。

(52) 新暦の7月15日と旧暦の7月15日（新暦の8月15日）のちょうど中間に当たる新暦の8月1日を中心に行なわれている地方もある。

実際の行事に即してみると、仏教の寺院で行なわれている「盂蘭盆会」と民間で守られている「お盆」とは、同名異種、同じような名前の別種のものであるとしか思われぬ。なるほど、仏教の盂蘭盆会は、仏教の經典の一つである「盂蘭盆経」を基礎とし、目連が餓鬼道に落ちた母の倒懸の苦しみを救おうとして、釈迦の教えに従って祭儀を設けて三宝に供養したことを起源としている。それは、先祖供養の行事であり、明らかに仏教行事である。

それに対して、民間で行なわれている「お盆」は、東北地方・関東地方で行なわれている例を挙げれば、先祖の位牌が置かれる場所は、2本または4本の青竹を立て、その中に棚を組んで真菰の莫莖を敷き、竹柱の間に縄を張った「精霊棚」「盆棚」である⁽⁵³⁾。スペースの都合で、仏壇を利用する場合も、仏壇の前に、経机などを置き、「精霊棚」(の代わり)としている。この部分が「結界」とされ、祖霊が降臨するところとなっている。柱間の縄には、酸漿(ほおずき)などを吊るし、莫莖の棚には、位牌のほか、蠟燭と線香、蓮の葉と果物、胡瓜と茄子などを供えている。

精霊棚の左右には「盆提灯」を配して、祖霊の案内とするとともに、盆の初日には村の入り口や家の門前で「迎え火」を焚いて祖霊を迎え、最終日には「送り火」を焚いたり、灯籠や人形を川や海に流して、祖霊を送り出している。もとより、位牌は祖霊の宿る依代であるが、青竹を立てるのも祖霊の依代(または祖霊の飛来する目印)としてである。これは、門松、七夕の笹竹、クリスマスツリー、祭りの幟、地鎮祭の祭場、進水式の漁船のマストなどで用いられる青木と同様、常緑樹が生命の象徴に使われているものである。盆棚として、玄関先の庭に、高い青竹を立てる地方もある。

伝承によれば、酸漿は、その赤い色が祖霊を導く灯明の代わりにされているとのことである。今日でこそ電灯が自由に使用できるが、少し前までは蠟燭も高価であり、灯明の油も自由にはならなかったので考えられた代用品なのである。酸漿が提灯のような形をしていることと、昔は、夏のこの時期に赤い実をつけるのは酸漿くらいであったからであろう⁽⁵⁴⁾。なお、胡瓜には足をつけて「馬」にし、祖霊が足の早い馬に乗って速く来るようにと願い、茄子には足をつ

(53) 大館勝治『民俗の原風景』(朝日新聞社、2001年)グラビア、153～155頁、仏教文化研究会『先祖供養』105～107頁。

(54) クリスマスツリーに吊るす林檎にも通じる。

けて「牛」とし、祖霊が足の遅い牛でゆっくりと帰るようにと願ったものである。

村の入り口や門前で迎え火を焚くのは、当然、祖霊を迎えるためであり、提灯を用いるのも同様である。これはお盆の行事が夜から始まったことを意味している。夜、盆踊りが行われるのも、祖霊を歓迎するためであり、本来は、精霊棚を中心に行なわれた。送り火は、祖霊がその火に乗って帰るために焚かれるもので、門前や河岸・海岸などで焚かれる。京都の大文字焼きもこれである。また、地方によっては、川や海に、灯籠や人形を流す習慣があるが、これも同様で、祖霊がそれに乗って帰るための物である。

このような、民間の「お盆」が、仏教の法要とは異質なものであることは明らかであろう。これは、だれの目にも明らかなように、仏教的な供養の行事ではなく、祖霊（祖先の霊魂）を招いて行なう祖先祭祀の行事である。思うに、仏教の渡来前から行なわれてきた民俗としての民間の「お盆」（「お盆」という言い方は仏教渡来後に広まったものと思料されるが……）が、仏教の渡来後、仏教の盂蘭盆会と習合され、「お盆」として民間の行事に定着したものであろう。したがって、「お盆」「盂蘭盆会」とは言うものの、その意識は祖先祭祀・祖先崇拜にあると言うべきである⁽⁵⁵⁾。

三 日本における祖先崇拜の構造

1 先祖供養と祖先祭祀

一般人の間では、「先祖供養」と「祖先祭祀」が区別されることなく同一視され、混同されているが、その趣旨・目的は異なるので区別しなければならない⁽⁵⁶⁾。祖先祭祀と先祖供養が混同されていることから、日本の宗教環境が混沌とし、日本人の宗教観が不鮮明になっているのである。先祖供養というのは、

(55) 拙稿「盂蘭盆会とキリスト者の対応」『旗』226号（2002年）。また、奥野義雄「近・現代の祖先祭祀」『祖先祭祀の歴史と民俗』（弘文堂、1986年）252頁は、「先祖の祭祀は、正月、盆、春秋彼岸に行なわれる」とする。

(56) 拙稿「親族にかかわる法と祖先崇拜」『キリストと世界』12号（2002年）6～8頁参照。ロバート・J・スミス『現代日本の祖先崇拜』（御茶の水書房、1996年）283～284頁も、導きと守護を願う祖霊と供養を受けるその他の霊との区別、祖先崇拜と先祖供養とがあるという問題点を指摘する。

地獄に落ちて苦しむ先祖のために、生存子孫が尽力して救済の手を差し伸べようとするという意味と構造を有するものであるのに対して、祖先祭祀とは、カミとなった祖先（祖霊）を迎え、それを祭るものである。

子孫と先祖・祖先との間の、身分的な差異や置かれた立場の違いという点から言及すれば、祖先祭祀において祖霊・カミを敬い祭る子孫の立場は当然、祖先の下位である。それに対して、先祖供養における子孫の立場は、先祖のそれより上位に立つものであるはずである。しかし、現実には、「先祖が地獄で苦しんでいるので、それを救ってあげる」のであるとは考えられていない。意識としては、死者は死亡と同時に「ホトケ」になっているのであるからである。ホトケは、輪廻転生の苦しみの中から解脱した存在であり、現世に生きる子孫に何かをしてもらう必要などはまったくない存在である。子孫が「救済してあげる」どころか、子孫が「救済してもらう」存在なのである。つまり、ホトケとはカミということなのであり、そこで行なわれているものは、まさに祖先祭祀なのである。

実際に、「仏教徒」であることを特に意識しない一般の日本人の家庭⁽⁵⁷⁾で、仏壇の中で中核を占めているものは、先祖の位牌であって、仏像や本尊などではない。先祖の位牌は、仏壇の中央の首座に置かれ、大きさの点からも、仏壇の中に占める容積や位置の点からも、位牌が仏壇の中核になっていることは明らかである⁽⁵⁸⁾。仏教という宗教から考えれば、本来、礼拝の対象として中核に置かれていてしかるべき仏像や本尊など⁽⁵⁹⁾は、仏壇の中で、背後に追いやられ、小さく、目立たないものとなっている。むしろ、仏像や本尊などは、仏壇の中では、位牌の背景とされていると見るべきである⁽⁶⁰⁾。

(57) 出家者はもちろん、創価学会、立正佼成会などの仏教系新宗教の信徒や、意識した仏教徒である者を除いた家庭を言い、仏壇を有して仏教徒である形態を取っている日本人家庭の大部分を指称するものである。意識した仏教徒の場合は、当然、仏像なり本尊なりを中核に置き、専ら、もしくは、主として、それらに礼拝をささげるはずであるからである。

(58) 「仏壇は位牌を安置して先祖を供養するためのもの」というのが一般的な日本人の感覚である（正しい先祖供養研究会『入門先祖供養』（たちばな出版、2001年）12～13頁）。

(59) 「仏壇はご本尊をお祀りするのためのもの」というのが仏教の公式見解である（『入門先祖供養』12～13頁）。

(60) 近年では、大きなスペースがとれないという住宅事情や経済的な負担が大きすぎるなどといった理由から、いわゆる仏壇屋さんで売っているような「仏壇」を置くことなく、筆筒や机の上などに、単に故人の位牌と遺影のみを置き、それに花や線香を供えるという形態を取っている家庭も少なくない。このような形式の場合には、仏像や本尊などが置かれることは、きわめて稀である。

その点では、「仏壇（仏の壇）」とは言うものの、現実には「位牌壇」となっている。仏壇の前で礼拝するのも、「仏」ではなく、「ホトケ」であり、それは「先祖の霊」なのである⁽⁶¹⁾。テレビドラマの場面で、仏壇に手を合わせて祈る言葉は、「おじいちゃん・おばあちゃん、今日も一日守ってください」などである。子どもたちの心の中に描かせているのも、仏壇が「おじいちゃん・おばあちゃんの入っている箱」とであるというイメージである。当然、仏壇の前で焼香し、「御仏前」をあげるのも、生前の知己であった死者に対してであると意識されており、仏に対してではない。

日本社会では、交通事故や業務上の事故などで過失致死事件の加害者となった自動車の運転手や業務上の責任者には、被害者である死者に対して謝罪することが強く求められるが、その謝罪は、被害者の位牌の安置された仏壇に対して行なうことになる⁽⁶²⁾。もちろん、そこに被害者がいる、それが被害者そのものである、という意識があるからにはほかならない。

2 先祖と祖霊

(1) 祖霊

「祖先崇拜」とは、家・村・氏族など一定の人的集団の構成員は、生存者のみではなく、死者も含まれており、死者が、当該集団に対して、一定の影響力（主として、守護や恩恵の付与）を持っているという思想に基づく信仰体系である。通常、生存者は死者の子孫であり、死者は生存者の先祖であるが、死者のすべてが生存者と先祖関係になるとは限らない。死者の中には、生存者より年齢的にずいぶん若い者がいるし、生存者の卑属に当たる者もいるからである。仮にこれらの者をも先祖の中に加えるとすると、生存者との間に、先祖—子孫関係の逆転が生じ、祖先崇拜の体系が崩壊して、これを維持できなくなってしまう。

(61) 八木康幸「死者・死霊・先祖」『祖先祭祀の歴史と民俗』210頁は、「人は死ねばホトケと呼ばれたが、その意味するところは必ずしも仏教のそれではない。……仏は死者やその霊を意味した」と言い、奥野義雄「近・現代の祖先祭祀」252頁は、「家の祖先をホトケと称するのが一般的である」とする。

(62) その点、遺族に対しては頭を下げて、仏壇などには頭を上げないキリスト者に対する非難も強い。自分が故人を死亡させておきながら、自分は自分の宗教に固執するという態度に、遺族としては、我慢ならないのであろう。逆に、その場を取めるために仏壇に頭を下げてしまい、後々、信仰上の罪の意識にさいなまれるキリスト者もいよう。教会や牧師の信仰指導が求められる場面である。

そこで、若くして死亡した者や親より先に死亡した者らは、葬儀・埋葬を別にして、いわゆる「先祖代々」の系列に加えることを許さないのである。もともと、「祖先崇拜」という社会体系においては、先祖—子孫体系の反映として、現世においても、構成員は年長者に敬意を払い、年長者に従順に従うということが求められることになり、社会組織の統制上も大きな効果が期待されたものと思われる。したがって、集団統治という社会的な問題上、容易にこの序列の逆転は認められないことにもなるのである。

日本では、人が死ぬと、その人（死者）を「ホトケ」と呼んできた。死者を仏と呼びながら、その死者のために供養を行ってきた。しかし、仏というのは、仏教という輪廻転生の解脱者であるから、もはや、死者に対する供養は必要なくなることになる。このような、死者を「仏」と呼びながら、死者の供養を実施してきた日本の宗教環境は、一般に、仏教の教理の安易な適用であるとか、祖先祭祀と先祖供養との混同であるなどと説明されてきた。

しかし、考えてみれば、死ぬばだれでも成仏して「仏」になるという、日本人の捉え方には奇妙な点がある。一般の庶民が、死亡後、仏の慈悲により、生前の修行なくして成仏するという思想は、妥当性の有無はともかくも、善良な一般庶民のはかない希望や期待としては、分からないでもない。しかし、その一般庶民も、罪のない幼児らを殺害したり、自分の地位・名誉のために他人を貶めて不遇のうちに死に至らしめたり、他人に掛けた生命保険金の取得のために理由なく殺人を犯した者が死後、成仏するというのには納得できないであろう。むしろ、地獄に落ちて、生前の報いを受けるべきであると考え、それを期待するのではあるまいか。

だとすると、死者を「ホトケ」と呼ぶのは、死者が「成仏した者」であるということの意味するのではなさそうである。むしろ、「ホトケ」とは、人の死んだ後の状態を指して言うものと解するのが適切である⁽⁶³⁾。通常、日本では、人の死後の状態は、死者の霊「死霊」となるとされてきた。死霊は、穢れを有し、供養を必要とするし、祟る存在でもある。したがって、死霊がホトケであると解すると、日本社会における先祖供養・祖先祭祀の珍妙な問題が氷解する。ホトケはカミとは異なり、祭祀を受ける存在ではなく、供養を必要とする存在であるからである。

(63) 八木「死者・死霊・先祖」210頁以下。

日本社会の伝承によれば、死者は、死後49日間は、死体と死霊との区別が不明で曖昧な状態にあるものとされ、不安定な靈魂の状態にあるものとされる。その後、30年ないし50年（多くの伝承は33年とする）の間なされる年忌供養で、徐々に靈魂として昇華し、ついにカミの域に達する⁽⁶⁴⁾。したがって、その時点で、年忌供養は打ち切れ、それを「弔い上げ」と呼んでいる。この時点までが、いわばホトケの存在で、個性を有しているが、この時点から後は、カミの存在で、個性を失うものとされている。これが「御先祖様」の状態であり、「祖霊」と呼ばれる状態なのである⁽⁶⁵⁾。

(2) 靖国神社を必要とする意識構造

なお、死霊から祖霊への昇華は、祖先—子孫関係の中で起こることであるが、同様の霊の転位の構造は、怨霊・御霊から神霊への昇華に見られる。不遇のうち死をとげた者の死霊は、通常の死を迎えたものの死霊とは異なり、「怨霊（おんりょう）」「御霊（ごりょう）」として祟り、不遇の死の原因となった者ないし機関・場所等に対して、災厄・災害・病気などを惹起するものとして恐れられる。江戸時代に起こる「幽霊（ゆうれい）」に対する恐れも同根である。そこで、怨霊を鎮めるために特別な措置（通常、神として祭り、慰霊する）が講じられることになる。そこまでは、考えうる通常の人間の所作であるが、それに留まらない。恨みから崇ってきた怨霊を、逆に、守護神にしてしまうのである⁽⁶⁶⁾。

たとえば、福岡・太宰府の「太宰府天満宮」や京都・北野の「北野天満宮」に祭られている菅原道真の霊がその典型的な一例である⁽⁶⁷⁾。文道に長けた道真は、その能力が認められ、飛躍的な出世をするが、それは先任者や同僚のねたみを買うことになる。結果的に、同僚らの謀略・裏工作によって、道真は天皇

(64) 同書211頁、宮田登「日本民俗学から見た祖霊信仰」『靈魂をめぐる日本の深層』（角川書店、1996年）25頁、五来重『先祖供養と墓』（角川書店、1992年）50頁。

(65) 各家庭のトートーメで拝される先祖の霊から、最高位の神までを連続的に捉える、沖縄の「御祖神（みおや）」信仰に通じる。なお、赤嶺政信「沖縄の祖霊信仰～祖先は神になるか～」『靈魂をめぐる日本の深層』（角川書店、1996年）71頁以下参照。

(66) 新谷尚紀『死・墓・霊の信仰民俗史』（歴史民俗博物館振興会、1998年）72頁以下参照。

(67) もともと存在した天神信仰に道真の霊を祭る天満宮とが結合し、今日では「天神」とは道真のことを指すものとなり、全国の天満宮・天神社・天神神社に拡大した。大宰府・北野のほか、東京・亀戸の亀戸天満宮（亀戸天神）、東京・湯島の湯島神社（湯島天神）、大阪の大阪天満宮など、全国に広く分布している。

の廃位を図ったという嫌疑を掛けられ、弁明の機会も与えられずに、大宰府に左遷され、その地で不遇の死を迎えてしまう⁽⁶⁸⁾。道真の死後、京の都に災厄や異変が相次いで発生したため、道真の死霊が御霊となって祟ったものと捉えられた。国宝の「北野天神縁起絵巻」によれば、道真の霊は「雷神」となって猛威をふるい、都に大混乱を起こさせたが、特に、宮廷に落雷して多数の宮臣を殺傷し、天皇も地獄に落とされたと言われている。

後に、道真の無罪が認められ、地位身分を復帰させ、名誉を回復するなどの措置が取られ、道真の怨霊を鎮めるために勅命により天満宮が創建された。道真の怨霊を慰霊する天満宮は、御霊信仰や雷神信仰と結びつき、道真を「天神(てんじん)」とする「天神社」として発展する。無実の罪を救済し、正直・真正である徳を守護する神とし、学問・文道の神として崇敬され、国家の守護神とされるに至る。まさに、怨霊を守護神とし、敵の頭を味方の将軍とする振る舞いである。

同様のことが「義民宗吾」の場合にも見られる。「宗吾」とは、下総国佐倉藩の圧政に苦しむ農民らのために身を犠牲にして将軍に直訴した、下総国印旛郡公津村の名主・佐倉惣五郎(本名:木内惣五郎、別名:佐倉宗吾)のことである。結果的に訴えは聞き届けられ、農民らは救われるが、将軍への直訴を怒った藩主堀田正信によって、妻子共に磔刑に附されてしまった⁽⁶⁹⁾。その後、佐倉城では、宗吾らの幽霊が出て、藩主や藩士は半狂乱となり、幽霊に向かって斬りつければ奥方や城詰めの者たちで、城中血の海となり、結局、藩主も改易されてしまう⁽⁷⁰⁾。

宗吾らが磔刑に処せられた刑場後に建立されているのが「宗吾霊堂」である。宗吾霊堂は、真言宗豊山派の別格本山・鳴鐘山東勝寺という仏教寺院であるが、礼拝の対象は仏ではなく、宗吾の霊を本尊としており、「南無阿彌陀仏」ではなく「南無宗吾尊霊」と唱えている。宗吾らの処刑後、宗吾らの遺骸を刑場跡に埋葬したのが同寺の住職で、宗吾らの慰霊のために建立されたのが宗吾霊堂である。しかし、宗吾の霊は、慰霊の対象から転じて、礼拝の対象としての「本尊」に位置づけられ、カミとされている。本来の仏教とは異質なものである。

(68) 旧約聖書のダニエルにも通じる。現代社会においても、能力のない者は、得てして不相当な地位や名誉を求めため、能力のある者を妬み、失職させようと謀略を図る傾向がある。

(69) 磔に付されたのは、一説では惣五郎のみ。他にも末子を別にするなどさまざまな伝承がある。

(70) 鏑木行広『佐倉惣五郎と宗吾信仰』(崙出版, 1998年)。

それとは別に、堀田家は、佐倉城下の大佐倉に「口之明神」（後、「口神社」「口之宮神社」を経て「口之神社」に改称）を創建し、宗吾を「佐倉宗五郎大明神」（後、「宗吾道閑主之命」という神名の神（妻子もそれぞれ神名を持つ神々）として祭る。幽霊となって現れ、さまざまな凶事をもって祟る宗吾一家の霊に手を焼いた末の措置である。東京・浅草にある「宗吾殿」は、もともと佐倉藩堀田家の江戸邸内にあった守護神であったとされている。祟る宗吾の慰霊から、守護神に転じているのである⁽⁷¹⁾。今日、佐倉宗吾にまつわる神社が全国に散在している⁽⁷²⁾が、そのいくつかは、堀田家の転地に伴って拡散していったものと考えられる。

その構造は、靖国神社にも通じる。「靖国神社」は、明治維新につながる戊辰戦争による戦没戦士の慰霊を目的として、明治2年に創建された「東京招魂社」に、その起源を有する。東京招魂社には、勅令により、伊勢神宮に告ぐ優遇措置が与えられているが、それは、軍備の近代化を急務とする明治政府が、近代戦の遂行に従って発生することが予想される多数の戦没将兵のための慰霊施設として、同社を特別に重視していたことを示すものであった⁽⁷³⁾。さらに、明治5年、社殿を整えるとともに、陸軍省・海軍省の管轄に属する特殊な神社として整備されることになった⁽⁷⁴⁾。明治10年、西南戦争により多数の戦没戦士が出た結果⁽⁷⁵⁾、社号の変更案が浮上し、明治12年、「靖国神社」に改められたものである。改号の趣意には「招魂社ノ称号タル一時在天ノ靈魂ヲ招キ、神饌ノ享ヲ受ケシムルノ場所ヲ指シテ唱フルモノノ如クニシテ、万世不易ノ称号トニ不被存候間」ということがあげられている⁽⁷⁶⁾。つまり、「招魂社」という名称は、一時的に天にある靈魂を招いて神饌を献げる場所という意味であり、永久に変わらない神社の名称とは思われまいと言うのである。

その後、日露戦争で13,619柱、日清戦争で88,429柱、満州事変で17,174柱、支

(71) 拙稿「佐倉宗吾と義民信仰」『旗』161号（1999年）。

(72) 長野・飯田に「宗吾大明神」「佐倉神社」「佐倉神霊」、長野・大鹿に「佐倉神社」、長野・松川に「宗吾神社」を合祀した「籍宮神社」、愛媛・宇和に「宗吾神社」、群馬・水上に「宗吾神社」、愛知・幸田に「宗吾霊殿」、愛知・春日井に「佐倉宗五郎大明神」、秋田・稲川に「宗吾霊堂」、山形・鶴岡に「宗吾神社」「宗五大神」、千葉・三芳に「宗吾対人」、新潟市に「口之神社」など。

(73) 村上重良『慰霊と招魂』（岩波書店、1974年）55～56頁

(74) 小堀桂一郎『靖国神社と日本人』（P H P 研究所、1998年）32～33頁。

(75) 祭神数は、明治維新前後の内乱で7,751柱、西南戦争ほかで6,971柱（大江志乃夫『靖国神社』（岩波書店、1984年）16頁）。

(76) 小堀『靖国神社と日本人』32～33頁。

那事変（日中戦争）で191,074柱、大東亜戦争（太平洋戦争）で2,132,699柱などを加え、平成元年現在で合祀数は2,465,138柱に及んでいる⁽⁷⁷⁾。このことから予測できるように、靖国神社の意味は、今日においては、創建当時以上に重いものと思料される。大正末期には、米・英・仏・伊4カ国における戦没者慰霊施設と例祭日について調査し、靖国神社を列強諸国にならって国際的次元の戦没者慰霊施設とし、所定の日を例祭日に定めることを提唱している⁽⁷⁸⁾。

今日、無宗教の国立墓地が望ましいという議論があるが、それでは不十分であるというのが、政府関係者らの意識であろう。太平洋戦争においては、門地や出自により、または自ら志願して高等教育を受け、高級将校に任じられた者とは異なり、徴兵により無理やり入営させられ、戦場に連れて行かれて、戦死した一般兵士の数は膨大である。しかも、これら兵士の恨みは甚大であり、怨霊となり、国や政府に祟るおそれがある。単に墓地に埋葬しただけでは、怨霊を鎮めることができない。どうしても、怨霊を鎮魂し、慰霊する装置が必要になるのである。さらに、強い恨みを持つ怨霊ほどその力が強いので、それを守護神にすることが望ましい。菅原道真・佐倉宗吾の場合と同様、兵士らを慰霊するのみならず、それを神「英霊」として祭ることによって、国家のために益とすることができるのである。

つまり、靖国神社とは、戦没兵士の霊を慰め・鎮めて、怨霊化するのを防ぐとともに、それを「英霊」として祭り、国家のための守護神とする精神的装置ということになる。まさに「災い転じて福となす」の意識構造である。したがって、靖国神社は、慰霊のために必要であるというに留まらず、国家守護・国家興隆のためにこれ以上ない有益な装置であるということになるのである。

(3) 歳神・山ノ神・田ノ神

日本社会では、正月を前にして煤払い・大掃除を行い、正月には門松を飾り、注連縄をつけ、鏡餅を供え、「お年玉」を配るなどの民俗が見られるが、それらは「歳神（としがみ）」を招くための行事である。歳神は、年毎に迎え、毎年、その家に宿り、その家と家員を守護し、その生活と業を守り、恵みをもたらす存在と考えられ、習俗的に守られてきた。もちろん、そこには特別の教団組織

(77) 同書95～96頁。

(78) 同書104～106頁。

や教職者が存在するわけではなく、教理があるわけではないので、時代や地域により差異があり、細部については、年ごと・家ごとに異なる場合がある。

今日では、門松は正月の装飾のひとつにすぎないという意識が強いが、本来、門松や松飾などは歳神の依代と考えられていた。房総地方の旧家では、一般に書物などに描かれているスマートに整えられた門松とは異なり、切り出したままの笹竹を門前にそのまま立てる「門松」（「門竹」と呼ぶべきか）が施されてきた。地方によっては、門前または庭先に竹や松の生木を立てて歳神を迎えたり、田の中にそれを施すところもある。東日本の地方では、正月に、お盆の精霊棚と同一の歳神棚を設け、酒・餅・野菜・魚などを供えるところもある。

その歳神であるが、一般に、山から招く「山ノ神」であると観念されてきた。東日本の地方では、歳神を招くために、正月に、田の中に生木を立てる習慣があるが、そこに下った神は「田ノ神」となり、農耕の神として作用するとともに、一家の守護と繁栄の神ともなるのである。この田ノ神は、その年の収穫を終え、1年の農耕が終了するとともに、山に帰り、また、山ノ神に戻るのである。このように、歳神、山ノ神、田ノ神は、実は、同じ一つの神の異なった側面であり、異なった現われであり、異なった名前なのである。

さらに、今日では、この歳神（山ノ神、田ノ神）が、実は、祖霊なのであるという説が有力に唱えられている⁽⁷⁹⁾。死者は、死んでホトケとなり、さらにカミに昇華されるのであるが、その段階で、個性を失い、「祖霊」「氏神」などに集合するのであるというのである。国家レベルでは、それが天皇の先祖としての皇祖皇宗と結びつき、記紀神話の神々と繋がってくるのである。それは、明治以降の国家神道体制や学校教育の結果、地方の小さな祠まで、神社神道の形態と体系の中で理解されるようになったためである。したがって、神道的な理念と民俗的な現実との間に乖離が感じられるものも少ない。

歳神と祖霊とが同一のカミであるということは、関東地方・東北地方の民俗における、正月と盆の精霊棚からも窺える。正月の歳神棚と盆の精霊棚の構造やカミを迎える意識は、基本的に同一である。特に、1月15日の「小正月」を基準に考えれば、7月15日の「盆」とは、ちょうど1年の半周期に当たる。1年2度のカミ祭りが規則的に展開されることになるのであって、それが別々のカミ

(79) 島田裕巳『日本人の神はどこにいるか』（筑摩書房、2002年）156～167頁、ひろさちや『お葬式をどうするか』（PHP研究所、2000年）57～58頁ほか。

であるとするよりも、同一のカミであると解するほうが合理的であろう⁽⁸⁰⁾。しかして、祖霊との定期的な交流が確保されるのである。

このように、歳神、山ノ神、田ノ神、祖霊、氏神などを同じ一つの神であると把握するとすると、日本人の神観についての理解の再考が求められるように思われる。というのも、従来、日本人は多神論ないし汎神論であるとされてきた。しかし、一見、多神論的であり、汎神論的に見えつつも、実は、日本人が拝んできたものは一つの神であったということだからである。ただ、一般の日本人のレベルで、それを同一神であると明瞭に意識しているのか、それとも、別々の神々であると観念しながらも、意識の根底において同一の祖を有しているということであるのかは定かでない。

これは、日本人の唯一神教性を意味するものであり、日本人の宗教意識や神観を考察するうえで、きわめて大きな展開であると言えよう⁽⁸¹⁾。

3 祖先崇拝の構造

先に述べたように、祖先崇拝とは、家と家員の存在と幸福な生活には死亡した先祖の霊が影響していると信じ、祖先を崇拝し、敬い祀り、家と家員の守護と祝福を願う社会精神的な信仰体系である。祖先崇拝においては、生存家員は、家や自己の存在が祖先に由来するものと考え、「祖先あつての自己」として、祖先への感謝と崇拝をささげ続ける一方、祖先は、子孫やその家を祝福し、恩恵を与え、災厄や不幸を除去し、不慮の事故や事件から守るなどをし続けることになる。ここには、祖先と子孫との間の恒常的な交流の関係が存在するのである。

しかし、これは、キリスト教信仰におけるような、法的な契約に基づく債権債務関係ではなく、血縁関係に基づく自然の交わりである。その祖先との交わりの関係を確認し、維持継続するために、一定の儀式として執行するものが「祖先祭祀」にほかならない。つまり、祖先祭祀とは、祖先との交わりを子孫が確認し、それによって安心を得るための家を中心とした社会システムであると

(80) 赤田光男『家の伝承と先祖観』（人文書院、1988年）204頁。

(81) 本稿推敲中、島田裕巳『日本人の神はどこにいるか』（筑摩書房、2002年）に接した。テロを発端とするイスラーム問題を契機に、多神教と一神教の対立構造の理解に疑問を呈し、ユダヤ教・キリスト教・イスラームにおける多神教的側面を指摘すると共に、日本の神の一神教性を指摘しており、きわめて興味深い論考である。

いうことができる。この体系において何よりも大切なことは、祖先と家・家員との歴史的・時系列における連続性である。いわばタテ関係の精神体系である。

先に祖先祭祀と区別することを求めた「先祖供養」においては、先祖は、子孫に、特段の恩恵を与えるわけではなく、もっぱら、子孫に、自己の至福を得るための供養を要求するだけである。その意味で、先祖供養ということにおいては、子孫の「義務」が問題とされ、子孫たるもの先祖供養をしなければならぬという「強制」が作用し、それを実効あるものにするために「先祖の祟り」や「先祖の苦しみ」が説かれることになる。しかし、祖先祭祀においては、祖先は子孫に至福を与える存在であるのであるから、至福を得ようとする子孫が祖先祭祀を行なうのは自然の成り行きであるし、そこには祖先祭祀に対する義務や強制は存しない（はずである）。

ところが、今日、巷では、祖先祭祀に関して、「先祖の祟り」ということが一つの問題となっている。その原因は、祖先祭祀と先祖供養の意義や相違を知らず、両者を混同していることから生じた（意図的に、両者を混同させ、惹起させた）ものと思料される。先祖供養においては、子孫の供養が、先祖の至福に必要なのであって、先祖には、自己が至福を得る力すら持ち合わせていないのであるから、自己のために供養をしない子孫に祟るだけの力があるはずがない。それだけの力があるのなら、まず何よりも、自己の立場を改善するために尽力するに違いない。仮に、自己の至福のために子孫が尽力してくれなかったとしても、自己を地獄に落としたのは自己の責任であり、その苦痛ゆえに子孫に祟るというのはお門違いも甚だしい。

祖先祭祀においては、祖先祭祀を行なうのは、祖先の力を得ようとする子孫が行なうものであるから、祭祀を行わないからといって、祖先が祟るようなことはあるはずがない（もっとも、子孫に、何らかの警告を与えたりするために、一定の好ましくない事象を起こすことはありうるかもしれないし、子孫が殺害したり、不遇の死に追いやったりした場合は別である）。しかし、現実には、祖先祭祀の義務や強制が罷り通っている。家の長とみなされる者には、祖先祭祀を主宰し、それを定期的、あるいは時宜に応じて、祖先祭祀を執行することが要求され、それを拒むことは不可能か、きわめて困難なのが実態である。そのほかの家員に対しては、祖先祭祀の行事に参加することやそのための経費を負担することが強く要求されており、それを拒むことは家族関係を否定するに

相当するものとみなされてきた。

その背後にあるのは、祖先祭祀が家の存在とその興隆のための要件であり、自己と血縁的に直結する祖先との交わりを絶やさないのは家の存在として当然のことであるという社会認識がある。しかも、あくまでも家の存続と興隆が眼目にあり、家の論理が中心であって、個人は眼中になく、個人の自由ということが顧慮されることはないのである。つまり、祖先祭祀の体系の中に存在する人々の認識は、もっぱら家社会的な儀礼の精神構造であり、死者・死後の世界・祖先の霊などを扱う信仰的・宗教的な思想構造とはなっていないのである⁽⁸²⁾。

あくまでも、「祖先祭祀は宗教ではなく、祖先と子孫との交流であり、家の一致を図るためのものであるにすぎない」という認識なのであって、「祖先祭祀は宗教である」という意識は起こされていない。そのため、祖先祭祀を「祖先崇拜」と呼ぶことに抵抗を示す者も少なくない。祖先祭祀は社会儀礼であり、人間としての当然の勤め・自然の成り行きなのであって、「崇拜」ではないという意識が根強くあるのも事実である。同じような論理は、天皇制や国家神道・靖国神社問題に絡んで、しばしば公になる。頭を下げ、手を合わせ、手を打ち、物を献上するのは、あくまでも社会儀礼的な所為であって、宗教的な行為ではないという意識である。

無宗教を是とする日本人が、特段、祖先崇拜を否み、排斥しようとはしないのみならず、積極的であるか否かは別にしても、慣例的・恒常的に、それを維持継続してきた精神構造も、そこにあるのである。実際、先祖の墓参りをし、法要を施すのは、家族・親族の一員としての人情から生じた自然の衝動であって、先祖を神仏として崇拜するものではないという反論ないし非難が寄せられる。なるほど、仏壇を拝み、墓参りをする際に、先祖を神仏と考えている日本人は多くはない。あくまでも「お父さん」「お母さん」「お祖父ちゃん」「お祖母ちゃん」などなのである。

それは、祖先崇拜が社会の中に融合し、慣例化した結果であって、日本人に限らず、同じようなことが、欧米におけるキリスト教や少数民族族における独自

(82) スミス『現代日本の祖先崇拜』234頁も、「家の成員であることは死を超越して永遠であると考えられ、大方の日本人にとって唯一の精神の共同体は、生死にかかわらず、家族の一員としてのものである」としつつ、「このように〈家〉は精神の共同体であり、祖先崇拜がその宗教である」と言う。

の精霊信仰などにも見られる。むしろ、「宗教」という認識が現れるのは、それが「社会」から遊離した存在である場合である。つまり、「宗教」と認識されるのは、社会から遊離し、宗教団体として、独特の活動を行っているものである。今日の日本では、神社神道や仏教は、あえて問えば「宗教である」という答えが返ってくるものの、日常的には「宗教」とは認識されていない。いわば「慣例的な宗教」であって、「明らかな宗教」とは別であると言う社会認識なのである。今日の日本で「明らかな宗教」と認識されているものは、キリスト教と、大本・黒住・天理教などおよびその他の新興の宗教団体である。

このように社会構造の一部となったために「宗教」という認識が欠かれている祖先崇拜は、日本社会では、きわめて強い力を有していると考えなければならない。実際、神社神道や仏教も、祖先崇拜を摂取して進展したと言うよりは、祖先崇拜の構造枠組みの中に組み込まれて存続してきたものと考えられる。祖先崇拜を排除したら神社も寺院も存在の基礎を喪失してしまうのではないかともし料される。言ってみれば、日本の二重宗教である神社神道と仏教⁽⁸³⁾も、祖先崇拜に組み込まれ、祖先崇拜の担い手として存在しているにすぎないのである⁽⁸⁴⁾。

考えてみれば、日本人が神社の氏子でありつつ、仏教寺院の檀家でもあるという現象は奇妙に思えたはずであるのに、従来あまり、日本人の二重宗教籍性に着目されてこなかった。それは、欧米のキリスト教を基礎とした宗教学による、日本人の多神教性・汎神教性という宗教的同定が先行し、あまりにも強く日本の宗教思想界を支配してきたためであったろうと推定される。結果的に、日本人の本来の宗教性を見据えることができなかつたからである。神社神道と仏教は二つの別の宗教なのであるが、それぞれを根源と考えたのでは理解できない。日本人は、祖先崇拜という上部構造により、神社神道と仏教という二つ

(83) 「二重宗教」という表現は、他では使われていないが、日本の神社神道と仏教の並立的存在を表記する表現として使用した。一般に、日本の宗教人口は2億人であると言われ、日本の宗教のいいかげんさを揶揄する表現として用いられているが、そうではない。日本人のほとんどが、神社の氏子であると共に、仏教寺院の檀家となっていることから起こった現象で、神社神道と仏教とを別々の「二大宗教」と捉える従来の手法では、理解できない。

(84) だから、祖先崇拜の担い手の組織として、日本人のほとんどが、神社の氏子でありつつ、仏教寺院の檀家でありうるのである。日本人はけっして、神社神道と仏教とが別々の宗教であるという認識をしながら、神社と仏教寺院に宗教籍を置いているのではない。両者は一つの祖先崇拜の担い手・手段なのであるから、日本人が神社と仏教寺院に二重に宗教籍を有したとしても、それは宗教的淫行であると解するべきではない。

の相互に異なった宗教を組み入れ、下部構造に位置づけてしまったのである。

そう考えると、日本人の宗教性や宗教現象が明晰になる。日本人は、外部から見ると、神社神道と仏教に仕えているように見えるが、仔細に観察してみると、両者の教理で教えていないことを行なっているし、両者の教理で教えていることを行なってもいない。そもそもの目的は祖先崇拜なのであって、神社神道や仏教の教理はいつでもよく、まったく何の意味もないのである。つまり、神社や仏教寺院は、日本人の祖先崇拜を担う機関・場所・施設・組織・手段・手法などとして利用されてきたのである。それは、日本社会で受容されてきた民間信仰や新興宗教についても妥当することである。

結び

本稿では、「無宗教」を是とする日本人の宗教現象に目を留め、特段の宗教的認識や教理・組織があるわけでもないのに、日本社会に根強く浸透し、多くの日本人を統御している「祖先崇拜」についての考察を進め、日本人の宗教意識を検討し、日本社会における宗教現象を解析しながら、「日本における祖先崇拜の構造」の分析を試みた。先祖供養と祖先祭祀の区分、死後の霊魂の所在分類、カミとなった祖霊の歳神・山ノ神・田ノ神としての働きの解析をしたことによって、日本人の宗教観が明瞭になったものと思料される。従来、ともすれば、仏教と神社神道に規定されているかのように言われてきた、日本人の宗教観が、本稿の論述によって、瓦解してしまうのを覚えた。

本稿では、字数制限の関係で十分には言及しえなかったが、本稿で呈示した祖霊の働きを基にすれば、従来、日本人の宗教観について言われていた多神論性や汎神論性も崩れてしまうように思われる。そもそも、日本人は、多くの神々がいるかのような言辞を弄しながらも、あるいは、世界の全体が神であるかのような振る舞いをしながらも、一つのカミ・祖霊を拝み、祖霊と共に生き、祖霊に守護され、祖霊に拠り頼んできたのであって、実は、「祖霊唯一神論」に立っていたと言えるからである⁽⁸⁵⁾。

また、日本人が神社と仏教寺院に二重に宗教籍を置き、宗教的淫行とも思え

(85) 鳥田『日本人の神はどこにいるか』は、「宗教」を「一神教」と「多神教」に分類することに疑問を呈し、キリスト教の多神教的側面を示すと共に、日本人のカミの一性論を展開している。

る現象に目を留めるとき、従来、日本人の宗教性を揶揄する原因とされてきたそのものの中に、日本人の本来の宗教性が明らかになったように思われる。つまり、神社神道や仏教をさえその下部構造としてしまう、上部構造としての祖先崇拜の力の強さである。基本的に、日本人の宗教性は、「祖先崇拜一神教」であると言うことができる。神社や仏教寺院は、その下部組織として祭典や儀式を行ってきただけにすぎないものと思料される。今後、なお、この点についての詳細な研究と検討が要される。

従来、日本人に対するキリスト教の困難さの一因は日本人の多神論性・汎神論性にあるとされてきたが、仏教や神社神道の教理によって覆われた論理の世界を脱却してみれば、実は唯一神論に立っているという精神構造が明らかになった。このことは、今後の日本人宣教を考察するうえで大きな論理の転換を迫られる問題であるし、今後には日本人宣教を大きく展開する有用な糸口となるのではなかろうか⁽⁸⁶⁾。

(86) 従来、「否定の宣教」が行われてきたが、「否定の宣教」では、多くの場合、宣教が頓挫してしまい、大きな効果を上げることはできない。筆者は、「否定の宣教」を否定し、「肯定の宣教」を提唱してきた。もちろん、「宣教のためなら何をしても良い」という意識で、「嘘」をつくのではない。嘘の覆いは必ず剥がれ、その時には、深刻な信頼の喪失を招き、宣教の重大な障害となることは、過去の事例から明らかである。

宣教の相手方の言い分に「肯定」の接触をするためには、相手方の言い分との間に、一定の共通性を見出さなければならないが、根本的に異なるキリスト者と非キリスト者との間に、共通の接点を認めることは、すべての人間が神のかたちに創造されたという事実から存在する神のかたちの残滓としての宗教の種子・法の種子をおいてほかにはありえない。その最も中核的な部分で、重大な共通性を認めうることにできれば、宣教の方策も大きな展開を見せることができるはずである。

[Abstract in English]

Japanese Religious Style and the Structure of Ancestor Worship

K. Sakurai

On the one hand, from the historical and social background, many Japanese tend to dislike, deny, and hate “Religion.” On the other hand, most Japanese go to a shrine or temple on New-Year’s Day, join in Shinto Matsuri, participate in Buddhist events, and attend a Funeral service at any cost. And we have heard the word “National Great Movement” on Higan Day and Bon Day.

How can we understand such religious deeds of Japanese who claim to reject religion? It seems that Japanese act without feeling any contradiction between religion and non-religion. What is Japanese mental stand point and psychological structure? I try to clarify this issue by examining Japanese daily life, examining the Japanese consciousness of “God” and “Faith” that underlies daily life, and examining the meaning of the two main events, “O-Shogatsu” and “O-Bon,” in which participation seems required for Japanese.

On this paper, I propose the existence of a common element between “Toshi-Gami (Year-God)” of O-Shogatsu and “So-Rei (Ancestor Spirit)” of O-Bon and try to analyze the structure of Japanese ancestor worship from the point of view of God-Faith.

〔日本語要約〕

日本人の宗教観と祖先崇拜の構造

櫻井 園 郎

歴史的・社会的な背景から、日本人には「宗教」を嫌悪し、「宗教」を否み、「宗教」に対して嫌悪感の感情を抱く者が多い。その反面、新年の神社寺院への初詣にはほとんどの日本人が出かけ、神社の祭りや寺院の行事には多くの者が参加し、葬儀には何を置いても駆けつけ、彼岸会や盂蘭盆会には「民族大移動」と揶揄される現象を生じている。

「無宗教」を旨としながら、宗教的な行為を「宗教ではない」かのようにみなし、その間隙に矛盾を感じることなく平然と行なう、日本人の心理状態・精神構造はいかなるものなのであろうか。日本人の日常に目を投じ、その根底に流れる「神」「信仰」の意識を解明し、日本人に欠かせないかのような「お正月」と「お盆」という二大行事の意味を考察することによって、日本人の宗教観を明らかにする。

本稿では、「お正月」の歳神と「お盆」の祖霊との間に共通するものを認め、両者の通有性から同一性を見出し、日本人の祖先崇拜の構造を、神信仰という点から解析する。

An Evangelical Understanding of *missio Dei* in Contemporary Japan⁽¹⁾

Masanori Kurasawa

Preface

The concept of “the mission of God (*missio Dei*)” is broad, and needs to be examined further, whether it will be useful for the understanding of mission for the 21st century, or whether it will bring further confusion. For that reason, it is indispensable to organize the concept and to have an adequate understanding. The missiological issue of “church and mission” since the 20th century is also deeply related to “theological education” in northeast Asia. Therefore, this article will focus mainly on the Protestant missiological understanding, on bringing contemporary issues into missiological consideration.

1. The concept of “*missio Dei*” and its development

The classic concept of *missio Dei* is expressed by Irenaeus, Tertullian, and Augustine, which means the activity of the Triune God in His redemptive history⁽²⁾. Thus it explains the action of the Triune God in redemptive history through the Church (*missiones ecclesiae*) during the medieval Roman Catholic era. The modern concept of *missio Dei* is thought to have started through the Willingen Conference (1952) of the International Missionary Council (IMC). However, the concept does not appear until it was introduced by Carl Hartenstein in his commentary on the conference. Moreover, he was using this terminology back in 1934 through the influence of Karl Barth⁽³⁾. They both based mission on Trinitarian work of God

-
- (1) This paper is the revised and enlarged edition of the presentation held at the 3rd ATA/K&J Theological Consultation, on October 11–12, 2002 in Tokyo, Japan.
- (2) Augustinus, *Sunmittairon (De Trinitate)*, Trans. By Nobuo Nakazawa, Tokyo University Press, 1975, pp. 151–162.
- (3) David Bosch, *Senkyo no Paradaimu Tenkan (Transforming Mission)*, Trans. By Tokyo Mission Kenkyujo, Shinkyo shuppansya, 2001, p. 390. F. J. Verstraelen, General ed., *Missiology: An Ecumenical Introduction*, Wm. B. Eerdmans, 1995, p. 163.

Himself, and that mission was His power revealed in history. And mission was dealt with in relation to Oscar Cullmann's coming of the Kingdom of God. Mission was placed in between Jesus Christ's first and second coming, and God's mission (*missio Dei*) began to mean the realization of the coming of the Kingdom of God Himself.

Behind the appearance of the concept of *missio Dei*, there was the spreading of Christianity worldwide, especially the growth of the non-Western churches. This brought the main focus of mission to the "church" instead of "mission organizations" that were separate from the church. The issue of the relationship between "church and mission" was raised. Early in the 20th century at the Tambaram Conference (1938) of the IMC, following the Edinburgh World Mission Conference (1910), the unity of the church and mission were emphasized, and the nature of the church and the responsibility of the church to the world were discussed⁽⁴⁾. And at the Willingen Conference (1952), the "missionary obligation of the church" was the most important subject in the conference⁽⁵⁾. Moreover, the understanding of the relationship between the church and mission brought a structural aspect of unifying the IMC and the World Council of Churches (WCC) together in 1961. The IMC was now placed as the Commission on World Mission and Evangelism (CWME) under WCC. This world mission, based on mission organizations, placed its main focus on the church. Moreover, the understanding of this relationship brought both viewpoints of "ecclesiology and missiology" into theological discussion.

The understanding of "mission" also underwent change during this period. On the one hand, through the studies of theological foundation, mission was based on a Trinitarian God (the Father's "sending" of His Son and the Spirit); whereas it was a work of mission organizations and churches, and that it was a action of God for the world and the human beings. Now, the understanding of mission and God's Kingdom became closely related; the church came to be recognized as a "participant," and it also becomes a "tool" for the work of God's Kingdom. And the understanding of mission developed as a work of God that recognized outside the church in world history, not only as a narrow soteriological viewpoint, but also as a theory of creation and pneumatology. On the other hand, the non-Western countries and their churches that were once mission fields were thrown into a situation that they were not able to deal with simply the "salvation of the individual soul." There was the world of cultural and

(4) K. S. Latourette, "Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council," In *A History of the Ecumenical Movement Vol. I 1517–1948*, Ruth Rouse, Stephen C. Neill eds., World Council of Churches, 1993, pp. 369–373.

(5) L. Newbigin, "Mission to Six Continents," in *A History of the Ecumenical Movement Vol. II 1948–1968*, Harold E. Fey ed., World Council of Churches, 1993, pp. 178–181.

religious diversity, economical gaps and racial oppression. The churches that were the “participants” of the work of *missio Dei* for the world naturally became “the Church for Others” and “the Church for the World,” and the relationship between the church and the world became apparent. Thus the mission became unable to present the salvation of the soul, even in the church expansion movement.

However, the concept of *missio Dei* brought a change in mission from “church-centered understanding” to “God-centered understanding.” Soon enough, God’s work in the world preceded the church as participants. The church was excluded and mission took the road to secularization of “political/socialization and humanization.” At the 4th WCC Uppsala Assembly (1968), the understanding of *missio Dei* was further secularized. The characteristics of the Uppsala Assembly was, at first, according to Johannes Hoekendijk’s opinion, that God’s goal of mission is to have perfect peace and human prosperity (God’s Kingdom), and that God accomplishes His goal through a series of revolutionary deeds. Secondly, that the relationship between the history of salvation and the history of the world is that through God’s intervention in the events of the world, God changes the history of the world to the history of salvation. Thirdly, that the understanding of *missio Dei* is to think neither that the church is the starting point for mission nor the mediator of salvation. The task of the church is merely to be a participant in God’s work, to know the goal of salvation in history, and to become the forerunner of the movement of this goal. Fourthly, that since the church is the participant of “the work of God in the world,” it is to form an organization of “going out” appealing to the world. And lastly, that the mission field is not in foreign countries but in the secular world of human needs, tension, and strife⁽⁶⁾.

Subsequently, the WCC reached the highpoint of the secularized concept of *missio Dei* through the Bangkok Conference (CWME, 1973). With the theme of “Salvation Today,” they re-conceptualized salvation in context of contemporary situations. Along with criticism from the Evangelicals towards Uppsala and Bangkok (the Frankfurt Declaration (1970) and the Lausanne Congress (1974)), the nature and the role of the church were reexamined at the 5th WCC Nairobi Assembly (1975), and at the CWME Melbourne Conference (1980) as the “Kingdom of God” became the central theme of contemporary missiology, and the church and its missiological work were reemphasized. After this, *Contemporary Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* (1982) was published. Here, the responsibility and urgency of the Church in world evangelism are realized. The Church’s evangelistic calling is fulfilled in its

(6) M. Kurasawa, “Fukuinshugi Senkyo no Shingaku no Hensen (Evangelical Theology of Mission: 30 Years After the Wheaton Declaration),” *Kirisuto Shingaku (Christ Theology) No. 9*, Tokyo Christian Theological Seminary, 1997, pp. 12–13.

union with the poor. It not only maintains that transforming social injustice and strife to justice and love points to God's Kingdom, but that the proclamation of the gospel includes a personal decision for Christ's salvation. In other words, the testimony of the gospel needs to be proclaimed in all areas of life.

2. The Evangelical Understanding and Critique of "*missio Dei*"

The Evangelical response toward the mission understanding of *missio Dei* is characterized by the biblical trinitarian understanding of mission, the church-centered emphasis, the gospel and social responsibility, the Church and the Kingdom of God, and bold world evangelization to those who have not yet heard. These are characteristically seen in the Lausanne Congress on World Evangelism (1974), the Pattaya Conference, Thailand (1980), the Lausanne-Manila Congress (1989), and the Iguassu Missiological Consultation, Brazil (1999). Regarding the evangelical stance toward the *missio Dei*, we see statements in the "Lausanne Covenant" (article 1: mission has a part in the eternal will of the trinitarian God, God's people's sentness to the world, article 6: "analogy of sentness," the Church is at the very center of God's cosmic purpose, and His appointed means of spreading the Gospel), the Thailand Statement (to serve as God's witnesses and His servants for justice and reconciliation), the Manila Manifesto (focus on "the Biblical Gospel," "God the Evangelist"), the Iguassu Affirmation (Commitment article 1, the trinitarian understanding of mission, not only the particular role of each Person in mission, but also the new study of the operation of the Trinity in the redemption of the human race and the whole of creation). A summary of the evangelical understanding of *missio Dei* includes the following: 1) Mission comes from the very nature of God, and that God is a missionary God. 2) The Son is sent from the Father, and the Spirit is sent from the Father and Son, and the Church is sent by the trinitarian God to the world. 3) The Church that is sent is God's central purpose for the world. 4) This Church has a calling to present the world with the Gospel of the Kingdom by word and deed. 5) The gospel, through the Church, will be preached to all peoples of the world, will end its history, and God's Kingdom, along with the second coming of Christ, will be realized.

The evangelical understanding of mission says that it is *missio Christi*. R. H. Matzken classifies mission into three aspects: *missio ecclesiae*, *missio Christi* and *missio Dei*⁽⁷⁾. *Missio ecclesiae* says that the Church is the only place for salvation, and that mission should be thought of as the expansion of the Church worldwide. The Roman Catholic Church is an example of this. *Missio Christi* says that mission is to

(7) F. J. Verstraelen, General ed., *Missiology: An Ecumenical Introduction*, p. 173.

spread the gospel of the salvation through Christ's death on the cross and His resurrection, and to do what Jesus Christ has commanded His Disciples. This is expressed to the Lausanne Covenant (1974). *Missio Dei* says that mission is God's missiological relatedness to the world and mankind. This later influenced "Neo-Universalism," "Realized Evangelism" and "Wholism."

Because they felt the danger of re-conceptualizing WCC's *missio Dei* into secularization, the Evangelicals insisted, based on Christ's Great Commission, that *missio Christi* is the only biblical understanding of mission. Christ's mission (*missio Christi*) is to fulfill the redemptive activity of God and demonstrate His kingly rule over the Church and the world. The Church (the community of God's people in Christ) is at the very center of God's eternal purpose and is sent into the world by Christ to fulfill His mission in the world by proclaiming and demonstrating the Gospel by the power of the Spirit sent by the Father and the Son. The Evangelicals reexamined what the understanding of *missio Dei* presented as "the world-relatedness of the Church" to "the Gospel and social responsibility" and "the Gospel and culture." This brought them to boldly evangelize those who have not yet heard. In other words, they understand that mission is to "call out" the people of the world to Christ. This is because they believe that Jesus Christ is "Lord of the church and Lord of the universe (the Iguassu Declaration)" and they argued that the Church, not of the world but in the world, stands as a different entity from the world.

3. *Missio Dei* and the "Okinawa Declaration"

With the main members as the Japan Evangelical Association (JEA) of Evangelical churches, the 4th Japan Congress on Evangelism took place in Okinawa in June, 2000. The main focus at this congress was "the world-relatedness of the Church" that meant *missio Dei*.

The keyword for this congress on evangelism was "the groaning throughout history, and the thirst of the people." The congress made assured the Japanese society and the people of the world that "the Gospel" which is entrusted to the Church from generation to generation is the sole solution, and they were especially aware of the 99% the Japanese population who are non-Christian. Attendees also became strongly aware that the Gospel does not only have meaning in the Church but also to all humankind, and that it must be spread and presented to the public.

In "the groaning throughout history," standing on the "times" of the 21st century, they looked upon the groaning bared throughout history. They applied this to themselves and their churches, and reflected upon it before the God of history. In "the thirst of the people," the congress made

attempts to relate to those with deep thirst that comes from segregation and indifference within Japan and the Japanese, and doubt and rejection spread throughout the world. And whatever way it comes out, the congress renewed its stance as churches in Japan to face the reality of our sinful nature, face Christ's Gospel of Reconciliation of the Cross and His resurrection once again, be assured of the power of the Gospel itself and the decision to live in this matter⁽⁸⁾.

The fruit of this Congress was the "Okinawa Declaration," with the slogan "living together in the Gospel of Reconciliation" in the context of Japan today. Through the Lausanne Congress, the Evangelicals emphasized the duty of the Church's social responsibility. They also confirmed that the Gospel has "the power to reform people and society," and that it works with the needs of all people. In this context, the 4th Japan Congress on Evangelism was held in Okinawa. It can be said that Okinawa symbolizes "the suffering and pain" that comes from distrust, opposition, and indifference. Okinawa was historically absorbed into Japan, then it was used as a sacrifice to protect mainland Japan during World War II, and many civilians were killed. It later became the occupied territory of the US, and even after the return to Japan, the US military bases remained for the security of northeast Asia, and therefore, it still serves as a victim for the safety of Japan. Okinawa's "groaning throughout history and present thirst" holds universal validity to the real condition of the world today. In this context, for the understanding of *missio Dei* in Japan today, there is a need to examine how to express and demonstrate the Gospel of Reconciliation through word and deed.

The Gospel of Reconciliation, which was stated in the "Okinawa Declaration," adequately expresses the nature of the salvation written in the Bible⁽⁹⁾. The contemporary viewpoint of the Biblical Gospel that was emphasized in the Manila Manifesto could be said that, before it is the Gospel of the Kingdom, it is the Gospel of Reconciliation that demonstrates the blessings of the Kingdom to the world through "the Reconciliation with God through Christ," "interpersonal reconciliation" and "reconciliation of creation." The Church, which is "the community of God's people," must examine this, demonstrate it towards the world, accept it and live in reconciliation with people interpersonally and creation. The Declaration made a resolution to "live together in the Gospel of Reconciliation;" in the homes, in the context of domestic destruction such as discord between married couples, adultery, divorce, child abuse, domestic violence and juvenile delinquency; in the churches, in the context of opposition and division within the church and disagreement between churches; in

(8) M. Kurasawa etc., *Wakai no Fukuin to Okinawa (The Gospel of Reconciliation and Okinawa)*, Word of Life Press, 2001, p. 14.

(9) K. Sakurai, *Okinawa Sengen (Okinawa Declaration)*, Word of Life Press, 2001, p. 55

the local community, in the context of the lack of relationship between the church and local community, the problem of child diminution and an aging society and the need of those who are socially handicapped; in Japan, in the context of the segregation that comes from uniformed “harmony,” and the rise of a new nationalism that has its roots in the “Emperor System;” and lastly, in the world, in the context of the reality that a large percent of the world’s poverty and unevangelized areas, famine and disaster, and many of those who suffer from fighting and oppression are concentrated in Asia⁽¹⁰⁾.

4. The Missiological Reflections of the “Okinawa Declaration”

The Evangelicals reexamined their understanding of *missio Dei* with “the world-relatedness of the Church” in mind, within the understanding of *missio Christi*. They reaffirmed the Lausanne Covenant which says that the Church is at the very center of God’s cosmic purpose, and His appointed means of spreading the Gospel, asserted the centrality of the Church and emphasized the Christ-centeredness also in the mission understanding. They also affirmed the Christian view of “Jesus Christ as Lord of the Church and Lord of the universe (the Iguassu Declaration, article 1)” and to search for the best way of mission based on Eph. 1: 10, 22–23; “And He put all things under His feet, and gave Him to be head over all things to the church.” Therefore, the Evangelicals are to keep the Christ-centeredness also in mission.

Reconciliation is a keyword not only for northeast Asia but also for the whole world. “Living together in the Gospel of Reconciliation” means that the victims experience hurt and forgiveness. Therein lies God’s love that sacrificed Christ, and one cannot go on without facing this fact. To face the historical groaning and the willingness to share the present pain is in God’s love and forgiveness through Christ’s death on the cross and resurrection. The “Okinawa Declaration” strives to relate and recognize the groaning throughout history “as those with history written on our hearts,” and to strive for unity of the Church to spread and live the Gospel of Reconciliation “as those who make history”⁽¹¹⁾. In order to demonstrate the Gospel of Reconciliation by word and deed, there is no other place but the Church where the community of God’s people lives within God’s reconciliation. This Church includes people from all over the world, even where there is distrust and opposition. Korea and Japan have been experienced this situation. For this reason, it is necessary to continue to have exchanges between Korean and Japanese churches, and between pastors and theologians.

In the context of the Church’s world-relatedness, the Evangelicals have a tendency of

(10) *ibid.*, pp. 58–62.

(11) *ibid.*, pp. 32–36, 57–58.

emphasizing the personal relationship with God without their interest in and relation to the social aspect of the Christian faith. After the Modern Enlightenment, religion was regarded as a private matter, and its public character was eliminated as much as possible. The Christian faith (religion) has public aspect, and it needs to be fully recognized that the Church places importance on the community of God's people in the public life. It also needs to form a society that will ensure the freedom of faith and the public freedom that will enable them to proclaim their faith boldly, not merely to look to the government, but to the Church itself to work on the formation of external conditions to proclaim boldly⁽¹²⁾. This would be a contribution to "the symbiosis" of the pluralist society, and would prepare an environment for enabling the Church to grow. Theological education, with the understanding of history and of the world in mind, is needed even more today in the missiological understanding of "the Church's world-relatedness."

(12) H. Inagaki, *Koukyo no Tetsugaku no Kochiku wo Mezashite (Towards the Formation of the Public Philosophy)*, Kyobunkan, 2001, p. 58, 102. S. Toyokawa, *Tagenteki Shiminsyakai, Kyosei, Abraham Kuyper (Pluralist Civil Society, Symbiosis and Abraham Kuyper)*, M. A. (ATA) Thesis of Kyoritsu Kenshu Center, 2002, pp. 17–31.

〔日本語要約〕

現代日本における福音主義的ミッシオ・デイ理解

倉 沢 正 則

「神の宣教（ミッシオ・デイ）」理解には幅があり、この概念が21世紀の宣教理解に役立つのか混乱をもたらすのか、さらなる吟味が必要である。福音主義的見地から、プロテスタントの宣教理解に焦点を当てて、『沖縄宣言』をもとに現代日本の今日的課題を宣教学的に考察する。

ミッシオ・デイ理解は、宣教の主体が宣教団体ではなく教会に焦点が当てられ、「教会と宣教」の関係が問われる中で発展してきた。宣教は、宣教団体や教会の活動である前に、三一の神にその起源があり、その神の世界と人類に対する活動であるというものである。そして「神の国」理解と関係づけられ、単に「魂の救い」の提供ではなく、貧困と抑圧という世界をも視野に入れるものとなって行く。しかし、WCCのミッシオ・デイ理解は、やがて宣教の「社会・政治家、人間化」の方向を辿る。その中で、福音主義者らの批判を受け、WCCは教会の伝道的召命を自覚し、また、貧しい人々との連帯や社会的不正義への働きを「神の国」理解の中に位置づけていく。

WCCのミッシオ・デイ理解は、福音主義の宣教観にも影響を与えていく。しかし、ミッシオ・デイ理解の世俗化を避けるために、福音主義者は、この理解を「ミッシオ・クリスティ」理解の中でとらえ直して行く。その宣教観は、「魂の救い」に重点を置いていたあり方から「全人間の救い」を視野に入れた「御国の福音」を世界に「ことばと行い」をもって示すものとして理解された。同時に、世界に対する神のご計画の教会中心性が再確認された。

ミッシオ・デイ理解が指向した「教会の世界との関わり」は、福音主義諸教会の第四回日本伝道会議の『沖縄宣言』に反映された。沖縄の「歴史的うめきと今日的渇き」は現代世界の实情に普遍的妥当性をもち、そこで「和解の福音をともに生きる」ことこそ現代日本における「ミッシオ・デイ」理解であるとした。なお、教会の一体性の証示とその公共的役割は、今後の課題として残されている。

[Abstract in English]

An Evangelical Understanding of *missio Dei* in Contemporary Japan

M. Kurasawa

The concept of “the mission of God (*missio Dei*)” is broad, and needs to be examined further, whether it will be useful for the understanding of mission for the 21st century, or whether it will bring further confusion. This article will focus mainly on the Protestant missiological understanding, on bringing contemporary issues in Japan expressed in the “Okinawa Declaration” into missiological consideration.

The concept of *missio Dei* has developed in terms of the relationship between the Church and mission, focusing on the Church instead of mission organizations. Mission was based on a Trinitarian God, whereas it was a work of mission organizations and churches, and that it was an action of God for the world and human beings. The understanding of mission, closely related to the Kingdom of God, dealt not merely with the “salvation of the individual soul,” but with the world of poverty and oppression. But the WCC understanding of *missio Dei* took the secularization road toward “political/socialization and humanization.” This understanding was criticized by the Evangelicals and the WCC came to realize the evangelistic calling of the Church. Union with the poor and the work of improving for social justice were placed in their understanding of the Kingdom of God.

The WCC understanding of *missio Dei* also gave an impact to the Evangelical understanding of mission. But avoiding the danger of re-conceptualizing their *missio Dei* into secularization, the Evangelicals recaptured what *missio Dei* was seeking by understanding *missio Dei* as *missio Christi*. They understood mission as demonstrating the Gospel of the Kingdom in word and deed for the salvation of the whole person instead of the individual soul. They also reaffirmed the centrality of the Church in God’s plan for the world.

“The world-relatedness of the Church” meant that *missio Dei* was reflected in the “Okinawa Declaration” at the 4th Japan Congress on Evangelism. Okinawa’s “groaning throughout history and present thirst” holds universal validity to the real condition of the world today. The true understanding of *missio Dei* in Contemporary Japan means “to live together in the Gospel of Reconciliation.” Striving for the unity of the Church and her public role are still needed for the future.

歴史的コンテクストにおける エラスムス『自由意志論』

井上 政 己

最初に結論めいたことを言う。

エラスムスとルターの自由意志・奴隷意志論争、これをもってルネサンスと宗教改革とに一線を画するという図式が従来から一般的である。この論争によって、ヒューマニストの王者エラスムスとプロテスタント宗教改革の父ルターは対立しその訣別は決定的であったともいわれる。古くはハーヴァード大学のスミス⁽¹⁾、イエール大学のペイントン⁽²⁾、近くはスタンフォード大学のスピッツ⁽³⁾が、この立場の代表者であり喧伝責任者と考えてよかろう。日本においてもこの傾斜は概ね同様である。殊にルター乃至宗教改革の側からこの論争を見る研究にそれは顕著であるようだ⁽⁴⁾。

* 本稿は2002年度日本基督教会関東支部会での研究発表の録音を起こしたものに多少手を加え、さらに時間の関係で端折らざるを得なかった部分を加筆したものである。研究発表という出自ゆえ、注は必要最小限に抑えた。なお、エラスムス、ルター等の一次資料への言及は慣例にのっとり略語を用いる。不案内な向きは Alistar E. McGrath, "Appendix 4: How to Refer to Major Primary Sources" in *Reformation Thought: An Introduction*, 3rd ed. (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pp. 293-296 を参照されたい。ただし、McGrath には、エラスムスの最新の一次資料に対する言及がない。以下の略語を補足する。ASD = *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (Amsterdam: North Holland/Elsevier, 1969-).

(1) Preserved Smith, *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History* (New York: Harper & Brothers, 1923).

(2) Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969); *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1950).

(3) Lewis W. Spitz, *The Renaissance and Reformation Movements*. Revised Edition. 2 vols. (St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1987).

(4) 金子晴勇『宗教改革の精神—ルターとエラスムスの対決』中公新書 1977年、『エラスムスとルター—十六世紀宗教改革の二つの道』聖学院大学出版会 2002年。

一方、フランス語圏におけるルネサンス・ヒューマニズムと宗教改革を研究対象とする学者らは、エラスムス・ルターの意志論争を必要以上に強調しない。オックスフォード大学の Margaret Mann, *Érasme et les débuts de la réforme française (1517-1536)* (Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1934) はその代表格。Mann の立場・見解の日本における代理店ともいべき渡辺一夫を参考までに以下引用する（『フランス・ユマニズムの成立』岩波全書 1976年 25ページ）

「かくのごとく、ユマニズムと宗教改革とは、極めて密接な関係を持っていたのであり、謂わ

しかし、エラスムス『自由意志論』⁶⁾のテキストを、1520年代前半を時代考証しつつ読み解くとき、著者エラスムスがこの作品に託した意図が、全く違う姿をもって浮かび上がってくるのではあるまいか。そして、上にいう対決の構図が当時の状況にそぐわないものであることが明かとなるのではなかろうか。

エラスムス『自由意志論』とそれに続くルター『奴隷意思論』⁶⁾、両者の自由意志・奴隷意思論争というものをひとつのピークとして、あるいは分岐点として、ルネサンスと宗教改革、ヒューマニストと宗教改革者の間隙に線引きをする世間一般的な見方が、はたして歴史的に実証できるものなのか、本稿の主眼はここにある⁷⁾。

ば、ルネサンス期の産んだ双生児のような感すら与えるのであるが、両者の相合と離反とが、ルネサンス期・十六世紀のフランスの文化史の一面に深い軌跡を残しているし、数々の悲劇的な問題が、その間に秘められているのである。

普通史家は、ユマニズムと宗教改革との相合離反を考えるについて、二つの重要な年代を指示する。一つは、一五三四年であり、この年の十月十七―十八日に、後章に詳述するような概かわしい事件「檄文事件」Affaire des Placards が起こっているのである。もう一つは、一五三六年であり、この年の三月には、フランス・プロテスタンチズム（カルヴィニズム、ユグノー教会）の経典とでも言えるジャン・カルヴァンの『キリスト教綱要（教程）』が上梓されたのである。この一五三四年と一五三六年との間の僅か二年の歳月が、一五三四年以前には、比較的順調に手を携えて歩んできたユマニズムと宗教改革とを離反させるにいたるがごとき動因の数々を含んでいたように思われる]

ユマニズムと宗教改革の離反をラブレールとカルヴァンにおいて象徴的にとらえる渡辺一夫らしいとも言えるが、ギヨーム・ビュデ『ヘレニズムからキリスト教への移行』（*De transitu Hellenismi ad Christianismum*）が1535年3月、オリヴェタンによるプロテスタント初の仏訳聖書が同年6月にそれぞれ上梓されていることを考え合わせると、Mann・渡辺による線引きは、フランスにおけるルネサンス・ヒューマニズムと宗教改革に関する限り、順道であろう。

(5) ラテン語テキストは、*De libero arbitrio διατριβή sive collatio*, edited by Johannes von Walter (Leipzig, 1910). 因みに、LB版では第9巻。

(6) *De servo arbitrio* のラテン語テキストはWA版18巻。

(7) エラスムス・ルター意志論争を直接扱った文献のうち目ぼしいものだけをここに紹介しておく。Cornelis Augustijn, “Hyperaspistes I, Erasmus en Luther’s leer van de Claritas Scripturae,” *Vox Theologica* (April 1969): 93–104; “Le dialogue Erasme-Luther dans l’Hyperaspistes II,” in *Actes du colloque internaional Erasme*, ed. J. Chomarat (Geneva, 1990), pp. 171–184; Heinrich Bornkamm, “Faith and Reason in the Thought of Erasmus and Luther,” trans. Anne Liard Jennings, in *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, ed. Walter Leibrecht (New York: Harper & Brothers, 1959), pp. 133–139; Majorie O’Rourke Boyle, “Erasmus and the ‘Modern Question’: Was He Semi-Pelagian?,” *Archiv für Reformationsgeschichte* 75 (1984): 59–77; *Rhetoric and Reform: Erasmus’ Civil Dispute with Luther* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); Georges Chantraine, *Erasme et Luther: libre et serf arbitre: étude historique et théologique* (Paris, 1981); Brian A. Gerrish, “Piety, Theology, and the Lutheran Dogma: Erasmus’ Book on Free Will,” in *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 11–26; Manfred Hoffmann, “Erasmus on Free Will: An Issue Revisited,” *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 10 (1990): 101–121; Robert G. Kleinhans, “Luther and Erasmus: Another Perspective,” *Church History* 39 (1970): 459–482; Harry J. McSorley, *Luther Right or Wrong?: An Ecumenical-Theological Study of Luther’s Major Work, The Bondage of the Will* (New York: Newman Press, 1969); Anne M. O’Donnell, “Double Portraits in the Erasmus-Luther Debate: The Use of Rhetoric in Theological Argument,” *Stanford Literature Review* 5 (1988): 93–104; John F.

エラスムス『自由意志論』は1524年に出る。

それに至るまでの歴史的状況のみよう。当然ここでは、エラスムスとルターをとりまくそれが対象である。いわゆる「ルター現象」を巡る当時の状況と、ルターの改革運動の伝播と受容およびそれに対する排斥に絞って考えることとする。

くどいようだが、「ルネサンス・ヒューマニズム vs. 宗教改革運動」を規格化された対立概念として安易に使うことは避けたい。ルネサンス・ヒューマニズムも宗教改革も、抽象的なイデオロギーでは決してない。歴史を生きたあれこれの人たちが産みだし推し進め築き上げたものである。これを忘れてはならない。

そこで、ルネサンス・ヒューマニズムを宗教改革の対立概念としてのイデオロギーとして捉えるのではなく、またルネサンス・ヒューマニストらを十把一絡げに扱うのでもなく、歴史の状況を踏まえつつ丁寧に眺めることが不可欠な手続きとなる。話の運びを簡明にするためここではいくつかの系譜（タイプ乃至グループ）に分類する。

まず最初の系譜に属するルネサンス・ヒューマニストたち。

この系譜に連なるヒューマニストは、最古参、大御所とっていい。ルターより一世代前の人たちで、イタリア・クワットロチェント・ヒューマニズム（例えば、ブルーニー、フィッチーニー、ピコ、ボッジョ、ポリティアーニ、サルターティー、ヴァルラら）の影を色濃く残す。この系譜に属するヒューマニストとして、フランスでいうとピュデ、イギリスではトマス・モアやジョン・フィッシャー、イタリアのカエタンやサドレトといった名を具体例として挙げることができる。

この系譜のヒューマニストたちは、1520年になる前の段階で、それこそルターの登場と同時に、あるいはこれを無視しあるいはこれを退ける。よって、自由意志論・奴隷意思論争を待つまでもなく、ルネサンス・ヒューマニズムの二翼は、ルター現象というものに明確な意思決定をし明確な立場表明をなしてい

Tinkler, "Conversation with Luther," *Archiv für Reformationsgeschichte* 82 (1991): 59–81; James D. Tracy, "Two Erasmuses, Two Luthers: Erasmus' Strategy in Defense of *De libero arbitrio*," *Archiv für Reformationsgeschichte* 78 (1987): 37–60.

たといわねばならない。

彼らは一世代前に属するという事に加えて、多くの場合、貴族や有力な市民という身分において共通している。ヴィッテンベルクなどという、当時の感覚でいえば、地図のどこにあるのかわからない片田舎の一修道士が上げた野太い声に、生理的拒否反応を示さないまでも、決して共鳴することはなかった。ルターが煽る民衆の改革運動を、自分たちの貴族的感性からもエリート意識からも洗練された趣味と教養からも、よしとはしなかった。

さらには、カエタンやサドレトにおけるがごとく、彼らのある者は、ある場合には法律家として、ある場合には聖職者として、既成教会内の高位を享受していた。自らが運命を共にしている教会を素手で解体しようとするヴィッテンベルクの修道士に与するはずもなかった。

要するに、この第一のグループに分類されるヒューマンストらは、宗教改革の緞帳とんちようが上がるやいなや早くもルターに見切りをつける。その後演じられる改革劇にはさしたる関心を持たず、それら一連の出来事によって、自らの生き方・歩む道・人生のコースを変えることがなかった人たちである。

宗教改革と袂を分かつどころか、袖ふれ合うことすらなかったルネサンス・ヒューマンイズムも現実には存在したのである。

次いで第二の系譜について考察する。「聖書的ヒューマンイズム」とでも呼ぶべき系譜である。

すでに80年も前のことだが、オランダのエラスムス学者ヨハネス・リンデボームが、“bijbels humanisme”なる呼称を造語した⁽⁸⁾。これは“biblical humanism”つまり「聖書的ヒューマンイズム」を意味する⁽⁹⁾。

残念なことに、リンデボームというエラスムス学者・ルネサンスの専門家の著作はオランダ語以外には翻訳・紹介されていない。やや余談めくが、日本におけるエラスムス研究およびルネサンス・ヒューマンイズムの研究というものは、片やフランス文学の系列、片やバイントンに代表される英語圏の研究の流れにほぼ限定されてきた。前者の系列は、東大仏文科の渡辺一夫を“教祖”とする

(8) Johannes Lindeboom, *Het bijbels humanisme in Nederland: Erasmus en de vroege Reformatie* (Leiden, 1913). 1982年再版。

(9) 最近になって、Helmar Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten* (Weimar, 1984) が、Lindeboomの“bijbels humanisme”という用語と概念を応用している。たとえば、pp. 189–193。

一門で、ルネサンス期のヒューマニズムを「ユマニズム」とフランス語訛で表記してある著述は、直接間接にこれの門下にあると思っていい。勘案するに、オランダにおけるエラスムス研究、特にリンデボームやアウグステイン⁽¹⁰⁾のそれが、日本に紹介されるならば、非常に新鮮な視点が導き入れられ、エラスムス研究に本質的なパラダイム・シフトを可能にすることであろう。

限定的補足的に急いで付け加えるなら、オランダ産エラスムス学のうち、ライデン大学のホイジンガの著作⁽¹¹⁾は早くから邦訳があるにも拘わらず、我が国におけるエラスムス研究のひとつの流れを形成しなかった。これは、原著の同年に英訳が出版された英語圏においても、また、オランダ以外の欧州諸国においても、実は事情は異ならず、なぜホイジンガ『エラスムス』が本国以外ではほとんど影響を及ぼすことがなかったのかは不可解な謎である。

Sed ad rem! 本題に戻る。

聖書のヒューマニストらによる、聖書のヒューマニズムへの関心とその活動を規定し定義し考慮しないことには、エラスムスという^{enigma}謎は解けない。また、「ルター現象」の本質も見えてこない。さらには、ルネサンス・ヒューマニズムと宗教改革の関係性と区別性も明確にはできない。ひいては、エラスムスとルターの自由意志・奴隷意志論争の歴史的意義も見失う。

それでは聖書のヒューマニズムとは何か。ここに詳説の^{いとま}暇はないが、これは、イタリアに始まりやがてアルプス越えをし北方ヨーロッパに伝播した、フィロロジカルつまり文献学的・文法的・修辞学的方法論や手法や道具などが、北方ヨーロッパ特有の霊性と敬虔と結びつくとき、ギリシア・ローマ古典研究という枠組みを大きくはみ出して、聖書本文および教父の著作の研究へと適用・応用されていく一連の活動をさす⁽¹²⁾。ルネサンス期に(再)発見されたクウィンティリアヌスいうところの“grammaticus”こそが、真の神学者のあるべき姿

(10) Cornelis Augustijn, *Erasmus en de Reformatie: Een inderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de Reformatie heeft aangenomen* (Amsterdam, H. J. Paris, 1962); *Erasmus: Vernieuwer van kerk en theologie* (Baarn: Wereldvenster, 1967); *Erasmus* (Baarn: Ambo, 1986).

(11) Johan Huizinga, *Erasmus* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink en Zoon, 1924).

(12) Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion* (Paris: Hachette, 1892), Vol. 1, p. 366 が「人類は『イーリアス』を再発見したように『福音書』をも再発見した」(“L’humanité a retrouvé l’Evangile comme elle a retrouvé l’Iliade.”)という時、正確にはこの「聖書のヒューマニズム」についての言及と考えるとよい。

だとする認識である⁽¹³⁾。つまり、真理到達への最も確かな道は、諸々の写本を対校し異読を校合して信頼できるテキストを確立した上で、そのテキストに正確かつ詳細な註釈を施す作業にこそ存するというのである⁽¹⁴⁾。これは、中世スコラ学の方法論と学のあり方を全面的に否定しそれにとって代わるもので、すべての学問や思想—哲学であれ法学であれ神学であれ—のアルパにしてオメガとみなされた⁽¹⁵⁾。いや、学問・思想の、ということとどまらない。霊性の刷新や教会の改革をもたらすのも、これをおいてほかにないという勢いである。

聖書の系譜に連なるヒューマニストとしては、ロイヒリン、ルフエーヴル・デタープル、セバスチャン・ミュンスター、メランヒトン、ユストゥス・ヨナス、ブーゲンハーゲン、ツヴィングリーやペリカーヌスやレオ・ユートやブリンガーらチューリッヒの *prophezei*, ブーツァーやエコランパディウスやカピトーらいわゆる *sodalitas basiliensis* の面々などである。ちなみに、少し時代が下るが、カルヴァン、テオドル・ド・ペーズらもこの系譜である。そして、聖書のヒューマニストの横綱と万人が認め仰いだのが、エラスムスであった。

つまりは、こうだ。

エラスムスとルターの対立なかんづくそれがルネサンス・ヒューマニズムの

- (13) ポッジョがサンクトガレンの土牢の中で *Institutio Oratoria* の完全な写本を発見したのは1416年のこと。クウィンティリアヌスは中世にはかなり不完全な形でのみ知られていた。さらには、ラクタンティウスとヒエロニムスがついでに如く言及する他は古代教父たちにもほとんど知られていない。元修辞学教授であったアウグスティヌスにいたっては、クウィンティリアヌスの著作を知っていた形跡すら見られない。その意味で、クウィンティリアヌスは真にルネサンス特有と言っている。George Kennedy はルネサンスにおけるクウィンティリアヌスの発見を “The rediscovery of an ancient author was perhaps never greeted with such enthusiasm throughout the learned world.” と評する (*Quintilian* (New York: Twayne Publishers, 1969), p. 140)。
- (14) Aldo Scaglione, “The Humanist as Scholar and Politian’s Concept of the *Grammaticus*,” *Studeis in the Renaissance* 8 (1961): 49–70. エラスムスも、*De recta latini graecique sermonis pronuntione* (ASD I-4. 16) において、このクウィンティリアヌスの “grammaticus” に言及している。“Atqui Quintilianus, praeter illas notissimas praeceptiones, a grammatico exigit enarrationem poetarum, cognitionem historiarum, peritiam antiquitatis, scientiam vtriusque linguae, copiam emendati lectique sermonis. Super haec omnia non satis est illi grammaticae dicere, nisi et analogis petitur, hoc ex Latine loquentium consuetudine. Eadem opera exigit a grammatico cognitionem omnium disciplinarum, quandoquidem in poetis frequenter incidunt quae ad musicas, geometricas, astrologiae, medicinae, mysteria pertinent; adde his, si libet, magicen. Nam absque rerum naturalium et cosmographiae scientia quis est locus in poetis, quem recte possit exponere grammaticus?”
- (15) 最近刊行されたものでは、Kathy Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception* (New Haven: Yale University Press, 1997) がコンパクトながらよく書けている。また、Christopher Ocker, *Biblical Poetics Before Humanism and Reformation* (Cambridge University Press, 2002) の第5章は “Reformation” を論じる。

進路に及ぼした影響を云々するとき、考慮すべきは、この聖書のヒューマニズムでありそれに属するヒューマニストたちなのである。彼らはほとんど例外なくルターの登場を絶大な拍手をもって迎えた。彼らの目にはルターは、エラスムスとはその戦術こそ異なるものの共通の敵に立ち向かう同志と映じたのである。自分たちが常日頃から憂慮している、教会の腐敗や墮落そして中世的な無知蒙昧をすどく攻撃し、胸のすくような威勢のいい啖呵を切ってくれる、たのもしい同志の登場である。

「95箇条の提題」から半年後ハイデルベルク討論会でルターに初めてあった印象をマルティン・ブツァーはレナーヌスにこう書き送っている。「ルターは、あらゆる点において、エラスムスと同意見である。しかし、エラスムスが小声で囁くことを、ルターはおおびらに宣べ伝たえる。この一点においてのみ、ルターはエラスムスに優っている」⁽¹⁶⁾ 余談ながら、1518年という極めて早い時期を思うとき、ブツァーのこの観察は、ルターの特質とエラスムスの限界に関する、ある種予見的卓見といつていい。

ツヴィングリが初めてルターに言及するのは、同じく1518年。「チューリッヒのすべての教養ある人々を」とツヴィングリは言う、「ルターは魅惑しております。エラスムスの『神学捷徑』がそうであるように」⁽¹⁷⁾

同じくカピトーもエラスムスとルターを同類項でくくる。「あまた有徳の士がエラスムスとルター両者を等しく賀しております」⁽¹⁸⁾と。1519年4月初頭のことである。

このカピトーが、レナーヌスらとも企て、バーゼルのフローベン社に働きか

(16) Martin Bucer to Beatus Rhenanus, 1 May, 1518: “Cum Erasmo illi conueniunt omnis, quin vno hoc praestare videtur, quod quae ille duntaxat insinuat, hic aperte docet et libere.” *Correspondance de Martin Bucer*, ed. Jean Rott (Leiden: J. E. Brill, 1979) I 3: 54–56.

(17) Z II 139: 15–17.

Ulrich Gabler は Arthur Rich, *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis* (Zurich, 1949) を引きつつこう述べる。“Arthur Rich, in his pioneering investigation, could establish that Zwingli had not dealt with Luther’s central theological convictions until well into 1520, and that he had paid no attention to any of the three great “Reformation” writings of 1520. According to Rich, Zwingli’s reason for reading Luther was rather to find support for his own opinions regarding issues of church organization and church politics (i.e., celibacy, indulgences, tithing, papal power). Zwingli read Luther’s writings as products of the humanist reform movement... The reformer impressed Zwingli above all as a polemicist against the secularized papal church, which, in the eyes of the man from Zurich, did not raise him above the limits of the humanist efforts at reform...” *Huldrych Zwingli: His Life and Work*, trans. Ruth C. L. Gritsch (Philadelphia: Fortress Press, 1986), p. 46.

(18) “Tot illustres viri qui ex aequo fauent Erasmo et Luthero.” Ep 938 in Allen 3: 527.

け、ルターのラテン語著作集全1巻を出させたのは、前年の冬であった。いわゆる「フローベン・ルター」といわれるもので、490余頁におよぶ大部なものである⁽¹⁹⁾。フローベンといえば、言わずと知れたエラスムスの著作のほぼ独占的版元である。これがルター著作集を出版するところに、1520年以前のエラスムス・ルター相関図がうかがえる。当時レナーヌスの斡旋でフローベンに職を得たばかりのランベルトゥス・ホロニウスなる人物は、エラスムス宛書簡で、目下フローベンはエラスムスの新約聖書とモアの『ユートピア』の出版に向けて取り組んでいることに短く触れた後、新刊である「フローベン・ルター」を手放して絶賛し1部をエラスムスに送りつけている。その時のフローベン工房の熱気と興奮が伝わる貴重な書簡である⁽²⁰⁾。

余談ながら、エラスムスはフローベンがルターの書き物を出版することに抗議した。にもかかわらず出版に踏み切ったフローベンに対して、今後ともルターのものを出すというのなら、自分の作品は金輪際出版させない、とまで言って脅した⁽²¹⁾。その理由は、エラスムスがいち早くルターの書き物の中に不和の波乱を見て取ったからに他ならない⁽²²⁾。

「フローベン・ルター」はヨーロッパ各地で飛ぶように売れた。それまで売り上げトップの座を独占していたエラスムス著『エンキリディオン』を凌ぎ社史最大のベストセラーとなった。スイス、ドイツは言うに及ばず、フランスでもスペインでもオランダでも英国でも、およそ教会の現状に心痛める有識者はこ

(19) 1518年10月初版。出版社も場所も明記されていないが、以下の書簡やエラスムスの書簡からフローベンによることは疑いない。翌年2月の第2版もおそらくフローベンであろう。同年8月には増補版が出た。

(20) From Lambertus Hollonius to Erasmus, Basel, 5 Dec. 1518 (Ep 904 in Allen 3: 445–446):

Locauimus operam nostram Frobenio typographo, qui Rhenani instantia, vt loquimur volgo, lubens eam conduxit. Iacobus tuus nouatum Testamentum curat; perductum est vsque ad Paulinas Epistolas, quae nunc excuduntur. Mori Vtopia ad vmbelicum vergit... Mittit Frobenius (libellum) Lutheri vere Christiani theology, sed omnibus tetricis, imo superstitiosis potius, theologicis histrionibus inuisi. Dici non potest quantum placeat studiosis: mihi certe, qui nihil omnino sum, mentem reddidit liberioem, antea ceremoniarum obseruauinculis frigidissimis seruientem. O nos beatos, quibus contigit hoc saeculo viuere, quo indice, duce ac perfectore te et literae et Christianismus verus renascuntur!

(21) “Proinde minis etiam egi cum Ioanne Frobenio typographo, ne quid operum illius excuderet.” (1520年9月13日付教皇レオ10世宛書簡), Ep 1143 in Allen 4: 345; “Primus obsteti ne Basileae excuderentur, et obsteti non leuiter; primum oratione minisque praesens, mox absens literis.” (1520年12月6日付枢機卿ロレンツォ・カンベッジョ宛書簡), Ep 1167 in Allen 4: 406; “Adeo vt quum sentirem, me apud Brabantos agents, Frobenium instigantibus doctis, quorum erat Capito, libellos aliquot Luteri typis excudisse, litteris illi denunciarim, fieri no posse vt amicia mea vteretur, si talibus libellis contaminare pergeret suam officinam.” (1524年12月12日付ゲオルク公宛書簡), Ep 1526 in Allen 6: 602–603.

(22) “Primus illius libellos suspectos habui, ne quid tumultus gignerent.” Ep 1167 in Allen 4: 406.

ぞってこれを読んだ。今日私たちのルター理解は、ワイマール版ルター全集や英訳ルター著作集といった膨大な著述の上に成り立っている。同時代人のルター像は、しかし、大部とはいえたった1冊の著作集によっておった。この事實は特筆に価する。特にドイツ語を解さぬ多くや、ヴェッテンベルク・サークル外の人たちが、ルターの著作とそこに盛られたルターの立場・思想を知りうるのは、この「フローベン・ルター」を通してのみであったということである。そして、この「フローベン・ルター」に見る限りにおいては、ルターの主張はエラスムスと何らかわるところなく、エラスムスを親方と仰ぐ聖書的ヒューマニストたちが自分たちと共同戦線を張るにふさわしい人物と見なしたことは何の不思議もない。なによりも、エラスムス自身がこの考えであった。登場したばかりのルターを自分たちと同じヒューマニズムのランクに属する一人と見立てた⁽²³⁾。エラスムス自身の言葉を借りていえば、ルターが初めて舞台上に登場したとき、全世界はこぞって拍手喝采した。今や最たる敵と転じた神学者たちも、当初はルターの味方であった。数人の枢機卿や修道士らも同様であった。それは、ルターの教会とスコラ学の道徳的腐敗に対する果敢な攻撃をあっばれと思ったからであり、聖職者のていたらくぶりはおよそ良識ある人のよく耐えうる程度ではなかったからである⁽²⁴⁾。

これら一切の事情は、1520年に入ると急速に激変する。

6月15日教皇大教書『エクススルゲ・ドミネ』⁽²⁵⁾発布によって教皇庁はルタ

(23) “Lutherum non noui, nec libros illius vnquam legi, nisi forte decem aut duodecim pagellas, easque carptim. Ex his quae tum degustauit, visus est mihi probe compositus ad mysticas literas veterum more explanandas, quando nostra haec aetas immodice indulgebat argutis magis quam necessaries quaestionibus. Bonis igitur illius faui, non malis, imo gloriae Christi in illo faui. (教皇レオ10世宛書簡), Ep 1143 in Allen 4: 345; “Ex vniversis Lutheri libris non perlegi duodecim pagellas, atque eas etiam carptim; et tamen ex his degustatis verius quam lectis, videbar mihi deprehendere dotes naturae raras, et ingenium pulchre accommodum ad explicandum iuxta veterum morem arcanas literas, ad suscitandum Euangelicae doctrinae scintillam: a qua et publici mores orbis, et scholae nimium iam indulgentes argutis magis quam necessaries quaestiunculis, vehementer prolapsae videbantur.” (枢機卿カンベッジョ宛書簡), Ep 1167 in Allen 4: 4063.

(24) “Quum primum Lutherus aggrediretur hanc fabulam, totus mundus illi magno consensus applausit; inter quos arbitrator et tuam fuisse celsitudinem. Certe fauebant theology, quos nunc habet infensissimos, fauebant et cardinales aliquot, ne quid dicam de monachis. Susceperat enim optimam causam aduersus corruptissimos scholarum et Ecclesie mores, qui eo progressi fuerant vt iam res nulli bono viro tolerabilis videretur.” Ep 1526 in Allen 6: 602.

(25) H. Denzinger and A. Schönmetzer, eds., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, 33rd ed. (Freiburg: Herder, 1964), pp. 357–362.

ーに正式な破門警告を発する。ルターは自らの見解を取り下げるところか、同24日『キリスト教会の改善についてドイツのキリスト者貴族に与うる書』⁽²⁶⁾を回覧、8月18日これを出版、10月6日『教会のパピロニア虜囚について』⁽²⁷⁾上梓、もっとも過激にして破壊的なローマ・カトリック攻撃を展開し始める。11月『キリスト者の自由』⁽²⁸⁾ドイツ語版ラテン語版を相次いで上梓。『宗教改革三大文書』と呼び慣わすことになる著作は、1520年のわずか半年の間に矢継早に世に放たれたのである⁽²⁹⁾。

一方、6月に発布された『エクススルゲ・ドミネ』は、10月になってようやくザクセンで宣布され、ルターに対する効力を発行。破門警告期限の失効する12月10日を持って、ルターはヴィッテンベルク城壁外において、多くの学生・市民の見守るなか、大教書と教会法令集その他を焚書に処した。まさに、ザクセンの一田舎修道士がローマ教皇を異端と断じ破門したのである。そして、年の暮れに、『教皇レオ十世の最近の大教書によって断罪されたマルティン・ルターの全信仰箇条の主張』いわゆる *Assertio* を、翌年3月にはそのドイツ語版を出版した⁽³⁰⁾。

明けて1521年1月3日教皇はルターに破門宣告を下した。これを受けて神聖ローマ帝国皇帝カール5世はヴォルムスに帝国議会を開きルターを召喚する。出頭したルターは審問に対して自説撤回を全面拒否。5月26日カール5世はルター追放、その著作の禁断、出版の禁止等を決定する勅令を発布するにいたる⁽³¹⁾。まさに事態は急展開をみせるのである。

こうして、教皇庁・帝国議会のルターに対する公式な裁断が下った今となつては、これまでルターを支持ないしこれに師事してきた者たちはみな、自分たちの立場を真剣に考え、今後とるべき道を選びとることを迫られることとなつ

(26) WA 6: 404–469.

(27) WA 6: 497–573.

(28) WA 7: 20–38 (ドイツ語版); WA 7: 49–73 (ラテン語版)

(29) 言うまでもなく、ローマ・カトリック教会の存在を根底から否定する『宗教改革三大文書』はいずれも「フローベン・ルター」に収められてはいない。Gabler は前掲書で“Arthur Rich, in his pioneering investigation, could establish that Zwingli had not dealt with Luther’s central theological convictions until well into 1520, and that he had paid no attention to any of the three great “Reformation” writings of 1520.”とっておったが、ツヴィングリが「フローベン・ルター」を通してルターの著述に出会ったことを考えるなら、至極当然である。

(30) ラテン語版は WA 7.91ff. ドイツ語版は WA 7.308ff.

(31) B. J. Kidd, ed., *Documents Illustrative of the Continental Reformation* (Oxford University Press, 1911), pp. 79–89.

た。いまやルターは破門され、その教説は異端とされた。ルターの教説を奉じることが言うに及ばず、その著作を内懐することすら同罪とみなされるのである。生命を賭した決断といっている。

ここを先途に、これまでルターないしルター現象に好意的であった聖書的ヒューマニストたちは二分する。ここに敵味方二色の旗印がへんぼんと翻った。かくして、ヨーロッパの知識人・教会人は、1520年を境に自らの立場を意識的に明確化しまたそれを公言したのであった。

ただひとりエラスムスを除いては、である。

当時最もよく読まれ、最大級の影響力を及ぼしていた、いわばヨーロッパにおけるオピニオンリーダーの第一人者ともいうべきエラスムスが、明確な立場表明をしないでいた。教皇庁の破門宣告にもかかわらず、帝国議会の評決にもかかわらず、なおも白黒を決しない態度をとり続けている。この事実は各方面に非常に緊迫した不安な状況を醸し出さずにはおかなかった。教皇庁からも、ルーヴェンやソルボンヌからも、ザクセンからも、パーゼル・サークルのヒューマニストたちからも、フッテンらドイツ愛国主義の右翼からも、英国のヘンリー八世からも、各方面からエラスムスは果たしてどちらに与^{くみ}するのかの問いかけが日増しに激しさを増していった。かつて、ルターのなかにエラスムスの影響を認めるがゆえにこれに賛同する者が多くいたが、この頃になると、エラスムスが生み落とした卵をルターが孵^ひしたとして、その責任を糾弾することが一般的となった⁽³²⁾。また、先ほど触れた、フローベングルター選集を出すことに自分は終始一貫反対したとあちこちに書き送るのもこの頃である。

ヨーロッパキリスト教世界のエラスムスに加えて、ロッテルダムのエラスムスであったことが、その進退を困難にした。

聖書のヒューマニストたちの中核はドイツ人・ドイツ系によって占められていた。これは、初期のヒューマニストたちがイタリア系・フランス系であった

(32) 1524年12月16日付書簡でエラスムスは、私は鶏の卵を生んだのにルターは軍鶏を孵^ひしたと釈明している。“Ego peperii ouum, Lutherus exclusit’. Mirum vero dictum Minoritarum istorum, magnaue et bona pulte dignum. Ego posui ouum gallinaceum, Lutherus exclusit pullum longe dissimilimum... Atqui tu ipse possis esse optimus testis me violentiam Lutheri semper improbasse, metuentem ne res in cruentos tumultus exiret.” (Ep 1528)

のと対照的である。ザクセンは無論ストラスブールやバーゼルといったライン河流域一帯、さらにはスイスのチューリッヒなども、当時の感覚ではドイツである。そして、ライン河の流れ着く先ロツテルダム出身のエラスムスも、“Germanus”，ドイツ系とみなされた。いわゆるナショナリズムが芽生え始めた当時の状況の中で、こうしたアイデンティティの発露は、ルター現象を理解する上での、重要な要素のひとつである。

ルターは1520年の「宗教改革三大文書」において、きわめて効果的に、ドイツの国民意識を煽動した。ドイツ（ザクセン）対イタリア（ローマ）という対立の図式が、ルター的プロパガンダの成功要因の最たるものであったとっていい。1520年以降は、聖書解釈や教理、教会制度の改革や霊性の刷新といった柁を飛び出し、国家的運動に発展する。ある意味右翼化していくのである。

エラスムスの不運は、ロツテルダム生まれだというだけの理由で、この狂信の嵐に吹き曝されたことである。もしも、例えばビュデーヤルフェーヴルのように、フランスに生まれておれば、ああいう形でルター問題に引きづりこまれることはなかったかもしれない⁽³³⁾。

いずれにせよ、エラスムスは、このますます熱狂する時代のなかにあって、持ちこたえられるかぎり、おのが進退を明確にすることを拒み続けた。最終的に拒みきれなかったのは、エラスムスの非ではない。時代の狂気である。

この歴史的コンテクストにおいて、エラスムスの自由意志論は読まれ評価されるべきである。

しかし、一般的には、その1年半後に出たルターによる激烈な反駁の書『奴隸意志論』と対^{ついで}にして読まれ評価される。これはアナクロニズムである。エラスムスはこの時点でルター反駁の内容を知る由^{よし}もない。ルターの反論を出発点としてそれに先立つ『自由意志論』を読む限り、ここにこめられたエラスムス

(33) 最右翼の典型がフッテンであったとすれば、デューラーは比較的穏健な部類の代表であったろう。”The rumor circulated that he [=Luther] had been assassinated. Albrecht Durer, then himself in the Netherlands, recorded in his diary: ‘O God, if Luther is dead, who will so clearly teach us the gospel? O Erasmus of Rotterdam where are you staying? Ride forth, you knight of Christ. Defend the truth and win the martyr’s crown.’” Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1969), p. 167. また、以下も参照されたい。Cornelis Augustijn, “*Vir duplex*: German interpretations of Erasmus,” in *Erasmus of Rotterdam: the Man and the Scholar*, eds. J. Sperna Weiland and W. Th. Frijhoff (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 219–227.

の意図は正しく理解されることがない。『自由意志論』自体を正しく理解するには、何よりもまず、ルター『奴隷意志論』と完全に切り離して読むのがよい。『自由意志論』理解の助けとなるのは、ルターの著作ではなく、むしろ、エラスムスが同じ頃筆を進めた作品である。すなわち、『対話集』*Colloquia* に新たに加えられた「信仰問答」*Inquisitio de fidei*⁽³⁴⁾と「舌について」*De Lingua*⁽³⁵⁾こそが、併せ読まれるべきであることを指摘しておく。

Inquisitio de fidei は、『自由意志論』と同時進行的に執筆され、1524年3月、一足先に発表された。

『自由意志論』出版が9月であるから、それに先立つこと半年ということになるが、しかし、実は、『自由意志論』もほぼ同じ頃書き上がっている。2月にエラスムスはその草稿をバーゼルの神学者ルドヴィック・ベア (Ludouicus Ber) に見せ批評を請うていた⁽³⁶⁾。その意見を参考に手直した稿を英国王ヘンリー8世に送ったのが3月頃と考えられている⁽³⁷⁾。そして9月上梓。版元はフローベンである。

Inquisitio de fidei に話を戻す。この小品は、エラスムスを代弁するアウルス (Aulus) とルターとおぼしき人物バルバティウス (Barbatus) との対話からなる。アウルスは、つい先ごろ異端としてローマ教会を破門されたバルバティウスが、その信仰と教義において、果たして本当に病んでいるのか、だとしたらその療法はなにであるのか、医者如く診て進ぜよう、という⁽³⁸⁾。まさに信仰

(34) テキストは ASD I-3 所収。タイトルの “Inquisitio” は当然ドミニコ会の異端審問に対するパロディで、内容は好意的かつ建德的である。“Inquisitio” にその意味はないが、エラスムスの意図を汲んで「信仰診断」とでも訳したいところである。

(35) テキストは ASD IV-1 所収。二宮敬『エラスムス』人類の知的遺産23 (講談社, 1984年), p. 112に「エラスムス『言語論』*De Lingua* フローベン書店より上梓」とあるのはご愛嬌。ラテン語には「舌」と「言語」両意義があり、内容を調べもせずタイトルだけ見て早とちりしたものであろう。

(36) Ep 1419 in Allen 5: 400: “S. Amice incomparabilis, mitto ad te primam manum nugamenti De libero arbitrio. Hic perdidit dies quinque, non sine magno tedio. Sciebam me non versari in mea harena. Rogo dignere inspicere, et indicare vbi a toto scopo aberrarim. Nolim tamen hoc ad alios permanere. Bene vale. D. Preposito.” ごく短いメモでこれが全文。エラスムス自筆が現存。5日で書き上げた初稿を送る、この分野は全くの門外漢ゆえとんでもないお門違いがないか見てやってくれまいか、といった内容である。ちなみに、エラスムスは神学的内容に関してこの人物の意見を求めることがよくあった。

(37) Ep 1430 in Allen 5: 417

(38) “puto mihi fas esse tecum miscere sermonem aliquantisper. Ac si pateris, medicum agam.” “Vulgo sunt invisi percunctatores. Et tamen in medicis probantur qui percunctantur de singulis.” (ASD I-3. 365)

診断である。そして、使徒信条一つ一つの箇条をもとに問診する。さらに、一つ一つの箇条に対するバルバティウスの返答が、教父と教会の教えに合致したものであることを確認する。なんら病むところのない、健康な人の言葉である、と⁽³⁹⁾。その結果アウルス医師の見立てはこうである。ローマにだって君ほど信じるどころ誠実なものそう多くない、それに君はかくも多くの重要な信仰箇条においてわれわれと一致しておるではないか、と⁽⁴⁰⁾。最終的には、バルバティウスに、わたしは自分では正統的であるつもりだ、と言わせている⁽⁴¹⁾。

基本的・根本的信仰箇条に関して、ルターは教会の教えるところから逸脱するものではないというのが、エラスムス自身の診断なのであった。教父の伝統における *regula fidei*, または後代のルター派神学者が好んで用いた用語を取って使えば, *articuli fundamentales* に関する限り, エラスムスとルター, さらにルターとローマ教会に一致が認められるというのである。ゆえに, ルターをエラスムスは異端とはみなさない。よって, これを反駁し攻撃することはしない。かといって, ルターの御旗に馳せ参じ教皇庁と一戦を交えることもしない。全ヨーロッパが, ルターをめぐる, 敵か味方か二者択一でしか考えることをしなかったこの時, 敵でも味方でもない, 第三の立場をエラスムスは苦渋のうちに模索し続けたのである。

1520年以降におけるエラスムスのルター問題に対する心情を推し量る上でこれほど重要な1編だが, 今日これをエラスムス・ルターの意思論争とのかかわりにおいて読むことはほとんどない。いや, 今日のみならず, 同時代の誰一人としてこれに注目しこれに言及しなかった。時代がいかに敵か味方か二者択一の原理に凝り固まっていたかが伺える。

De Lingua については一言するにとめる⁽⁴²⁾。

(39) "Sana quidem est hactenus tua oratio." (ASD I-3. 366); "Nihil adhuc impium audio." (ASD I-3. 369); "Nihil adhuc audio morbid." (ASD I-3. 370); "Ista sunt adhuc sani hominis." (ASD I-3. 372); "Nunquam audiui aegrotum commodius respondentem." (ASD I-3. 374).

(40) "Ego quum essem Romae, non omnes reperi aequae sincere credentes... Quum in tam multis et arduis consentias nobiscum, quid obstat, quo minus totus sis noster?" (ASD I-3. 373)

(41) "Nam ipse mihi videor orthodoxus." (ASD I-3. 373). Aulus の口を通して正統を宣言するのではなく, Barbatius をして言わしむるのは, まさにエラスムスらしい用心深さである。

(42) これについては, 以下を参照されたい。Laurel Carrington, "Erasmus' Lingua: The Double-Edged Tongue," *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 9 (1989): 106-118; Margaret Mann Phillips, "Erasmus on the Tongue," *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 1 (1981): 113-125.

エラスムスはこれを、1524年9月ついに「自由意志論」を世に送ったのち、これに対するルターの返答を待つ間に書いた。出版は1525年8月である。ギリシア・ローマから中世にわたる故事来歴や格言、聖書の教え等を網羅しつつ、舌という、ちっぽけなしかし酷烈な破壊力を有する器官の功罪を説き、その正しい用い方を示す書物である。同時に、中傷誹謗 (calumnia) の戒めでもある。この書にこめられたエラスムスの意図は容易に酌み取れる。『自由意志論』に対するルターの反応が、紳士の平和的建徳的であってほしいとの願いである。キリスト者にふさわしいものであれかし、と。それは、すなわち、『自由意志論』における自身の思いとルターに対する態度が、そのようにキリスト者にふさわしいものであったという意味表示でもある。

『自由意志論』は、このように、ルター反駁の書などではなかった。ルター攻撃の重砲ではなかったのだ。

まずタイトル (*De libero arbitrio διατριβή sive collatio*) がこれを示している。Διατριβή は論争の書ではない。ヘレニズム期に盛んであった、哲学的道徳的命題を勘案する形式である。与えられた命題を色々な角度から^た矯めつ^{なが}めつするものが主眼で、自説を主張したり異説を反駁したり聴衆・読者を説得するためのものではない⁽⁴³⁾。また、collatio は、ある命題を巡る賛否両論取り混ぜた証言

(43) Heinrich Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* 2nd ed. (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990), p. 27; George A. Kennedy, *Greek Rhetoric Under Christian Emperors* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983), p. 182: “The homily originated in elucidations and applications of scriptural readings in the Jewish Sabbath services... Application includes exhortation to live a religious life and this aspect of the homily opened the way for it to be influenced by the diatribe, the vigorous, informal, philosophical, moral, and sometimes satirical preaching of Cynic and Stoic philosophers throughout the Greek-speaking world.”; George A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 B. C.-A. D. 300*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972), pp. 469–470: “The form which provided the model for much of Seneca’s philosophical writing was the diatribe, an ethical lecture of a popular nature, often rather loosely put together out of commonplace arguments or examples. It originated among the Cynic and Stoic philosophers of Greece, Bion and Teles being among the first to use it. The first diatribes made little literary pretence and were not regarded as reaching the dignity of oratory, but they later exercised influence on more artistic philosophical writing such as the dialogues of Cicero or Dion or Lucian and also on the satires of Horace and Juvenal.”; Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), p. 130: “Although *De libero arbitrio* was a theological treatise concerned with “a fundamental question of the Christian religion” (as Melancthon noted), it was not devoid of humanistic elements. It was certainly a humanistic notion that one could have a civil exchange about doctrinal matters. Erasmus’ treatise was no headstrong *Assertio* (the title of the Lutheran treatise at which he was taking aim) but a polite *diatribe*, that is, a discourse exploring various solutions to a given problem. He would have been content to let his inquiry end in suspended judgment, had not the Church, “to which [he] everywhere freely submitted [his]

(この場合は聖書と教父の証言)をつき合わせる形式をいう⁽⁴⁴⁾。いずれも、相手への攻撃や論争への挑戦状といった含みは一切ない。

次にその主題である。エラスムスは、「フローベン・ルター」所収の著作や「宗教改革三大文書」を取り上げることをしない。『主張』中ただ1箇条のみを対象とする。これによって、ルターの著作に対してエラスムスが筆を執ることを求める各方面の要求を一応は満たすことができる。この1箇条のみを問題とするのは、それが本質的な重要性を持つからでは決してない。むしろ、それが末梢的な教理だからこそである。またそれは、ドイツの国民感情を刺激することもない。オリゲネス、クリュソストモス、アンブロシウス、アウグスティヌス、ヒエロニムスら教父から、クレルヴォーのベルナルドゥス、トマス・アクウィナス、ドゥンス・スコトゥスら中世の神学者、さらにはロレンツォ・ヴァルラといったルネサンス・ヒューマニストにまでおよぶ教理史上の命題なのだから。感情的利害的に熱くなることなく、静かに紳士的に語り合えるアカデミックなテーマをエラスムスは持ち出したのである。

しかも、自由意志という命題は、1520年代当時、教会による明確なあるひとつの立場が確立していないものとされていた。いわばオープンなディスカッションを可能にするトピックだったのだ。というのも、人に自由意志を認める見解をペラギウス派の異端と断じ斥けた、第二オランジュ教会会議(529年)の25箇条からなる規定は、10世紀以降完全に失われ、ペトルス・クラッベ(Crabbe)によって再発見・出版されるのは、1538年だからである⁽⁴⁵⁾。

own judgment" already pronounced on the question of free will, thus obliging him to favor one side over the other. The treatise might therefore be said to deliver a lesson in humanist method, but it did not act as a catalyst."

(44) "cum unico illius dogmate conflictabor, non in aliud, nisi ut, si fieri queat, hac collisione scripturarum et argumentorum fiat evidenter veritas, cuius indagatio semper fuit honestissima studiosis." Walter, p. 3; "ut superet ubique veritas, quae fortassis ex collatione scripturarum vltut ignis ex collisione silicum emicabit." Walter, pp. 18-19.

(45) Harry J. McSorley, *Luther Right or Wrong?: An Ecumenical-Theological Study of Luther's Major Work, The Bondage of the Will* (New York: Newman Press, 1969), pp. 121-122: "Until the eighth century, the decrees of the Council of Orange enjoyed considerable authority, but from the tenth to the middle of the sixteenth century, as Bouillard has shown, theologians seem to have been completely unaware of the existence of the Council of Orange and its teachings. Only at the time of the Council of Trent were they recovered and reaffirmed."; H. Bouillard, *Conversion et Grâce chez Thomas d'Aquin* (Paris: Aubier, 1944), pp. 94-95; 97-102; 114-121.

第二オランジュ教会会議の第1条の出だしと、アルルの司教カイサリウスによる結語は次の通り。

Concilium Arausicanum II, coeptum 3. Iul. 529: "Can. 1. Si quis per offensam praevaricationis Adae non

『自由意志論』の本文^{テキスト}にあたって、エラスムスの意図を確認しておく。

私は主張 (assertiones) を好まない、とエラスムスはいう。自らの見解に固執するのあまり、それとは異なる意見を一切我慢できない輩は、聖書を曲解してまで自分の意見の主張 (assertio) を守り通そうとする。それよりはむしろ私は懐疑主義者でありたい、と⁽⁴⁶⁾。

ここにいう懐疑主義とは虚無的な不可知論のことではない。ひょっとしたら自分は間違っているのではなかろうか、もしかしたら相手の言い分が正しいのかも知れない、おそらくは自分が知らないだけなのではないか、と疑ってみる、いわば健全なる懐疑主義のことである。だから、エラスムスは、自らの役割を審判者ではなくディベーター、教義主義者ではなく求道者であると規定する。頑なな教義主義や自説の主張は、敬虔を培わぬばかりか、キリストにある一致をも引き裂きかねないからである⁽⁴⁷⁾。

ハエがゾウに挑みかかるように⁽⁴⁸⁾、とエラスムスがいうとき、自分を謙遜して取るに足りない害虫に譬え、ルターによいしょして巨大なゾウだと持ち上げていっているのではない。ルターを評して、その皮膚は固く無神経で、時と場所をわきまえずけたたましく鼻を鳴らし、結果を熟考しないで暴れ回り、行く道の一切をなぎ倒し踏み潰すというのである。そして、自然の叡智の結晶ともいうべ

totum, id est secundum corpus et animam, 'in deterius' dicit hominem 'commutatam', sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae dicenti: "..."; Conclusio a Caesario episc. Arelat. redacta: "Ac sic secundum supra scriptas sanctorum Scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit." H. Denzinger and A. Schönmetzer 前掲書 p. 132, 136.

(46) "Et adeo non delector assertionibus, ut facile in Scepticorum sententiam pedibus discessurus sim, ubicumque per divinarum scripturarum inviolabilem autoritatem et ecclesiae decreta liceat, quibus meum sensum ubique libens submitto, sive assequor, quod praescribit, sive non assequor. Atque hoc ingenium mihi malo, quam quo video quosdam esse praeditos, ut impotenter addicti sententiae nihil ferant, quod ab ea discrepet, sed quicquid legunt in scripturas, detorquent ad assertionem opinionis, cui se semel mniciparunt." Walter, pp. 3-4.

(47) "Etiamsi visus sum mihi, quod illic Lutherus tractat, percepisse, attamen fieri potest, ut me mea fallat opinio, eoque disputatorem agam, non iudicem, inquisitorem, non dogmatisten, paratus a quocumque discere, si quid affertur rectius aut compertius, quamquam illud libenter persuaserim mediocribus ingeniis, in huius generis quaestionibus non adeo pertinaciter contendere, quae citius laedat Christianam concordiam, quam adiuvent pietatem." Walter, p. 5; "haec, inquam, tenere meo iudicio satis erat ad Christianam pietatem nec erat irreligiosa curiositate irrumpendum ad illa retrusa, ne dicam supervacanea" Walter, p. 6-7.

(48) "Erasmus audet cum Luthero congredi, hoc est cum elephanto musca?" Walter, p. 2.

きハエから学ぶべく、高慢を捨てて謙遜を身に帯びよ、と⁽⁴⁹⁾。

オープンで建德的で紳士的で平和的なダイアログを重ねていくことによって、ルターのもうにも凝り固まった脳味噌をもみほぐしてやろう、ルターの狭窄した視界をひろげてやろう、というのが『自由意志論』というディアトリベーに託したエラスムスの狙いだったといえよう。いわば、セラピー的な効果をエラスムスは期待していたのである。

けれども、本稿は『自由意志論』の釈義・講解を旨とするものではない。1524年の段階における、ルター問題に対するエラスムスの立場を認めて稿を綴じる。

エラスムスは、ルターは異端ではない、その教説は正統的キリスト教の枠内にとどまっている、とする。しかし、正しい教えを不適切な仕方では伝達している部分がある。言うところは正しいが言い方が間違っている。また、ルターが頑ななまでに主張する独断と偏見もある。この独断と偏見の部分では、エラスムスはルターに付き合いきれない。真理に殉じる覚悟はあっても、ルターの独断と偏見のために殉教するつもりはないのである。

エラスムスという稀有なる感性と、ルターという熾烈な個性とをもってして、ルネサンス・ヒューマニズムと宗教改革の代表と目し、ここに、ルネサンス対宗教改革という対立の構図を読み取ろうとすることが、いかに無茶であり、歴史性を欠くものであるかは、これで顕然となった。エラスムスかルターかという二者択一の原理は、16世紀以来今日にまで引き継がれている。がしかし、末梢的な意志論における不一致・対立以上に、実は、基本的教理の大本に関しては一致していたという事実が、より重要視されるべきなのである。

(49) Majorie O'Rourke Boyle 前掲書、pp. 1-4.

[Abstract in English]

Erasmus' *De libero arbitrio* in its Historical Context

M. Inoue

The usual picture is that Desiderius Erasmus' debate with Martin Luther over the freedom of the will constitutes the clash between Renaissance Humanism and the Reformation resulting in the irrevocable and complete breach. The present article shows that this view is not historically valid, and that it is far from Erasmus' intention and purpose of writing the book.

〔日本語要約〕

歴史的コンテキストにおける
エラスムス『自由意志論』

井上政己

エラスムスとルターの自由意志・奴隷意志論争をもって、ルネサンスと宗教改革とに一線を画するという図式が従来から一般的である。この論争によって、ヒューマニストの王者エラスムスとプロテスタント宗教改革の父ルターは対立しその決別は決定的であったとの見方である。しかし、エラスムス『自由意志論』のテキストを、1520年代前半を時代考証しつつ読み解くとき、著者エラスムスがこの作品に託した意図が、全く違う姿をもって浮かび上がってくる。そして、この対決の構図が当時の状況にそぐわないものであることが明らかとなる。エラスムス『自由意志論』とそれに続くルター『奴隷意志論』をひとつのピークとして、あるいは分岐点として、ルネサンスと宗教改革、ヒューマニストと宗教改革者の間に線引きをする今までまかり通ってきた見解が、歴史的に実証できるものでないことを、本稿は明らかにする。

祈祷と無祈祷(二三)

——キリスト教と親鸞教の対比——

小畑進

〈承前〉

第九章 凡愚性に立つ祈祷 …… 114

(1) 祈祷の現実性 …… 114

(2) 聖書の祈祷論 …… 115

(3) 神と人の相應 …… 118

第十章 神・佛の人格性 …… 119

(1) 父と子との間柄 …… 119

(2) 儒教風の祈祷観 …… 120

(3) 現世祈祷と現世利益 …… 122

(4) 人格神の前提 …… 125

(5) 祈祷の快事 …… 128

〈注〉 …… 130

第九章 凡愚性に立つ祈禱

私たちは、親鸞教学が、その他力信仰を純粹培養の限りを尽くして結晶せしめた（無祈禱論）に聞くものあることを否定しません。特に、阿弥陀佛の大慈大悲にうちまかせんとする絶対的信頼・絶対的委任の態度は、キリスト教徒の神に対する態度にせまるものあり、と評価すべきです。けれども、それがついに祈禱を凍結し、抹殺するにいたっては、何とも薬くさく、解剖台上の論理に尽きたと申せまじょうか。

(1) 祈禱の現実性

本願寺派の島地大等師は、さきに、「真実の祈は人間に恵まれていない。人間の祈は総て虚偽である。……祈の心は呪の心に依つて裏付けられて居る。人間の場合に於てはそれが虚偽の祈であるからである」と、言われました。そして、「真実に永久に真の力あり内容ある所の祈は、ただ阿弥陀佛御一人に存するのみ」と断じられました⁴⁷。これも一理あると言えまじょう。けれども、重大なのは、実は、このもつともらしい一理において、一つのこと、すなわちあれほど親鸞教が追いつめてきた人間の愚者性・凡夫性が、ここで一挙に捨象され、論理はいつしか飛躍して、いかにも賢者風・智者風に悟りすまされてしまつていふという一事です。（この点については第六章で、いささか詳論しておきました。）

しかし、キリスト教は、最後まで人間の愚者性・凡夫性・罪人性に定着します。人間的な泥土・塵埃の現実の中から神と自分との関係をとらえつづけて、祈禱をおこなうのです。もちろん、言われるまでもなく、虚偽をまじえ、呪す^{まじ}らまじえる人間の祈り。地上にのたうつ人間の、いつまでたつても愚かな、あれやこれやの祈り、願ひ。祈つてゐる自分ですら、首をかしげたくなるような薄信の祈願にさえも、なお慈愛深く耳を傾けたもうキリストの神。あれやこれやと右往左往する人間どもの声の一人に耳をかし、應待せんとするキリストの神に対するに、虚偽・呪詛的要素の混入のゆえをもつて、人間の祈りを無用・無益、むしろ不用・有害なるものとこれを閉塞^{へいそく}せしめて、ひとり、事

をはかりつつ鎮座ましますへ阿弥陀佛との対比は、あらためて、私たちにいかなる感慨を催さしめることでしょうか。はたして、いずれに、云うところのへ人間味を感じることでしょうか。いずれに、人間の凡愚性との親近性を思わしめられることでしょうか。キリストの神の人間に間近きこと、その体温を感じるまでなのに対して、阿弥陀佛の間遠きこと、超然として、素気なきことは否めないことではありませんか。

(2) 聖書の祈祷論

旧約聖書の詩人は、

耳を植えつけられた方が、お聞きにならないだろうか。目を造られた方が、ご覧にならないだろうか。⁴⁸

と、語って、

私は主を愛する。主は私の声、私の願いを聞いてくださるから。主は、私に耳を傾けられるので、私は生きるかぎり主を呼び求めよう。死の綱が私を取り巻き、よみの恐怖が私を襲い、私は苦しみと悲しみの中にあつた。そのとき、私は主の御名を呼び求めた。『主よ。どうか私のいのちを助け出してください。』主は情け深く、正しい。まことに、私たちの神はあわれみ深い。主はわきまえない者を守られる。私がおとしめられたとき、私をお救いになった。私のたましいよ。おまえの全きいこいに戻れ。⁴⁹ 主はおまえに、良くしてくださいだからだ。

と、天を仰いで我が身を抱きしめるのであり、危機一発の時の祈りが聞かれ、虎口を脱出した詩人は、

私が求めると、主は答えてくださった。私をすべての恐怖から救い出してください。彼らが主を仰ぎ見ると、彼らは輝いた。『彼らの顔ははずかしめないでください。』この悩む者が呼ばわったとき、主は聞かれた。こうして、彼らはすべての苦しみから救われた。……若い獅子も乏しくなって飢える。しかし、主を尋ね求める者は、良いものに何一つ欠けることはない。……主の目は正しい者に向き、その耳は彼らの叫びに傾けられる。主の御顔は悪をなす者からそむけられ、彼らの記憶を地から消される。彼らが叫ぶと、主は聞いてくださる。そして、彼らをそのすべての苦しみから救い出される。主は心の打ち砕かれた者の近くにおられ、たましいの砕かれた者を救われる。⁵⁰

と、凱歌^{がいか}をあげ、

神よ。私の祈りを耳に入れ、私の切なる願いから、身を隠さないでください。私に御心を留め、私に答えてください。私は苦しんで、心にうめき、泣きわめています。それは敵の叫びと、悪者の迫害のためです。……私が神に呼ばわると、主は私を救ってください。夕、朝、真昼、私は歎き、うめく。すると、主は私の声を聞いてくださる。主は、私のたましいを、敵の挑戦から、平和のうちに贖い出してください。……あなたの重荷を主にゆだねよ。主は、あなたのことを心配してください。主は決して、正しい者が動かされるようにはなさらぬ。⁵¹

として、打てばびびく神の手答えを確認しています。また、預言者は、

そのとき、主を恐れる者たちが、互いに語り合った。主は耳を傾けて、これを聞かれた。主を恐れ、主の御名を尊ぶ者たちのために、主の前で、記憶の書がしるされた。『彼らは、わたしのものとなる。――主は仰せられる。――わたしが行なう日に、わたしの宝となる。人が自分に仕える子をあわれむように、わたしは彼らをあわれむ』⁵²。

と、耳傾けたもう主なる神を眼のあたりにしています。新約聖書に入って、キリストは、

わたしは、あなたがたがわたしの名によって求めることは何でも、それをしましょう。父が子によって栄光をお受けになるためです。あなたがたが、わたしの名によって何かをわたしに求めるなら、わたしはそれをしましょう。⁵³

と約束され、つい先ほどまで、恐るべき迫害者だった男が回心すると、

彼は祈っています。⁵⁴

と、紹介され、その男―使徒パウロは、やがて祈りの戦士となって、人々に、

絶えず祈りなさい。⁵⁵

と、命ずるようになり、

兄弟たち。私たちのためにも祈ってください。⁵⁶

と依頼するのです。そして、鉄の人ヤコブは、

あなたがたの中に知恵の欠けた人がいるなら、その人は、だれにでも惜しげなく、とがめることなくお与えにな

る神に願いなさい。そうすればきつと与えられます。ただし、少しも疑わずに、信じて願いなさい。疑う人は、風に吹かれて揺れ動く、海の大波のようです。⁵⁷⁾

と公言するのです。

(3) 神と人の相應

神は、ただに全智であられ、全能であられるのみではないのです。三位一体のペルソナであられ、御父であられ、御子であられ、御霊であられるのです。ベツレヘムの飼葉桶まで降られた御子は、その十字架にのぼられるまで、なんとも出来の悪い、暗愚な弟子どもに応じられ、接せられたように、十字架以後も、今日も、同じく凡愚浅信な人間たちの虚偽と呪詛とを含んだ、不安定で、不規則な、あれやこれやの祈りにも応接してくださる神なのです。

私たちが神の像に似せて創造されたものであれば、神はまた私たち人間に似たものであられます。たとえ、そこには無限と有限、完全と不完全との相違はあるとしても、人間の父子、親子の如き人格的交りは、神と人間との間に豊かに密に存在するのです。子が訴えれば、母がいつくしみ、子がむずかれば、父がたすように。子がねだつて、親がねだられるように！けれども、かく言えはとて、神を低俗に擬人化するものではありませんし、冒瀆的に人間を擬神化するのでもありません。私たちの人格の原型たる神との人格的相應・交通を言うのです。

たしかに、神は主権者であられ、一切を永遠的に定めておられます。しかしながら、聖書は永遠の聖定と共に祈祷の効果をつながら教えるのです。両者の間には矛盾も衝突もないのです。神はその御目的を手段なくしてなしたもうことがあれば、また手段を用いて成就したまいます。人の祈りは、その手段の中に正しく位置しているのです。⁵⁸⁾ こうした第二原因や手段を無視する者は、あたかも、「余は何も食わなくともよい。」とするのと同断です。実に、私

たちを生かすという神の御目的の中には、私たちに食事をとらせる、という手段も含められているのです。それと同じく、私たちを祝福しようと聖定された神は、同時に、私たちをして祝福を求めべく恵みの手段としての祈祷を聖定されたのです。

第十章 神・佛の人格性

(1) 父と子との間柄

さきに、紹介したキリストの譬話のうち、「あなたがたに言いますが、彼は友だちだからということで起きて何かを与えることはしないにしても、あくまで頼み続けるなら、そのためには起き上がって、必要な物を与えるでしょう」とは、よくも言ったりと、胸のひらける思いがしたのですが、しかも、それにひきつづいて、次のような人間の父と子との相応関係になぞらえての、祈りにおける神と私たちの人格的交歓の図が展開されて行くのでした。すなわち、

あなたがたの中で、子どもが魚を下さいと言うときに、魚の代わりに蛇を与えるような父親が、いったいいるでしょうか。卵を下さいと言うのに、だれが、さそりを与えるでしょうか。してみると、あなたがたも、悪いものはあつても、自分の子どもには良い物を与えることを知っていますのです。とすれば、なおのこと、天の父が、求める人たちに、どうして聖霊を下さないことがありますよう^⑩。

これもまた、「汝らは悪しき者ながら、善き賜物をその子らに与ふるを知る。まして天の父は……」とは、言いも言ったり、言われもしたり！です。この親しさ、この触れ合い、この嬉しさ。はたして、これを神佛の全智性を抽象・標本化して、無祈祷の中に化石化せしめてしまう真宗教学の前に恥じることがありませんか。真宗教学のいた

だく阿弥陀佛は、超世の光明限りなき西方十萬億土の極楽國土に鎮座ましまして、四十八願成就の大慈大悲の温容を示したもうとは言え、煩惱愚昧・悲喜交々の凡夫・愚夫らの都度々々にあげる呻き、嘆き、叫び、歎びに、一々耳を傾け、その大小、明暗、勝劣まちまちの祈りに応対することなき超俗の佛か。しかして、地上の凡夫・愚夫をして、春の田の蛙のごとく、ただッナムアマダブツッとのみ、くりかえさしめて、あとは聾啞同然たらしむる佛か。衆愚連が浅薄にも発する折々の声を、無用・無益、いな有害なるものとして、いましむる無情の佛か……と、反問せざるをえません。

しかも、キリスト教においては、祈祷は、いわゆる「調機の方便」、つまり信心未熟な者が、絶対的信任にいたるまでの方便として黙認されるというのではなくして、信仰の本質、いよいよ習熟すべき大本だったので。それは、ただに「行儀門」の側において差しつかえなしとするにとどまらず、「安心門」において差しつかえなし、いや、差しつかえなしどころか、すすめられ、命じられるべきものだったのです。^⑪

(2) 儒教風の祈祷観

『論語』述而篇中の有名な言葉に、「丘の禱ること久し」とありました。重病の床に臥した孔子に、弟子の子路が病気の平癒を神々に禱りたいと願い出たことがあったのです。もとより、日頃、「未だ人に事うること能わず、焉んぞ能く鬼に事えん」、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」としていた孔子のことですから、子路はよくよく「謀」という文献などをしらべ、そこに「爾を上下の神祇に禱る」とあったのを盾にして、平癒の祈願を申し立てたのです。その時です。「丘（孔子の名）の禱ること久し」と、孔子が答えたのは。この場合、孔子の宗教観をめぐる幾多の問題が考えられなければなりませんけれども、次のような吉川幸次郎氏の解釈が穏当なところでしょう。

すると孔子はこたえた。そうか、そうしたことが、禱るの内容であるならば、おれは、久しく禱っているよ。私は、神々からとがめられないように、自分を行動して来たつもりだ。いまさら、ことごとしく禱る必要はない。そ

ういったように、見える。

孔子は、神の存在を意識しないではなかった。しかし、神は孔子にとり、それにむかつて援助を求めべき性質のものではなく、人間が自主性をもって、正しい行動をするならば、神は自然に人間を助ける、と考えていたように見える。古注に引く孔安国は、『孔子の素ての行ないは、神明に合す、故に曰う、丘の禱るや久しと』。また新出の鄭玄の注には、『禱る』とは、『過ちを鬼神に謝す』、つまり懺悔のこととし、『孔子は過ちの謝す可き無きをみずから知る、ゆえに禱るや久しと言ふ』と、説いている⁸⁾。

これが、ひいては日本の代表的儒者・菅原道真のものと伝えられる例の、

心だに誠の道に叫ひなば

祈らずとも神や守らん

という和歌に見事に反映しているのに一驚せざるをえないのですが、孔子の「神明に合」していればとか、或るいは道真の「誠の道に叶」ってさえいればというのが、親鸞教学の「念佛」していさえすれば、何も格別に言葉を立てて祈る必要はない、という線に連らなってくるのを覚えます。

しかし、「神は自然に人間を助ける」とか、「祈らずとも」とか、「ただ、おまかせすれば」などと、他人行儀になったり、肩肘いからしたり、気取りすましたりせずに、祈ったらよいではありませんか。愛する神に祈らないで、いられましょうか。親愛なる神に語りかけるのが自然ではありませんか。それを否認したり、禁忌するのは不自然ではありませんか。

(3) 現世祈祷と現世利益

それに、第一、親鸞教徒は現世祈祷を否定しながらも、その実、現世利益は十分、十二分に期待し、希求しているのです。現世祈祷を否認するからと言って、真宗は現世利益を求めず、ひたすら救主の栄光を頌めたたえることに昇華するというのではなかつたのです。これはキリスト教がいわゆる現世祈祷をすすめながらも、「主は与え、主は取られる。主の御名はほむべきかな。」とかへヨブ1・21、「神われを殺すとも我れは彼に依頼よたまん、ただわれは我が道を彼の前に明かにせんとす。」へヨブ13・15」と言つた壮烈崇高な線を貫通するのとは逆に、へ念佛即現世利益」とする。さらにはへ念佛即現世利益即現世祈祷」として、念佛は現世利益を招來する現世祈祷の役割をはたすと曲言して行くのです。

すなわち、まず親鸞は次のごとくうたいます。

「南無阿弥陀佛となふれば、この世の利益きはもなし」、「南無阿弥陀佛となふれば、堅牢地ち祇は尊敬す。かげとかたちとの如くにて、よるひる常にまもるなり」、「天神地祇はことごとく善鬼神となづけたり、これらの善神みなともに、念佛のひとをまもるなり」(現世利益和讃)

そして、へ存覚は、次のようにへ念佛即現世祈祷即現世利益の線を打ち出します。

おほよそ弥陀の利生にて、わざはひをはらひ難をのぞきたるためし、異国にも本朝にもそのあとこれおほし。つぶさにしるすにいとまあらず。さればくにの災難をしづめ身の不祥をはらはんとおもはんにも、名号の功用にはしかざるなり。たゞしこれはたゞ念佛の利益の現当をかねたることをあらはすなり。しかりといへども、まめやかに

浄土をもとめ往生をねがはんひとはこの念佛をもて現世のいのりとはおもふべからず。ひとすぢに出難生死のために念佛を行ずれば、はからざるに今生の祈祷ともなるなり。これによりて『藁幹諭経』といへる経のなかに、信心をもて菩提をもとむれば現世の悉地も成就すべきことをいふとして、ひとつのだとへをとけることあり。『たとへばひとありて、たねをまきていねをもとめん、またくわらをのぞまざれども、いねいできぬればわらおのづからうるがごとし』といへり。いねをうるものはかならずわらをうるがごとくに、後世をねがへば現世ののぞみもかなふなり。わらをうるものはいねをえざるがごとくに、現世の福報をいのるものはかならずしも後生の善果をばえずとなり。経釈ののぶるところかくのごとし、ただし、今生をまもりたまふことはもとより佛の本意にあらず。かるがゆへに前業しつよくばこれを転ぜぬこともおのづからあるべし。後生の善果をえしめんことはもはら如来の本懐なり。かるがゆへに無間に墮すべき業なりとも、それをばかならず転ずべし。しかればたとひもし今生の利生はむなしきににたることありとも、ゆめく往生の大益をばうたがふべからず。いはんや現世にもその利益むなしかるまじきことは聖教の説なれば、あふいでこれを信ずべし。たゞふかく信心いたして一向に念佛を行ずべきなり^⑧(持名鈔)。

このうち、人は種をまいて稲を求める。その人は藁を全く望まなくても、稲が出来れば、おのずから藁も得ることになる。そのように、後世を願っていさえすれば現世の願望むところも得るのである。これを、あたかも藁だけを得ようとする者は稲を得ないように、現世の幸福を祈り求める者は必ずしも後世の幸福を得ることはできないのである。阿弥陀如来の本懐は、念佛する者に来世の極楽往生を与えることであるが、いわんや現世においても利益のないはずがあるうか。念佛は現・来二世の幸福を得させるのだと深く信じて、ただひたすらに念佛すべし、と言っているのです。

重ねて申しますが、現世祈祷を否定したからと言って、浄土真宗は地上の現世の一切を捨象して、ひたすら阿弥陀佛礼讃・頌栄に澄みのぼったのではなく、実は従来の祈祷佛教諸宗派と同じく、現世利益を期待しているのです。しかも、我れは祈らぬ、現世祈祷などはつかまつらぬと、口にしながらも、その実、横目では現世利益を睨むのであり、

ついに念佛こそ現世祈祷と成るのであると言われているのです。それも、「たとひもし今生の利生はむなしきにならることありとも、ゆめ／＼往生の大益をばうたがふべからず。」と付言されているのは、いささか腰くだけの感があり、あまりに理智に勝ちすぎたものと言われはしますまいか。ひとつ、「はからざるに今生の祈祷ともなるなり。」などと袖をふりはらって講釈せずに、祈祷したらよいのではありませんか。たとえ、当時の加持祈祷が、あまりにも俗臭紛々たるものであったとしても、それを嫌忌して、背中を向けながら、その後手でやはり同じものを合わせとうとするよりも、あえて現世・後生に真正面して、後生の救済の旋律のもとに、はつきりと現世の利益を規律することこそ、真に人間的であると共に、真なる論理ではありませんでしたか。そして驚かされるのは、その論理こそ、実は「主の祈り」の論理であったということです。すなわち、まず神の栄光を願ひ、しかしてのちにその神聖なる光明に貫らぬかれつつ、しかも、その輝きに資すべく、我れら自身の福利を望むという「主の祈り」の示すところであったのではありませんか！

たとえば、マルチン・ルターは、第三の祈願・「御意の天に成るごとく、地にもなさせたまえ」について、

神の御意が行われるなら、われらの意志は沈まねばならない。そは両者が衝突するからだ。われらの主なるキリストにおいて、そのことを注意せよ！キリストがゲツセマネの園において、彼から杯が取り去られることを彼の天の父に願いたもうたとき、彼はわが意志の行われることでなく、なんぢの意志の行われることを祈願したもうヘルカ22・42。神の意志が行われるために、疑いもなく善なる、然り、常に最善なるキリストの意志が無とならねばならぬとすれば、われわれ憐れな虫は、悪しき性質なしには存在せず、しかも常に抑圧されねばならぬわれらの意志を以て何を誇示しようとするか⁶⁶。

と叫び、

おお、父よ、わが意志のままになるように我れを導きたもうなかれ。わが意志を砕きたまえ、わが意志を妨げたまえ。わが意志のままに行われないうで、なんじの意志のままに行われることがよいなら、そのとおりわれに行わせたまえ。そは天においてかくあるからだ、またそこには自我意志が無いからだ⁶⁷⁾。

と祈願すべく、この祈願においては実に十字架以外には何ものも求められていない、と述べます。これが、次の第四の祈願・「我れらの日用の糧を今日も与えたまえ」と私たちの必要、人間の平面に転じても、

おお天の父よ、誰も汝の意志を担い得ないから、また我れわれは我れらの意志を殺し、我れらの古きアダムを殺すことを忍び得るためには餘りに弱いから、われらは次のように祈る。すなわち、汝が汝の聖言をもつて我れらに食わせ、我らを強め、我らを慰め、汝の恩恵を与え、天のパンなるイエス・キリストが全世界に説かれることを我れらに聞かせ、またわれらにイエス・キリストを表心から認識せしめ、しかし有害な異端的な迷誤に導く一切の人間の教えを中止せしめ、かくして汝の言、すなわち、真にわれらの活けるパンのみがわかたれることをわれわれは祈る⁶⁸⁾。

という風に、高き神の世界と低き私たち人間の世界とが双方とも祈願にあげられながら、前者の旋律が後者を規律して行くのです。後世々と片手では高きを指さしながら、背を向けたはずの現世にもう一方の手を差しのばして後抱えにしようとするよりも、後世と現世、いや神と人間とに、はつきり真正面して、その上、前者の精神をもつて後者を統一する、この図式こそ、素直で、自然な、正当な論理であるとは言えないでしょうか。

(4) 人格神の前提

ところで、上記のように親鸞教学は、真空中の純粹培養的な理詰めで、人間本来の叫びたる祈祷心を煮詰めて、た

だ（南無阿弥陀佛）と六字の名号の念佛のみを口ずさめよ、と命ずるのですが、実はここに最後まで残して来た論点が浮かび上がって来るのです。そこには、事ごとくに、祈りかけ、祈らざるをえないほどの親愛なる人格的な神が欠如している、少なくとも、その神佛には、人格性が稀薄であると言えるのではないか、ということなのです。

孔子教の道真流も、親鸞教の念佛流も、それが「無祈禱の宗教なる純粹なる信の宗教を宣揚した。」⁸⁾と誇るとき、実は、その信の対象たる（阿弥陀佛）に真の人格性が欠如、ないしは稀薄なることが物語られていると言えないでしょうか。キリスト教々義学の泰斗チャールズ・ホッヂは、その祈禱論において、次のように語ります。

祈りは至極^{しごく}当然の行為なり。しかも、祈りは第一に神の人格性を前提とせざるべからず。人格のみ、よく「我れは」と語り出すことを得、「汝は」として語りかけられることを得るなり。人格のみ、知的行動の主体たり客体たりえ、理解し、応答をなすをえ、愛し、愛されることをうるものにして、他の人格と会話をなしうるなり。ゆえに、もしも神にして、単に或る知られざる威力、ないしは宇宙の道德的秩序を指す名称なりとせば、そも祈禱は不合理かつ不可能なるものとなり終らざるべからず。

とは言え、第二に、たとえ神は人格的存在なりとするも、遙かなる彼方に鎮座しますのみとせば、地上の被造物と交わることあたわざるべし。ゆえに、祈りはただに神の人格性を予想するのみかは、その神の我れらの間近かにましますことをも予想せざるべからず。神は、ただに、我れらと交わり、聞き、答えうるといふのみか、交わり、聞き、答えんと欲し、我れらの思いを至高^{じゅうこう}きより聞知したもうなり。言うに言われぬ願望すら神に通ぜずと言うことなかるべし。

第三に、祈禱は、神が全自然、すなわち御自身より出でたる一切万物を人格的に統御したもうこと、およびその全被造物とそれらの全行動とを統治したもうことを予想せざるべからず。祈禱は神が一切を創造し、物質に、或いは精神に、勢力、能力を賦与したまえること、かかるがゆえに、何事も神の指示、許容なくしては起こりえざることとを予想するものなり。雨の降るは、神これを意志したもうがゆえにして、降雨なる現象を発生せしむべく神が自

然法則を統御したもうがゆえにして、大地の豊かなる収穫を産出するかと思えば、農夫の期待の裏切らるることあるも、これ自然法則の盲目的作用によるものにあらずして、神の知的かつ人格的なる統御のゆえなるべし。いったい、神を従属せしむるが如き自然法則の専制支配はありえず、自然の全動向は、神これを統御して、御みずからの目的を達成すべく命じたもうがゆえ、とせずんば、祈願なるものはありえざるなり。⁷⁰

今、これを、神の人格性・神の親近性・神の主権性とまとめてみるならば、祈りの不要・祈りの無用を説く思潮の背後には、人格的な・親近しうる・主権者なる神の不在ないしは不明・不縁が、うかがわれるのであり、祈りの不要・無用というよりは、むしろ、その信の対象たる神の非人間性・非親近性・非主権性のゆえに、実は祈りの不能・無為とこそ言いかえられる、と言えるのではないでしょうか。真宗教学者が、「宗教が高等であるだけ、殊に祈祷と言ふ文字に現れた卑しき信仰は、其の色彩を薄めなければならぬのである」⁷¹と誇り顔に語り出されるとき、むしろ、そのへ阿弥陀佛なるものの人格性の欠如をみずから露呈しおるものと言えるではありませんか。元来、人間本来の凡愚さから出発したと言われながら、ついにへ祈祷不許論にまで煮つめて、実は人間の凡愚性を蒸発・捨象してしまつたところに、その宗教が、つまりは人間の思考、理念、フィロソフィー、慈悲という觀念の昇華であつて、人格的實在神より発したのではないことが、おのずから物語られてしまつていゝるではありませんか。たしかに、へ阿弥陀佛へは歴史的事在者ではなく、人間の憧憬^{とうけい}の権化・投影^{あやな}だったのです。——とまれ・不思議な内なる声にうながされた人間の慈悲への憧憬と執念と願望とが、インド・中国・日本と三国にわたつて純粹培養され、煮つめられた浄土門宗教の一連の理想の精華のほどには、心よりの敬意を惜しむ者ではなく、むしろ襟を正す者なのですが、それが客観的事在者、しかも人間の人格の原型としてのへ人格神へより展開されたものではなかつたという定めを、ここに垣^か間見る気がするのです。⁷²

(5) 祈祷の快事

それに対して、至高いちたかき主権者にはましませども、われらとひとしき人格者として親近しやすき神を、どこでも、いつでも「御父よ」と呼ぶキリスト者の祈りにおける高さを楽しみの程は、次にあげる「植村正久」の一文にも十分うかがわれることでしょう。

祈りの大旨おおもねは神と人と互いに談話はなしすることなり。神はいかにも尊く厳おんこかにして、その恩慈慕おんじうべく、その正義敬せいけいうべきものゆえ、これに向かいて敬畏欽慕けいゐきんぼの念おもいを起おこし、恭うやうやしくその前に出でて我の意衷いぢゆうを吐露とろし、感謝こうかし、欽きん書を余あまりとやかやく論ろんうがごとき精神せいしんを混合まじゆべきことことにあらざるなり。祈りいのちは、人の自然しぜんなり、靈性れいせいの至誠しじつなり。算盤そろばんに当たりて一々得失を打算する商人流儀しやうじんりゆうぎにこれを務つとむべからず。もちろん生ける神にしあれば、我の至誠しじつに応じ、我の精神せいしんに答えて、意氣相通いぎしゆうつうじ、決して空を撃うつごときものものにあらざるとの信仰しやうぎやう無くんば叶かなわざることなり。：しかし祈ることより生なずべき利益りやくを考かんうれば、また決して僅少けんせうにあらざるを知るべし。世の中は変わり行く。また人の心も進みもしくは退ひきて少しも定めなきものなり。この変化のみ多おほき天地人間に住みて、時々沈思冥想しんしめいさうし、神の悠久浩大きゆうきうこうだいにして、その愛無限あいむげんなるに感じ、これを瞻仰せんぎやうけ奉りて祈りの至誠しじつを発はすれば、われらは浪に漂たふえるときに凶はからずも千代ちよの嚴いひにとり付つきたる心地こころすべきにあらざや。我も不完全ふじぜん、人も不完全ふじぜんにて、世の實際じじつは詰つまらぬと見えるときなきにあらず。もしこの陳腐ちんぷなる世界の空氣くわいをのみ呼吸こそくし、水臭みずくさき人とのみ交際かうさいして、光陰こういんを過とぐさば、鄙吝ひりんの情なさけうちに鬱結ふさばれて、陋劣ろうれつなる生涯しんがを送るに至らんこと必かなせり。孔子は周公を慕あこい、孟子は仲尼ちゆうにを願ねがいたりあるごとく高尚なる人物に接するときは、われらの精神何となく高たかき所に引き上げらるる心地こころせらるるなり。人にしてかくのごとし。これを無限絶対なる神のことにして考かんえ見よ。そのわが精神せいしんを鼓舞こぶすることいかばかりぞや。古の人も言いき。学はその人に近づちかづくより善よきは無しと。われらは更に一步を進めて神に近づちかづくより善よきもの無し

と言わんと欲するなり。おたのしき祈りの時。何ぞこの楽しき時において神に近づくことをせざるや。主の祈りを熟思せよ。その冒頭はじめに曰く、天に在まはすわれらの父よと。この一語は祈るものの心を高遠なる地位に挙げ、これをしてただ神のことのみならず、霊界の交通は甚だ深妙なるものあるを感じしむるなり（われらの父と、言える語に注意せよ）。また曰く、聖国みくにを来たきたらせたまえ、聖名みなを崇あがめさせたまえ、聖慮みこころの天に行いわるるごとく地にも行いなわしめたまへと。キリスト教徒の祈りはかくのごとく大いなる事を企図し、雄偉高尚なる計画に同情を表し、神とともに働きてこの目的を達せんことを望むものなり。その事すでに偉なり。これを思い、これがために喜び、或いはこれがために慨がいして、意衷いぢゆうを神に聞こえ、切にその助けを乞う。天下の快事何ものかこれに勝らん。この祈りは宇宙の一勢力となりて非常なる力あるものなり。かくのごとき意見思想に充たさるる人民は幸いなり。かくのごとき祈りをなす貧人は富四海とふしかいを有なつものよりも富めりと言いわざるべからず⁷³。

山中峯太郎の母上は、こう言われました。「祈らねば聞いて下さらん神さまが何になるね」、「祈らねばならんというのは情ないことやな」と。そのために、山中は、つまずき、転んだと言います。しかし、これに對して、キリスト者は、こう應ずることでしょう。「祈りも聞いて下さらん神さまが何になるね」、「祈つてはならんというのは情ないことやな」と。一碗わんの飯にも感謝をささげ、一杯の水を口にするときにも神の祝福を求め、一通の手紙に封をするときは一言の祈りをもってし、郵便受箱を開けつつ天に思いをいたし、電話をかけるときには良かれと祈り、訪問するときにはその門前に導きを願ひ、授業を始めるにあたっては出入する生徒のためにとりなしをささげる。しかも、その基調は、申すまでもなく、「神の栄光のあらわれんことを」であり、「我がこころのままにとにはあらず、御こころのままに為し給へ」という神中心の、神への絶対委任においてなのです。

とかく、キリスト教は砂漠型宗教なりという印象批評家のレッテルによって、天と地との間に、これをつなぐ樹木なき砂漠のように、その神は超絶的であり、その宗教は、非人間的・威圧的なりと無責任に宣伝されていますが、そ

のあまりにも安易な認識はくつがえさなければなりません。ただ「南無阿弥陀佛、南無阿弥陀佛」としか口にしえない人々と、「何事にても我が名によりて我に願はば、我これを成すべし」⁷⁴と告げ、みずからすすんで、耳を傾け、「二、三人わが名によりて集る所には、我もあるなり」へマタイ一八・二〇と手をさしのばす神を主とする者と、いずれが、超絶的で、いずれが非人間的で、いずれが威圧的な宗教に属しているものか。しかも、「何事にても」と、キリストは言われていたのです！

しずけいのりのり　ときはいとたのし。

なやみある世より　われを呼びいだし、

父のおおまえに　すべてのもともめを

たずさえいたりて　つぶさに告げしむ。

ウイリアム・W・ワルフォード⁷⁵

〈終〉

〈注〉

④7 島地大等著『思想と信仰』（明治書院、一九二八年）三七二～三七三頁。

④8 詩篇九四・九。

④9 詩篇一一六・一～一七。

⑤0 詩篇三四・四～一〇。これはタビデ詩人がアビメレクの前で狂態を装って、その虎口を脱した時のことをうたったものへサムエル

I 二一・一〇～一五。

⑤1 詩篇五六・一～二二。

⑤2 マラキ三・一六。

⑤③ ヨハネ福音書一四・一三、一四。

⑤④ 使徒行伝九・一一。

⑤⑤ テサロニケⅡ五・一七。

⑤⑥ テサロニケⅡ五・二五。

⑤⑦ ヤコブ一・五、六。

⑤⑧ 『ウエストミンスター信仰告白』第三章「神の永遠の聖定について」は、神の完全にして永遠なる聖定が、むしろ第二原因を確定するものであることを明記しています。

「神は完全なる永遠より、いと賢くまた聖き御自身の意志による御計画によって起こり来るすべての事柄を自由かつ不変的に定めたもつた。

しかし、その事のゆえに神は罪の作者となることなく、あるいはまた被造物の意志が侵犯される事もなく、第二原因たる自由性または偶然性は取り去られず、むしろ確立されるようになしたもつた」と(一節)。

⑤⑨ ルカ福音書11・8。

⑥⑩ ルカ福音書11・11〜13。

⑥⑪ 神子上恵籠著『真宗学の根本問題』(永田文島堂、一九六二年)三二七頁。「強要の義が、宗義上拒否されることは勿論であり、これに対して念願の義は宗教上許容しても差支えなしと思わるのである。唯ここに注意すべきは、これは飽迄も行儀門の側に於て差支えなしと言うのであって、安心門に属する三信中の欲生に此の意義を認容するというのでないことを明白にして置きたい。」云々。

⑥⑫ 『論語』先進第十一の十一。

⑥⑬ 吉川幸次郎著『論語』述而第七・三四(新訂中国古典選・朝日新聞社・一九六五年)上・二三一〜二三二頁。

⑥⑭ 『現世利益和讃』九九、一〇二、一〇六。島地編『真宗聖典』一五五〜一五六頁。

⑥⑮ 『持名鈔』。筈原一男著『真宗における異端の系譜』(東京大学出版会、一九六二年)一三三〜一三四頁より。また蓮如の「帖外御

文」九五にも同類の文章が見えます。『高僧名著全集』（平凡社）蓮如上人篇二三五～三三六頁。

⑥⑥『ルター選集』一（藤田孫太郎訳・新教出版社、一九四八年）三三八頁。

⑥⑦同右書三四四頁。

⑥⑧同右書六三三八頁。

⑥⑨大原性実著『真宗学概論』（永田文昌堂、一九六一年）二五七頁。

⑦⑩ Charles Hodge; Systematic Theology, III, pp. 692-693.

⑦⑪ 島地大等著『思想と信仰』（明治書院、一九二八年）三三三頁。

⑦⑫ 一九六〇年に来日した宗教哲学者パウル・ティリッヒと佛教徒との、京都・大谷大学における次の問答は興味あるものと思われる。

「ティリッヒ——次にまた別の質問をします。私は、ユダヤ教徒やキリスト教徒や回教徒が祈る、祈り方は理解することができません。なぜなら祈りはいつも人々を別の自分すなわち一つの「あなた」に導くもので、祈りは「私—あなた」の関係だからです。佛教にもとづく、誰に祈るのですか。佛教徒が冥想することができるのは大変よく解ります。そしてキリスト教では冥想が余りにも甚だしく無視されていると信じています。それは、神的なものの人格的象徴が、多くのキリスト教的思考において、特に合衆国のような人格主義の伝統の強い国で、超人格的なものを圧倒してしまつたからなのです。けれども他面、正当佛教の教理と神学的背景においては人格的要素が超人格的要素に殆んど呑まれてしまつています。それを佛原理または阿弥陀原理と呼ぶことにしましょう。それは一人の人間のように見ることのできる形象ではありません。それにもかかわらず、祈りは大いに行なわれています。これは佛教理論の基本的諸要素とどう結びつくのですか。もつと厳密にこの質問を言いますと、佛教徒が、冥想するのではなくて祈るとすると、それは誰に向つて祈っているのですかということですが、

佛教徒——真宗では佛教の他の諸宗とちがつて冥想は余り強調されませんし、祈りは全く強調されません。真宗は祈りを拒否し、祈りと言う考え方を全部否定します。ただ弥陀の慈悲に対する報恩感謝の表明だけを認めます。

佛教徒——それは真宗にはあてはまることですが、佛教全般にはあてはまりません。たしかに佛、菩薩に対して、神道の神々に対

してさえも、祈りが捧げられることがあります。この慣行は佛性が人間の形で顕現したという信仰によって可能とされたのです。ですから祈りの向けられる形象が何であっても、実際は佛の靈に祈るのです。

テイリツヒ——真宗では感謝の祈り以外には祈りを受け入れないというあなたのお言葉は大変興味があります。十九世紀のプロテスタント神学のリッチェル派も、カント哲学のゆえに、神に何かを求めることを迷信であると言い、それにもとづいて、懇願の祈りを、何かを求めること、何かを与えるように神に影響を及ぼすこと、として批判したのです。もちろん、進んだ神学は常にこのような祈りの解釈を否定します。懇願の祈りは、永遠者に影響を与えるといった大それた願いではなく、むしろ、日常生活の感心を素直に永遠者の生命のうちにもたらすことを意味すると申しているのです。そこで私は、このリッチェル派を批判して、またそれと共に真宗のこの「逃避」（と私は称したいのですが）をも批判して、次のように言います。けれどもたとえ感謝を捧げるのであっても、何か「それ」と呼ばれるようなものに捧げるのではなく、いつも何か「あなた」と呼ばれるようなものに捧げるのだ、と。もちろんこれは、どこかそのへんにある「存在者」がいるということの意味するものではありませんが、あなたがただ感謝を捧げると言われる、そのときにも、あなたがたは神聖なものを、やはり何か人格的に観想しておられるということを意味しているのです。一つ例話を申ししましょう。私の祖父の友人に非常に金持ちのユダヤ人がいましたが、彼は一九〇〇年頃によく見られた非常に世俗的なユダヤ教徒でした。その人が私の祖父に話したことなのですが、かれが何か大きな喜びを感じる時には、感謝を捧げるべき神がいなければならぬ、というのです。摂理か運命か、とにかく何かによつて大きな喜びが彼に与えられたときには、それについて他人に感謝することはできないが、それでも誰かに感謝することがなければならないと彼は言うのです。これはいわば彼の「神の論証」なのです。これをお話したのはただ、感謝の祈りでさえも「私—あなた」の関係を含んでいるということを示しているのです。冥想の場合にも感謝の感じはもつことができます。それは確かです。けれども、感謝の祈りが行われる以上は、人格化された「あなた」を逃れることはできないのです。（テイリツヒ博士講演集『文化と宗教』（岩波書店）一九六二年、二四七、二四八頁。）

すでに、聖書的キリスト教を大幅に脱するテイリツヒの宗教哲学の立場については、今は問わず、彼が祈りには神聖な人格・「あなた」と呼ばれる「誰か」をもたねばならないことを語っていることは注目に値します。そして、彼の目にも「佛原理」・

「阿弥陀原理」に人格的要素が見られぬと感ぜられたこと、また俄然、真宗の佛教徒から「真宗は祈りを拒否し、祈りと言う考え方を全部否定します。ただ弥陀の慈悲に対する報恩感謝の表明だけを認めます」という声があがり、これに対して、テイリツヒから「けれども感謝の祈りが行われる以上は、人格化された『あなた』を逃れることはできないのです」と、しめくくられたことは、大変余韻よゐんがあつて興味あることです。

⑦③『植村正久著作集』5、(新教出版社、一九六六年)二四六～二四八頁。

⑦④ヨハネ福音書 一四・一四。

⑦⑤William W. Warford 賛美歌三一〇番。

[Abstract in English]

Prayer and Non-Prayer (III): A Comparison of Christianity with True Pure Land Buddhism

S. Obata

The True Pure Land sect, inaugurated by Shinran, insists on the uselessness of prayer, or, the theory of non-prayer, because of its thoroughgoing criticism of the falsehood of human activities and of its propagation of absolute dependence on Amitabha. How can Christianity respond to the masterful opinions of the Buddhist scholars affirming this view? This essay reexamines their teachings on prayer and rereads the Christian Bible in contrast to them.

〔日本語要約〕

祈祷と無祈祷（三）

—— キリスト教と親鸞教の対比 ——

小 畑 進

親鸞の〈浄土真宗〉は、人為の虚偽性に対する徹底的糾弾と、阿弥陀佛に対する絶対的信頼ゆえに、〈祈祷不要〉、〈無祈祷〉を立場とする。

それにつわる諸賢の達人的諸説に対して、キリスト教は如何なる応答をなしうるか。諸家の祈祷論を再考し、いまいちど聖書を読み直してみる。

東京基督教大学紀要 キリストと世界=Christ and the world

第1号～12号(1991～2002年) 総目次

(ホームページ <http://www.tci.ac.jp/~library/kiyoindex.html>)

第1号(1991年3月) *品切れ

神学大学の理念	丸山 忠孝
Talk of God and Twentieth Century Analytic Philosophy: Issues and Developments	Harold A. Netland
山上の説教の理解をめぐって	伊藤 明生
ローマ帝国における「皇帝礼拝」と「皇帝崇拜」 —皇帝の神格化をめぐって—	湊 晶子
『安息日規定』再考(1)	木内 伸嘉
日系人の強制立退き・収容・再定住とアメリカの教会	島田 法子
天道は冥冥—荻生徂徠の知的世界— <書評>	小畑 進
Stephen R. Covey, <i>The Seven Habits of Highly Effective People</i>	Siegfried A. Buss
S. W. ホーキング『ホーキング, 宇宙を語る』 『ホーキングの最新宇宙論』	阪本甲子郎
ウエスレー・アリアラジャ『聖書と他宗教の人々』	倉沢 正則

第2号(1992年3月)

Theological Education and the Liberal Arts	Stephen T. Franklin
I don't go to church. But the Bible I read. —Dazai and the Bible—	清水 汎
スファラド系ユダヤ社会における呪術	黒川 知文
聖人は至る可からず—荻生徂徠の人生論—	小畑 進
キリスト教哲学と現代思想(I)—宗教多元主義をめぐって— <時論>	稲垣 久和
韓国問題キリスト者緊急会議を批判する —光州事件をめぐるニセ文書をめぐって— <書評>	西岡 力
John H. Sailhamer, "Genesis", <i>The Expositor's Bible Commentary</i>	西 満
Pasquale T. Giordano, <i>Awakening to Mission: The Philippine Catholic Church (1965-1981)</i>	Thomas N. Wisley
Arthur Holmes, <i>Shaping Character: Moral Education in the Christian College</i>	Siegfried A. Buss
W. P. Carvin, <i>Creation and Scientific Explanation</i>	柴田 敏彦

第3号 (1993年3月)

旧約聖書正典の形成と決定原理	西	満
Christianity in Japanese Literature	清水	汎
Worship As Service: A Theology of Worship in the Old Testament (I)	服部	嘉明
米は米、豆は豆にて—荻生徂徠の人材考—	小畑	進
キリスト教哲学と現代思想(II)—他宗教の「理解」と解釈学—	稲垣	久和
〈書評〉		
Brian Davies, <i>The Thought of Thomas Aquinas</i>	Harold A. Netland	
Harold A. Netland, <i>Dissonant Voices: Religious Pluralism</i> <i>and the Question of Truth</i>	Thomas N. Wisley	
バーバラ片岡・西尾道子『聖書の英語(旧約篇)—現代英語を 読むための辞書—』		
西尾道子『新約聖書の英語—現代英語を読むための辞書—』	松本	曜

第4号 (1994年3月) 〈特集〉キリスト教世界観と異文化理解

神学と諸科学—TCUカリキュラムの理念をめぐって—	稲垣	久和
新約学とは何か—キリスト教世界観と異文化理解—	伊藤	明生
A Christian View of Language Universals and Linguistic Variabilities	松本	曜
Worship As Service:		
A Theology of Worship in the Old Testament (II)	服部	嘉明
八十億劫ノ生死ノツミ—法然の罪業観をめぐって(I)—	小畑	進
〈創作〉		
内野一人百首(I)	清水	汎

第5号 (1995年3月)

前置詞と文法—その一般的特性とコラ語「前置詞」—	松本	曜/高田優子
キリスト者のためのイスラム教案(I)	Stephen T. Franklin(著)/伊藤	明生(訳)
Worship As Service:		
A Theology of Worship in the Old Testament (III)	服部	嘉明
十重をたもちて十念をとへよ—法然の罪業観をめぐって(II)—	小畑	進
キリスト教哲学と現代思想(III)—経験主義と超越論的解釈学—	稲垣	久和
〈創作〉		
内野一人百首(II)	清水	汎

第6号 (1996年3月)

English Language and Content Instruction for Christian Academics and Christian Language Teachers	Joseph W. Poulshock	
---	---------------------	--

キリスト者のためのイスラム教案内Ⅲ

..... Stephen T. Franklin (著) / 伊藤 明生 (訳)	
親鸞と護國思想をめぐって(上) —「主上臣下背法違義」—	小畑 進
広義の神学に向けて	稲垣 久和
<創作>	
内野一人百首Ⅲ	清水 汎

第7号(1997年3月)〈特集〉宗教多元主義

宗教多元主義と新約聖書—新約学者の視点より—	伊藤 明生
宗教多元主義とキリスト教宣教	倉沢 正則
Challenge of Religious Pluralism to Christian Philosophy	稲垣 久和
The Theology of Takakura Tokutaro: An Appeal for a Reappraisal	J. Nelson Jennings
宗教法人法の構造とその問題点	櫻井 園郎
親鸞と護國思想をめぐって(下) —「主上臣下背法違義」—	小畑 進
<創作>	
内野一人百首Ⅳ	清水 汎
<書評>	

Mark A. Noll, David W. Bebbington, and George A. Rawlyk, eds.,

*Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism
in North America, the British Isles, and Beyond, 1700–1990*

.....	増井志津代
-------	-------

<研究ノート>

「カルヴァン全集」今昔	井上 政己
<i>Upon This Rock I Will Build My Church</i>	Thomas. N. Wisley

第8号(1998年3月)

アフリカ神学の挑戦	J. Nelson Jennings
キリスト教比較文明論の可能性	櫻井 園郎
旧約聖書と日本の教会	西 満
Christian Higher Education in the Context of Japanese Culture	丸山 忠孝
Language-Wonder: Theory, Pedagogy, and Research	Joseph. W. Poulshock
観照と感動—『法華経』と『ルカ福音書』の照應—	小畑 進
<研究動向>	
[新約学] 第四福音書における「人の子」解釈の最近の動向	小林 高德
[キリスト教哲学] キリスト者のための現代哲学案内	稲垣 久和
[日本研究(キリスト教史)] 日本キリスト教史の近況	山口 陽一
[アジア研究] 北朝鮮の「キリスト者」に関するいくつかの資料	西岡 力
[実践神学(説教学)]	

Millard J. Erickson & James L. Heflin, *Old Wine in New Wineskins*

: *Doctrinal Preaching in a Changing World* 藤原 導夫

第9号 (1999年3月) *在庫僅少

「子を産むことによって救われる」とは

- テモテへの手紙第一2章15節の釈義をめぐって— …………… 伊藤 明生
キリスト教哲学と現代思想 (IV)
—アブラハム・カイパーと自由の問題— …………… 稲垣 久和
テオドル・ド・ペーズのエラスムス観 …………… 井上 政己
「神」再考—日本という場における宣教と弁証の新たな展開をめざして— 櫻井 園郎
キリスト教世界観確立と信仰実践を可能にする開発教育 …………… 西川 芳昭
愛猫“野良吉” 曼荼羅 …………… 小畑 進
Van Til on Autonomy …………… Stephen T. Franklin
Reviewing and Renewing The Intelligentsia:
The Intelligent Design Endeavor …………… Joseph W. Poulshock
“Live As Children Of The Light” Ephesians 5: 8 …………… Thomas N. Wisley
<研究ノート>
牧会カウンセリングに関する著書の紹介 …………… 杉谷乃百合
Is Theology Dead? …………… Stephen T. Franklin

第10号 (2000年3月)

- ザアカイのエピソード (ルカ19:1-10) における福音と社会 …………… 小林 高德
A Better Translation of Acts 3:26 …………… W. Robert Shade
インターナショナル・カルヴィニスト運動としてのピューリタニズム
—英国宗教改革からピューリタン北米植民地建設まで— …………… 増井志津代
The Challenge of African Christianity …………… J. Nelson, Jennings
日本文化の「和」と福音に見る「キリストの和」 …………… 倉沢 正則
物と人の物理学—自由と責任と人格の根拠— …………… 稲垣 久和
Missing the Message of Babel: Dismantling Misconceptions …………… Joseph W. Poulshock
夫婦間における信仰の相違と離婚請求の可否 …………… 櫻井 園郎
神と自然—自然をめぐる東洋と西洋の問題— …………… 小畑 進

第11号 (2001年3月)

- 人格と自己言及性—科学的人間論— …………… 稲垣 久和
葬送法上の諸問題 (一) …………… 櫻井 園郎
北米英国領植民地におけるカルヴァン主義の
台頭と第一次大覚醒運動 …………… 増井志津代
新改訳聖書と新共同訳聖書における二人称の扱い
—日本語としての適切性の検討— …………… 松本 曜
祈禱と無祈禱 (一) —キリスト教と親鸞教の対比— …………… 小畑 進

第12号 (2002年3月)

親族にかかわる法と祖先崇拜	櫻井 園郎
Hesse と Wiechert——青春に語りかける詩人——	宮崎 泰行
Person and Freedom in Religio-scientific Realism	稲垣 久和
祈祷と無祈祷 (二) ——キリスト教と親鸞教の対比——	小畑 進 〈書評〉
Cornelius Hunter, <i>Darwins God: Evolution and the Problem of Evil</i> ...	Joseph Poulshock

※バックナンバーご希望の際は、最寄りのキリスト教書店または東京基督教大学図書館 (〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5 tel: 0476-46-1131 Fax: 0476-46-1407 e-mail: library@tci.ac.jp) までお問い合わせください。

編集後記

2002年、「ありえないこと」と否定されてきた日本人拉致が北朝鮮によって公式に認められ、数名の拉致被害者が数十年ぶりに帰国。「トップの指示なしには何事もできない」という巷の報道とは異なり、「一部跳ね上がり者の凶行であった」と弁解し、犯人は処分済みであるとして、事件の幕引きが図られた。

食肉業界最大手の日本ハムは、BSE対策の国産牛肉買い上げ制度を悪用し、輸入牛肉を国産牛肉と偽って申告して公金搾取……。 「地方責任者の独断」として組織防衛を図ったが、次々に出てくる事実で欺瞞の虚構が晒され、部下を捨石にして、保身を図ろうとする社長の姿勢に庶民の反感が募った。

滋賀県の豊郷町では、歴史的建造物の保存を求める住民の申立に基づく裁判所の仮処分命令を無視して取壊し工事を強行した町長は「町議会の決議を肅々と実行するのみ」と嘯いた。形の上では間違いないが、実際には町長が議会に上程して承認を求めたもので、議会が町長に命令したものではないはずだ。

……など、組織の運営やトップの責任をめぐる事件が多発し、日本的な人治主義ではなく、キリスト教原理の契約的社会組織が求められている。

医療法の分野では、米国の影響を受け、1970年ころから、十分な説明をして、患者の同意を得た医療行為を行うべきであるとする「インフォームド・コンセント」が主張され、すでに定着している。日本社会では疑問を持ち、質問をすることは「相手を信頼していないこと」として否まれ、黙って生命を預けることが求められてきたが、意識の転換を迫るものだ。

1980年ころからは、ビジネス法の分野で、コンプライアンス（規則遵守）、ディスクロージャー（情報公開）、アカウントビリティ（説明責任）を基調とする「コーポレート・ガバナンス」の要求が始め、すでに常識化している。企業といえども、社会的存在として、自分勝手な振る舞いは許されないということを意味し、企業の透明化や経営者の社会的責任が求められているわけである。

1990年ころから、大学にも自己点検・自己評価が求められ、本学もようやくその取組みに着手した。しかし、すでに自己評価の時代から第三者評価、公的評価の時代へと移行しつつある。「象牙の塔」の透明化を図り、その経営責任、運営責任を明瞭にすることが求められる時代になってきたのである。

本紀要についても、貴重な論文等が寄せられているものの、その活用が不十分であり、活用を図る手法も不十分ではなかったかとの反省がなされた。本号から一般の流通に置き、普及策を一步進めることにしたが、来号以降、内容や体裁を改め、福音主義キリスト教界の前進と確立に寄与し、必要に応える論文集を目指したいと考えている。不安・混迷の時代、社会的危機の迫る時代であればこそ、本紀要の果たすべき役割も大きいものと思考するからである。

（東京基督教大学紀要委員会委員長 櫻井圀郎）

執筆者紹介

宮 脇 聡 史 (ミヤワキ、サトシ)	神学部専任講師
稲 垣 久 和 (イナガキ、ヒサカズ)	神学部教授
櫻 井 圀 郎 (サクライ、クニオ)	神学部教授
倉 沢 正 則 (クラサワ、マサノリ)	神学部助教授
井 上 政 己 (イノウエ、マサミ)	神学部専任講師
小 畑 進 (オバタ、ススム)	神学部非常勤講師 (東京基督神学校名誉教授)

(以上掲載順による)

2002年度 紀要編集委員会

編 集 長 櫻井圀郎

編集委員 井上政己・木内仲嘉・小林高德・西岡 力

編集事務 小町継太

東京基督教大学紀要 キリストと世界 第13号 2003年3月1日発行
Christ and the World is published annually in March. The subscription price is 1,500 yen

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

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

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

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

発行部数 800部 定価 本体 1,500円 (税別)



CHRIST AND THE WORLD

XIII

2003

CONTENTS

Contemporary "Christian Philippine" Catholic Church, Its Social Views and Involvement: In Relation to Its Ecclesiology	S. Miyawaki	1
Toward sphere sovereignty from nation sovereignty	H. Inagaki	23
Japanese Religious Style and the Structure of Ancestor Worship	K. Sakurai	44
An Evangelical Understanding of <i>missio Dei</i> in Contemporary Japan	M. Kurasawa	82
Erasmus' <i>De libero arbitrio</i> in its Historical Context	M. Inoue	92
Prayer and Non-Prayer (III): A Comparison of Christianity with True Pure Land Buddhism	S. Obata	113
Index for Vol. I–XII.....		137

Tokyo Christian University