

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 7 号

《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 1
- 宗教多元主義とキリスト教宣教 倉沢 正則 22
- Challenge of Religious Pluralism
to Christian Philosophy 稲垣 久和 43
- The Theology of Takakura Tokutaro:
An Appeal for a Reappraisal J. N. Jennings 62
- (研究ノート) *Upon This Rock I Will Build My Church* T. N. Wisley 91
- 親鸞と護國思想をめぐる (下) 小畑 進 137
—「主上臣下背法違義」—
- 宗教法人法の構造とその問題点 櫻井 園郎 114
- (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 101
- (研究ノート) 「カルヴァン全集」今昔 井上 政己 109
- 内野一人百首Ⅳ 清水 汎 169

1997年3月

東京基督教大学

宗教多元主義と新約聖書⁽¹⁾

新約学者の視点より

伊 藤 明 生

先ず、本稿では、「宗教多元主義」を、キリストを信じる以外に救われる方法がある、あるいはキリスト教以外でも救いに与れるとする考え方と理解する。その本来の専門分野（宣教学または哲学）では、たぶん「宗教多元主義」の定義についてさえ議論があることと思うが、ここのところは大目に見て頂きたい。また、私の理解するところでは、宗教多元主義の問題は、権威の問題であるので、本来、新約学という学問では、非常に扱い難い種類の問題である⁽²⁾。問題の性質上、福音派の人間だけが満足しても余り意味がないので、立場の異なる人々が多少なりとも耳を傾けてくれそうな議論を展開したいと思う。

以下、三つに分けて論じていきたい。最初に新約学で本来論じられている事で、宗教多元主義に関連しそうな事を紹介しておきたい。それから、宗教多元主義との関連で伝統的に論じられる聖書箇所解釈を垣間見たいと思う。そして、最後に多少なりとも、新約学から宗教多元主義について言えることを結論的に述べておきたい。

1) 新約学から得られる宗教多元主義への示唆

近年になってから見られる解釈であるが、パウロ神学には、ユダヤ人と異邦人の救いについて二契約神学と呼ばれるものがある、と主張する学者がいる⁽³⁾。この「二契約神学」によれば、異邦人の救いの道は、キリストのみ、キリストを信じることであるが、ユダヤ人の場合は、旧約聖書時代同様に律法（あるいはトーラー）を遵守することで救いに与れるとする。つまり、パウロの言う信仰義認とは、異邦人の救いに関してだけであって、ユダヤ人には昔の契約が今だに有効である、と言う。ユダヤ人との契約と異邦人との契約と、神の契約に

は二つあると言う、救いに関する二元論と言える。二契約神学については、最後の部分でもう一度詳しく触れたいと思うが、パウロの議論そのものから導き出した考えというよりも、ホロコースト(ユダヤ人虐殺)、イスラエル建国など第二次世界大戦後の現代的な問題を新約聖書本文に持ち込んでしまっているように思われる。実際、二契約神学を支持している新約学者たちは、ユダヤ教徒とキリスト教徒との対話に積極的に参加している人々である。

次の問題は、この後のとも関連があるが、「一般啓示」または「自然啓示」⁶⁾と呼ばれるものである。例えば、ローマ人への手紙1章18節以下そして使徒の働き17章のパウロによるアレオパゴスの説教などに、一般啓示の考えが認められる。ローマ人への手紙1章20節以下には、「神の目に見えない本性、すなわち神の永遠の力と神性は、世界の創造された時からこのかた、被造物によって知られ、はっきりと認められるのであって、彼らに弁解の余地はないのです。というのは、彼らは、神を知っているながら、…… (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπό κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται, ἢ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοῖς ἀναπολογήτους, διότι γινόντες τὸν θεὸν...)」とある。通常解釈に従い、パウロがここで異邦人の未信者(つまり異教徒)に向かって語っていると、彼らが神を信じないので断罪しているとする。少なくとも、ここだけを読み、解釈すると、パウロは、可能か不可能かは別にして一般啓示によって、つまり被造物・被造世界を見て十分に神を知ることができると前提しているように見える。本来ならば一般啓示によって神を知りえるのに、実際は知らない／知ろうとはしないので彼らには責任があり、神の怒りが下る、となる。

もう一つ関連しているのは、「自然法」の考えである。ストア派の自然法概念では、人には誰でも生まれながらにして善悪についての法が心にある、と言う。ローマ人への手紙1章32節、2章14節、15節などにこの自然法概念を認める学者がいる⁶⁾。前者には、「彼らは、そのようなことを行なえば、死罪に当たるという神の定めを知っているながら、……」、そして後者には「律法を持たない異邦人が、生まれつきのままで律法の命じる行ないをするばあいは、律法を持たなくても、自分自身が自分に対する律法なのです。彼らはこのようにして、律法の命じる行ないが彼らの心に書かれていることを示しています。……」と。

先の二契約神学ほどではないが、この「一般啓示」と「自然法」の場合も解

釈および議論の余地がある。ここで詳細に立ち入ることはできないが、宗教多元主義との拘わりで言えば、要はパウロが「一般啓示」なり「自然法」によって神を知り、しかも救いに与り得るに十分な神知識を人は得ることができると前提、あるいは主張をしているか否かである。筆者の考えでは、この問いに対する答えは否定的なものとならざるをえない。「一般（自然）啓示」について言えば、異教徒たちは、被造世界によって創造者なる神を多少なりとも知り得るのに、知らない、否知ろうとしない。だから、「神の怒りが天から啓示されている。」（1章18節）と言っているだけである。彼らの無知そして偶像崇拜には「弁解の余地がない」と言うのがパウロの論点と思われる⁶⁾。テキストに即して言えば、19節に「神について知りうることは、……」とあるのを見落としてはならない⁷⁾。また、「自然法」についても、ストア派の概念自体でも、十分な善悪判断の基準を人は生まれながら知っている筈だとは主張しない。同時に、「自然法」的にローマ人への手紙の該当箇所を解釈する学者たちも、自然法の知識で救いに与れるとは論じていない⁸⁾。以上、新約学で論じられる事柄中、一見宗教多元主義に拘わりがあると思われるものを概観してみたが、「二契約神学」以外は、直接関係がないと結論できよう。

2) 新約聖書中、宗教多元主義との拘わりで取り上げられてきた箇所

ここでは、三箇所を見てみたいと思う。使徒の働き4章12節、ヨハネ福音書14章6節、ペテロの手紙第一3章19節、4章6節である。ここでは、先ず新約聖書記者がどのような意図を抱いていたか、また当時の人々がどのような意味に理解したかを中心に見る。往々にして新約学では、そのレベルで終わるのが普通であるが、本稿の焦点は宗教多元主義という、実に現代的な問題に新約聖書から光を当てることであるので、これでは不十分である。当時の意味から進んで更に時代を越えた現代に生きる私たちにとってはどうなのか、まで問いかけたいと思う⁹⁾。従って、複雑な解釈学上の問題も完全に避けて通ることはできない。議論の途中で必要と思われる時に、その都度最小限、触れることにする。

使徒の働き4章12節は余りにも有名な箇所である。新改訳聖書では次のようになっている。『この方以外には、だれによっても救いはありません。世界中で

この御名のほかには、私たちが救われるべき名としては、どのような名も、人間に与えられていないからです。』(καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδεὶς ἢ σωτηρία, οὐδέ γὰρ ὄνομα ἔστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς.) と。ペテロは、生まれながらに足萎えであった人を「美しの門」で癒したことがきっかけとなって、人々に福音を語っていた(3章)が、ちょっとした騒ぎになり、「当局」に捕えられてしまった。翌日、祭司長・律法学者・長老などの前で大胆に語ったのが、先に引用した4章12節である。

この聖書箇所は、往々にして宗教多元主義を容易に否定する聖句として取り上げられるが、正式に新約学的にこういう箇所を扱おうとするとなかなか厄介である。先ず、使徒の働きの書き手であるルカ⁽¹⁰⁾の意味を問題にする。そして、このペテロの言葉の歴史性が次に問題となろう。一体ペテロがこのような言葉を口にしたのかどうか、それともルカの創作なのか⁽¹¹⁾。もし、ルカの創作とすると、何か資料か伝承を参考にしたのか。もし、そうなら、どのような伝承であったのか。そして、その資料なり伝承にルカがどのような編集作業を加えたのか⁽¹²⁾。そして、この編集作業からルカの神学について何がわかるか。と門外漢には想像を絶する作業が延々と続くことになる。しかし、本稿は新約学の論文ではないので、特に必要⁽¹³⁾な作業とは思われないので省略する。

要は、大雑把に言っても、当時の意味(つまり「ルカ」のであれ、ペテロのであれ、読者ののであれ区別しないで)は何か、を問うてみたい。そこで、指摘しておきたいのは、新改訳では「世界中で」と訳されている表現は、実は直訳では「天の下には」である。新改訳の訳の背後にどのような意図があるのか筆者には想像もつかないが、本質的には大きな違いはないと言ってもいいであろう。勿論、現代的感覚で言えば、「世界中で」よりも「天の下には」により普遍的ニュアンスが読み取れるように見える。とは言え、ペテロなりルカなり最初の読者なりが「天の下」または「世界中」との表現で意図した所はかなり限定的と言っていいであろう。せいぜい、地中海世界のことであって、遠く視野から離れているインドとか、中国とか、日本とかが考慮されていたとは考えにくい。当時の世界は狭かった。従って、その狭い世界中または天の下ではキリストのみが救われるための名として与えられていた、ということになる。そして、同じことが「私たち」「人間」という表現についても言えるであろう。無制限な、包括的な意味で「私たち」「人間」と言っているとは思えない。現代世界で言

う、全人類を意味しないであろう。せいぜい自分たち、イスラエルを指す程度での「私たち」であろう。あるいは、「人間」は少々広い意味があるかもしれないが、それでもせいぜい地中海世界の住人程度と思われる¹⁴⁹。

とすると、このペテロの言葉は宗教多元主義について何も語っていないことになるのか。少なくとも、宗教多元主義に反する言葉と読む必然性はないのか。即ち、もしペテロが現代世界に来たとしたら、前言を撤回したであろうか。自分自身の知識が限られていたために思わず言ってしまっただけで、現代の世界の広さ、文化や宗教の多様性を目の当たりにする時には口にはできない言葉であったのか。この問いへの答えは容易に得られない。とりわけ、(ルカの描く)ペテロが語った状況は、まだエルサレム内に福音が留まっていた頃の出来事である。まだまだいわゆるユダヤ教内での出来事であり、福音と異邦人との接触はまだない時点である。従って、確かなことは何も言えない。しかし、敢えて言ってしまうと、ペテロが唯一神信仰を持っていたことから、多様な文化、多様な宗教を目にしても尚、福音の絶対性を主張する可能性は十分あるように思える。しかも、「ルカ」の視点に立って考えれば、パウロたちの異邦人伝道を目の当たりにし、パウロが帝国の首都ローマに到着してから振り返ればかなり反宗教多元主義的傾向があると言えるかもしれない。

次に、ヨハネ福音書14章6節であるが、新改訳聖書では『わたしが道であり、真理であり、いのちなのです。わたしを通してでなければ、だれひとり父のみもとに来ることはありません。』(ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ。)となっている。この箇所も、容易に宗教多元主義を否定するものと読まれてしまうが、しろうとが思うほど簡単ではない。正式に新約学的にアプローチすると、やはり、先ずイエスが本当に言った言葉か¹⁵⁰。ヨハネの創作であるなら、このような「イエスの言葉」を創作する神学的社会的背景は一体何か。等と大変、詳細な作業がなされることになる。しかし、本稿では一切そのような作業を省くことは許されるであろう。

先ず、ここでは比喩的な表現が用いられている。そして、比喩的な表現というものは、科学的表現とは異なり、通常は厳密な表現を使わないものである。従って、「だれひとり」と言われていても、文字通り「だれひとり」例外なしで

という意味に読む必然性はない。この「だれひとり……ありません」を文字通りに読むべきである、と主張するのは、正に余りにも非常識な解釈に他ならない⁽¹⁶⁾。従って、ヨハネ福音書14章6節も宗教多元主義を一刀両断に斥ける根拠にはなりにくい。「だれひとり」という表現に全人類を含めて読んでしまうのは、時代錯誤に他ならない。日本人、中国人、インド人の「だれひとり」と理解しなくて良い。否、理解するべきでない。しかも、「だれひとり」というからと言って本当に一人の例外なしに、との意味に取らなくても良いであろう。

最後に、ペテロの手紙第一3章19節と4章6節を見たい。この箇所は、先の二つの箇所と異なり、宗教多元主義に有利な聖書箇所とも、解釈によってはなりうる。新改訳聖書では、次のようになっている。「その霊において、キリストは⁽¹⁷⁾捕われの霊たちのところに行ってみことばを⁽¹⁸⁾宣べられたのです。昔、ノアの時代に、箱船が造られていた間、神が忍耐して待っておられたときに、従わなかった霊たちのことです。わずか八人の人々が、この箱船の中で、水を通って救われたのです。」(19節, 20節。またギリシャ語本文では ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὄλγιοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.) 非常に解釈の困難な箇所である。解釈上問題となる事柄を、先ず列举してみると、以下のようになる⁽¹⁹⁾。

(1) 新改訳では、「その霊において」と訳されているが、実は、この部分の原文は関係代名詞であって、この関係代名詞の先行語が何であるかが問題である。選択肢としては、新改訳にあるように、原文で直前にある「霊」とするか⁽²⁰⁾。あるいは、前の句全体を受けて「この過程で」と訳すか⁽²¹⁾。あるいは原因に取って、「こういう訳で」、または「その時」⁽²²⁾と解釈するか。

(2) 「霊たち」とは、一体誰のことか。20節では明白に「ノアの時代」、つまり洪水直前に位置付けられているが、洪水で滅んだ人々の靈魂のことか⁽²³⁾。あるいは、普通、御使いと理解されてきた、創世記6章の「神の子ら」のことか⁽²⁴⁾。ユダヤ教や初期キリスト教の伝統では彼らの「人の娘」との不品行の結果、洪水という裁きが下ったとされている。それとも両方のグループを含むのか⁽²⁵⁾。それとも、マイケルズが第一(エチオピア語)エノク書15章8節～10節⁽²⁶⁾

を根拠にして論じているように、墮落した御使いの末裔である悪霊のことか⁽²⁷⁾。

(3) 新改訳聖書で「捕われの」と訳されているが、この語句の意味するところは一体何か⁽²⁸⁾。マイケルズは、自らの「霊たち」の解釈に沿って「避難所」、 「安全地帯」の意味に取っている。それとも、ハデスのことか。

(4) 新改訳聖書では「みことばを」と、補って訳されているが、キリストは一体、何を宣べたのか。赦しまたは贖罪を提供する宣告なのか、それとも裁きあるいはキリストの勝利の宣告なのか⁽²⁹⁾。そして、前者の意味であるならば、その結果、赦しが「捕われの霊たち」に、もたらされたのか。

(5) キリストの宣教は、一体どこでなされたのか。キリストは、死と復活の間にハデスに下って、宣教したのか。

幸い、今私たちは、以上のような釈義上の問題すべてに答えなくてもよい。本稿で取り組んでいる事柄は、新約聖書が宗教多元主義に対して何らかの解答を提示しているか、そしてその解答は肯定的なものか、否定的なものか、に他ならない。従って、直接的には上の(4)に答えるのが中心的課題となる。(勿論、関連して他の問いにも答える必要はあるが)しかし、その前に見ておきたい事が一つある。

それは、文(化)脈的考察である。まず、所謂緒論的な事柄であるが、厳密な執筆年代はともかく、ペテロの手紙第一が書かれた当時、キリスト教会が迫害や苦難の最中であったことは間違いないであろう⁽³⁰⁾。更に、執筆状況よりも重要と思われることに、3章19節(と4章6節)の置かれている文脈がある。18節以降にはキリストの模範が記されているが、そのきっかけとなったのは、苦難と恐怖の最中での証詞である(3章13節～15節)。とすれば、3章19節(そして4章6節)の個々の表現は別にしても、宗教多元主義を支持する内容である蓋然性は低いと言っていいだろう。

それでは、キリストは「捕われの霊たち」に何を宣べたのか。ペテロの手紙第一では、他に同じ動詞(κηρύσσω)は全く使われていない。ペテロの手紙第一で「福音宣教」の意味では別の動詞(εὐαγγελίζομαι, εὐαγγελίζω)が用いられている(1章12節, 25節, 4章6節)。しかし、通常「宣べる」という動詞が使用される場合には目的語は「御国」または「福音」である用例が多いことは否定できない⁽³¹⁾。従って、ペテロの手紙第一3章19節の場合にも「福音」あ

るいは「御国」のような単語を目的語として補って理解する可能性は否定できない⁽³²⁾。しかし、目的語が明記されていない以上、曖昧さが残り、裁きを宣告したとも十分考えられる。

それでは、「捕われの霊たち」⁽³³⁾とは、一体誰（または何）のことか。新約聖書で「霊たち」(πνεῦμα の複数)は一回だけ人間を指すのに用いられている(ヘブル人への手紙12章23節)が、この場合にも単独ではなく、「義人たちの霊」と、誰の(または何の)霊であるのかが明記されている⁽³⁴⁾。他方、新約聖書で「霊」は超自然的存在、特に悪霊を指すのに頻繁に使われている⁽³⁵⁾。とすれば、「霊たち」が人間の霊魂であるよりも、何らかの超自然的存在である蓋然性は高い。

ところで、もしキリストの宣教の内容が救い、福音であって、仮に「霊たち」が人間の霊魂を指すとすると、どうであろうか。人が死後に再び福音を聞き、悔い改めて信じて救われる機会がある、と解釈する余地がペテロの手紙第一3章19節にはあるのか。勿論、そのように読み込むことはできるが、そのような意味を示唆する手掛かりは見当たらない、と言っていいであろう。まず、「捕われの霊たち」が悔い改めた、とか信じたとはペテロの手紙第一3章19節～20節には全く示唆されていない。更に、たとい、キリストが十字架と復活の間にハデスに下り、ノアの大洪水で滅んだ人々の霊魂に福音を語り、彼等が信じて救われたとしても、それ以上のこと、つまり現代に生きる人々またはキリストの十字架・復活以後に地上に生を受けた人間にも同様の機会が与えられるという意味を導き出すことはできない。従って、ペテロの手紙第一3章19節より、キリストを生前信じなかった人が、死んでからもう一度福音を聞き救いに与ることができる⁽³⁶⁾と論じることはできないであろう。

勿論、ペテロの手紙第一3章19節のように解釈の困難な箇所について何か確かなことを言うのは不可能である。しかし、逆に言えば、そのように解釈の困難な箇所からしか言えないことを聖書の確固たる教えとして論じたり、扱ったりするのは如何がなものであろうか。むしろ、より明白に記されている箇所を根拠にしてより曖昧な箇所を解釈する方が理に適っているであろう⁽³⁶⁾。

とすると、ペテロの手紙第一4章6節はどうであろうか。新改訳聖書では、「というのは、死んだ人々にも福音が宣べ伝えられていたのですが、それは……(eis touto gar kai nekrois euyγγελισθη, hina...)」となっている。この箇所も、

(とりわけ3章19節と結び付けて)あるいは生前福音を聞かなかった人または生前キリストを信じなかった人々に福音宣教がなされ、死後ハデスで信じて救われる機会が与えられるとも理解できるかもしれない⁽³⁷⁾。しかし、文脈や他の聖書箇所などとの拘わりから考えれば、むしろ既に死んだ人々も生前に福音が宣べ伝えられていた、との意味に取る方が適切と思われる⁽³⁸⁾。

3) 宗教多元主義への新約学的アプローチ

以上、宗教多元主義との拘わりでしばしば取り上げられる新約聖書の箇所を二三見てきたが、余り明確な視点が出てきたとは言えない。やはり、新約学とは、(少なくとも福音派にとって)無用の長物に過ぎないのか。以下、宗教多元主義について、新約学から筆者の考えでは、明らかな示唆がある(示唆でしかないが)と思われるものに触れたいと思う。新約聖書的に言えば異邦人への宣教、異邦人の救いの問題である。逆に現代的に言えば、ユダヤ人の救いの問題とも言える。即ち、パウロが異邦人(異教徒)もキリストを信じれば、割礼を受けずに救われると論じ、ユダヤ人もキリストを信じないと救われないと論じていることである。とすれば、宗教多元主義をパウロは否定していることになる⁽³⁹⁾。

ここで、先ず先に紹介した「二契約神学」にもう一度触れる必要がある。「二契約神学」によれば、ユダヤ人は異邦人とは違いキリストを信じないでも、ただ神とイスラエルとの約束と契約に基づいて救われる、と主張する。明らかに、この視点から宗教多元主義的発想を導き出すことができる。「二契約神学」で有名な新約学者⁽⁴⁰⁾は、シュテンダール⁽⁴¹⁾、ガストン⁽⁴²⁾、ムスナー⁽⁴³⁾などである。

「二契約神学」との関連では、主にパウロ神学、その中でもとりわけ、ローマ人への手紙11章25節26節に白熱した議論が集中している。ここは、新改訳聖書では次のようになっている。「兄弟たち。私はあなたがたに、ぜひこの奥義を知っていただきたい。それは、あなたがたが自分で自分を賢いと思わないようにするためです。その奥義とは、イスラエル人の一部がかたくなになったのは異邦人の完成のなる時までであり、こうして、イスラエルはみな救われる、ということです。こう書かれているとおりです。『救う者がシオンから出て、ヤコブから不敬虔を取り払う。……』(Ὁὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν,

ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ᾔτε [παρ'] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πῶρως ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθη καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἦξει ἐκ Σιῶν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.)」

「二契約神学」との拘わりで大きな問題は、(1)「イスラエルはみな」とは誰のことか⁽⁴⁴⁾。(2)一体どのように「イスラエルはみな」救われるのか⁽⁴⁵⁾。そして、釈義上問題となることは、枚挙に暇がない。(1)「イスラエル」とは誰を指すのか。(2)「みな」とは何を意味するのか。(3)「こうして」とはどのような意味なのか。(4)「奥義」とは一体、どのような意味で使われているのか。(5)「一部」という句は、どの部分を修飾するのか。

ムスナーの釈義によれば、以下のようになる⁽⁴⁶⁾。先ず、ここでの「イスラエル」とは、ユダヤ民族を指し、神の民としてのイスラエルを意味する。そして、「イスラエルはみな」とはイスラエルの「完成(別訳:成就)」を意味し、通時的な意味で、つまりパウロと同時代のユダヤ人だけではなく、時代を越えたすべてのユダヤ人という意味での「イスラエルはみな」と解釈している。「一部」という句は、「かたくなさ」を修飾するとし、「部分的かたくなさがイスラエルに起こった。」と訳している⁽⁴⁷⁾。

ムスナーらによれば、イスラエルの回心または改宗には言及がなく、イスラエルがかたくなになると救われることのみが述べられている。そして、イスラエルがかたくなになったのは、自分たちによるのではなく、神の測り知れない知恵によることである。そして、かたくなさが取り去られるのもイスラエルの力ではなく、「異邦人の完成」というイスラエルが直接どうすることもできないことに依存している。そして、この「異邦人の完成」というのも神が定めた数に他ならない。そして、「こうして」とは、次のイザヤ書からの引用を指す⁽⁴⁸⁾ので、引用文にはイスラエルが救われる方法が書かれている、とする。引用文によれば、再臨のキリストは、イスラエルみなを勿論恵みのみによって、律法の行ない無しで⁽⁴⁹⁾、しかし福音を信じないままで救う。「救う者」がキリストであるという意味では福音と無関係ではない⁽⁵⁰⁾が、選びと先祖への約束に基づくという意味では「特別な道」による救いである。「彼ら(イスラエル)は、……選びによれば、先祖たちのゆえに、愛されている者」であるから、と論じている。

以上のような解釈は一体どの程度妥当なものであろうか⁽⁶¹⁾。筆者の考えで、このような解釈で一番問題となるのはパウロ神学全体、否ローマ人への手紙の他の箇所との整合性の問題に他ならない⁽⁶²⁾。もし、イスラエルがみなキリストを信じないで救われるのであれば、なぜパウロは、そのことを11章の後半になるまで語らなかつたのであろうか。実に不思議である。それならば、11章24節までの議論がなくても、良かったと言うのは言い過ぎであらうか。それだけではない。パウロのローマ人への手紙での議論、特に信仰義認に関する議論を辿ると、異邦人にも信仰義認が適用されるようにはなかなか読めない。

「患難と苦悩とは、ユダヤ人をはじめギリシヤ人にも、悪を行なうすべての者の上に下り、栄光と誉れと平和は、ユダヤ人をはじめギリシヤ人にも、善を行なうすべての者の上にあります。神にはえこひいきなどはないからです。」(2章9節～11節)「……私たちは前に、ユダヤ人もギリシヤ人も、すべての人が罪の下にあると責めたのです。」(3章9節)「人が義と認められるのは、律法の行ないによるのではなく、信仰によるというのが、私たちの考えです。それとも、神はユダヤ人だけの神でしょうか。異邦人にとっても神ではないのでしょうか。確かに神は、異邦人にとっても、神です。神が唯一ならばそうです。この神は、割礼のある者を信仰によって義と認めてくださるとともに、割礼のない者をも、信仰によって義と認めてくださるのです。」(3章28節～30節)「なぜなら、もしあなたの口でイエスは主と告白し、あなたの心で神はイエスを死者の中からよみがえらせてくださったと信じるなら、あなたは救われるからです。人は心に信じて義と認められ、口で告白して救われるのです。聖書はこう言っています。『彼に信頼する者は、失望させられることがない。』ユダヤ人とギリシヤ人との区別はありません。同じ主が、すべての人の主であり、主を呼び求めるすべての人に対して恵み深くあられるからです。」(10章9節～12節)

更に、ガラテヤ人への手紙3章20節は、解釈の難しい箇所であるが、「しかし、彼(モーセ)は一つの(民の)仲介者ではない。しかし、神は唯一です。」と訳すことができる⁽⁶³⁾。また、ペテロはコルネリオを前にして『これで私は、はっきりわかりました。神はかたよったことをなさらず、どの国の人であっても、神を恐れかしこみ、正義を行なう人なら、神に受け入れられるのです。神はイエス・キリストによって、平和を宣べ伝え、イスラエルの子孫にみことばをお送りになりました。このイエス・キリストはすべての人の主です。……』

(使徒の働き10章34節～35節)と。

個々の箇所の釈義の詳細は省くが、パウロの議論の流れはかなり明白なものである。神は唯一である。従って、神が罪人を義とする方法も公平なものではない⁶⁴⁾。勿論ユダヤ人は神の民として選ばれているが、彼らも異邦人同様の罪人である以上、御前に義と認められるのもユダヤ人も異邦人も信仰以外でありえない。逆説的に言えば、だからこそ、ローマ人への手紙9章以降をパウロは書かなければならなかった、とも言える。

「では、ユダヤ人のすぐれたところは、いったい何ですか。……」(3章1節)「もしできることなら、私の同胞、肉による同国人のために、この私がキリストから引き離されて、のろわれた者となることさえ願いたいのです。彼らはイスラエル人です。子とされることも、栄光も、契約も、律法を与えられることも、礼拝も、約束も彼らのものです。先祖たちも彼らのものです。またキリストも、人としては彼らから出られたのです。……」(9章3節～5節)信仰義認にパウロが到達した経路はともかくとして、終わりの時代には信仰が神の民の一員になる方法である、とパウロは理解している。しかし、既に神の民と選ばれたイスラエルは、パウロらの福音宣教に信仰を以て応答しない。だからこそ、パウロには「大きな悲しみがあり、」「絶えず痛みが」(9章2節)あった、と言える。とすれば、単純に二者択一として考えれば、ムスナーらの解釈に問題があるか、彼らの解釈が正しいならば元々のローマ人への手紙の一部ではなかった、または後代の挿入であるかということになる。

ところで、ローマ人への手紙全体の議論を踏まえるならば、たといムスナーの釈義の大部分が正しいとしても⁶⁵⁾「イスラエルはみな救われる」(11章26節)とパウロが書いた時に前提としたことは、彼らの救いもキリストを信じることによった、と考えるのが自然と思われる⁶⁶⁾。突然、11章26節でパウロがそれまで延々と論じてきたことを覆したと考えるのは、いくらキリストへの直接的言及が9章から11章にかけてほとんどないからと言って非常に苦しい解釈と思う。

以上、「二契約神学」とその反論とを概観してきた。詳細な釈義などは省略したので、決して十分な議論ではなかったが、一つの明白な線は出てきたと言える。もし筆者が考えるように「二契約神学」が斥けられるなら、宗教多元主義も斥けられなければならないであろう。「二契約神学」とは、ユダヤ人(教徒⁶⁷⁾)と異教徒(異邦人)とは別々の道を辿って「救い」(あるいは神と言っ

ても良いか。)に到達する、と言うものである。宗教多元主義とは、初めに述べたように筆者の理解するところでは、どの宗教によっても究極的には同じ「神」、同じ「救い」に到達できる、と言うものである。従って、「二契約神学」とは、現代の宗教多元主義の新約聖書(時代)版に他ならない。当時の世界(勿論、新約聖書の世界であるから、せいぜい地中海世界の東半分)で考えられた宗教上の選択肢は、ユダヤ教と異教(ギリシャ・ローマの宗教⁽⁵⁸⁾)とキリスト教⁽⁵⁹⁾ぐらいである。唯一神信仰という意味でユダヤ教とキリスト教とは類似・共通点があるが、異教は多神教という意味で本質的に異なる。従って、ユダヤ教とキリスト教との共通点があるにも拘わらず、キリスト信仰(つまりキリスト教)の絶対性、キリストを信じる以外に救いに至る方法がない、と新約聖書で主張されているならば、当然のこととして現代の宗教多元主義は否定されてしまうことになる。

先に「二契約神学」の反論として取り上げたのは、主に唯一神信仰と信仰義認との関連性であった。確かにパウロの信仰義認の議論の前面には出て来ないかもしれないが、それは、むしろパウロの議論がユダヤ教的または旧約聖書の背景を前提にしているから、と理解するべきであろう。とすれば、意外と唯一神信仰が信仰義認との関連で強調されていることが、既に見たように明らかではないだろうか。非ユダヤ的な異教の世界が前提となっているコリント人への手紙などでは、唯一神信仰がかなり前面に出ている⁽⁶⁰⁾ことは否めない(例えばコリント人への手紙第一八章⁽⁶¹⁾)。そして、この唯一神信仰とは、旧約聖書的、ユダヤ教的唯一神信仰に他ならない。つまり、唯一の神が天地万物を創造し、歴史を支配し⁽⁶²⁾、イスラエル民族を選び、契約を結んだ、と言う信仰である⁽⁶³⁾。パウロは、キリスト論と終末論に基づいて、この唯一神信仰を再定義しているが、あくまでも旧約聖書およびユダヤ教の、唯一神信仰を基本的に踏襲し、その枠組みの中で、例えばキリスト論や終末論を位置付けたと言える。

結論

以上、見てきた通りに、筆者の考えでは、宗教多元主義は新約学の視点からも否定されるべきであると思う。しかし、ここで結論的に二つのことを付記するの必要を感じる。一つは、この「新約学の視点から」の結論が、一体現代の世

界でも有効と言えるのか、と言う問題に関してである。もう一つは、以上見てきたことから出てくる方法論・アプローチの問題である。

後者から見ていきたい。もう随分言い古されてきたにも拘わらず、いまだに福音派の世界では根強い発想らしいが、本稿で扱った宗教多元主義なり、何かについて聖書がどのような見解を提示しているか、という時には、やはりプルーフ・テキスト的、聖句主義的な方法は放棄しなければならない、と思う。限られた数の聖書の箇所を引いてきて、ここにこう書いてある、と言うのは比較的容易な方法であるが、読み込み・時代錯誤を招く危険をはらんでいる。当時の時代背景や前後の文脈を無視してしまう危険がある。勿論、このような方法の背後には、聖書が神のみことばである、という信仰があり、その信仰そのものを筆者は批判するつもりは全くない。しかし、聖句主義的なアプローチは解釈学でいう、記号論・構造主義などの危険な方法を無意識に用いていることになる。つまり、読者が、好き勝手に読むのを助長している⁶⁴。聖書全体あるいは新約聖書全体というのは少し大き過ぎるかもしれないが、せめて一人の聖書記者または一つの書全体で何と言われているかを見極める必要がある。上でも実際に見てきたように新約聖書の個々の箇所からは大して決定的な事は言えなかったが、パウロの書いていることの全体から宗教多元主義について多少なりとも結論的な事を導き出すことはできた。

もう一つの問題は、筆者の手に余る大きな問題である。ただ、結論的に言ってしまうえば、次のように言える。キリスト信仰の絶対性を否定したら、それでもキリスト教である、と言い切れるであろうか。少なくとも唯一神信仰を是認すれば、パウロの議論は現代でも有効であろう。勿論、批評的立場の聖書学者や宗教多元主義論者は、キリスト信仰の絶対性も唯一神信仰も否定することは百も承知している。しかし、この二つを否定し去って残っているものは一体何であろうか。もはや、聖書の宗教とは呼べないし、キリスト教とも呼べないのではないか。聖書の宗教と言う以上は、聖書に書かれていることに何らかの規範を認めなければならないであろう。また、キリスト教と言う以上、キリストに決定的な意義を認めなければならないのではないか。いずれにせよ、時代を越えることのできない、いわば文化の問題として唯一神信仰を扱うことはできない。筆者の見る限り、唯一神信仰は相対化できない、聖書の真髄・根幹をなしていると思う。唯一の神が天地万物を創造し、歴史を支配し、イスラエル民

族を選び、契約を結んだが、イスラエル民族は契約を破棄してしまい、キリストが契約更新のために十字架にかかり、……ということは聖書全体の根底を流れている信仰（思想と呼んでもいいと筆者は思う）に他ならない。そして、この点を認めれば、パウロの信仰義認の議論も受け入れざるをえない、と言うのが本稿での筆者の結論である。

注

- (1) 「宗教多元主義と新約聖書」と言うような題で研究発表するように、と1994年の秋に共立研究所の宣教学研究会にお招き頂いた。そして、その発表を更に文章として提示するように課されてしまった。少々お門違いの感じもするが、門外漢のすることとして御容赦願いたい。
- (2) 宗教多元主義は、元々新約学では問題とはならない。善かれ悪しかれ、新約学は少なくとも伝統的に歴史的色彩が強い学問領域であるので、現代の私たちがどうすべきかはほとんど論じられない。むしろ、現在の新約学の世界は、解釈上の多元主義に陥っており、極端な例としては、脱構築という立場があるが、この立場を取れば、本来解釈というものは必然的に多元的にならなければならないことになる。
- (3) K. Stendahl, L. Gaston, F. Mussner などが有名。中には、パウロ自身は二契約神学を取らなかったが、パウロが現代世界を見たら、または現代世界を予期できたならば、二契約神学を取ったであろうと言う学者までもいる。Cf. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (London: SCM Press, 1983) P. 197.
- (4) 勿論、ここでも組織神学・教義学の領域で厳密に「一般（自然）啓示」とは何か、が定義付けされるので、あるいは、筆者の「一般（自然）啓示」理解は見当れ外かもしれないが、基本的には上述のパウロの論理と了解して頂きたい。
- (5) ローマ2：15については、例えば J. W. Martens, 'Romans 2.14–16: A Stoic Reading', *New Testament Studies* 40 (1994) pp. 55–67. この箇所に限れば、筆者は、自然法の視点からの解釈を批判し、別の解釈を拙論で論じている。'Romans 2: A Deuteronomistic Reading', *Journal for the Study of the New Testament* 59 (1995), pp. 21–37.
- (6) M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery* WUNT (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990) pp. 141–2.
- (7) D. J. Moo, *Romans 1–8*, The Wycliffe Exegetical Commentary (Chicago: Moody Bible Institute, 1991) pp. 121–24.
- (8) 前述の Martens の論文は、特に、その点を明確にしている。
- (9) 聖書学では、前者の、当時の意味を把握する作業を釈義と呼び、後者の、当時の意味を現代にまで適用することを含めて解釈と呼ぶ。この「適用」の重要さ、難しさを鋭く指摘したのが、有名な K. Stendahl, "Biblical Theology, Contemporary": G. A.

Buttrick (ed) *Interpreter's Dictionary of Bible* vol 1 (Nashville: Abingdon, 1962) pp. 418–32 である。勿論、福音派の立場からは、聖書が単なる人の言葉ではなく、神のことばであるからこそ、時代や文化を越えて現代の20世紀末に生きる私たちにも語りかけてくることになる。

- (10) 大体、今新約学では使徒の働きの書き手、伝統的に「ルカ」という人物がどういう人物かから始めなければならない。「ルカ」と仮に呼ぶこと自体は問題でなくても、パウロの伝道旅行に同行した人物「ルカ」とする意見は明らかに少数意見（つまり一部の保守的な人間のみの見解に過ぎない）である。筆者自身はパウロの同行者「ルカ」が書いたことに何の抵抗も感じないが、特にここでの議論は使徒の働きの記者がだれであるかは直接には関係がないと思う。
- (11) 批評的立場の学者は、前者の問いには否定的で、後者については肯定的である。
- (12) 明らかに、このような資料批判が循環論法であることは一目瞭然であろう。
- (13) 「必要性」を云々する前に妥当性、有効性を問うべきかもしれない。
- (14) 修辞学的誇張とも十分に考えられる。
- (15) 批評的学者の答えは必ずと言っていいほど、否定的なものである。
- (16) 以上のような表現は必ずしも筆者の立場、見解を反映しているものではない。むしろ、批評的な立場の、リベラルな学者の考えを代弁しているものと読んで頂ければ幸いである。念のために！
- (17) 以下の議論に特に関連があるとは思われないが、ギリシャ語の原文には、「キリストは」と主語は明記されていない。
- (18) この「みことばを」に当たる単語はギリシャ語の原文にはない。
- (19) 以下は、特に J. R. Michaels, *1 Peter* Word Biblical Commentary 49 (Waco, Texas: Word, 1988) pp. 205–12 を参照した。
- (20) 新改訳以外には、新共同訳、W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989) pp. 144–45 など。
- (21) 口語訳の「こうして」は、この選択肢か。Michaels 自身の「その状態で」もこれか。P. H. Davids, *The First Epistle of Peter* The New International Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990) p. 138.
- (22) Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Kobenhaven: Munksgaard, 1946) pp. 103–115; L. Goppelt, *Der Erster Petrusbrief* Kritisch-Exegetischer Kommentar (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) pp. 246–47.
- (23) Goppelt, *Der Erster Petrusbrief* pp. 249–50.
- (24) Dalton, *Proclamation* pp. 151–54.
- (25) Reicke, *Spirits* pp. 52–92.
- (26) 「ところで、霊と肉とから生まれた巨人たちは、地上では悪霊と呼ばれ、彼らの住居は地上にある。悪霊が彼らの体から出た。彼らは人間から創造され、彼らの最初の起源と土台とは聖なる寝ずの番人であるから、地上では悪霊であり、悪霊と呼ばれるのである。天の霊は天にその住居があり、地上で生まれたところの地の霊は地

- 上に住居がある。」(『聖書外典偽典4』旧約偽典Ⅱ〔東京：教文館、1975〕村岡崇光訳、186頁)
- (27) Michaels, *1 Peter* pp. 209–10.
- (28) ギリシア語原文では、ἐν φυλακῇで、通常ならば「牢の中で」「獄の中で」と訳される。
- (29) Davids, *The First Epistle of Peter* pp. 140–41; R. T. France, 'Exegesis in Practice: Two Samples' in: I. H. Marshall (ed), *New Testament Interpretation* (Exeter: The Paternoster, 1979) p. 271.
- (30) Michaels は、ネロの迫害以降(つまり68年以降)に位置付けている(*1 Peter* pp. Iv–I xvii)。他方、Davids は64から68年頃としている(*The First Epistle of Peter* pp. 9–11)。執筆年代と密接に絡んでいるのは、第一ペテロの著者問題に他ならない。詳細は新約聖書緒論を参照せよ。
- (31) 例えば、マタイ4:23; 9:35; 24:14; 26:13; マルコ1:14; 13:10; 14:9; ルカ9:2等。
- (32) ただ、新改訳の「みことば」は、一体何を指すのか、実に曖昧な表現である。あるいは、意図的に曖昧な表現を選んだのか。
- (33) ギリシア語では τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν で、黙示録18:2の「あらゆる汚れた霊どもの巣くつ(別訳「牢」)(φυλακῇ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου)と興味深い類似があるが、多分偶然的類似でしかないであろう。
- (34) ただ、ψυχή という名詞は人の靈魂を指すのに使われている。第一ペテロでは、1:9; 3:20で使用され、新改訳聖書では、1:9が「たましい」、3:20が「人々」と訳されている。
- (35) 例えば、マタイ8:16; 10:1; マルコ1:27; 3:11; 5:13; 6:7; ルカ4:36; 6:18; 10:20など。
- (36) これを神学用語で、「聖書の類比」と呼ぶ。『ウェストミンスター信仰告白』第一章9節:「聖書解釈の無謬の規準は、聖書自身である。従って、どの聖句の真の完全な意味について疑問のある場合も、もっと明らかに語る他の箇所によって探究し、知らなければならぬ。」(日本基督教改革派教会/信条翻訳委員会訳:新教出版社)参照のこと。
- (37) Reicke, *Spirits* pp. 204–10; Goppelt, *Der Erster Petrusbrief* pp. 275–78.
- (38) Michales, *1 Peter* pp. 235–38; Davids, *The First Epistle of Peter* pp. 153–55。「生きている」、「死んだ」を霊的または道徳的に解釈するのは不適切であると思う。
- (39) ただ、この考えが現代にも有効か否かは別問題との主張もできるが。
- (40) 新約学者以外では、例えば Y. Kaufmann, *Christianity and Judaism* (Jerusalem: The Magnes, 1988) などがある。また、新約学者の M. Barth は、それほど明確には表明していないが、基本的には「二契約神学」の路線を選択している。(The People of God [Sheffield; JSOT, 1983])。
- (41) K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976) p. 2.

- (42) L. Gaston, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1987) *Passim*.
- (43) F. Mussner, “Ganz Israel wird gerettet werden” (Rom 11, 26) *Kairos* 18 (1976) pp. 241–55; *Tractate on the Jews* (London: SPCK/Philadelphia: Fortress, 1984); *Die Kraft der Wurzel* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989); *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991) ただムスナーは以下に見るように比較的穩健な立場を提唱している。
- (44) C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* vol 2 (Edinburgh: T & T Clark, 1979) p. 576 によれば, (1)ユダヤ人も異邦人も, すべての選ばれた者 (例えば N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* [Edinburgh: T & T Clark, 1991/Minneapolis: Fortress, 1992] p. 250) ; (2)イスラエル民族の選ばれた者すべて ; (3)すべての個人を含む, イスラエル民族全体 (例えば, R. H. Bell, *Provoked to Jealousy* [Tübingen: Mohr, 1994] pp. 136–40) ; (4)必ずしも個人を含まないイスラエル民族全体という選択肢が考えられる。そして, 最近の多くの注解書同様に(4)の意味が最善であるとしている (p. 577)。
- (45) 二つに大別すれば, (1)「イスラエルはみな」キリストを信じて, つまり異邦人と同じように救われる。(2)イスラエルは, 異邦人とは異なる「特別な道」によって終末的な救いを獲得する。「二契約神学」によれば, 後者が正しい。
- (46) F. Mussner, “Ganz Israel wird gerettet werden” による。
- (47) Cranfield は, 副詞的に「かたくなになる」を修飾するとしているが, 訳では新改訳のように「かたくなさがイスラエルの一部に影響した。」としている。
- (48) Cranfield は, 逆に前を指すとする (p. 576)。
- (49) しかし, キリストの初臨後の, ユダヤ教としての律法の有効性を認める。ムスナーは, ローマ書10:4を, キリストを信じるキリスト者にとっては, キリストが律法を終わらせたが, ユダヤ教徒にとっては, そうでない, と理解している (Mussner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* pp. 77–86)。
- (50) この点については, 他の「二契約神学」論者は同意しない。
- (51) 様々な反論は, 勿論ある。例えば, R. Hvalvik, ‘A “Sonderweg” for Israel’ *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990) pp. 87–107.
- (52) という訳で, ローマ11:25–27は元来, 別のパウロ書簡にあったものが持ち込まれたとする学者 (C. Plag, *Israels Wege zum Heil* [Stuttgart: Calwer, 1969]) もいる。
- (53) 新改訳聖書では「仲介者は一方だけに属するものではありません。しかし約束を賜わる神は唯一者です。」となっている。「約束を賜わる」は原文にない。ὁ δὲ μεσίτης ἐνδὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν。この聖句の詳細については N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* pp. 157–74 を参照のこと。
- (54) このあたりの, 唯一神信仰, 神の公平さ, 信仰義認との関係については, J. M. Bassler, *Divine Impartiality* (Chico: Scholars, 1982) が詳しい。
- (55) 筆者は個々の釈義についてはムスナーと意見が異なるが, ここでは詳細な釈義上の議論は一切省略することにする。

- (56) 例えば, H. Räisänen, 'Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens' in: Temporini et al. (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 25, 4 (Berlin/New York: de Gruyter, 1988) pp. 2891–2939, esp. pp. 2916–20; J. D. G. Dunn, *Romans 9–16* WBC 38b (Dallas: Word, 1988) pp. 681–83; O. Hofius, 'Das Evangelium und Israel' in: idem. *Paulusstudien* (Tübingen: Mohr, 1989) pp. 175–202; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* p. 248; D. A. Hagner, 'Paul's Quarrel with Judaism' in: C. A. Evans and D. A. Hagner (eds), *Anti-Semitism and Early Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1993) pp. 128–50 esp. pp. 145–49; R. H. Bell, *Provoked to Jealousy* pp. 141–45. その他「二契約神学」に対する、積義に基づく反論は枚挙に暇がない。
- (57) 当時は、明らかにユダヤ人という民族性とユダヤ教という宗教の問題とは区別できなかった時代であった。
- (58) この中には、東方から入って来たゾロアスター教や神秘主義的宗教なども含めることができよう。
- (59) 勿論、キリスト教という明確に意識的に定義付けられた宗教としては一世紀に存在していなかった。せいぜいユダヤ教内の「キリスト派」であっただろう。
- (60) ギリシャ・ローマの異教世界内での、パウロ神学中での唯一神信仰の意義については、W. A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven/London: Yale Univ. Press, 1983) pp. 164–92, esp. pp. 164–70 参照のこと。
- (61) N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* pp. 120–36 などを参照のこと。
- (62) 勿論、これを撰理と呼ぶ。
- (63) このあたりについては、N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress/London; SPCK, 1992) pp. 244–79 などを参照のこと。
- (64) 読者が好き勝手に読むのを正当化するだけでなく、著者とは独立に好き勝手に作品を読むのが正しい(?)読み方である、と主張するのが、記号論以降の流れである。著者が、何でも知っていて情報を読者に伝達するという、いわば特権的な立場から引きずり降ろして、読者も著者と対等になるべきであるというイデオロギーが背後に隠されている。こういう解釈学の背後にある哲学的前提などについては A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) が詳しい。

[Abstract in English]

Religions Pluralism and the New Testament

A. Ito

This article attempts to tackle the question of religious pluralism from the perspective of the New Testament studies. First, we examine most of classical proof texts in the New Testament which are usually thought to speak against religious pluralism (e. g. Acts 4: 12 and John 14:6) with the hope that they can be effectively used against it. However, all we can conclude by examining these passages is that we are far from being certain that they definitively deny the phenomenon of the so-called religious pluralism. Then we must turn to other places for our case against religious pluralism. What I have proposed in the end is that first of all we should avoid arguments based on the biblical proof texts, which might easily lead us into the pitfall of anachronism. Instead we should probably pay more attention to the underlying flow of arguments in the Bible. Specifically we turn to the Pauline teaching on the relationship between Jews and Gentiles with special reference to their salvation, which is more noted as justification by faith. Paul insists on the equal footing for both Jews and Gentiles to become a member of the people of God. In other words, he objects to the view that Gentiles must get circumcised in order to be full members of the people of God. His arguments are based on the monotheistic idea which was an axiomatic doctrine at least for Jews of his day. It is questionable whether Paul's arguments are still tenable in the postmodern world. However, this can be a good starting-point.

〔日本語要約〕

宗教多元主義と新約聖書
新約学者の視点より

伊藤明生

本稿は、宗教多元主義の問題に新約学の視点からアプローチしている。最初のセクションでは、新約学本来の関心から宗教多元主義に関連があると思われる事柄に言及している。二番目のセクションでは、伝統的に宗教多元主義の発想を否定していると理解されている新約聖書の箇所（例えば、使徒の働き4章12節、ヨハネ福音書14章6節など）の釈義を試み、宗教多元主義に関してどのような示唆があるかを探っている。しかし、必ずしもそのような読み方が絶対的なものではない、と結論している。最後に、パウロの信仰義認の議論の背後にある唯一神信仰に宗教多元主義に対する示唆があるのではないかと論じている。勿論、パウロの唯一神信仰が今のポスト・モダンの時代に有効か否かは問題であるが、筆者の考えでは、唯一神信仰を取り除くならば、もはやキリスト教とは呼べないと思う。以上、プルーフ・テキスト的聖書の読み方に反省を迫りつつ、聖書の根底に流れている思想に着目して宗教多元主義に対する反論を試みている。

宗教多元主義とキリスト教宣教

倉 沢 正 則

はじめに

現代の日本の思想家は一神教に疑問を投げかけ始めている。一神教は、人類のある段階ではその発展に役立ったが、今日のようにボーダレスな時代でモザイク社会となりつつある地球村の共生・共存には、かえって障害となると考えている。「自分の信ずる神だけが正しくて後は間違っているという一神教は都合が悪い。」^①という訳だ。現代のあちらこちらにある戦争や紛争の背景には、自分たちを正当化し、他者を排除するあり方が見受けられ、日本の昔からある多神教的宗教観や多元的な価値観を今後の世界は要請してくると論じる。絶対的な価値や原理・原則の旗を立てることを日本人は嫌い、その歴史において、日本は様々な対立する思想や価値、原理原則を柔らかく受け入れて自分に合うように変容してきたその基層には、淡泊で多元的な価値観、世界観があると論じている^②。

多元的なものの見方は、欧米のキリスト教神学者の間にも積極的に受けとめられて来ている。様々な宗教の有為性の認識と、宗教的不寛容が原因となっている戦争や紛争への反省から、キリスト教の絶対性を放棄し、宗教間対話を促進し、調和をもって世界共通の諸課題に当たろうというものだ。そして、他宗教に対するキリスト教の態度として、多元主義を標榜して、宗教の神学の新たな枠組みを追求している^③。

このような、宗教多元主義的キリスト教理解がもたらすキリスト教宣教への挑戦を福音主義神学の立場から検証し、キリスト教宣教の福音主義的枠組みを提示することが、本論稿のねらいである。

1. 宗教多元主義からの挑戦

1) キリスト教の非絶対性／非独自性

宗教多元主義の出発点は、「いかなる宗教も自らを他より優れたものと言うことはできない。」ということにある。どの宗教も「唯一の神的實在」に対する人間の応答の歴史的・文化的違いであって、世界の救済諸宗教は、互いに同等である。「すべての（宗教）伝統が人間存在を自我中心から実在中心へと変革させることにかかわっている。」⁴⁾したがって、キリスト教こそ唯一で絶対的な宗教であり、イエス・キリストこそ独自の救い主であり、この方以外に究極的な救いはないとする見解は、到底受け入れがたい。それはキリスト教内部の信仰理解と信仰表現であって、決してすべての人々にとって規範的なものではないとする。

宗教多元主義の提唱者であるジョン・ヒックは、過去70年間徐々にキリスト教思想家が、その絶対主義的立場を捨てるようになってきたことについて、二つの主要な要因をあげている⁵⁾。第一の要因は、世界諸宗教の靈的豊かさが欧米に知られ、もっともらしい伝統的キリスト教排他主義が疑問視されてきたこと、第二は、「キリスト教の外には救いがない。」とするキリスト教絶対主義が、強欲で暴力的な人間の性質と相まって、世界の広範囲の地域で搾取と抑圧を正当化し、他宗教の人々を苦しめてきたことである。

ここで、他宗教に対するキリスト教の態度の経緯を手短に概観してみよう。キリスト教の優越性と西洋植民地主義が手に手を携えて世界を闊歩した、その負の歴史を認識したキリスト教宣教師や思想家は、キリスト教改宗主義や文化移植という問題をすどく受けとめ、そこに自らの批判を加えてきた。ローマ・カトリックは、第二バチカン公会議（1962-65年）において伝統的な「教会の外に救いはない。」という排他主義的立場を変え、キリストの贖罪の効果を教会以外の人々にも認めるようになった。といっても、キリスト教の独自性や究極性を廃棄したわけではない。同様に、プロテスタントのエキュメニカル陣営も神の啓示とキリストの救いのみわぎの独自性／究極性を主張しつつ、他宗教のうちに「知られざるキリスト」を認め、それらの人々の救いの可能性に目を転じてきた。いずれも他宗教の価値を積極的に受けとめ、それをキリスト教的に位置づけ、彼らの救いを認める方向にある（包括主義）。さらに、キリス

ト教という土俵に立たず、それを数ある宗教の一つとして、見直す見方が多元主義であり、「パラダイム・シフト」⁶⁶とも「神学的ルビコン川渡河」⁶⁷のとも表現されるものである。包括主義の避けることのできない次段階ということだろう。

他宗教の靈的豊かさに注目する際、包括主義者や多元主義者は、キリスト教と他宗教の「類似性」ないし、「共通の場」に、その視点を置く傾向にあると言えよう。区別性よりも類似性への強調はおのずとその独自性を浸食し、福音宣教の必要性を殺いでゆく。D. ヘッセルグレーブは、この危険を四つあげている⁶⁸。第一に、宗教間の差異は、単に歴史的な付加物であり、相違の背後にあるものに目を止めるなら、すべての宗教は根本的に同じであり、同じ神を礼拝しているという誤った考えを強めてしまう。第二に、宗教の起源や教えが異なっても、様々な宗教は一つの共通の目標に導かれるという広く行き渡っている考えに油を注いでしまう。第三に、教理や信条はあまり重要でなくなり、個人的な信仰や宗教的経験が至極大切とする人々に同調してしまう。第四に、共通項の追求は、その類似性の背後に潜む深遠な相違を見過ごしてしまう。歴史におけるキリスト教絶対主義の弊害と他宗教の靈的豊かさの知見がキリスト教思想家をして、心理的作用となってキリストの福音の独自性を独善的主張とすり替え、その類似性にもみ志向してゆく傾向にあるのではないか。逆に、宗教間の差異に出来る限り目を止めるとき、むしろそれぞれの宗教の内容や信仰形態が明白となり、それぞれの宗教が特徴づけられてくる。そして、それぞれの宗教の独自性を主張しあうなかで、その宗教のいのちが表出してくるのである。もちろん、それには、独善的態度や高慢な振る舞いは厳に慎まねばなるまい。

さて、宗教多元主義では、ヒックのいうように、世界の諸宗教は、「人間のさまざまな文化的ありかたの中から、実在者あるいは究極者に向けられた異なる知覚と概念、そしてこれに見合った異なる対応を具体的に表したものと」し、これに立って、「さまざまな宗教的伝統のあいだに見られる魅惑的違いと唯一無限の神的実在に対する人間の異なる対応としての根本的な相補性」とが取り込まれている。そして彼らはこの相補性を諸宗教の救済論的構造の類似性から立証するわけである⁶⁹。このヒックの理論からすれば、「唯一の無限の神的実在」がその独自性ということだろう。それが、時代や文化によって、父なる神、ブラフマン、アッラー、ダルマカーヤと呼ばれようともである。「独自性」という

用語が、「他と異なり、そのものだけに特有である性質のこと」という意味で使うとき、同じ類の区別性とは違い、比較を許さない絶対的関わりが出てくるものである。ゆえに規範的とならざるを得ない。従って要は、それぞれの宗教の主張する独自性の真偽が問題になるのである。多元主義の場合には、この「唯一の神的實在」ないし、「實在それ自体」の真偽が正に問われることとなる。我々はむしろ、「さまざまな宗教的伝統のあいだに見られる魅惑的な違い」ではなく、ヒックが異なる対応として見た相補性を裏付ける、「人間存在を自我中心から實在中心へと変革させる」救済論的構造内容の決定的な相違にこそ目を止めるべきである。

キリスト教宗教多元主義者が伝統的なキリスト教の独自性を崩したその視点について、その分析と批判がなされている。間瀬啓允は、宗教言語という観点から、ヒックの難点—事實的言語と神話的言語の並置と、事實的真理と神話的真理という二種類の真理を認める—を指摘し、「神の受肉」の新しい解釈の内容を明らかにしている。そして「この難点を避けるために、言語のもつ二つの働き—〈対象表示的〉referential と〈意味表出的〉expressive—に応じた区別、すなわち、知られた〈事実〉fact と伝えられた〈真実〉trustfulness という区別、をつけてみたい」と提案する⁽⁹⁾。これは、歴史的事実とその信仰的理解という構図にもなる。この観点からステパノ T. フランクリンは、ヒックの独自性放棄の思惟経緯を説明する。

ジョン・ヒックのような現代の宗教多元主義者たちが、キリスト教の独自性や、規範性の概念を掘り崩そうとして、伝統的理解である神の受肉や三位一体の教義を攻撃することは、至極当然のことである。ヒックとその同調者たちは、歴史・事実性の実存・普遍性に対する優越性を逆転させてしまった。すなわち、彼らは特定の時と所における神の特別の行為が、あらゆる時と所での神の神話的現臨に対してもつ優越性を、反転させてしまった。⁽¹⁰⁾

ここにこそ福音主義的立脚点がある。歴史的・事實的イエス・キリストの出来事が何にも勝って優先する、この点に独自性／絶対性の論拠を福音主義者は見出しているのである。

2) 福音宣教の後退と宗教間対話の促進

宗教多元的世界におけるキリスト教宣教の内容と実践が吟味されたのは、1938年インド・タンバラムにおける世界宣教会議50周年記念であった。そこではキリスト教信仰の基本事項が確認されるとともに、キリスト教と他宗教の関係についての議論がなされた。この会議で指導的役割を担った人物は、オランダ人神学者であり、宣教学者のヘンドリック・クレマーである⁽¹²⁾。しかし、その後の半世紀は、非キリスト教世界におけるキリスト教の使信の適切さという議論から、キリスト教世界におけるキリスト教の使信の信憑性について取りざたされて来ている。

多元主義(宗教的, 文化的, 思想的)は、今日の世界の趨勢である。そして宗教的多元主義者は、諸宗教共同体の人々との人間関係を、新しい理解と関わりをもって取り組もうとしている。その新しい理解と関わりで見直されるべきものが「宣教」であり、「回心」なのである。アジアやアフリカの国々で、「宣教」や「回心」が恐ろしいものとして受けとめられる理由を、スタンレー・サマルサは、二つ示している⁽¹³⁾。第一に、キリスト教は、軍事的征服、政治的支配、経済的搾取が入り混じってもたらされ、同時にそこに西洋人の人種的傲慢さが色濃く出ていたこと。第二に、排他的主張をもって、何千年間何百万人もの人々の霊的必要性に応え、神学的方向と倫理的指針を備え、他の宗教や文化を退けるものであったことである。このようなキリスト教宣教にまつわる西洋文化移植、改宗主義、人種の偏見という負の歴史は、いわゆる第三世界の国の人々に深い傷となって残り、今日まで続いている。第二次大戦後、各地で独立運動が起り、自分たちのアイデンティティーを確立しようと、伝統的な宗教・習慣を重んじ、西洋的なものへの反発を増すこととなった。こうして、キリスト教宣教は、人々の罪の赦しと平和への良き知らせではなく、霊的・精神的侵略と写り、キリストへの回心は、新しいいのちへの神との関係回復という垂直的なものでなく、ある共同体から他のものへの移行という水平的なものとなり、自分の今までの社会関係を捨てる「裏切り」を意味するものとなった。

このような事態に直面して、その後のキリスト教宣教は、他の人々の宗教や文化を謙虚に受けとめつつ、彼らに適切に福音を伝達する努力を行ってきたが、その一方で、宣教の意味理解が広範囲に考えられるようになった⁽¹⁴⁾。このような中で、宗教多元主義者は、キリスト教宣教というものを、「創造の綻びを繕

い、人類の分裂を克服し、人類と自然と神との破れ目を癒すための、御霊による神の継続的な活動」⁽¹⁵⁾と考える。そして、キリスト者は、諸宗教の人々と協力して、この世界における神の宣教に参加するように召されていると考える。ポール・ニッターは、人類の一致を促進し、世界荒廃の危険をくい止めることが、すべての宗教の共通の目標であり、そのためには、「より広いエキュメニズム」を達成しなければならないとし、「神の国」理解と関係づけて宣教活動と回心についてこう語る：⁽¹⁶⁾

キリスト教神学では、プロテスタントもカトリックも、教会が即神の国ではないことを認めている。世における救いを顕す (revealing-saving) 神の臨在である御国は、教会よりも広く、教会以外の手段によっても働いている。ゆえに、教会の第一義的な使命は、「救済事業」(人々をキリスト者にするにより、彼らを救う) でなく、御国が形づくられるところならどこでも、指標となりしもべととなって、正義と愛の御国に仕え、それを推進することである。

この御国をキリスト者が推進するために、キリストの証しをしなければならない。すべての人や宗教が、歴史における神の臨在の全 (full) 内容を把握するために、キリストについて知らねばならない。……しかし、新しい教会論と真理のための新しいモデルでは、すべての人がブッダや、モハメットや、クリシュナについても知るべきでもある。これはまた、宣教活動の目標でもあり、鼓吹でもある。証しされることは、キリスト者の世における神のご臨在とご目的への理解を深め広げることとなる。この相互の証しと成長によって、御国の実現の働きが進むのである。

宣教をこう理解すると、回心は正当で意義深い関心事となる。しかし、それはもはや、宣教努力の第一義的な目標、存在理由でなくなる。人がキリスト教共同体に回心するなら、宣教者は、その回心とその人の人格的・文化的アイデンティティーの統合として自由に起こる限り、喜ぶのであり、たとえ回心が起こらなくても、宣教のスピリットが萎えることはない。宣教の中心的目標は、相互の証しによって、すべての人が神の真理の深い理解へと心に向け、それに

従う（回心する）限り、実現される。これが、神の御国の成長を保証づけることである。しかるに、宣教活動の目標は、福音を全ての人に宣べ伝えることによって、キリスト者をより良いキリスト者にし、仏教徒をより良い仏教徒にすると、達成されると言うことができる。

ここには明らかに、「神の御国」の定義が「神中心的」なものとなっており、およそ、その臨在（聖霊）は、諸宗教の中にも豊かに働いているということだ。神の国（王的支配）とは、キリストが主ということが否定され、その義と愛と平和の王を世に知らせるべき使命を委託された「教会」こそ、神に召された「王の共同体」であるという独自性が否定されている。ゆえに、此岸的で博愛的人道主義的側面に御国の格下げがおこなわれ、そこに参加する一機関と教会は見なされる。そして、王イエス・キリストが御国を立てるために戻られるという望みを持ち、それゆえにその再臨にそなえ、その宣教の使命を果たす、「終末論的実体 (entity)」としての教会はそこにはない。

「救いを顕す神の臨在」の神とは、三位一体の神なのであり、父なる神・イエス・キリスト・聖霊を分割することはできない。そして、神の御国は、王とともに来るのであり、「正義・愛・平和・いやし」は、神の国のもたらす祝福であって、神の国の本質ではない。「御国が形づくられる」とは、御国の王キリストが救い主・主として宣べ伝えられ、人々の生活にキリストのご支配がもたらされることにある。

「歴史における神の臨在の全内容」とニッターが言う場合、暗に、聖書の啓示の不完全を指摘し、他宗教にその補完を求めている。むしろ宗教改革の伝統を持つ教会では、「一般啓示」という概念をもって、他宗教をこの神の一般的啓示活動に対する応答として位置づける。しかし、その応答は、人の神への反逆のゆえに歪曲され、神の真理を阻んだ実なのである。人の良心の働きによる「善と悪」という意識は、神が人を「神のかたち」に造られた、神の創造のわざの残余的証拠である。神の創造の秩序と人の良心がもたらす道徳性によって、神は墮落した反逆の人類さえも御手の中に保ち、世界の維持と発展のために用いられる。諸宗教にある善性はこの反映である。しかし人の罪性のゆえに、いかなる宗教制度（キリスト教も含めて）も破壊的かつ悪魔的性質を帯びるのであ

る。それゆえに、イエス・キリストによる完全 (full) な啓示 (「特別啓示」) を神が歴史の中で与えられたのである⁽¹⁷⁾。

確かに、他宗教に聞くことは大切である。なぜなら、人は本来的に、霊的なもの、超越的なものに対する心のあこがれや切なる思いをもっているからである。その渇きと求めに人類は皆直面し、それぞれの神 (「究極的實在」) に向かい始める。他宗教の人々との対話は、その宗教的システムや祭儀を通して、彼らのこの渇きを満たそうとする現実とともに立ち、そのような存在であることを共有する場に自分を置くことを意味する。他宗教を知ることは、キリスト者の神理解をさまざまな角度で深めるだろう。と同時に、キリスト者の福音の証しは、ニッターのいうように、「キリスト者をより良いキリスト者にし、仏教徒をより良い仏教徒にする」というものとはならないはずだ。なぜなら、福音そのものに、「わたしを信じ、わたしに従いなさい」というイエス・キリストへのラディカルな応答の要求があるからだ。「ブッダを知る」の知るには、単にその情報を理解する以上のものがあろう。「イエス・キリストを知る」とは、彼について情報を得るということでなく、そこに人格的な応答、すなわち、「いのちをかけて、その方に従う」(コミットメント)ということが意味される。宗教には、このように、真理対決や力の対決ばかりでなく、コミットメント対決の領域が存在するのである。

以上、宗教多元主義からのキリスト教宣教への挑戦とその検証を試みた。そこで、いままでの議論を踏まえた上で、「宗教多元時代のキリスト教宣教」の福音主義的モデルを提示してみよう。

2. 福音主義的モデル構築

福音主義の立場における他宗教理解は、「排他主義」として、「多元主義」のキリスト教思想家より、「宗教絶対主義」として一喝される。その「排他主義」について、ハロルド・ネットランドは、その内容を簡潔に記している⁽¹⁸⁾。排他主義の5つの命題として、(1)イエス・キリストは、神の唯一無比 (unique) な受肉で、神であり人である。(2)イエスのご人格とみわざによってのみ、救いは可能である。(3)聖書は神の書かれた唯一無比な啓示の書であり、真実で絶対 (fully) の權威あるもの。(4)聖書の主張と他宗教のそれが合致しない場合は、他

宗教の主張を誤りとして拒否する。(5)他宗教の教えや行いによる救いの可能性はない。他宗教を拒絶するといっても、その人々を拒絶することを意味しない。同じ神のかたちで造られ、しかも罪と悲惨のなかにある人として受け入れ、慈しみと寛容をもって接する。また、排他主義は、他宗教の信条すべてを偽りとはしない。合致しないところを偽りとするというものだ。これらの命題は、1974年に出された『ローザンヌ誓約』に準拠している。そして、1989年に福音主義陣営から出された『マニラ宣言』もローザンヌ誓約を踏襲して、「私たちは、他の宗教や思想が神へのもう一つの道になり得ず、人間の霊性はもしキリストによって贖われていなければ、キリストが唯一の道であるゆえに、神ではなく審きに導きことを確信する。」(第7項)と確認している。

1) 「神の国」という神学的枠組み

神の国は、聖書の全体を貫く中心的主題である。天地の造り主であり、いのちの主である神は、全世界とすべての人々に対するご自身の王のご支配を、その救いの御業をもって、再び打ち立てられようと働かれている。その救いのご計画は、イスラエルの選びを通して、全世界の人々に向けられた(創12:3; 詩67)。また、イエス・キリストによって御国の基礎がおかれ、彼において(そのご人格と御業、死と復活)御国が到来し、今もあり、また、やがて来る(ルカ17:20-24)。キリストの死と復活は、和解をもたらし、罪をゆるし、悪の力を打ち破られた。キリストの贖罪のわざは、見えるもの見えないものすべての被造物を神に和解させ(コロ1:20)、神の栄光を反映する創造の調和を回復するものとしてもとらえられる⁽⁹⁾。神のキリストにおける主権のご支配は、キリストに対する献身を要求する。キリストの主権が世に知らされ、悔い改めと信仰へと招かれるのである。

「神の国」の神は、造り主、贖い主、慰め主の三位一体の神である。そして、「神の国」は、王なるイエス・キリストの主権が全被造物によって認められることである。御国の福音は、「キリストのご支配」の福音であり、全世界に世の終わりまで、形づくられ成長する教会(「キリストのからだ」と関わりをもって)いる。ジョージ E. ラッドは、御国と教会の関係をこう記す。

御国と教会は分かちがたい関係があるが、両者を同一視してはなら

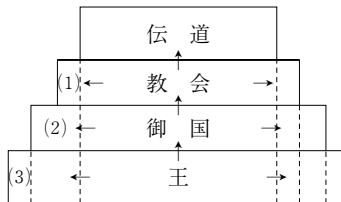
ない。……

御国は、神のご支配であり、その祝福が経験される領域である。教会は、神のご支配を経験し、その祝福を享受している人々の交わりである。御国が教会を造りだし、教会を通して働き、教会によって、世に宣べ伝えられる。神のご支配を認める人々、すなわち、教会なしに、御国はありえない。また、神の御国なしに教会はありえない。⁽²⁰⁾

神の御国は、全歴史の完成を意味する。また、そこには宇宙論的・永遠の広がりがある。キリストを信じ、その活きた共同体である教会は、あらゆる国の人々から神によって起こされ、御国の救いを分かち、犠牲的奉仕に与る。御国のかぎは、教会に与えられている。ゆえに、御国は教会なしには考えられない。このかぎを手放しては、その使命が全うされず、むしろそれを用いて、人間社会の色々な階層にある人々に御国への路を開かねばならない⁽²¹⁾。

したがって、神の御国とは、正義、愛、平和という普遍的な特質を備えた領域を第一義的に表すのではない。そうであるなら諸宗教の協力・共同というものゝの意義が最優先され、また、そのような普遍的特質に献身的に従事する宗教家は、「匿名のキリスト者」とも呼ばれるだろう。また、イエス・キリストその方よりも、彼の在り方や為したわざと同じようなことをする人々のうちには、「知られざるキリスト」がいると言えよう。しかし、「神の国」とは、イエス・キリストの世界大的な王権を第一義的に意味し、この方への忠誠と献身が全世界に求められている。この王は、プラフマン、アッラー、ダルマカーヤという仮面や形態をつけたりはしない。

ポール・ヒーバートは、伝道と教会と神の国の三者関係を、簡潔に図式化する⁽²²⁾。



それぞれ(1)伝道以外の教会活動, (2)教会以外の神の支配, (3)創造以外の神の有様とする。ここでは、王から伝道という基本的な連係が指摘されつつ、しかも、包括的な関わりを提示している。神は国々の動向を御手に治め、地にご自分のご支配をもたらされるばかりか、人々の生活にみわざを行われる。また、王は、その御国をうち建てるために、人として再び来られる。王とその御国の強調は、教会をその自己中心から守る。御国は教会を指す。そこで王は礼拝され、そこに王は喜んで住まわれる。教会は王による和解を受け、その和解の契約共同体は世に対する模範であり、互いに仕え合う「しもべの共同体」である。御国は教会に連なる者に、伝道を行わせる。すべての人々が神を崇め、そのご支配を受けるためである。伝道は、地上における教会の中心的な使命である。教会が地上で為しうる一つの機能であるからだ⁽²³⁾。

2) 「イエスの御名」の独自性

宗教多元主義に立つ人々は、「イエスの独自性」をキリスト教枠内に封じ込める。その独自性をあらゆる文化のすべての人々に適用することを拒絶する。聖書におけるイエスに関する排他的主張は、特にヒックの場合、それ自身イエスのことばでなく、イエスの死後、おそらく二、三代あとの教会の信仰告白(彼らのキリスト観)であるとし、最近の新約聖書学の学問的成果に添った見解となっている⁽²⁴⁾。そして、宗教多元世界において、イエスを理解すれば、「神的靈に満ちた一人の偉大な預言者」なのである⁽²⁵⁾。

また、サマルサは、最近、「改訂されたキリスト論」を展開し、イエス・キリストの普遍性を認めつつ、しかも他宗教の人々にも役立つ見解を提示する。イエス・キリストの普遍性は、一つの「ギリシャ・ローマ・西洋」という個別性の延長、つまり、一つの個別性を規範として据え、他のすべての個別性を消し去るだけでは理解できない。この普遍性は、教会の歴史では知られない方法で、イエス・キリスト〔聖書に記されたイエス・キリストの歩みに符合する神のような人〕による神の啓示によって、すべての人に普遍的に有効とされる深遠な洞察が明らかとなる時理解されるとする⁽²⁶⁾。彼も伝統的なキリストに関する二性一人格論を否定し、ナザレのイエス描写の基本的要素を七つあげ、そして、イエスの独自性 (uniqueness) ではなく、他異性 (distinctiveness) を主張する。そして、その他異性とは、この七つをイエスがご人格のなかに備えていた

だけでなく、その生涯の働きの中で実践したことに見出している⁽²⁷⁾。

両者いづれにしても、キリストを「神」とせず、「神のような人、ないし偉大な預言者」とする。これは、福音主義の見解とは大きく異なる。この溝は、すでに触れた、聖書の根本的な教理や教義の歴史・事実に側面を軽視し、歴史上の唯一の特殊な出来事であるイエス・キリストを、相対化させかつ一般化してしまったところにある。福音主義者は、神がご自身と救いについての明白な真理を聖書において啓示され、その真理は、絶対であり、すべての人にとって規範的であることを交渉可能なこととしない。その真理の中心的なものが、救いはただ、イエス・キリストのご人格とみわざによってのみ有効であるということだ。

イエスの独自性に関する聖書の証言は数多くある⁽²⁸⁾。その受肉、神の決定的な自己啓示としてのイエス、みち・真理・いのちと主張し、神への唯一の道であるイエス、人の救いを可能にする唯一の方、一度限りの贖いの犠牲となって罪の赦しと神の義を与えるイエス、神と人との唯一の仲保者、主として天地で崇められる存在として示されている。しかし、宗教多元主義者は、その証言を文字通り受け取るのではなく、シンボリックなもの、詩的なもの（「神話的」）として再解釈し、そのすべての人々に対する絶対的な独自性を拒絶する。そして、イエスの独自性を裏付ける受肉や贖罪や復活を一般的な宗教的意味合いに普遍化⁽²⁹⁾して、諸宗教的なコンテキストに並置させるのである。イエス自身への信仰を求め、救いをその人において可能とする、このキリスト信仰は、他宗教の中であって、すべての人に規範的なものではなく、単に他異的な（distinctive）特徴に過ぎないものとする。

最後に一つ言えるのは、イエスの独自性証言が、ギリシャ・ローマ世界の宗教多元社会に発せられていたという事である。そして教会は、その社会にあってマイノリティーであった。彼らはそこで、諸宗教の一つとして、キリストを位置づけようとはしなかった。イエスご自身についての証言は、正に過激なもので、ローマ皇帝に賦せられていた「主」ということばを、イエスに付けるほどのものであった。それもそのはずで、イエス自らが、ご自分について過激な発言をし、それゆえに、神の冒涇者とされまたカイザルへの反逆者として、ユダヤ人やローマ人によって十字架に渡されたのである。救いを何にもましてこのイエスというご人格への信仰と従順に帰したのである。「信仰の必要を説明す

る聖書の多くの聖句は、信仰の対象として、キリストという御方を提示している。そこに意図されているのは、キリストの原則以上のことである。それらは、この御方を救い主・主とするよう求めているのである。」というフェルナンドのことばは重い⁽³⁰⁾。「世界中を騒がすほどの」主張（独自性証言）が、単に詩的・神話的表現として理解されるには、あまりに静的と言わざるを得ない。

3) 大宣教命令

キリストの全世界的な王権とその救いのキリスト絶対性は、自ずとその救いの福音をあらゆる文化にある人々に、その宗教的好みや関わりを越えて、宣べ伝える使命に導く。そこで、宗教多元主義者からの排他主義者への挑戦は、救いがただイエス・キリストによるものであるなら、「キリストの福音を聞く機会のなかった者」の運命はどうなるのか、というものとなる。この課題は、福音主義者の間において見解が異なっている。ネットランドは、それぞれの見解を紹介して、四つに分類する。(1)イエス・キリストへの明白で自覚的な応答によってのみ、人は救われる。(2)キリストの福音を聞く機会のなかった人のある者の救いの理論的可能性を容認するが、神の主権的正義の奥義にこの課題をゆだねる。(3)明白なキリストへの信仰なしでの救いの可能性を進んで考える。旧約の人々の救いととの関連に注目する。(4)福音を聞く機会のなく死んだ人には、死または死後すぐ、キリストへの決断の機会が与えられる⁽³¹⁾。旧約の人々の救いととの関連で、彼らをキリスト以後の「福音を聞く機会のなかった人々」と並置することについては、やや疑問を覚える。旧約では、神と神の民イスラエルとの契約関係があり、神によって始められ、それに信仰によって応答したイスラエルがあるし、彼らの祭壇における「いけにえ」はまさに、贖いの仲保者を初期準備の意味で表しており、神の受けいれられる犠牲とされていたと考えられるからである⁽³²⁾。この課題は今尚その議論が継続している。キリストの絶対的王権とその救いの普遍性は、この課題のゆえに、その使命を託された教会をして、大宣教命令の遂行に赴かせるものである。

イエスの独自性を主張する福音宣教は、宗教多元主義者には、「傲慢であり不寛容」と写る。そして、真正な宗教間対話を妨げるものとされる。しかし、聖書が示す対話は、諸宗教との「真理」の共通の探求ではなく、キリストの救いとその普遍的絶対的王権を「論じ、説き、誤解を明らかにし、納得させ、疑問

に答え、チャレンジする」ものである。キリスト教排他主義に浴びせられる不寛容という非難は、多分に道徳的側面が強い。違った宗教をそのまま受けとめずに、一つの宗教だけを正しいとするのは、傲慢であり、「心の狭い」態度だというのだ。これは正に、多神教的土壌に育っている人々の大多数の意見である。

寛容とは、勿論、何でも受け入れることではない。人は自殺しようとしている者を寛容に放ってはおかない。それを止めさせ、生きるよう励ます。事実と反する言明を人は寛容をもってそのままとはしない。その誤りを指摘し、事実を誤解することのないよう諭す。ネットランドは、適用されるべき寛容の概念の三つの際立ったコンテクストを示唆する。第一は、法的で、信教の自由という法的寛容である。宗教を選ぶ自由である。この自由のない国々が現在も多い。第二は、社会的で、いかなる宗教を信奉していても、社会的差別を受けないというもの。第三は、知的で、その宗教信条そのものは誤っていても、それを信奉している人を受け入れる⁽³³⁾。福音主義者は、「神の寛容」をこれに加味する必要がある。第一に、ご自身がお造りになられた人間の反逆に対して、神は、その豊かな忍耐をもって、その審きを延ばしておられるばかりか、御子キリストによる救いを用意されたこと。第二に、神は、悔い改めて御子を信じる信仰を求めるが、強制的には行われぬこと。造られた者の人格を尊重し、人間の自由意志に働きかけておられる。神は人が自分で決断をする自由と時を与えておられる。この「神の寛容」を見落としてはならない。

以上、キリスト教宣教に関する宗教多元主義からの挑戦を、福音主義の立場から検証し、その論点を福音主義的枠組みの中で捉えてみた。そこには、神の御国と教会とその宣教的使命が織り合わされている。宗教多元主義は、今日のキリスト者を第一世紀のローマ帝国の世界へと近づけ、また、現代世界を「地球村」として考えさせ、それぞれの文化における真正な聖書解釈を促し、ますます福音の真理の明確な理解へと導く⁽³⁴⁾。そして、古屋安雄が、「現代は、世界的に宗教が多元化している時代である。それが世俗化によるもの、または国際化によるものであれ、あるいは伝道布教によるものであれ、一つの社会のなかに、多様な宗教が共存している時代である。そして、その複数の中から各人が自分の意志により、どれでも選択できる時代になりつつある。」⁽³⁵⁾と指摘するように、もはや、国、村、先祖代々の家の宗教だからというものではなくなる。

勿論、宗教を選ばないことも可能だ。そのような時代であればこそ、福音主義者は、いよいよイエス・キリストとその福音の独自性を確信し、しかも謙虚に対話と寛容をもって、「御名を世に知らしめる」働きに勤しむことができるのである。

注

- (1) 梅村 猛 「新春対談：日本人を語る」朝日新聞 1990年1月8日 11面。
- (2) 山折哲雄 「日本人の可能性」朝日新聞 1995年8月10日 4面。
- (3) John Hick and Paul F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll: Orbis, 1987) を参照。ニッターは、その序文の中で、「私たちは『キリスト教の独自性 (uniqueness)』を『神話』と呼ぶが、それは、キリスト教の独自性が全くの偽りであり、ゆえに捨て去るべきと考えるからでなく、むしろ、すべての神話的言語のように、これを注意深く理解しなければならない。それは解釈されるべきで、その「真理」というものは、字義上にあるのではなく、変わりうる歴史的・個人的意味の内にある。この書は、キリスト教の独自性を否定するものでなく、それを新しく解釈するものだ。……キリスト教は、勿論まさに字義の意味でユニークであるが、この意味でまた、あらゆる宗教的伝統もユニークなのである。すなわち、それはただひとつであるし、それと同じものは、他にないという意味でユニークなのである。」(vii) と記している。他宗教に対するキリスト教の態度として、三つの類型、すなわち、排他主義、包括主義、そして多元主義が広く受け入れられている。
- (4) ジョン・ヒック 『もうひとつのキリスト教』 間瀬啓允・渡部 信訳 (日本基督教団出版局 1989年) 155頁。
- (5) John Hick, "The Non-Absoluteness of Christianity." in *The Myth of Christian Uniqueness*. John Hick and Paul Knitter eds. (Orbis, 1987), p. 17.
- (6) Arthur F. Glasser, "A Paradigm Shift?" in *Contemporary Theologies of Mission*. Arthur F. Glasser and Donald A. McGavran eds. (Baker, 1983), p. 215ff.
- (7) John Hick, 前掲書, 22頁。
- (8) David J. Hesselgrave, "Christian Communication and Religious Pluralism: Capitalizing on Differences." *Missiology: An International Review*. Vol. XVIII, No. 2 April 1990. p. 133f.
- (9) ジョン・ヒック 『もうひとつのキリスト教』 155頁。
- (10) 間瀬啓允 「ヒックの宗教言語論」『宗教多元主義の探求』 間瀬啓允・稲垣久和編 (大明堂 1995年) 57頁。
- (11) ステパノ・フランクリン 「福音主義神学の論理」『宗教多元主義の探求』 219頁。同じようなヒックに対する批判として、Leslie Newbigin, "Religious Pluralism and the Uniqueness of Jesus Christ." in *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 13. No. 2.

- April 1989, p. 50. がある。
- (12) 彼の見解は、その著書、H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*. (Harper & Brothers, 1938) に表されている。
- (13) S. J. Samartha, *One Christ – Many Religions*. (Orbis, 1991), p. 148.
- (14) 詳しくは、David J. Bosch, *Transforming Mission*. (Orbis, 1991), pp. 368–510. を参照。
- (15) S. J. Samartha, *One Christ – Many Religions*. p. 149.
- (16) Paul F. Knitter, *No Other Name*. (Orbis, 1985), p. 166, 209, 222.
- (17) 「一般啓示」と「特別啓示」の関係については、倉沢正則「神の啓示：その二重の性質」『基督神学』第五号 1990年を参照。
- (18) Harold A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Questions of Truth*. (Eerdmans, 1991), p. 34.
- (19) Bruce Bradshaw, *Bridging the Gap: Evangelism, Development and Shalom*. (Marc, 1993), p. 16.
- (20) George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*. (Eerdmans, 1974), p. 119.
- (21) Johannes Verkuyl, “The Biblical Notion of Kingdom.” in *The Good News of the Kingdom*. Charles Van Engen and Dean S. Gilliland eds. (Orbis, 1993), p. 73.
- (22) Paul G. Hiebert, “Evangelism, Church, and Kingdom.” in *The Good News of the Kingdom*. p. 159.
- (23) *Ibid.*, p. 160f.
- (24) ジョン・ヒック 『もうひとつのキリスト教』 53頁。
- (25) John Hick, “The Non-Absoluteness of Christianity.” in *The Myth of Christian Uniqueness*. p. 31.
- (26) S. J. Samartha, *One Christ — Many Religions*. p. 40. この深遠な洞察が、他宗教の中に息づいているとサマルサは考えていると思われる。
- (27) *Ibid.*, p. 134. その七つは、1) 神の国をメッセージの中心とし、そのわざと働きによって、その価値を現した。2) 神によって委ねられた召命へのコミットメント。3) 世のものからの自由。4) 貧しい人々への深い憐れみ。5) 神の律法への服従。6) 受け継がれた知恵を批判的に受け入れる。7) 死にまでも神に従う姿勢。
- (28) 例えば、ヨハ1：1, 14；14：6, 9–10, 使4：12, ロマ3：21–26；5：12–21, ペリ2：10–11, コロ1：19, 1テモ2：5, ヘブ1：1–3, 1ペテ3：18。
- (29) ジョン・ヒック 『もうひとつのキリスト教』 39–49頁。 John Hick, “The Non-Absoluteness of Christianity.” in *The Myth of Christian Uniqueness*. pp. 30–34.
- (30) Ajith Fernando, *The Christian’s Attitudes Toward World Religions*. (Tyndale House Publishers, 1987), p. 128.
- (31) Harold A. Netland, *Dissonant Voices*. pp. 262–277.
- (32) Ajith Fernando, *The Christian’s Attitudes Toward World Religions*. pp. 137–139. 彼は例外として、五人（アブラハム、ヨブ、パラム、イテロ、メルキゼデク）をあげ、それぞれ注釈し、「聖書は神が直接語り、福音を聞くことなしに救いを与えられた例外的

な人々について、はっきりと言い表していない。」と締めくくっている。

- (33) Harold A. Netland, *Dissonant Voices*, pp. 305–309.
- (34) D. A. Carson, “Christian Witness in an Age of Pluralism.” in *God and Culture*. D. A. Carson and John D. Woodbridge, eds. (Eerdmans, 1993), pp. 64–66.
- (35) 古屋安雄 『宗教の神学』（ヨルダン社 1985年）58頁。

[Abstract in English]

Religious Pluralism and Christian Mission

M. Kurasawa

Modern Japanese intellectuals have doubted monotheism because it enhances a conflict between nations and peoples. They contend that the world needs a polytheistic religion and pluralistic value system. Western Christian theologians have also gradually taken pluralistic perspectives for religion and abandoned the uniqueness and finality of the Christian gospel. This paper will deal with the challenge of the pluralistic understanding of Christian mission and an evangelical response to it.

1. Challenge of religious pluralism

a) Non-absoluteness/ non-uniqueness of Christianity

Religious pluralism says that no religion may legitimately assert its superiority and that any religion is a human cultural-historical expression toward “Ultimate Reality” or “the Real.” John Hick is one of its powerful advocates. He has two reasons why some theologians have refused the absoluteness of Christianity: (1) the richness of world religions has become known to the Western world; and (2) Christian absoluteness has justified the Westerner’s exploitation and oppression toward the people of two-thirds world and caused suffering to the people of other faiths.

b) Recession of world evangelization and promotion of interreligious dialogue

Religious pluralists have reconceptualized Christian mission and conversion. They regard Christian mission as “God’s continuing activity through the Spirit to mend the brokenness of creation, to overcome the fragmentation of humanity, and to heal the rift between humanity, nature, and God.” They say that Christians are called to participate in God’s mission in cooperation with people of other faiths. Thus they throw away the traditional understanding of Christian mission and promote the interreligious dialogue to work together for human unity and peace.

2. An Evangelical response

a) “The Kingdom of God” as a theological framework

The Triune God is the God of the Kingdom. The Kingdom of God is fully manifested through Christ's second coming. It consummates the whole of history, and its scope is cosmic. It refers primarily to the universal lordship of Jesus Christ and demands the allegiance of all creation to Him.

b) “The Name of Jesus”

Religious pluralists reject any exclusive statement about Jesus as “God” and regard Him as a god-like man. They ignore the historical and factual aspect of the essential Christian doctrines and relativize the once-for-all historical events of Jesus Christ. The uniqueness of Jesus' name, however, was once proclaimed by the Early Church to the polytheistic Roman world so that the Christians were regarded as creators of dissension throughout the world.

c) The Great Commission of Jesus Christ

Christ's universal lordship demands the Church proclaim the Gospel to people in every culture, crossing religious barriers. The challenge of religious pluralists to exclusivist Christians is the question of the destiny of those who have never heard the Gospel. This issue is still in discussion among the Evangelicals. Religious pluralists see the exclusive claim of Jesus Christ to be arrogant and intolerant. However, tolerance does not mean accepting everything as right. For example, to leave a person alone who is about to commit suicide for the sake of tolerance is not right, is it? Shouldn't we try to persuade him/her to not carry out that act? Moreover, we should emphasize God's tolerance (patience) which leads us to repentance.

Religious pluralism will today lead Christians to consider the Christian context in the world of the Roman Empire in the first century, to the authentic biblical hermeneutics in every culture, and to the true understanding of the Gospel. It brings the coexistence of religions and the age of choosing freely whatever religions people desire. In such an age, we can hold the uniqueness of Jesus Christ and make Him known to the world with a humble attitude.

〔日本語要約〕

宗教多元主義とキリスト教宣教

倉 沢 正 則

はじめに

現代の日本の思想家は一神教に疑問を投げかけ始めている。それは一神教的理解が国家間や民族間の戦争や紛争を助長させるものと考えからである。世界は今や多神教的な宗教や価値体系を必要としていると彼らは主張する。欧米のキリスト教神学者たちもまた、次第に宗教を多元主義的視座をもって考えるようになり、キリスト教の福音の独自性や絶対性を放棄してきた。この小論は、キリスト教宣教における多元主義的理解を検証し、福音主義的応答を提示するものである。

1. 宗教多元主義からの挑戦

1) キリスト教の非絶対性／非独自性

宗教多元主義者は、いかなる宗教もその優越性を主張できないとし、また、どの宗教も「唯一の神的実在」に対する人間の応答の歴史的・文化的違いであるにすぎないと主張する。ジョン・ヒックは宗教多元主義の強力な提唱者の一人である。彼は、なぜ何人かのキリスト教神学者がその絶対主義的立場を捨てるようになったかを示し、二つの主要な要因をあげている。第一は、世界諸宗教の霊的豊かさが欧米に知らされたこと、第二は、キリスト教絶対主義が世界の広範囲の地域で搾取と抑圧を正当化し、他宗教の人々を苦しめてきたことであるとみる。

2) 福音宣教の後退と宗教間対話の促進

宗教多元主義者は、キリスト教宣教とその回心の再概念化に取り組んでいる。彼らはキリスト教宣教を「創造のほころびを繕い、人類の分裂を克服し、人類と自然と神との破れ目を癒すための、御霊による神の継続的活動」と考える。そして、キリスト者は、諸宗教の人々と協力して、この世界における神の「宣教」に参加するように召されているとする。こうして彼らはキリスト教宣教についての伝統的理解を捨て、宗教間対話によって、人類の一致と平和に共に労するよう働きかける。

2. 福音主義的モデル構築

1) 「神の国」という神学的枠組み

御国の神とは三位一体の神である。神の国はキリストの再臨によって完全に顕れる。神の国は全歴史を完成させ、その範囲は宇宙大である。神の国の第一義的意味は、イエス・キリストの普遍的主性であり、彼に対する忠誠を全被造物に求める。

2) 「イエスの御名」の独自性

宗教多元主義者はイエスを神とする排他的主張を退け、彼を神のような人とみなす。この見解は、聖書の根本的な教理の歴史・事実に側面を軽視し、歴史上唯一の特殊な出来事であるイエス・キリストを相対化させかつ一般化したことによる。イエスの御名の独自性が初代教会によって多神教的なローマ世界に主張されたゆえに、キリスト者は世界を騒がすほどの者と見られるに至ったのである。

3) 大宣教命令

キリストの普遍的な主性は、教会があらゆる文化の人々に宗教的な障壁を越えて福音を宣べ伝えることを求める。宗教多元主義者の排他的立場をもつキリスト者に対する問いは、福音を一度も聞いたことのない人々の運命に関するものである。この課題は福音主義者の間で今も討議事項である。イエスの独自性を主張する福音宣教は、宗教多元主義者にとって、傲慢であり不寛容と写る。しかし、寛容とは何でも受け入れることではない。人は自殺しようと思っている者を寛容に放ってはおかない。それを止めさせ、生きるよう諭す。事実と反する言明を人は寛容をもってそのままとしない。寛容を問うなら、福音主義者は「神の寛容」を見落としてはならない。

宗教多元主義は、キリスト者に、今日の世界をいよいよ第一世紀のそれに近づけさせ、それぞれの文化における真正な聖書解釈を促し、ますます福音の真理の明確な理解へと導くこととなる。宗教多元社会は、多様な宗教が共存し、その複数の中から各人が自分の意志によりどれでも選択できる時代を導く。そのような時代であればこそ、福音主義者は、イエス・キリストとその福音の独自性を確信して、しかも謙虚に対話と寛容をもって、「御名を世に知らしめる」ことができるのである。

Challenge of Religious Pluralism to Christian Philosophy

Hisakazu Inagaki

I. Religious Pluralism

The diversity of religious phenomena is a challenge to today's Christian. Asia in particular has a long history of the great religious traditions of Islam, Hinduism, Buddhism and Confucianism. In comparison with these religions, the number of Christians has been relatively small. How Christians should relate to other religious people has always been a serious problem in Asia.

In the Western world today, the pluralistic situation in religion also has become a central issue. Confronted with this situation, some Christian theologians have developed a "theology of religions". This is only one illustration of the effects of so-called "pluralism" which has become a major trend throughout contemporary society. As a part of that trend, religious pluralism has become an important issue to Christian philosophy both in the East and the West.

The purpose of the present paper is twofold. First, we evaluate John Hick's theory of religious pluralism and give an alternative to it. Second, we try to construct a framework for an interreligious dialogue. By the interreligious dialogue, we do not intend, as a primary purpose, to convince people of other religions of the Christian truth; rather, we intend to try to understand themselves and ourselves better.

Recently John Hick has tried to construct a theory for understanding religious plurality in his book *"An Interpretation of Religion"* (1989), which was first delivered as the Gifford lectures at the University of Edinburgh. In his book he analyzed the world religions which emerged after the so-called "axial age" or "Achszeit." (Karl Jaspers) According to him, these "post-axial" religions accompany various forms of the transformation of human existence from self-centeredness to Reality-centeredness. Here the

“self” means the selfish ego, which should be transformed so as to become the true ego with its high moral standard, through experiencing salvation/liberation as offered by these religions. Given this interpretive hypothesis, he proposes a criterion by which to assess particular religious phenomena as well as the religious traditions as totalities. This basic criterion is soteriological: salvific transformation is thought to be most readily observed by its moral fruits, which can be identified by means of the ethical ideal, common to all the great traditions, of love/compassion.⁽¹⁾

Actually there are millions of people who commit themselves to their belief-systems and interpret this world according to their belief-systems. On the other hand, there are also millions of people who claim themselves to be non-religious, and interpret the world in completely different ways from those of the religious people. Therefore, Hick says, there are two ways of interpreting this world and religious phenomena; one from the religious view-point, the other from the naturalistic view-point. Both of them claim their own interpretations as being reasonable and rational. The world is seen to possess an ambiguity that allows both ways of interpretation. Hick himself opts for the former position; that is to say, he interprets the world and religious phenomena religiously.

Even if religious phenomena are interpreted religiously, there remains still another kind of ambiguity in the experience of these phenomena. People will *experience* the supernatural *as* religious phenomena according to their own cultural tradition. Thus Hick introduces the concept of “experiencing-as” when he perceives the environment, which is an extension of the idea of “seeing-as” once proposed by Ludwig Wittgenstein.⁽²⁾

In order to explain the diverse phenomena in the world religions, he introduces the concept of the transcendent that is called “the Real *an sich*”, which is unknown to us. But the unknown Real *an sich*, according to his interpretation, can be experienced through each religious tradition in such different names as Allah, Jahweh, the heavenly Father, Shiva, Vishnu, Brahman, the Tao, the Dharmakaya, and Sunyata. While the Real *an sich* belongs to the noumenal world, people experience it through their concrete religious activities in the phenomenal world. His method of explaining religious phenomena is easily seen to be an analogous application of the Kantian epistemology, developed for the explanation of the physical world, to the religious world.⁽³⁾

Hick, however, does not propose a new religion where people should pursue the

Real *an sich* in their religious lives. Nor does he say that all religions are merely different ways of reaching the same summit from different starting places. It is a complete misunderstanding to take his theory of religious pluralism in this manner. He allows all believers to believe in their own ultimate Reality according to their traditions. But if they stay in their own tradition while neglecting other traditions and believers, they are gradually inclined to absolutize their own traditions. Thus Hick calls people's attention to the necessity of dialogue among different religions. His motivation is very clear and important. But his theoretical formulation of religious plurality is open to many questions.

Here I will discuss the philosophical implication of his religious pluralism. I do not refer to Hick's theological discussion of such concepts as revelation, salvation, Christology etc., though all of them are very much problematic.

II. Religious Experience and Belief

(a) An empirical approach

One of the sources of Hick's religious pluralism is a religious epistemology which is closely related to one developed by Alvin Plantinga and William Alston. They argue much about the epistemological structure of religious experience. In the direct form, according to Hick, religious experience is viewed from the outside as a phenomenon which points to God as its cause. In the indirect form, however, it is viewed from within, from the point of view of the religious experiencer; and it is claimed that it is entirely reasonable for the one who experiences in this way to believe in God. For instance, let us take the Plantinga's much discussed notion of "proper basicity". For whilst the belief that God exists, as a properly basic belief, is not derived from other, evidence-stating propositions, it is, as Plantinga says, not therefore groundless. As he says, "a belief is properly basic only in certain conditions; these conditions are, we might say, the ground of its justification and, by extension, the ground of the belief itself. In this sense basic beliefs are not, or are not necessarily, groundless beliefs".⁽⁴⁾ Plantinga first gives several circumstances in which belief in perceptual experience is properly basic, such as "I see a tree". Next he gives a number of examples of the analogous circumstances in which belief in God is properly basic; contemplating a flower and believing "This

flower was created by God”; beholding the starry heavens and believing “This vast and intricate universe was created by God”. He says, “Calvin recognizes, at least implicitly, that other sorts of conditions may trigger this disposition. Upon reading the Bible, one may be impressed with a deep sense that God is speaking to him. Upon having done what I know is cheap, or wrong, or wicked, I may feel guilty in God’s sight and form the belief God disapproves of what I have done.”⁽⁵⁾

There are indeed “many conditions and circumstances that call forth belief in God: guilt, gratitude, danger, a sense of God’s presence, a sense that he speaks, perception of various parts of the universe.”

Although Plantinga does not generally use the term “religious experience”, Hick thinks that these various situations are occasions of religious experience, and that this mode of experience constitutes the justifying ground of the basic belief in God. It is not suggested, however, that we infer God from the flower or the starry heavens or our sense of guilt or forgiveness: that would be the old evidentialist’s procedure. Rather, according to Hick, we *experience* the flower *as* a divine creation, the starry heavens above *as* God’s handiwork, the moral law within *as* God’s command, life’s goodness *as* God’s gift, its troubles and tragedies *as* occasions to cleave to God. In prayer and contemplation the circumstances may simply be our own present existence, which we *experience as* being in the invisible divine presence. In all these cases we experience some situation as mediating God’s presence or activity, and it is claimed that it is fully sane and rational for this mode of experience to be reflected in the body of our beliefs.⁽⁶⁾

This fact of degree of well-groundedness opens up a new dimension in our discussions. For Hick thinks that this basic principle should be applied not only to Christian but also to other forms of theistic experience, and indeed not only to theistic but also to non-theistic forms of religious experience. Within the empirical philosophy of religion, then, we would find that by solving one major problem — namely, how to justify belief in God — we could have brought to light another equally major problem, that posed by the fact of religious plurality. In purely empirical approach to religious experiences, it seems evident that if Christian experience justifies a Christian in believing in God as the heavenly Father of Jesus’ teaching, then Jewish experience justifies a Jew in believing in Adonai, king of universe, God of Abraham, Isaac and Jacob; and that Muslim expe-

rience justifies a Muslim in believing in the Qur'anic Allah, the gracious and ever merciful; and that Vaishnavite Hindu experience justifies a Vaishnavite in believing in the divine lord Krishna, incarnation of Vishnu; and that advitic Hindu experience justifies an advaitin in believing in the infinite consciousness of Brahman; and that different forms of Buddhist experience justify belief in the reality of Nirvana, of the universal Buddha nature, of the eternal Dharmakaya, of Sunyata; and so on. Thus Hick says,

“let us look again at what Alston calls the “level distinction” between, on the one hand, the ultimate divine Reality and on the other hand the variety of different human conceptions and perceptions of that Reality. It will then be the case that instead of giving rival accounts of a common intended referent, the religious belief-systems each give an account of a different referent, namely their own culturally influenced communal perception of the ultimately Real. On this view, we postulate the transcendent divine Reality which lies (as each of the great traditions at some point asserts) beyond our networks of human concepts; which is the ground of all existence and the source of all salvific power; which is conceptualized in a variety of ways in terms of the two basic religious categories of personal deity and non-personal absolute.”⁽⁷⁾

Further he adds that the Real is perceived in each case through the complex “lens” of modes of thought, spiritual practices, sacred writings, theological and philosophical systems, great exemplars, and a web of historical contingencies of various kinds.

(b) Evaluation

Now let us evaluate the Hick's approach. Hick first thinks that there are “properly basic beliefs” even in non-Christian religious experiences. These “properly basic beliefs” are experienced by different people according to different religious traditions. Next, he introduces another major assumption. He postulates the Real or the Real *an sich* in order to explain in the diverse religious traditions on an equal footing. It should be noted that he introduces the notion of the Real *an sich* from empirical religious phenomena, instead of getting it from the Scriptural revelation. He intentionally rejects this kind of special revelation. Then, what is the true ground of Hick's induction of the Real *as It is*

the evidences! At a first glance, by using the idea of Plantinga's "proper basicity", Hick seems to evade the evidentialist's approach, but finally he resorts to the evidentialist's method by introducing the concept of the Real *an sich* through diverse religious phenomena. Actually he calls this concept a working hypothesis.⁽⁸⁾

Hick did not like to be called a relativist by approving the conflicting religious truth-claims of the world religions. He wants to give his readers an impression that his approach is entirely neutral and universal, but he finally ends up with mixing completely different approaches, i. e., mixing Plantinga's and Wittgenstein's non-evidential approach with the evidential approach of Cartesian-Kantian foundationalism. From the philosophical point of view, however, there seems to be a serious discrepancy in Hick's religious epistemology. Contrary to his initial intention, it is impossible for him to explain religious diversity or religious relativity theoretically by using the analogy of Kantian epistemology for the physical world. If the Kantian epistemology is used, all religious phenomena should be seen in the same universal mode because of the Kantian scheme of universal categories as the form of thought. We can not expect to have the pluralist's theory in religion if we use the Kantian epistemology! If Hick thinks that the categories of the mind are themselves of a historical nature and not universal in the way Kant took them, he has to show clearly how this claim is possible. Where the concept "the Real *an sich*" comes from is not explained clearly in his religious epistemology.

We cannot understand other religious beliefs within a neutral framework in so far as we commit ourselves to a particular belief system. Today, an abundant literature in contemporary philosophical development gives an affirmative argument for rejection of a neutral framework in philosophical thinking. We Christians cannot understand Buddhism, Islam or other religions on an equal footing with Christianity. "Properly basic belief" in the ultimate being will produce the properly basic worldview. It is therefore quite reasonable that the Christians will understand other religions from the particularly Christian worldview.

Although Raimundo Panikkar identifies himself as a religious pluralist, he differs from Hick on the point that he rejects such a neutral criterion for evaluating different religions. Instead, Panikkar maintains the necessity of interreligious dialogue from each different tradition. It seems to me, however, that there is no special viewpoint more than

a hermeneutical method based on historicism in his approach.⁽⁹⁾

But still there remains a major question in Hick's approach. Why is there an analogical thinking between perceptual experiences and religious experiences? The belief that "I see a tree" is called a properly basic belief. Analogously, the belief that "This flower was created by God" is called a properly basic belief for a Christian. In a similar fashion, the belief that "This flower is a flower as a manifestation of absolute nothingness in Nirvana" may be called a properly basic belief for a Zen-Buddhist. Even if we admit this line of thought, is it possible to explain the origin of this analogical thinking between perceptual belief and religious belief in the tradition of empiricism? Will we not need a specific ontological framework in order to explain the origin of this analogical thinking? For this purpose, I would suggest here a transcendental approach, which at the same time will explain in the pluralization of religion. Here the transcendental approach means an approach in which some universal conditions enabling us to have empirical knowledge are carefully studied.⁽¹⁰⁾ We have already said that Hick's use of the Kantian epistemology in his explanation of religious diversity was inadequate. But now I would like to see the situation in a little bit different way; I would say that Hick was, in effect, looking for some kind of transcendental approach, but he did not succeed in finding it.

III. The Transcendental Approach

Let us start from the transcendental philosophy of the Cosmomic idea by Herman Dooyeweerd. He speaks of transcendental conditions in connection with the three moments of the so-called transcendental ground idea; the divine Origin, the unity of man in his heart and Christ as the new religious root of all reality, and the diversity and coherence in cosmic time.⁽¹¹⁾ The transcendental ground idea forms the inner point of contact between the religious sphere and theoretical thought.⁽¹²⁾ Here religion is defined as "the innate impulse of human selfhood to direct itself toward the true or toward a pretended absolute Origin of all temporal diversity of meaning."⁽¹³⁾ This human selfhood is the transcendental ego, which is in its central meaning the same as the religious root in the human heart. Thus there are two antithetical basic religious ground motives, two central mainsprings operative in the heart of human existence. There is the dynamic of the Holy Spirit and the dynamic of the spirit of this world. The ground motive of the Holy Spirit

is the one revealed by the divine Word-revelation and which is identified as the motive of creation, fall, and redemption by Jesus Christ in communion with the Holy Spirit. The other motive is in the opposite, apostate direction. Thus there is a religious unity in human existence even though there are two different opposite religious ground motives.

The philosophical community will be in fact connected to this “religious unity of humankind.” A few years ago, Hendrik Geertsema gave an interesting comment in his article by referring to Dooyeweerd’s *Reformatie en Scholastiek*. He says,

“The philosophical community is ultimately based upon the religious unity of the human species, because only this founds the unity which is above all of the temporal divisions of race and historical culture. It is here that religious antithesis is posited but this does not dissolve the thought community. On the contrary, the antithesis which God posits over against sin and its consequences does not serve to disturb but to preserve the community.

‘Because the Christian religion does not let fallen man go or put him out of action but seeks him again and again. The radical religious antithesis which it posits is the absolute condition for the salvation of the thought community in our sinful temporal society (*Ref. en Schol.* p. 52).’

These words imply, on the one hand, that only from the scriptural, Christian standpoint can the deep religious meaning of the two opposing starting points be understood.”⁽¹⁴⁾

It is clear that the Christian has the advantage of being able to understand the apostate character of the non-Christian ground motive in a way the non-Christian can not understand the significance of the Biblical ground motive (*Ref. en Schol.* p. 50). On the other hand non-Christian thought is also dependent upon the new religious root of humanity in Christ by God’s common grace.

Thus Dooyeweerd showed that philosophy is, through the concept of the transcendental ground idea, ultimately driven and controlled by one of two mutually antithetical religious ground motives or by a synthesis between the two. In particular, the apostate ground motive can have various expressions and can come into view in relation to specific historical conditions. This specific historical condition in the case of Japan, as a typical

example of a non-Western country, was studied by the author in a previous article.⁽¹⁵⁾

Now let us apply the theory of modal aspects in order to understand the existence of the world religions. We will see the religious diversity as manifestation of the religious ground motive. In the theory of modal aspects, faith is different from the religion, i. e., the religious ground motive. Faith is a temporal human function. It is the “pistic mode”, or the faith aspect, which leads the other modal aspects. There also is an interrelationship between this faith function and the supra-temporal religious ground motive. The religious ground motive must give rise to a common belief within the faith aspect of our religious experience, and it must further gain socio-cultural power within the historical aspect of each human society. Then the various contents of the apostate religious ground motive should be manifested to be modally qualified in the temporal world by the faith aspect.⁽¹⁶⁾ This manifestation of the religious ground motive will generate the diverse religious phenomena. In other words, Islam, Hinduism, Buddhism and other religious traditions can be interpreted as the actual manifestation of this religious ground motive modally qualified by the pistic, social and historical aspects. So the religious diversity of today’s global phenomena can be explained theoretically as the interrelation of modal aspects led by the pistic aspect in the transcendental Christian philosophy.

Furthermore, in our transcendental approach, we can also explain the origin of the analogical thinking in perceptual belief and religious belief. The religious belief or the belief in general is just the meaning-nucleus of the pistic aspect. Since the sensory aspect anticipates the meaning-nucleus of the pistic aspect, we can encounter a meaning-moment, i. e., perceptual belief, in the sensory aspect. On the other hand, religious belief can associate with religious feeling, because the pistic aspect retrocipates the meaning-nucleus of the sensory aspect. Thus there is the analogical reflection in perceptual belief and religious belief, respectively. In our coherent temporal experience between the sensory aspect and the pistic aspect, there is the unity within our heart of the transcendental ego. In this way the theory of modal aspect together with the transcendental ego gives us a true insight into the explanation of today’s religious plurality and, furthermore, offers us a foundation for interfaith dialogue. Here we prefer “interfaith dialogue” rather than “interreligious dialogue” because of the definite meaning of “religion” and “faith”.

The purpose of interfaith dialogue is to deepen our Christian ego, which is not a

Cartesian substantial self. By understanding other faith from our Christian ego, we would reach a better self-understanding in connection with the Christian faith. Through this dialogue, there is a possibility in which we could find out a new element in Christianity which was originally included in the Scripture but was forgotten in the long tradition of Western common interpretation of the Scripture. From this view-point, in the following, we will see a Zen-Buddhist's struggle to find the true ego.

IV. Dialogue with a Buddhist Philosophy

It is usually accepted to restrict the term 'philosophy' to the work of those Japanese thinkers whose work has been influenced directly by Western systems and categories of thought. Philosophy in this sense is less than 150 years old in Japan. The work of Kitaro Nishida (1870–1945) marks the first sustained attempt at a critical synthesis of Western and Eastern thought. After his initial studies of the thought of William James and the Neo-Kantians,⁽¹⁷⁾ Nishida's philosophical standpoint as such became visible in 1927 with his notion of the "place of absolute nothingness." Nishida had become dissatisfied with the psychologism, and mysticism of his early work. To counter this psychologism, he began what would become a life-long investigation into the realm of the "non-self", what Buddhism calls "emptiness" or "nothingness" (mu無)⁽¹⁸⁾. To avoid the attendant problem of mysticism, he began to work out a "logic" of nothingness rooted in the cultural experience of Japan. In this regard, Nishida presented his idea of "absolute nothingness" in terms of the metaphor "place". Using this concept, he wished to look for an inner point of contact between religion and theoretical thought.

In the opening paragraph of the fourth chapter of Nishida's maiden work, *An Inquiry into the Good* (1915), which bears the title "religion", he wrote: "The religious demand concerns the self as a whole, the life of the self."⁽¹⁹⁾ This was Nishida's consistent, unchanging view of religion to his final essay, *The Logic of Place and the Religious Worldview* (1945). Be that as it may, this does not mean that he thought of religion simply in terms of the problem of the interior tranquility of the private individual. Instead, Nishida grasped religion in terms of the problem of the world's existence. Without doubt, as the title of the final essay indicates, the problem of religion is presented in terms of the problem of a religious worldview. This is quite natural for Nishida who insists that

the world begins where the self begins; that the ground of the self's existence is simultaneously the ground of the existence of the world. Thus religion provides the common foundation of both the self and the world. Consequently, religion concerns the problem of the ground of the existence of all things. For him, philosophy cannot be true philosophy without religion. He says,

“And therefore, as a fundamental fact of human life, the religious form of life is not the exclusive possession of special individuals. The religious mind is present in everyone. One who does not notice this can not be a philosopher.”⁽²⁰⁾

Furthermore, Nishida consistently tried to grasp the truth of religion logically. The logic required for this project is the “logic of place” which, for Nishida, is the most concrete logic. For this reason, here and there in the final essay we find the view that “only by means of the logic of place can the religious world be thought.”⁽²¹⁾

Here, Nishida's use of the term “place” (*basho*) is in need of some explanation. In search of the true self and its logical structure, Nishida began to think about the concrete “place” (*basho*) out of which the Cartesian dualism of subject and object arise mutually. The most abstract “place” is the world of physical object (the *basho* of relative being). Less abstract is the “place” of self-consciousness (the *basho* of relative nothingness in contrast to the relative beings which appear within consciousness). At this point, Nishida asked if the “place” of relative nothingness is self-contained or nested within a yet more concrete realm of reality. Guided by his Buddhist heritage and its rejection of a Cartesian substantial self,⁽²²⁾ Nishida argued that the most concrete *a-priority* is the “non-self” or the “place of absolute nothingness” which is prior even to the duality of being and non-being.

In more details, three points are outstanding.⁽²³⁾ First, *basho* is related to the term *topos* in the *Timaeus* as “the matrix of all becoming.” David Dilworth speaks of *basho* as a “latticing of *a-priori* frameworks” into increasing levels of presuppositionlessness (see *Last Writing*⁽²⁴⁾). In this way, the most abstract level of reality is the “world” of physics. More concrete fields of reality are the biological and historical worlds. The most concrete universal, the logical space within which all reality is encompassed, is

the “place of absolute nothingness”.

Second, Nishida’s concrete universal should not be confused with the “nothingness” which lies in contrast to beings as their negation (relative nothingness). The most concrete level of *a-priority* can not be placed over/against anything. The nothingness of the concrete universal is absolute in that after the relative being of all things is negated in the quest for the ground of reality itself, relative nothingness itself is negated to realize the most concrete universal experienced in the absolute affirmation of all things in their “suchness.” Thus the “place of absolute nothingness” constitutes the “where-in” of all reality, in which the individual thing shows itself in its concrete immediacy prior to the imposition of conceptualization and judgment.⁽²⁵⁾

Third, the “place of absolute nothingness” constitutes a “logic” not in the manner of an “objective” logic based on the principles of simple self-identity and non-contradiction, but rather in the Buddhist sense of the concrete structure of reality out of which arises the possibility of judgment based on these principles. He called this “logic” as the logic of “absolute contradictory self-identity”.

In other words, the structure of absolute nothingness is double negation. Being is negated by non-being. This is relative nothingness. In absolute nothingness, the negation of being by non-being is itself negated. This negation of negation leads to the absolute affirmation of being in which things finally appear most concretely in their “suchness.”⁽²⁶⁾ Therefore, the belief that “This flower is a flower as a manifestation of absolute nothingness in Nirvana” can be called a properly basic belief for a Zen-Buddhist without the other evidences. Since absolute nothingness is not opposable to anything, it can be realized only paradoxically as a self-identity of absolute contradictories. Nishida’s Buddhist view of nothingness may be compared with Hegel’s *Begriff*. In his famous aphorism, Hegel declares that “the rational is the real.” Contradiction is overcome through the sublation of opposites until history reaches its end in the final synthesis (the absolute *Begriff*). Nishida, in contrast, saw contradiction as constitutive of reality itself. Instead of being overcome sublationally by means of *Begriff*, absolute nothingness realizes contradictions in their “suchness”. While Hegel’s absolute *Begriff* is reached in a temporal process, Nishida’s absolute nothingness is reached in a non-temporal “place”. Therefore Nishida’s notion of ultimate reality as absolute nothingness requires a para-

doxical logic of the contradictory self-identity of opposites.

Based on this logic of “absolute contradictory self-identity,” Nishida studied various aspects of reality including mathematics, natural science, history, ethics, religion etc. Today Nishida’s philosophy and the Kyoto School’s activity have become one of the main issues in the comparative study of Western and Eastern philosophy. This situation deeply challenges me as a Japanese Christian philosopher. God reveals himself in our outer world and inner world. The Zen-Buddhist’s struggle, from this view point of creational revelation, shows us the deep structure of human nature from our inner world through the long training of meditation.

Now, Nishida’s investigation into “the place of absolute nothingness” as an inner point of contact between religion and theoretical thought reminds me of Dooyeweerd’s approach. Dooyeweerd wrote in one of his later essays, “What is Man?” (1965), as follows,

“This central I, which surpasses the temporal order, remains a veritable mystery. As soon as we try to grasp it in a concept of definition, it recedes as a phantom and resolves itself into nothingness. It is really a nothing, as some philosophers have said? The mystery of the human I is indeed *nothing in itself*; that is to say, it is nothing as long as we try to conceive it apart from the three central relations which alone give it meaning.”⁽²⁷⁾

Thus the Zen-Buddhist’s realization of absolute nothingness of his central I after a long training of meditation is, in a sense, a correct expression of reality, provided that he refuses the true Ἀρχή of meaning as the Creator of the world. Although, here, the Zen-Buddhist uses “nothingness” in a positive sense with fullness of meaning, Dooyeweerd uses it in a negative sense. The idea of “person” in the human I has no place in Buddhism because it rejects the true personal Creator.

It also seems to be remarkable, however, that Nishida discovered the logic of “absolute contradictory self-identity” of opposites in reality. This will be easily understood when compared with Dooyeweerd’s “religious dialectic”⁽²⁸⁾.

The absolutizing of special modal aspects of created reality, which in nature are relative, evokes the correlata of these aspects. These correlata now in religious conscious-

ness claim an absoluteness opposed to that of the deified aspects. This brings a religious dialectic into these basic motives. They are in fact composed of two religious motives, which, as implacable opposites, drive human action and thought continually in opposite directions, from one pole to the other. Dooyeweerd says,

“For theoretical antithesis is by nature relative and requires a theoretical synthesis to be performed by the thinking “self”. On the other hand, an antithesis in the religious starting-point of theoretical thought does not allow of a genuine synthesis. In the central religious sphere the antithesis necessarily assumes an *absolute character*, because no starting-point beyond the religious one is to be found from which a synthesis could be effectuated.”⁽²⁹⁾

My observation is that Nishida’s logic of “absolute contradictory self-identity” is very similar to Dooyeweerd’s idea of religious dialectic, though Nishida reached this idea by starting from the practice of Zen-Buddhism. In fact, Nishida claims his logic of “absolute contradictory self-identity!” to be dialectical as follows,

“A true logic must adequately exhibit the self-expression of the absolute. Therefore it must be dialectic. True facts which bear existential testimony of themselves are always dialectical. Thus my concept of God is not entirely isomorphic with the Western medieval notion of a *Gottheit*. God is the absolute contradictory self-identity that includes absolute negation within itself. This is well expressed in the *Prajnaparamita Sutra* literature’s dialectic of “is” and “is not”.⁽³⁰⁾

But, of course, there also is an important difference between two forms of dialectic, because Nishida thought that his logic is the ultimately true view of our reality. He did not accept the Scriptural ground motive of the creation, the fall of man, and the redemption through Jesus Christ in the communion of the Holy Spirit, although he read very eagerly the works of Kierkegaard and Karl Barth.⁽³¹⁾

Thus, after confirming the similarities and differences between our Christian philosophy and Nishida’s Buddhist philosophy, I am able to find a point of contact in

our interfaith dialogue with our neighbours. Since I restrict myself to the dialogue on a philosophical level, I intend to do the so-called transcendental critique, instead of the transcendent critique. This dialogue will give me a better self-understanding as a Christian in addition to a better understanding of my neighbours who commit themselves to other faiths.⁽³²⁾

I would like to close my talk with the Dooyeweerd's following words: "The religious command of love understands the neighbour as a member of the radical religious community of mankind in its central relationship to God, who created man after His image".⁽³³⁾

Notes

- (1) J. Hick, *An Interpretation of Religion*, (Macmillan, 1989) p. 14.
- (2) *ibid.*, p. 140.
- (3) *ibid.*, p. 240.
- (4) A. Plantinga, "Reason and Belief in God", in *Faith and Rationality*, eds. A. Plantinga and N. Wolterstorff, (Univ. of Notre Dame Press, 1983) p. 80.
- (5) *ibid.*, p. 80.
- (6) J. Hick, "Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief", *Faith and Philosophy*, vol. 10, N. 2, 1993, p. 244.
- (7) *ibid.*, p. 248.
- (8) J. Hick, *An Interpretation of Religion*, p. 233. See also *Problems in the Philosophy of Religion*, (Macmillan, 1991) p. 24.
A. Plantinga, "A Defense of Religious Exclusivism" ed. L. P. Pojman, (Wadsworth Pub. Comp., 1994) p. 529.
- (9) J. Hick and P. F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness — Toward a Pluralistic Theology of Religions*, (Orbis Books, 1987) p. 208.
- (10) H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, (The Presbyterian and Reformed, 1969) vol. 1, p. 37.
D. J. Hoitenga shows that Plantinga's approach requires some conditions and circumstances in order to determine "properly basic belief" definitely. But Plantinga's approach is not called a transcendental approach. See D. J. Hoitenga, *Faith and Reason from Plato to Plantinga*, (SUNY, 1991) p. 188.

- (11) H. Dooyeweerd, *NC*, vol. 1, p. 68.
- (12) H. Dooyeweerd, "Cornelius Van Til and the Transcendental Critique of Theoretical Thought" ed. by E. R. Geenhan, Jerusalem and Athens, (1971), p. 76. H. Geertsema, "Christian Philosophy: Transformation or Inner Reformation", *Philosophia Reformata*, 52, 1987, p. 149.
- (13) H. Dooyeweerd, *NC*, vol. 1, p. 57.
- (14) H. Geertsema, "Christian Philosophy", p. 159.
- (15) H. Inagaki, "A Philosophical Analysis of Traditional Japanese Culture", *Philosophia Reformata*, 57, 1992, pp. 39–56.
- (16) H. Geertsema, "Christian Philosophy", p. 152.
- (17) Since Nishida's religious thought was initially influenced by W. James, it is not surprising that his approach is closely near to anti-evidentialist's approach.
- (18) As for the gross feature of Zen-Buddhism, see M. Abe, "Zen and Buddhism", *The Eastern Buddhist*, vol. 26, N. 1, 1993, p. 26.
- (19) K. Nishida, *An Inquiry to the Good*, translated by M. Abe and C. Ives, (Yale Univ. Press, 1990), p. 149.
- (20) K. Nishida, "Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview", ed. and translated by D. A. Dilworth, *Last Writing: Nothingness and the Religious Worldview*, (Univ. of Hawaii Press, 1987), p. 85.
- (21) *ibid.*, p. 91.
- (22) The "Buddha" means "Enlightened One" or "Awakened One". The word "Buddha" applied not only to Siddhartha Gautama, but to anyone who has awakened to the Dharma — to the law of the universe, that is, the law of dependent co-origination. This law says that everything is interdependent with each other; that nothing exists independently, that nothing has its own enduring, fixed being.
- (23) M. Abe, "Inverse Correspondence in the Philosophy of Nishida: The Emergence of the Notion", *International Philosophical Quarterly*, vol. 32, N. 3, 1992, p. 328.
- (24) D. A. Dilworth, *Last Writing*, p. 16.
- (25) This kind of immediacy of knowledge without evidence has similarity with "properly basic belief" by Plantinga and with "intuitive knowledge of the law sphere" by Dooyeweerd.
- (26) The concept of "negation" may be compared with *epoche* of theoretical thought in the phenomenological reduction by Edmund Husserl. Thus, by the "negation" of being, we get relative

nothingness, which may correspond to “pure consciousness” after the phenomenological reduction. But Zen is more radical than phenomenology, For this “pure consciousness” is again negated, i. e., reduced, which will result in “absolute nothingness.”

- (27) H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought*, (The Crig Press, 1965), p. 181.
- (28) H. Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*, (Wedge Publishing Foundation, 1979), p. 11.
- (29) H. Dooyeweerd, *NC*, vol. 1, p. 64.
- (30) K. Nishida, “The Logic of the Place”, p. 75.
- (31) Late Prof. Katsumi Takizawa, a pupil of Nishida, having studied under Karl Barth in 1930’s wrote many articles about the relation of Barthian theology and Buddhism philosophy. He won the award of honoured a doctor from Heidelberg University in 1984. See K. Takizawa, *Das Heil im Heute — Texte einer japanischen Theologie*, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987)
- (32) H. Geertsema has recently proposed a hermeneutical approach which follows and tries to develop critically the Dooyeweerd’s philosophy. He stresses the “understanding” nature of human ego as follows, “For the critical dialogue I would like to link up with the fundamental meaning of “understanding”, as implied in human existence: understanding of ourselves, understanding of the world, and understanding from the perspective of the last horizon of givenness and meaning, more concretely, of God, who calls on us to answer responsibly to the word of love by which he has called us into existence”. (p. 20 in the paper entitled “Inner Reformation of Philosophy and Science Through a Transcendental Critique of Theoretical Thought in Herman Dooyeweerd” presented at the 5th International Symposium of the Association for Calvinist Philosophy, August, 1994) I am indebted to Geertsema through fruitful discussions for my understanding of Dooyeweerd’s basic idea in this paper.
- (33) H. Dooyeweerd, *NC*, vol. 1, p. 60.

〔日本語要約〕

宗教多元主義の挑戦とキリスト教哲学

稲垣久和

今日、地球大規模の宗教の多元化現象に福音主義キリスト教はどう対応するのか。この論稿ではジョン・ヒックの宗教多元主義理論の評価および宗教間対話の可能性（具体的には西田哲学とキリスト教哲学の比較研究）を取り扱う。

ヒックの宗教多元主義は、今日の英米の経験主義的宗教哲学（プランティンガ、オールストンらの宗教宗認論）を使いつつ展開されている。しかし神学的（経済論的）主張以前の理論構成に不整合性が見いだされる。ヒックは最終的には「实在それ自体」(the Real an sich) を作業仮説として導入するところでカント的な認識論に訴えるが、これはもともとのヒックのワイトゲンシュタイン的な経験主義の出発点と整合しない。換言すれば暗黙のうちに彼が超越論的方法に訴えているからである。

そこでわれわれはドイヴェールトの超越論哲学を拡張した方法によって、多元的宗教現象を説明することを試みる。かつこの方法が西田幾太郎の宗教（禅仏教）に基づいた哲学へのアプローチに似ている点、異なる点を明らかにする。特にドイヴェールトの实在に関する絶対的弁証法が西田哲学の絶対矛盾的自己同一の構造と類似していることを指摘する。これらの比較研究が宗教間対話を哲学的レベルで行なう可能性に道を開くことになる。キリスト教の側からの他宗教理解はキリスト教そのものの自己理解をも深めるものであることが示唆される。

[Abstract in English]

Challenge of Religious Pluralism to Christian Philosophy

H. Inagaki

The diversity of religious phenomena is a challenge to today's Christian. How can the evangelical Christians meet this situation? In this article, I first analyze and evaluate John Hick's theory of religious pluralism. Next I suggest a method of inter-faith dialogue from my viewpoint.

After having shown the limit of Hick's empirical approach, I propose a transcendental approach which is just an extension of the transcendental criticism of Herman Dooyeweerd. My method of Christian philosophy makes it possible to have a dialogue with the Buddhist philosophy of Kitaro Nishida. A positive attitude towards understanding other religious faiths can surely deepen the self-understanding of one's own faith.

The Theology of Takakura Tokutaro: An Appeal for a Reappraisal

J. N. Jennings

Takakura Tokutaro (1885–1934) exerted a powerful influence on the Japanese Protestant Church during the late 1920's and early 1930's. His influence was focused on the Nihon Kirisuto Kyokai (“Japan Christian Church,” hereafter NKK), particularly through his preaching and seminary teaching in Tokyo. However, Takakura's ministry was by no means confined to the capital city, nor just to the NKK. His speaking took him to churches throughout Japan, and Takakura's writings — most notably his 1927 *Fukuinteki Kirisutokyo* (*Evangelical Christianity*, hereafter *FK*) — had an impact far beyond his own denomination. It is no overstatement to say that “the contribution of Takakura to the church in his time was profound and far reaching,” and that he carried Japanese theology “commandingly in a new direction.”¹

But whereas the importance of Takakura's theology within the Church has been recognized, its *limitation* to the Church has been noted as well. Particularly in comparison to such an eclectic thinker as Uchimura Kanzo (1861–1930), Takakura's writings seemingly do not address concerns beyond those of the Church; consequently, the general public has never known of Takakura or his thought.² Moreover, even within the Church, most of Takakura's students left their theological mentor for “the whole wealth of the dialectical view of faith” which they found in Barthian thought.³ Thus while the chapter Takakura helped to write in the history of Japanese Christian thought may have been an important one, it has been seen as relatively brief, limited in scope, as well as a *completed* chapter.⁴

Such an understanding of Takakura's thought and influence also sees him basically as having fulfilled Uemura Masahisa's (1858–1925) wishes to import contemporary Scottish theology into the Japanese Church.⁵ In so doing Takakura's contribution

consists primarily of introducing Calvinism to the Christian community in Japan, and then unwittingly of creating an environment receptive to German dialectical theology. While thus recognized to have played a crucial role of transition, Takakura's theology has been viewed as lacking originality, as well as being out of touch with the indigenous "ethos and issues of the day."⁶

If confined to a familiar framework of analysis, i. e., whereby one employs recognized names and labels for categorizing other theologians and theologies, one would be hard-pressed to disagree with the above understanding of Takakura's influence. Such a view can appreciate, for example, the intensity of the man, but it cannot help but see Takakura's thought as something rather unattractive and bland. In contrast to this allegedly finished picture of Takakura, however, this study seeks to examine Takakura's own particular identity as a Japanese Christian who lived when and where he did. Thus while certain familiar categories may enable satisfactory theological classification on some scales, the thesis here is that Takakura's own unique *human Christian thought* exhibits a complexity that resists quick and easy classification.

1. Historical Overview

Takakura was born and raised in the town of Ayabe in the central Kyoto region. After completing studies at the Fourth High School in Kanazawa, Takakura was converted to Christianity in 1906, after he had entered the legal studies department at Tokyo Imperial University. Within a year Takakura had transferred to the seminary begun a few years earlier by Uemura, his pastor at Fujimicho Church. After pastoring and teaching in Kyoto, Sapporo, and Tokyo, Takakura spent over two years (1921–1924) studying in Britain — New College in Edinburgh, Mansfield College in Oxford, and Westminster College in Cambridge. He then spent the remaining ten years of his life exclusively in Japan, active with preaching, teaching, and writing.

Unquestionably, from his earliest days as a Christian studying in seminary, Takakura was spurred on in his theological development by interacting with Western theology. Moreover, just as was the case with Nishida Kitaro (1870–1945), Mori Ogai (1862–1922), and countless other Japanese thinkers of Meiji and Taisho Japan, Takakura's own

thinking undoubtedly took on some of the qualities of Western thought. There was a very real infiltration into his Japanese cultural and linguistic thought of both British and German theological ideas. The challenges presented to him thus were not restricted to translating foreign words:⁷ the very fabric of his thought increasingly came to have different types of interwoven thread, to the point of at least challenging the base pattern of his ever-developing, *Japanese Christian* identity.

The intensity of that challenge increased when Takakura went to Britain. To be sure, Britain and the rest of Europe were reeling from the Great War, and much of the Church was groping for authority and intellectual stability. Nevertheless, the Scottish and English versions of European Christendom with which Takakura linguistically and culturally collided first-hand still gave a powerful, intellectual punch to any outsider seeking to penetrate its defences. As even P. T. Forsyth, Takakura's theological kinsman, asserted just before the turn of the century:

There is a Europe, there is a Christendom which does not appear in the newspapers, even in the religious press... It is of vast, silent, spreading influence. It is the Europe, the Christendom of Faith — the civilization of the Spirit, the true Church of the heart and soul. That is the Europe, the America, that makes the real difference from the past, the real promise for the future. It is the Europe that most directly owns the influence of Christ in its heart, its conduct, its faith, and its hope, in life private and public.⁸

For Takakura to enter that mutually assumed “Christendom of Faith” meant exposure to the threat of self-capitulation in terms of any viable, non-Western theological expression.

It is not surprising, then, that Takakura's readings in Western theology before leaving Japan would be seen as the “sprout of a leaning towards writings of *theology proper*.”⁹ It is also no wonder that Takakura recognizes H. R. Mackintosh — the first Western theologian under whom he studied — as having taught him the “general idea of theology.”¹⁰ Also, as Sato Toshio describes Takakura's “growth” while in Britain, “He changed from Takakura as an individual seeker to Takakura as a theologian.”¹¹

All of the above characterizations notwithstanding, better than seeing select Western theologians as having had a dominant influence on Takakura is the more panoramic view that comes from trying to think with Takakura within the span of

history encompassing his life. Takakura studied Western science and learned German, for example, because of starting school in 1892 as opposed to one century earlier. Moreover, the Christian faith which Takakura encountered came both directly and indirectly through the West because of his learning of the faith in late nineteenth and early twentieth Japan. If God had brought Christianity to him in first century Rome,¹² Takakura would have thought as a Roman Christian, probably deciphering the Jewish code by which it was being transmitted. As it was, Takakura the Japanese dealt with the Christian faith as communicated by Western symbols. And seeing his dealings with Western Christianity as something inherently tied to his historical context helps one indeed to see *him* and thus more faithfully to understand his thinking.

II. Approaching “Takakura Theology”

Perhaps the easiest approach to a thinker like Takakura is to evaluate him as a systematic theologian. Especially in his case, such an approach certainly is not without precedent. As Charles Germany has noted, “Takakura contributed the first systematic statement of theology in the Japanese Christian world.”¹³ This observation has been echoed by other analysts,¹⁴ and others still have mentioned Takakura’s focused interest on systematic theology.¹⁵ Along with Takakura’s expressed desire “systematically [to] express” his theology,¹⁶ plus the actual existence of the fruits of his labors in the forms of his “theological classic” *FK*¹⁷ and his dogmatics lectures,¹⁸ these characterizations could lead one to assume that approaching Takakura’s thought in relation to so-called “traditional theological” themes would thus be via a smooth, well-marked path.

However, it has also been noted that Takakura’s “Evangelical Christianity” was more of a living experience than systematized, intellectual formulae.¹⁹ Colleagues and students alike have almost uniformly been more impressed by their friend and teacher’s theological *attitude* than by his formulated *system*.²⁰ A careful reading of Takakura’s *FK* will show his explicit goal of religious *life* over intellectual orthodoxy, along with what he calls a method of “faith logic” over “head logic.”²¹ Analyzing what has come to be known as “Takakura Theology” thus involves adjusting the traditional rules more than might be initially anticipated.

What the remainder of this study therefore proposes to do is take only one of any number of possible approaches in examining the man Takakura Tokutaro as an individual Christian thinker. We will look at his relationships with selected theologians, and in particular Western theologians. The justification for taking this approach can be seen, for example, in the following statement:

In a sentence, up to the period of his mature thought it is possible to trace the path of Takakura's development by way of Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, von Hugel, Troeltsch, Forsyth, and, finally the crisis-theology stirrings in Europe, as reflected particularly in Brunner.²²

Such a sweeping characterization places Takakura within a framework already determined for him by others. However, by considering here how he actually interacted with certain thinkers, we will see that Takakura's thought was something that involved much more of his own active input than the above statement suggests. The present study should thus help us do proper justice to the man whom one admirer has termed "the first Japanese theologian who could think and express himself in his own terms."²³

III. Takakura and Other Theologians

What is the most constructive way of considering Takakura's dealing with a host of "household names" in the history of Western theology, including his progression from Schleiermacher to German crisis theologians? An in-depth analysis of the relationship which Takakura had with any one of the great thinkers with whom he interacted would require its own lengthy study; obviously, then, we are limited here. Even so, such a limitation can be made more palatable by making three observations, which will serve as guides for our present discussion.

A. Primacy of Inherited Context

The first is that placing Takakura in the history of human thought, including *Christian theological* thought, gives the initiative to his cultural and historical context. While on the one hand assuming such a posture presumes a great deal of discussion

that goes beyond the scope of this essay, the primacy of cultural-linguistic heritage and of particular historical circumstances for religio-theological understanding is demonstrable from countless examples, e. g., the transformation of both Christianity and Islam upon their entrances into Africa.²⁴ For Takakura, his “life and times,” as well as the cultural-linguistic *Japanese* character of his thought, were the ordained regulators for the development of his thought throughout his entire life.

This is not to deny the presence of sin in Takakura’s historical and cultural-linguistic context, nor is it to neglect the changes demanded by God’s Word of judgment on that context and Takakura’s related thought. No context is pristine and free from the need of correction until infected by outside influences (particularly modern, Western missionary influences), no matter what postmodern multi-culturalists would want to assert. Even so, within God’s redeeming Providence Takakura’s own context was indeed of primary importance for his ongoing Christian thinking.

Our continuing study thus concerns how the multi-flavored wine of Christian theology was poured into — and actively received by — Takakura’s own peculiar wineskins.

B. Primacy of Japanese Christian Tradition

The second observation is that the Japanese Christian tradition into which Takakura was baptized, and then functioned for the remainder of his life, had *at least* as much “influence” on Takakura’s theology as did Western theology. The theology of his closest mentor, Uemura Masahisa, was of course particularly important for Takakura. Many other Japanese Christians as well gave crucial impetuses to Takakura’s development.²⁵ Thus, for example, in listing Hatano Seiichi’s book as one of the three to which he “owed the most” in writing a theological paper in Edinburgh, Takakura is simply giving credit to where credit is due. The only significant addition made to this English essay from an earlier, Japanese essay (from which Takakura essentially has translated this English paper)²⁶ is the inclusion of a section on “‘the west-southern school’ of the [sic] modern German philosophy” represented by Windelband and others. Takakura agrees with this school’s position of placing the seat of faith’s authority in the “Transcendental or Apriori Value.” As it turns out, Windelband’s particular position is also used in Hatano’s

cited book, thus showing the source of the most meaningful input into Takakura's thinking on this important point.²⁷

Another example of this same observation of the Japanese *Christian* initiative for Takakura's thinking is the set of didactic essays Takakura wrote in Britain for readers back in Japan. Some of these writings were, by Takakura's own evaluation, composed under the particular influence of, say, von Hügel or Forsyth.²⁸ Yet the adjustments and comments he made in ensuing essays often were prompted by correspondence he had receive from readers back home.²⁹ This is only natural, of course, in light of the continuing contact which Takakura maintained with the friends with whom had to live in Japan once he returned there.³⁰ In comparison, books of deceased theologians were not nearly as interpersonally demanding.

C. Takakura's Use of Western Theologians

This leads us to a third and final observation, which concerns the manner in which Takakura used various theologians' thought. On the one hand, he could be very *quick* to pick up on and use someone's ideas; on the other hand, he could also be very *quick* to recognize the "influence" and move beyond it according to his own, continuing agenda and circumstances. Thus, in order to seek help for developing a vision for a new civilization, Takakura reads von Hügel in his Oxford room beginning in late 1992;³¹ he writes the following spring in order to share his thoughts with friends back home;³² he adjusts his thought upon their feedback; finally, within just seventeen months' more time, he acknowledges in published form his feelings of "deep shame and responsibility" for what he wrote while having been "*carried away*" by von Hügel's thought.³³ This seems to be one of several examples of Takakura having his "Eastern way of seeing renewed by Western thought,"³⁴ thus further enabling him to become a "Japanese theologian who could think and express himself in his own terms."³⁵

One can see a similar progression through Ritschl. Having read him in seminary,³⁶ Takakura evidences no active interest in Ritschlian thought for over a decade. But beginning in 1921, he develops a particular concern for the "problem of culture," and Takakura takes up his concern in terms of the "kingdom of God."³⁷ He specifically uses

Ritschl's ellipse-with-two-foci model to express his own "mutually agreeable ideas" of God's individual and corporate salvific purposes.³⁸ But after just three months in Edinburgh, Takakura is already intending to "subjugate" Ritschl's position by combining the kingdom of God and the atonement into one purpose, claiming the two ideas to be "no more than names for viewing the same truth from differing perspectives."⁴⁰ Having thus intuitively "collided" with that which "submerges [Ritschl's] distinctions between subjectivity and objectivity,"⁴⁰ Takakura soon terms Ritschlian thought as "gnostic voluntarism,"⁴¹ and labelling certain thinkers as having Ritschlian tendencies becomes a criticism.⁴²

Along with this rapid using and discarding of Ritschl, however, is another of Takakura's characteristic uses of Western theologians, namely retaining and refining some sort of key insight or theological attitude. In the particular case of Ritschl, Takakura incorporates into his own thought the notion of the "historic Christ."⁴³ This sort of selective implementation is also evident in Takakura's focusing on Athanasius' "deep religious motive,"⁴⁴ Otto's "so-called Numinous" emphasis,⁴⁵ Anselm's appreciation for the religious seriousness of sin,⁴⁶ and Pascal's faith in the God of the Patriarchs over a philosophical god.⁴⁷ In his earlier years as a Christian thinker, i. e., before he came to a settled conviction concerning his "Evangelical Christianity" in mid- to late-1925, Takakura can group together Schleiermacher, Augustine, Goethe, and Tolstoy due to their common, youthful spirits;⁴⁸ he singles out Dostoevsky as a "modern writer who felt a fierce attachment to the personality of Jesus";⁴⁹ and, he latches onto and uses Francis Thompson's "tremendous lover" as a phrase "filled with insight."⁵⁰

Takakura's consistent use of someone's particular expression, despite a change in overall attitude toward the thought of that person, is classically exemplified in his use of Schleiermacher's "eternal youth."⁵¹ To understand this embracing and holding onto a notion in the midst of long-term change, one can first imagine Uemura and others there at the young seminary in Tokyo overjoyed over the presence of Takakura, a bright, German-reading student in 1908. Takakura's teachers thus get him to research, in the original German, the life and thought of "the great pioneer of modern theologians, Schleiermacher."⁵² Not only does Takakura "attract attention" with his carefully researched and written thesis,⁵³ he also gives lectures on Schleiermacher at the seminary years

later.⁵⁴ But by the time he writes *FK*, Takakura consistently and fundamentally criticizes Schleiermacher on several fronts.⁵⁵ Even so, throughout his preaching career, the phrase “eternal youth,” picked up from Schleiermacher, keeps popping up.⁵⁶ Takakura had found a phrase that embodied the religious life and vigor he strongly embraced, and the fact that it originated with someone who would be placed on a much different spot on most theological spectra than he himself would be in no sense prevented Takakura from utilizing such a vital expression of faith.⁵⁷

Relative to Luther and Calvin, Takakura draws upon their respective “*sola fide*” and “*sola Deo gloria*” as essential condensations of their thought, rather than blindly adopting either “Lutheran ‘-ism’” or “Calvin ‘-ism’.”⁵⁸ This point is critical in light of the fact that Takakura became known as the person who introduced Calvinism to Japan.⁵⁹ It is thus important to note, for the sake of understanding his thought in its entirety, that Takakura did not seriously deal with Calvin until going to Britain, which was *after* he had first grasped Luther’s “fundamental thought.”⁶⁰

Moreover, even while in Britain and directly admiring Calvinism’s “incomparable power” for transforming daily life, Takakura expressed his doubts about its application to Japan.⁶¹ Furthermore, after returning to Japan, Takakura specifically distanced himself from the perception that he was “unconditionally even madly in love”⁶² with Calvin, or that he was a “Calvinist.” Rather, his expressed intent was to offer Christ as preached by the Reformers within the continuing stream of the prophetic, evangelical religion of the Bible.⁶³

Insofar as Takakura saw himself as swimming in that same stream, he thus also flowed to and past Mackintosh, W. P. Paterson, von Hügel, Troeltsch, and John Oman during his British sojourn. But on his continuing journey, Takakura selectively retained these men’s respective emphases on the “general idea of theology,” “Calvinistic Evangelicalism,” grace, “historical intuition,” and “piety of the Old Testament prophets.”⁶⁴ Perhaps it was the speed of his journey that would not allow Takakura much time to stay with any one thinker for too long. Certainly, barriers of language and culture were critical in preventing Takakura from adopting whatever systems his Western counterparts might have embraced. Nevertheless, Takakura’s intuitive sense of what he shared with these thinkers in their common searches for authority and for helpful philosophical

assumptions enabled him to make meaningful selections.⁶⁵

D. Barth and Forsyth

We must not fail to address here Takakura's relationship to two thinkers with whom he frequently has been linked, Karl Barth and P. T. Forsyth. As for Barth, Takakura *in no uncertain terms* resisted being classified as Barthian.⁶⁶ Moreover, the clear evidence of Takakura's reading and writing is that he recognized Barth as a leader among crisis theologians, yet personally drew from him *no more* than any of the others.⁶⁷ In fact, not only is Takakura's early preference for Brunner unequivocal, but citations in both *FK* and Takakura's dogmatics lectures suggest a stronger, more direct "influence" from the relatively anonymous Wilhelm Vollrath than from Barth.⁶⁸

Just as Forsyth came to be termed a "Barthian before Barth" only after Barth's influence had begun to permeate the mid-twentieth century theological world,⁶⁹ so has Takakura been classified by that same phrase.⁷⁰ Yet if the connection with Barth were as strong as such a label suggests, not only would Takakura's students not have *left* him in the early 1930's for Barthian theology, they also would not have *criticized* him so severely from their newly-embraced Barthian perspectives.⁷¹ Their example, coupled with other extensive evidence within Takakura's writings, leads this analysis to take the position that Takakura's thought should not be categorized from within a Barthian theological framework that can only see through its own spectacles.

Instead, we should believe Takakura when he says he has received help from a number of different contemporary German thinkers, of whom Karl Barth was just one relatively minor figure.⁷² Moreover, we should understand him doing so in a way similar to his selectively utilizing Western theologian's key insights *for his own purposes* and *within his own non-Western tradition*. Thus Takakura can pick up on Vollrath's, Brunner's, and Holl's respective emphases on "Word," "crisis," and "conscience," because those ideas find some consonance with his own thoughts on the gospel, self-denial, and duty. However, just because Takakura encountered some of these terms not long before writing *FK*, we should not therefore conclude that their appearance in that work shows an overwhelming influence by crisis theology — and therefore by Barth.⁷³ Rather, an

interpretation consistent with the pattern of his use of other writers points in the direction of Takakura's "passing through" Vollrath and others for the sake of his own "Evangelical Christianity."⁷⁴

With the understanding that some of *FK*'s ideas are common to Barth as well, this discussion can thus tolerate the following type of statement: "As he said things about Christian revelation similar to statements by Karl Barth, he is called a 'pre-Barthian'."⁷⁵ Preferable is one contemporary's observation that Takakura was not converted by dialectical theology, but that he "discovered... a comrade-in-arms."⁷⁶ But in any case, to proceed to classify Takakura in an unqualified way as "pre-Barthian"⁷⁷ is both misleading and unfair to Takakura himself.

Takakura's relationship with Forsyth undoubtedly was more extensive than with Barth; indeed, Takakura had more affinity with Forsyth than with any other single Western theologian. Extensively examining how Takakura drew upon Forsyth's thought would thus necessarily take us beyond the scope of this relatively brief study. Here we can at least sketch some of the reasons as to why Takakura found Forsyth to be "filled with insight that has conviction, and burning with evangelical faith."⁷⁸

Uemura is the first place to look for a connecting link between Takakura and Forsyth; he directed his students towards such Scottish thinkers as Forsyth, Denney, and Dale.⁷⁹ Also, Forsyth's and Takakura's similar experiences of family bereavement and personal illness may have contributed to an intangible feeling of consonance. A mutual interest in things German — particularly theology expressed in the German language — points to another well from which the two men both drank.⁸⁰ More than focusing on these supporting factors, however, we must see the gist of the affinity Takakura sensed for Forsyth in the *life*, *certainty*, and *vitality* in the fiery Scotsman's firm grasp of "the core of Biblical, evangelical Christianity." In Forsyth, Takakura found a kindred heart aflame with passion, "filled with positive faith."⁸¹

Related to the mutual stress on a *healthy*, *strong*, and *true* Evangelical Christianity is a similarity in style of presentation. Both Forsyth and Takakura were preachers, and their writings — many of which are transcribed sermons or lectures — make particular appeal to the reader's heart. Moreover, both men's styles of argument share a distrust of the ultimate viability of the rational for theology, as well as an emphasis on the ethical-

personal. One can therefore see Takakura's "faith logic" and "antirational" consciousness in the following type of statement by Forsyth:

Christian faith is a mass of contradictions and a glorious tissue of harmony. It is easy to make it seem ridiculous to common sense. But it is fatal for religion to appeal to common sense.

Our faith is faith in a Christ who is and who is not, in a dead man who is our living God, in the living God who died, in one who was humiliated into eternal exaltation, who in extremest weakness realized and revealed the supreme power of heaven and earth.⁸²

This sort of remark and warning to "beware of clearness, consistency, and simplicity, especially about Christ"⁸³ appears throughout Forsyth's writings, as indeed it does throughout Takakura's. For example, one can characterize Takakura's well-known *FK* as employing a "focused attack" type of presentation, and the same can be said of Forsyth's style as well.⁸⁴

Finally, both thinkers' passing through Ritschl is an important point to be noted.⁸⁵ For one thing, this suggests a similar metaphysical and epistemological matrix within which Takakura could meet Forsyth and other theologians he encountered in Britain. Moreover, the crucial factor of *timing* for Takakura's meeting with Forsyth's writings while he was in Oxford comes to the fore here. Takakura was just coming out of his passage through Ritschl's elliptical kingdom of God,⁸⁶ so he naturally would have found an echo in Forsyth's words uniting the two foci in the Cross:

The doctrine of Christianity as an ellipse, with its two centres of the Kingdom and the Cross, will not hold good. If we speak of two centres they must represent the two great categories for interpreting the Cross — Reconciliation and Redemption, which pass but do not fade into each other. We have but the one centre of the Cross for the Kingdom, for the new humanity, and for its ethic.⁸⁷

Moreover, Takakura must have been further amazed upon reading his own retained-from-Ritschl emphasis on the "historic Christ" in Forsyth.⁸⁸ To state the matter in what might be called a more explicitly theological way, God brought Forsyth at a point where Takakura was ready to have his "Eastern way of seeing [further] renewed by Western thought," so that he "could [further] think and express himself in his own terms."

So it was that Takakura's own particular thought developed as he himself wrestled to understand the Christian faith, both as it came to him through others and as he worked out that thought within his own unique circumstances.

Some Concluding Observations

What viewing Takakura as a unique human being living within unique circumstances opens up is an appreciation of the power of his thought. It was within his own historical context that he searched desperately until coming to a place of *conviction* concerning the truth of the gospel. Because it was Protestantism into which Takakura in fact entered, he received for one the particular theological, socio-political, and organizational expression of the Christian faith which was embodied in Uemura and the NKK. Takakura was then directed to Western Protestant theologians, and it was thus within those thinkers' categories that Takakura often had to work out his own program as a Christian thinker. Moreover, it has been due to the same kind of concrete connections that both Takakura and those of us who are still in *relatively* close historical proximity to him are a part of Western Protestantism. Part of the potency for us today of Takakura's example of "thinking on his own terms" comes from realizing that it has therefore *in fact* been largely within the categories of Western Protestantism that Takakura has been understood and evaluated.

Heretofore, Western Protestantism has seemed largely incapable of recognizing the religio-cultural ground onto which it has seen itself flowing, sweeping away everything in its allegedly pre-determined path. Quite naturally, then, Protestant theological evaluations of Takakura have sought to gather up his thought into their own frameworks of understanding the Christian faith.⁸⁹ Nevertheless, what Takakura's example of Christianity's intercultural and interlingual translation helps to demonstrate is that, while the gospel necessarily brought judgment and change, his new Christian identity gained at age twenty-one did not obliterate either the patterns or the content of thought ingrained since birth, learned as a child, and developed as a youth. Rather, the soil in which Takakura's Christian thought grew was the language, religion, and overall life of his inherited background. Rather than sweeping over that ground like a relentless

river, the Christian faith was planted as a seed, took root, and flourished there. What we thus observe in Takakura's thought is not a clear stream of Swiss Alpine mountain water, but an oriental blossom which might appear strange because it is new to some of us.

Although unable to summarize in one brief statement Takakura's complex thought, the following is one way of formulating an attempt: Takakura's "Fukuinteki Kirisutokyo" was his understanding of the Meiji and Western forms of Christianity which God brought to him within his own place in Meiji, Taisho, and early Showa Japan. Furthermore, the Christian faith was addressed to him personally as well as to his multifaceted heritage. The "take-no-captives" character of the Western Christianity which came to him added to the difficulty of assimilation, which Takakura already faced in having to disentangle the Christian faith from foreign cultures and languages.⁹⁰ Nevertheless, this examination would like to claim both the resiliency of Takakura's ingrained matrix of thought, along with the Christian faith's adaptability to "re-entangle" itself into Takakura's "Evangelical Christianity."

In line with such a summarizing claim, what is crucial to this essay is thus not so much whether or not one would end up agreeing with "Takakura Theology," but rather whether or not one would be sparked to read Takakura afresh. That is, while one can understand how Takakura has been viewed as a typical case of a Japanese theological simply serving as a distributor of Western theology, Takakura was in fact a producer of new thought.⁹¹ Both within his historical context as well as in the midst of his own cultural-linguistic-religious background, Takakura reformulated what he received via the West and Uemura Masahisa. Whereas Takakura's creativity was cut short by his untimely death and the influx into Japan of dialectical theology, what has been said about Nishida Kitaro's career holds true for Takakura — and surely for other second generation Japanese Christian theologians as well:

The process of internalization of Western ideas and values by the Japanese was accompanied by equally vigorous introspection and criticism of those ideas and values. That Nishida ultimately returned to a radically Eastern and Japanese position seems to tell us something of the creative process of assimilation as a whole in the Japanese case.⁹²

Viewing Takakura in a similar manner leads to looking at the whole nature and history of Christianity in Japan in creative ways, which in turn gives further glimpses of the overall work of Jesus Christ in our pluralistic and amazingly complex world. In casting our gaze across as much of Christian history as possible, we can see how even during the days of Jesus' Incarnation, Jewish religious leaders were trying to seize Him, primarily in order to protect their own security.

Try as they may, however, Jesus "eluded their grasp."⁹³ No cultural or linguistic group since that time has been immune from similarly attempting to confine Jesus Christ to its own understanding.⁹⁴ Even so, He consistently resists such efforts to restrict His diversity and magnificence. God in Jesus Christ will not be known in strict uniformity: it is "the manifold wisdom of God" that is to be "made known through the church..."⁹⁵

Continued risk, diligence, and flexibility will always be required to know Christ in all His diverse cultural and historical residences. This is true for understanding how He has been known in the past, and it is true for knowing Him today. Taking a fresh look at a historical figure such as Takakura can thus only serve to help us in following Christ in the present.

- 1 Charles H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan*. Tokyo: International Institute for the Study of Religions Press, 1965, pp. 89, 106.
- 2 Ouchi Saburo, in "Takakura Tokutaro to Nihon no Kyokai" ("Takakura Tokutaro and the Church in Japan") *Fukuin to Sekai (Gospel and World)* Panel Discussion, No. 3, 1964, p. 43; Kuyama Yasushi, in Kuyama Yasushi, ed., *Kindai Nihon to Kirisutokyo (Modern Japan and Christianity)*. Discussion Format. Taisho-Showa vol. Tokyo: Sobunsha, 1956, pp. 129-130. (In this essay, the English equivalents for Japanese titles will be listed the first time each is referenced.)
- 3 Matsuoka Fumitaka, "Theologia in Loco et Tempore: The Indigenizing Process of Protestant Theology in Contemporary Japan." Unpublished Th. D. dissertation, Union Theological Seminary in Virginia, 1978, p. 76.
- 4 Ohki Hideo, in "Takakura Tokutaro to Nihon no Kyokai" Panel Discussion, 1964, p. 42. Professor Ohki does note, however, that Takakura's originality would have been developed had not Barthianism swept into Japanese theological circles. p. 43.

Unuma Hiroko understands Takakura to have left his successors with unfinished intel-

lectual business. She contends that, in contrast to Uemura's positive posture towards the "heart of Japanese people," Takakura's attempt to "cross swords with" and "reform" the Japanese spirit with the Christian gospel is a matter still not fully attempted by Japanese Protestantism. Unuma Hiroko, *Kindai Nihon no Kirisutokyo Shisokatachi (Christian Thinkers in Modern Japan)*. Tokyo: Nihon Kirisuto Kyodan Shuppankyoku, 1988, pp. 215–216.

- 5 Uemura Masahisa, "Sukoku no Shingaku" ("Scottish Theology") *Fukuin Shinpo (Weekly Gospel)* No. 400, February 16, 1903, p. 4; Uemura Masahisa, *Uemura Masahisa Chosakushu (Collected Works of Uemura Masahisa)*. Vol. 4. Tokyo: Shinkyō Shuppansha, 1966, pp. 236–237.
- 6 Quotation from Matsuoka, 1978, p. 74 (cf. pp. 75–76, 235–239); Oshio Tsutomu, *Takakura Tokutaro Den (Biography of Takakura Tokutaro)*. 2nd ed. Tokyo: Shinkyō Shuppansha, 1955, p. 184, as cited by Germany, 1965, p. 106; Germany, 1965, pp. 88, 95.
- 7 Examples of Takakura's own attempts at expressing — in Japanese — Biblical and Western terms are extensive. To mention only one here, there is the title of his second major publication, *Oncho to Shinjitsu*. Takakura selected this title from the wording in John 1: 14, "grace and truth." Takakura Tokutaro, "Oncho to Shinjitsu," in *Oncho to Shinjitsu*. Tokyo: Nagasaki Shoten, 1925, p. 28; Takakura Tokutaro, *Takakura Tokutaro Chosakushu (Collected Works of Takakura Tokutaro, not Chosakushu)*. Vol. 2. Tokyo: Shinkyō Shuppansha, 1964, p. 29. (In this essay, as much as possible Takakura's works are listed with double references for easier access to the reader. Moreover, to avoid needless repetition, Takakura's name will be omitted as the author for each work's subsequent appearance.)

For the English "truth," or better for the Greek "aleitheias," the Japanese "shinjitsu" was the existing term in the translation of the Bible used by Takakura and other Protestants. Takakura wanted to use the term to express something of the English "reality," however. He thus occasionally placed the phoneticized "riariti" or "riaru" alongside the characters ordinarily pronounced "shinjitsu." At other times, though, in order to convey the equivalent of the English "truth," he placed the phoneticized "tsurusu" or "honto" at the side. Usually, he wrote the word normally, i. e., only in characters. Cf. "Oncho to Shinjitsu," in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, p. 27 (*Chosakushu*, Vol. 2, p. 28); Takakura Tokutaro, "Kirisutokyo no Tokushoku to shite no Choshizen" ("Supernaturalism as a Special Characteristic of Christianity") *Fukuin Shinpo* No. 1470, August 30, 1923, p. 6 (*Chosakushu*, Vol. 1, p. 264); "Kirisuto no Heiwa naru Toji" (The peaceful Rule of Christ), in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, p. 77 (Takakura Tokutaro, *Takakura*

- Zenshu (Complete Works of Takakura, hereafter Zenshu)*. Vol. 1. Tokyo: Takakura Zenshu Kankokai, 1936, p. 373); “Sei no Mondai to sono Kaiketsu” (“The Problem of Life and its Solution”), 1926, in *Chosakushu*, Vol. 2, p. 140.
- 8 P. T. Forsyth, *God the Holy Father*. Little Books on Religion Series. London: Hodder & Stoughton, 1897; reprint ed., London: Independent Press, Ltd., 1957, p. 83.
- 9 Emphasis mine, Oshio, 1955, p. 60. Unless otherwise noted, translations in this essay are mine.
- 10 Oncho to Shinjitsu,” in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, p. 4; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 9.
- 11 Sato Toshio, Explanatory Comments, in Takakura’s *Chosakushu*, Vol. 2, p. 459.
- 12 Obviously this illustration requires imagination to overcome its inherent impossibilities.
- 13 Germany, 1965, p. 87.
- 14 E. g., Richard H. Drummond, *A. History of Christianity in Japan*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1971, pp. 295–296; Matsuoka, 1978, p. 58.
- 15 They have done so particularly in comparison to his mentors. Kuwada Hidenobu, “Takakura Shingaku to sono Tokushoku” (“Takakura Theology and its Special Characteristics”) *Shingaku to Kyokai (Theology and Church)* 2, No. 2, 1935, p. 59; Charles W. Iglehart, *A. Century of Protestant Christianity in Japan*. Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Co., 1959, p. 182; Yamamoto Kano, “Theology in Japan: Main Trends in our Time” *The Japan Christian Quarterly* 32, No. 1, January, 1966, pp. 38–39; Takemori Masaichi, “Christianity and Japanese Culture” *The Japan Christian Quarterly* 32, No. 3, July, 1966, pp. 178–179.
- 16 Takakura Tokutaro, “Omoidazuru Mama” (“As I Recall”) *Fukuin Shinpo* No. 1370, September 29, 1921, p. 5; *Chosakushu*, Vol. 1, p. 38.
- 17 Kuwada Hidenobu, *Shingaku no Rikai (The Understanding of Theology)*. Tokyo: Nagasaki Shoten, 1939, p. 435, as quoted in Sato, *Chosakushu*, Vol. 2, p. 471, and in Sato Toshio, *Takakura Tokutaro to Sono Jidai (The Life and Times of Takakura Tokutaro)*. Tokyo: Shinkyō Shuppansha, 1983, p. 105.
- 18 These have been reproduced in Takakura’s *Zenshu*, Vols. 8, 9.
- 19 Sato, *Chosakushu*, Vol. 2, p. 466.
- 20 Kuwada, 1935, p. 70; Okada Masao, “Wasurenu Koto domo (1) — Takakura Sensei kara Uketa Mono — ‘Shingaku suru’ to iu Koto” (“Something Unforgettable (1): What I Received from Pastor Takakura - Doing Theology”) *Fukuin to Gendai (The Gospel and Modern Times)* No. 5, April 10, 1972, p. 4.

- 21 Cf., e. g., *FK*, pp. 102–103, 122–124, 140–142, 167–168; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 102–103, 383–385, 403–405, 421–423, 448–449.
- 22 Germany, 1965, pp. 93–94.
- 23 Yamamoto, 1966, p. 38.
- 24 Lamin Sanneh, *West African Christianity: The Religious Impact*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983.
- 25 Specific mention of the writings of Japanese Christian thinkers — ranging from Uchimura to Kagawa — are spread throughout Takakura’s own writings.
- 26 Takakura also omits an entire section on the “character of authority,” which the English Table of Contents lists as dealing with the authority of the prophets, Church, the Bible, and Jesus Christ. Time and language limitations must have caused this deletion.
- 27 “The Authority in Matters of Faith, its Seat, and its Character,” in *Zenshu*, Vol. 4, pp. 19–23, 25. Hatano’s book cited is *Shukyo Tetsugaku no Honshitsu to Konpon Mondai (The Nature and Basic Problems of the Philosophy of Religion)*. Originally published in 1920, it has been reproduced in the *Hatano Seiichi Zenshu (Complete Works of Hatano Seiichi)*. Vol. 3. Tokyo: Iwatani Shoten, 1968, pp. 171–242.
- 28 Takakura himself acknowledges these two writers’ respective influences in his writing of “Junreisha” (“Pilgrim”) and “Osodokushi oyobi Fukuin Shugi no Honshitsu” (“Orthodoxy and the Essence of Evangelicalism”). The latter essay was written in 1924, i. e., after Takakura had returned to Japan; it was then published in the *Fukuin Shinpo*, as well as included in the following year’s *Oncho to Shinjitsu*. “Oncho to Shinjitsu,” in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, pp. 16, 21; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 19, 23, 469.
- 29 For example, Takakura’s series on Catholicism ran in the widely-read *Fukuin Shinpo* from late May through July of 1923. His next series on supernaturalism in Christianity, written in August with its first instalment appearing in the August 23 *Fukuin Shinpo*, begins with apologetic clarification of his main point within the previous articles on Catholicism, i. e., his understanding of Christianity and culture/civilization. In effect he assures his Protestant evangelical readers of his central concern for the salvation of Japanese people. “Kirisutokyo no Tokushoku to shite no Choshizen” *Fukuin Shinpo* No. 1469, August 23, 1923, p. 1; *Chosakushu*, Vol. 1, pp. 256–257.
- 30 Takakura remained in close communication with his family as well. Of course, much of this

- contact with family and friends was maintained and developed through correspondence. Amongst his diary entries for the time away from Japan, Takakura mentions receiving letters and packages from family and friends. *Zenshu*, Vol. 10, “Nikki,” pp. 149–216. Takakura’s general correspondence is reproduced in *Zenshu*, Vol. 10, “Shokan,” pp. 3–167, arranged according to the recipient; letters he sent from Europe are sprinkled throughout. Letters Takakura sent to his family are on pp. 267–284.
- 31 Oncho to Shinjitsu,” in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, pp. 13–16; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 16–19. Reproduced in Oshio, 1955, pp. 116–118.
- 32 Takakura ends both his “Pilgrim” and a series he wrote on Catholicism with affixed comments attempting to clarify points, as well as pleas for understanding. “Junreisha” *Seisho no Kensan* No. 79, June, 1923, pp. 37–39 (*Chosakushu*, Vol. 1, pp. 57–62); “Katorishizumu ni kansuru Kyomi” (“Interest in Catholicism”) *Fukuin Shinpo* No. 1465, July 26, 1923, p. 6 (*Chosakushu*, Vol. 1, p. 253).
- 33 The equivalent term is “*sarawareta*”; emphasis original. “Oncho to Shinjitsu,” in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, p. 16; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 19.
- 34 This is Nishitani’s phrase in reference to Nishida Kitaro. Nishitani Kenji, *Nishida Kitaro*. Translated by Yamamoto Seisaku and James W. Heisig. Berkeley: University of California Press, 1991, pp. 40–41.
- 35 Cf. above, n. 23.
- 36 Germany, 1965, p. 94. It should be pointed out that this writer at least can find no confirming evidence for Germany’s assertion that Takakura was reading Ritschl “during [his] early period,” although one can safely assume that his seminary readings at least would have included this dominant figure. Oshio finds evidence — likely Takakura’s unpublished diaries — of Takakura’s having read, during his first two years after seminary, both Orr’s and Garvie’s well-known books on Ritschlianism. Cf. Oshio, 1955, p. 60.
- 37 The equivalent phrase for “problem of culture” is “*bunka no mondai*.” Sato, *Chosakushu*, Vol. 1, pp. 395–401; Sato Toshio, *Nihon no Kirisutokyo to Shingaku (Japanese Christianity and Theology)*. Tokyo: Nihon Kirisuto Kyodan Shuppankyoku, 1968, pp. 116–147; Ouchi Saburo, “Takakura Tokutaro ni okeru ‘Bunka no Mondai’” (“‘The Problem of Culture’ in Takakura Tokutaro”) *Fukuin to Sekai* No. 3, 1985, pp. 12–22.
- 38 “Kami no Kuni no Seishin to Genri” (“The Spirit and Principles of the Kingdom of God”)

Fukuin Shinpo No. 1359, July 14, 1921, p. 5; *Chosakushu*, Vol. 1, pp. 169–170. Sato comments on Takakura’s passing through Ritschl’s kingdom of God in this essay. *Chosakushu*, Vol. 1, pp. 396–397.

- 39 Takakura Tokutaro, “Kami no Kuni ni kansuru Kosatsu sono ta” (“Consideration of the Kingdom of God and Other Matters”) *Fukuin Shinpo* No. 1389, February 9, 1922, pp. 5–6 (Quotation from p. 6); *Chosakushu*, Vol. 1, pp. 192–193 (quotation from p. 193). The term “subjugate” (“kokufuku”) is from Sato’s explanation. Sato, *Chosakushu*, Vol. 1, pp. 397–398.

Just before leaving Edinburgh, Takakura shared his idea of uniting the kingdom of God and the atonement in answer to a question by W. P. Paterson. By Takakura’s account, Paterson’s praiseworthy response to Takakura’s answer included the remark, “That is a very, very interesting idea...” How much this idea expressed what Takakura truly thought is evidenced by his diary for that day (June 18), where Takakura writes of Paterson, “How thankful I am to have found for the first time someone in Scotland who responds to the depths of my heart” (“...yo no kokoro no oku ni respond suru hito...”). Takakura Tokutaro, “Edinbara Saigo no Mikkan” (“Last Three Days in Edinburgh”) *Seisho no Kensan* No. 74, January, 1923, p. 43 (*Zenshu*, Vol. 6, p. 291); *Zenshu*, Vol. 10, “Nikki,” p. 187.

- 40 “Collided” (“butsukatta”) is one of Takakura’s own favorite expressions; cf., e. g., *FK*, p. 150 (*Chosakushu*, Vol. 2, p. 431); Takakura Tokutaro, “Hitsuzen no Michi” (“Road of Necessity”), in *Oncho no Okoku (Kingdom of Grace)*. Kamakura, Kanagawa Ken: Seisho Kensansha, 1921, pp. 146–162 (*Chosakushu*, Vol. 1, pp. 7–17). The latter quotation is from Nishida Kitaro, *A Study of Good*. Translated by V. H. Viglielmo. Tokyo: Ministry of Education, 1960; reprint ed., Tokyo: Yoshudo Co., Ltd., 1988, pp. 85–86.
- 41 He writes this in his English essay, written in Edinburgh. *Zenshu*, Vol. 4, p. 13. This quotation is also noted by Germany, 1965, p. 94.
- 42 Thus, for example, labelling H. R. Mackintosh as “Ritschlian” thus qualifies Takakura’s praise of his Edinburgh mentor. “Oncho to Shinjitsu,” in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, p. 4; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 9.
- 43 Cf., e. g., *FK*, pp. 71–75; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 351–355.
- 44 Cf. *FK*, pp. 67–71; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 347–351.
- 45 Takakura uses this expression in reference both to Jesus and to Uemura. Cf. *FK*, p. 51; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 331; Takakura Tokutaro, “Uemura Sensei o Shinobu” *Fukuin Shinpo* No. 1538, January

- 22, 1925, p. 8 (*Chosakushu*, Vol. 3, p. 349); Takakura Tokutaro, "Uemura Sensei no Sekkyo no Omoide" *Fukuin to Gendai* No. 11, February, 1932, p. 45 (*Chosakushu*, Vol. 3, p. 355).
- 46 Cf. *FK*, p. 92; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 373.
- 47 *FK*, p. 36; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 316–317. Cf. Takakura Tokutaro, "Seimei to Oncho," in *Oncho to Shomei (Grace and Calling)*. Tokyo: Nagasaki Shoten, 1926, p. 57; *Chosakushu*, Vol. 4, p. 120.
- 48 Takakura Tokutaro, "Makoto no Chichi to Ikeru Ishi" ("True Milk and Living Stones"), April, 1916 sermon, in *Zenshu*, Vol. 1, p. 85.
- 49 Takakura Tokutaro, "Maboroshi no Chikara" (The Strength of Vision), in *Oncho no Okoku*, 1921, p. 100; *Chosakushu*, Vol. 4, p. 47.
- 50 Francis Thompson, *The Hound of Heaven*. London: Burns & Oates, Ltd., n. d., p. 10. Takakura Tokutaro, "Oncho ni Kataruru made," in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, p. 159 (*Chosakushu*, Vol. 1, p. 132); Takakura Tokutaro, "*Kami no Ai to Kami he no Ai*," in *Kami no Ai to Kami he no Ai (God's Love and Love Towards God)*. Tokyo: Nagasaki Shoten, 1928, p. 41 (*Chosakushu*, Vol. 4, p. 189).
- 51 "eien no seinen"
- 52 This is Takakura's own description. Cf. *FK*, p. 8; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 288.
- 53 Oshio, 1955, pp. 48–49.
- 54 Takakura gave these lectures in early 1919, after moving back to Tokyo from Sapporo. *Zenshu*, Vol. 10, "Nikki," p. 92.
- 55 Cf. n. 52 above, plus *FK*, pp. 30–31, 93; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 310–311, 375.
- 56 Takakura Tokutaro, "Makoto no Chichi to Ikeru Ishi" ("True Milk and Living Stones"), preached in April, 1916, in *Zenshu*, Vol. 1, p. 85; Takakura Tokutaro, "Akebono no Myojo" ("Morning Star") *Seisho no Kengan* No. 23, October, 1918, p. 3 (*Zenshu*, Vol. 1, p. 190); Takakura Tokutaro, "Eien no Gyobo" ("Eternal Anticipation"), February, 1925, in *Zenshu*, Vol. 1, p. 407; Takakura Tokutaro, "Gyobo yori Taibo he" *Seisho no Kengan* No. 147, March, 1929, p. 5 (*Zenshu*, Vol. 2, p. 214).
- 57 It is pertinent to note that Takakura's earlier interest in Catholicism for input into Christianity's overall relationship with civilization continued into later years as well. Cf. his May 28, 1931 letter, *Zenshu*, Vol. 10, "Shokan," p. 123.
- 58 Cf. *FK*, p. 172; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 453.
- 59 Sato Toshio, in Furuya Yasuo, ed. *Nihon Shingakushi (History of Japanese Theology)*. Tokyo:

Yorudansha, 1992, p. 73.

- 60 It was while he was still in Sapporo that Takakura wrote in 1917 his “Luta no Konpon Shiso” (“Luther’s Fundamental Thought”). This has been reproduced in *Chosakushu*, Vol. 3, pp. 267–276. The essay begins, “The kernel of all of Luther’s religious thought exhausted in the one verse, ‘justified *through* faith *alone*’.” Emphases original.
- 61 Takakura makes these remarks within his series on Catholicism. “Katorishizumu ni kansuru Kyomi” *Fukuin Shinpo* No. 1460, June 21, 1923, p. 4; *Chosakushu*, Vol. 1, pp. 232–234.
- 62 “mujoken...maitte shimatte de mo iru”
- 63 Takakura Tokutaro, “Oncho to Shomei — *Oncho to Shomei* Hashigaki (‘Preface’),” in *Oncho to Shomei (Grace and Calling)*. Tokyo: Nagasaki Shoten, 1926, p. 2; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 36. Cf. Sato, 1992, p. 73.
- 64 In reflecting on his studies in Britain, these phrases are among the ones Takakura uses in describing what these particular authors taught him. “Oncho to Shinjitsu,” in *Oncho to Shinjitsu*, pp. 1–31; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 7–31.
- It is significant enough to note at least that there is some difference of opinion as to the importance of Schweitzer’s works to Takakura. On the one hand, Oshio remarks that Takakura read Schweitzer (in English) to much benefit over the next three years. Charles Germany as well argues for Schweitzer’s importance, placing him alongside Calvin as the “influence...central in keeping Takakura’s mind open to the issue of Christianity’s responsibility to the world around him.” Sato, however, claims that Schweitzer’s input was not that significant for Takakura’s “intellectual journey.” Oshio, 1955, pp. 144–145; Germany, 1965, pp. 113–114; Sato, *Chosakushu*, Vol. 2, p. 462.
- 65 These interrelated themes appear regularly in Takakura’s works; cf., e. g., *FK*, pp. 7–8, 16; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 287–288, 296. Among the many factors for their being major themes for the corresponding Western thinkers were the Great War and the ascendancy of Ritschlian theology. Cf., e. g., Thomas A. Langford, *In Search of Foundations: English Theology 1900–1920*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1969; Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*. English Translation edited by H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay: Edinburgh: T & T Clark, 1900, pp. 1–20.
- 66 He does this in several different ways, for example in response to a criticism that he resembles Barth, Takakura distances his own position from Barth’s “hidden God.” Takakura Tokutaro,

- “Sato Shigehiko Kun ni Kotau” (“Reply to Shigehiko Sato”) *Fukuin Shinpo* No. 1685, December 1, 1927, p. 5; *Zenshu*, Vol. 5, p. 203. Furthermore, Takakura did not change his overall attitude even in his later years. For example, in May, 1933, Takakura writes to one of his students that he is praying fervently that the student will study Luther and Calvin as opposed to Barth: “After all, as a theology I think that Barth is unhealthy in terms of its faith content.” May 22, 1933 letter, *Zenshu*, Vol. 10, “Shokan,” p. 111.
- 67 Both Sato Toshio and Charles Germany point out Takakura’s early preference for Brunner, Sato, 1992, p. 79; Germany, 1965, p. 121. Germany goes on to state, “One can certainly take for granted that this larger debt to Brunner did not preclude Takakura’s reading Barth’s early books, particularly his commentary on the Book of Romans.” Although this claim would appear to rest on fairly safe ground, the only concrete evidence that Takakura did in fact read Barth’s Romans commentary is his inclusion of it amongst his list of reference works for his own commentary on Romans. *However*, Takakura *never* refers to Barth in his comments, despite constantly using the remarks of numerous other commentaries. *Chosakushu*, Vol. 5, p. 56.
- 68 There is not one quotation of Barth in *FK*, whereas there are several of Brunner, Holl, Heim, Althaus, Vollrath and others. In Takakura’s dogmatics lectures, K. Barth is mentioned twice (both times in reference to the same quotation), whereas P. Barth and T. Barth are each mentioned once; Vollrath is mentioned four times. As to number of works included in the numerous bibliographies, K. Barth’s writings appear four times, Vollrath’s five. *Zenshu*, Vol. 8, pp. 19, 53, 71, 72, 125, 162, 177, 184, 185, Vol. 9, pp. 678, 785, 857, 859, 864, 877, 1017, 1019.
- 69 Sato, *Chosakushu*, Vol. 2, p. 464. Apparently, the phrase “Barthian before Barth” was coined in 1933, and in reference to Forsyth. A recent analyst begins his article, which considers the validity of the label, by asserting that both Barth and Forsyth would have immediately rejected “the allegation contained in it.” John Thompson, “Was Forsyth Really a Barthian Before Barth?,” in Trevor Hart, ed., *Justice the True and Only Mercy: Essays on the Life and Theology of Peter Taylor Forsyth*. Edinburgh: T & T Clark, 1995, p. 237 (n. 1).
- 70 Cf., e. g., Lande’s uses of the descriptive phrase “pre-Barthian Takakura,” as well as the statement, “... Takakura Tokutaro developed a Protestant Reformed theology of a Barthian type...” Aasulv Lande, *Meiji Protestantism in History and Historiography: A Comparative Study of Japanese and Western Interpretations of Early Protestantism in Japan*. Frankfurt: Peter Lang, 1989, pp. 99, 101, 115.

- 71 Kuyama, in Kuyama, ed., Taisho-Showa vol., 1956, p. 310; Germany, 1965, p. 122; Ouchi, Ohki, and Sato, in “Takakura Tokutaro to Nihon no Kyokai” Panel Discussion, 1964, pp. 41–43; Matsuoka, 1978, pp. 75–76.
- 72 Barth’s name sometimes pops up within Takakura’s casual lists of contemporary Swiss and German thinkers, but at other times Barth’s name does not appear at all. For example, in a 1932 magazine article on crisis theology, the only name mentioned is Brunner’s, in connection with the translation of his writings. Takakura Tokutaro, “Kinki Shingaku ni tsuite” (“Concerning Crisis Theology”) *Fukuin to Gendai* No. 15, June, 1932, p. 1; *Chosakushu*, Vol. 3, pp. 394–396. Cf. *FK*, pp. 8–9, 150; *Chosakushu*, Vol. 2, pp. 288–289, 431–432.
- 73 Sato Shigehiko’s blistering criticism of *FK* attempts to link Takakura with Barth through the phrase “Wholly Other.” However, Takakura had been using that expression for years, apparently before he had ever encountered dialectical theology. Thus not only does the attempt to classify Takakura as “Barthian” through word association fail due to Takakura’s typical use of others’ expressions: he had termed God as “das ganz Andere” via some other German “influence.” Sato Shigehiko, “Takakura Kun no Shingakuteki Tachiba o Nanzu” (Criticizing Mr. Takakura’s Theological Position) *Fukuin Shinpo* No. 1683, November 17, 1927, pp. 5–9. Cf. Takakura’s 1923 “Oncho to Kito” (Grace and Prayer), in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, p. 179; *Chosakushu*, Vol. 1, p. 148.
- 74 One analyst states, “The emerging neo-orthodox theology in Europe under the influence of which he spent his formative years was an appropriate vehicle for expressing Takakura’s own ‘evangelical Christian thought’ in Japan.” Matsuoka, 1978, p. 68. One can accept the view that Takakura used neo-orthodox theology as a vehicle for expressing his own thought; however, in no sense did Takakura spend “his formative years” under crisis theology’s influence. It was not until *after* he returned from Britain in 1924, i. e., when he was about *forty years* old and during the last decade of his life, that Takakura first read selected materials of the so-called Crisis Theologians.

Similarly, Germany’s emphasis on the “influence” of Western thinkers on Takakura must be criticized. Rather than seeing a “dominant and lasting influence” of Forsyth, for example, this study prefers Germany’s occasional references to the manner in which Takakura “took leave of Ritschl, Herrmann, and Schleiermacher.” Emphasis mine. Germany, 1965, pp. 95, 105.

- 75 Lande, 1989, p. 87.
- 76 "... senyu... o hakkensareta..." Fukuda Masatoshi, "Takakura Sensei no Naiteki Hatten ni tsuite" ("Concerning Professor Takakura's Inner Development") *Shingaku to Kyokai* 1, No. 1, 1934, p. 154.
- 77 Regrettably, this leap is taken by Lande and other second-hand analysts within their otherwise helpful survey works. Cf. op. cit., pp. 99, 101, 115.
- 78 These are Takakura's descriptive words. "Oncho to Shinjitsu," in *Oncho to Shinjitsu*, 1925, p. 21; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 23. Reproduced in Oshio, 1955, p. 123.
- 79 Kumano Yoshitaka, "Nihon no Kyokai ni okeru Shokuzairon" ("The Doctrine of Atonement in Japanese Protestant Theologians") *Shingaku* No. 38, 1976, p. 24. The English translation of the title was provided by the journal. Cf. n. 5 above.
- 80 As for Forsyth's German interests: "Since he read German well... he managed to keep in close touch with Continental thought. Schlatter, Kaftan, Kähler, Wendt, and Wernle were particularly influential in his writings..." Robert McAfee Brown, *P. T. Forsyth: Prophet for Today*. Philadelphia: The Westminster Press, 1952, p. 31. Also,
- His daughter tells us that about one-third of the books in his library were in German and that he kept abreast with thought in that country by the regular reading of its periodic literature. This information, along with Forsyth's own admission of indebtedness to the Germans, has most probably fostered the idea that his *chief* affiliations as a theological thinker must be looked for in that direction. There can be no doubt that he owed a great deal to Hegel, Ritschl, Kähler, and Zahn, and something to Ihmels, Schaefer, and Schlatter. Emphasis original. Harry Escott, *P. T. Forsyth and the Cure of Souls: An Appraisal and Anthology of his Practical Writings*. Originally published as *Peter Taylor Forsyth: Director of Souls*, London: Epworth Press, 1948; reprint ed., London: George Allen & Unwin, Ltd., 1970, p. 9. An example of Forsyth's open acknowledgement of help received from German thought includes what he writes in the preface of 1912 *Principle of Authority*: "My largest creditors among many are these... Ihmels... Pfennigsdorf... Schaefer..." P. T. Forsyth, *The Principle of Authority in Relation to Certainty, Sanctity and Society: an Essay in the Philosophy of Experimental Religion*. London: Hodder and Stoughton, 1912, p. v.
- 81 *FK*, p. 150; *Chosakushu*, Vol. 2, p. 432. Cf. n. 78 above.
- 82 Forsyth, 1957, p. 83.

- 83 P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*. London: Independent Press, 1909, p. 71.
- 84 Sato Toshio says the following about Takakura's style in *FK*:
- This book is... a book of battle, fiercely fighting for his so-called Evangelical Christianity against various, different positions. As a type of manifesto which boldly and frankly expresses this emphasis, it gives body blows to the reader in going to the place of [real] meaning, as something having the authority to press in upon a person's heart.
- Sato, 1983, p. 114.
- 85 Takakura's journey through Ritschl has already been described. As for Forsyth, John Rodgers, for example, in his important analysis asserts, "One could, with reasonable accuracy, describe Forsyth's whole theological pilgrimage as an inner critique of Ritschlian theology." The continuation of the quotation should be noted as well of course: "One should add immediately, however, that the critique was so radical and basic as to create a position which can only in the most qualified manner be referred to as Ritschlian." Rodgers also points out that Forsyth initially went to Göttingen "in order to sit at the feet of that great, almost overwhelming figure Albrecht Ritschl." John H. Rodgers, *The Theology of P. T. Forsyth: The Cross of Christ and the Revelation of God*. London: Independent Press, 1965, Introduction, p. 3.
- 86 It is interesting to note that, during a trip to Germany in the summer of 1922, Takakura purchased several books, many of which were concerned with the kingdom of God. Cf. Sato, *Chosakushu*, Vol. 2, p. 461.
- 87 P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*. London: Hodder and Stoughton, 1907, p. 223.
- 88 Cf., e. g., Forsyth, 1957, pp. 83ff.
- 89 The vast majority of research on Takakura has been conducted by theologians who have either held, or at least been trained under, a theological position sympathetic to Barthianism. This essay has thus had to give undue attention to declassifying Takakura from that framework — which after all arose in a cultural and historical context far removed from the one in which Takakura's thought developed.
- 90 Besides the oft-described alliance of Western Christianity with its various cultural forms, a major factor in its theological exclusiveness was the centuries-old Western inheritance of an all-encompassing "theologia" as "Queen of the Sciences." Frank Whaling, *Christian Theology & World Religions: A Global Approach*. Contemporary Christian Studies Series, ed., Paul Avis.

Basingstroke: Marshall Pickering, 1986, pp. 60–62.

One writer has described the lingering tendency of much of Western theology to view other Christian understanding through its own lenses as the “ghost of Western Christendom.” Stephen Crites, *In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History*. Chambersburg, Pennsylvania: American Academy of Religion, 1972, p. 18.

- 91 Kitamori Kazo is one who laments the lack of original production in Japanese theology — claiming instead a role of distributor of Western theology — in contrast to Japanese literature’s and philosophy’s recasting of Western thought. Kitamori Kazo, in Kuyama, ed., *Taisho-Showa* vol., 1956, p. 77.
- 92 David A. Dilworth, “Translator’s Preface,” in Nishida Kitaro, *Art and Morality*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1973, p. xi.

Interestingly, it is Kitamori who basks in the “blessing” of living within the “given [Japanese] ‘boundaries of habitation.’” This enables “proceed [ing] to the heart of the Biblical message,” i. e., finding “the central motif of the ‘theology of the Pain of God.’” The basis of Kitamori’s assertion is that the Japanese mindset is “emancipated from the substantialism of Greek objectivism and also from the existentialism of Greek subjectivism.” Kitamori Kazo, “Is ‘Japanese Theology’ Possible?” *The Northeast Asia Journal of Theology* No. 3, September, 1969, p. 87.

- 93 John 10: 39.
- 94 “No one is beyond this error of assuming a built-in advantage for culture, especially when culture is underpinned by economic and political power... For most of us it is difficult enough to respect those with whom we might disagree, to say nothing of those who might be different from us in culture, language, and tradition.” Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991, p. 27.
- 95 Emphasis mine. I am indebted to Andrew Walls for this particular angle on thinking about Ephesians 3: 10.

〔日本語要約〕

高倉徳太郎の神学

—再評価の要請—

J. N. ジェニング

高倉徳太郎（1885～1934）は、日本プロテスタント教会史上、牧師・神学者として、重要な役割を演じた人物であるにもかかわらず、ほとんど注目されていない。彼の神学はすでに古く、現代に生きる我々にとって学ぶべきことがないとの評価が下されているからだ。

しかし、本稿は高倉をある歴史的環境の中で福音理解に取り組んだ一人のクリスチャンとしてとらえなおすことにより、高倉自身に関してより深く知ることができるとともに、現代に生きる我々の福音理解にも新しい光となる。そのため本稿は高倉の人生をふり返り、次に彼の思想を検討するために彼がどのように神学者、特に西洋の神学者と交流したのかを考えていく。

以上の考察により明らかになるのは、高倉の神学思想は、彼が交流した西洋の神学者よりは彼が置かれた当時の日本（の教会）という環境により大きく影響を受けていたということだ。

次に、高倉と西洋の神学者、特にバルトとフォーサイスとの関係が注目される。最後に現在神学に取り組む我々がいかに高倉から学ぶべきかを考察する。

[Abstract in English]

English Summary of
“The Theology of Takakura Tokutaro:
An Appeal for a Reappraisal”

J. N. Jennings

Even though Takakura Tokutaro (1885–1934) played important roles as pastor and theologian in the Protestant Church in Japan, he is scarcely recognized as a Christian thinker worthy of our attention. In particular, his theology is seen as both out-of-date and a “closed book” in terms of either needing further analysis or having anything new to teach us today, since we wrestle with more urgent, contemporary matters.

What this essay argues, however, is that looking afresh at Takakura as a Christian human being, i. e., as someone who grappled with understanding the gospel within his own historical situation, will cast new light not only on Takakura, but also on ourselves as we seek deeper insight into God’s Word and the Christian faith. The essay thus first gives a historical overview of Takakura’s life. It then considers the question as to how to examine Takakura’s thought, and suggests a course of looking at the matter of how he interacted with various Christian thinkers, especially Western theologies.

What such an examination shows first is the primary importance for Takakura’s thought of his Japanese context, including his own Japanese Church, more so than the Western thinkers he encountered. How he used Western theologians is then examined, with special attention given to his relationships with Karl Barth and P. T. Forsyth. The essay concludes with some observations as to how reading Takakura can benefit us today in our ongoing theological enterprises.

Short Study

Upon This Rock I Will Build My Church

Thomas N. Wisley

A number of years ago in the process of writing my dissertation at Fuller Seminary, I struggled with the problem of the Church within its cultural context.¹ My immediate concern then was the issue of the nature and character of the “Church” in Northeast Thailand, at that time within a synthesizing Buddhist/Marxist contextual situation.

From some professors I learned that culture was important, and that relevant indigenous cultural forms needed to be applied as legitimate expressions of the inner faith of Christians within their cultural framework. At the same time I learned from other teachers that the church is often “too indigenous,” Nazi Germany and the struggle of the “German Christians” being cited as one example of “cultural Christianity” that should be avoided at all costs.

I learned a lot from these men. They forced me to think both culturally and theologically. It is this struggle that brings me to this article. My interest in the Church has not diminished. Indeed, it has grown! Ten years in Thailand, four years in the Philippines and six years in Japan have provided me a variety of cultural examples of the Church within a variety of Asian contexts.

In Thailand the struggle has been between

indigenous Theravadic-Buddhism, modernity and a “western” form of the church.² There, to become a Christian is to become a *luuk farang*.³ My research there led me to the conclusion that one of the greatest inhibitors to Christianity is the extreme westernity of the Church.⁴

In the Philippines I observed that the Church, though not westernized in the same sense as Thailand, was shaped by 300 years of Spanish Roman Catholic Christianity and then by American Protestant Christianity. These conflicting and sometimes antagonistic forces, whatever good may have been accomplished in economic terms (infrastructures, etc.), produced a dependent Church, both on the Roman Catholic and the Protestant sides, without any strong Filipino identity.⁵

In contrast to these cultural expressions it seems to me that the Church in Japan is too indigenous. Often the Church in Japan is described as “western” or “American.” While the outer form may appear “western or “American,” I will maintain in this article that its inner essence is essentially traditional Japanese. One pastor put it this way; “the church is the company (*kaisha*); i.e. the pastor is the boss, the people are its employees.” The analogy used here is not my own and is certainly indigenous, relevant

to the cultural soil and therein it is suggested by some missionaries to be the “secret” to breaking the 1% barrier of numbers of Christians in Japan.

As relevant as the model may be to Japanese culture, I will maintain in this article that such an analogy, while it is culturally relevant, exceeds biblical boundaries. Clearly a more biblical model is needed in all three examples I have cited.

By contrast I will maintain that the church in any given cultural context should be dynamically equivalent to Biblical models, not cultural ones. This will require that the biblical content take priority over cultural forms or structures.

With regard to form and structure I will maintain that these represent aspects of the contextual frame of reference within which the Biblical models operate and should not in any way determine the nature and character of the local church.⁶ Indeed, the opposite should be true. The nature and character of the church should be constant, guided by scripture, while form and structure are dynamic and changing, using cultural forms where they can be found or constructed.

Given this approach it is appropriate that I begin with one of the most significant biblical passages concerning the Church.

“And I tell you that you are Peter, and on this rock I will build my church, and the gates of Hades will not overcome it.”

Matthew 16: 18 NIV

Centrality of Church to Jesus’ Mission

My purpose in citing this passage is not to engage the familiar debate concerning Jesus as the “rock” or Peter as a piece of the “rock.” As a Protestant I accept the reference to Christ.⁷ My purpose here is to focus attention upon that which is built upon the rock.

To illustrate, would it not be strange to praise the foundations of St. Peter’s Cathedral as the most significant thing about it? This is not to minimize the importance of the foundations but to show their proper function.

Though this is a bit strained I think it is to some extent what Jesus had in mind. The rock is essential, fundamental, foundational to that which he would leave behind; i. e. the Church, both the edifice and the foundations!

Regardless how the text is interpreted one cannot escape the centrality of the Church to Jesus’ mission. It is this greater significance, not its formal structure, that I emphasize here.⁸

Development & Structuring of the Church

Is it not interesting that Jesus gave such limited description about form and function to that which was so vital, so central to his ministry? There seems to have been no self-conscious effort on Jesus part to form a church structure. Rather, the form and structure of the church seem to have developed quite naturally as the early Christians interacted with cultural forces surrounding the formation of the “*ekklesia*,” those “people of God” who were being “called out of the world” into fellowship with God through Christ.⁹

Apparently these early Christians worshipped in synagogues. They survived under Roman rule only because their worship practices appeared to be a form of a Jewish sect. One might raise the question, why then did the early church not become a Jewish sect? How did it develop differently from the existing synagogue structure?

One could argue that it did. Evidences of the synagogue pattern can be seen in most all forms of Christian worship: the reading of Scripture (Torah), prayer, sermon (homily), benevolent offering for the poor, etc.

On the other hand noticeable differences distinguished Jewish worship from the early Christian communities. There is no question that these differences issued in formal or structural formation of early Christian worship practices.¹⁰ These include a common body of literature, Scripture (Pentateuch, Prophets, Wisdom) and commentary (Midrash & Talmud) and a common religious heritage (Abraham through the prophets). The early Christian Church developed formally and structurally in ways quite distinct from the surrounding cultural forces.¹¹

Defining the Church

Moving from this historical sketch to the more immediate concern of identifying the nature and character of the Church in contemporary terms, I will define the term “Church,” in a broad way as “the people of God,” a collective body of believers who have responded to the claims of Christ and who accept his rule over their lives.¹²

The “people of God” sited from a New Testament source (Matthew 16: 18) does not imply that a people of God did not exist prior to the New Testament period. I acknowledge the historical continuity of the Old Testament people of God with the New Testament people of God.¹³

But, to return to Jesus’ words, “I will build my Church,” it is important to note some important developments about the beginnings of the Church that reflect its essential nature and character and lend more substance to my definition. These developments preceded Jesus’ instructions in the Sermon on the Mount (Matthew 5–7) and his Kingdom teaching which helped prepare his followers for Pentecost.

One of the first of these developments was the regular meeting together of the disciple band and other followers of Christ after Jesus’ ascension. Jesus instructed his disciples and others to meet together after his departure (Acts 1: 4), which they did (Acts 1: 14, 15). After having been filled with the Holy Spirit they went out “declaring the wonders of God” speaking the languages of various ethnic groups visiting Jerusalem (Acts 2: 9–11). Many people responded and were baptized (Acts 2: 28–42).

The “upper room” event has been described as miraculous because people spoke languages not previously known or studied and because so many people believed and were added to the “church.” I would add that it was equally miraculous that people of such cultural diversity responded to the message being spoken in the market (Acts 2: 9–11).

The collective sharing and structured fellowship that followed was crucial to the early development of the Christian movement. Converts were incorporated into groups or “fellowships.” There was not some variation of the numerous secret religious societies of the Roman period or even of the synagogue. The Christian movement of the first century was peculiar in that its spiritual head, Jesus Christ, and its forms of fellowship reflected an inner belief in a structure that in time became known as the Church.

I turn now to a discussion concerning the inner nature and character of the Church. What, in essence, was it?

Nature & Character of the Church

One of the distinctive features of the early Church was its conception of itself as a “communion” (*koinonia*) of the Holy Spirit (II Cor. 13: 14). The participating Christians in these groups possessed what Latourette calls an “inclusive faith” that held an open invitation to all people to join their fellowship regardless of age, sex or cultural background.¹⁴ This “inclusiveness” found greater expression as the Church expanded its geographical and cultural borders beyond the Mediterranean region.¹⁵

During the period of the Apostolic Fathers this emphasis was joined by other features that grew out of the corporate life of the believers and the study of the Scriptures, bringing to light certain outward manifestations of the inner essence or nature of the Church. These other features included holiness, love, obedience to Christ, Christian unity, proclamation, etc.. In

time, these features shaped and formed an ecclesiology that recognized four distinct attributes: (1) unity, (2) universality, (3) holiness and (4) apostolicity.¹⁶

It has been asserted that these attributes represented the essential “nature” of the Church and that by their presence (or absence) one could discern the “true Church.” The Reformers were not satisfied with this. They believed that the true nature of the Church could not be known apart from a “living relationship with Christ.” Berkhof notes that “the Reformation discovered...that a church may not outwardly conform to these marks without having a vital relationship to Jesus Christ.”¹⁷

After the Reformation two new emphases were added: (1) the “pure” preaching of the Word (referring both to the Scriptures and to Christ) and (2) the “right” administration of the sacraments. Desirous of finding a way of testing the authenticity of the Church the Reformers changed the terminology and began to speak of the “true marks” of the Church.

To summarize, the Reformers raised an important awareness in the sixteenth century that the Head of the Church, Jesus Christ, is the only criterion whereby one can ascertain the “true” inner essence or nature of the Church. Unfortunately, the “new marks” of the Church became the defining means whereby the old attributes of unity and catholicity, though not set aside in theory, were damaged in practice.

It follows from this historical sketch that any objective “true mark” or “attribute” of the inner nature of the Church is bound to a time/context

limitation and that limitation must be central to any discussion about the nature of the Church.

This is not to say that the context determines the essence or the nature of the Church. Indeed, the case in point indicates that this is precisely the problem in Asia. Instead, I affirm the dynamic application of the Scriptures to changing cultural situations and the rejection of any static cultural view of the Church. If, as Piet observed, "Reformation thinking" is applied rigidly in any cultural context, Western or Asian, it "stands in danger of having a stationary or static view of the church." He said, "The Church must look to God and to the world and find its reason for being as God's people in god's world."¹⁸

This static view Piet speaks of has been with the Church in various cultural contexts to the present time. Van Engen has helped bring the issue into sharper focus.¹⁹ He cites Moltmann's view that a tension must be maintained relative to the form (institutional structure) of the Church and its essence (nature). Moltmann observed that one of the key factors that inhibits a proper understanding of the Church is a limited perspective of it in the midst of historical change.²⁰

In other words, how can the true Church be identified when dynamic cultural and historical forces press her to adapt or change or abandon her traditional forms? What are we to do when the Church fails to reflect its essence? He answers that "form and essence are indispensable to each other, and must be kept together in tension, in hope, and in the power of the Spirit."²¹

Both Moltmann and Van Engen are helpful because together they form a perspective that

identifies the nature of the Church not by any static list of attributes alone, but that acknowledges the influence of dynamic historical change and allows for a tension between the form of the Church and its inner nature or essence.

Going a step further the nature of the Church, though identified empirically through sociology or anthropology, possesses a dimension that cannot be touched using these research tools. I find in Dietrich Bonhoeffer another dimension, another tool so to speak, by means of which the Church is truly itself in the sense Jesus intended it by his words, "Upon this rock I will build my Church."

It is possible to discern certain communal intentions from a study of the actual contents of Christian faith, as these are found in empirical groupings. But in this way we cannot reach the concept of the Church. The Christian concept of the Church is reached only by way of the concept of revelation.²²

I am not here affirming or disaffirming Bonhoeffer's concept of revelation. That is another concern. What I do affirm in Bonhoeffer here is a concept about human community brought together under the Lordship of Jesus Christ, something Bonhoeffer understood very well.

Both Bonhoeffer and Moltmann bring light to bear upon the nature of the Church within a cultural context. Moltmann provides an appreciation of the form/context influence while Bonhoeffer helps us to see that the nature of the Church is much more than her cultural forms. This combination is vital for without it

we might be inclined to discard the Church/church because of unfaithfulness to her true biblical nature. Or, on the other hand, we might simply shape the Church/church following cultural trends, forms or values, making it into a kind of socio-religious club.

How, for example, are people to think about the Church when she claims to be loving and kind in essence, but by her practice of exclusivism makes love in the Biblical sense incomprehensible to Japanese culture? Or again, how are people to identify with the Church if, in its actual outworking, loyalty to the social organization (denomination) is more important than loyalty to the claims of Jesus Christ? Or again, how can people come to faith and be part of the Church if in so doing they only become part of a foreign community?

Could it be that, in this sense, that the biggest problem to the growth of the Church in Japan and Thailand may well be the “churches” in Japan and Thailand, which by their form and structure seriously contradict the biblical nature and character of the Church?

Some Fundamental Conclusions

First, the Church cannot be built only upon abstract ideas about its nature or its outward forms.

Second, change and adaptation in forms of the Church can no more be resisted in contemporary expressions today than in its early historical development. The Church in any context will take on an institutional form, but hopefully one that will express its essential

Biblical nature in dynamic interaction with its cultural context.

Third, the Church always stands as a mediator between God and man. DeRidder speaks of the Church as “outward directed” and points to the Church’s true nature when she is involved in her mission to the world.²³

Fourth, something more is needed to discern the true Church. The nature of the Church is not simply a “mark” or an “attribute” but a pointer toward a greater reality beyond itself. There is more to the Church than the cultural form that catches the eye. Indeed, conversely, if the Church is only that which meets the eye and it is not characterized by the mystery of a transcendent God that Himself evades being encapsulated by any one culture, then it is something other than the Church of Jesus Christ.

Biblical Essentials for the Church

I now turn to three biblical models that reflect the true nature of the Church in its culture. In these, a reflection of the Reality beyond mentioned above is seen. In them I seek to remain faithful to the two principles of flexibility in form and faithfulness to the Biblical nature of the Church. The precise cultural form(s) will vary from culture to culture, but should be embodied in every church in every culture.

The first of these is the Church as fellowship community. Several Greek words communicate this idea. One term is *κοινωνία*, a word that suggests partnership in the sense of unselfish contributory help (Acts 2: 42,

Romans 15: 26, II Cor. 8: 4), sharing (Phil. 3: 10), fellowship or friendship that is spiritual in nature (I Cor. 1: 9, 10: 16). Within the Christian community this was the most meaningful social structure of the first century.²⁴

Fellowship (κοινωνία) was more than “potluck” social events, though it did include love (αγάπε) feasts. It was an inclusive sociocultural unity – a gathering.

The second of these models is the Church as a witnessing community. The term κερψγμα is often translated as “proclamation” and best describes this model. It refers generally to the communication of the gospel (I Cor. 15: 3–4). Other terms also describe this feature: διδαχη (teaching) κερυσσο (preach as a herald), κατανγγελλο (declare), πληροποηροο (fully proclaim) and ευογγελιζο (tell the good news).

That several terms are used to indicate communication forms is significant. First, the variety of forms suggests the importance placed upon witnessing to others on the part of the early Church. Second, no one form seems to be preferred qualitatively superior or inferior, except insofar as the efficacy of the form for the context.

The third of these models is the Church as a mediating community. To be specific, the Church’s identification with the world is in a servant capacity much as Jesus was in his incarnation ministry. Bonhoeffer expressed it well when he said, “the Church is her true self only when she exists for humanity.”²⁵ Van Engen speaks of the Church as being “for the world,”²⁶ while Karl Barth wrote about the

“Community for the World.”²⁷

This means that the unbelieving world, though sensing the essential distinctiveness of the Church, understands that is for the world, not against it. This is to say that Christians seek the welfare — the well-being — of the world and that Christian efforts are to improve conditions in the world and not simply protecting its own ecclesiastical turf.

To speak of Christian identification in the world in the sense of physical and spiritual betterment includes conditions of unjust political structures and human poverty. The role of the Christian cannot be passed off as only “evangelistic” or “church planting,” though the evangelistic mandate should occupy the major efforts of Christian witness.

These three Biblical essentials are not the only three that should characterize the Church in its cultural context, though without these three the Church ceases to be the Church.

I turn now to the implementation of these to the issue at hand. What does all of this mean to the Japanese Church situation?

Missiological Implications for Japan

First, the Church’s witness in Japan must be characterized by an approach that is both mediational and personalistic. Such an approach is informed by Jesus’ incarnation example and by his teachings. God in Christ took seriously the human condition, and the human frame of reference. He used human language and cultural symbols well understood by those to whom he ministered love and redemption.

For example, Jesus wept near the cave where Lazarus was buried. People observed this human reaction and understood by the tears that Jesus loved Lazarus and his family (John 11: 35, 36). On another occasion Jesus expressed anger and frustration at the obstinacy and dishonesty of the Jewish religious leaders. He called them “hypocrites” (Matthew 23: 13), “blind guides” (23: 24), and “white washed tombs” (23: 27). He condemned their foreign missionary work as a program that made their converts “twice as much a son of hell” as the religious leaders themselves were (23: 15). Moreover Jesus did not stop at strong words but expressed his indignation at their willful religious blindness when he cleansed the temple in Jerusalem (Matthew 21: 12, 13).

These experiences indicate that Jesus identified closely with the people. He knew what made them frustrated, angry and indignant. He communicated in terms and forms familiar to the people: Aramaic language, familiar literary and historical allusions, Semitic conceptualization patterns, social interaction patterns and so on. One of the most significant things to be said of Jesus’ incarnation ministry is that he lived among people in such a way that they understood him to be a fellow human fully aware of their problems, sorrows and frustrations.

Second, the Church’s witness in Japan must be characterized by empathy. I have noted above that Jesus expressed deep feelings for people. He spoke with people rather than down to them. His lifestyle was one of living among them. He ate and slept with his disciples or stayed in the

homes of those people who invited him to be their guest. He owned no home of his own (Luke 9: 58). His classroom was Palestine and as he walked along garden paths, through fields and along the seashore he taught “those who have ears to hear” in their own familiar settings.²⁸

One of the great illustrations of Jesus’ empathetic ministry is the woman caught in an adulterous act and brought to the temple where Jesus was teaching (John 8: 1–11). The purpose of bringing her there was not to help her but to discredit Jesus at her expense. It was a difficult situation! They had the Law of Moses on their side, though there is no indication in the record that they were concerned at all about the law, or the woman. Jesus response was both sensitive and theologically correct.

Third, the Church’s witness in Japan should be “discovery” oriented as well as didactic. Jesus disciples complained from time to time that he did not speak “plainly” to them but instead told stories (parables) (John 16: 17–20). He taught in this way, not to frustrate them, but to cause them to think, to discover truth for themselves, to inspire a spirit of exploration in their hearts for truth.

Jesus’ approach was not entirely unique. Socratic pedagogy was used extensively in first century educational strategies and was characterized by a dialectical and dialogical approach to epistemology. Jesus’ approach differed from the Greek dialectic in that he proclaimed himself to be the “the way” and that he alone could lead people to the Father (John 14: 6). Hence his teaching was not simply

to inform but to provoke decision and, hopefully, to bring about commitment. He did not hesitate to confront people when confrontation was necessary for repentance and conversion.

Endnotes

- 1 When capitalized, Church throughout this article will refer to the body of Christ, the People of God in a larger sense than the local church. When referring to the local church, the word will be spelled in the lower case.
- 2 See Charles Van Engen, Evangelism in a Changing World, (manuscript), 1995: 14–22; 53–59 for insights concerning the effect of “individualism,” “technology” and “modernity” on the nature of the Church.
- 3 Non-English words and terms will be recognized in this article by the use of italics. The term used here means “child of the foreigner.”
- 4 See my former work copublished with Charles H. Kraft, Readings in Dynamic Indigeneity, William Carey Library, 1980 and my dissertation entitled Christianity in the Buddhist/Marxist Context: Northeast Thailand, Fuller Theological Seminary: pages 143, 144.
- 5 See Metsolem Castillo in Kraft/Wisley, Readings in Dynamic Indigeneity: 1980, pgs 239–252 and Rodrigo Tano in Theology in the Philippine Setting, 1981, New Day Publishers, Quezon City.
- 6 This is not a new idea. Charles Kraft
- 7 See An Interpretation of Matthew’s Gospel by R. C. H. Lenski (pgs. 624–628) for a description of the Greek terms used in reference to Christ and Peter and their significance to the origin of the Church.
- 8 The term *ἐκκλησία* is used in Matthew’s account only twice, once here and in 18:17. In both places the word means an “assembly” of people “called out” to meet as a body. The structure or form of that meeting is not clearly stated. He did not use the term “synagogue” or any other term that would connote a specific religious or cultural idea.
- 9 See 1 Corinthians 1: 2 as a description of the “church” as those “sanctified” and “separated” (called out) and established as a people under the lordship of Christ. See Heb 4: 9; Heb 11: 25; 1Pe 2: 10 as examples of the “people of God.”
- 10 See Kenneth Scott Latourette, A History of Christianity, Vol. I, (pgs 114–125) for a summary of the organizational development of the early church. He makes an excellent case for the separate organizational development.
- 11 This is not to say that the Church was formed or structured independent of or totally separate from existing cultures. Cultural conditioning took place in which Christianity as a religion was later shaped

- and molded. My point here is that this attempt, though successful at times, was largely resisted and the Church developed in significantly distinct ways.
- 12 See Charles Van Engen, The Growth of the True Church (1981); chapters 2 and 3 provide a comprehensive definition of “People of God” as “Church.”
 - 13 I refer here to John Bright, The Kingdom of God for an overview of the people of God concept that establishes a continuity between the Old and New Testament concepts.
 - 14 Ibid: 364.
 - 15 I am indebted to Charles Van Engen’s excellent synopsis of the growth of the Church as seen in his unpublished dissertation The Growth of the True Church, (1981). What follows in this section is a partial overview of his synopsis and my insights taken from other works as cited.
 - 16 See Karl Barth, Credo, New York, Charles Scribner & Sons (1962) (pgs 146–148) for a comprehensive theological overview of the development of ecclesiology during this period of development of the Church.
 - 17 In Van Engen, The Growth of the True Church, (1981), pg 80.
 - 18 John Piet, The Road Ahead: A Theology for the Church in Mission. Grand Rapids: Eerdmans. pgs 28, 29.
 - 19 The Growth of the True Church is Van Engen’s Ph.D. dissertation accomplished under Professor Johannes Verkuyl. His more recent book, God’s Missionary people, Rethinking the Purpose of the Local Church, is an application of models in the earlier dissertation. In this recent work he emphasizes “essence” within the cultural framework.
 - 20 See J. Moltmann, Church in the Power of the Spirit. London: SCM (1977) pgs 20, 21.
 - 21 In Van Engen, The Growth of the True Church, p. 50.
 - 22 Dietrich Bonhoeffer, Communion of the Saints. New York: Harper & Row. 1963 pgs 96, 97.
 - 23 Richard DeRidder, Discipling the Nations. Grand Rapids: Baker. 1961 pg. 213.
 - 24 W. E. Vine, Expository Dictionary of New Testament Words. Vol. II, Old Tappan New Jersey: Fleming H. Revell Co. 1966 p. 90.
 - 25 Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison. New York: Macmillan Co. 1962. pg 239.
 - 26 Van Engen, The Growth of the True Church. pg 97ff.
 - 27 Karl Barth, Church Dogmatics Vol. IV, 3: paragraph 72ff.
 - 28 An old but excellent source on the teaching styles of Jesus is F. F. Bruce, The Training of the Twelve.

〔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*
(New York and Oxford: Oxford University Press, 1994), 430 pp.

増井志津代

本書は、イエール大学で現在アメリカ宗
教史を担当するハリー・スタウトを総編集
責任者としてオックスフォード大学出版
より刊行されている『アメリカの宗教シ
リーズ』の中の一巻である。1992年4月8日
から11日まで、イリノイ州ホイートン・カ
レッジで開催された会議「環大西洋的視
点におけるエヴァンジェリカルイズム」
で発表された論文を中心にまとめられ
た研究書で、英米における近年のエ
ヴァンジェリカルイズムに関する歴史
研究の成果を概観する為には有益な論
文が多く収められている。

本書の編集者、また執筆者でもあるマ
ーク・ノール、デイヴィッド・ベビン
トン、ジョージ・ローレクはそれぞれ、
アメリカ、イギリス、カナダの各大学
で教鞭を取る宗教史の専門家である。
編者を三地域より立てた背景には本
書のタイトルが示すようにエヴァン
ジェリカルイズムという歴史的運動を
一国内で成立した運動というより、大
西洋を中心とした旧英領三地域を結
ぶ、文化交流のダイナミズムの中で
捉えようとする編集者側の意図があ
る。実際、国別、あるいは特定の教
派別のエヴァンジェリカルイズム
研究はこれまでに多くなされてきて
いる。

この本のねらいは、環大西洋のコン
テキストに焦点をあて、運動の相互関
係を地理的、歴史的に探ることによ
って、福音主義運動の全体像を浮か
び上げさせることにある。旧英国領
各地域間相互の比較研究に力点を
置き、ケーススタディを多く収める
ため、各論文の著者もアメリカ合衆
国7名、カナダ4名、イギリス7名
(内イングランド4名、スコットラ
ンド2名、北アイルランド1名)、
オーストラリア1名と英語圏各地
域にまたがって集められている。ま
た、論文の執筆者には、単に担当地
域、あるいは人物についての特定の
研究に止まるのではなく、それぞれ
取り扱うテーマ、運動、論争の内容を
少なくとも二つ以上の地域にまた
がらせて考察することが課題として
与えられている。

ここで編者の意味するところの「エ
ヴァンジェリカルイズム (Evangelical
ism)」という用語について説明を加
えておきたい。エヴァンジェリカル
イズムは、通常、「福音主義」と訳さ
れる主としてプロテスタント内部の
信仰的立場として理解されるが、ル
ターの宗教改革以降、様々なグル
ープにより多様な定義がなされて
きた。本書におい

ては、18世紀イギリス本国と、大西洋を隔てた英領植民地で起きたプロテスタント内部の信仰刷新運動、第一次信仰覚醒 (The First Great Awakening) をエヴァンジェリカリズムのルーツと規定する。この運動はさらに19世紀、より大規模な第二次覚醒運動 (The Second Great Awakening) を経て、プロテスタント諸教派の積極的な海外宣教活動を生みだし、英語圏以外の地域へと地理的な広がりを見せていく。編者のひとりでもあるペビンソンはこの、発生的にイギリス、民族的にはアングロサクソンを中心とする福音主義の特徴を、「聖書中心主義 (biblicism)」、「回心主義 (conversionism)」、「実践主義 (activism)」、「十字架中心主義 (crucicentrism)」の4強調点を掲げて説明する。すなわち、聖書を究極の信仰的権威とし、新生 (New Birth) を強調し、信仰の個人的実践と社会的責任を説き、十字架におけるキリストの贖罪をキリスト教の真髄とするプロテスタント内部の人々が福音主義運動の歴史的担い手と理解される⁹⁾。

こうした4つの強調点を持つエヴァンジェリカリズムの起源を18世紀にたどってみると——ロンドンをはじめとする英国の商業都市、スコットランドの高および低地方、ウェールズとアイルランド、そして北アメリカの三植民地の人々は、天才的大衆説教者ジョージ・ホイットフィールド、精力的な福音伝道者ジョン・ウェスレー、北アメリカ史上最も優れた神学者とされるジョナサン・エドワーズの三名の指導者に導かれた宗教的「覚醒」をそれぞれの地域で、ほぼ同時期に経験した。アメリカ独立革命直

前のこの時代、英国とその植民地は多くの印刷物、頻繁な書簡の交換のコミュニケーションネットワークにより政治社会的、文化的に緊密に結び付けられていた。たとえば、植民地ニューイングランド、ノーサンプトン教会の教会員アビガイル・ハッチンソンが「キリストの血がすべての罪をきよめる」という趣旨の説教を聞いて経験した「キリストに対する新たな思い」と「大きな喜び」は教区牧師ジョナサン・エドワーズの記録した植民地の教会についての報告書によりただちに英国に伝えられた¹⁰⁾。またウェスレーを中心として起きたロンドンでの覚醒も、ホイットフィールドのスコットランド、グラスゴーにおける大衆伝道の働きもこの環大西洋的な英語圏情報ネットワークによりまたたく間に各地に伝えられたのである。

大西洋地域の英語圏における福音的覚醒運動、ことに第一次覚醒運動の強調点の多くは、決してそれ自体新奇なものではなく、大陸ヨーロッパの伝統的プロテスタンティズムの歴史に連動するものである。また、エドワーズがしばしば最後のピューリタンとして挙げられるように、殊に16世紀イングランドにルーツを持つピューリタンのカルヴァン主義的信仰運動、その信条の大部分、教会実践、行動様式を継承する。このように、伝統的プロテスタンティズムの信仰を継承しつつも、18世紀の英国領における福音的覚醒運動は、それ以降のプロテスタンティズムの性格を決定づける、特異な強調点を生み出したと編者等は主張する。

本書における福音主義へのアプローチは、ほとんどの論文の著者が歴史家である

ということもあり、この運動の基本的教えやエヴァンジェリズム（福音の宣伝努力）についてではなく、トランスナショナルなダイナミズムにより、福音主義者が、どのようにその信条、実践、組織、伝達の手段を形成していったか、変化する文化状況にいかに応答し、かつ、イデオロギー論争にどう関わっていったかという事実の歴史、文化、社会的分析となっている。すなわち、「ホイットフィールド、ウェスレー、エドワーズ」といった名称によって代表される18世紀から、「ピリー・グラハム、IVCF、ジョン・ストット」といった名称に代表される今世紀まで、福音主義が、イギリス、アメリカ、カナダを中心としたネットワークの中で、いかに発展かつ変容して来たか、運動の相互関係性を分析することをねらいとしている。こうした歴史、社会分析的な福音主義へのアプローチは、福音主義の運動が何故定義しがたいかという理由をも再確認させてくれる。エヴァンジェリカルイズムは本来、覚醒運動という動的な要因に促されて形成されてきた流動的なムーブメントであり、固定的、かつスタティックな定義は歴史上のどの時代においても困難なのである。福音主義は、前述のペイントンの定義であげられるような共通要素を大枠として持ちながら、時代によりまたその地域的な状況により様々に変容し強調点を変えてきた多様な運動だといえよう。そうした運動の多面性をも認識しつつ、エヴァンジェリカルイズムの各地域における歴史的、社会的影響関係を分析するのが本書の論文寄稿者達の共通した作業になっている。

ここで、編者等が一応の合意点として共

有しているエヴァンジェリカルの歴史に関する見解を4項目挙げておこう。

まず第一の共有見解は、福音主義は非常に複雑な現象だという認識である。18世紀、発生期から、エヴァンジェリカルイズムは常に多様で、変容しやすく、異なった形態を取ってきた。例えば、政治との関係を見ても一貫性はない。地域、時代によって、保守政治ともまた非常にラディカルな政治とも結びついてきた。

第二に、福音主義は常にポピュラーな、民衆運動的特徴により規定される。ナサン・ハッチの著書『アメリカ宗教の民主化』(*Democratization of American Christianity*, 1989)で詳しく論じられているように、英語圏の福音主義の特徴は一般民衆の運動であるという点である。これには、長所と短所と、両面が伴うが、短所としては、そのポピュリズム故、カリスマ性や組織運営能力を持つ人物が伝統的権威を個人的なものとするり替え、独断的な指導性を発揮するといった形をとることがある。しかし、大概において、福音主義者は伝統的な宗教改革以来の伝統を守りながら、刷新的な面をも切り開いて来たと判断される。

第三として、福音主義者はしばしば伝統主義の批判、改革者とされるが、実際面では伝統主義的である。例えば、20世紀、ペンテコステ派やカリスマ運動の人々に伝統的プロテスタントの側が用いる「熱狂主義者 (enthusiast)」という批判は、18世紀、ジョン・ウェスレーが同時代人に受けた批判に類似している。また、聖書のみをエヴァンジェリカルズのための唯一の教義とするといった極端な聖書崇拜主義は、福音主義でも

特に保守的なグループの強調点である。しかし、そうした立場から出される聖書解釈や教えを検討すると、より伝統的なグループにおけるリタジーや説教形式以上に硬直化していることが多々ある。伝統よりも個人の信仰体験を重視し、「新しい」ものを追い求める傾向を持つかに見える福音主義は、実際、その構成メンバーが意識する以上に伝統の反復をしているのである。

第四。その歴史のはじめから、革新的なコミュニケーションのネットワーク利用がエヴァンジェリカルイズムに超国家的な性質を与えてきた。福音伝達のために登場した様々なファクター（例えば聖書協会のようなヴォランティア団体、ジョージ・ホイットフィールドやビリー・グラハムのような大衆説教家、書籍、雑誌、賛美歌）が、国家の境界を超えて、北大西洋地域におけるエヴァンジェリカル固有の表現形式を、引いては全世界に伝播される形式を形作って来た。以上、四点が編著者等の福音主義に関する共通見解である。

さて、本論は、エヴァンジェリカルイズムの多様な展開を歴史的にたどることができるよう、五部構成になっている。第一部、運動の「発芽期 (Origins)」に関して五論文が、第二部「革命期 (The Revolutionary Era)」に三論文、第三部「19世紀エヴァンジェリカル・カルチャー (Nineteenth-century Evangelical Cultures)」に四論文、地域的な特徴を考察した三論文が第四部に、そして第五部「20世紀 (The Twentieth Century)」には四論文がそれぞれ収められている。ここでは、最も多くページ数の割かれている第一部について特に紹介する。

第一部の「発芽期」五論文に共通するのは、福音主義は18世紀、その原点において、国際的、汎プロテスタント的な広がりを持つ運動であったとの見解である。例えば、ジョン・ウォルシュによると、第一次覚醒運動の3人の中心人物、ホイットフィールド、ウェスレー、エドワーズの内、前者2名は、ロンドン、ボストン、スコットランド、ウェールズ、フィラデルフィア、サウスキャロライナと大西洋を越え、自由な伝道旅行を続けた。また、この時代のアングロプロテスタンティズムに多大な影響を与えたドイツ敬虔主義の中心人物、ハレのA. H. フランケが手紙を送った相手は約5,000人、定期的な文通相手はざっと300人から400人を数えたという。こうした国境を越えた汎プロテスタント・ネットワークにより、イングランドの非国教徒、ニューイングランドの清教徒、スコットランドの長老主義者達は緊密に結びつけられていたのである⁹⁾。

1740年代は、廉価な一文雑誌の登場により、出版業界に変革の起きた時代でもある。スーザン・オブライエンの論文によると、大西洋を往復する私的な書簡のやりとりは、やがてより大きなメディア、福音主義者により次々に刊行された雑誌や新聞に取って代わられる。リバイバルに関する書簡や「驚くべき御業」に関するナラティブは直ちに印刷され、広範囲に渡って配布され、市場に流通することになったのである。このようにして、「契約、回心、新生」という共有概念の行き渡ったプロテスタント文化圏全域に、リバイバルの言説が流布され、環大西洋的な福音主義のサブカルチャ

ーが形成された⁶⁾。

18世紀における産業構造の変化と都市の発達、および、大規模な市場の登場とリバイバルの関係はハリー・スタウトの論文の主眼点でもある。ジョージ・ホイットフィールド伝の著者でもあるスタウトは⁶⁾、本書の論文では、ロンドンという当時の商業の中心地から始まったホイットフィールドの伝道活動を市場で流通する商品としての福音説教への観点から説明する。

ホイットフィールドの大衆伝道は、この後20世紀まで続くアングロ・アメリカの福音伝道のパラダイムを決定した。教会の建物の内部に止まらない、多くの人々を集められる屋外での集会、安息日以外の日の説教、原稿を用いないでその場の聴衆に合わせて語られる即興での説教、そしてひとつの場所にこだわらない巡回伝道という、それまでの形式を打ち破ったホイットフィールドのマス・エヴァンジェリズムの方法は後のリバイバルリストに範を提供した⁶⁾。

従来ピューリタンの説教法に乗っ取ったジョナサン・エドワーズの淡々とした、周到なノートを手にしての説教とは異なり、もともとオックスフォードの学生時代から演劇に関心の強かったホイットフィールドは、講壇を一種の聖なる劇場 (sacred theater) とし、説教を熱のこもった、ドラマチックなパフォーマンスとして聴衆に見せ、また聴かせたのである。宗教的言説は、ホイットフィールドの登場により、大衆のための娯楽的要素が加えられ、福音説教はカルヴァン主義的文化を共有する国際市場で頻繁に出回る人気商品となったのである。大衆化された福音は、その後、フィ

ラデルフィア、ニューヨーク、ボストンと新大陸の大西洋岸大都市へ、ホイットフィールドにより伝えられ、やがて彼のパフォーマンスを模す、にわか仕立てのリバイバルリストにより内陸の辺境へともたらされることになる。植民地全域で大変な人気を博したホイットフィールドはアメリカ最初の文化的英雄 (cultural hero) とも言え、この時代のもうひとりの寵児、ベンジャミン・フランクリンの関心を引いたのはこの説教家のパフォーマンスの才能でもある。カルヴィニスト、アルミニアン双方に受け入れられた最初のパラチャーチ活動、「新生」経験の強調、ヴォランティアズム、娯楽性、大衆性といった後のアングロ・アメリカのプロテスタントの特色を決定づけるエヴァンジェリカルな宗教形態は、歴史的には、天才的エンターテナー、ホイットフィールドにより生み出されたといっても過言ではない。エドワーズの学究型の伝統よりもホイットフィールドのパフォーマンスの伝統が後世の、特に北アメリカの福音主義者達には継承されることになる。

デイヴィッド・カリーの論文は、エヴァンジェリカルの相互交流をジョン・コットン、リチャード・マザーといったふたりの第一世代ピューリタンを祖父に持つ17世紀後期の代表的ピューリタン、コットン・マザーとハレのA. H. フランケとの文通による親交にまで遡る。18世紀、ベンジャミン・フランクリンに影響を与え、アメリカのピューリタニズムを世俗化させ、人道主義的モラリズムとプラグマティズムへと変容させる要因となったとされるマザーの『善行録』 (*Bonifacius: Essays to Do Good*)

は、ガリーの研究によると、ドイツ敬虔主義の社会的なアクティヴィズムの影響を受けたものだという。1702年にアングリカンのジョセフ・ダドレーを植民地の総督に迎えさせられたニューイングランドのピューリタン共同体は、ピューリタニズムの路線保持の為の新しい方策を探していた。その中で、フランケとの文通によりマザーが学んだのが、ドイツ敬虔派の「慈善」に対するアプローチだった。慈善活動への傾斜は、特に、19世紀後期、福音主義運動の強調点として再びあらわれる。この意味で、キリスト者と善行の関係にいちやく目を止めたコットン・マザーは、後の福音主義者のプロトタイプとみなされる⁷⁾。

「革命期」を扱った第二部には、特に宗教と国家の問題に関する論文が収められている。第三部は19世紀、福音主義が最盛期を迎えた時代でもあり、いわば、そのアイデンティティの確立期についての論文で構成されている。たとえば、反カソリズム、スコットランド常識哲学の強い影響、プレミニアリズムといったこの時代に福音主義に加えられた特色についての詳しい分析がそれぞれなされている。20世紀はじめにおけるファンダメンタリズム⁸⁾への傾斜の予兆をたどるのに役立つ論文が多い。第四部は、宣教活動による福音主義のひろがり、例として、オーストラリア、アフリカにおける展開についてのケース・スタディが収められている。

第五部の20世紀に関する論文の中では、19世紀の福音主義プロテスタンティズムが、特にアメリカにおいて、1920年代、ファンダメンタリストとモダニストの二つの

グループに決裂していく過程が詳しく分析されている。両グループへの分裂は、デイヴィッド・ベビントンによると、英語圏では特にアメリカにおいて20世紀初頭、決定的なものとなる。ファンダメンタリズムと結びつけられる要素を拒否する傾向を持ったイギリスの福音派とは異なり、歴史的にファンダメンタリストを内部に抱え込むことになったアメリカの福音派プロテスタント教会はモダニズムへの反発がもたらした極端な反理性主義、神学教育の低迷、デイスペンセーションナリズムの強い影響、聖書の無誤性 (inerrancy) に関する論争等、19世紀の福音主義においては周辺的にしか存在しなかった数々の問題と長く取り組むことになる⁹⁾。1976年ジミー・カーターの政治の舞台への登場で脚光を浴びることになったカール・ヘンリー等により推進された「ネオ・エヴァンジェリカルイズム」の刷新の動きは、しばらくメディアの好意的な注目を浴びたが、1970年代の終わり頃登場したジェリー・ファルウェルの「モラルマジョリティ (Moral Majority)」に代表される政治的宗教右翼の活動激化に伴い1980年代、再びイメージ的な打撃を受けることになった。福音主義的社会政治活動はたとえば「ソジョナーズ (the Sojourners)」のような左派によっても行われているにも関わらず、現時点で保守プロテスタントの活動は「ニュー・クリスチャン・ライト (the New Christian Right)」等の台頭により、頑迷な反動的ファンダメンタリズムとはほぼ同一視されていると言えよう。

教会規模の大きさと共に、イギリスとは異なる様々な問題を抱え込んだアメリカ

に関して、デイヴィッド・ウェルズは、現在の福音主義を「中心がぼやけてきたゆえに定義しがたい」運動と述べる。また、アメリカの福音主義は、「奇妙でエキセントリックなメンバーをかかえるにもかかわらずひとつの家族のままで残っている拡大家族のようなもの」とも言う。ガブリエル・フラックルによれば五つ、ロバート・ウェバーによれば十四の違ったタイプに分けられるという第二次大戦後のアメリカ福音主義をウェルズ自身は「告白的福音主義 (confessional evangelicalism)」、 「超告白的福音主義 (transconfessional evangelicalism)」、 「カリスマ的福音主義 (charismatic evangelicalism)」の3つに分類する。「告白的福音主義」は1940年代から1970年代聖書の真理の探究を求める超教派的動きに導かれて宗教改革の基本的信条を基に確立した。ジョン・ストット、J. I. パッカー、あるいはIVCFといったイギリスの告白的福音主義の流れにも助けられて活気づいたアメリカ福音主義の運動は、しかしながら、1970年代、急速に、経営手腕を持つ宗教企業家達により組織化されていく。かつてハロルド・オッケンガが「ネオ・エヴァンジェリカルズ」と名付けた神学者や聖書学者の活躍、『クリスチャニティ・トゥデイ』誌を中心に繰り広げられたファンダメンタリズムからの離脱運動としての福音主義は、1970年代以降、テレヴァンジェリストやマーケティングの手腕にたけた宗教企業家に福音主義の主導権を渡してしまうことになる。こうして台頭してきた動きをウェルズは「超告白的福音主義」と呼ぶ¹⁰⁰。

1966年のベルリンでの会議を皮切りに1974年のローザンヌ会議を経て、世界的な影響力を与えてきたアメリカの福音主義は、本国においてはかつての「告白的福音主義」で重要視された聖書の真理の基盤を失いつつあるという。ローザンヌ精神を継承する形で開かれたはずの1989年のマニラ会議でめだつたのは、実践的アメリカ版宗教企業家の「超告白的福音主義」と「カリスマ的福音主義」の台頭であるとウェルズは語る。ローザンヌを指導した「告白的」流れは、もはや、福音主義の中心からはずれたと、ピューリタンの「エレミヤの嘆き」にも似た調子でウェルズは悲観的観察を述べる。福音主義は、ポストモダン的多様化の中で、ますます定義が困難になっているのが現状だと言えよう。

以上、現在第一線で活躍している英語圏の福音主義研究者達の論文を収めた本書はこのテーマで出版された研究書の中では際立って重要な一冊であるが、いくつかの問題点も見受けられる。編者自ら反省点として述べていることでもあるが、本書には残念なことに、女性あるいはアングロ・アメリカにおける人種的少数派と福音主義運動との関係についての論文が全く収められていない。近年の歴史学で、特に社会史、文化史の研究手法導入により歴史の再記述の努力がなされている現状を顧みる時、こうしたテーマの論文が全く収められていないのは大変残念である。また、アングロ・アメリカの福音主義を主眼にしているためであろうが、大陸ヨーロッパのプロテスタンティズムとの関係についての研究もさほど顧みられていないし、19世紀以降の非英語

圏における海外伝道と福音主義の世界的な拡大の歴史についての研究はアフリカに関する一論文しか収められていない。こうした点からは、本書は福音主義の歴史の全体像を把握するには決して包括的な研究書とは言いがたい。しかしながら、環大西洋地域は、歴史的に福音主義の中心となってきた場所でもあり、運動のルーツを探る研究のためには様々な手がかりを提供してくれる大変重要な論文集だと言えよう。福音主義が世界化した観のある現在は、ポストコロニアルな視点からの研究も待たれる。

注

- 1) David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Unwin Hyman, 1989), 2-17.
- 2) *The Works of Janathan Edwards*, vol. 4: *The Great Awakening*, ed. C. C. Goen (New Haven: Yale University Press, 1972), 193.
- 3) John Walsh, "Methodism" and the Origins of English-Speaking Evangelicalism," 19-37.
- 4) Susan O'Brien, "Eighteenth-Century Publishing Networks in the First Years of Transatlantic Evangelicalism," 38-57.
- 5) Harry S. Stout, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- 6) Harry S. Stout, "George Whitefield in Three Countries," 58-72.
- 7) David A. Currie, "Cotton Mather's Bonifacius in Britain and America," 73-89.
- 8) ジョージ・マーズデンはファンダメンタリズムを「戦闘的なまでに反モダニスト的なプロテスタント福音主義の一つの立場」と定義する(4)。19世紀前、中期にかけて生まれた米国プロテスタントの強調点の数々を絶対普遍の立場として固辞する福音主義内最右派である。聖書の字義的解釈を主張し、プリマスプレザレンのジョン・ダービーが米国よりアメリカに紹介したプレミレニアル・デイスペンセーションリズムの考えに基づいた独特の終末論を強調する。詳しくは、George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (New York: Oxford University Press, 1980) 参照。同著者による、*Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) もこのトピックについて詳しい。
- 9) David Bebbington, "Evangelicalism in Its Settings: The British and American Movements since 1940," 365-388.
- 10) David Wells, "On Being Evangelical: Some Theological Differences and Similarities," 389-410.

〔研究ノート〕

「カルヴァン全集」今昔

井上政己

カルヴァン全集 (*Opera Omnia*) とうたっているものが3つある。残念ながら、いずれも看板に偽りあり、正確な意味における全集ではない。キリスト教会はいまだかつてカルヴァン全集を有したことがないのである。

最初のいわゆる「全集」は、カルヴァンの死後半世紀を経た1617年にジュネーブで刊行された (*Iohannis Calvinii Opera Omnia Theologica*)。フォリオ版7巻から成る。2番目は、さらに半世紀後、1667年アムステルダムから出た (*Ioannis Calvinii Noviodunensis Opera Omnia*)。フォリオで9巻。カルヴァンの処女作『セネカ「寛容論」註解』は、この時はじめて全集に組み入れられた。それ以外は上記ジュネーブ版と大差はない。Schipper 版全集とも称され、次ぎに述べる全集刊行までの二百数十年の間広く用いられた。アルミニウスもジョナサン・エドワーズもこの全集からカルヴァンの神学を汲みとったわけである。因みに、19世紀に出た Tholuck 版『綱要』、『創世記註解』、『詩編註解』、『新約聖書註解』はこの全集のテキストに基づく。

3番目の登場によって、「全集」の量と質は飛躍的に向上する。『宗教改革者著作集』(*Corpus Reformatorum*) 中の「カルヴァン全集」(*Ioannis Calvinii Opera quae*

supersunt Omnia) 59巻である。CR の略語で知られる『宗教改革者著作集』は、他にメランヒトン全集とツヴィングリ全集を含み、「カルヴァン全集」(通例 CO と略す)はその29巻から87巻を構成する。すなわち、CR 29イコール CO 1ということになる。この「カルヴァン全集」は、ストラスブールの碩学達が1863年から1900年にかけて編纂した、今日入手し得る最大にして最も充実した全集である。

今日入手し得ると言ったのは実は言葉の綾に過ぎない。百年前の出版、しかも、個人が架蔵するというより図書館向きであるから、今日売りに出る可能性は絶望的といっている。30年以上前に復刻版が作られた時、1冊42ドル(136マルク)セット価格1,715ドル(4,900マルク)というおおよそ非常識な値札がぶら下がった。数年前韓国で複製が出たが純然たる海賊版ゆえ言及を差し控える。もし百年前のオリジナルの全集がひょっこり市場に出ることがあれば、200万円以上の高値を呼ぶこと疑いない。日本だとその倍は行くかも知れない。

あだしごととはさておき、17世紀に出た2つの「全集」は、以下の理由で実質的な全集とは言えない。

まず、フランス語による著作を含まない。カルヴァンがフランス語のみで著した著作

にしてからが、本人以外の何者かによるラテン語を取める。ジュネーブ教会で用いた式文までがラテン語訳である。これは、ラテン語が *lingua franca* であった当時を反映しているのだが、それはそれで貴重な資料となる。一読後すかさず「ツヴィングリやエコランパディウスがこのカルヴァンのように論じることができたならば、長く不幸な論争はなかったろうに」と嘆息したルターが手にしたのはラテン語訳『聖餐論』であったし、ケムニッツがカルヴァンの著作中唯一賞賛した『占星術に対する警告』もラテン語訳なら、プリンガーやブーツァが読んだのも『再洗礼派反駁』のラテン語訳であった。しかし、厳密な意味において全集とうたうためには、カルヴァン自身の驚ペンになるフランス語を取めていなくてはなるまい。

第二に、説教を含まない。例外は、ヨブ記と第一サムエル記のラテン語訳である。第一サムエル記の説教原稿は散逸してしまい、ただラテン語訳のみが残っている。カルヴァンの晩年から死後にかけて、二十余の説教集が出版されている。それらに印刷された説教の総数は780にのぼる。これらフランス語の説教をラテン語に翻訳するとすれば膨大な労力を要したことであろう。全集に取めること敬遠したゆえんである。ヨブ記と第一サムエル記の説教に関しては、1604年にすでにラテン語訳がなされている。

第三の不備は、書簡集である。ジュネーブ版全集、アムステルダム版全集ともにベザの書簡集を底本とする。しかし、この不備は大目に見なくてはならない。フランス

語の著作やフランス語の説教の存在を重々承知で黙殺するのは、看板にいつわりありと責められてもしょうがあるまいが、書簡に関しては事情が異なる。のちになってカルヴァンの書簡がさらに多く発見されたからで、故意の闕漏ではない。

幾多の病に触まれた肉のからだを脱ぎ捨てる日が近づいたある日、カルヴァンはベザを枕辺に呼んだ。「あそこに」と瘦せさらばえた腕を挙げ震える指で指し示し「手紙の束がある。種々勘考の上、些少なりとも教会を益することあらば、これを出版し後世に伝えよ」と託した。カルヴァン亡き後ジュネーブ教会およびアカデミーの重責を双肩に担うこととなった後継者ベザは、遺志完遂のために Charles de Jonvillers の献身的尽力を必要とした。最晩年のカルヴァンに仕えた秘書で、多忙を極める中であっても手紙は自筆でなければ失礼に当たると頑なに言い張るカルヴァンを説き伏せて口述筆記に踏み切らせた人物である。(私信をワープロで打つ当節の世相をカルヴァンはなんと言うであろうか) 彼が、ベザの全幅の委託を受けて、カルヴァンが残した手紙の束を整理した。のみならず、手紙の受取人を訪ねてはカルヴァンの手紙をねだった。それが叶わぬとあらば、筆写してジュネーブに持ち帰った。こうして、20年の歳月をかけて収集・整理した書簡をベザが監修したのが、*Ioannis Calvini Epistolae et Responsa* (1575) である。この書簡集は総数399通の手紙を取める。内訳は、カルヴァンが書いた手紙299通 (内27通はフランス語で書かれたもののラテン語訳)、カルヴァン宛の手紙88通、その他12通。しかし

これは現存する書簡のすべてではなかった。交通手段が著しく不整備で、それすら度重なる戦火で遮られるときに、これだけ蒐集しただけでもヘラクレス的と言うに充分値する。(因みにアムステルダム版全集は417通を収録する。)

19世紀に入ると、Bonnet や Herminjard その他によるカルヴァン関係書簡の発掘が相次いだ。ボネの書簡集は英訳4巻の底本をなすもので、683通のカルヴァン書簡を輯める。エルマンジャール9巻は、フランス語圏宗教改革に関わる書簡をことごとく収録せんとする茫洋たるプロジェクトで、半世紀に及ぶ偉業は惜しくも編者の急逝によって中断された。だからこの書簡集は1544年で唐突に終わっている。従ってカルヴァンに関する限り、自身の書簡198通、カルヴァン宛181通を数えるのみだが、丹念な時代考証と堅固な校合と詳細かつ正確な註のゆえに貴重である。また、ボネ、エルマンジャールとも、フランス語の書簡をフランス語のまま編纂している点が注目される。いずれにせよ、こうした探訪と研究の成果が次ぎの「全集」を豊かに潤すこととなる。

CO の書簡集は59巻のうち11巻を占める厩大なものである。総数4,271通、カルヴァンの筆になるもの1,197通、カルヴァン宛1,571通、文中カルヴァンへの言及を含むもの1,503通。今でもたまに新発見があるにはあるが、これで現存するカルヴァン関係書簡をほぼ網羅しているとみていい。(余談ながら、カルヴァン自身がしたためた手紙の半数に相当する600余通は、英語はおろかどの言語にも翻訳されていない。

Reformed Theological Seminary の Douglas Kelly がその600余通の英訳を出版すると言っていたのが20年も昔である。立ち消えに至ったと判断せざるをえない。)

ジュネーブ版、アムステルダム版と異なり、CO は、フランス語の著作を積極的に収める。フランス語で書き下ろされたものは言うに及ばず、カルヴァン自らフランス語に翻訳したことが確証されるものはラテン語とともにこれをも収める。かくして『綱要』、『聖書註解』のフランス語版がはじめて全集に組み入れられた。ただし、よしフランス語の書き下ろしであれ、フランス語を解さぬカルヴァンの同時代人が読んだラテン語訳テキストを併録しなかった編集方針はいただけない。

ストラスブールで編まれた全集にふさわしくフランス語を重視する傾向は当然カルヴァンの説教にも及ぶ。先程16世紀に印刷された説教が780あったと述べた。CO はこのうちの750に加えて、アムステルダム版全集から第一サムエル記の説教(ラテン語訳のみ現存)107を収録する。しかし逆に言えば、これだけしか収録しなかったところに、史上最大にして最も充実しているこの「全集」が、なおかつ真の意味での全集たりえないゆえんが存するのである。

1536年9月1日以来カルヴァンは年平均100以上の説教をした。メモなし原稿なしである。やがて速記者を動員してこれを書き取ることが行われるようになった。カルヴァンの死後2,300を越える説教の速記原稿がジュネーブ市の蔵に保管されていたらしい。らしいというのはその後散逸の憂き目にあったからである。1805年にジュネー

ブ図書館が反古同然に屑屋に売り払うという事件もあった。あれやこれやで、16世紀に印刷されたものを含めて1,460の説教が私たちの手元に残っている。680は手書き原稿のままである。つまりこの「全集」は約半数の説教を割愛したことになる。

編者たちは説教原稿の存在を知っていた。のみならず、これらを編纂することが当初の方針であったことが第1巻目の序文にうかがえる。しかるに彼らは途中でその方針を変更した。カルヴァンの説教が伝えられずとも後世にとって大きな損失ではあるまいと判断するに至った、と言い出すのである。カルヴァンの説教がどのようなものであったかを知るにはここに収めた数で充分であろう、カルヴァンの聖書解釈を知るには註解書があれば説教は不要であろう、と。しかしこのもっともらしい言い草はその実巧妙な言い逃れに過ぎない。

この編者たちの paleography (古文書学) はかなりあやしい代物らしく、16世紀に印刷されたテキストを写すのでさきかなりの誤写があると指摘されている。ましてや、当時の手書き原稿の解説・筆写は、このストラスブール三羽鳥のとうていおよびうる仕事ではなかったであろうこと推測に難くない。

はからずもここにおいて CO の限界と特徴を言い当てることができる。質を捨てて量を追うことが彼らの編集方針の本音なのであった。収録数は圧巻なれどテキストの信頼性は乏しい。そもそも編者たちは諸本を対校し異本を校合して信頼できる校異本を編纂するつもりとて毛頭ない。ラテン語の著作に関してはアムステルダム版全集の

テキストを踏襲したに過ぎない。フランス語の著作も16世紀に印刷されたテキストに依っている。説教に至っては上に見た如しである。つまり、CO の編者たちの至上使命は、もはや稀覯書に属するこれまでに印刷された著作を一同に集結し全集という統一規格の下に再版することであったとしか思えない。

テキストの異同やカルヴァン自身の改訂・増補の跡を辿る apparatus criticus を完備した校訂本なくしては、真のカルヴァン研究は成り立ち得ない。翻訳もまたよくなされ得ない。『綱要』と若干の小品に関しては、*Calvini Opera Selecta* (1926-52) がその欠けを補ってくれた。さらには、World Presbyterian Alliance がカルヴァン説教集編纂委員会を設け、広く世界の学者の協力を要請して *Supplementa Calviniana* を刊行中である。ただし早30年、作業は遅々として進まない。

進行中の新版「カルヴァン全集」をご紹介して稿を閉じる。International Congress on Calvin Research が母体となり、世界各国の学者が手分け・分担して編纂にあっている。編集方針は、先ず、原則として初版を底本としそれ以降の版との異同を明らかにする。例外は『綱要』と聖書註解で、この場合、最終版を底本としてそれ以前の版との異同を記す。こうした textual-critical apparatus の他に、文体、言語、歴史的背景、人物、事件に関する註を施す。直接的引用は可能な限りその出典を突き止める。間接的引用の出典は重要と判断される場合に限り挙げる。カルヴァンの他の著作との並行箇所・類似箇所を指摘する。さ

らには歴史的・神学的解題と詳細な索引を備えるという徹底ぶりである。1992年に『ガラテヤ、ピリピ、エペソ、コロサイ書註解』が、2年後に『第二コリント書註解』が、さらに2年後に『ヘブル書註解』が出

版された。『ヨハネ伝註解』がこれに続く予定である。完結の暁には、初の完全に信頼しうる「カルヴァン全集」となるわけだが、いやはや半世紀やそこらで完結するや否や全くもっておぼつかない。

宗教法人法の構造とその問題点

櫻井 園 郎

1. 問題の所在

オウム真理教事件とそれに起因する宗教法人法改正論議の中で日本の宗教界は改めて「宗教法人である」ことを問う必然に迫られることになった。しかし、それでもその関心は専ら免税および行政庁からの性善説的放任等といった「既得権」の存否に存するよう見え、真の意味で宗教の本質や宗教法人の特質に迫るものとは思われない^①。従来、宗教法人法（昭和26年法律第126号）は「宗教法」という枠組みの中で信教の自由と国家の介入の拮抗の場として論じられてきた感がある^②。なるほど、同法は信教の自由に対して特別の配慮をする（第1条第2項、第83条、第84条、第85条等）一方で、行政庁による監督規定を置いている。また、今次の宗教法人法の改正（平成7年法律第134号）においては違法宗教法人や違法事業に関する報告・質問規定が新設され、財産管理の充実とその監督に重点が置かれることになった結果、行政庁による監督が強化されたとも言える。しかし、法律上特権を享受しながら行政庁の監督に一切服さないということはありえないことで、信教の自由は公共の福祉との均衡の上に存立するものであるとの基本理念に立ち返る必要がある（憲法第12条）。また、宗教活動は宗教法人に限らないという点を踏まえれば、法人化すること自体についても再検討の必要がある。信教の自由ゆえに宗教法人には超越権が認められるとするなら、学問の自由ゆえに学校法人に、出版の自由ゆえに出版社（株式会社）に超越権を認めなければならなくなるであろう。思想の自由を守り、行政庁の介入を嫌う余り、政党（政治団体）が法人化を長らく回避してきた歴史に学ぶ必要があるはしまいか（平成6年法律第106号・政党交付金の交付を受ける政党等に対する法人格の付与に関する法律により法人格を付与されることになった。）。財産管理関係の整備充実は財産管理をその目的とする宗教法人の性質からすれば当然のことと言えるが、実はこの点にこそ宗教界の

反対のホンネが存するのではあるまいか⁶³。信教の自由とはいったい何であり、宗教法人とはいったい何であろうか。宗教法人そのものに対する再検討が不可欠のように思われる。

宗教法人の理念と宗教法人の運営の実態との乖離も大きな問題である。宗教法人の大部分を占める伝統的な神社・寺院の大部分は宗教法人法成立の結果、法人格を付与されることとはなったものの、「宗教法人である」ことに対して無自覚的であり、宗教法人格を有するキリスト教会にあっても同様である⁶⁴。逆に、「宗教法人である」ことを強く意識しているのは、新宗教の宗教団体や伝統的な宗教の系統の中では比較的新興の宗教団体である。これらは当初から宗教法人を目的として設立され、宗教法人として運営されているので、その内実は別として、その形式においては宗教法人法に準拠、適合しており、その限りにおいて大きな問題が生じることはない。それに対して、「宗教法人である」ことに無自覚的な宗教団体の場合、当該団体の宗教上の教理、憲法、慣習等と宗教法人法との摺り合わせが不十分な嫌いがあり、「宗教法人である」意識および意義認識が曖昧で、その理念と実務に存する不明朗さを払拭できない状態にある。大多数の宗教法人が宗教法人法所定の手続きを適切に履践しているとは思われないが⁶⁵、その反面、宗教法人法所定の手続きの履践を優先する余り、歴史的な宗団政治形態を無視し、宗団憲法を宗教法人法の下位に位置づけ、その結果、教義や宗法等と対立するといった状況も生まれている。しかも、後者の場合に「宗教法人法の要求」と主張されている事項の大半は「法律の要求」ではなく、当該宗教法人が独自に制定した「任意の規則」であるという事実も看過できない。つまり、ここには法律の要求と自ら任意に定めた規則との混同が存するわけで、宗教法人法論議の根の浅さも知れようというものである⁶⁶。そもそも「宗教法人とは何か」が十分に論議され、理解されていないことに起因するものであると言えよう。

もっとも、前記の通り、従来、宗教法人法が宗教法という枠組みの中で、主として、信教の自由という視点で研究されてきたという経緯から、宗教法人法の性質や宗教法人の構造についてはなお十分に解明されているとは言い難い。また、宗教法人法制自体にも不明瞭な点が多々あり、その規定の相互間に齟齬や曖昧さが存していることも否めない。しかし、それは何も宗教法人法独自の問題ではなく、すべての法制について多かれ少なかれ言えることであり、法律

の欠缺や齟齬を補う解釈の積み重ねを続ける法律解釈学の必要とされる所以である。

本稿では、以上のような問題意識に基づき、私法解釈学の視座から、(1)宗教法人法の位置、(2)宗教法人の本質、(3)宗教法人の管理という3点について考察し、宗教法人法の基本構造を明瞭にしたい。

2. 宗教法人法の位置

宗教法人法は、その第1条第1項において、「宗教団体が、礼拝の施設その他の財産を所有し、これを維持運用し、その他その目的達成のための業務及び事業を運営することに資するため、宗教団体に法律上の能力を与えることを目的とする」旨を規定し、同法の目的が「宗教団体に法律上の能力を与えること」にあることを宣明している⁷⁾。つまり、同法は、宗教団体を対象とするものではあるけれども、宗教や宗教団体を規制の対象とする行政法ではなく、専ら宗教団体の私法的側面に焦点を定めた私法的性格を有するものであることを宣明しているのである。同法が宗教団体にかかる民法第1篇第2章(法人)の特別法(特別私法)であることは明瞭である。しかしながら、宗教団体の多くは同法を私法としては認識しておらず、むしろ、宗教活動を統制する法律ないし宗教活動または宗教団体に一定の特権を付与する法律であるかの如くに解しているように思われる⁸⁾。宗教法人ないし宗教法人法をめぐる問題の多くはここに原因があるように思われる。

もっとも、宗教法人法の中に行政法的規定が併存することは否めない。それは、民法の法人規定や商法第2編(会社)にあっても例外ではなく、他の特別法人諸法においても同様である。とはいえ、当該行政法的規定は独立して効力を発揮するのではなく、必然的に法の目的による拘束を受け、法の目的の枠内で解釈されなければならない。つまり、当該規定が法の目的を外れて行政的統制手段として使用されることは許されないわけであるから、同法の性質を特別私法と明瞭に捉えることには大きな意義がある。それは危惧されている宗教団体への行政の介入に対する有効な歯止めともなろう。そのような観点から、宗教法人法の解釈に当たっては、私法的規定、行政法的規定を問わず、既に築き上げられた民法の法人法理論体系、商法の会社法理論体系等を反映し、同法を既存の私法体系の中に明瞭に位置づける必要がある。また、宗教法人法に關す

る私法的研究が大幅に遅れている点を顧みれば、宗教法人法には宗教法人特有の規定が存することを否むものではないが、宗教や宗教法人の特殊性を根拠に独特の解釈をするのではなく、できる限り、既存の私法体系全体の中に適合する解釈を施す努力を重ねていくべきある⁹⁹。

他の宗教団体と同様、キリスト教会の大部分も宗教法人化の目的や意味を正しく捉えているとは限らない。1941年12月8日の大戦突入を前にした6月24日、全プロテスタント教会を統合して創立された「日本基督教団」への合同は「任意」によるものであるとされているが、その意思を動かしたのは国家の公認（法人格の付与）と免税等の特権という2点にあったことが指摘されている¹⁰⁰。第一の点は、日本の教会ないし教会の構成員である日本人が如何に国家志向であったかということ物語るものであるが、今日なお、その傾向が皆無とは言えない。新聞、雑誌、週報、看板等における教会の広告に目を止めてみると、「宗教法人」を教会名に冠記しているものや「何々県知事公認」等の表記を伴うものが多く見受けられる。その理由として、「未信者にヘンな宗教や危険な団体ではなく、国家の公認したマトモな宗教団体であることを印象づけ、伝道を容易にする方策の一つである」等との弁明を耳にするが、その言辞自体が国家志向を表明するものである。この種の言明に何ら根拠がないことは、宗教法人法の目的から自明のことであるが、オウム真理教を始め、社会的に問題となった宗教団体が宗教法人であることを想起すればより明確である¹⁰¹。一方で、「信教の自由」を主張し、宗教法人の国家からの分離を要求しつつ、他方で、国家の公認を志望しているのが全体としてみた場合の教会の実態ではあるまいか。もう一点は免税特権の取得であったが、これも今日に妥当する。実際、宗教法人化する目的を免税特権を取得するための手続きと解している教会が大部分を占めているのではなかろうか¹⁰²。

宗教団体が宗教法人格を取得する意義は同団体が法律行為を為すに必要な権利能力を備えることにあり、それは同団体が外部の自然人および法人との私法上の法律関係においてのみ意味のあることである。それ以外の、例えば、国家の規制を受けるという公法関係や宗教団体内部での人と人との間の私法関係、同団体の内外における宗教的関係には何ら影響を及ぼすものではない。宗教団体の私法関係とは、帰するところ、同団体と他の自然人および法人との間の財産法関係に他ならず、より具体的には、債権法関係、物権法関係および不法行

為法關係に尽きる。固より、不法行為を人格取得の目的としたり、所有権の占有による時効取得等を目的としたりすることは考えられないので除外し、また、債権債務關係および物權關係が契約以外のものから生じる可能性は存するものの、それは人格取得の目的から外れるので除外すれば、人格取得の目的は契約を法律上有効に為す能力を得ることにあると言えよう。つまり、契約締結能力の取得である。宗教法人法の目的が宗教団体に契約締結能力を備えさせることにあるとした場合、果たして、宗教団体に法人格の取得が必要な契約締結の機会が現実にどれほど存するのかが疑問となる。恐らく昔から「そこに存する」神社・寺院にあっては新規の土地取得の必要も建物新築の必要も特に存しないので、考えられるのは、建物の老朽化に伴う大改築のために銀行ローンを組み、建築会社と契約する場合くらいではなかろうか⁽⁴³⁾。大多数のキリスト教会においては教会堂の取得を前提とした銀行ローンと売買ないし建築請負契約の締結が主なものとなろう。つまり、宗教法人法に所謂境内地および境内建物の取得および改築等の場合に真価を發揮する訳であり、それは宗教法人法の目的に叶ったことである。このように理解することによって、宗教法人法を、宗教団体にその施設の取得・維持に必要な契約締結能力を備えさせることを目的とする特別私法と明確に位置づけることができる⁽⁴⁴⁾。

3. 宗教法人の本質

(1) 宗教団体

社団法人や株式会社等の場合と異なり、宗教法人の場合には、「ゼロからの設立」という形で宗教法人が成立するのではない。「宗教団体に法律上の能力を与える」(第1条第1項)、「宗教団体は、この法律により、宗教法人となることができる」(第4条第1項)、「この法律において『宗教法人』とは、この法律により法人となった宗教団体をいう」(第4条第2項)と規定されているように、「宗教法人」は「宗教団体」の存在を前提としている。

宗教法人になることのできる宗教団体については、「礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院その他これらに類する団体」または「(前記の)団体を包括する教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体」であって、「宗教の教義を広め、儀式行事を行ない、及び信者を教化育成することを主たる目的とする」もの(第2条)と規定されている。宗教法人法の目的

は、先述の通り、主として宗教施設の取得および維持に必要な契約能力の付与にあるので、「礼拝の施設を備える」との条件を付したものと解される。他面、宗教団体を他から区別するメルクマールとして「礼拝の施設」を付したのではないかとも窺える。なるほど、伝統的な宗教においては、礼拝の施設を備えないものはほとんど宗教の実体としては認知されてこなかったに相違ない。日本の歴史の中では、神社、寺院、教会、新興の諸宗教、どれを取っても例外がないように見える。その限りにおいては、宗教団体でないものが宗教団体を名乗り、主として免税特権を不法・不当に享受する目的で宗教法人格を取得することを防止するのに貢献していると言えよう。反面、その解釈、運用次第では正統的な宗教団体を排除することにもなりかねない。プロテスタント・キリスト教においては、偏在者なる見えざる神こそが礼拝の対象であるので、特別の礼拝の施設は必然的ではない。現実には、一般の民家で定期的に礼拝を行っているキリスト教会が数多く存在する事実を促したい。実際、新築した教会堂が特別な「礼拝の施設」的特徴を備えるものでなかったために、宗教法人規則認証申請に当たって、「宗教団体」性に疑義が持たれた事案が存在する。宗教法人法は「礼拝の施設」を宗教団体の要件とするので、礼拝の施設を有しない団体は勿論、有していた礼拝の施設を失って補充しない団体も「宗教団体」とは認められないことになる⁽¹⁵⁾。

宗教法人法はまた、「宗教」を定義することなく、「宗教団体」概念を導き出している。つまり、神社、寺院、教会等伝統的宗教団体を例示することによって宗教団体を定義し、宗教の定義を伝統的・歴史的・社会的解釈に委ねている。従って、伝統的な形態を履踐する限り全く問題とはならないが、新しい形態で「宗教行為」が行なわれるとなると、伝統的観点から「非宗教」性が問題となり、最終的には排斥されるに至ることが予想される。しかも、その際には、排斥の根拠は極めて曖昧なものとならざるを得ない。例えば、オウム真理教事件に際して、化学工場様のものを建設し、銃器を備え、軍事訓練を行なうといった行為⁽¹⁶⁾は「宗教」的ではないとの評価が一般化した。その評価のプロセスと根拠は不明である。「宗教」如何は裁判所に委ねられた「法律上の争訟を裁判する」という権限外に置かれているからである（裁判所法第3条第1項）。この理は「礼拝の施設」にも及ぼう。宗教法人法は礼拝の施設の保有を宗教団体認定の決め手としている訳であるが、終局においては、神社、寺院等伝統的宗教

団体を認定の基準としているに過ぎない。

つまり、宗教法人法における宗教団体とは、伝統的・歴史的・社会的に「宗教」的と認知され、伝統的・歴史的・社会的に「礼拝の施設」と認定された財産を保有するものということになるが、端的に「神社、寺院等」と言っても大差ない。この点は、宗教法人法を宗教法と捉えたと問題となるが、宗教法人法が特別私法であると把握するならば特に困難はない。結局のところ、現存の宗教法人の大部分を占める神社、寺院等伝統的な宗教団体に法人格を付与するというのが本来予期した法の趣旨であるとの結論に至るだけのことであるからである。実際、宗教法人全体の約44%が神社、約41%が寺院であり、合わせて85%強が神社と寺院で占められている。因みに、教会は13~14%、その他のものが1%未満である。伝統的宗教を神仏基三教と捉え、伝統的宗教団体を神社、寺院および教会とするとそれだけで99%以上を占めており、前記推測と一致する。

宗教法人法上、宗教団体には伝統的な意味で宗教行為を行なうという宗教性と、礼拝の施設を保有するという財産性という二重構造が要件とされている。それは、宗教法人法が財産管理という私法目的を有して制定されたという理由に基づいており、宗教性と切り離れた形で、財産性の側面のみ法に網を被せようとしたからに相違ない。

(2) 宗教団体と宗教法人

宗教法人法上、「宗教団体」と「宗教法人」との関係については明文の規定がないので解釈に依存せざるを得ない。解釈上、二つの可能性がある⁽¹⁷⁾。一つは、宗教団体が法人格を取得したのが宗教法人であるから、宗教法人とは法人格を有する宗教団体であると解するもので、最も単純であり、最も分かりやすい。「宗教団体は、この法律により、法人となることができる」(第4条第1項)、『宗教法人』とは、この法律により法人となった宗教団体をいう(第4条第2項)との規定がその根拠となる。公益法人の設立に関して、民法は「祭祀、宗教、慈善、学術、技芸其他公益ニ関スル社団又ハ財団ニシテ営利ヲ目的トセサルモノハ主務官庁ノ許可ヲ得テ之ヲ法人ト為スコトヲ得」(第34条)と規定し、既存の非法人の社団または財団が社団法人または財団法人になる旨定めているものと解せなくもない。しかし、現実には、自然人が発起人となって

新規に法人設立の手続きをするのが通例となっており、既存団体の存在を前提としては進められていない。より明瞭な規定は労働組合法に存する。同法は「この法律の規定に適合する旨の労働委員会の証明を受けた労働組合は、その主たる事務所の所在地において登記をすることによって法人となる」（第11条第1項）とし、既存の非法人の労働組合が一つそのまま法人たる労働組合になる旨を規定している。また、法人間の事例では会社の組織変更があり、例えば、合名会社が組織変更によって合資会社となった場合（商法第113条第1項）、合資会社は合名会社を改組してできたもので、合名会社は合資会社に変化し、合資会社と合名会社が併存することはないのは当然である。しかし、自然人商人がその営業を会社化したとしても、自然人は会社と共に存し、自然人と会社との間には営業譲渡その他の契約関係があるのみで、自然人と会社との間には何ら連続性が存しない。人格のない社団として行なってきた営業を会社化したとしても同様である。

もう一つの解釈の可能性は、宗教団体と宗教法人とは別の存在であると解し、宗教団体と宗教法人が併存すると理解するものである。前述のように、宗教法人法は「宗教団体が法人となる」と規定する反面、「宗教団体に法律上の能力を与える」と規定し、労働組合法とは微妙な違いを見せている。手続き的にも、「宗教法人を設立しようとする者は（後略）」（第12条第1項、第3項）、「認証を受けようとする者は（後略）」（第13条）と規定して、「宗教団体が法人になる」のではなく、「自然人が宗教法人を設立する」旨を定めているようにも見える。また、「宗教法人は、その主たる事務所の所在地において設立登記をすることに因って成立する」（第15条）と規定し、「登記によって法人となる」と規定する労働組合法とは異なり、「会社ハ本店ノ所在地ニ於テ設立ノ登記ヲ為スニ因リテ成立ス」（第57条）と規定する商法との類似性を見せてもいる。このような宗教法人法の中にある規定上の不一致ないし不明確さは単なる法案作成上の過誤というに止まらず、立法者が宗教団体の活動（宗教活動）と宗教法人の事務（財産管理）との区別を意識し、苦悩した結果生じたものと解することもできる。仮に、宗教団体が宗教法人になるとすると宗教団体の活動はすべて宗教法人に移行し、宗教法人が宗教活動を行うことになり、「宗教」に法の網が被ってしまう結果になるからである⁽¹⁸⁾。

第二の解釈の変形または第一の解釈との折衷として、宗教法人は宗教団体が

法人化したものであると解しつつも、宗教法人という一つのものの中に「法人としての性質」と「宗教または宗教団体としての性質」とを併有するとし、前者のみに宗教法人法は関与すると説くものもある⁽¹⁹⁾。しかし、法人として一つと説きながら、「法人としての性質」と「宗教団体としての性質」と説くのは論理矛盾である。なぜなら、すべてが「法人として」存し、「宗教団体として」は存しないはずであるからである。結局、この説も宗教法人と宗教団体の併存を認める見解の一つであり、宗教団体の一部が宗教法人となったと解するものと余り隔たりはない⁽²⁰⁾。

こう解すると、宗教法人は宗教団体の財産的側面（それは宗教団体の活動のほんの一部にしか過ぎないはずである。）を法人化したものであって、宗教団体とは同一ではなく、宗教団体は宗教法人を遥かに凌ぐ大きな活動（宗教活動）を保持し続けることになる。今、宗教法人を C、宗教団体を G、宗教団体の宗教活動を R、宗教団体の財産的側面を F とすれば、 $G=R+F$ であるから、 $C \neq G$ となり、 $C=F$ に過ぎない。また、 $R>F$ であるから、 $C<G$ であり、 $C<G$ でもある。つまり、 $G=R+C$ ということになる。従来、宗教団体が宗教法人化するという表現から、宗教法人が宗教団体の上位概念と考えられてきた傾向があるが、宗教団体こそ上位概念であって、その財産的側面という一部のみを法人化すると解するのが宗教法人法の解釈として最も妥当であろう。すなわち、宗教団体は宗教性と財産性の二重の構造を有し、後者を法人化することによって、宗教団体と宗教法人という別の二段構造が発生する結果、この構造枠を無視しては同法を正当に解釈することができないと考えるものである⁽²¹⁾。

アメリカにおいては一般に、個々の教会 (local church) には宣教、礼拝等本来的教会活動の部分（これを「霊的教会」と呼ぶことにする。）と財産管理の部分である会堂組合 (church society) とがあると認識されてきた。そして、霊的教会は法的規制の枠外にあるが、会堂組合は法的規制の枠内にあると理解されているので、法人化する場合には会堂組合が法人に移行するものと解されている⁽²²⁾。つまり、教会に関するものといえども会堂組合は世俗的行為であるとみなして法を適用し、他方、霊的教会に対しては「法は教会に入らず」を実現している訳である。従って、アメリカの宗教法人の業務は極めて明確であって、財産の取得・処分・管理にある。しかし、この点は先に検討したように、我が国宗教法人法も同旨のはずである。本稿では、先に我が国宗教法人法にお

ける宗教団体と宗教法人の関係を二段構造に解したが、これはちょうどアメリカの教会と宗教法人の關係に類比することができ、また、そう解することによってその運営をより明瞭なものとすることができよう。

(3) 宗教法人の性質

宗教法人は宗教団体の「礼拝の施設その他の財産を所有し、これを維持運用」することを主たる目的とする（第1条第1項）法人で、本来的にその構成員は礼拝の施設ほか境内建物および境内地等財産のみであると解すれば、その基本的性格は財団ということになる⁽²³⁾。宗教法人には、礼拝の施設等という財産からなる物的要素のほかに聖職者という人的要素をも含むものであるから財団と決めるわけにはいかないという見解もあるが⁽²⁴⁾、宗教法人の中に聖職者を含めることには難がある。聖職者は宗教団体の非世俗的領域に存し、宗教法人法の埒外にあるからである。尤も、任意に聖職者ないし信者を宗教法人の構成員に定め、社団化することは可能で、殆どすべてのプロテスタント教会の宗教法人が信者を構成員とし、信者の総会を最高決議機関と定める社団組織を採っているのが現状である⁽²⁵⁾。宗教法人法は宗教法人の構成員については特段の規定を置いておらず、その組織については専ら各宗教法人の規則に委ねているので、社団構成をするのも財団構成をするのも各宗教法人の任意であるかのように見える。確かに、病院等の開設を目的とする医療法人には社団と財団とが存する（医療法第39条第1項）ことを考え合わせれば、宗教法人に社団と財団とがあっても不思議はないし、可能であろう。しかし、医療法人は病院施設の管理をするだけではなく、病院の経営を直接行なうものであるから、均等の出資をした複数の医師による共同経営的形態を採る場合には社団構成を必要とするのに対して、宗教法人は専ら宗教施設の管理に止まり、宗教活動を直接行なうものではないから、聖職者を構成員とする社団構成は實際上奇妙であるし、信者を構成員とする社団構成は宗教法人法の予期するところではないはずである⁽²⁶⁾。

思うに、宗教法人は宗教団体の財産管理部門なのであるから、人的要素に基づく社団構成を採るよりも、物的要素を基礎とする財団構成を採る方がより本旨に叶っていると言えよう。というのも、伝統的な神社、寺院、教会というレベルで考える限り、信者は一宗教団体に固定的なものではなく、転勤、入学、住居購入等による転居に伴う宗教団体間の移動を無視することができないから

である（この点は医療法人や社団法人、会社等には一般的ではなく、新興の大宗教団体にとっては問題外である）。例えば、大きな財産的貢献をした信者が転勤で社団を脱退し、何の財産的貢献もしていない信者の新規大量加入によって財産管理が危うくなったり、異なった方向に向けられてしまうということも考えられる。宗教法人の財産は信者の寄進・献金に基づくものであり、また、その財産は当該宗教団体の宗教目的のために献上されて、信者個人の主観的繋がりを絶ったものであると考えられる。そうだとすれば、財産を要素として財団構成をすることによって、それをより一元的に宗教団体本来の用途に用い、信者の意図を実現することができ、宗教法人化した目的を達成することが可能となるのではなかろうか。

宗教法人は宗教団体の財産的部分であって、C=Gではないのであるから、宗教団体が社団構成であるからといって、宗教法人を社団構成にする必要もなく、宗教団体が全く合議制度を欠くものであったとしても、宗教法人には合議制機関を置いたり、宗教法人を社団構成することは可能である⁽²⁷⁾。従って、信者を国民と類比して民主的に把握し、社団構成を採っている宗教団体（会衆制宗団）にあっても、宗教法人としては財団構成とすることが可能であり、また、そうすることが好ましい。

宗教法人は法的な意味での財産の管理という宗教団体の法的側面を担う組織であり、その役務は専らそれだけである。宗教団体は本来的には法の眼の届かない宗教的領域に存するものであるが、現世にその足場を置き、社会の中に存する以上、何らかの形で法的関係が生じて来るのは避けられず、宗教的側面と共に法的側面を併せ持つことになる。宗教団体における法的側面は宗教的側面に比し著しくて僅少であるのが現状であろうし、また、そうあるべきである。従って、宗教法人は対外的な法的関係という宗教団体の局限された一部の領域のみを担当する法的組織であると言えよう。宗教団体と宗教法人との二段構造は、実は、宗教的組織と法的組織、宗教活動と法律行為の二段構造に他ならない。つまり、宗教法人の出番は法律行為の局面であり、宗教法人化は宗教団体からの法律行為の分離であり、宗教活動の非法律行為化なのである。

4. 宗教法人の管理

(1) 代表役員および責任役員

宗教法人には3人以上の責任役員を置き、そのうち一人を代表役員とすることが求められている（第18条第1項）。宗教法人法の定める宗教法人の管理組織は、各宗教法人が任意にその規則において別段の定めをしない限り、これですべてである。すなわち、宗教法人の一切の事務は責任役員がその過半数で決定し（同条第4項、第19条）、対外的には代表役員が宗教法人を代表する（同条第3項）のであって、「役員会」等の会議組織もない。一人または数人の理事を置き、理事の全員が代表権を有するとする民法の社団法人・財団法人（第25条第1項、第53条）とも異なり、3人以上の取締役を置き、取締役で構成する取締役会が業務執行を決定し、取締役会の決議によって定めた代表取締役が代表するとする株式会社（商法第255条、第260条、第260条ノ2、第261条第1項）とも異なる。また、社団法人・財団法人には財産の状況および理事の業務執行の状況を監査する監事を置くこと（民法第58条、第59条）が、株式会社には取締役の職務の執行を監査する監査役を置くこと（商法第274条）が各々要求されているが、宗教法人にはそのような制度はない。

それらを制度的欠缺と見て、それを補充するために、宗教法人がその規則に定めることにより、任意的に制度化するよう求める傾向がある⁽²⁸⁾。しかし、この問題の解釈に当たっては、他の法人が事業を行うことを目的としているのに対して、宗教法人は本来的には財産管理のみを行うに過ぎないという相違点は小さくなく、見逃しにできない。また、宗教法人はそれだけが単一の団体なのではなくて、「宗教団体」という宗教活動を本来的に目的とする団体の財産管理部門に過ぎないという点にも目を向ける必要がある。宗教法人制度は、そもそも、宗教団体の財産管理のために法律行為能力を付与することが目的であった。本来、その目的は法律行為能力の付与にあるのであって、宗教活動を行う団体の組織にあるのではない。従って、法律行為を行うに必要な意思決定のシステムと意思表示のシステムを備えればそれで十分である。それ以上のことは各宗教法人がその規模や実態等に応じて独自に定める任意の規則に委ね、必要最低限の制度のみを規定しようとしたのが宗教法人法の制定意図であったと見るべきである。その限りで、3人の責任役員は意思決定のために凡そ最低限と評価しうる人数であり、1人の代表役員も意思表示のための最低数である。

ところで、信者を構成員として社团的に宗教法人を規定した場合には信者による総会が問題となりうるが、信者の総会は社団法人の総会とはその性格が根本的に異なる。なぜなら、社団法人の事務は定款によって理事に委任したものを除く外すべて総会の決議に従って行うことになっている（民法第63条）のに対して、宗教法人の事務は原則的に責任役員の過半数で決するものとされている（宗教法人法第19条）からである。社団法人の総会は最高意思決定機関であるが、宗教法人の総会は、社団法人と同様の規定を規則で定めた場合であっても、責任役員の権限の制限に過ぎない。事実上は社団法人と変わらない運営をすることは可能であるものの、そもそも信者には何の権限も予定されていないのであるから、その本質は全く異なる。信者に社団法人類似の立場を付与しようとしたら、信者の全員を責任役員に選任すればよいが、それでも、社団法人の社員は主権者であるのに対して、宗教法人の責任役員は意思決定機関ないし業務執行機関に過ぎないので、本質的に全く異なったものとなる⁽²⁹⁾。

(2) 法令と宗憲

法人管理の実際において問題となるのはその準拠規範である。殊に宗教法人の場合には、宗教団体との内部的拮抗関係もさることながら、当該宗教団体を包括する宗教団体の憲法、規約、規律等（以下「宗憲」という。）や当該宗教の教義上の正典とする経典等との関係が重大である。それが最も端的な形で表面化するのとは法令と宗憲等とが抵触した場合の優劣関係の問題である。宗教法人法にはこのことに関する明文の規定は存しないが、この問題を解く鍵も宗教団体と宗教法人の二段構造にあるように思われる。仮に、宗教団体が宗教法人と一体であるとする、法律によって人格を与えられた法人が法令に従属しないということはあるえない訳で、法令が宗憲等に優先するのは避けられないこととなる。しかし、二段構造的解釈に従い、宗教法人は宗教団体の財産的部分に法律行為能力を付与したものだと思えるならば、財産的部分に関しては法令が宗憲等に優先せざるをえないが、宗教団体の財産的部分以外の部分、つまり、宗憲等の本来的領域である宗教活動の部分に関しては法令を介入させることなく、専ら宗憲等のみが妥当する領域と捉えることができる。「宗教法人は、法令の規定に従い、規則で定める目的の範囲内において、権利を有し、義務を負う」（第10条）との規定もその意味においてのみ有効となる。この規定は宗教団体

の私法上の法律行為能力（端的には、契約締結能力）を規定するものである。宗教団体の法律行為は宗教法人として実行することになるが、その際の限界について定めたのがこの規定となる。法律行為は、宗教団体内の内部的行為ではなく、相手方のある社会的行為である以上、宗教団体内部の宗憲等に則って行なうことは相手方に不測の損害を加える等、相手方の権利の保護上許されることではないから、法令および登記の公示的効力によって第三者にも知られ得る目的による制限を付したものである。従って、この限りにおいて、宗憲等は法令に劣後する。この宗憲等と法令の関係を、一般的に、外的に、明瞭に示すものが他でもない宗教法人制度なのである。法人格取得前の宗教団体にあってはこの関係は必ずしも明瞭ではなく、時には、外部の第三者の権利を害し、利益を損なうことが起こりうる。宗教法人格取得によって第三者との法律行為関係は明瞭となり、その権利を正当に保護することができることになる。それこそ、宗教法人法が意図した同法の目的であろう。

宗教法人法は「この法律のいかなる規定も、個人、集団または団体が、その保障された自由に基づいて、教義を広め、儀式行事を行ない、その他宗教上の行為を行なうことを制限するものと解釈してはならない」（第1条第2項後段）と規定し、法令が宗憲等を制限することはない旨を宣言しているようにも見える。しかし、法律行為能力の付与は本来的に第三者との法律行為関係（契約関係）を前提としており、その円滑な処理を意図している訳であるから、宗教法人が法令と異なる宗憲等に従って規定されることを認める余地は凡そ存しない。従って、前記規定が宗教法人に適用される余地はない。むしろ、前記規定は宗教団体が宗教法人格を取得したとしても、法律行為の場面において法令が強く働くのは別として、本来的な宗教活動の場合においては法令が何ら規制することはない旨を宣言するものである。つまり、宗教活動への法令の不介入を謳うもので、端的に、宗教団体と宗教法人の二段構造的解釈を支持するものである。

また、宗教法人法第18条第5項は「代表役員及び責任役員は、常に法令、規則及び当該宗教法人を包括する宗教団体が当該宗教法人と協議して定めた規程がある場合にはその規程に従い、更にこれらの法令、規則又は規程に違反しない限り、宗教上の規約、規律、慣習及び伝統を十分に考慮して、当該宗教法人の業務及び事業の適切な運営をはかり、その保護管理する財産については、いやくもこれを他の目的に使用し、又は濫用しないようにしなければならない」

と規定している。一見、代表役員および責任役員が法令を尊重して業務を行うよう定められているに過ぎないように見えるが、「法令に違反しない限度で、宗教上の規約・規律・慣習・伝統を考慮」すべき旨が規定されている点に留意する必要がある。換言すれば、役員義務という形ではあるが、法令が宗憲等に優先する旨を宣言するものである。宗教法人は代表役員および責任役員によって管理運営されるものであるから、代表役員および責任役員義務は結局においては宗教法人の義務となり、宗教法人の関係者を法人という枠内で拘束するものである。宗教団体と宗教法人の二段構造が認められないとするなら、宗教団体全体がこの拘束下に入ってしまうことになる。他方で、「代表役員及び責任役員は、当該役員が宗教上の機能に対するいかなる支配権その他の権限も含むものではない」(第18条第6項)と規定し、宗教法人の役員と宗教団体との関係を否定している。宗教法人は財産管理、契約締結といった宗教団体の私法的行為を行なうためのフィクションであり、専ら法的行為、つまり、世俗的行為の主体として擬制されるものである。従って、その役員は専ら世俗的行為の担当者に過ぎないのであって、宗教活動の中における地位とは異なるものである。その点を明瞭にしているのが前記規定なのであって、宗教団体と宗教法人の二段構造説の妥当性を物語るものである。また、このことは宗教法人が宗教団体とは別の管理組織と管理機関をもって運用されることを前提としたもので、ここにも宗教法人と宗教団体の二段構造が現われている⁶⁰⁾。これは法令の限界を示すとともに、宗憲等の妥当領域を示すものである。

宗教団体の規則が当該宗教団体を包括する宗教団体の宗憲等に抵触した場合、宗憲等が優先するのは論を待たないが、当該宗教団体の宗教法人の規則が宗憲等と抵触した場合には事態は逆転し、宗憲等が劣後することになる⁶¹⁾。つまり、宗教団体と宗教法人とは全く異なる法系列に従っているのである。これは宗教団体と宗教法人の二段構造を措定しなければ理解できないことである。このような宗教法人規則の優先性を定めた結果、包括宗教団体との衝突の発生を顧慮してか、宗教法人法は包括宗教団体と当該宗教法人との間で協議して規程を定める可能性について規定している(第18条第5項)が、階層的秩序関係にある団体が対等の立場で協議することを定めるもので、ここにも宗教法人の脱宗教化の色彩が明瞭に現われている。

(3) 法律行為の無効

宗教法人の法律行為は責任役員の過半数で意思決定して、代表役員が意思表示することによって相手方との間で成立させることができるが、境内建物、境内地または宝物の処分に係る法律行為に関しては特別の手続が定められている。つまり、宗教法人法は、規則で別段の定めをした場合を除くほか、当該行為の1月前に信者その他の利害関係人にその行為の要旨を示してその旨を広告しなければならず（第23条）、当該規定に違反してした行為は無効とする（第24条）旨規定している。宗教法人法の、団体法としての特別私法的規定とは別の、特別私法的規定である。法律行為は公序良俗違反、通謀虚偽表示、錯誤等のある場合には無効とされ（民法第90条、第94条、第95条）、詐欺、強迫等の場合には取消しうるものとされている（民法第96条）が、宗教法人法第24条はさらに別種の無効原因を加えるものである。第23条所定の手続きをしないでなされた法律行為は無効で、初めから存在しなかったと同様なので、移転された権利や財産があればすべて原状に回復させる義務がある。本来、この規定は宗教法人側の財産を守るために定められたもので、宗教法人の財産の散逸を防止するためのものである。通常は、宗教法人の役員との密約の下に宗教法人所有の不動産を不当に入手した相手方から当該不動産を取り戻す場合に主張されることになろうが、宗教法人から不当な価格で不動産を売りつけられたり、不利な条件で売却を強いられた相手方が無効を主張しても何ら差し支えない。ただし、宗教法人側の主張する無効は善意の相手方には対抗できないので、相手方が悪意であることを立証しなければならない。固より、善意の相手方が宗教法人に対して無効を主張するのは差し支えない。また、宗教法人側からの無効の主張は、善意悪意を問わず、すべて第三者には対抗できないので、当該財産が第三者に移転してしまった場合には、相手方から賠償を受ける以外に救済の道はない。

5. 結語

本稿において、筆者は宗教法人法の特別私法的性格に着目し、専ら私法解釈学的視点から、宗教法人の構造について検討した。そこで筆者は宗教法人法の私法的構造を指摘し、宗教法人の二段構造、宗教法人の前提としての宗教団体の二重構造について明かにした。本稿は、従来、宗教法人や宗教法人法について問われてきた問題の多くに解決の糸口を提供するのではないかと料する。

ただ、前記検討に際して、筆者は宗教法的・宗教政策的意味における「宗教」や「宗教法人」については一切触れていない。唯一絶対の真理を主張するキリスト教神学の立場からすれば、宗教法人の容認は宗教一般の容認を意味し、キリスト教をその一部に位置付けるものであって、宗教多元主義・宗教相対主義に繋がり、延いては唯一の宗教としてのキリスト教の絶対的真理を希薄化するものであるとの批判も成立しうるが、その問題は本稿の埒外にある。もっとも、宗教法人法自体、「宗教」の語を用いつつも、その語の定義をしておらず⁽³²⁾、結果的には一つのカテゴリーに包含することにはなるものの、伝統的形態としての、神社、寺院、教会等に法律行為能力を付与しようとするものであるとするならば、単なる社会的実態としての神社、寺院、教会等を対象にするに過ぎず、前記危惧も霧消しよう⁽³³⁾。もっとも、筆者自身は、問題が法律行為能力だけであるならば、人格のない社団・財団論で十分解決でき、あえて、法人格を論じる必要はないものとする⁽³⁴⁾。宗教法人格の効果は、当該宗教団体のためであるよりも、むしろ、法律行為の相手方の保護にあると解すべきである⁽³⁵⁾。

注

- (1) 安武敏夫「宗教法人の実態と税務問題」『宗教と税制』（新泉社、1985年）176頁以下、長谷川正浩「宗教法人と税を考える」『宗教法人と税』（ジャブラン出版、1989年）87頁以下、玉国文敏「宗教法人課税の現状と将来への展望」『税理』38巻8号（1995年）32頁以下、阿南成一「宗教法人と課税」『宗教法人と税』45頁以下、玉国文敏「宗教法人課税の在り方」『ジュリスト』1081号（1995年）16頁以下、平石雄一郎「宗教活動に対する税務の基本スタンス」『税理』38巻8号26頁以下、平野武「憲法と宗教法人法」『ジュリスト』1081号5頁以下参照。
- (2) 例えば、平野武「宗教法と憲法」『宗教法入門』（新日本法規、1976年）4～7頁。
- (3) 棚村正行は「宗教界や宗教関係者の間で、今回の改正は、憲法20条の信教の自由、政教分離の原則をとる現行法の基本的性格を変え、管理監督型の法にするものだとの猛烈な批判がある。しかし、この批判は当を得ていない」旨指摘している（「宗教法人法改正への視点」『法律時報』68巻1号（1996年）2頁）。
- (4) 平野武「憲法と宗教法人法」9頁。
- (5) 同論文同頁。
- (6) 「任意の規則」も一旦制定された後は、宗法に優先する強制力を生じる（後述）。
- (7) 「宗教法人制度の改正について」（1995年9月29日宗教法人審議会報告）もこの点を再確認している。

- (8) 「真性の」宗教団体が法人化するのみならず、「宗教」を金儲けの対象と考える者が宗教法人化する場合（例えば、「究極のビジネス 宗教法人で儲ける法」『キュー・エー』（1990年2月号））や「純然たる」商業を「宗教」という名目の下に宗教法人化する場合（例えば、豆腐商が、「聖豆腐教」を名乗り、聖別した豆腐を1日3回食べると長寿・健康を得ると称し、毎朝・毎夜、豆腐の原材料である大豆を「聖御豆様」と呼んで礼拝・祈祷し、豆腐店を聖堂・修道場として、週1回以上、豆腐作り・配達に無料奉仕を義務づける等。）もありうる。
- (9) 笹川紀勝は「宗教法人も一般の法人も本質的には同じだ」という発想がアメリカにはある（中略）。私は、日本では割にそここのところがまだ十分認識されていなくて、何か宗教法人という特別なものだという扱いはあるのではないかという気がします。この点は、日本の民法と宗教法人法の関係とか、その制度過程の絡み合いとか、そのあたりの研究がまだまだ足りないからではないかと思えます」と指摘している（第二東京弁護士会・消費者問題対策委員会編『論争 宗教法人法改正』（緑風出版、1995年）33頁）。
- (10) 拙稿「キリスト教法理学序説」（東京基督神学校卒業論文、1983年）、土肥昭夫「日本基督教団成立の歴史的検討」（中）『福音と世界』（1971年9月号）96頁。
- (11) 例えば、紀藤正樹『21世紀の宗教法人法』（朝日新聞社、1995年）24～44頁、田中一京『新興宗教を告発する』（青年書館、1988年）16頁以下、田中一京『新興宗教被害と悩み解決法』（青年書館、1987年）62頁以下参照。
- (12) 勿論、免税特権が法定されている以上、それを拒む必要はないし、可能な限り有効に用いることも賢い教会運営のあり方であると考えたのに吝かではないが、現実の教会のあり方は本末を転倒しているように思われる。宗教法人課税問題については考えるところがあるが稿を改めて論じたい。
- (13) 法人格による契約締結能力の公証は対外的なものであるから、宗教団体内部の関係や包括宗教団体との関係およびそれに属する宗教団体相互の関係においては格別の意義を有さない。信者の寄進・献金に法人格は必要ないし、相互に一体的盟約関係にある宗教団体相互間においても不要である。包括宗教団体内部の金銭貸借関係に法人格を求めているところがあるが、法人制度に対する無知・誤解に起因するものであろう。
- (14) もっとも、実際に法人格が問題となるのは、銀行や建築会社との契約締結時ではない。売買・建築完了後の抵当権設定等担保物権の登記申請手続きに際してである。実務上はこのことを見越した上で契約時に法人格が問われるに過ぎない。とすれば、法人格が要求されるのは不動産登記申請目的に過ぎないことになり、不動産登記申請手続きは行政手続行為であって法律行為ではないから、現実に関わっているのは法人格の問題ではないことになる。形式論理を究めれば、結果的に、法人格は不要となろうが、問題を広く捉えて、法律行為能力を措定するのが適切であろう。所有権取得の登記申請手続きに際しても問題とはなるがそれは自己目的である所以对外的な効力とは明確に区別する必要がある。もっとも、所有権の登記は担保物権の登記

に直接関連する訳であるから利害関係は密接であると言えるし、一方が解決すれば他者も解決する問題であるので区別の利益に乏しいとの反論もありうるが、担保物権を伴わない場合もあることを指摘しておく。

- (15) 林寿三『公益法人論』(湘南堂書店, 1981年) 263頁。
- (16) 「サティアン (真理) に隠された『帝国』の秘密」『サンデー毎日』(1995年 6月 3日号) 37~39頁, 「オウム教団ロシア進出の隠された狙い」『サンデー毎日』(1995年 6月 3日号) 60~62頁, 「『狂信』のメカニズム」『週刊読売』(1995年 6月 1日号) 39~41頁等参照。
- (17) 林寿三・前掲書250頁。
- (18) 林寿三は「両者 (宗教団体と宗教法人=筆者注) は, 目的も機能も制度上, 別個の存在である」(前掲書, 271頁) と説く一方, 「宗教法人と宗教団体とは一面では目的, 機能を別個にしつつ, 他面では, その基体を一にする」(前掲書275頁) と説明する。C ≠ Gであるから (ただし, C = 宗教法人, G = 宗教団体), Cの役員とGの役員とは異なるのを当然と解しており, 「宗教団体と宗教法人との間に意見の相違」を来す場面すら想定している (前掲書275~276頁)。また, 矢吹輝夫は「宗教法人は宗教団体が宗教活動を行なう上の基盤にかかわるもの」とし, 「宗教団体が宗教法人となっても, 宗教団体のすべてが法人組織の中に組み込まれてしまうものではない」(「宗教法人法の概説」『宗教と法』(北樹出版, 1996年) 185頁) と説いている。
- (19) 井上恵行『宗教法人の基礎的研究』(第一書房, 1969年) 356頁。
- (20) 文化庁は, 宗教法人は宗教団体が法人となったものであって, 宗教活動を主たる目的とする法人であるとしつつ, 「宗教法人について, 宗教上の組織とは別に財産管理など世俗的な事項を担当する機関を設けることとし」た旨の見解を述べている(『宗教法人の規則質疑応答集~宗教法人の管理運営の手引~』(ぎょうせい, 1986年) 5頁)。これでいくと, C = G = R + Fとなり (ただし, R = 宗教的活動, F = 財産的行為), Rを担当する「宗教上の組織 (RR)」とFを担当する「宗教法人法による機関 (FF)」が置かれることになる。そして, 宗教法人法の妥当領域はFFに限定される訳であるから, 実質的には, C = FFとなる。つまり二段の構造論と大差ない。
- (21) 紀藤正樹は「信教の自由を有するのは宗教法人ではなく宗教団体である」と捉えつつ, 「宗教法人法の改正がすぐに信教の自由の侵害になるわけではない」とし, 「宗教法人法の改正は, 信教の自由の観点から宗教団体まで視野に含めたものでなければならない」と指摘している (前掲書14頁)。
- (22) 井上恵行・前掲書361~362, 376~377頁。
- (23) 木村光夫「宗教法人の特色」宗教法制研究会編『宗教法人の法律相談』(民事法情報センター, 1990年) 12~15頁。
- (24) 井上恵行・前掲書336頁。
- (25) その問題点については後述。
- (26) 宗教法人法第23条は不動産・宝物の処分, 短期借入以外の借入・保証, 主要な境

内建物の新築・改築・増築等、境内地の著しい模様替え、主要な境内建物・境内地の用途変更等に際しては「信者その他の利害関係人」に公告しなければならない旨を定め、信者が宗教法人の構成員ではなく、受益者に過ぎないことを暗示している。林寿三・前掲書273～274頁参照。

- (27) 林寿三・前掲書271頁。
- (28) 例えば、文化庁は「(前略) 監事のような独立した監査機関を設けることが望まれます。特に、予算規模が大きい場合、事業を行なう場合や包括宗教法人の場合には、原則として、設置するのがそのあり方です」という見解を示している（『宗教法人の規則～宗教法人の管理運営の手引第1集～』（ぎょうせい、1987年、36頁）。
- (29) 文化庁は「宗教法人の事務は責任役員会が決定しますが、法人の円滑な運営をはかるため（中略）責任役員以外の関係者から構成される議決・諮問機関を設置することが望まれています」（『宗教法人の規則』32頁）とする一方、「宗教法人の事務は常に責任役員会の議決がなければ決定されませんので、議決・諮問機関が最高議決機関であるというような表現は誤解を生じさせるおそれがあり、用いないようにします」（『宗教法人の規則』33頁）と解説している。同様に、阪岡誠・東川茂夫も「法上責任役員の議決によって事務を決定する関係から最高機関と解されているのであって、例えば信徒総会で議決されても、更に責任役員会の議決を経ることによって法人の意思が決定される」としている（『宗教法人の実務問答集』（第一書房、1979年）95頁）。
- (30) 林寿三は、 $C \neq G$ であるから、 C の役員と G の役員とは異なるのが当然であると解し、「宗教団体と宗教法人との間に意見の相違」を来す場面すら想定している（前掲書275～276頁）。しかし、現実の宗教法人においては、宗教法人の役員を宗教団体の役員と同一にすることによって、二段構造を不明確にしまい、その結果、宗教法人ないし宗教団体の運営に不都合や障害を来しているのが実態である。
- (31) 同旨・荒川元暉「宗制と規則との優劣関係」『宗教法人の法律相談』141頁。
- (32) 平野武は、「宗教」の定義は不要であるとする（『宗教法と憲法』2～3頁）。
- (33) 渡辺翁『逐条解説宗教法人法〔改訂版〕』（ぎょうせい、1995年）17～18頁参照。
- (34) 同旨・谷口知平「宗教団体・宗教法人」『宗教法入門』82頁。
- (35) 同旨・同書83頁。

[Abstract in English]

The Structure of the Religious Corporation Act

Kunio Sakurai

It seems to me that the normal standpoint from which to consider the Religious Corporation Act has been the field of religious law. By itself, however, this standpoint will not allow us to understand the nature of the Religious Corporation Act nor the structure of a religious corporation established under it. Rather it is also necessary to consider the Religious Corporation Act from the standpoint of private law. From this further standpoint of private law, I will consider (1) the position of the Religious Corporation Act, (2) the nature of the religious corporation, and (3) the administration of the religious corporation. In doing so, I hope to clarify the basic structure of Religious Corporation Act.

The object of the Religious Corporation Act is the religious body, but it is not religion *per se*. As its first article provides, its purpose is to give legal ability to the religious body, and so it must be grasped as a special private law, a special corporation law. The meaning of the acquisition of legal ability by the religious body is found when the body enters into legal action. And this is important for any transaction with other natural persons or corporations. It is not necessary for the public-law relationship with the state, nor for the private-law relationship between individuals within the religious body, nor for any kind of religious relationship. I can confidently state that the Religious Corporation Act is a special private law, the purpose of which is to give a religious body the ability to enter into contracts.

The Religious Corporation Act does not posit the creation of a religious corporation from nothing. Rather it presupposes the existence of a religious body that can be granted an incorporated status by this law. The Religious Corporation Act makes provision for a religious body without giving a definition of religion. By providing such examples as a Shinto shrine, a Buddhist temple, a Christian church, and the like, however, it does provide a traditional, historical, and social interpretation of what it means to be religious body. From this, we can understand that the Religious Corporation Act concerns religious bodies in the traditional, historical, and social sense. In actual practice, around 44% of all religious corporations are Shinto shrines, around 41% are Buddhist temples, around

14% are Christian churches, with the “others” consisting of less than 1%.

The religious body has two aspects: religiousness and propertiedness. The Religious Corporation Act concerns only the propertied aspect. A religious corporation is the incorporation of the propertied aspect of the religious body, and so it is not identical with the religious body as such. Therefore, we must recognize that the Religious Corporation Act presupposes the twofold structure of the religious body and the religious corporation. It follows that the proper interpretation of the Religious Corporation Act must take account this structure. That is, the role of the religious corporation touches only the administration of the property; and the twofold structure of the religious body and the religious corporation is really the twofold structure of religious action and legal action. The incorporation of the religious body separates legal actions from religious actions and places religious actions beyond the purview of the law.

The effect of granting a religious corporation to a religious body is not to benefit that religious body but to protect those who enter into legal transactions with it.

〔日本語要約〕

宗教法人法の構造とその問題点

櫻井 園 郎

従来、宗教法人法は「宗教法」という枠組みの中で、主として信教の自由という視点から論じられてきた感があり、同法の性質や宗教法人の構造について十分に解明されてきたとは言い難い。本稿では、私法解釈学の視点から、(1)同法の位置、(2)宗教法人の性質、(3)宗教法人の管理の3点について考察し、同法の基本構造を解明する。

同法の対象は宗教団体ではあるが、宗教ではない。同法の目的は「宗教団体に法律上の能力を与えること」にあり、特別私法性が明瞭である。法人格取得の意味は法律行為能力の具備にあり、それは当該宗教団体外の自然人・法人との私法関係においてのみ意義を持ち、公法関係や宗教関係には必要ない。宗教法人は宗教団体の法人化によって設立されるものとされ、宗教団体の存在を前提としている。そこで、「宗教団体とは何か」が問題となるが、同法は神社、寺院、教会等の例示によって定義し、同法の対象が伝統的・歴史的・社会的意味における宗教団体であることが知れる。

一定の財産の保有が要件とされる結果、宗教団体には宗教的側面と財産的側面との二重構造が指定され、そのうち後者のみを同法の対象とする。宗教法人とは財産的組織の法人化を意味、宗教団体と同一ではなく、宗教団体と宗教法人との二段構造が現われる。宗教法人の意義は財産の管理にあるので、宗教団体と宗教法人の二段構造は宗教活動と法律行為の二段構造に他ならない。宗教団体の法人化は当該宗教団体からの法律行為の分離であり、宗教活動の非法律行為化である。

法人格取得の目的は法律行為能力の取得であるが、当該宗教団体のためにはあえて法人格を論じる必要がない。宗教法人格の効果は法律行為の相手方の保護にあると解すべきである。

親鸞と護國思想をめぐって

——「主上臣下背法違義」——

(下)

小畑 進

- 五、「よろづの佛・菩薩をあだに」
- 六、「親鸞が子の義おもひきりて」
- 七、「鎌倉にての御うたへ」
- 八、「やうあることにて」
- 九、「一向は余の善にうつらず」
- 十、「逆謗闡提を恵むと欲す」
- 十一、「如來等同」・「我善親友」

五、「よろづの佛・菩薩をあだに」

さて、服部解釋が却下されれば、あらためて問題の「朝家の御ため國民のため」という問題の一節を含む性信坊宛（康元二年へ一二五六）七月九日附）書状の解釈にあたらなければなりません。およそ「手紙」というものは、時・

所・場合に應じて書かれるものであり、その歴史的文脈において正意を得なければなりません。

はたして、この書状の歴史的背景は如何なるものであったのでしょうか。まず、宛先の「性信」は関東の念佛者であり、親鸞門第二十四輩中の第一人者、東国教団の代表格でした。その性信宛に問題の書状が送られるにいたる経緯を尋ねておくことにしましょう。

親鸞が東国に赴いたのは建保二年（一二二四）、四十二歳。以来二十年。文暦二・嘉禎元年（一二三五）ごろ六十三歳で東国をあとに京に戻りました。すでに親鸞在関時から念佛者に対する妨害、在地領主らの弾圧は厳しく、親鸞の帰洛も先きの「建永（承元）の法難」の再現を避けんとしたのが要因とも思われます。親鸞帰洛後の東国教団は、いよいよ加わる権力と連携しての諸他教団の圧迫下に分裂の危機にさらされます。一方には「賢善精進」の念佛派。他方にはそれに拮抗する造悪無碍の態度をもって神佛排撃に走る一念義流「本願ほこり」の念佛派。その両極の間に苦悩する「正信」の念佛派。これらが三つ巴となって紛擾していたと思われれます。

*あたかも、十六世紀に「善行」をめぐって、善行功德を唱えるローマ教皇派と、善行無用を主張するアナバプテスト派が拮抗し、その間に宗教改革者ルター、カルヴァンたちがいたことになぞらえることもできましようか。そのうち、下向して来た親鸞の息子・慈信房善鸞を加えた賢善精進派は勢いを得ます。野心家の善鸞は従来の親鸞の教えは虚説である。第十八の本願をば、しほめるはなにとえて、人ごとに、みなすてまいらせ」るの挙に出て（『拾遺真蹟御消息』六。『真聖全』二、七二八頁）、自分は親鸞の真意を昼夜にわたって密かに面授され、秘法を得たと宣伝します。親鸞教を善鸞教と化せしめようと。

そして、東国の高足たち、性信を初め、真佛、入信や信願、真浄、法信といった正信の念佛者を「本願ほこり」の一味の如く巧みに親鸞に誣告したり、在地領主たちに、弾圧の口実を与えていたのです。事は鎌倉幕府に達して、念佛全面禁止の危機に類しました。世に云う「建長の法難」です。性信や入信は鎌倉表に申し開きに上ります。

そうした中で、東国の「念佛人々御中へ」宛てられた建長七年（一二五五）のものと思われる九月二日附の親鸞の

書状は、当時の東国門弟たちの窮状と、偏った情報によつて、親鸞がどのように認識し、判断していたかを伝えていきます。——この書状の解釈が、また重大な問題を提起することになるのですが——。

まず、よろづの佛・菩薩をかるしめまいらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつるとまふすこと、このことゆめくなきことなり。世々生々に无量无边の諸佛・菩薩の利益によりて、よろづの善を修行せしかども、自力にては生死をいはずありしゆへに曠劫多生のあひだ、諸佛・菩薩の御す、めによりて、いままうあひがたき彌陀の御ちかひにあひまいらせてさふらふ御恩をしらずして、よろづの佛・菩薩をあだにまふさんは、ふかき御恩をしらずさふらふべし。佛法をふかく信ずるひとをば、天地におはしますよろづのかみは、かげのかたちにそへるがごとくしてまもらせたまふことにてさふらへば、念佛を信じたる身にて、天地のかみをすてまふさんとおもふこと、ゆめゆめなきことなり。神祇等だにもすてられたまはず、いかにいはんや、よろづの佛・菩薩をあだにもまふし、をろかにおもひてまいらせさふらふべしや。よろづの佛ををろかにまふさば、念佛信ぜず彌陀の御名をとなへぬ身にてこそさふらはんずれ。^(A) 詮ずるところは、そらごとをまふし、ひがごとをことにふれて念佛のひとぐにおほせられつけて、念佛をとゞめんとするところの領家・地頭・名主の御はからひどものさふらふらんこと、よくくやうあるべきことなり。そのゆへは、釋迦如來のみこと(目連所問経)には、念佛するひとをそしるものをは、「名无眼人」ととき、「名无耳人」とおほせをかれたることにさふらふ。善導和尚(法事讃卷下)は「五濁増時多疑謗、道俗相嫌不用聞、見有修行起瞋毒、方便破壞競生怨」とたしかに釋しをかせたまひたり。^(B) この世のならひにて念佛をさまたげんひとは、そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ、とかくまふすべきにあらざ。念佛せんひとぐは、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもふて、念佛をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるきひとはまふされさふらひしか。よくく御たづねあるべきことなり。つぎに念佛せさせまふひとびのこと、彌陀へ御ちかひは煩惱具足のひのためなりと信ぜられさふらふは、めでたきやうなり。たゞし、わるきもの、ためなりとて、ことさらにひがごとをこゝろにもおもひ、身にも口にもまふすべしとは、浄土宗にまふすことならねば、ひとびともかたることさふらはず。おほか

たは煩惱具足の身にて、こゝろをもとゞめがたくさふらひながら、往生をうたがはずせんとおほしめすべしとこそ、師も善知識もまふすことにてさふらふに、かゝるわるき身なれば、ひがごとをことさらにこのみて、念佛のひとびとのさはりとなり、師のためにも善知識のためにも、とがとなさせたまふべしとまふすことは、ゆめくなきことなり。彌陀の御ちかひにまうあひがたくしてあひまいらせて、佛恩を報じまひらせんとこそおほしめすべきに、念佛をとゞめらるゝことに沙汰しなされてさふらふらんこそ、かへすぐこゝろえずさふらふ。あさましきことにさふらふ。ひとくゝのひがさまに御こゝろえどもさふらふゆへ、あるべくもなきことどもきこえさふらふ、まふすばかりなくさふらふ。ただし念佛のひと、ひがごとをまふしさふらはゞ、その身ひとりこそ地獄にもおち、天魔ともなりさふらはめ、よろづの念佛者のとがなるべしとはおほえずさふらふ。よくく御はかひどもさふらふべし。なをく念佛せさせたまふひとく、よくくこの文を御覽じとかせたまふべし。あなかしこく。

九月二日

親鸞

念佛人々御中

『親鸞聖人御消息集』四、『眞聖全』(二)、七〇〇～三頁)。

この書状、とくに(A)、(B)二個所に関連して、言うところの「ひがごと」の主体・行為者が(1)念佛者側なのか、それとも(2)地元領主側なのかで、解釋が大いに別かれるのですが、今は暫く(1)、すなわち「ひがごと」は念佛者側の行為で、地元領主側が弾圧する原因となつてゐるという線での譯文を挙げておきましょう。

まず一切の佛・菩薩を軽んじ奉り、一切の天地の神々や冥界の神々をあなどり捨て奉るといふような、このようなことは、けつしてないことであります。思えば、生まれかわり死にかわつた長い間に、数限りないさまざまの佛・菩薩の恵みによつて一切の善行を修めたけれども、ついに自分の力では生死の流転の境を出ることが出来ないでいたからこそ、無限の時間にわたつて生死を繰り返して来た間に、さまざまの佛・菩薩のお勧めによつてこうしてはじめて遇い難い彌陀のお誓いにお遇ひしたのに、このご恩に気づかないで、一切の佛・菩薩をいたずらにいつては、深いご恩を知らないことになるでしょう。佛のみ教えを深く信ずる人をは、天地においてになる一切の神々は

影の形に添うようにしてお護りになるのでありますから、念佛を信じた身でありながら、天地の神々を捨てようなどと思うことはけつしてないことです。念佛者は天地の神々をさえお捨てすることはないので。まして、恵みを垂れられる一切の佛・菩薩をいたずらに申し、おろそかに思つてよいものでしょうか。一切の佛をおろそかにいうなら、それは念佛を信じない、彌陀のみ名を稱えないものでありましょう。(A) 要するに、虚言をいい、間違つたことを事におれて念佛を稱える人々になすりつけて、念佛を停めようとする、その土地の領家や地頭・名主などの処置がなされるのは、よくよく事情のあることでありましょう。なぜかといいますと、釋迦如來のお言葉には、念佛の人をそしめる者をば、「眼のない人と名づく」ととき、「耳のない人と名づく」とすでに言い置かれたことだからであります。善導和尚は、

濁りはてたる時なれば、疑い・謗り満ちあふれ僧・俗ともに嫌いては耳を藉すさえなかるべし、修行にはげむひとあらば瞋りの毒を含みつつ事をかまえて破すあまり競い怨みを起こすなり

と確かにお解き下さつておられます。(B) これもこの世の習いであり、念佛を妨げようとする人は、その土地の領家や地頭・名主であつて、事情があるからこそでしょうが、とやかにいわなければならぬものではありません。念佛を稱えようとするとする人々は、かの妨げをするような人を怒み、気の毒に思つて、念佛を懇に稱えて、念佛を妨げるような人をお助けになつて下さい、とさえ古人はいわれました。よくよくそのお気持ちをおたずねにならなければなりません。

つぎに念佛をなさっている人々のことにつきましては、彌陀のお誓いは煩惱にまみれた人のためであると信じておられることは、結構なことであります。ただし、悪人のためのお誓いであるとして、ことさら間違つたことを心にも思い、身にも行ない、口にも申してよいとは、浄土の教えで云うことではありませんから、わたしが人々に語ることはありません。大体において、煩惱にまみれた身であつてみれば、動揺する心をついに整えるのはむずかしいですけれども、浄土に生まれることを疑うことなく遂げようと思うのが当然です、とわが師法然上人も、信仰を育むよい師たちもいわれることでありますのに、このような悪に染まつた身だから、ことさら間違つたことを好ん

で、念佛の人々のための妨げとなり、師のためにも信仰を育むよい人のためにも、罪になることをしてよいということは、けつしてありえないことです。

彌陀のお誓いに遇い難いのに遇わせて頂いて、佛のご恩に報い奉ろうとこそお考えにならないのに、かえって念佛を禁止なさる方向にとりはからっておられるようでありますことは、かえすがえす腑におちません。あさはかなことでもあります。おん地の方々の間違ったご理解などのために、ありえないようなことなどを耳にします。なんとも言いようがありません。ただし念佛の人にしてまちがったことを申しますなら、その人ひとりだけは地獄にも落ち、天魔ともなるであります。他の一切の念佛者の罪科になるだろうとは思われません。よくよくご分別なさって下さい。なおさらに、念佛をされておられる人々は、よくよくこの手紙をご覧の上、ご理解になって下さい。謹言。

九月二日

親鸞

念佛の人々 御中

(石田瑞麿訳『親鸞全集』第四卷、春秋社、三八九―三九三頁。)

親鸞の手紙、殊にこの書状の解釈の難しさは周知のところであり、僅かな言葉のニュアンスのとりかたによって、全体の調子が変わってしまう。また逆に一定の先入見によって、語釋が決められてしまう次第です。右の例も大変苦心の訳ですが、念佛者側の余佛諸神輕侮の態度が、念佛停止を触発させたのであって、地元領主たちの処置は、よくよくやうあるべきこと。(よくよく事情のあること、理由のあること) という線で解されている例です。——とは云え、その前後の文脈の流れと調和しているかという点、不協和音も大きく、別の(反対の)訳し方も出て来るのですが、今暫くは、この線に沿って見て行くことにしましょう。

*彌陀以外の余佛諸神輕侮云々については、同じ九月二日附慈信坊宛の書状(『親鸞聖人御消息集』(五)、同年(建長七年)、十月三日附「笠間の念佛者」宛の返事(『末燈鈔』(二))などが参考になります。

なお、この「念佛人々御中」宛と同時に慈信坊に宛てた書状も同趣旨で、文中「入信坊・真淨坊・法信坊にも此の

文を読み聞かせたまふべし」と録されているところを見ると、慈信房筋の情報にまどわされた親鸞が、その面授した直系の高弟たちも「ひがごと」を働く一味とみなしていたことがわかります。しかも、そこには「師子の身中の蟲の師子をくらふが如し」と候へば、念佛者をば佛法者の破り礙げ候ふなり」といった、きつい言辞も見えています。

六、「親鸞が子の義おもひきりて」

しかしながら、翌年の建長八年(一二五六、十月五日に改元して康元となる)になると、たびたびの性信らからの書簡によって、親鸞もようやく東国の正確な事態を把握することができたようで、誤解も解け、五月二十九日附の性信宛書面では、敢えて息子・慈信房善鸞義絶の旨を明記します。

この御ふみどものやう、くはしく見候ぬ。さては慈信が法門のやうゆへに、常陸・下野の人々・念佛まうさせたまひ候ことの、としごろうけたまはりたるやうには、みなかはりあふてをはしますときこえ候、かへすくこ、ろうくあさましくおほへ候。としごろ往生を一定とおほせられ候人々、慈信とおなじやうに、そらごとをみなまうされ候けるをとしごろふかくたのみまいらせて候ひけること、かへすくあさまじう候。……まづ慈信がまうし候法門のやう名目をもきかず、いはんやならひたることも候はねば、慈信にひそかにしふべきやうも候はず。またよるひるも慈信一人に、ひとにかくして法門をしへたることも候はず、もしこのこと慈信にまうしながら、そらごとをもまうしかくして、人にもをしへたること候はゞ、三寶を本として、三界の諸天・善神、四海の龍神八部、閻魔王界の神祇冥道の罰を親鸞が身にことごとくかふり候べし。自今己後は慈信にをいては親鸞が子の義おもひきりて候なり。世間のことにも、不可思議のそらごとまうしかぎりなきことどもをまうしひろめて候へば、出世のみにあらず、世間のことをひても、をそろしきまうしごとくもかづかぎりなく候なり。なかにも、この法門のやうき、候に、こゝろもよばぬまうしごとにて候。つやく親鸞が身には、き、もせずならぬことにて、かへすくあさ

ましふこ、ろうく候。彌陀の本願をすてまひらせて候。ことに人々につきて、親鸞をもそらごとまうしたるものになして候、こ、ろうく、うたてきことにて候。〔親鸞聖人血脈文集〕(一)、『真聖全』(二)、七二七、八頁。

同日附で当の慈信房に突きつきたいわゆる「慈信房義絶状」も、これを裏つけます。抜粹します。

又、慈信房のほふものやう、みやうもくをだにもきかず、しらぬことを、慈信一人に、よる親鸞がおしえたるなりと、人に慈信房まふされてさふらうとて、これにも常陸・下野の人々は、みなしむらむが、そらごとをまふしたるよしをまふしあはれてさふらえば、今は父子のぎはあるべからずさふらう。又、母のあまにもふしぎのそらごとをいひつけられたること、まふすかぎりなきこと、あさましうさふらう。……ま、は、に、い、る、ま、ど、わ、さ、れ、た、ら、と、か、れ、た、ら、ん、こ、と、に、あ、さ、ま、き、そ、ら、ご、と、な、り。……い、か、に、い、は、む、や、往、生、極、楽、の、大、事、を、い、ひ、ま、ど、わ、し、て、ひ、だ、ち、し、も、づ、け、の、念、佛、者、を、ま、ど、わ、し、お、や、に、そ、ら、ご、と、を、い、ひ、つ、け、た、ら、ん、こ、と、こ、ろ、う、き、こ、と、な、り。第、十、八、の、本、願、を、ほ、し、ほ、め、る、は、な、に、た、と、え、て、人、ご、と、に、み、な、す、て、ま、い、ら、せ、た、り、と、き、こ、ゆ、る、こ、と、ま、こ、と、に、は、う、ほ、ふ、の、と、が、又、五、逆、の、つ、み、を、こ、の、み、て、人、を、そ、む、じ、ま、ど、わ、さ、る、こ、と、か、な、し、き、こ、と、な、り。こ、と、に、破、僧、の、罪、と、ま、ふ、す、つ、み、は、五、逆、の、そ、の、一、な、り。こ、の、こ、と、も、つ、た、え、き、く、こ、と、あ、さ、ま、し、さ、ま、ふ、す、か、ぎ、り、な、け、れ、ば、い、ま、は、お、や、と、い、ふ、こ、と、あ、る、べ、か、ら、ず、こ、と、お、も、ふ、こ、と、お、も、い、き、り、た、り、三、宝、神、明、に、ま、ふ、し、き、り、お、わ、り、ぬ、か、な、し、き、こ、と、な、り。わ、が、ほ、う、も、ん、に、に、ず、と、て、ひ、だ、ち、の、念、佛、者、み、な、ま、ど、わ、さ、む、と、こ、の、ま、る、と、き、く、こ、そ、こ、ろ、う、く、さ、ふ、ら、え。し、む、ら、む、が、お、し、え、に、て、ひ、だ、ち、の、念、佛、ま、ふ、す、人、々、を、そ、む、ぜ、よ、と、慈、信、房、に、お、し、え、た、ら、ん、と、か、ま、く、ら、に、て、き、こ、え、む、こ、と、あ、さ、ま、し、く。

五月廿九日(同六月廿七日到來) 在判〔拾遺真蹟御消息〕(六)、『真聖全』(二)、七二七、九頁。

この善鸞義絶で禍根は断き切ったものの、すでに善鸞についた者も多く、東国の正信念佛者の苦境は緩むことなく、転地移住のことさえ、親鸞が語らなければならぬままです。すなわち康元二年(一一五七)正月九日の真浄宛のものです。これも、あとで議論となりますゆえ、全文を掲げておきましょう。

さては、念佛のあひだのことによりて、ところせきやうにうけたまはりさふらふ。かへすくこ、ろくるしきさふらふ。詮するところ、そのところの縁ぞつきさせたまひさふらん。念佛をさへらるなんどまふさんことに、とも

かくもなげきおほしめすべからずさふらふ。念佛とゞめんひとこそ、いかにもなりさふらはめ、まふしたまふひとは、なにかくるしくさふらふべき。餘のひとゞを縁として、念佛をひろめんと、はからひあはせたまふこと、ゆめ／＼あるべからずさふらふ。そのところに念佛のひろまりさふらはんことも佛天の御はからひにてさふらふべし。慈信坊がやう／＼にまふしさふらふなるによりて、ひとゞも御こゝろどものやう／＼にならせたまひさふらふよし、うけたまはりさふらふ。かへす／＼不便のことにさふらふ。ともかくも佛天の御はからひにまかせまいらせさせたまふべし。そのところの縁つきておはしませふらはゞ、いづれのところにもうつらせたまひさふらふておはしますやうに御はからひさふらふべし。慈信坊がまふしさふらふことをたのみおほしめして、これよりは餘の人を強縁として念佛ひろめよとまふすこと、ゆめ／＼まふしたることさふらはず、きはまれるひがごとにてさふらふ。この世のならひにて念佛をさまたげんことは、かねて佛のときをかせたまひてさふらへば、おどろきおほしめすべからず。やう／＼に慈信坊がまふすことを、これよりまふしさふらふと御こゝろえさふらふ、ゆめ／＼あるべからずさふらふ。法門のやうもあらぬさまにまふしなしてさふらふなり、御身にき、いれらるべからずさふらふ、きはまれるひがごとどものきこえさふらふ、あさましくさふらふ。入信坊なんども不便におほえさふらふ。鎌倉にながゐりしてさふらふらん、不便にさふらふ。當時それもわづらふべくてぞ、さてもさふらふらん、ちからおよはずさふらふ。奥郡のひとびとの、慈信坊にすかされて、信心みなうかれあふておはしませふらふこと、かへす／＼あはれにかなしおほえさふらふ。これもひとゞをすかしまふしたるやうにきこえさふらふこと、かへす／＼あさましくおほえさふらふ。それも日ごろひとゞの信のさだまらずさふらひけることのあらはれてきこえさふらふかへす／＼不便にさふらひけり。慈信坊がまふすことによりて、ひとゞの日ごろの信のたぢろきあふておはしませさふらふも、詮ずるところは、ひとゞの信心のまことならぬことのあらはれてさふらふ、よきことにてさふらふ。それをひとゞは、これよりまふしたるやうにおほしめしあふてさふらふ甲斐もなくおほえさふらふ。日ごろやう／＼の御ふみどもを、かきもちておはしませふらふてさふらふ甲斐もなくおほえさふらふ。『唯信鈔』やう／＼の御ふみどもは、いまは詮なくなりてさふらふとおほえさふらふ。よく／＼かきもたせたまひてさふらふ法門は、

みな詮なくなりてさふらふなり。慈信坊にみなしたがひてめでたき御ふみどもはすてさせたまひあふてさふらふときこえさふらふこそ、詮なくあはれにおほえさふらへ。よくく『唯信鈔』『後世物語』などを御覧あるべくさふらふ。年ころ信ありとおほせられあふてさふらひけるひとくは、みなそらごとにてさふらひけりときこえさふらふ。あさましくさふらふく。なにごとくまたくまふしさふらふべし。

正月九日

真浄御坊

親鸞
親鸞

〔『親鸞聖人御消息集』(八)、『真聖全』(二)、七〇七―九頁)。

*これを康元二年(一二五七)と推定するのは、服部之総、宮地廓慧、笠原一男らで、石田瑞曆は、その前年の建長八年(一二五六)正月九日と推定します。内容からして前者が適當。

なにしろ、おほぶの中太郎のかたのひとは九十なんんとかや、みな慈信坊のかたへとて中太郎入道をすてたる“有様で(『親鸞聖人御消息集』(六)、『真聖全』(二)、七〇六頁)、義絶された慈信派の圧迫は加わる。たみに入信は鎌倉表に長居して、わづらふ(煩ふ。円滑に行かぬ、病む?)有様。また慈信房が、余の人(有力者・権門)を強縁として念佛ひろめよ”と申していたらしいこと。正信念佛者は、ところせきやうに、追いやられては、そのところの縁つきておはしましさふらは、いづれのところにてもうつらせたまひ”とまで言わざるをえず、念佛とめんひとこそ、いかにもなりさふらはめ”ときめつけて、(念佛)まふしたまふひとは、なにかくるしくさふらふべき”と、励ましたのでした。

七、「鎌倉にての御うたへ」

しかし、同年(康元二年)七月には、鎌倉表での裁判が好転したとの知らせに、ようやく安堵した親鸞は、これま

で苦難を一身に背負つて陳状に苦闘した性信の帰郷を喜び、励ます書状を送ることができました。

六月一日の御文くわしくみさふらひぬ。さては鎌倉にての御うたへのやうは、おろおろうけたまはりてさふらふ。この御ふみにたがはずうけたまはりてさふらひしに、別のことはよもさふらはじとおもひさふらひしに、御くんだりうれしくさふらふ。……念佛まふさんひとは性信坊のかたうどにこそなりあはせたまふべけれ、母・姉・妹などやう／＼にまふさる、ことや、ふるごとにてさふらふ。さればとて念佛をとゞめられさふらひしが、よにくせごとのおこりさふらひしかばそれにつけても念佛をふかたのみて世のいのりに、こゝろにいれて、まふしあはせたまふべしとぞおほえさふらふ。御文のやう、おほかたの陳状よく御はからひどもさふらひけり、うれしくさふらふ。〃

『親鸞聖人御消息集』(一)、『真聖全』(一)、六九六、七頁と。
そして、それにつゞくのが、かねて問題の朝家・國民のための一節なのです。

〃詮じさふらふところは、御身にかぎらず、念佛まふさんひと／＼は、わが御身の料はおほしめさずとも朝家の御ため國民のために、念佛をまふしあはせたまひさふらはゞ、めでたふさふらふべし〃と。

こうして、親鸞の護国思想にかかわる康元二年(一二五七)七月九日附性信宛の書状の歴史的背景を見終つたわけです。

以上、年代順、歴史的経過をたどつて、親鸞の書状を見て来たわけですが、そこに語られていた親鸞の対国家・対権力の態度に変化を見ようとする向きがあります。すなわち、念佛者の状況、念佛弾圧の度合によつて、あるいは強硬になったり、或いは緩徐になったりしている——これは親鸞の護国思想なるものは信心為本を軸に、方便としてのものであったことを物語る、と。

今、便宜のために、列挙してみますと、

○建永二・承元々年（一二〇七）（親鸞三十五歳）

法然（土佐）、親鸞（越後）流罪

〃主上臣下、背法違義、成忿結怨〃

〔「教行信証」化身土巻後序〕

（文暦二年・嘉禎元年（一二三五）（親鸞六十三歳）

鎌倉幕府の念佛者禁令。親鸞帰洛。

○建長七年（一二五五）九月二日（親鸞八十三歳）

〃この世のならひにて念佛をさまたげんひとは、そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ、とかくまふすべきにあらず。念佛せんひと〃は、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもふて、念佛をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるきひとはまふされさふらひしか。〃

〔「親鸞聖人御消息集」四、「念佛人々御中」〕『真聖全』(二)、七〇一頁)。

○康元二年（一二五七）正月九日（親鸞八十五歳）

〃詮ずるところ、そのところの縁ぞつきさせたまひさふらふらん。念佛をさへらるなどまふさんことに、ともかくもなげきおほしめすべからずさふらふ。念佛と〃めんひとこそ、いかにもなりさふらはめ、まふしたまふひとは、なにかくるしくさふらふべき、餘のひと〃を縁として、念佛をひろめんと、はからはせたまふこと、ゆめゆめあるべからずさふらふ。〃

〔「親鸞聖人御消息集」(七)、「真浄御坊」〕『真聖全』(二)、七〇七頁)。

○康元二年（一二五七）七月九日（親鸞八十五歳）

〃御文のやう、おほかたの陳状よく御はからひどもさふらひけり、うれしくさふらふ。詮じさふらふところは、御身にかぎらず、念佛まふさんひと〃は、わが御身の料はおほしめさずとも、朝家の御ため國民のために、念佛

をまふしあはせたまひさふらはゞ、めでたふさふらふべし。往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念佛さふらふべし。

『親鸞聖人御消息集』(一)、『性信御坊』『真聖全』(二)、六九七頁)。

このような見地に立つて笠原一男は、次のように立論します。

『すなわち建長七年九月・康元二年七月の東国の状態では、方便として護国思想を表明することによって信心の根本的立場が守りうると思われる段階であり、それに比して、建永二年文暦二年と康元二年正月の段階では、如何なる方便をもってしても自信教人信、信心為本の立場を守ることができず、その地にとどまって布教を続けるためには本願を放棄する以外に道のないギリギリの限界にまで、親鸞や念佛者が追い込まれた時であったのである。従って、建長七年九月・康元二年七月と、建永二年・文暦二年・康元二年正月の段階で、親鸞の主張する對支配者の態度が一見矛盾するが如く見えるのであるが、それらは決して矛盾ではなく、それぞれの時期における親鸞をめぐる歴史的條件が違っていたからである。親鸞は常に一貫した信心為本・自信教人信の論理を貫き続けて来たのである。その論理が貫き切れぬ限界にまで念佛の妨害が発展して来た時、親鸞自身も迷うことなく、念佛の縁つきた「ところ」を棄て、有縁の地に去ったのであり、念佛者にもそうした態度をとらせたのである。しかしその時こそ、方便としての護国思想も影をひそめるのであった。』(笠原一男『親鸞と東国農民』山川出版社、三九四頁)。

と。

このような見地で、あの『主上臣下背法違義』の強烈な王法批判の線と、「朝家の御ため國民のため」という護国念佛の線——王法と佛法、国家と宗教——は、いささか平穩すぎようが、次のように「親鸞における護国思想の意義と限界」でまとめられるのです。また長くなりますが、「蓮如」にも関連されているので引用しておきましょう。

『親鸞はその信心と布教を守り続けぬけないほどの弾圧をうけた場合には、方便としての護国思想も姿をひそめ、

だまってその處を去つたのである。しかし、その時こそ、念佛をとこそせきまでに禁止する支配者に対し、「主上臣下背^レ法違^レ義、成^レ忿結^レ怨」、「今時道俗、思^二量^一已分^一」、「念佛をさへらるなんどまふさんことに、ともかくもなげきおぼしめすべからずさふらふ。念佛とゞめんひとこそ、いかにもなりさふらはめ、まふしたるひとは、なにかくるしくさふらふべき」などという批判と憤りの言葉が生まれてくるのである。しかも、それらの言葉は念佛禁止者に直接投げつけられるのではなく、「教行信證」の中に書き記したり、門弟への書状にかかれたのであった。親鸞の思想の上で、護国思想の有無の二者擇一的論議をすることや護国思想の占める位置を餘り重要視することは當を得ない見解とみなければならぬのである。真宗における布教のための、教団維持のための方便としての護国思想・王法為本の思想は、本願寺の成立、本願寺教団の發展につれてそれぞれの本願寺の法主の教説の中にしばしばあらわれる思想である。蓮如の時に至つてすら、

於^二一流中^一佛法を面とすべき事、勿論也。雖然世間に順じて王法をまもる事は、佛法を立てんがためなり。而^ルに佛法をば次にして王法を本意と心得事當時是多し。尤不可然次第也。

(兄弟中申定條々『蓮如上人行實』五六頁)

とて、王法為本はなお、佛法興隆のための方便にすぎないのであり、蓮如の教説の上に占める護国思想の位置は念佛の發展、教団發展のための手段以外のものではなかつたのである。(同書。三九九、四〇〇頁)。

八、「やうあることにて」

しかし、親鸞の矛盾するように見える二面――

「主上臣下背法違義」と糾弾したかと思えば「教行信證」(化土巻後序)、「朝家の御ため國民のために、念佛を」と勧める(『親鸞聖人御消息集』(二))。また、「念佛とゞめんひとこそいかにもなりさふらはめ」と突き放すかと思えば

(同七)、念佛せんひとびとは、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもふて、念佛をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべし(同四)と、逆にこれを包み込もうとする——権力者弾圧者に対する硬軟の二面あるいは護国思想の揺れを、彼親鸞の状勢判断——すなわち念佛者の行動判断・鎌倉表での成行判断——によって応変したものとすることによって、矛盾は調和したのでしょうか。一切は解決したとしてよいのでしょうか。

もとより、笠原は、その応変の主軸は「信心為本」・「自信教人信」であり、「護国思想」・「王法為本」的思想は方便としてのことであり、またそれゆえに「護国思想の有無の二者擇一的論議をすることや護国思想の占める位置を餘り重要視することは當を得ない」としているのですが。

しかし、この臨機応変的調和ではない、もう一つの門・「信心為本」一本による解決の門が、意外にも問題となつてゐる。「朝家の御ため國民のために」という性信宛の書状の前に「念佛人々御中」へ宛てられた書状の解釋から開かれそうなのです。これから紹介する重松明久の指さすところです。

さきに、「ひがごと」の行為者を、(1)念佛者側とするか、(2)地元支配者側とするかの問題点を注意しておきました。そして、その時に、おことわりしておきましたように、今までは「ひがごと」をもって(1)念佛者の行為として見て来たわけですが、むしろ「ひがごと」は(2)地元支配者側の行為であると見ると、新展開が見られるのです。

今、「念佛人々御中」書状で、「ひがごと」を(1)念佛者のことと読解する立場と、(2)在地支配者側のことと読取する立場とを、(1)石田瑞麿訳、(2)重松明久訳で対比するために並べてみましょう。心象風景が如何に変ることでしょう。

〈原文〉

まづ、よろづの念佛・菩薩をかりしめまいらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつるとまふすこと、ゆめくなきことなり。

世々生々に无量无边の諸佛・菩薩の利益によりて、よろづの善を修行せしかども、自力にては生死をいはずありしゆへに、曠劫多生のあひだ、諸佛・菩薩の御すゝめによりて、いままうあひがたき彌陀の御ちかひにあひまいらせてさふらふ御恩をしらずして、よろづの佛・菩薩をあだにまふさんは、ふかき御恩をしらずさふらふべし。

〈石田訳〉

まづ一切の仏・菩薩を軽んじ奉り、一切の天地の神々や冥界の神々をあなどり捨て奉るといふような、このようなことは、^④けつしてないこと、であります。

思えば、生まれかわり死にかわつた長い間に、数限りないさまざまの仏・菩薩の恵みによつて一切の善行を修めたけれども、ついに自分の力では生死の流転の境を出ることが出来ないでいたからこそ、無限の時間になつて生死を繰り返して来た間に、さまざまの仏・菩薩のお勧めによつて、こうしていま始めて遇い難い彌陀のお誓いにお遇いしたのに、このご恩に気づかないで、一切の仏・菩薩をいたずらにいつては、深いご恩を知らないことになるでしょう。

〈重松訳〉

先ず念佛者が凡ての仏菩薩を軽侮し、凡ての神祇冥道を侮蔑し無視するといふことは、^④全く誣言にすぎない。

世々生々に無量无边の諸仏菩薩の利益をうけて、万善を修行したが、自力では出離が不可能であつたために、永劫多生の間に諸佛菩薩の御催促によつて宿縁純熟の時いたり、今会いがたい彌陀の御弘誓に会うことができた御恩を知らず、凡ての仏菩薩を仇敵と考えることは、諸仏菩薩の深甚な御恩恵を知らないことになる。

佛法をふかく信ずるひとをば天地におはしますよろづのかみは、かげのかたちこそへるがごとくしてまもらせたまふことにてさふらへば、念佛を信じたる身にて、天地のかみをすてまふさんとおもふこと、ゆめゆめなきことなり。神祇等だにもすてられたまはず、いかにいはんやよろづの佛・菩薩をあだにもまふし、をろかにおもひてまいらせさふらふべしやよろづの佛ををろかにまふさは、念佛信ぜず、彌陀の御名をとなへぬ身にてこそさふらはんずれ。

詮ずるところは、そらごとをまふし、ひがごとをことにふれて念佛のひとつ／＼におほせられつけて、念佛をとゞめんとするころの領家・地頭・名主の御はからひどものさふらふらんこと、よく／＼やうあるべきことなり。そのゆへは釋迦如來のみこと(目連所問經)には、念佛する

佛のみ教えを深く信ずる人をば天地においでになる一切の神々は影の形に添うようにして、お護りになるのでありますから、念佛を信じた身でありながら、天地の神々を捨てようなどと思ふことはけつしてないことです。念仏者は天地の神々をさえお捨てすることはないのです。まして、恵みを垂れられる一切の仏をおそろかにいうなら、それは念仏を信じない、弥陀のみ名を称えないものでありましょう。

要するに、虚言をいい、間違つたことを事にふれて念仏を称える人々になすりつけて、念仏を停めようとする、その土地の領家や地頭・名主などの処置がなされるのは、よくよく事情のあることであり、まじょう。なぜかといえますと、釈迦如來のお言葉には、念佛の人をそしる者をば、

仏法を深く信ずる人を、天地にいられる凡ての神は影の形に添うように守つて下さつてゐるわけだから、^⑧念佛を信じた身で、天地の神を無視しようとおもふことは全くないことだ、神祇等さえ無視するということはありえない。まして凡ての仏菩薩を仇敵呼ばはりをし軽侮することはない。凡ての仏を軽侮すれば、その人は念仏を信ぜず、称名もしない人でこそあろう。

要するに、念仏者が弥陀以外の諸仏菩薩や神々を軽侮し無視するという虚言を言い、念仏禁止という間違つたことを、ことにふれて念仏者に命じて、領家・地頭・名主が念仏を止めようとする処置をするということとは、よくよく意味の深いことである。そのような行為の意味について、

ひとをそしるものをば、「名无眼人」ととき、「名无耳人」とおほせをかけたることにさふらふ。

善導和尚（法事讚卷下）は、「五濁増時多疑謗、道俗相應不用聞、見有修行起瞋毒、方便破壞競生怨」とたしかに釋しをかせたり。

この世のならひにて念佛をさまざまげんひととは、そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ、とかくまふすべきにあらず。

念佛せんひとくは、かのさまざまげをなさんひとをばあはれみをなし、

「眼のない人と名づく」ととき、「耳のない人と名づく」とすでに言い置かれたことだからであります。

善導和尚は、濁りはてたる時なれば、疑い・謗り満ちあふれ僧・俗ともに嫌いては耳を藉すさえなかるべし修行にはげむひとあらば瞋りの毒を含みつつ事をかまえて破すあまり競い怨みを起すなり

と確かにお解き下さつておられます。

これもこの世の習いであり、念仏を妨げようとする人は、その土地の領家や地頭・名主であつて、^①事情があるからこそでしょうが、とやかくいわなければならぬものではありません。

念仏を称えようとする人々はその妨げをするような人を怨み、気の毒

釈迦如來も念仏者を誹謗する者を「无眼人」「无耳人」と名付けて、その存在に言及しておられ、

善導も「五濁増時多疑謗、道俗相應不用聞、見有修行起瞋毒、方便破壞競生怨」と明確に指摘された。

俗世間の常として、念仏の妨害をする人は現地支配者としての領家・地頭・名主であり、念仏者としてもかれらの行為に對し、^②深い意味をくみとるべきである。一概にかれらに對し反撥し敵對行動をとるべきではない。

念仏者はかえつて念仏の妨害をする支配者を憐憫に思ひ、かれらのだ

不便におもふて、念佛をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるきひとはまふされさふらひしか。よくく御たづねあるべきことなり。

つぎに念佛せさせたまふひとびと
のこと、……
『親鸞聖人御消息集』四、『真聖全』
二、七〇〇〜七〇一頁。

に思つて、念仏は懇に稱えて、念仏を妨げるような人をお助けになつて下さい、とさえ古人はいわれました。よくよくそのお気持ちをおたずねにしなければならぬことです。

つぎに念佛をなさっている人々のことにつきましては……
『親鸞全集』第四卷三八九〜三九一頁。春秋社)

めに念仏を廻向して、妨害者をも救わなければならぬと先師は言われた。よくよく考えてみなければならぬことである。

つぎに念仏者が……
『日本浄土教成立過程の研究』平楽寺書店、五九三頁。

細かい訳語の相違は論外として、主旨にかかわる訳文として、まず①へ石田訳へでは、仏・神軽侮は「けつしてないことでもあります」として、念佛者側への注意・戒告、あるいは、その余地を残すのに対して、へ重松訳へでは、「全く誣言にすぎない」として、正信念佛者でなく、弾圧者側の云いがかりとしています。②でもへ石田訳へは「念佛を信じた身でありながら」以下に対して、へ重松訳へは「念仏を信じた身で」と同様。③では、へ石田訳へが土地の支配者の処置には、「よくよく事情のあることでありましよう」として、弾圧には弾圧の理由があるという風に解されるのに対して、へ重松訳への「よくよく意味の深いことである」では、そのような意味合いは排されており、もつと別の次元で、念佛者の法味の世界に通じています。④もへ石田訳へは念佛の妨害には「事情があるからこそでしようが、とやかくいわなければならぬものではありません」とするのに対して、へ重松訳へは「深い意味をくみとるべきである。一概にかねらに對し反撥し敵對行動をとるべきではない」として、③と同様です。

この「そらごと」、「ひがごと」を念佛者側の行為と解する先人には赤松俊秀があります（親鸞の消息について——服部之聡氏の批判に答え——）『鎌倉佛教の研究』平楽寺書店所載。親鸞が念佛者のなかでも、諸佛諸神を尊敬せず、世間の倫理を無視するもののあることを繰り返し主張し、念佛を妨げるものは佛法者念佛者であると幾度も述べて念佛者の自肅を求めている。（五二頁）あるいは、つまるところ念佛者が虚言を言い、僻事することによって、念佛を停止しようとする、その地の領家・地頭・名主が計らいをするのは、よくよく理由のあることである。（四六頁）と、鮮明に語られています。書状後半部のこの世のならひにて、以下についても、この世の習として、念佛の妨害をする人に対して、そのところの領家・地頭・名主が沙汰をすることは、当然の理由があることなのである。他よりとかく申すべきことではない。（四六頁）と明言され、念佛者側の神佛輕侮に原因があるので、現地支配者側の弾圧を当然の行為として親鸞は是認していたとされています。

これに対して、赤松博士や二葉氏は親鸞が門弟に神佛輕侮を行ってはならないと指示したといわれるが、文脈の何処から、そのような意味はくみとれず、またこの前後に出された書状中にも、神佛輕侮を邪信として、親鸞がその抑止を命じたところは全く見出しえない。と、重松は反論します（同書六一頁）。読解比較表を今一度参照してください。そして、確かにそのゆへは以下の文言は、むしろ念佛を誹る者を指さし、これを無眼、無耳と断じ、修行有るを見て瞋毒を起し、方便を破壊し、競って怨を生ずる者を裁いているのであり、これを念佛者のこととするとはありえないでしょう。

また、やうあることにてにして、事情があるからこそと解せば、領家らの処置には理由があることとして是認する線に乗り、つづくとかく申すべきにあらずもとやかやく泣きごとを言っはいけませんなどと訳されて行くわけです。けれども、これも、念佛せん人々はかの妨をなさん人をば憐愍をなし不便に思うてとつづく文勢は、むしろ非道をなすのは領家側で、これを憐れむ念佛者の大乘的立場を浮かびあがらせているのではありませんか。

*なお、やうあることこの「やう」を副詞的にとると、「よくあること」、「たびたびあること」となり、名詞的にとると「事由」、「含蓄」、「深意」の意となります。

「やう」は名詞形で、「要」(趣意)。「用」(使いみち、活用)。「様」(ありさま、事情、様子、理由、類似)。「益」(利益)。また副詞形では、「善」の音便で「善く」。同じく「善」の音便で「能く」、「克く」、つまり「しばしば」、「たびたび」などの意味があります。

親鸞書翰における「やう」の用例中、次は、いずれも名詞的意味で、副詞的にはとれません。自然のやう、訴のやう、御文のやう、他力のやう、法門のやう、十二光佛の御事のやう、十方諸佛の証誠のやうなど。

そして、いま問題の『御消息集』四の「念佛をとゞめんとするところの領家・地頭・名主の御はからひどものさふらふらんことよくよくやうあるべきことなり」のくだりは「念佛を止めようとする土地の領家・地頭・名主の処置のあるうことには、十分意味のあるはずです。」と解せますし、再度くりかえされる「この世のならひにて念佛をさまたげん人はそのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ」のくだりも、「この世のならいで念佛を妨げる人は、その土地の領家・地頭・名主であり、意味あることでこそありましよう。」と解せます。重松は、これに加重して、「よくよく意味の深いことである」、「深い意味をくみとるべきである」と、強調したわけでは、

九、「一向は余の善にうつらず」

もちろん、親鸞の場合は、従前の諸佛諸神憑依の雑信仰を脱脚して、阿彌陀一佛主義に徹したことからして、当然、余佛諸神不拝云々の問題が起きます。なるほど、親鸞は、釈迦・彌陀・十方諸佛の御方便よりたまはりたるとしるべし、しかれば諸佛の御おしえをそしることなし、余の善根を行ずる人をそしることなし、この念佛する人をくみそしる人おにもくみそしることあるべからず(『末燈鈔』(二))とか、釈迦・彌陀・十方の諸佛、みなおなじ御ころに

て、本願念佛の衆生には、かげのかたちこそえるがごとくしてはなれたまはず（同）と語り、南無阿彌陀佛をとなふれば、十方無量の諸佛は百重千重圍繞して、よろこびまもりたまふなり」（『現世利益和讃』一一〇）と謳い、諸佛護念・諸佛稱讃の益を『教行信証』で述べますが、その反面、一向は余の善にうつらず、余の佛を念ぜず、専修は本願の御名を二心なく、もはら修するなり……。もはらといふは余善他佛にうつる心なきをいふなり。（『一念多念證文』）という立場に確立するのであってみれば、余佛輕視云々の問題は、親鸞教の本質から出た帰結（重松、同書五九六、七頁）ともされるのです。

また神祇についても、親鸞はまずスタンス広く行者擁護神観を次のように語ります。

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』一〇六）。

しかし、これも彌陀一佛主義の立場からは、佛に帰依せば終に更其の余の諸天神に帰依せざれ」（『涅槃經』）、余道に事ふることを得ざれ、天に拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉日を視ることを得ざれ」（『般若舟三昧經』）と『教行信証』（化身土卷（末））。真聖金（二）一七五頁）に明照し、かなしきかなや道俗の、良時吉日えらばしめ、天神地祇をあがめつ、ト占祭祀をつとめとす」（『愚禿悲歎述懐』一〇）と謳って、神祇不拝に徹します。

これが、神祇となると、天皇以下宮廷貴族たちが祖先神を、また鎌倉幕府が平家の嚴島の代りに鶴岡八幡宮をもつて支配の具とし、領家・地頭・名主らも神社を勧請して諸民を呪縛していた関係上、彌陀一佛主義の親鸞念佛宗が地元支配者の弾圧を誘発することは当然であったとされ、彌陀以外の神佛輕視は、親鸞の教義そのものから導き出される必然の帰結であり、それが支配者側から、弾圧の口実として利用されても止むをえないことでもあり、いわば身から出た錆でもあった。従って親鸞としては、念佛者に念佛廻向をもって、かれら弾圧者の廻心を祈れととく他はなかつた」（同書五九九頁）。と言われる所以なのです。

こうして、重松は前章で見た筈原説を排して、次のように総括します。筈原博士は親鸞の護国思想を、念佛弘通を

守るための方便として解散された。すなわち念佛者弾圧事件の進行にに応じて、親鸞は最初妥協のため護国思想をときながら、念佛停止を現地支配者から命ぜられる段階では、護国思想を放棄すべく、門徒に命じたとされた。しかし、いわゆる護国思想なる語によって表わされる親鸞の対支配者態度は、主観的理解において、常に一貫していたとおもう。それだからこそ、あらゆる時点で、念佛停止の挙を「ひがごと」として、これを非難しながら、しかもこのような逆誘を縁として、念佛者自身の信心を深化することにより、自己のための有縁ともなしたのであり、また念佛廻向をもって、これらの廻心を祈りつづけえたのであった。」と(同書六三三頁)。

* 慈信坊がまふすことによりて、ひとびとの日ごろの信のたちろきあふておはしましさふらふも、詮ずるところは、ひとびとの信心のまことならぬことのあらはれてさふらふ、よきことにてさふらふ、(『親鸞聖人御消息集』(七)の一段には、逆誘の効用、つまり信心の真偽の試金石、また深化の効用が打ち出されています)。

そして、問題の(建長七年)七月九日附性信宛の書状(『親鸞聖人御消息集』(二)で、親鸞が「念佛まふさんひとびとは、わが御身の料はおぼしめさずとも朝家の御ため國民のために、念佛をまふしあはせたまひさふらは、めでたふさふらふべし」と述べた問題のくだりについては、次のように解答が下されるのです。

「かれが「朝家」「國民」のため「彌陀の御ちかひにいれ」と祈ったのは、とりもなおさず「ひがふたる世のひとびと」不信の徒の念佛帰入を祈ったのであり、そこには王法と佛法、支配者と被支配者との対立をこえた、いわば大乘的祈りのみがあった。かれの護国思想は、内容的には、教行信證に、佛説諸佛阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度入道經を引用して、「世間諸有の姪」。愚癡の者、阿彌陀佛の光明を見たてまつりて、善を作さざるは莫し(真土巻)といったように、人間意識の変革による淨佛国土の実現が意図されていたことはいうまでもなからう。親鸞の彌陀の悲願を、「太虚空の如し、諸の功徳・廣無邊なるが故に」「猶蓮華の如し、一切世間法に染せられざるが故に」「猶乳母の如し、一切善惡の往生人を養育し主語したまふが故に」「猶大風の如し、普く世間に行じて礙ふる所無きが故に」(教行信證行巻)としてその功徳の廣大性を説く。しかもこのような悲願に育てられた正信の徒は、「信心よるこぶそのひとを、如来とひとしとときたまふ、大信心は佛性なり、佛性すなはち如来なり」(淨土和讃、彌陀和

讚」と、いうように、いわゆる如来等同の人とされる。このような正信の徒の出現こそ、「朝家」「國民」の上に親鸞が祈りつづけたところである。かれは人間革命の完成の上に、「朝家」から「國民」すべてを含めて、理想國家としての、「淨邦」（教行信證総序）を建設しようとした。従来、研究者の間で護国思想といわれた親鸞の対支配者親対國家観は、以上のような意味に解すべきである。〃と（同書六二一、二頁）。

この趣旨は、現在のところ最も納得すべき解釈と考えられます。もつとも、このうち、特に納得するのは、〃王法と佛法、支配者と被支配者との対立をこえたいわば大乘的祈り〃という一節なのですが、〃支配者と被支配者〃との対立をこえた大乘的祈りという方はともかくとして、〃王法と佛法〃の対立をこえた大乘的祈りというのは、大乘的祈りが佛法であつてみれば、〃王法〃をこえた佛法の大乘的祈りと言う方が適切ではないでしょうか。

十、「逆謗闡提を恵むと欲す」

この大乘的視座、「自信教人信」的見地から見ると、次のような親鸞の声が、いよいよ澄んで聞こえてくるのです。〃この念佛する人にくみそしる人おもにくみそしることあるべからず、あわれみをなし、かなしむこゝろをもつべしとこそ、聖人はおほせごとありしか、あなかしこあなかしこ。佛恩のふかきことは、懈慢邊地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、彌陀の御ちかひのなかに、第十九・第廿の願の御あわれみにてこそ、不可思議のたのしみにあふことにて候へ。佛恩のふかきこと、そのきわもなし。〃（『末燈鈔』〔一〕。『真聖全』〔一〕、六六〇頁）
また、

〃念佛せんひと〃は、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもふて、念佛をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそふるきひとはまふされさふらひしか。よく〃御たづねあるべきことなり。〃（『親鸞聖人御消息集』〔四〕。『真聖全』〔一〕、七〇一頁）。

御身の料はいまさらせたまひたり。念佛を御ころに置いてつねにまふして、念佛せしらんひとく、この世、のちの世までのことを、いのりあはせたまふべくさふらふ。御身どもの料は御念佛はいまはなにかはせせたまふべき。たゞひがふたる世のひとびとをいのり、彌陀の御ちかひにいとおほしめしあはゞ、佛の御恩を報じまいらせたまふになりさふらふべし。よくく御ころに置いてまふしあはせたまふべくさふらふ”
特に、これにつづいて、

“聖人の廿五日の御念佛も、詮ずるところは、かやうの邪見のものをたすけん料にこそ、まふしあはせたまへとまふすことにてさふらへば、よくく念佛せしらんひとをたすかれとおほしめして、念佛しあはせたまふべくさふらふ。”とあります。〔親鸞聖人御消息集〕八。『真聖全』(二)、七二〇頁。

すなわち、法然の命日廿五日の集いの念佛は、邪見の迫害者の往生のためだったので。まさに、汝の敵のために祈れ、なのです。

さらには、大本に戻って、『教行信證』は、次のような「総序」によって開巻されていました。

“竊ひそかに以おもんれば難思の弘誓は難度海を度する大船、无礙むげの光明は無明の闇を破する恵日なり。然れば則ち、淨邦縁熟して、調達闍世をして逆害を興ぜしむ。淨業機彰して釈迦草提をして安養を選ばしめたまへり。斯れ乃ち、権化の仁、齊しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まむと欲す。故に知んぬ、圓融至徳の嘉號は、悪を轉じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑を除き、證を獲しむる真理也。”(ひそかに思うに、大いなる誓願は生死の海を渡す慈悲の船であり、さわりなき光明は現世の暗を破る智慧の日である。これに依りて淨土の教は提婆みちびきに惑わされた阿闍世の逆悪を縁とし、釈迦の勧めに依る草提希の願を機として興起せられた。これ即ち應現の攝化、共に苦悩の群生を救い、大聖の慈悲、正しく逆悪と謗法とを恵もうとせられるものである。ここに至徳の御名は悪を轉じて徳と成す智慧であり、金剛の信心は疑を除き證を獲しむる真理である) (金口大榮訳)。

この「世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まむと欲す」の金文字は、これより一千年前にイエス・キリストの金口より発せられた「我は正しき者を招かんとにあらで、罪人を招かんとて来れり」へマタイ福音書9・13。マルコ2・17。ル

カ5・32)の筈とも聞こえるのです。

しかも、世雄の悲、正しく逆誘闡提を惠む”の、「正しく」の一字は、自称義人でなく、罪人をこそ招くためという悪人正機・悪人正客の力を籠めて聞こえるのです。

「信卷」結びの抑正文釈でも、光明寺和尚・善導の「法事讚」卷上を引いて、

“永く譏嫌を絶ちて、等しくして憂惱無し。人天善悪、皆往を得。彼むかに到りて、殊なること無し。齊同不退なり。何意か然るとならば、乃いまし彌陀の因地にして、世饒王佛の所みもとにして、位を捨て、家を出づ。即ち悲智之心を起して、廣く四十八願を弘めたまふに由りてなり。佛願力を以て、五逆と十悪と、罪滅し生を得しむ。謗法闡提、回心すれば皆往くと”。

(浄土には誹り嫌いの声は絶え、憂い悩みというものはない。人も天も善も悪も、皆な往生することを得、そこに到れば差別はなく、齊しく同じく不退への身となることである。何故なればそれは彌陀の因地に於て、世饒王佛の所で位を捨て、家を出でて、悲智の心を起し、廣く四十八願を弘めたまうのに由るのである。その佛の願力に依つて、五逆も十悪も罪が滅して、往生を得、謗法も闡提も、廻心すれば皆な往生し得るのである。)

として、五逆十悪の徒のみか、謗法の輩、闡提の奴までも如来の慈悲によつて廻心させられて、みな浄土に往生することができると宣明していたのです。

* 善導大師の抑止門に対する見解は、人情の機微を穿った説である。即ち親が子を愛するあまりに、重罪を犯すことを恐れて、豫め誡めたのが大経の両罪抑止である。即ち未造業に就いての抑止である。然るに『観経』にありては、既に五逆を犯している。故に大慈悲の正意をあらわして攝取せられたのである。されど謗法罪はまだ起つておらぬ故に、之を抑止せられた。もし謗法罪が起れば亦攝取するのである。即ち五逆は申すまでもなく、謗法も闡提も、廻心すればみな往生することが出来ると決せられた。この最後の『法事讚』の文によりて、折り返して釘を打つように、上の最初の問題を解決せられたのである。”(山邊習字、赤沼智善共著『教行信證講義』信證の卷、法藏館、九五七、八頁)。

そのあとに、「五逆」積がつづくのですがそのうち大乘の「五逆」の第二の三乗の法を誇りて、聖教に非ずと言ふて、■破留難し、隱蔽おんぺい落蔵する。(佛法を誇って、聖教に非ずといい、非難し妨害する者)。また第三の一切出家の人、若しは戒・無戒・破戒のものを打罵し呵責して過とがを説き、禁閉し、還俗せしめ驅使、債調し、断命せしむる。(一切の出家の人―それは有戒と無戒と持戒と破戒とに拘らず―を打ち、罵り、責め、其の過を挙げて監禁し、還俗せしめて驅使し、責めさいなんで、命を断たしめるもの)と言った文言の裏には、正信念佛弾圧者たち―善鸞や、あの承元の法難時の主上臣下、後鳥羽上皇、土御門天皇らの姿が浮かぶのです。それも、この「五逆」には何の語釋も加えずに、ぶつちざりて叩きつけた形は、むしろ親鸞の呻きを響かせているようです。

十一、「如來等同」・「我善親友」

それはそれとして、この憐敵、愛敵の境地は、信心の人が釈迦如來の「親友」なのであり、彌勒佛と等しいという自覺に深入していました。

釋迦・彌陀・十方の諸佛、みなおなじ御こゝろにて、本願念佛の衆生にはかげのかたちにもえるがごとくはなれたまはずとあかせり。しかればこの信心の人を、釈迦如來はわがしたしきともなりとよろこびます。この信心の人を眞の佛弟子といへり。この人を正念に往する人とす。この人は攝取してすてたまはざれば金剛心をえたる人と申なり。この人を上上人とも、好人とも、妙好人とも、最勝人とも、希有人ともまふすなり。この人は正定聚のくらゐにさだまれるなりとするべし。しかれば彌勒佛とひとしき人とのたまへり。これは眞実信心をえたるゆへにかならず眞実の報土に往生するなりとするべし。この信心をうることは、釈迦・彌陀・十方諸佛の御方便よりたまりたるべし。しかれば、諸佛の御おしえをそしることなし、餘の善根を行ずる人をそしることなし。この念佛する人をにくみそしる人もにくみそしることあるべからず。あわれみをなし、かなしむこゝろをもつべしとこ

そ、聖人はおほせごとありしか、あなかしこく。(『末燈鈔』(二)、建長七年(一二五五)十月三日、『真聖全』(二)、六六〇頁)。

この「かさまの念佛者のうたがひ、とわれたる事」書簡より二年後の手紙には彌勒等同、如来等同という言葉が連発されて行きます。

信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに等正覚の位と申すなり。『大无量壽經』には攝取不捨の利益にさだまるものを正定聚となづけ、『无量壽如來會』には等正覚とよきたまへり。その名こそかはりたれども、正定聚、等正覚はひとつこゝろひとつくらゐなり。等正覚とまふすくらゐは補處の彌勒とおなじくらゐなり。彌勒とおなじく、このたび无上覺にいたるべきゆへに、彌勒におなじとよきたまへり。さて『大經』(卷下)には「次如彌勒」とはまふすなり。彌勒はすでに佛にちかくまはせは、彌勒佛と諸宗のならひはまふすなり、しかれば、彌勒におなじくらゐなれば、正定聚の人は如来とひとしとも申なり。浄土の眞信心の人はこの身こそあさましき不浄造惡の身なれども、心はずでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすことあるべしとせられたまへ。彌勒はすでに无上覺にその心さだまりてあるべきにならせたまふによりて、三會のあかつきとまふすなり。浄土眞実のひともこのこゝろをこゝろべうきなり。光明寺の和尚の『般舟讚』には信心のひとはそのこゝろつねにあたりといふこゝろなり。これは彌勒とおなじといふことをまふすなり。これは等正覚を彌勒とおなじと申によりて、信心のひとは如来とひとしとまふすこゝろなり。

正嘉元年丁巳十月十日 親鸞

性信御房

『末燈鈔』(三)、『真聖全』(二)、六六一、二頁)。

また、

これに經の文なり『華嚴經』(晋譯卷六〇意)に言、「信心歡喜者與諸如来等」といふは、信心よるこぶひとはもろもろの如来とひとしといふなり。もろもろの如来とひとしといふは信心をえてことによるこぶひとは釋尊のみこ

と(大經卷下)には、「見敬得大慶則我善親友」ときたまへり。また彌陀の第十七の願(大經卷上)には「十方世界无量諸佛不悉咨嗟稱我名者不取正覺」とちかひたまへり。願成就の文には、よろづの佛にほめられよるこびたまふとみえたり、すこしもうたがふべきにあらず。これは如来とひとしといふ文どもあらはししるすなり。

正嘉元年丁巳十月十日 親鸞

真佛御房 (同前、六六二、三頁)。

と、ここには、佛凡一体、己身彌陀という佛教の常軌も表出されており、キリスト教と異った響きが聞かれるのです。――

以上、宗教と国家、信教の自由、宗教者の国家権力批判という課題の一石として、殊に親鸞が上皇・天皇を弾劾したという事実を証しするためにと、この一文を草してみました。結びとして古田武彦の感慨たつぶりの一節を援用させていただくことにします。

『教行信證』の終わり、『承元の奏状』のうち、上の欄に、有名な書きこみがある。

『後鳥羽院』

『土御門院』

承元の弾圧のときの上皇と天皇に対し、追号(天皇・上皇の死後おくられる名)を書きこんでいる(このあとにある『順徳院』は、親鸞ではない。別筆である)。本文が八行本文であり、六十歳前後の筆であるのに対し、この二つの追号は、親鸞七十歳代の筆跡である。この二つは、同時に書かれている。このことは、デンシトメーターの検査によって確かめられた。

延応元年(一二三九、親鸞六十七歳)二月二十二日、「御鳥羽院」は隠岐の島(島根県)で流人生活の中で死んだ。はじめ「順徳院」と追号され、後に「後鳥羽院」と改められた。仁治三年(一二四二、親鸞七十歳)のことである。京都の町の一角でそれを知った親鸞は、ある日、筆をとって、二人の弾圧者の追号を書きこんだのである。そのとき、

老いた親鸞の胸の中に去来したものは何だったろうか。若い情熱を時代にたたきつけて行動し、若かったまま死んだ住蓮・安楽の幻か。それとも、「生別」すなわち「死別」となった、最後の別れの日の法然の面影か、それとも、亡師孤独の中で、あまりにも苦しかった自己の生涯の日々か。墨はただ黒々として、何も語らない。”

（古田武彦『親鸞』清水書院。一九六、七頁）。

一九九五年八月廿八日

（敗戦五十年の炎夏）

終

〈補訂〉

（上）第六号 九四頁・一〇行の「康元年」を「康元二年」に。

[Abstract in English]

Shinran and the so-called Patriotism (Gokoku-Shisô)

— “Shujo Shinka Haihō Igi” (Part 2) —

S. Obata

The second half of this article traces the background of Shinran's letter to his disciple, Shoshinbo, in which the problematic phrase of recommending a prayer “for the imperial household and for the people” appears and accordingly describes the process of his excommunicating his own son, Zenran.

It also analyzes some terms employed in the letter and answers to the question whether [A] Shinran's so-called patriotism (Gokoku-shisô) is a methodical device which allows some flexibility with regard to varied historical situations or [B] a cohesive conclusion derived from the comprehensive approach of both faith and reason.

In addition, it tries to illuminate an inevitable confrontation which Shinran's position of “Amitābha (Amida) Alone” would bring vis-a-vis other Buddhas and Shinto ceremonies as well as vis-a-vis the balance of powers, existing behind the confrontation, among the Shogunate and feudal lords.

Furthermore, it justifies a theory which summarizes Shinran's position from the viewpoint of the Mahāyānist prayer, surpassing the conflict between the royal laws and the Buddhist laws, the governor and the governed. It also points out that his enlightened mind of having pity on and loving one's enemy equals the mind of Buddha's close friend, Maitreya (Miroku).

In summing up, from the perspective of Shinran's impeachment of an ex-Emperor and an Emperor, this article has introduced, as a reminder, a Japanese exemplar of the imminent issue of “Religion and State,” “Freedom of Religion,” and “Religionists' Criticism of the Secular Power.”

〔日本語要約〕

親鸞と護國思想をめぐって（下）
—「主上臣下背法違義」—

小 畑 進

「朝家の御ため國民のため」という問題の一節を含む「性信坊」宛書状の歴史的背景を探索して、ついに親鸞が息子の善鸞を義絶するにいたる経緯をたどる。

そして、親鸞のいわゆる「護國思想」なるものが、歴史的状況に臨機応変して、硬化したり軟化したりする方便的なものだったのか、それとも終始一貫して「信心為本」一本だったのかを、書状中の文言の用例をも参考にして検討する。

あわせて、親鸞がとる阿弥陀一佛主義の立場から、余佛、神祇との葛藤の必然性や、その背後にある幕府や領主たちとの力関係を洗う。

そして、王法と佛法、支配者と被支配者の対立を超えた大乘の祈りという視点で、親鸞の立場を収束する説を適切とする。

さらには、書状にあらわれる隣敵・愛敵の境地を見、釈迦の親友・弥勒に等しとの自覚に通ずる点に光を当てる。

以上、親鸞の上皇、天皇の彈劾という窓を通して、宗教と国家、信教の自由、宗教者の国家権力批判という喫緊の課題について、日本における事例を紹介し、他山の石としたい。

内野一人百首(Ⅳ)

清水 氾

(七六)

手枕の夢をいなみて牢に入り
パロの夢解き国を救ひぬ

ちよつと横になるとき、肘を曲げて枕にすることを「
まくら」或は「たまくら」と言う。二条院に人々が集ま
って物語に興じた夜、眠くなつた周防内侍が枕を欲しが
つた。枕にと腕を御簾みすの下から差し入れた大納言忠家の
たわむれを、男の腕（かいな）のために浮いた噂が立つ
のは甲斐な（かいな）しと、これまた軽くないなした周防
内侍の歌である。

エジプトに売られたヨセフは、その忠実の故に、パロ
の侍従長の家の財産管理人に出世した。美しい若者ヨセ
フに主人の妻が、春の夜の手枕をと言い寄つた。彼は主
人の信頼を裏切ることではできないと断つた。怒つた妻の
ざん言により、ヨセフは牢に入れられた。

二年後、ヨセフはまだ牢に居た。パロが不思議な夢を
見た。七頭の肥えた牛を七頭のやせた牛が食い尽くす夢
と、実の入っていない七つの穂がよく実つた七つの穂を
のみこむ夢を見た。ヨセフがこの夢を七年の豊作と七
年の飢饉と解き、神のなさうとしていることを告げ、
穀物の備蓄を進言した（創世記四一章）。こうしてエジプ
トは救われ、やがてはイスラエルも救われるのであつた。

春の夜のゆめばかりなる手枕に
かひなく立たむ名こそおしけれ
周防内侍

(七七)

十字架に生きて長らふ憂き夜半の
空にかかれる証し人恋ふ バラバ

宮殿が二度も炎上、長患いの末の失明、僅か五年（一〇一―一〇一六）で帝位を追われた三条天皇にとつて此の世は憂き世だった。間もなく西山に沈む師走上弦後の月をなつかしく思い出す日もあるが、その日まで憂き日夜を、憂き年月を幾つ重ねることであろうか。その日まで生きるのは気が進まない（心にもあらず）と、深い厭世の思いが歌にひびいている。

心にもあらずうき世にながらえたもう一人の男が聖書に居る。バラバ（マタイ二七章他）である。イエスが十字架に死んだ故に長らえることができたバラバは、十字架に生きた男と呼べよう。彼はイエスが十字架を負い、十字架につけられ、十字架に息絶え、太陽が光を失い、神殿の幕が裂けるのを目撃したにちがいない。墓に納められた死体が消え失せた時は、誰が石を動かしたのかと怪しみもしたことだろう。

たとえ、生き長らえてパウロの説教を聞く折がなかったとしても、旧約のユダヤ人たるバラバが詩篇八九篇の「太陽のよさうに雲の中の確かな証しである月のように」とダビデを歌い、マラキの預言（四・一二）の「義の太陽」なるキリストのために心の限り働こうと心を起こすこともあったであろう。

心にもあらずうき世にながらへば
恋しかるべき夜半の月かな

三条院

（七八）

石女^{うすめ}が味酒^{あじ}に酔ふやとエリが問ひし

ハンナの袖はかわくまもなし

旧約のサムエル書は涙の書である。ハンナの涙に始まり、ヤベシユの柳の木の下でサウルに流す七日の涙に前書を終える。後書はヨナタンのために流すダビデの涙に始まり、わが子よわが子よのダビデの涙に高まる。

これに先立つルツ記四章で女たちが歌う生誕祝歌とは様変わりして、サムエル記を開くエルカナの妻ハンナの胎は開かれなかつた。ハンナは年に一度のシロの礼拝が終わるや、主の宮の柱の傍で、このはしため（下女）に男の子をと泣いて祈った。この涙の祈りが何年も続いたことと思われる。

シロの祭司エリはこれを見て、うまずめ（石女）が憂さばらしの酒に酔っていると思つて叱つた。それに対するハンナの答えを、三十一文字に示せば、右のようにな

るだろうか。

その原歌を読んだ讃岐は、涙にぬれた袖を、波の下の沖の石にたとえた独自の比喩の故に「沖の石の讃岐」と讃えられたという。だが、引潮のときも姿を見せぬ沖の石の讃岐の恋はかなえられたであろうか。

ハンナの祈りはかなえられた。シロから帰るとハンナは身ごもり、男の子を生んだ。これが「神さき給う」サムエルであり、やがて偉大な神の預言者となる。

わが袖は潮干に見えぬ沖の石の
人こそしらねかわかまもなし

二条院讃岐

(七九)

かくとだに燃ゆる思をつたへてよ
木に花咲けるわがサロニケに

恋人に思いをはじめて打ち明ける歌である。「伊吹」と「言つ」、さしも草(艾・もぐさ)とさしも(それほどまで)とがひびき合い、実方の燃ゆる思を二重三重に増幅する。

パウロも、こうした燃ゆる思をローマの属領マケドニヤ州の都サロニケの人たちに抱いていた。その思いを述べて、弟子テモテに託したテサロニケ人への手紙二通が、今も聖書に残っている。

サロニケは美しい都、パウロの手紙の裏には、マケドニヤ王が美しき王妃にちなんで名付けた前四世紀来の古都に寄せる思がうかがわれる。

私がこの都を訪ねたのは一九七六年五月一日(土)のことだった。翌聖日、主にある兄弟たちとの交わりは今も忘れられない。ここで受け取った妻からの便りには、高円山の馬酔木は散りつくし桜しずかに花咲き立てり、とあった。北の都サロニケも春だった。アカシヤの並木は蕾をふくらませ、ユダが首をつたというユダの並木は、その幹に小さな紫の花をつけていた。パウロの頃から今も変わらぬ美しさを友人たちは自慢していた。その誇りを「木に花咲ける」の音に託したが、皆様のお耳に届いたであろうか。

かくとだにえやはいふきのさしも
草さしもしらじな燃ゆる思を

藤原実方朝臣

(八〇)

名にし負ふ長老バルジライ目に仰ぐ
光に「今ぞ我を逝かしめよ」

「名に負う」は、その名のようだと評判の人や物に用いられる。会つて寝るといふ逢坂山のさねかずら（木蓮科）が評判通りなら、人に知られないで「来る」（通つて行く）方法がないものかと嘆いている歌である。

ダビデに鉄石の忠誠心を捧げたギレアドのおさが居た。名はバルジライ、鉄で作られたという意味である。彼は、主の心に適つた人こそ自分の心に適う人という鉄則を曲げなかった。ダビデに注ぐ主の選びの光を仰ぎ見、マハナイムで王を養つた。南北統一の大業を終えたダビデはヨルダン川のとりにてバルジライに「私といつしよに渡つて行つてください。エルサレムで私のもとであなたを養いたいのです」と乞うた。

それに対するバルジライの「このしもべを帰らせてください。私の父と母の墓の近くで死にたいのです」との答えは、新約のシメオン（ルカ二・二九）の「今こそ我を逝かしめよ」と双壁をなす白鳥の歌である。本歌の「来る」を「行く」にひびかせたが、鉄をたたくときの鏗

鏗（こうこう）たる澄んだひびきが聞こえたらうか。まことに鏗鏗たる美しき老の歌である。このときバルジライは八十歳であつた（サムエル後書一九・三二）と記されている。

名にし負はば逢坂山のさねかずら
人に知られでくるよしもがな

三条右大臣

(八一)

神わが目を明け給はずば吾子と吾が
身のいたづらになりしなるらむ

子のないサラの進言を容れ、アブラハムはエジプト人の婢を入れた。ハガル（逃げ出すの意）はイシユマエルを生み思ひ上がる。サラは妾をいじめる。逃げ出して泣く「泉のほとりのハガル」（同名の説教集あり）に神は語りかける。ハガルはこの地をベエル・ラハイ・ロイ（生きて見て居られる方の井戸）と名付ける。

サラにイサクが生まれると、ハガルは再び追い出される。パンと水の皮袋をかつぎ、イシユマエル（神はきき

給うの意)の手を引き、荒野に逃げ出す。一本の木の下に投げ出された子と、離れた向こうにすわる母と、死を覚悟した二人の泣く声を神はきかれる。神の言葉にハガルの目は開かれる。母は子に泉の水を飲ませて、生きようと覚悟する。

伊尹これまの歌は、私が死んでも哀れと思う人は一人もいないと嘆く男の歌である。伊勢物語に、男を追って荒野に迷い、泉のほとりに倒れ死ぬ男の物語がある。伊尹はこの女をわが身に歌い替えたとされる。

これから四十余年たって、イサクがこの泉のほとりで、二つの夕の間にリベカと逢う。イサクは生涯リベカ以外の女を入れなかった。

あはれともいふべき人はおもほえて
身のいたづらになりぬべきかな

謙徳公藤原伊尹

(八二二)

なげきつつひとりぬる夜に吾子は吾が
身のものならずと知りて赦さる

ひとり子イサクをささげよとの神の命令は、アブラハムのみならずサラにとつても、生涯の試練であった。サラのひとりねの六日六晩は、父と母を欺いた己が罪を、叔父に欺かれることによつて知つたヤコブ異境の二十年にも比すべきものであつたにちがいない。

夫に愛人の出来たのを怨んだ道綱の母は、訪ねてきた夫に門を開けず、後で夫にこの歌を送つたという。この女性の傍らには幼い道綱が眠っていたかも知れないが、サラの傍らにイサクの姿はなかった。それどころか、前日の早朝、イサクはパンと水の皮袋を肩にして、父と旅立っていた。どんな目的でどこに行くかを、アブラハムはサラに告げておいた。

それからの六日六晩がサラにとつていかに久しきものであつたかは、推測するに難くはない。だがその久しい思いは怨みではなかった。サラは、自らが蒔いた種とも言うべきハガルに対する自らの非道の仕打ちを悔いた。今は異境にあるハガルとイシユマエルに赦しを乞うた。そして、自分のひとり子は自分だけの、いや自分と夫だけの子ではない、イサクは神のひとり子だと知つた。まことに私たちの一人ひとりがサラであると言えよう。

なげきつつひとりぬる夜の明くる
まはいかに久しき物とかはしる

右大将道綱母

(八三)

ひさかたのひかりつくりし神の御子
つみとがなきが木に散らされぬ

小倉百人一首の中で最もしげく、子供たちをも含めて、人の口の端にのぼる友則のこの歌は「花鎮めのうた」とされている。陰暦三月、花の散る頃、散る花をしずめることよって疫病を払い、五穀豊穡を祈る行事が行なわれたという。この歌を「口ずさむと、しづ心なしと歌ってはいるが、不思議と心が静まるのを覚える。歌の意味は分からぬ子供らも、しらべと音に、歌の静けさを体得したにちがいない。散る花も、恐らくは、この歌のしらべに、静もりをおぼえ、鎮まったことであろう。

聖書は「花鎮め」ならぬ「罪沈め」の書と呼べないだろうか。旧約聖書には「諸の罪を海の底に投げしづめ」(ミカ七・一九)とあり、新約聖書には「海の深処に沈められん」(マタイ一八・六)とある。人は罪を深い海の底

に沈めたいと願ってきた。その願いを十字架がかなえてくれるのだ。

光あれと光をつくられた神が、そのひとり子を、罪の赦しのために木に散らされたと歌う、内野百首のこの歌のしらべが、詠みうたう人の心に「罪沈め」の静もりを与えるほどのものであつてほしいと願っている。

ひさかたのひかりのどけき春の日に
しづ心なく花の散るらむ

紀友則

(八四)

みことばをなしとげにけり山おろし
はげしかれとぞ祈りしヨブに

俊頼のこの歌を後鳥羽院が評して「もみもみ、人はえ詠みおほせぬやうなる姿」(『後鳥羽院御口伝』)の歌とした。たしかに、「恋う人が私になびけと長谷の観音に祈りこそすれ、山おろしよ、私につらく吹けとは祈りはしなかつたのに」と、恋にもだえる思いを屈折した表現にのせた見事な歌である。それにしても、気を採みもみ

とは面白い表現である。

聖書を神と人との相聞（あいぎこえ）とすれば、その巻々のうちで、読む人の気を最も「もみもみ」させるのは、ヨブ記であると言えよう。それは、ヨブの神への思いが大変屈折したものであり、それを表現する言葉のあやも複雑に入りくみ、あやなしているからである。

義人ヨブを甚しい苦難がおそう。友人が口々にその理由を述べるが、ヨブは納得せず、己が正しさを主張する。しかし、義を主張すればするほど神の姿は遠のく。ついにヨブは「つむじ風が夜の間にさらう。東風に運び去られて」（二五・一九、二〇）と、「御言葉を成し遂げる嵐」（詩篇一四八・八・新改訳）に祈る。山おろしにはげしかれと祈る。そして再び神と相聞の関係を与えられるのである。

うかりける人を初瀬の山おろしよ
はげしかれとはいのらぬものを

源俊頼朝臣

(八五)

逢ふことは絶えてしなけれおいに人
主と歩み来し日々よみがへる

古語では「逢ふ」は男女が関係を結ぶことを意味する。「此世の人は男は女にあふ事をす。女は男にあふ事をす。」（竹取）とあるように、「逢ふ」は和歌の主題のひとつであった。英語の meet 逢うや know 知るは、今も、こうした男女関係を含意する。列王記上は、その最初の物語を but the king knew her not. 「然されど王おう之と交まじりき」（一・四）と結ぶ。

ダビデ王は七十歳、重ね着しても温まらないほど衰えていた。その夜伽にと、王国のシユナムの村の十七歳の処女アビシヤグが王宮つかに來た。「此童女甚だ美しくして王の左右ともとなり王に事つかへたり」と記されている。

アビシヤグは王の傍らに待り、舞を舞い、琴を弾じ、詩篇を歌った。若い人は自らの若き日の讚美の詩篇、壮んな日の苦難の詩篇を聴きつつ、神と歩んできた七十年の生涯を身内によみがえらせたことであろう。

「仮に男女の契がなければ恨むこともないだろう」と、反語的に恨みの丈を述べる朝忠の歌に較べると、かほど

にちがう年齢、あうことのたえてない夜々にもかかわらず、ダビデとアブシャグの情けには深いものがあつたと思われる。

逢ふことの絶えてしなくはなかなか
人を身をも恨みざらまし

中納言朝忠

(八六)

世を去りて偕にと思ひしいのちさへ
長くもがなと世のために生く

義孝の歌には、二十一歳で世を去った若者の真情がうかがわれる。それは、かかつて、初句「君がため」を「惜しからざりしいのち」(あなたのためなら捨てても惜しくはないのち)と、「いのちさえ長くもがな」(あなたに逢うために長らえたいのち)との両方にかけている技巧のゆえであるとされている。

小倉百人一首には相聞歌が多い。男女、親子、兄弟友人間の恋愛或は親愛の情を歌つたものを万葉集は「相聞」と分類する。訓読みにすれば「あいぎこえ」(こは相思ふ

心を互に告聞ゆれば あひぎこえといふ。後の世の歌集に恋といふにひとし・賀茂真淵『万葉考』となる。

聖書は神と人との相聞歌集である、と言えよう。人は、時には神を切に慕い求める。その例を内野百首に求めてもエノク、ハガル、モーセと数多い。しかし、神は常に人を切に追い求める。そして、その例は旧約にも新約にも数多い。

新約の相聞歌の中で義孝と同じ真情を述べているのはパウロ書簡であろう。ピリピ書には「わが願は世を去りてキリストと偕ともに居らんことなり。されど我なほ肉体に留るは汝らの為に必要ななり」(一・二十三、二十四)と記してある。

君がため惜しからざりしいのちさへ
長くもがなと思ひけるかな

藤原義孝

(八七)

神のとり鳴きつる方をながむれば
あたらしき世のあかときの箱舟

ほととぎすは声だけきこえるが姿が見えない故に古来、神秘の鳥とされてきた。後徳大寺の歌は「二重映しの残像、つまり残月と化した想像の鳥の風情をよく捉え」（安東次男）たものとされている。

聖書に名を残す鳥は五〇種以上あるが、その中で、動きが目に見えるように、声が耳にきこえるように描写されているのは鳥であろう。洪水が引き始めたとき、ノアは箱舟の窓を開き、「鳥を放した。鳥は飛び立ったが、地上の水が乾くのを待って、出たり入ったりした」（創世記八・七新共同訳）とある。

鳥が鳩より先に放たれたのは、日本流に考えれば、鳥が「過去に陰陽師おんようじだった故」（日蓮遺文）に吉凶を占う鳥とされたからであろう。正月の山始には、もちを白紙にのせて鳥をよび、その食べ方によりその年の凶作か豊作かを占った。こうした鳥は山神のつかいと考えられるにいたったと、歳時記に記されている。

もし読者が山々の頂に立って、鳥の泣き声に夜が明け、新しい朝の光に照らされる箱舟を心眼に見ることが出来るなら、この一首の古い皮袋に盛った新しい酒の香を喜ばれることであろう。

ほととぎす鳴きつる方をながむれば
ただ有明の月ぞのこれる

後徳大寺左大臣

(八八)

わすられし身をば忘れてアムノンの
たま安かれとひとり耐へたり

ダビデの王女タマルをアムノンは力づくで犯した。愛が空っぽになると「その愛よりも激しい憎しみ」（サムエル後書一三・一五）をおぼえたアムノンは「出て行け」と叫んだ。タマルは処女のしるしである長服の袖を裂き、もはや結婚できぬ身を嘆いた。先刻兄をもてなしたレビボット（心という名の菓子）を焼いた灰をかぶり、「両手を頭に置きてかしこより出去らん」（エレミヤ二・三七）の言葉通りに、エルサレムの通りを歩きながら、声をあげて泣いた。聖書のシンデレラであるタマルが王妃になつたか否かは、聖書に記されていない。

それから二年たった。長い巡礼の旅を終えたアムノンがエルサレムに戻って来た。タマルと母を同じくする王子アブシャロムは兄アムノンを宴に招き、酒に酔わせて

上機嫌にし、部下に命じて殺させた。これがいわば遠因となつて、その三年後にアブシャロムが命を落とすのであつた。

「アブシャロム、アブシャロム」の絶叫は、ダビデ物語をしめくくる叫びだが、タマル物語の最後からは「アムnoon、アムnoon」の長き嘆きがきこえてくる。ヘブル語で誠実を意味する名アムnoonにタマルは生涯の誠実を捧げたのである。

わすらるる身をば思はずちかひてし
人のいのちの惜しくもあるかな

右近

(八九)

八重むぐら罪としげれる人の地に
人こそみえね主は天降ります

八重むぐらとは、荆棘や薊を混えて丈高く茂る晩夏の雑草のことを言う。枯れた秋草には趣きがあるが、この園はいかにも醜い力にみち、人はそれを嫌つて、訪ねても来ない。だが耳をすますと秋の近づく気配がきこえる。

「立秋のはずむ心のリズムも見えている歌」（安東次男）とは名言である。

聖書にも荆棘や薊のしげる園がある。ソロモンは「荆棘あまねく生え、薊その地面を掩ひその石垣くずれぬたり我これを見て心をとどめこれを観て教をえたり」（箴言二四・三一、三二）と智者にふさわしい教訓を記している。

八重むぐらしげれる宿の聖書の原形は創世記三章にある。「土は荆棘と薊とを汝のために生ずべし」（一八）と人間の背きの罪の罰として大地の荒廢があることが示されている。人の地はそれ以来、罪の八重むぐらの茂るにまかされ、刈り取り清めるべく訪う人もない。

だが、耳をすますと、ひとりのお方がこの八重むぐらの人の地に近づいて来るのがきこえる。いや、もう来られた。神の御子イエスが神の御国から十字架を通つて降りて来られたではないか。待望のはずむ心のリズムがきこえてくる。

八重むぐらしげれる宿のさびしきに
人こそ見えね秋は来にけり

恵慶法師

(九〇)

ヨルダンの川波みだ^だたてて音づれしは
天ひらき降^ふるみたまなりけり

三室の山と龍田の川はともに奈良県にあり、今も紅葉の名所である。能因の歌は、三室のみじは(とかけて)龍田のにしき(と解く)なりけりと、詠嘆調の謎解き趣向の歌である。美しいもの意外なものを二つ並べたにすぎないが、形はよく齊^{ととの}っている。

イエスの受洗を記した四福音書の記者たち、水に立つ二人の後ろにあつて祈りの頭をたれ、祈り終えて待望の目を挙げた人々、彼らが目にし耳にしたのも意外なもの二つであった。「祈り給へば、天ひらけ、聖霊、形をなして鴿^{はと}のごとく其の上に降り」は、医を業とした使徒ルカがその福音書三章に残している記述である。

今も鳩を食用に供する国々、たとえばエジプトでは、鳩の群れが羽音も高く急降下、リーダーの首に埋めた笛の音に川面をかすめ、波立てて飛ぶ光景がよく見うけられるという。

二千年昔のヨルダン川の羽音が鳩の形をなした聖霊のものか、それとも、マタイやマルコやヨハネの筆のよう

に「鳩のごとく」と意外なもの二つの並列なのか、どちらも同様に感動的である。それは、四人が四人とも「なんぢは我が愛しむ子なり」と、父なる神の御声をきいているのだから。

あらし吹く三室の山のみぢばは
龍田の川のにしきなりけり

能因法師

To illustrate my procedure, let us consider the first waka of this third volume. This waka happens to have been composed by Teika himself.

ko nu hi to o	For one who comes not
ma tsu ho no u ra no	I yearn; as, at Matsuho,
yu na gi ni	In the evening calm,
ya ku ya mo shi o no	The salt-weeds are burnt aglow,
mi mo ko ga re tsu tsu.	So parch'd am I for desire.

(Translated by Haruo Miyata)

In the fourth line we see the Japanese phrase, “mo shi o.” We may note that mo (sea-weeds) + shio (salt) is an ancient way of salt-making, a well-known scene at Masuho Shore on Awaji island. “Ma tsu ho” implies “to wait for some one.” Matsuho Shore, thus, means the Waiting Shore. The women divers were yearning (that is, burning) for their lovers who had not yet shown up. Their hearts were just like the smoke of the Waiting Shore.

Teika’s waka reminds me of a New Testament figure, the father of the prodigal son in Luke 15. This father, when his son “was yet a great way off, saw him, and had compassion, and ran, and fell on his neck and kissed him.” Here is my Christian version.

en go ku ni	For his son who went
a so bi u e ke mu	To a far country, only
ko o ma te ru	To idle away
chi chi ga mo shi o no	His time and starve, the father’s
mi mo ko ga re tsu tsu.	Parch'd heart burned as the salt-weeds.

[Abstract in English]

An Anthology of Christian Tanka Poems Based on the Ogura Anthology

H. Shimizu

The Ogura Anthology of one hundred waka poems, or tanka poems as they are now called, has been a best-seller in every century since its compilation in the 13th century by Fujiwara-no-Teika (1162–1241 ad).

A waka consists of two parts, the upper hemistich with three lines in a pattern of 5-7-5 syllables and the lower hemistich with two lines of seven syllables each. In the beginning of the 17th century, a memory game of cards based on the Ogura Anthology was devised. A group of players is given a set of one hundred cards, each card containing only the second half (the lower hemistich) of one of the poems. The players are divided into two groups which sit on the opposite side of a tatami (woven straw) mat. Each group spreads its own fifty cards on the tatami mat. The game also requires a reader who keeps another set of one hundred cards with a complete waka printed on each card and who reads each waka one-by-one. Both sides listen carefully to the reader. As soon as the reader begins to recite a poem, the players try to be the first to match that poem with the corresponding card lying on the tatami mat. It must be remembered that the card on the tatami-mat has only the second half of the poem printed on it. Each side tries to get the most “matches,” and thus the most cards. A sharp player who knows by heart every waka in the Okura Anthology can pick up the correct card as the first syllable is read or even as the first sound in that syllable is pronounced.

It could be said that the Ogura Anthology and its associated card game symbolize the Japanese mind and imagination. It is my desire to make a Biblical/Christian version of each and every waka in the Ogura Anthology and, in this way, to contextualize the Biblical stories into the form of Japanese literature.

For several years I have been publishing my Christian versions of these poems in this journal, *Christ and the World*. This 1996 issue contains the third set of poems. My goal is to create and publish Christian versions of all one hundred waka (or tanka).

〔日本語要約〕

内野一人百首(Ⅳ)

清 水 汎

小倉百人一首は日本一のベストセラーである。藤原定家（1162～1241）選とされる秀歌百首で近世以降、歌加留多として広まった。今も、小学校新入生や成人式を迎える若きから、還暦白寿の老いにいたるまでの日本人に愛誦されている。この人気を支えている技巧の一つに本歌取りがある。これは、すぐれた古歌の歌枕歌詞をも含む語句や発想趣向などを意識的に取り入れて表現する筆法だが、技巧と言っても単なる小手先の巧みにとどまらず、歌詠む者の姿勢にかかわっている。

小倉百人一首を誦^{そらん}じた上で、聖書を開くと、随所に両者が鏗然と響きあう。聖書を文語訳で愛誦する私は、聖書に内在する律は七五調ではないかと叫び喜ぶ折が屢々あった。私は聖書に拠る小倉の本歌取を試みようとした。

これは私の創意ではない。基督教禁制の高札撤廃（1873）以来、信仰を持った多くの日本人のうち、たとえば、日本近代詩史上最初の個人創作詩集『十二の石塚』を世に問うた湯浅半月（1858～1943）や、讚美歌土着に力あった奥野昌綱（1823～1910）や『良心起源論』『倫理学』を著した大西祝（1846～1900）等は七五調。特に和歌を用いて自分が信仰に至るまでの罪・迷い・決断・喜び・新生を告白したことに注目したい。彼らの試みを私は「古き皮袋に新しき酒を」盛るものと受けとめている。そして、『キリストと世界』第7号で英訳を添えて完成する私の「内野一人百首」を、主の救いのすばらしさを讚美しつつ、世に問うことにしている。

編集委員 宇田 進 (長)
伊藤 明生
木内 伸嘉
西岡 力
Stephen T. Franklin
編集事務 阿部 伊作

編集後記

一種のシンクレティズムに立った世界の「宗教統合」を訴えたトインビーの *An Historian's Approach to Religion* が刊行されたのは1956年であった。くだって1966年5月24日には、ロンドンの聖マーチン教会において、史上初のヒンズー教、イスラム教、佛教、キリスト教による合同礼拝という歴史的出来事が起こった。また、筆者米国留学中に日本講演から帰ったティリッヒが「霊の臨在」を中心とした「宗教史的内的テロス」論を説いていたのを、今想起する。そして1987年、ヒックとニッター共篇による *The Myth of Christian Uniqueness* の刊行とそれをめぐる論争などに触発されて、排他論と包括論を越えた「相補的多元主義」を中心として“宗教の神学”の問題が再び重要な神学的課題となって今日に至っている。

本号の「特集・宗教多元主義」は、福音主義教会サイドからの一つの応答である。これらの諸研究を通して引き続き熱心な検討がなされてゆくことを期待するものである。

多用の中、論文、研究ノート、書評をそれぞれ執筆くださった先生方と、編集作業の労を惜しまなかった編集委員各位に心から感謝申し上げる次第である。

(宇田 進)

東京基督教大学紀要
キリストと世界 第7号

1997年3月1日 発行

発行者	東京基督教大学教授会
発行所	東京基督教大学 〒270-13 千葉県印西市内野 三丁目301-5-1
印刷所	株式会社いなもと印刷
発行部数	1000部 頒価 1,500円



CHRIST AND THE WORLD

VII

1997

CONTENTS

Religious Pluralism

Religious Pluralism and the New Testament	A. Ito	1
Religious Pluralism and Christian Mission	M. Kurasawa	22
Challenge of Religious Pluralism to Christian Philosophy	H. Inagaki	43
The Theology of Takakura Tokutaro: An Appeal for Reappraisal	J. N. Jennings	62
(Short Study) <i>Upon This Rock I Will Build My Church</i>	T. N. Wisley	91
Shinran and the so-called Patriotism (Gokoku-Shisô) — “Shujô Shinka Haihō Igi” — (part 2)	S. Obata	137
The Structure of the Religious Corporation Act	K. Sakurai	114
(Book Review)		
Mark A. Noll, David W. Bebbington, and George A. Rawlyk, eds., <i>Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700–1990</i>	S. Masui	101
(Research Notes) <i>Calvini Opera Non Ommia</i>	M. Inoue	109
An Anthology of Christian Tanka Poems Based on the Ogura Anthology	H. Shimizu	169

Tokyo Christian University