

多元主義社会における伝道

—キリスト教の絶対性要請の視点から—

橋本昭夫

1. 多元主義社会の「出現」¹

「人種のるつぼ」という表現がある。この表現は、規模の大小こそ違え異なるさまざまな民族が共存するようになった地域について言われている。そして米国はその典型であろう。ヨーロッパ、アフリカ、アジアの諸地域から、諸民族が、それぞれに細分化された宗教、文化、慣習などを背負って集まっていく。そのような米国においては「同化」の面とそれぞれ固有の価値を保持する「個別主義」が並存していると言えよう。ある意味では多元的であったと言えよう。しかし、これまで、米国では、今日で言われるような意味で、「多元主義」が、大きく叫ばれることはなかったのではないか。あるいは、米国は多民族的ではあっても、いわゆる「WASP」が代表する宗教、倫理、文化、慣習などが、建国当初の基本的な価値に、後発の移民たちは、同化を

¹ 本稿は、2008年秋に行われた全国研究会で発表したときの原稿を、時間の余裕を得て推敲し、注を施し、不必要な文言は削除、必要な点を補筆したものである。そのため、全体の方向は変わらないが、細目では異なっている。また応答者・桜井罔郎氏の指摘に応じて説明を加えた。そのため、桜井氏の当初の応答と整合的でない面も出てきている。それに関連して何かの不都合が生じるとすれば、その責は、桜井氏ではなく筆者にあることをお断りしておきたい。詳細は、筆者からの桜井氏への再応答に記した。

志して行ったということができよう。後発の移民たちは、自らの諸価値を「私的」空間において保持しつつも、公的な場にあたっては「WASP」が代表する一元的社会に順応していったからではなかろうか。つまり一元的原理が強ければ強いほど、多元主義的な問題意識が表面に出てこないということであろう。堅固であった一元主義が崩壊するところこそ多元論が強く感じられるのであろう。

「グローバル・ビレッジ」となった現代世界で、今あらためてその現実が多元的であると言われている。そのような現実を論じるにあたって、まず「多元化」、「多元主義」、「多元主義社会」などの概念が、どのような内容のものであり、どのようなコンテキストで論じられてきたのかについて触れておきたい。これらの概念をめぐっての論議は、多岐にわたるが、まずは「多元主義」なる語について一言しておく必要がある。この「多元主義」という語にも、さまざまな用例があるが、筆者が、本論稿で理解しているのは以下のとおりである。「多元主義」は、英語でいう pluralism であり、意味は、一般的には、相互に異なる複数諸事象の並存を記述するものであろう。そしてここで関心の中心である religious pluralism という用語も、それに準じ、諸宗教が経験的・現象的に並存している状況を記述するものであり、その状況を既定の事実として認識し、かつそれに基づいて諸宗教の中におけるキリスト教の位置を見定めていこうとするとするものである²。当然そこにはたんに経験的事実を記述するだけではなく、「かくあるべし」という規範的な意味も同時に含むであろう。また多元主義および宗教多元主義という二つの概念であるが、厳密には前者は上位のそれであり後者はその下位にある。ただ多元的現実、宗教の領域に孤立的に言われるだけではない。その意味で、本稿が多元的現実にある日本での伝道を考えるという文脈上、宗教的多元主義を中心におくとし

² Religious pluralism をそのように理解する例として Stanley Samartha の一文は参考になろう：“Religious pluralism today is not just an academic issue to be discussed but a fact of experience to be acknowledged,” from “Some Glimpses into the Theology of Dr Stanley Samartha” by S. Wesley Ariarajah, WCC 2002, at <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd38-03.html>

ても、広く多元的現実をその視野においていることを記しておきたい³。

日本における多元主義状況とはどのようなものか。諸宗教の林立・並存は言うにおよばず、倫理的価値にしろ、政治的理念にしろ、経済をどう運営していくかの方策にしろ、どの分野においても異なる観点や主張の存在は自明であるし、それはいまに始まったことでもない。ただ、現在、日本においては、いま「多元主義社会」というテーマが論じられるとすれば、そのことが新しい社会学的現実がすでに認識されているということであろう。そして、そのような社会学的潮流をとくに感じているのは、日本における神学であり、今日に至って福音主義神学である。その関心となつてきているのが宗教多元主義神学である。本論究はそのような神学的文脈の中にあるが、このテーマを論じるにあたり、一つの留意事項がある。つまり、宗教多元主義は、日本の宗教状況の内からのものではなく、「輸入概念」であるということである。とりわけ欧州発である。それにもかかわらず、なお日本における伝道の働きに関連づけて論じようとするのは、以下の理由による。すなわち、日本の福音主義神学は、総じて欧米伝統的神学の「キリスト教絶対主義」を踏襲している。日本の教会は、諸宗教が並存する状況下にあつたが、諸事情により、これまでそのような状況を十分に顧慮する余裕もなく伝道の働きを進めてきた。ところが、前世紀の後半から欧米においてキリスト教の絶対性への疑義が提出

³ 諸宗教が並存している状況を記述するものとして「多元」という用語がどう用いられているかについて、一言する必要がある。小原克弘氏は「今日の宗教多元的状況の中で、キリスト教の絶対性をめぐる神学的課題はすでに古典的になったかのように思われる」というように用い、「キリスト教の絶対性の解釈の諸問題」、「基督教研究」54/1)、また同様の状況を記述して「宗教的多元性」という用語を使い、「……もつとも宗教多元的状況を太古の昔から今に至るまで経験的事実として知っているアジアやアフリカのような地域と支配的宗教の足下をゆるがすような形で宗教の多元化が進展しつつある西欧社会とは、同じ宗教多元性という言葉であっても意味はまったく異なる」（『現代神学における宗教的多元性——ローバル化する世俗社会の行方』『宗教研究』329号）というように使っている。なお同氏は宗教多元性には diversity of religion を考え、宗教多元主義には religious pluralism を当てている。一般的には多元も多様も相互交換可能な概念である。

かった⁵。しかし第二次大戦以降、植民地として統治されていた国々が独立を果たし、それぞれ固有の宗教や文化伝統を民族のアイデンティティの確認の要素として見直すというような動きが出るようになった。そのことに連動して、起こってきたのがそれぞれのところでの諸宗教のルネサンス現象である。そして、その現象は、さらに広く波及して、欧州のそれぞれの国に定着し、そこを自分の国とするようになった人々、つまり人種的に非欧州人である人々の意識にも反映されるようになる。

このような関連で、キリスト教に対する批判が、かつての植民地であった国々からなされてきたが、批判はただそこからだではなく、欧州および米国の神学者からも提出されてきた。いわく、キリスト教絶対性の主張は、西洋優越主義を前提とした宗教的帝国主義と重なりあり、またキリスト教徒たちによってなされた搾取や抑圧や暴虐などが今日の世界の諸問題の源をなしている、そのような問題を見るとき、それらの解決のために、まず克服されなければならぬのはキリスト教の絶対性の主張である、今日なおそれを主張するのは時代錯誤的である、と。このような現象は、西洋近代の行き詰まりと過去の植民地主義時代の反省とが重なりあり罪責感的コンプレックスである⁶。また、ことがらを複雑にしているのは、現代世界の物質万能主義的

⁵ それを示す J. ヒックの回顧がある：「In those days [that is, 'some sixty years ago], like most of my generation, I had never met anyone of another faith and knew virtually nothing about the other world religions—and that little I knew has turned out to be largely caricature,” in *Is Christianity the only true religion, or one among others?* (A talk given to a Theological Society in Norwich, England, 2001), <http://www.johnhick.org.uk/article2.htm>.

⁶ ヒックは次のように西欧・キリスト教の歴史的行跡を記している：History of Christian Europe has been “the centuries-long persecution of the Jews, the Crusades, the burning of witches and heretics, the conquest and exploitation of what today we call the Third world, the carrying off so many of its people as slaves, the history of Christian Europe through the twentieth century, which saw two terrible wars between Christian nations in which tens of millions were killed, and the Jewish Holocaust, and churches supporting Fascist dictators in Italy, Spain, Brazil, San Salvador, Chile (the most recent being General Pinochet), and for a whole generation supporting apartheid in South Africa...” 上掲書。

され、宗教多元主義の名のもとに多くの書物が世に送り出されている。そして問題は、近年の宗教多元主義神学が一つの出発点としている、伝統的なキリスト教絶対主義への批判、それについての再考を必要だとする認識である。それはとりもなおさず、宗教多元主義神学が欧州において提起している問題は、日本の福音主義教会にも向けられていてと理解しなければならぬ。以下はその問題についての論究であるが、まずその「輸入元」である西洋の——とりわけ欧州の——問題意識を方法として論じることから始めたい⁴。

欧州は、歴史的に長くキリスト教を一元とする世界であった。構成する人間も、ほぼ「ヨーロッパ人」という総称が可能なほど同質であり、EUの成立を可能にするほどの同一文化を継承する世界であった。しかし、欧州諸国の植民地統治の歴史的背景、近年の非キリスト教国からの労働力の需要、キリスト教に基づく人道的寛容、また地理的近接などから、中近東、アフリカおよびアジアから多くの非欧州人を受け入れてきた。たとえばフランスには現在六百万人のイスラム教徒がいると言われている。総人口が六千万強であるから10%に及ぶ。このような状況のもと、欧州諸国の政府が、新しく国民となった諸民族の宗教を尊重し具体的な施策を講じている。そこでは、日本とは異なった意味で、諸宗教の並存が未曾有の現実として眼前にある。

むろん、欧州においても広い世界に多くの宗教が存在するということは以前から知られていた。19世紀のプロテスタント宣教運動の中で、アジア、中近東、アフリカに、さまざまな宗教や宗教思想のあることを宣教師たちの働きをおして知っていた。その関連で「宗教学」が生まれた。とは言え、近年に至るまで、諸宗教の存在は、一般の人々の意識においてはまだまだ「抽象的」の域にとどまり、宗教多元的状况として具体的に感じられることはな

⁴ 杉田俊介氏は、「インマヌエル思想」で知られる滝沢克己を「日本における『ヒックの先駆者』と位置づけ、宗教多元主義批判を展開している論文の中で、遠藤周作の『深い河』[講談社、1993年]が[ジョン・]ヒックの影響を受けて書かれたもので、間接的に宗教多元主義に触れた人はたくさんいるはずだ」と指摘している（『宗教多元主義思想についての批判的考察——滝沢克己を中心に——』『基督教研究』69/1、ちなみにこの論文で杉田氏は滝沢氏の所論を手がかりに、宗教多元主義神学にひそむ排他性の傾向を指摘している）。

や教、キリスト教は、「共通の聖書」を經典とする宗教で、いずれも「一神教」、その「思想は『一元主義・普遍主義』と見ることでき」、「自己のルールを強烈に押し出し、押付け、世界を『自己のルール』で統一しようとする。だから戦争を仕掛けることも『神の御意志に』従うということになる」と。また、ヨシユア記は「カナン征服記」として、「激しい侵略戦争」の展開であり、「随うものは救い、逆らうものは殺してもよいという、独りよがり恐ろしい存在が、聖書に示されてきた『神』であります。愛と寛容とは真逆(??)に位置しています」とも言われてもいる⁹。しかし、興味深いことに、日本においてこのような「一神教」理解は、目新しいものではなく、すでに明治二十年代にそのまま主張されていた。ときの東京帝国大学教授・井上哲次郎が、内村鑑三不敬事件に関連して論じている——「内村氏が此の如き不敬事件を演ぜしは、全く其耶穌教の信者たるに因由すること亦疑なきなり。耶穌教は唯一神教にして其徒は自宗の奉ずるところの一個の神の外は、天照大神も弥陀如来も如何なる神も如何なる仏も決して崇敬せざるなり。…多神教たる仏教は古来温和なる歴史を成し、唯一神教たる耶穌教は到る処激烈なる変動をなせり。内村氏が勅語に敬礼することを拒み傲然として偶像や文書に向ひて礼拝せずと云ひたるは、全く其信仰する所唯々一個の神に限るに不出るなり……」¹⁰。

はたして多神的な仏教が、井上の言うように「古来温和なる歴史を成したかどうかは別に問うことにしても、ただ当面の課題は、「一神教が戦争の元凶であって、多元的・相対的信仰こそがこれからの世界を救う、したがって宗教のいずれであれ絶対的・排他的にとどまるかぎり、それは克服されねばならないものである」という主張を吟味することである¹¹。

⁹ <http://www.asyura.com/0510/bd42/msg/1061.html> にある書き込みである。この種の書き込みは枚挙にいとまがない。

¹⁰ 久山康編『近代日本とキリスト教・明治編』（創文社、1956年）、204頁。

¹¹ 「一神教」という神論的範疇に入れられるキリスト教の歴史が（旧約）聖書の「好戦的傾向」（ある種の恐ろしい「戦いの遺伝子」）を首肯させるかのような歴史のあったことも、たしかに考慮すべき事実であろう。またヨシユア記などに見られる旧約的戦記物語を正典に含められたものとして、どう理解し、どのような

な現実理解であろう。物質的（経済的）繁栄を「最高善」とする思想が蔓延してきた結果と見えよう。それらは、キリスト教信仰が伝統的に保持していた倫理的価値基準をなすくずに相対化し、またその根拠となつてくる客観的な規範の存在を否定することにつながっていった。

すでに冒頭の部分で触れたように、福音主義的教会は、キリスト教信仰の絶対性を大前提とする伝統的神学を諸ミッションから受けつぎ、日本の多元的現実をあまり顧慮することなく、主イエス・キリストの福音の絶対性の確信に立って伝道に励んできたが、これまでの日本の福音主義的教会は、いわば、揺籃期の余裕のなさから、すでにそこにあった日本の宗教多元的現実⁷を通り過ぎてきたように思われる。しかし、この多元主義化した現在、とりわけ欧米発の宗教多元主義神学およびその主張であるキリスト教相対化が間接的な挑戦として感じられているのである。そこで福音主義神学が求められているのは、キリスト教の絶対性、より具体的には、主イエス・キリストの絶対性について洞察を深めることであり、「唯一の救いの道」である福音をこの日本の宗教的相対主義が優勢なこの現代日本でどう伝えていくか再考することである。

II. 宗教多元主義と一神教批判⁸

21世紀に入ってからほどなく「9・11」事件が起こった。その直後に、アメリカを中心とする欧米勢力とイスラム「過激」集団との戦闘が始まった。戦闘が今日まで続いている。その理由として俗に以下のように考えられている。いわく、アラブ・中近東世界とイスラエルを含むアメリカを中心とする欧米の戦いは、つまるところ、「一神教」のなせるわざである、イスラム、ユダ

⁷ ヒックは、その著である *The Rainbow of Faiths—Critical Dialogue on Religious Pluralism* の邦訳に寄せた序文参照（『宗教がつくる虹—宗教多元主義と現代』岡瀬啓允訳、岩波書店、1997年）。

⁸ キリスト教が、宗教学的に一神教の範疇に入ることかどうかについては、どの文脈での言及なのかによって判断されよう。三一神論は独自の神観であるとしなければならぬがここでは、とりあえずその一神教の範疇に入るものとする。

後述のサマルサなどのタイプが見られる。

III. 宗教間対話と（カルケドンの）キリスト論

アジアにある日本の教会事情は、西洋における現在の教会の存在状況とは大きく異なる。日本の伝道史的状況と云えば、これまで、福音にとっては、その種子が腐っていく「泥沼」と形容された。また「宣教師の墓場」（徒勞感と失意が宣教師たちを「殺して」きたとの意味であろうか）とも言われた。いずれも日本における「伝道の不毛性」を表現した言葉であろう。かつて16世紀半ばから17世紀半ばまでの間、後世「キリシタンの世紀」と言われた時代、信徒数は3%ほどであったと推測されている。他方、プロテスタント宣教は今日まで一世紀半を経て得た統計では、「旧教」のそれと合算しても1%に満たない。そして、その「不毛」とされる伝道の現実的文脈と云えば、神道・仏教それぞれの各派、また多くの「新興宗教」などが存在し、キリスト教信仰にとつてすでに宗教多元的世界であった。

そのような状況下、日本においても宗教多元主義的立場からキリスト教の絶対性に疑義を呈し、それを相対化するような「神学」も唱えられてきた。それらもまた福音主義神学に立つ教会に対し、日本における伝道とは何かを改めて問うていたのでなかったか。福音主義神学に立つ教会は、これまで、さまざまな神学的「雑音」が聞こえても、それに「惑わされず」、主イエスの十字架と復活の福音こそが、唯一の救いの道であると確信し、伝道に励んで来た。しかし、宗教多元主義的な思潮の波が押し寄せて来ている中、これまでのように「わき目もふらず」に、あれこれ（ときにはプログラムティックに）「伝道戦略」を立て、「伝道方法」を試みていくといくとだけで、これからの伝道の展望を開いていけるのか、という問いに直面しているといえよう。伝道の不振が久しく言われている中で、福音主義神学が、自らの立脚点から、宗教多元主義神学が投げかけているキリスト教絶対性についての問題提起にどう対応すべきか、それが間接的にではあるが、問われている。

現代の宗教多元主義的神学は、キリスト教の絶対性の根拠となつているのが、伝統的教会のキリスト論であり、そのキリスト論が、宗教がからむ諸紛

しかし、戦争の原因を、早急に、一神教の絶対性の要求・排他性にあるとすると、どうすれば戦争を生み出す状況を未然に防ぎ、平和を確保していけばいいのか、という模索へといかざるを得ないであろう。そこで、矢面に立たされているのは、世界における質的・量的影響力の大きさからしてキリスト教となるのは当然である。しかし、私たちの当面の関心となるのは、キリスト教神学の流れの中から、そのような好戦的一神教ともいべき理解が出ているということである。宗教多元主義的神学は、一神教に端を発する絶対主義・排他主義が諸民族の平和共存の妨げの一因となっていることを承認し、その絶対性の「ドグマ」をどう克服すべきかを試みているのである。そのような試みには、さまざまな方向が考えられるが、一つは、ローマ・カトリック教会の神学における「恩恵と自然」のモデルに基づくものである。いわく、諸宗教の教理的・倫理的内容とキリスト教真理の間には「自然」のレベルで連続性がある、しかし諸宗教の諸価値は不十分である、それらの不十分性を「恩恵」が「完成させる」と（カール・ラーナーなどの「匿名的キリスト教」と、もう一つのモデルも、ローマ・カトリックの神秘主義的な流れのものである（ポール・ニッターなど）。そこにおいては、「神」と呼ばれる超越的事象は、神秘的経験において多様に経験されるものであり、その限りにおいてはキリスト教的「神」経験も、その多様かつ豊穡な超越的事象の一側面の経験であるという立場である¹²。そこから、自己の信仰伝統における「神」経験の深まりに、諸宗教間の対話を通して得られる洞察・経験は、有用であり必要であるとされる。またプロテスタントにおいては、ヒックや、

な意味をもつのかを考えることも福音主義神学の重要な関心でなければならぬであろう。

¹² ニッターは「近年」僧院・修道院での共同生活をとおしてなされた仏教徒とキリスト者の対話の結果は “is truly impressive and encouraging” 言い、さらにそのような対話をとおして参加者はより重要なこととして、仏教とキリスト教の間にあるさまざまな相違にもかかわらず、”there is indeed something common at the source of our differences. In this kind of dialogue we become especially aware of the one mysticism speaking in our different voices” と論じている (“One Mysticism—Many Voices”, in *Inter Religious Insight* 2003)。なおこの記事は次の URL から入手した：
<http://www.peacecouncil.org/mysticism.html>

争の原因のひとつであるとする。そして、カルケゲンドンのキリスト論を否定しようとする。いわく、キリストが存在論的に「神」であり、「受肉」した神であることが問題の根幹である、キリスト教のみが人間にとつての唯一の救いの道として排他的に主張されるものもこのような教義からである、キリストは、教会がこれまで教えてきたように、「受肉のみ子」などでは無い、と。そして、そのような否定の根拠として、新約聖書自体の証言から擁護されないと論じられる。また福音書を「歴史的文書」として読むとき、ナザレのイエスは、むしろ黙示的な終末到来の予言者であったが、そのとおりにならなかつたことは明らかで、このことからキリストは唯一独自の受肉の神ではなく、やはりわれわれのように誤りうる人間であつたということを認めざるをえない、と結論づけられる¹³。また諸宗教にみられる深い宗教経験や、共通の類似した宗教的実践が多くあるのを知るとき、紀元前後の、パレスチナの地に生きたひとりの「教師」を、唯一無二の救いの道とするのは、納得できる主張ではありえない、と論じられる。

他方、伝統的神学におけるカルケゲンドンのキリスト論、すなわち「まことに神・まことに人」(vere Deus vere homo)をこのように否定することは、教理史的には三一神論の拒絶と重なる。ゆえに伝統的教会の信仰にとつて決して容認できるものではない。三一神論こそが、聖書のメッセージの総括である。三一神論は、「キリスト経験」によって与えられた神認識である。ナザレのイエスの言葉とわざを目撃した人たちが、まさにそのイエスこそが父なる神と「同じ本質」であるということを「経験」した。そしてそれを「告白」し、より「認識」したということに端を発する。三一神論は(人間の不完全な言葉によって表現された)神認識に他ならない。

¹³ この立場のもっとも声高な提唱者の一人はやはりヒックである。彼は、「著名な、「保守的」な、「正統教義の守護者と目されている」と、さまざまに形容することのできる新約学者の言説を紹介しながら、キリストが「受肉のみ子」という教義が、新約学的には「危うく」(precarious)、キリスト自身の求めとしては「もはや擁護されえず」、「またそれを求めてはいなかった」のであり、「初期のイエス伝承においては、キリストは神であると意識していたとしうる根拠はない」と論じている(上掲書)。

これに密接しているのが、罪ゆるされ、義とされ、永遠のいのちにあずかるという宗教改革的救済理解の放棄である。以下に紹介するのは、サマルサなどがその放棄を論じるときの観察である。いわく：

宗教——とりわけ今の関連ではキリスト教——が、近代以前は圧倒的な影響力をもっていた、しかし世俗化が進行するにつれて宗教への関心が周辺に追いやられていく、宗教はもはや現代の人々の意識にも生活にも以前のような意味をもたなくなつた、現代は、脱宗教化とか、非宗教化というような用語をもって表現される時代である、宗教そのものの影響力の衰退している、と。しかし、事柄はそう単純ではない。次第に認識されるようになってきているのは、人々は、いわゆる宗教教団や宗教組織などによって代表される既成の宗教に意味を見出せなくなつていくとしても、その心の深奥における宗教的渴望は失つてはいない。教義や儀式にとらわれない、近年の「靈性」の強調などに見られるような内面の満たしを求めている。そのような意味での宗教性は、人々の心にますます強くなつていく。既成の宗教については——伝統的信仰に立つキリスト教も含めて——、「石化した伝統、時代遅れの教義、無意味な儀式、面倒な教會的機構などは、生きただの宗教において、その本質をなすものではない」。生きたほんとうの宗教というものは、「神」と呼ばれる究極者との交わり、それとの深い神秘的な交わりであり、それに促されての愛であり、その実践である。その意味で、世俗化という現代の歴史的状況においては、教會のこれまでの信仰内容および教義は、多くの人々にとつて“outmoded”であり“irrelevant”なのである。今日の人間は「地獄の火は何度かとか、天国の住まいの調度品はどのようなものか」などというような問にかまけていく暇などないのであり、国や個々の人の資源が、社会の貧困、無知、病氣などからの解放に、自由、充満および喜びへと動員されるのが焦眉の急でなければ

それぞれの経験を理解し、互いの実践を共有し、互いの信仰を豊かにすることが可能であるとされる、と。

ところで、われわれの関心は伝道である。サマルサやヒックのような宗教多元主義者が求めている「宗教間対話」からは、キリスト教的の伝統的な意味での伝道はどうか理解され、そしてどう否定されているのであろうか。それを吟味するに先立ち、まず「宗教間対話」の意図を、項目順に挙げているサマルサをもう一度引用してみたい。彼によれば：

「宗教間対話」は、1) 宗教間のものではなくそのそれぞれの信仰に生きている人たちの間の対話である、2) 対話はただ語りあうことに尽きず、ともに働くことを意味する、3) 対話は、安易にシンクレティズム(「宗教的フルーツポンチ」)を生み出すものであってはならない(それは靈的貧弱、神学的混乱、倫理的不能を生み出すだけ)、4) 対話は巧妙に意図された「宣教の方便」であってはならない、5) 対話は公平な分ち合いであるべきで一方的な主張の場ではなく、対話の相手にとって意義ある分ちあいでなければならぬ、

6) 対話は自己の信仰に真摯に生きている者たちの間でなされるもので、同時に他の信仰にたいして開かれた姿勢をとる者たちのものである、7) 対話の目的とするのは、皮相的な一致、個別の信仰的確信の弱体化、まやかしの調和ではなく「真理そのもの」の新しい次元の発見によって、参加者すべてが豊かにされることである、8) 対話は学的論議に限定されるべきでなく儀式、象徴、敬虔などの意味も考慮してなされるべきものである、9) 対話は「専門家」によって始められるとしても、その成果は多くの人々の間にある相互の恐れや不信を取り除き、相互信頼・相互安心の構築に資するべきである、そして、10) 対話は自己の信仰の深い次元の発見に寄与しつつ、自己の信仰と生活をあらためて吟味し、その

ばならない¹⁴。

サマルサなどの、このような論議は、キリスト教に関して言うならば、教義学的諸命題(=信仰内容)の真理要請などは、問題にはないとする立場からのものである。それによれば、キリスト論、三一神論も、宗教多元主義神学が「究極的リアリティ」だとするものの相対的表現、つまり、その特定の文化・伝統に規定された相対的表現であるという理解である。それらの象徴的な意味はともかく、「字義通り」の意味への固執は、今日の世界が求めている諸宗教間の相互理解や平和・正義の実現への共通の努力にとって妨げとなっている、とされる。いわく、救済は、もはや来るべき世にわたつてのことではなく、もつぱら現在世界にかかわることである、と。福音主義的神学からは、サマルサなどのこのような論議は、聖書独自の救済の終末論的ビジョン——それこそがこの絶望的な世界にあって望みをもつていきることとを可能にする新約的メッセージなのであるが——の否定と言わざるを得ない。終末的希望にかわって、いま・ここでの歴史内での「救い」の実現が求められているのである。現実の重さを見ると、そのようなキリスト教理解、ならびに宗教理解は、ユートピア的と判断されよう。

総じて言えることは、宗教多元主義的神学の論議の出発点は、人間の「超越者」経験であり、「黄金律」の実践にどう寄与するかである。宗教の意義がそこに縮小されて評価されている。超越者経験が、いかに「深く純なもの」であるか、あるいはいかに倫理的な実践力を有しているかが宗教の意義の尺度とされる。「宗教間対話」の意味と必要性もそこから論じられる。いわく、どの宗教にも、それぞれの方途で超越者を「深く純に」経験している人たちがおり、またもう一方で「黄金律」をそれぞれの宗教的確信から実践している人たちがいる、それゆえ諸宗教は「名」を異にしても、「実」は共通であり、宗教をそのように理解し実践している人々の間では、対話を通して

¹⁴ 上述のサマルサの観点は、既出の Ariarajah のサマルサの神学の紹介論文によって、いる。なおヒックおよびサマルサの宗教多元主義的主張を吟味した論考として、若林裕氏の『「多元主義神学」再考——ヒックとサマルサの言説を機縁にして』(『基督教研究』68/1)がある。

IV. キリスト教信仰にとっての絶対性

「宗教間対話」は、福音主義神学にとってのみならず、およそ信仰が「一途」なものであるとすとの宗教的立場にとっても、信仰そのものを不徹底にするもの、信仰の生命を否定するものにならざるをえないのではないか。宗教の形骸化である。

しかし、それにもかかわらず、なお「宗教間対話」が時代的要請とされ、キリスト教の中からそれへのイニシアティブが起こってきている。もしどのような神学的潮流であろうと、なお起こってくる限りにおいては、そこにならぬかの歴史的必然性や、真理契機・実践的契機があるとすならば、福音主義神学は、それに対応していかねばならない。また、たとえば、ヒツクが、キリスト教は、「キリスト中心から神中心へと移らねばならない」と主張するとき、それは、福音主義神学の立場からは、キリスト教信仰のどの次元、どの局面においてその妥当性を検討すべき事柄なのかを確認する必要がある。つまり、諸宗教間の対話や協力は、「悪い者の上にも良い者の上にも太陽を上らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らして下さる」(マタイ 5:45)という次元のこととして位置づけらるべきなのか、それとも「信じる者は永遠の命がある」(ヨハネ 6:47)というキリスト教信仰の救済論にかかわる次元なのか、ということである。さらに、このような時代的問題提起に対して、キリスト教信仰からの relevant な対応を、福音主義神学は提示していかなければならないであろう。

さて、諸宗教の中にあつて、キリスト教信仰は、その絶対性をどう弁証できるであろうか。聖書のメッセージは、キリストと告白されたナザレのイエス、そして、ついに「わが主よ、わが神よ」(ヨハネ 20:28)と目撃証言されたイエスへの信仰と、それによって認識された三一なる神という独自の神観、そして人間の実存の秘義・救済の使信の告知、歴史と終末の希望は相互に密接している。「父のふところにいるひとり子なる神が神をあらわしたのである」(ヨハネ 1:18)という証言から、福音信仰はアブラハムの神、ヤコブの神、イサクの神が、主イエスにあつてどのような神であるかを知る。キリストにおいて、満ち満ちるまでに「めぐみとまこと」を啓示した神が、そのひ

最善の進展に貢献すべきである¹⁵。

以上が、いわゆる「宗教間対話」の大枠である。そして、このような「宗教間対話」の前提となっているのは、すべての宗教の根柢は「真理(そのもの)」「Truth」とか「リアリティ(そのもの)」「Reality」とか、「あれ」「That」とか呼ばれるものである(英用語においてはイニシヤルはすべて大文字で書かれる)。カント哲学的には、それは宗教における「物自体」(Ding an sich)のようなものであつて、経験的諸宗教は人間の宗教意識に具体化した「現象」ということにならうか。このような理解に立てば、世界の指導的な諸宗教は「真理(そのもの)」(あるいはそれに類するもの)に対して等価的となる。そこから、それぞれが、その宗教経験から得た洞察を持ち寄り、分かちあい、自己の信仰および相互の理解の深まりに参与するようにと招かれている、とされるのである。

諸宗教は、それぞれ「究極的リアリティ」のモナド的な「現象」で、それぞれの経験的・現象的形態においては変わらず、それぞれの宗教の固有性は不可侵のものであると考へるべきである。もし宗教がいずれもこのようであれば、教会が世々にわたつて推し進めてきた宣教の働きの意味は、宗教間対話の神学によって否定されることになる。「宣教大命令」をはじめ、「この福音はすべての民に対してあかしをするために全世界に宣べ伝えられる。そしてそれから最後が来る」(マタイ 24:14)とのキリストの言葉こそ、教会の、とくにプロテスタント諸教会が宣教活動を推し進めてきた重要な動機であつたからである。初代教会から、歴史を通し、キリスト教信仰は、ヘレニズム世界の諸宗教と対峙し、ローマ世界の、ゲルマン世界の、そして東洋世界の諸宗教と折衝しながら伝道してきた。伝道のアプローチは時代的に異なるであろうが、どこでも、上記の状況は変わつてはいない。今日も例外ではない。教会は、諸宗教との折衝の中で、伝道を進めてきたのが教会であつた。

¹⁵ Ariarajah の上掲論文

れゆえに為政者を迫害政策へと追いやり、それがキリスト教徒を筆舌を絶する苦難と悲惨の中に投げ込み、数知れぬ殉教者を生んできた伝道の正当性を失われる。キリスト教神学内部からの宗教多元論の主張は生命を賭して宣教に励んだ宣教師たち、そして彼らがもたらしたメッセージを聞いて、それに生命をかけた幾多の信仰者たちの「犠牲」は、まったくの徒勞であり無意味であったとするとするのであるか。信仰の真理はすべて幻想であったのか。もしそうだとしたら、殉教者の死の多くは「犬死」としか評価できないうちである。しかし、信仰者たちの確信にあつては、福音は相対化を許さぬ固有の真理であり、この世のすべてを「ちりあくた」（ピリピ3:8）とみなすまでの「最高善」であるからこそ、後代、「宗教的帝国主義」と批判されるまでの負の要素を抱えつつも、生命をかけて、他の魂のために伝道に献身してきたのである。救済についての、人間存在の理解についての究極の真理でなければ、そのような犠牲を払ふ必要など微塵もなかつたはずである。

「宗教間対話」を考えていくとき、一つのパラドクスを見る。宗教間対話を生んだのはキリスト教信仰絶対性の土壌から、というパラドクスである。人間の絶対的尊厳を世界に告知してきたのは、教会であった。教会は、その歴史の中で信教の自由の原則を学び、それを受容し、また他の信仰に対してもその自由を保証しようとした。そしてそれを保護しているのはいわゆるキリスト教国が嚆矢である。宗教多元主義者よりずっと以前に、世界の指導的な諸宗教に接し、それらを理解し、学ぶべきは学ぼうとしたのはキリスト教の宣教師たちであった。諸宗教間の対話のイニシアティブをとっているのもキリスト教の神学者である。キリスト教が、個々の人間の内面の自由とその尊厳を重んじればこそ、欧州諸国において信教の自由が重んじられ、宗教多元主義も論じられるようになっていく。信教の自由が認められていないところでは宗教多元主義に立つ神学者も生まれなかつたであろう（彼らの神学的問題点のいくつかはすでに述べたとおりであるが）。あるいはこうも言えようか。キリスト教信仰が絶対・独自としている信仰内容、すなわち個々の人間の尊厳の確信こそが、現代の西洋においてキリスト教を相対化しようとする宗教多元主義的思考を生んでいる。もしそうだとすれば、宗教多元主義的神学は、その神学を可能にしてきたキリスト教の絶対性という土台を相対化

とり子を与えるほどに、この世——神に敵対するほかなかつた「この世」——一を、愛した神なのだを知る。三一なる神の第二位格が、「人」（サルクス！）となることを恥じとせず、「しもべ」の姿をとつてこの世に来たことにより、神の被造物としての人間の存在の秘儀を明らかにした。「失われたもの」を深くあわれみ、捜し求めようとしたキリストの姿の中に、今こそ伝えられるべき個々の人間のかけがえのなきが語られている。十字架上で、「わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになつたのですか」（マタイ27:46ほか）というキリストの叫びは、人はことごとく根源的に罪責を負い、棄てられたよいうな現実を生きている存在であることをあらわにする。しかし、同時に人間の罪責がその十字架によって代償的に贖われたことを示すとき、神から遠く離れた去つた人間に見切りつけず、赦し、あわれみ、かえりみ、その創造の本来的意図である「神の像」（*imago Dei*）を回復しようとする神の救いの意志、神の愛を見る。「父よ、彼らをおゆるし下さい、彼らは何をしているかわからないのです」（ルカ23:34）という十字架上のキリストの言葉は、復讐ではなく、「敵を愛せよ」（マタイ5:4）との新しい人間存在のパラダイムの「裏書」である。そして十字架の深いやみを破って復活したという事実は、人間そしてその実存状況のやみがどんなに暗くても、神の愛の意志は、必ず貫徹するとの希望の土台である（「光はやみの中に輝いている！」ヨハネ1:5）。また神が、三一的存在で、「父、み子、み霊」が愛の交わりにあるという理解こそ、その似像として創造された「交わり」という人間のあり方の由来である。人間にとつて、「ともに生きる」という根源的なあり方の原型が三一なる神自身なのである。人間は言うに及ばず天地宇宙、原初から終末までの歴史的發展を示すキリスト教信仰のスペクトルムの全幅は、ひとえにナザレのイエスが受肉された神の子であり、この救い主を通らさずしては父のもとに行けず、この「お方以外に救いはない」（使徒4:12）とのキリスト論に懸かっているのである。このようなメッセージこそが、キリスト教信仰の弁証の骨格である。

もし、キリスト教信仰における「諸価値」の有機的統一としての福音が、一つの代替可能な、カント流の宗教的「現象」として相対化されるとすれば、キリスト教がこれまでの歴史において、多く社会の「安寧秩序ヲ妨ガ」、そ

したところに成立しているという、逆説的な現象を示しているように思えるのである。その意味では、宗教間対話というの、キリスト教的価値、ひいてはキリスト教の固有性・絶対性をぬきには成立しなかつたことではないかと論じうる。キリスト教の絶対性を否定するときに、宗教的対話もないということになる。しかしそのような背景において、なお宗教間対話がなんらかの意味で有意義であるとするならば、それを原理的に可能にしているのは何かを考える必要はないか。それによって宗教間対話は、どの文脈での事柄なのか明らかになるであろう。つまり、諸宗教の並存している現実をたいしては、宗教多元主義的神学とは異なるもう一つのアプローチが考えられねばならない¹⁶。

キリスト教信仰の相対化の背後にもう一つのこととして、宗教を道徳・倫理の尺度で評価しようとする動機があると述べた。すこし敷衍して見たい。倫理からキリスト教の歴史的事実を見るとき、福音の裏切るとしか思えない所作が多くあり、牧挙にいとまがない。それも、いわば「世俗」の領域においてのみならず、「教会」の中においても醜悪と形容すべきはかない振る舞いも含んでいる。教会の歩みにおける、「告白」と「実践」の間のギャップは、いままら論じる必要もない。人間が義とされつつも、同時に罪人であるとの信仰者の実存理解に立てば、キリスト教信仰に生きているものが、その信仰的当為を裏切ることがあつたとしても不思議はない。しかし他方、

¹⁶ 日本のような宗教多元的状況においては、神道・仏教、また他の宗教との「対話」は、日常的な次元があると理解できよう。それは必ずしも神学・学問の世界のことにとどまらない。神棚や仏壇とともに生活をしている多くの人々は、教会に来てまず考へるのは教会の信仰と日常の宗教習慣との関係であろう。そしてそれについての問いが出されるとき、そこにキリスト教信仰ではない他の信仰との「対話」がなされる。キリスト者は、その問いに耳を傾け、その問いを深く理解しようとして試みつつ、福音の真理について語るであろう。絶対性という大きな言葉こそ出てこないが、福音が真理であることを説明するであろう。「あなたがたのうちにある望みについて説明を求め人にはいつでも弁明できる用意をしないさい」(1ペテロ 3:15-16、口語訳)とあるとおりである。それはまた諸宗教に対しても「愛にあつて真理を語る」(エペソ 4:15、同)ということでもある。

教会の歴史は、罪にまみれた現実の中にありながらも、もう一方で、福音を告げ、福音を生きた多くの信仰者によって綴られてきたことも事実である。それが「パン種」となって人々のさまざまな分野における福祉に貢献してきた。もちろん、多くの信仰者は「土の器」であり、時代的制約のもとにあった。しかし、宣教のパイオニアたちは、そのような時代的制約のもとにありながらも、主イエス・キリスト(という福音)に生命をささげ、彼を音を宣べ伝えていった。彼らの働きが、今日、「発展途上」と言われる国々の文化的自覚・精神的自立などの重要な契機となってきたという事実も指摘されている。また普遍的価値と認められている基本的人権、思想・信教・出版・結社の自由などは、キリスト教信仰由来のものと言われねばならない。

教会の歴史的事実をこのように振り返るとき、キリスト教の真理は歴史上の事実の「貸し方・借り方」のバランスシートからだけでは判断されえないということになる。その意味で、キリスト教信仰と、それに生きている信仰者の倫理的事実は、もとより分離はできないものの、区別して考えられねばならない事柄である。教会の歴史は、一面、汚点の連続である。しかし同時に、「地の塩・世の光」として機能しつつ歩んできた歴史でもあつた。あるいは、神の名を汚すもののようなものでありつつ、また神の栄光を現す歩みでもあつた。この二重性こそ、この現実の中で、教会が「世の光・地の塩」であることのあり方である。そのような二重性のもとで、福音はなお信仰者の栄光と恥辱の両面において、人間を救う真理として輝いてきたのである¹⁷。

¹⁷ 数年前、タイのチェンマイで開かれた神学会議で西アフリカのガンビニア出身の神学者ラミン・サネー氏(Dr. Lamin Sanneh)の西欧ミッションのアフリカにおける意味の講演を聞き宣教史について考えさせられたことがあつた。趣旨は、宣教活動を展開した西欧の教会は過度に罪責コンプレックスに陥る必要はなく、その働きを正當に評価すべきだというものであつたと記憶するが、幸い同氏がずっと以前に *The Christian Century* (April 1987) 誌上において *Christian Missions and the Western Guilt Complex* という同趣旨の論文を発表していてそれがいまウェブ (<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=143>) から入手できる。改めに同氏の論文を読んで宣教史について正負両面にわたつて適切に評価すべきことを学んだ。この論文では、聖書翻訳がアフリカ文化、政治、社会に以下に大きなイ

的、経済的な存在のすべての面にわたって多くの悲惨を背負い、困難にあえいでいる。しかしそのような制約の中にある人間を救い、それらの制約の一切にも拘わらず、なお許されて隣人への奉仕の道を開くのは、具体的にかつ直接的な罪のゆるしの福音ではないか。福音は、現実の矛盾的制約の中で、「地の塩・世の光」として静かに主イエスにあらわされた神の愛を実践生み出し、奉仕の可能性を開くものである。「焼け石に水」を思わせる中で、この現実の中で、なおゆるがぬ希望を与えていくのは福音であり、その内実を相対化することなく提示するのが伝道である。

教会の宣教にたいする批判や反論をあげていけば、枚挙にいとまがない。キリスト教の宣教活動は、宗教的帝国主義の所作であるとの批判は根強い。それは、「改宗者づくり」(proselytism)の名のもとで否定される。近代のキリスト教の伝道は、欧米諸国の文化的、経済的、技術的、そして軍事的な影響力を背景にして、アジア、アフリカ、ラテン・アメリカの非欧米領域で展開された。そのような宣教活動は、時として、一方の車輪は、軍事的・政治的帝国主義であり、もうひとつの車輪はキリスト教宣教という名の宗教的帝国主義と特徴づけられもした。そして宗教的帝国主義の面においては、それぞれの国や地域の固有の文化・伝統を破壊し、西洋的価値を強要したとされる。しかし歴史的事実はどうであったか。それについてはすでに論じたように可能な限りの公平さと客観性をもって研究され、評価される必要がある。しかし歴史の主である神は、そんな人間のさまざまな限界にもかかわらず、それを用いて「み子の福音」を全世界にもたらそうとされたのではないか。したがって、かつての福音宣教が、後代の判断において、かりに「宗教的帝国主義」という烙印を押されるにしても、今日「改宗者づくりはいけない、他の信仰を奉じる魂に伝道をすべきでない」ということにはならないであろう。さまざまな人間的制約のもとにあったとは言え、福音が、真に人間に自覚と尊厳の思いを与え、自由に生きてきたからである。また、この現実を担って世界の秘密を究明し、わたしたちにそれを告げてくれる人物が現れます。そしてルターもそのような人物の一人と思われまます」と記している。そしてそのルターは、自己の優れていることを誇ることもなく、みずからを「乞食」と呼んだ人であった。

グローバル・ビレッジとなり、情報が瞬時にして世界を駆けめぐること時代、さまざま地域から紛争、脅威、暴虐、非道、悲惨を伝えるニュースが、絶え間なくメディアを通して耳目に飛びこんでくる。それは人々の心を慢性的に蝕み、萎えさせ、ついには虚無へと陥れる。現実を意味あるものにしようとの努力も、所詮は「焼け石に水」という無力感を生み出す。憂慮すべきことは、そのような人間の悲惨の現実になかなか加担しているのが、諸宗教に共通の排他的傾向であるとされていることである。そして宗教間対話は、「宗教的相対主義」を前提として、諸宗教間の相互理解と和解協力が求めようとする。しかし、上述のように、諸宗教それぞれを相対化してある一元的超越者(人格・非人格を問わず)に収斂させようとする試みにどれほどの意味があるのかと問われるであろう。ここでは、それぞれの宗教の生命の源である固有性が捨象され、ごくごく平板な人道主義的理念が残るだけとの印象をもつからである。また、宗教多元主義を論じる諸文書に目を通しながら、印象づけられるのはその宗教的エリート主義である——真理にめざめた者、因習伝統より解放された人々というように。福音が教うのは宗教的エリートだけなのか。福音が教おうとするのは、むしろ罪の現実の中にある「ふつう」の人間ではないのか¹⁸。そして個々の人間の状況は、宗教的に、文化的、社会

ンパクトを与えたかを論じているが、意義深いミッジョン評価である、たとえば以下のよう一文に見るように(“The impact of the translation process is, indeed, incalculable. Suddenly hitherto illiterate populations were equipped with a written Scripture for the first time, and from the wonder and pride of possessing something new that is also strangely familiar, they burst upon the scene with confidence in the whos and whys of their existence.”)

¹⁸ たとえばニッターは、イスラム学者で神秘家でもあるシユウオン(Fritjhof Schuon)の用語を借りて宗教に帰依している人間を、「外面的」(exoteric)と「秘儀的」(esoteric)とに分け、前者を教義や儀式や行為で満足する未成熟な信仰者であり、後者を深く神秘的経験をもち成熟した信仰者だとしている(上掲書)。むしろ宗教的「天才」とも言うべき人物がいる。そしてそれらの人物は歴史的に重要な働きをなす。金子晴勇氏は、著書『ルターの霊性思想』(教文館、2009年)の「まえがき」で、「歴史の中で時折起こることですが、ある優れた人物が立ち現れてきて、平均的なわたしたちの経験を超える事柄を体験し、その高さと深みを把握し、いままで一般に観察されなかったものを見、聞かれなかったことを聞くことによ

信仰にも許されるべきものである。キリスト者は、いのちの真理を与えられ委ねられた者として、失われた隣人にその真理を分かち合うのは、すでに述べたように倫理的義務である。福音宣教の意味は、人々を贖ない主であるキリストのもとに導くことであり、その人々の生の「方向転換」を望むのであり、古きから「新しき創造」への移行の幸いを告げ知らせることである。真摯な信仰は一途なもの。自由な伝道の働きは、真理を確信する信仰にとつては固有のことであり、それ信じるに値するものであるかどうかを決めるのは、その使信に耳を傾け心で吟味する「聴衆」である。真理の存在を認めなければ、真理を真摯に求め続けることは当然のことであるし、「愛にあって真理を語る」ことが認められねばならない。そして福音が真理であると確信されるとき、それは分かちあわれむことを求める、迫害・殉教が伴うとしても。

「宗教対話」には、さらにもう一つの問題がある。およそキリスト教の立場から、その範疇を（意図的であるなにかかわらず）前提としながら、経験的諸宗教を超える「究極者」を指定して宗教多元主義的神学を展開することは、また諸宗教からは問題視されるであろう。つまり、「対等の対話」と言い、キリスト教そのものの相対化をはかると見せかけながら、よく見れば、めざすところは、結局、キリスト教的なものであるなら、諸宗教にとつて、キリスト教的範疇を暗に前提とした優越意識の現われであり、「懲罰無礼」（サマルサの言葉を借りれば、derogatory）など非難されよう²¹。そして、そのような試みは、また、キリスト教神学の立場からも、自らが奉じる信仰を形骸化するものとして重大な問題点は指摘されるべきであろう。実際、キリスト教神学の流れから出される宗教多元主義的神学で前提とされている

²¹ 杉田俊介氏は、前掲の論文で、ヒックのモデルを「多論的宗教多元主義」と表現している。その意味は、それは「キリスト教と他宗教が実際には同じ一つの神を礼拝しているのだと捉えることによつてキリスト教の唯一性を否定する多論的な神学モデル」であると捉えている。これは究極的實在が「一」であるとすると pluralism ならぬ monism であろう。ちなみに遠藤周作は『深い河』で、「美津子」という人物にかつての自分の大学の教師で座禅を組んでいる「ベル神父」についてこう言わせている：「それが嫌なんだ。この神父さんたちは、仏教や神道にいかにも理解ありげなことを言つて、そのくせ心の中ではヨーロッパの基督教だけがただ一つの宗教だと思つているんだから」（『深い河』、講談社、1996年、p.73）。

つつも喜んで生き、犠牲を払つても隣人に仕え、そしてこの世界の一切の矛盾的状况を超えて来べき世に望みを置いて歩むことへと勇気づける真理である。救いのメッセージとしての福音、それは伝えられねばならない。これらは、創造者信仰にもとづく普遍的価値である。そして、それを伝えることは、キリストの命令であり、同時にまた人間としての倫理的義務でもある。

しかし、宗教多元主義の立場からは、伝道については、もう一つの方向から疑義が出される。イスラム教、ヒンズー教、また他の宗教がすでに当該の国・地域で定着し優勢な信仰となっているところでもなされてきたこれまでのキリスト教の宣教活動は、それら「地」の宗教を貶めるものである、と。「伝道キャンペーン」、「宣教戦略」、「キャンパス・クルセード」、「非キリスト教地の占領」などは、すべて戦争用語であり、「いまだ未踏の人々」という表現に至っては、「誰にとつて未踏なのか」との問いが投げ返される¹⁹。いわく、キリスト教の絶対性の主張によつて、宗教間紛争が起こり、社会の安定が脅かされる、と²⁰。しかし、世界の諸問題の根幹に宗教がある、とくにキリスト教の優越意識や排他主義にもとづく伝道活動にある、とするのは、事柄の理解としても単純に過ぎると言わねばならない。伝道が宗教間紛争を惹起するという必然性はないからである。もし戦争・紛争が起こつているとすれば、宗教の背後にはもつと複雑な政治的・経済的・イデオロギー的利害関係があることはほぼ自明に等しい。

他方、伝道の正当性は、以下のように論じよう。もし信教、思想、表現、結社などの自由が人間に基本的なものとして承認されるならば、誰もが真理と信じるところに立ち、それを表明し、その真理のもたらすところを分かちあうことが許されるべきであろう。それはキリスト教に限らず、どのような

¹⁹ Ariarajah の論文に引用されたサマルサに非難されている軍事用語とは、"evangelistic campaign, missionary strategy, campus crusade, occupying non-Christian areas" のことであり、"the unreached two billions" については、"Unreached by whom?" と反問される。

²⁰ たとえば、マレーシアでは、イスラムに伝道することは、「非合法」である。隣国からの「メーラ」による伝道が国と国との問題となり、隣国においても「伝道」をしてはならないとする法令の審議が云々されているということも耳にしている。

教」なるものも、日本的宗教思想状況を一元的にとらえようとした一つの試みであろう。宗教多元的状况は日本キリスト教史においては始めからそうであり、新しいことではない。ここでは、すでに神学的に、実践的に多くの対応が試みられている分野である。しかしそれにもかかわらず福音主義神学の立場から、なお宗教多元主義神学を論じてきたのは、諸宗教の間において、伝道の働きを進めていくうえで、福音の真理をより深く認識し、その絶対性をより立体的に把握するためであった。そして、究極の拠り所となるのは、キリスト啓示の絶対性の確信であり、その展開である²³。それゆえにこそ、キリスト論の相対化の問題を論じ、キリスト教の絶対性を根拠づけようとしてきたのである。

上述のように福音主義進神学に立つ諸教会は、この日本で、福音の絶対性を確信して他を多く考えることなく伝道に励んできた。それは、プロテスタント教会の歴史的揺籃期には必要なことであつたろう。しかしプロテスタント宣教開始より一世紀半にもなる現代、しかも過去の文化的倫理的遺産を使い果たして途方に暮れ、日本古来の伝統にこれからの歴史の指針を見出そうとしているように思われるこの日本で、宗教改革の福音がどのような意味で、唯一絶対の救いなのか、教会が使徒の時代から受けついできた主イエスの十字架と復活の福音が、どのような意味で生命の福音であるのかを、福音主義神学は、新たに思索していかねばならないであろう。すでに論じてきたように、ヒックなどの宗教多元主義的神学が主張するキリスト教の相対化は福音主義的神学の立場から是否定されねばならない。しかし、福音主義神学は、これまでのように、諸宗教を、「偶像礼拝」あるいは「異教」とのレッテル

で原理的・究極的な多元主義というのにはありえない。多元主義という言葉が意味をもつとすれば、「究極以前」という文脈においてである(いわゆる domain of discourseの問題である)。*Regressio ad infinitum* と言ったのは、多元の説を何度繰り返してもさらにその向こうに、無限に一元を想定しなければならぬという意味においてである。

²³ 遠藤周作の『おバカさん』や『沈黙』、そして『深い河』などに展開されているキリスト論とは別の、福音主義神学に立つキリスト論の展開である。今後の課題であろう。

のは、キリスト教的色彩を帯びた一神教的なもの以外ではありえないののではないか。もしそれが事実なら、それは諸宗教を微妙な形でキリスト教的なものへの一元化の試みであると理解されても不思議ではない。いづれにせよ、昨今の宗教多元主義的神学は、結局、不徹底な神学的試みであるといわねばならない。福音主義の立場からは、折々に必要とされる他宗教とのさまざまな折衝において、必要なときにキリスト教をキリスト教としていているものを率直に表明することが、他宗教と真摯に・誠実に出会おう道であるといわねばならないであろう。諸宗教との現実世界における「共存」の道は、真理問題を相対化し、「超宗教」のようなもの設定して開こうとするのではない。むしろ、真理問題をけつしてないがしろにすることなく、それを堅持しながら、この世の具体的な倫理的課題などにおいて可能な限りの対話と協力が求められるべきであろう。つまり「創造の世界」における人間と人間の次元においてである。そして、そのような創造の世界における「共存」において、図らずも真理問題が問われ、キリスト教信仰が、慇懃無礼に陥ることなく、その真理性を証言しうるのである。倫理的な次元のことであっても、キリスト教と諸宗教の間に真理問題をめぐって緊張が起こるのである。しかしそうであっても、間接的に福音の真理が証言されずにはおかないであろう。

V. 伝道——「語ること」と「生きること」の一体化

諸宗教並存を新たな神学的課題とする宗教多元主義神学は西洋発である。そこでの問題意識は日本の状況での問題意識とは異なる。しかし異なっているが、日本はやはり宗教多元的社会であると形容しうる。もちろん、つきつめて考えて行けば、実在の究極的「理解」を志すどのような宗教も、哲学も、思想も、一元に収斂する。いわゆる *regressio ad infinitum* 的に²²。「日本

²² 神学であれ哲学であれおおよそ人間の思想は一元に収斂するのは必然である。統一された一元の体系の要語はカント的に言えば思想的「範疇」と見なすことができよう。多元的な分裂状態に人間はとどまることができないからである。なんらかの統一を仮定して、その分裂を克服しようとするだけのことである。したがって

多けれど同じ高嶺の月を見るかな」という道歌がある。むろん、これは、日本にある仏教諸宗はもとより、神道各派、さらには儒教も含めて、「同じ月」(究極的には同一の神的「実在」)を見ると、日本の諸宗教並立の現実についての認識を示すものである。その「同じ月」が、神秘的経験の対象であれ、倫理的実践の根拠であれ、あるいは宗教の一般常識的な理解であれ、いま論じられている宗教多元主義的観点と同じものである。庶民レベルで言われる「どの宗教も同じ」というのも、かの道歌と同じことを言っている。問題は、そのような多元主義的土壌で、伝道の姿勢はどうあるべきか、という点であろう。信仰の真理については動かぬ確信に立ちつつも、他の信仰に真摯に奉じる人の心を尊ぶということが求められているのではないか。それは、人間内奥の求めの現れには、足蹴にできないものがあると感じられているからではないか。かつては、キリスト者が受洗したとき、家の仏壇を焼くということもめざらざらしいことではなかった。また他宗教を、「偶像礼拝」と呼び、「異教」と称することも、教会の中では一般的であった。しかしながら、福音主義神学の立場からは原理的にそう言わねばならない。しかしながら、そう語ることが妥当とされる文脈がどこなのか、その言わんとする意味はどのようなものかをわきまをきまなければならない。今日、一般的には、諸宗教をそのように呼ぶことが、はばかられるようになってきている。より自覚的に、諸宗教の真理主張に対する福音主義神学からの問題提起と、それらを信じて生きている人々の心とを、分けて考えねばならなくなっている。それはまた「異教の自由」ということがからも言われうる。たとえ諸宗教が「偶像礼拝」であり「異教」であったとしても、それを真摯に信じている人の心には敬意を払うという点である。また諸宗教の間にも多く見られる、愛の行為・犠牲の行為に對しては、福音主義神学は目を向け、それを「事柄に即して」理解していかねばならないであろう。そこにある普遍的なものは何であるのか、を問わねばならないであろう。使徒パウロが、ピリピの信徒たちに「すべて真実なこと、すべて尊ぶべきこと、すべて正しいこと、すべて愛すべきこと、すべてほまれあること、また徳と呼ばれるものがあれば、それらのことに心をとめ

を貼るだけにとどまっただけで良いということではない。それについて深く考えずに、伝道を進めることができた時代は過ぎたということを知らねばならないであろう。ヒックは回顧して言っている、若い頃、世界の大宗教についていろいろ聞かされたが、いまふりかえって見れば、聞かされた諸宗教は、真実の姿とは似ても似つかぬ戯画にすぎなかった、と。それはまた日本の教会が、この国の諸宗教について抱いてきたものと同じで、大きな違いがあったといえるであろうか。また欧米に留学経験のある人なら一度ならず経験することであるが、神道について問われては答えに窮し、(日本) 仏教についての話しを頼まれては無知を思い知らされることが多い。それだけ、日本の教会は、福音主義神学に立つ神学者も含めて、日本の宗教・文化について自覚的に知るところが少なかったということである。

この日本で、私たちが、自覚することもなく呼吸してきた空気は、神道的なもの・仏教的な「空気」である。それらが複合的に私たちの意識の深層を形成している。しかしそれでいてなお、それらに「偶像礼拝」、「異教」のレッテルを貼るだけでそのままだり過ぎていていなければ、意識の深層に形成しているさまざまなものが、早晩、そこから浮上してくるのである。なんらかの統合を求めてである。そしてそれを怠るならば、福音信仰も魂の奥底に触れることなく抽象化し、信仰者としての歩みが二元化するであろう。日本的宗教性(あるいは日本的靈性)と教会の信仰がどこで断絶し、どこでつながっているのか。創造論と救済論をどう區別して考えるのか。その意味で「外発」的である宗教多元主義的神学は、ここ日本では異なりつつも、日本の福音主義神学諸教会の伝道にたいして、キリスト教信仰の絶対性の確信にたいして問いを投げかけているのである。そしてその問いに関連して、日本古来の靈性をより深く認識することが求められているのである。その意味では、日本の宗教的「遺産」を深く考えた明治の先達たち(植村正久、内村鑑三、海老名弾正など——彼らはおしなべて仏教を論じ神道を吟味している)に倣うところも多い(彼らの、神道・仏教についての観点や評価は別にすることに)。

つぎに伝道の姿勢について考えてみたい。日本には、「分け登る麓の道は

なさい」(ピリピ 4:8)とすすめたことは、今日の日本の伝道状況にどのような意味をもつのであろうか²⁴。福音主義的神学に立つ伝道において、信仰の真理の次元ではその相対化は拒みつつ、もう一方で他の信仰を奉じている人々も含めて隣人への愛に生きていることが求められているのである。それもまた地道な伝道の形であり、キリストの愛の証しである²⁵。そこにある緊張は生きたらねばならないにしても。

教会は伝道の働きへと派遣されている。そして私たちは、宗教多元状況で福音を伝えることの意味を考えている。しかし、その状況は、今日に始まったことではない。歴史における教会の歩みの原初からそうであった。また日本においても、16世紀、イエズス会によって福音が伝えられたときもそう

²⁴ 私たちは、神道・仏教が一般的な宗教環境に生きているのであるが、ここでの伝道とは何か、どう伝道すべきかなどを考えさせられる経験を日常的にする。筆者がかつて牧会した教会に「門徒」を父にも姉妹の語ってくれたことを思い起こす。「父は、教師で夏休みなどの休暇のときに京都に出て親鸞の教え熱心に学んでいた人でした。私が洗礼を受けたいと言ったとき、あなたはあなたの信仰で行きなさい、と言って許してくれました」と話していた。私事にわたるが、筆者がまだ小学生の頃から今日までいつも、愛をもって交わりの中にいられてくださっているのは大阪・柏原市にある寺の住職である。高校時代、国語の先生で「古典」(当時は国語乙と呼んでいた)を担当された先生は、大和郡山口市の寺の住職で、授業の中で「人生をうすすべつらにはなく深く生きるように」と口癖のように言われ、さらに英語の先生も熱心な住職で、交換日記のようにして英語の学びを導してくださったが、この先生は現在、西本願寺・全国布教使としての肩書きをもち、教会流に、テレフォンメッセージならぬ「法話のダイヤル」もしておられる。「寂光の浄土恋しと歩む日は老いもゆたけく冬の日ぬくし」との歌を詠む方である。この先生の夫人は筆者をはじめて教会に導いてくれた姉妹の「遺縁」にあたる方だと知った。また筆者の母方の曾祖母も篤信な門徒で、90歳を超えた晩年、長男から贈られた補聴器を手に、「これがあればありがたいお話がよう聞こえ」と喜んでいった様子がいっけい浮かぶ。日本における伝道はこのような状況のもとであり、安易には解消できない緊張状況にあると言えよう。

²⁵ 筆者が神学校を卒えて教会に赴任した最初の年の夏、エホバの証人の婦人が暑さの中、一人の子を背に負いもう一人の手を引いて来られたことがある。教会に招き入れ、冷たい麦茶を出し、しばらく信仰の話をした。帰りぎわ、その婦人の口から出た言葉はいまに忘れられないことができな、「教会でこんなに親切にしてもらったのは初めてです」と。

であった。仏教諸派は、たとえ衰退の中にあつたといえども、すでに深い宗教思想の展開が見られた状況であつた。しかしそのような中にあつて、キリストン信仰の浸透が、宣教開始からのおよそ一世紀、歴史家をして「キリストンの世紀」といわしめ、ときの権力者・為政者たちを深く懸念させるほどにめざましいものであつた。それはなにゆえであつたか。もちろん、歴史の状況はそれぞれにユニークであり、単純な類比を求めることには問題があるうけれども、それは主イエス・キリストこそ、世の救い主であるとの不動の信仰であり、そしてキリストにあるいのちの経験であり、その信仰を生きた歩み、その愛の歩みであつた。例を一、二あげてみよう。ローマ帝国にあつて、かの背教者ユリアヌスをして以下のように言わしめたのは信仰者の歩みであつた：「不信のガリラヤ人(=キリスト者)は、自分たちの貧者を担っているばかりか、われわれの貧者をも支えている」、またキリスト者の「見知らぬ者への親切」や、彼らの「聖なる歩み」が「無神論(=キリスト教)の拡大に寄与した最大のものである」と²⁶。また、キリストンの場合も、慶長年間(1596-1615)、江戸に組織された勢数多講(Confraria de Sexta)の規則に「此組衆、なにてもかりたあて Caridade(慈悲)の所作をあらはすはすべき事。別而さいこの人有之はキリストンの事すむべき事。亦すて子有之はちから及ふほと、せいを入れ此あにま(魂)すたらさるよう可仕事」²⁷などのように、慈悲の所作すなわち愛の実践が強調されていて、主イエスにあらわされた神の愛への信仰とともに日本宣教が進められたのである。

またさらに、「どの宗教もみな同じ」と言われてきよきに、昨今の議論がなされるずっと以前からあつた「宗教多元的現実」の中で、明治にはじまる日本近代が、キリスト教にそれなりの社会的評価と「ステータス」をもたらししたのは、伝道において信仰と倫理が両輪として回っていたからであらう。そこには光と影がわかちがたく交錯していたとしても。じっさい、宗教林立の世界では、どの信仰の何が真理か、が問われる。それは、告知する内容が、

²⁶ Olav G. Myklebust Misjonskunnskap, Universitetsforlaget, Oslo 1976, p.153. から引用した。

²⁷ 海老沢有道・大内三郎著『日本キリスト教史』日本キリスト教団出版部、1970年、70頁

いう真理は、信仰において人の心に入り、愛と謙遜の中で現実化し、その絶対性（「絶大な価値！」ピリピ 3:8）が聖霊なる神の働きのもとで証言される。

かつて Let us walk our talk! という示唆深いフレーズに出会ったことがある。キリストの弟子として内にある望みに固く立ち、救いの言葉の愛にあって語り、日々、その愛を生きることこそが、いつの時代においても変わることはない伝道の姿ということになる²⁸。福音の相対化が論じられる現代の宗教多元主義的状況のなかには、なお一層、そのような生きられた信仰、そこからの伝道が求められている。

（前神戸ルーテル神学校校長）

それが語られる文脈においてどう現実化しているかによって知られるということであろう。キリスト教信仰に深く接することのない「外の人」は、それ以外に福音の真理を垣間見ることさえできない。いま欧州において「教会離れ」の傾向が顕著であれば、教会が多く体制化してしまい、そこに主イエスが「深くあわれまれた」（マタイ 9:35）その心を忘れつつあるからではないか。いまそこで求められているのは、信仰の真理の深い洞察と、その現実における発現としての「愛」ではないのか。ひるがえって私たち日本の福音主義に立つ教会はどうであろうか。伝道を、いま、どのように捉えているのであろうか。日本のいまの現実を見渡すとき、途方にくれている同胞がどれほどになるか。この世のすべてを手につつも、自分がわからず、道に行き暮れている同胞が。近年の統計では三万人を越える。そして、なんらかの手当てを受けて未遂に終わった数はその四倍と言われている。そしてそのような統計に出てくる自殺者（および未遂者）の裾野に、その何十倍もの「予備軍」がいると予想される。信仰者は、人として生かされている一つ一つの存在が、神の似像として創造され、かけがえのない生命として生かされ、それゆえに贖われ、望みを与えられている、というこのメッセージを、死んだようにうつろいに生きている同胞に語っていかねばならない。キリストにある救いを神学的にはもちろん実践的にも、あれもよし、これもよしで行けるということに甘んじていることはできない。いまこそ、日本の福音主義教会が、どのような展望のもとで伝道をしているのかか吟味されるべきであろう。教会が、一つの自己充足的な組織としてその存続に腐心するのみで、伝道を教会の「教勢維持・伸展」のための「手段」としているならば、諸宗教の一つに墮す他ない。そして「自分をいのちを救おうと思う者はそれを失う」（マルコ 8:35）という結果に行きつつかざるを得ないであろう。伝道は決して手段となつてはならない。伝道は、神の像に似せて造られた一々の存在の救いを目的とする。「御作にエワゼリヨ」を語ることである。

宗教多元的な日本という伝道のコンテクストは、福音の「実力」の発現をもつて、その真理の固有性・絶対性が提示されねばならないという性格をもっている。ひとえに福音が人を生かす生きた真理であることの発現こそが、この日本の多元主義的状況にあっての伝道の形であろう。受肉のキリストと

²⁸ 多元的現実の様相を端的に提示しているのが、今日、Web 2.0 と呼ばれる「地球規模の情報革命」（Global Information Revolution）である。YouTube, FaceBook, MySpace などウェブ上に多くの情報交換フォーラムが存在する。ここでは、ありとあらゆる情報が錯綜する。そこはまさになんでもありの多元的な状況といえるであろう。宗教多元の現実を何倍にも拡大した多元的世界である。そのような状況に直面して思い出されるのが、Leslie Newbigin の言葉である：“The business of the church is to tell and to embody a story, the story of God’s mighty acts in creation and redemption and of God’s promises concerning what will be in the end. The church affirms the truth of this story by celebrating it, interpreting it, and enacting it in the life of the contemporary world. It has no other way of affirming its truth. (*Proper Confidence: Faith, Doubt, and Certainty in Christian Discipleship*. Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1995, p.76). いわゆる「物語神学」の語彙で語られているが、キリスト教信仰が真理であることを証するのは、現代世界にあって、福音を喜び、それを説き、それを生きるとの姿以外にないというのは、今日の多元状況における伝道の道筋であろう。

応答Ⅱ 橋本昭夫氏「多元主義社会における伝道」への応答

「否定の伝道」から「肯定の伝道」へ
——基督教一元主義の多角的展開——

櫻井罔郎

目次

I 現代日本と宗教多元主義 (基礎)

A 「宗教多元主義」

B 日本社会と諸宗教

C 日本の教会と現代社会

II 欧米の多元主義と日本伝道 (応答)

A 一神教と多元主義の対立

B 基督論と絶対性の主張

C 多元主義社会と伝道

III 現代日本伝道の神学的展開 (結語)

A 神学の欠如

B 伝道と日本の宗教

C 宗教多元主義社会における伝道

I. 現代日本と宗教多元主義

A 「宗教多元主義」

今日、基督教界においては、ジョン・ヒックによる「宗教多元主義・仮説」の提言以来、「宗教が多元的に存在している」という事実が経験的に認識されて

いるとされ、現代社会は「宗教が多元化している時代」と呼ばれ、宗教の多元化という点で、日本は「先進国」であると言われている。

「宗教多元主義」とは、複数の宗教がおのおの他の宗教と非依存の関係の中で併存しているという事実を認識し、それぞれの意義と価値を認めるという立場をいうものであって、伝統的な基督教が主張してきたような、他の宗教の存在価値を全的に否定し、自己の宗教体系のみを絶対化するという立場に対立するものである⁴。

この際、前者（宗教多元主義）には、各個の宗教は互いに相容れない独自性を備えており、それぞれが固有の存在であるとする、いわば「絶対的宗教多元主義」という立場と、それぞれの宗教の中に一定の共通項を認め、その点を中核として、諸宗教の現象を把握し、現存の諸宗教を超える真理を見出そうとする、いわば「超宗教模索型宗教多元主義」という立場がある。

また、後者（伝統的基督教）についても、基督教のみを唯一絶対とし、他者の存在をいっさい容認しないという絶対的排他主義的な立場と、基督教を最高・唯一絶対としながらも、他の宗教が存在する事実を認識し、それらに対して一定の理解を示す寛容主義的な立場とがある。

もちろん、それぞれの立場にその変形ないし中間型が存在することは言うまでもない。

思うに、宗教多元主義が出てきた背景には、世界は物質の結合と物質内部に

存在する諸原因の連続によって生まれ、存し、動き、変じ、廃し、消えているにすぎないとする唯物論の普及・普遍化が存在し、そのもとで、「宗教は人間の創作にすぎない」とか「神は人間の願望の投影にすぎない」とかとする心理学的・社会学的見解の影響を強く受け、その結果、不可視のモノや超自然的な言説・現象に対する徹底した懐疑的姿勢の一般化がある。

しかしながら、宗教多元主義という主張は、異教世界において異教的思考の中から生まれてきたものではなく、神・宗教を否定する無神論・無宗教の立場から主張されたものでもなく、基督教世界から出てきたものであるというところを見落としてはならない⁵。

すなわち、「宗教多元主義」という語によって提示されている主張は、一つには、福音主義神学と対峙するリベラル神学のエキュメニズムの一環としてなされておき、諸教会を一つに結びつけ、諸宗教を連携させる方向性を持つものとして展開されてきた経緯がある⁶。

他方、異教を基督教と同次元の理念・現象として捉え、基督教を相対化することを可とする宗教多元主義の考え方は、教会に対して、東洋の思想や宗教実践を取り入れて基督教の展開・転換を図ろうとするニューエイジムーブメントや急進的なカリスマ運動の影響を受け入れる素地を提供している⁷。

なお、論理の正確さを期するために用語法について考察しておきたい。「多元論」とは、究極の根本原理は相反する2要素（二元）から成ると論じる「二元論」と類比すれば明らかのように、究極の根本原理を3要素以上（すなわち「多元」）と指定する思想を意味する。

「多元社会」とは、多元によって成っている社会という意味であり、「多元主

⁵ ヒック「自分史」1頁、ヒック『宗教多元主義』65～70頁、宇田進『総説現代福音主義神学』（いのちのことは社、2002年）324～326頁

⁶ 「この名による以外に救いはない」という主張は「激しい宗教排他論」であるとヒック『神は多くの名をもつ』222頁、「主要な基督教界は宗教の多元化現象に向けて誠実に対処」しているとし（同書223頁）、「救いの道が」ただ一つしかないというのではなく、多数あることを認める」立場が宗教多元論なのであるとされている（同書226頁）。

⁷ ジョン・F・マッカーサーJr.『混迷の中のキリスト教』（日本長老教会文書出版委員会、1997年）282頁

¹ ジョン・ヒック『神は多くの名前をもつ—新しい宗教的多元論—』（岩波書店、1986年）60頁以下、ジョン・ヒック『宗教多元主義』（法蔵館、1990年）60～61頁、ジョン・ヒック『自分史』『宗教多元主義の探求』（大明堂、1995年）4頁以下、ジョン・ヒック『宗教がつくる虹』（岩波書店、1997年）1頁

² 古谷安雄『宗教の神学』（ヨルダン社、1985年）58頁

³ 同書61～62頁

⁴ ヒック「自分史」6頁。ヒックは、「もはや見捨てられた」旧来の「排他主義的基督教」に代わる選択肢としては「包括主義的基督教」と「多元主義的基督教」があるが、包括主義には納得できず多元主義に移行して来るとし（6～7頁）、「排他主義」「包括主義」に対立するものとして「多元主義」を提示しており（ドゥコスタ「ヒックと宗教多元主義」『宗教多元主義の探求』13頁）、「多元主義」とは「排他主義」に対する排他的な立場である。

容され、多数の宗教が人々に信じられ、敬され、用いられるなど容認されている「日本」という場における伝道について考察することが求められているものと考えられる。

多数の宗教が併存・共存していることから、「日本社会は宗教に寛容である」とか「日本人は宗教的に寛容である」という俗説があるが、自衛官合祀訴訟判決などに見られるように、「宗教的寛容」という名の下に宗教的強制が行われている「宗教的非寛容」社会であることは明らかである⁸。

そこで言われている「宗教的寛容」とは、自己の宗教に拘泥せず、自己の信条を押し通すことなく、社会の為政者が求め、社会の多くが従っている宗教や信仰を容認し、それに服することをいうのであるから、社会の構成員である各個人に求められる宗教的寛容を意味し、社会は宗教的非寛容なのである⁹。

そのような発想の原点は、多くの日本人が神道と仏教を併信している（神棚と仏壇を併置している）状況を指して「宗教的に寛容である」と言われることにある。その場合の「寛容」とは、「厳格さの欠如」、「忠実でないこと」、「曖昧さ」を意味し、ある学者の言によれば「だらしなさ」ということなのである。

離婚・再婚を許さない生涯一夫一婦制に対して、日本社会は、離婚・再婚が自由であり、事実上の重婚や帯妾を許し、売買春・不倫・浮気に「おおらか」な社会であるが、それは「寛容」という言葉で表現されるべきことではない

⁸ 横田耕一『「寛容」なき社会の『寛容』論—自衛官合祀違憲訴訟大法廷判決をめぐって—』『法学セミナー』1988年8月号23頁、戸松秀典・長谷部恭男・横田耕一「愛媛玉串訴訟最高裁大法廷判決をめぐって」『ジュリスト』1997年6月5日号20頁。

⁹ 日本社会において用いられる「宗教的寛容」という語は、西欧におけるのは正反対の意味で用いられることに注意しなければならない。たとえば313年のコンスタンティヌス帝の「寛容令（ミラノ勅令）」は基督教徒に対する弾圧を停止するためにあったし、16世紀の宗教改革期に現れた西欧の「宗教的寛容論」は国家や教会が他者の宗教的自由を保障するものであった。つまり西欧においては「宗教的少数者に対する自由の保障」という意味するであったが、日本においては「宗教的少数者の宗教的主張の制限」「宗教的多数者の横暴の許容」という意味に転じられており、西欧における「少数者に対する寛容」が日本では「多数者に対する寛容」に正逆転しているのである。

義」とは、世界を多元であると考ええる思想または世界は多元であるべしとする主張をいうから、「多元主義社会」とは、多元主義を基調とする社会を意味することになる。

「宗教多元社会」といえば、宗教が多元的に併存している社会という社会学的现象を意味するが、その場合の「多元的な宗教」とは、互いに共通の根本原理を含まない、究極の根源である宗教を意味し、それぞれが互いに他からの影響を一切受けることなく創始・成立した宗教であるということの意味する。

しかし、「宗教多元主義」とは、宗教は多元であるという事実を意味する用語ではなく、宗教は多元であるという考え方や宗教は多元であるべしという方針をさし、「宗教多元主義社会」とは、宗教が多元的に存在している社会という意味ではなく、宗教が多元的に併存していると考えられている社会ないし宗教は多元であるという方向性をもって動いている社会を意味することになる。

B 日本社会と諸宗教

「多元（多元性）」という言葉は、しばしば、性質・形態・種類などの異なるものが多数存在することを意味する「多様（多様性）」「多種（多様性）」と混同・誤解されることがあるが、前者は互いに根源を異にする（異元）のに対して、後者は異元に限らない概念（同元または非異元）であることに注意を要する。

俗に所謂「正月は神社に、結婚式は教会で、葬式は寺院で」という日本人の宗教感覚や多数の宗教の併存状況をさして、「宗教多元社会」や「宗教多元主義社会」と呼ばれることがあるが、必ずしも正確な用語法ではない。

「日本は宗教多元主義社会である」とは、用語法から言えば、日本社会は宗教多元主義を基調としている社会であるという意味ではなく、宗教は多元であると考えられている社会ということの意味する。

しかし、実際には、日本社会における多種・多様な宗教の併存状況をさしている言葉であることから、「単一宗教社会」の対語としての「複数宗教社会」を意味しており、その意味で、宗教は多元であると思ひ込み、誤解している社会を意味するものと解するのが相当である。

したがって、本講義に与えられている主題「(宗教)多元主義社会における伝道」とは、神仏基三教ほか多数の宗教が併存・共存し、多数の宗教の存在が許

ずである。いわんや、それをさして「多元（主義）社会」と呼ぶべきではない¹⁰。
日本社会においては、いたる場・所・時・機会に、神社神道と仏教と、さまざまな民俗・習俗・民間信仰との併存を見ることができているが、日本人の深層には、それらを個々別々のものとしてではなく、祖先崇拜という一事を基軸として捉え、各場・所・時・機会における展開・手段・技法・処方として用いているように思料される¹¹。

その意味において、日本社会における宗教多存状況は、「祖先崇拜一神教」なしい「祖先崇拜一元論」の多様な展開を示すものであるにすぎず¹²、複数の宗教を容認するものではなく、「宗教多元論」や「宗教多元主義」ではないと言わなければならない。

実際、祖先崇拜・祖先祭祀が習俗として日本人・日本社会の基底にあり、支配層を中心に形成された神社神道が統治の手段として普遍化され、外来の仏教も「蕃神」「外来神」あるいは「本地垂迹」として受容され、徳川幕府の「葬式仏教化」政策も奏効して今日に及んでおり、明治政府の神社国営化（国家神道化）政策の下での神仏分離令により社会制度としては強制的に分離されたとしても、なお神仏習合が日本人の深層心理となっている。

鉄砲・教育・経済という α を伴って開始された戦国時代・明治開国期・昭和敗戦後の基督教伝道は大きく進展したものの、外国人・外国語・外国文化・外国政府が強く表面に現れ、「外国の宗教」感と「外国支配の懸念」を払拭することができず、日本の自立とともに排斥されることになったのも、日本宗教の見識不足に基因するところが少なくない¹³。

¹⁰ 拙稿「日本人の反宗教性」『福音主義神学』28号73～76頁

¹¹ いわば「祖先崇拜一神教」である（拙稿「日本人の宗教観と祖先崇拜の構造」『キリストと世界』13号、東京基督教大学、2003年、44頁以下）。

¹² 同書79頁。

¹³ 拙稿「信仰の神学——21世紀日本の宣教と教会を基礎づける神学をめざして」『世界宣教の現状と展望』（東京キリスト教学園、2002年）23～25頁、拙著『異教世界のキリスト教』（いのちのことば社、2002年）156～160頁、拙稿『日本の教会の昨日・今日・明日』『宣教学リーディングス—日本文化とキリスト教—』（RAC ネットワーク・関西ミッションリサーチセンター・東京ミッション研究所、2002年）126～128頁

今、日本の宗教状況を「宗教多元」と理解するならば、同様の轍を踏むことになろう。あくまでも「宗教多元」と思っている」社会（あるいは、『宗教多元と思っている』ことにしている）社会）なのであり、それは、日本の状況を、単に、外国に合わせて、外国的に表現しているにすぎないものと言わなければならない。

C 日本の教会と現代社会

日本の教会は、長期の禁教政策によって断絶している切支丹時代を除外すれば、明治の伝道開始から120年ないし150年、戦後の伝道再開からでも60余年になり、それぞれの初期には急激な教勢の伸びを記録して、「日本は遅からずして基督教国になる」と思われていたにもかかわらず、その後の伝道は振るわず、人口比1%に達しない現状にある。

しかも、基督教は、日本社会において、他の宗教や政治団体、公共機関・公益団体に比べて、好意的に受け止められ、清潔・正義・非営利という印象で感ぜられており、その活動や事業に対しては高い評価を得ており、基督教に対する反対・排斥・排除・追放運動が起こったことは皆無に等しい¹⁴。

その意味で、基督教界の現状は、伝道の相手方の問題というよりは、伝道する側の、伝道の間「日本」や伝道の対象「日本人」に関する無理解に基づくものと考えられるであろう¹⁵。

基督教界内において基督教の唯一性や絶対性に堅く依拠するのは当然であるが、対外的な場面においても、ひたすら基督教の唯一性・絶対性のみを主張し、日本社会や日本人を無視・軽視・否定・蔑視・侮辱した伝道をしてきたのでは受け入れられないのは当然である。

日本社会や日本文化・日本人に対する理解を欠いて、外国人・外国語・外国文化・外国政府などをあらわにした「外国の宗教」としての伝道をしてきたの

¹⁴ 軍国主義時代において基督教や教会が激しい弾圧を受けた事実はあるが、軍国主義者によるものであって社会的な反対や排斥などではなかったし、弾圧の対象も「アカとヤソ」と言われるように共産党・共産主義者らと共にであり、さらには自由主義者や民主主義者ら、学者や文化人らと共にであった。

¹⁵ 『異教世界のキリスト教』3～6頁

では「否定しないが受容しない」とされるのも当然であろう¹⁶。
この「外国の宗教」という捉え方も宗教多元主義的な宗教の理解なのであるが、それを惹起したのが教会の伝道という側面からなのであり、その意味で、教会もまた、無意識の上であるとはいえ、宗教多元主義の推進に加担してきたものと言わなければならない。

日本の教会では、日本伝道の視点から、「英語の『ゴッド』や韓国語の『ハナム』に比して、日本語の『神』は、唯一神や超越神ではないから不適切である」とか「八百万の神々に繋がる『神』の語を用いるのは伝道に向かない」として、「神」の使用を問題視する見解が提示されてきた¹⁷。

また、神社神道の神々など異教の神々に対しては「神」の語を用いつつ、聖書の神に対しては「創造主」ほか「神」以外の語を用いるべきであるとされ、それによって、福音の理解を推進し、伝道の効果を大きくしている旨が報告されている¹⁸。

しかし、その結果、仮に、伝道が推進したとしても、異教の神と聖書の神とを共通の因子をもたない別の概念として構成することになり、異教と聖書の宗教とを根源を異にするものとして捉えることとなり、基督教の絶対性を主張しながら、実は宗教多元主義を实践するという奇妙な現象を起こしていることになる¹⁹。

その点は、英語の「大文字のゴッド」と「小文字のゴッド」、韓国語の「ハナム」と「シン」、『新改訳聖書』の「神」と「神々」などにも共通しており、無意識のうちに展開されている宗教多元主義の問題点である²⁰。

そもそも「神でない神」や「偽りの神」とは、神を否定するという罪(原罪)

の結果、人間によって作り出されたものであり、神の複製品・偽造品・模造品という性格を有し、神学的には一元的に把握されるものであるが、神を否定した罪人の側では、神なる原点は否定されることから、諸々の神々は共通の要因をもたない多元的存在となるのである²¹。

さらに、神を否定する罪(無神論)によって、人間は「神のよう」になり(幻想)、「善悪を知るよう」になった(自律の幻想)のであり、罪人は各人が各人にとつての究極の根本原理たる神なのである(自己神論)から、「無神論(すなわち、自己神論)」こそ、究極の宗教多元論なのである。

連日のように報道される、終末論的様相を帯びた、意味不明・不可解・信じられない諸事件に現れている現代日本の社会秩序の根底的な乱れは、戦後60年間の、日本の、徹底した無宗教・反宗教・宗教否定の無神論教育(自己神論教育・自立自律教育²²)の結果であると言わなければならない。

このように、宗教多元主義の問題は偏に宗教の問題だけに留まるものではないのであるから、教会に託された福音伝道の意味は甚大である。伝道の意味は、断じて、教勢の拡大にあるのではなく、人々の救いにあるのであるからである。それだけに、教会の責任は大きいと言わなければならない。

他方、日本の教会は、戦前からの神道・仏教の圧倒的優勢の中で、また戦後の新興の諸宗教(新宗教)の躍進に対応して、反神道・反仏教・反新宗教というう姿勢を露にし、反神道・反仏教・反新宗教ということから「反宗教」という性格を濃厚にし、他宗教に対して敵対的な姿勢を貫いてきたが、それは反面、無神論に好意的な姿勢ともなつて、結果的に、無神論教育に加担してきた責任も認識しなければならない²³。

²¹ 『異教世界のキリスト教』128～129、134～135頁

²² 「自立」とは、創造主である神との関係(依存)を否定した非依存の立場を言うのであり、「自律」とは、世界の統治者である神の法の下にある(他律)ことを否定した態度をいうのであって、神を否定する無神論者の基本図式であるが、いくら人間が否定しても神の存在が厳然としているのであるから、その立場は「自立の幻想」であり、その態度は「自律の幻想」である。

²³ 拙稿「信教の自由とは何か?—教会の社会的責任」(「信教の自由」東海福音主義者の会、2006年)

¹⁶ 拙著『「異教としてのキリスト教」からの脱却』(リバイバル新聞社、2004年)3～6頁

¹⁷ 鹿嶋春平太『神とゴッドはどう違うか』(新潮社、1997年)、上野亘『唯一神は愛なり—日本の福音伝道の突破口のために、日・英・韓聖書翻訳の一考察—』(いのちのことば社、1997年)など。

¹⁸ 『異教世界のキリスト教』99頁以下参照

¹⁹ 拙稿「『神』再考—日本という場における宣教と弁証の新たな展開をめざして」『キリストと世界』9号(東京基督教大学、1999年)63～64頁

²⁰ 『異教世界のキリスト教』109～111、114～116頁、「『神』再考」63～64頁

その意味で、現代日本社会の多元主義化における、日本の教会の責任を認識し、伝道と生活を通じて果たすべき責務を再確認し、実行する決意を新たにすることが求められている。それこそ「現代日本における伝道の神学」の課題であり、「多元主義社会における伝道」の問題であろう。

II. 欧米の多元主義と日本伝道

A 一神教と多元主義の対立

発題者・橋本氏は、現代日本における諸宗教の林立、政治・経済理念の多様性をあげながらも、日本社会の『『日本教』的一元主義性』²⁴に言及するとともに、現代日本における「多元主義社会」論議が内発的なものではなく、欧州発の輸入概念であることを指摘して、多元主義の論理展開に注意を喚起して、日本社会に対する適正な見識を示している。

また、欧米における宗教多元主義の台頭が、人種・民族の混成による宗教の併存状況に対する対処と基督教による「宗教帝国主義」に対する反省に基因し、価値相対主義・自由主義の流れの中で非基督教化という傾向を示している旨を指摘する一方、日本伝道においては「日本の多元的現実」や「日本の多元的杜会」に対する顧慮を欠いていたとして、欧米発の多元主義論議の中で、逆に、基督教の絶対性の確認が要請されているとす。

宗教多元主義が欧州の状況に対応する欧州発の論理であるとする発題者の見解は妥当であり、過去の日本伝道に対する反省も適切であるが、日本の「多元的現実」「多元的社会」とはどのような意味なのか、この時点で、発題者の所説を精査しておく必要がある。というのも、本講義における鍵句である「多元」「多元主義」に関する発題者の見解は流動的であり、不定見であるかのよう感じられるからである。

「日本の多元的現実」「日本の多元的社会」という表記からは、発題者が、日本における「多元」という事実を認めているかのように読み取れるが、発題の本意を通過して、発題者が主張していることは、その逆のことであるように思

われる。ただ、残念なことに、発題者の見解は必ずしも明瞭ではなく、一貫性を欠くものであり、論旨が二転・三転しているように思われる。

同様のことが、次に、「世界はすでに多元的になっていて、一元論は不可能な原理であり、多元主義が今後の世界原理として呈されており、外からの『好戦的な一神教』批判とともに、宗教多元化の現実の中で、内からも、基督教相対化の主張が高まっている事実を認めるが、それは欧米の話であって、信者数1%に満たない日本では状況が異なる」としている点にも見られる。

一方、「欧州発の宗教多元主義的神学によって、多くの同質的な宗教が併存する宗教多元社会・異教社会である日本においては、基督教の絶対性を堅持するのみではなく、新たな伝道方策を論じることが求められている」とし、その理由として、「単に基督教の絶対性を主張するだけの神学的立場では世界紛争の原因ともなり、多元的世界の共同体形成の妨げとなるとされるからである」とする。

他方、宗教多元主義は、「宗教間対話」において主張されているように、諸宗教を人間経験の現象と捉え、諸宗教の真理は等価であるとして、唯一性・絶対性の主張を否定するものであるから、「対話の場」を「伝道の場」とすることも否定されることとなり、「伝道」も否定され、教会の存在も否定されることになるとし、「伝道」の意味を再考察することの必要性を説いている。

この場面における宗教多元主義に対する評価には異論がないが、それゆえに求められる伝道の再考察が何を意図しているのかは判然としない。というのも、発題の全趣旨を通じて、伝道の意味は「基督の弟子として真摯に語り生きること」とされており、特段の再考察がされているとは思われないからである。

そして、概して宗教多元主義の論議は欧州的なものであり、日本の実態に即するものではないとして、根本的に日本の状況は異なるとしながらも、従前通りの単なる基督教の絶対性に立脚した伝道では対処できないとしつつ、宗教多元主義に立てば伝道も否定されることになるとし、日本伝道の再考察を求めている。

発題者は、「宗教多元主義は欧州の論理である」として、「日本に適合するものではない」という見解を示しているものと思われるが、発題の中では、宗教

²⁴ 拙稿「日本人の宗教観と祖先崇拜の構造」参照

多元主義の主張を是認するかのような言及も散見され、その真意を測りかねる。伝道の再考察はこの先のことになるとして、この時点で明瞭にしておかなければならないことは、宗教多元主義とは何であり、宗教多元社会が何を意味するかということであるが、その点について、発題者の見解は一貫せず、逡巡しているように窺える。

つまり、「宗教多元主義とは欧州の事情を基礎とした欧州の論理であって、日本の状況にあてはまるものではない」とするならば、それはそれで理解できるのであるが、「欧州発の宗教多元主義の論議によって、欧州とは異なる特殊日本的な場での伝道方策の変更が迫られている」とする点に及んでは理解が伴いえない。

否定しているはずの宗教多元主義によって伝道が否定されることになるからである。さらには、それによって「伝道の意味の再考察」が必要になると言い及ぶに至っては意味不明と言わざるを得ない。

思うに、宗教多元主義に否定的な見解を有しながらも、所与の「多元主義社会の伝道」という主題に誘引され、少なくとも「宗教多元主義」という用語の使用は避けられないものと解釈し、無理矢理、「宗教多元主義」に適合させようとするあまり、このような論理展開になったものではなからうか。

むしろ、発題者の意図するところを素直に表明することが求められているように思料する次第である。

B 基督論と絶対性の主張

そのうえで、橋本氏の発題は、問題を「基督論」に集約させ、それが人類救済の唯一性・絶対性・排他性を生み出し、他宗教に対する傲慢さと宗教帝国主義の根拠となったとし、伝統的な救済理解を放棄する世俗化・脱宗教化・非宗教化が進行し、基督教会でも神学抜き愛の実践が強調され、信仰実践において神との垂直次元が希薄化され、人との水平次元が中核化されているという事実を指摘する。

比較宗教学において基督教における基督論の独自性を説く見解は多いが、はたしてそうであるか（本題外の課題なので言及しないでおくが……）。素朴な基督者が、教えられた基督教の独自性から他宗教に対する優越感を育むこと

はありうるが、宗教無知の結果であって、基督論の問題であるとは思われない。とみに拡大しつつある「ヨコ関係の基督教」の問題点には同意するものの、その由来は、神との創造主＝被造物関係や罪論の基礎となる神論を退け、基督論を突出させ、愛を強調し、友・兄弟としての基督を説くことあり、素朴な信仰を基礎とする「三位一体神論から基督一神論へ」的な展開が根底にあるように思われる。

さらに、発題者は、宗教多元主義に基づく宗教間対話の帰結するところは、基督教信仰成立の絶対的条件である基督論の否定に繋がりが、基督教の本質を「基督中心から神中心に」移行する必要性を説くものであるとし、基督論の相対化は基督教信仰の根幹の否定を意味するものであると主張する。

仮に宗教多元主義に迎合し、宗教間対話に加わったとしても、各宗教の区別性は容認されているわけであるから、基督教の基督教たる所以の基督論が否定されることになるとは思われないが、「神中心への移行」を危ぶむ所説には、既述の基督一神論的・ヨコ関係の基督教的な立場と共通のものが感じられ、疑義を禁じえない。「神論なくして基督論なし」であるからである。

しかして、発題者は、他宗教に敬意を払い、信教の自由や人権を主張し、他の宗教理解を推進し、宗教多元主義論議を提起し、宗教間対話を主導してきたのは基督教であり、基督教の真理の絶対性（普遍性）の確信ゆえであったものと指定し、そうだとすれば、基督教の絶対性の否定に繋がる宗教間対話はそれ自体の出自の否定という矛盾に陥るとして、伝統的な基督教の真理の確信・表明こそ、宗教間対話の目的の実現に寄与することになるのではないかと切り返している。

歴史的・社会的には、所説のようなことは、確かにあったものと認識するが、すでに発題者が指摘しているように、宗教多元主義・宗教間対話の主張は、伝統的基督教に対する疑問・反省・転換に基因するものなのであるから、「矛盾」ではなく「目標」なのではあるまいか。

それが、宗教多元主義に対する、発題者の皮肉であることは理解できるが、宗教間対話を否定しておきながら、基督教の独自性の主張こそが宗教間対話の実現に繋がるとする主張は、明らかな自己矛盾を呈しており、あまりに大きな飛躍がある。

さらに、日常的な紛争・暴虐・悲劇・脅威に対して、宗教の相対化によって齎される協力的な意味と力があるのかについての吟味が求められるとす。一方、宗教多元主義の論拠には「宗教的エリート主義」が認められるとし、福音宣教に求められているのは大多数の一般的な人間であって、それとは異なる主張する。

ここでも、宗教多元主義とは何かということをも明確にしておく必要がある。そもそも「宗教多元主義は伝道を否定する」というのが発題者の認識なのであるから、「宗教多元主義による伝道」ということはありえないはずであり、「伝道」という側面と比較するには及ばないはずである。

また、かつての欧米の列強諸国による、軍事力と連携して、土着の文化・伝統を破壊し、西歐的価値観を強要してきた基督教宣教（宗教帝国主義）について、歴史的事実を照らし、客観的に調査・評価する必要性を論じ、「改宗を目的とする伝道をするべきではない」と論じることにも否定的な見解を述べているが、意図が見えない。

基督教であれ、他の宗教であれ、伝道とは、それが宗教を持たない者の教化である（宗教的白紙論）とするなら別だが、宗教を持たない者は存在しないという立場に立つ（ロマ 1:18-23）なら、伝道とは改宗を求める活動にほかならず、宗教の敗北を意味する伝道の否定が求められるとは到底考えられない。思うに、発題者は、「国家権力や武力を用いた強制的な改宗」を否定したものであろう。

さらに、発題者は、宗教多元主義の下では、宗教間対話の場で伝道すること、既存の定着した宗教がある国・地域で宣教することも、宗教紛争を惹起し、社会的安定が脅かされるという理由で否定されるとしながら、思想・表現・信教の自由が許されるなら何を信じるか、およびその信じることを表明する自由とは何人にも許されるはずであるとし、救われた者にとって伝道は倫理的義務であるという。

宗教間対話の場で伝道することは、「対話路線に従わないから」としても、他宗教の活動の本拠（神社、寺院、教会など）で伝道するのと同様、非常識の誹りを禁じえないが、既存の宗教の定着した地での伝道が禁じられるとは思われない。ここで、「信教の自由」や「伝道の義務」に言及している意味は理解でき

ない。

発題者は、そもそも「基督教の立場から経験的諸宗教を超える究極者を指定して」諸宗教の相対化を図る宗教多元主義は、「自己の信仰を形骸化し、他宗教を平板化する慇懃無礼な態度である」といい、基督教神学から生まれた宗教多元主義では、結局、基督教の一神教的色彩を帯びたものにならず、諸宗教の基督教への一元化に収斂しかねないとして、むしろ、基督教的真理をそのまま表明するほうが、諸宗教と真摯に向き合うことになるかと主張する。

「宗教多元主義は基督教への一元化に収斂する」という宗教多元主義の見解は面白い所説であるが、その「基督教」とは、発題者の言う「基督教」と異質のものであることが所説の中で明らかなのであるから、その点でこの論理は破綻を来しており、無理のある所説と言わなければならない。

C 多元主義社会と伝道

発題者・橋本氏は、宗教多元主義が、宗教一元的社会であった欧州において移民の流入に伴って現れた宗教多元的状况への対応として生まれた欧州の論理であるとし、日本の状況は、欧州とは大きく異なっており、多元的社会とは言えないどころか、深層においては、むしろ逆に、「日本教」による一元的な様相を残していると言ふ。

さらに、欧州において宗教多元主義が生まれた状況に対応して、神道・仏教複合体が優勢な宗教勢力である日本において宗教多元主義が語られる状況を想定すれば、神道・仏教複合体からなることとなるが、宗教多元主義的論議が起ころと思われないと言ふ。

宗教多元主義の発現と日本社会の一元の様相は発題者の指摘の通りであるが、欧州の図式をそのまま日本に適用して、「日本においては、宗教多元主義は神道・仏教複合体から主張されなければならない」と考える根拠が不明である。

そのうえ、それに基づいて、日本では宗教多元主義論議は起ころないとする

²⁵ 日本社会は、宗教多元論者らが言うように「宗教多元社会」なのではなく、発題者の言うように「宗教一元社会」であると捉えると捉えるのが適切である（「日本人の宗教観と祖先崇拜の構造」参照）。

教もそれぞれの神も、すべてそこから派生したものにほかならない。

B 伝道と日本の教会

日本のプロテスタント教会は、米国の宣教師団・宣教師によって形成された経緯から、米国の母教会の各教派に準じた教派を形成し、人口比 0.5% に満たないにもかかわらず、150 を超える教派教団を形成しているが、所属の各教会が教派信条に基づいて形成され、所属の牧師・信徒らが所属の教派信条を信奉しているとは、必ずしも思えない状況にある。

実際、各教会への入会（受洗、転入）に際して、教派信条を詳細に教育し、その浸透を図っているところは稀で、「信条」は単なるシンボル（象徴）となり、タテマエと化している。微に入り細に入り詳細な規定をしなければ結社できない米国流の生き方とは異なり、「この指とまれ」だけで直ちに結合できる風土が日本にはあり、簡易信条主義が明治以来、日本に適した、教会形成原理とされてきた。

教会の中核を担う信徒役員層の多くも、福音派とリベラル派・カリスマ派との区別はおろか、カトリックとプロテスタントとの区別すら知らない状況で、エキエニカル運動の影響によるのではなく、素朴な信仰からプロテスタント各教派の合同はもとより、カトリック・プロテスタントの合同を模索し、行動している状況がある。

このような現象は、一見、多元主義を否定し、一元主義的に動いているように見えるのであるが、完全な一致を求めず、外形だけの共通性に依拠し、互いの存在の根源には手を着けず言及しないという姿勢で実行されるべき、自ずと多元主義的傾向を示すことになってしまいうことに注意しなければならない。

日本伝道における最大の課題は「1%の壁の突破」であるが、その実現はそれほど困難なこととは思われない。また、しばしば教会内で囁かれているように、伝道の言葉が日本社会に異質であるとは思われないし、教会の評価が悪いわけでもない（むしろ、教会に対する一般の評価は高い）。

開宗わずか 10 年で 100 万人規模の教団に成長した幸福の科学の場合、幸福の科学だけが日本社会に受け入れられる特別の要素があるわけでもないし、強引な布教をしたわけでもない。「1人が1年に1人を」という（簡単な）原則を

神学に嫌悪感を表明する者も少なくないなど、神学の欠如が大きな問題となっている³⁰。

事物・事象を論理的に考察することが苦手な、伝道その他の信仰実践も、教えられた通りに継続するものの、神学的な意味を考へることもなく、神学的な展開を図ることがないのが通例である。

教勢が低迷しており、伝道の進展を望んでいる日本の教会は、「教会成長」という言葉に弱く、米国その他の外国で効果を上げた伝道方策を耳にすると飛びついてしまう傾向があり、そのことの是非について神学的考察を経ないで導入し、後日、その神学的基礎が問題とされた例も再三再四に及んでいる。

特に、本講義の主題である「宗教多元主義」というような、神学的、宗教学的、哲学的な問題の場合には、それが持っている意味や問題点を吟味することなく、表面的、形式的、実際のな面のみを眺め、深い意味を考へることなく導入するが、まったく無視して顧みないという傾向が見られる。

実際、「宗教多元主義」という語によって、宗教の多様な存在の現実を表記し、多数の宗教が併存する状況のことを意味するものと誤解し、信教の自由という観点から、他の宗教の究極的原理は不可侵の聖的存在であるとして敬する立場に立つか、何ら顧慮することなく拒絶（無視）するか、という両極の反応を示している。

既述の通り、「宗教多元主義」とは、宗教の究極の原理はそれぞれ別個独立のものであり、何にも収斂されることはないという思想をいうのであって、宗教の多様性を表す語ではないし、多数の宗教が並存している状況を意味する語でもない。

宗教が多元である（複数の神が多元的に存在する）とするなら、聖書の語る神の存在や天地創造の事実が否定されることとなり、それらは神話の一つとして相対化されることにもなることに、唯一の神や天地の創造を語る聖書の絶対的権威は完全に否定されてしまう。

我々の存在する時間と空間（時空）は神の創造によるものなのであるから、一切の事象・事物はこの神のもとに被造物として存在するものであって、諸宗

30 「異教としてのキリスト教」からの脱却』 23 頁

という意味である。

宗教多元主義社会と思われているのは、多様な宗教の並存という現状を示すものであるが、実は、それらは唯一の神の宗教の模倣・偽造・複製にすぎないことを知れば、伝道の根拠も定まってこよう³³。

異教が生まれる要因は、すべての人が神のかたちに神によって創造されたという事実であり、罪の結果、神のかたちを大きく損なったものの、神のかたちの残滓として残っている宗教の種子による神的感覚に依拠するものにほかならない³⁴。

この一事こそ、基督者が非再生者に語りかけることができる接点なのであるが、そのことを正しく理解するなら、諸宗教の存在は神の言葉の正しさを証明するものであり、基督教の伝道を可能とするものなのである。

したがって、日本社会における伝道の端緒は、日本の社会、文化、宗教などを正しく理解することにより、その意味で、日本という伝道の場や日本人という伝道の相手に対する肯定の態度であり、「否定の伝道」に対して「肯定の伝道」こそが求められる。

同様のことは、神を否定し、宗教を否定している無神論者についても言える。先に指摘した通り、自己を神とする無神論者こそ、究極の宗教多元主義者なのであるが、真の神に敵対して自律偽装を図っているにすぎないのであることを理解すれば、「肯定の伝道」によって打開できるはずである。

(東京基督教大学教授)

遵守しただけだという³¹。

日本の教会の場合、プロテスタント・カトリックで、毎年各約7,000人・計約14,000人が受洗しているが、年々同数の人が教会を去っていると言われている。巷では「クリスチャンの平均寿命は2年半(かつては3年)」などを囁かれている³²。

福音派10万人が「1年に1人」を導くなら、翌年は20万人、3年目は40万人、4年目は80万人、5年で160万人となり、たった5年で、福音派だけで、1%の枠を突破することができる。6年目は320万人、7年目は640万人、8年目は1,280万人となり、10年を待たずして、福音派だけで、人口の1割となる計算である。

「できる伝道」がでさずに低迷しているというのが実態であり、その原因は、①悪魔の力が強いのか、②神が留めているのか、③伝道が誤っているのかのいずれかであろう。①と②については論じる余地がないから、伝道が進展しない原因は③にあるというほかない。

伝道を担う教職者・信徒双方について想起される「伝道できない」「伝道したくない」理由には、日本社会や日本人に対する「恐れ」や「怯え」が第一であろう。その原因は、「外国の宗教」に留まり、日本の文化や社会、日本人に対する否定的な態度がある。

日本人でありながら日本を知らない基督者も多く、発題者の言う「宗教帝国主義」的な「外国の宗教」式による、日本の文化、伝統、習慣、風土、社会、制度、人々、気質、言語、法律、宗教、民俗などを理解することなく(誤解したままで)否定する伝道方策(「否定の伝道」)を続けてきた結果であろう。

C 宗教多元主義社会における伝道

「宗教多元主義社会」とは、既述の通り、「宗教が多元的に存在している社会」という意味ではなく、「『宗教が多元的に存在している』と思われている社会」という意味である。

³¹ 『リバイバル新聞』2006年2月5日号、第一面および第二面参照

³² 筆者は「教勢調査は、5年以上の信者に基づくのが正確である」としてきたが、その根拠がここにある。

³³ 『『神』再考』59～60頁

³⁴ 同書57頁

再応答Ⅱ

櫻井圀郎氏の応答にたいする再応答

橋本昭夫

はじめに

昨秋、神戸で開かれた全国研究会で、「多元主義社会と伝道」という主題のもと、研究発表の機会を得たことは筆者にとって幸いなことであった。会議を準備してくださった諸氏にまず感謝の意を表したい。このテーマは、かねて関心のあった領域のものであり、それについて考えを深めることができた。とても有意義な機会であったと喜んでいる。また櫻井圀郎氏が、応答の労をとってくださったことについても感謝申し上げたい。櫻井氏（以下、応答者）の鋭い批判を横におきながら、筆者の発題原稿を読み返し、意を十分尽くせていない箇所もいくつもあるのを見出した。しかし、また応答者の指摘を吟味しながら、改めて自説の大きく間違っていないことをも確認した。ただ、残念なことであるが、筆者が意図したところと逆に理解されているところも少なからずあった。それは筆者の叙述が「厳密さ」を欠き、考えが十分に明らかならなかったらであろう。その結果、応答者から、「鍵句である『多元』『多元主義』に関する」筆者の「見解は流動的であり、不定見」、また論旨が「二転・三転して」おり、多くのところで「理解が伴いえず、『意味不明』のところもあり、「無理矢理」に論議を「宗教多元主義」に適合させているように思える、の応答を受けた。また、筆者の論稿が、「……本研究会議の……主題に即したものであると言えない」との評価にいたっては、われながらいふぶん支離滅裂なものを発したものだと思つた。ただ筆者としては、発表原稿を準備しているときには、それなりの定まった考えがあり、論旨の一貫性に努めた。宗教多元主義神学を一つの「新しい」神学的挑戦として受けとめ、論を「無理矢理」に立てたのではなく、それが今日の問題となっていることを理解し、福音主義

いか、と思われ。それがコミュニケーションの妨げとなっていたのではないか。実際、「多元」と「多様」の両用語が、互換可能な同義語として用いられている。そのような文脈こそが大勢である。また応答者が『「日本は宗教多元主義社会である』とは、宗教が多元的に存在している社会という意味ではなく、宗教が多元的に併存していると考えられている社会・・・を意味することになる』と述べているが、厳密に言って、そこにどれほどのリアルな区別があるのかも疑問である。眼前の赤いりんごを見て、「りんごは赤い」と言うのと「りんごは赤いと考えると問われるのと同じである(後者は経験的次元では、「無意味」でいがあるのかと問われるのと同じである(後者は経験的次元では、「無意味」であると判断されるからである)。事象の指定(～である)と事象の認識(～と考えられる)との関係は、そう単純に分けることのできるものではないであろう。指定なしに認識もないからである。いずれにせよ、筆者は、眼前の諸宗教並立の現実を前にして論議をしているのであって、応答者が前提とするレベルで論じてはいないことを明らかにしておきたい。

「二転・三転」をめぐって

応答者が、筆者の論旨の二転・三転としてしていることについてコメントしたい。まず筆者の非として認めねばならないのは、叙述の不備ということになるか。筆者が批判していることを、応答者が筆者の立場であると誤解しているところが少なくない。なぜそのようなように読まれるのか腑に落ちなかつたが、今は、筆者の叙述の不備に起因していると思えない。応答者は、『欧州発の宗教多元主義神学によって、多くの同質的な宗教が併存する宗教多元社会・異教社会である日本においては、基督教の絶対性を堅持するのみでなく、新たな伝道方を論じることが求められる』とし、その理由として、『単に基督教の絶対性を主張するだけの神学的立場では世界紛争の原因ともなり、多元的世界の共同体形成を妨げるとされるからである』とする』を、筆者の観点としてまとめているが、上記は筆者のものではない。引用符をつけてあるので、そのような相を呈しているが、発題原稿そのものの引用ではない。上記の引用は、おそらく発題原稿のp. 41のところの断片的引用とだと思われるが、それは筆者が否定する宗教多元主義神学の主張を紹介したものであって、筆者のものではない。

教会の伝道にどのような重要かつ(そして反面教師的にはあるが)有益な課題を投げかけているのかを論じようとした。それが正直なところである。応答者は、筆者が「意図しない主題を無理やり展開」せざるを得ないような主題を押しつけられたように理解し、「同情を禁じえない」と述べているが、筆者としては、その同情は無用と考えている。筆者は、カジュアルにこの主題を受け取ったものではなかったことを明言しておきたい。また、本論稿が、「研究会議の意図に即したものであったかどうか」については、読者の判断に委ねるほかないであろう。

筆者は、本誌々に、このように再応答の機会が与えられたことを喜んでい。注を付し、叙述の不十分なところを補い、誤解を解くために加筆をし、必要箇所は削除した。それによって、論旨をいくばくか明らかになった部分ではと思っている。結果として、本誌掲載の原稿は、発表原稿と異なる部分はいくつか出てきた。そのため、応答者のコメントと本誌掲載原稿の論旨とのあいだに整合性がとれなくなっているとも考えられる。もしそうとすれば、それは筆者の推敲加筆のゆえであり、筆者の責任である。以下において、応答者が指摘している問題点に対して、筆者からそのいくつか選んでコメントし、また「反論」をしたい。それにあたっては、本誌掲載の論稿によってではなく、研究会議で配布された原稿に作業を進めていく。

多元主義、宗教多元主義などの用語をめぐって

応答者は、「論理の正確さを期す」として、多元論、多元社会、多元主義、宗教多元主義、宗教多元主義社会などの用語法を吟味している。筆者の論議が「多様」と「多元」を混同していることが、筆者の論稿の基本的な欠陥として指摘されているように思われるので、応答者の用語法の論議に触れてみたい。用語法の理解をめぐっては、まず、どの領域の、どのレベルの、どの現実と直面しているかの論議であるかが考慮されねばならない。筆者は、「多元」という用語を応答者のように「一元・二元・多元」というような込み入ったレベルで意識もせず、またその意図もなかつた。筆者が、それなりに文献を渉猟したが、応答者が「論理の正確さを期して」として論じていることは、宗教多元主義の論議の中で一般的であるとはとうとうい言いがたい。応答者独自の思想からのものではない

方法を異にしているということにもその理由が求められるのではないか。応答者が、もし本誌のために「改訂」した筆者の論稿においても、応答の内容が変わらないとすれば、筆者は応答者と、神学は言うまでもなく、認識論、言語論のレベルで論議をする必要があるだろう。

「反論」すべき点は他にも少なからずあるが、もし神学のパラダイムが異なるとすれば、上記の「反論」で十分であろう。

応答者への疑問

応答者が、筆者の論稿の問題を指摘し批判を加えるにあたって、応答者自身の所説が展開されている。それは筆者への応答への前提となつていようように思われるので、応答者の筆法にならつてコメントしたい。もちろん、筆者が問題とすると、応答者の（いくつつかの荒っぽい）所説のすべてに言及できないのは当然である。いくつつかのサンプルで満足せねばならない。

応答者はまず、「日本社会における宗教多存状況は、『祖先崇拜一神教』ないし『祖先崇拜一元論』の多様な展開を示すものである過ぎず、複数の宗教を容認するものでなく、『宗教多元論』や『宗教多元主義』ではないというべきでない」と論じているが、応答者はそのような立言をすにあたって、どの領域の、どのレベルのことを論じているのか判然としない。日本の多くの宗教は、たしかに祖先崇拜の要素を内包しているであろう。しかし日本のすべての宗教が、[祖先崇拜一元論]の多様な展開というのには、少なからず無理があるろう。しかも祖先との関係は、その形態は様々であっても、日本に特殊なものではないであろう。祖先崇拜もたしかに「日本教」と言われる一元的なものに内包され、それ属するであろうが、それは「日本教」の多様な現象の一つである。したがって、日本の宗教「多存」状況の由来をそこに求めるのは、あまりにも単純に過ぎると思われる。日本の諸宗教は、洗練された審美的実存を生み、此岸の現実を諦観させ、慈悲を教え、悪行を戒めてきた。日本の「豊穡」な文化を、祖先崇拜の一元に還元することは、現実遊離の抽象的ドグマティズムであるとの批判に耐えうるであろうか。祖先崇拜は、日本の宗教性の一部であつて、すべてではないことは宗教文化の多様性からもほぼ自明に等しい。

応答者の荒っぽさが感じられるのは、宗教多元主義が起こる背景についての論

それゆえに、応答者の「基督教絶対主義を堅持するのみでなく、あらたな伝道方策を論じることが求められる」というのも筆者の主張を反映したものではない。ここでは、筆者が宗教多元主義思潮の挑戦を受けて、新しい伝道の展望を求めているのであって、キリスト教の絶対性の主張が世界の紛争の原因になるので、「新しい伝道方策を論じることを求められている」と言っているのではない。筆者の言っていることは、応答者が「日本伝道の端緒は、日本の社会、文化、宗教を正しく理解することであり……」と言っていることと大きく違わなうと思つている。いずれにしても、そのような「誤解」を引きずりたまたま応答が展開されているように思われる。「宗教多元主義を是認するかのようにな言及も散見され」ということであるが、筆者の立場は終始一貫してその否定である。是としているのは、それが提起している諸問題以外にない。文脈がそれを十分明らかに示していると思うがいかがなものであろうか。筆者はただ、発題原稿がそのようにしか読めないほどに文脈がはつきりしなかつたのかと思案にくれている。同様の「誤解」について、もう一つだけあげておこう。「欧州発の宗教多元主義の論議によって、欧州とは異なる特殊日本場的な場での伝道方策の変更が迫られている」と筆者が言っているところ、そうしている点に「及んでは理解が伴い得ない」と応答者は述べている。もし筆者の意図するところがそうであるならば、応答者にとつて理解が伴い得ないのは当然であろう。しかし、筆者はそうは言っていない。「曲解」というのは言葉が強すぎるとすれば、「誤解」以外のなものでもない。「伝道方策」については後述するようにも、筆者が言っているのは、福音主義神学が、応答者も主張しているようにこれまで十分に日本の宗教にも、文化にも顧慮してこなかった（応答者の用語で言えば「否定」してきた）ことを思い起こさせ、これまでの伝道をどう福音主義的に根拠づけても堅く立つことのできるよう、これまでの伝道をどう論じているのである。この文脈では、「伝道方策の変更」とは言っていない。応答者が「見解が不定見で、流動的であり」、論旨が「二転・三転している」という批判は、筆者の論法が明確さを欠くということにもあろうかと思うが、事柄の複雑さにたいする応答者と筆者の問題意識の違いに起因すると思われ。事柄が、単純ではないということだ。ただ、これほどの「すれ違い」については、応答者と筆者は、神学の

ような場の、どのような振る舞いについてそう言われるのか、具体的なリアレンスが妥当でない。すくなくとも一般論としては無理があるといわざるを得ない。誰が日本人を否定的に見、誰が日本人を恐れ・怯えているのか。筆者が言っているのは、揺籃期の日本の福音主義教会には、日本を十分に反省する余裕がなかったということである。否定的に見たのでもなく、また「恐れ」や「怯え」などではなく、むしろ、どうすれば「宗教多元的状况」の日本で、福音を伝えていけばいいのかの日常のレベルで考え続けてきたというのが現実ではないか。伝道が困難であるにもかかわらず、とにもかくにも伝道に励んでいるのが、すくなくとも筆者の知る限りの教会の姿である。

最後に応答者は、縷々、論じたのち、これからの伝道の展望として、10年で100万人規模の教団になった「幸福の科学」の布教原則を例に引きながら、「1人が1年に1人を……導くなら……10年を待たずして、福音派だけで人口の1割となる計算である」と記している。その意図はなんだろうか。というのも、「一人が一人を」は、教会で久しく言われてきた「伝道方策」である。しかし、実際には、そのことが実を結ばず今日に至っている。単純そのものというほかない伝道論である。問題は、なぜそのような単純な伝道が行われて来なかったのか。プロテスタント宣教150周年を迎えようとしている日本の教会の伝道が、どうして1%の壁を超えることができないのか。「恐れや怯え」に、その理由を求めると、これもまた単純に過ぎると言わねばならないであろう。また、百歩ゆずって、「恐れ」や「怯え」が伝道不振の人的理由にあるとすると、具体的に、なんらかの伝道の神学で「恐れ・怯え」が克服されたとして、具体的にどのような伝道方策が考えられているのであろうか。かつて、とある宗教団体が多くの人々を強引に布教し信者を増し加えていった方策を踏襲しようというのであろうか。また「幸福の科学」の布教方法が、どのような信仰内容からのものなのか。それは福音信仰と同日に論じることのできるものなのかどうか。応答者によれば、筆者の論において伝道の意味について「特段の再考察がされているとは思えない」とのことであるが、応答者の混み入った「多元・多様」についての論議を始めとする展開も、結局、「1人が1年に1人を」の原則に終結しているのを読むとき、応答者の言う「特段の再考察」とは、どういう考察を言うのか。思うに、伝道とは、その下支えのために多くの論議を必要としな

述である。宗教多元主義出現の背景には、「唯物論」と「(宗教?)心理学的・社会的見解の影響を受けた結果」としての、「不可視のモノ」や超自然的な言説・現象に対する徹底した懐疑姿勢の一般化」が指摘されるのであるが、そのような理由が背景にあることを認めるとしても、背景の重点はそれではないというべきである。そのことについて筆者は縷々論じている。そもそも宗教多元主義を奉じる神学者たちの多くは、「超自然的な言説や現象」があるからこそ、彼らのいう高次の宗教的リアリティを求めていったのではないか。それらに対する懐疑なのではなく、よりリアルな、より深いものと願うからこそ、論じているのではないか。彼らの論じるところは、福音主義神学からは否定されねばならないが、すくなくとも応答者の批判は、彼らには当たらない。その意味で、応答者の単純化は、現実を遊離した抽象論であると判断するのが妥当であろう。

応答者の結論部に移ろう。応答者によれば、伝道の進展しないのは、「日本の文化や、日本人に対する否定的な態度」にあり、「発題者の言う(注：発題者は言っていない!)『帝国主義的な』外的な『外国の宗教』式による」伝道は、「日本の文化、伝統、習慣……」などを「理解することなく(誤解したまま)で)否定する伝道方策(『否定の伝道』)を続けてきた結果である」。判然としないのは、日本文化における「神道・仏教」および儒教などの演じてきた役割である。「文化は宗教の形式であり、宗教は文化の内実である」というティリツヒの言葉を引き合いに出すまでもなく、宗教と文化は密接している。応答者は、自身の前提から、日本の諸宗教と密接している文化を「肯定」するというとき、日本の諸宗教をどう評価しているのだろうか。ちなみに、日本の教会は、日本人を否定し、日本文化を否定するのではなく、それをどう神の摂理の中で評価するのかが課題ではなかったか。内村鑑三の『代表的日本人』はその一例として挙げないであろうか。あるいは応答者が記すように「否定」の伝道路線をとった者もあろう。しかし多くは、「日本人への福音」と念じて伝道に励んできたのではないか。

日本における今後の伝道について論じている。「伝道できない」、「伝道したくない」の理由は、日本社会や日本人に対する「否定的な態度」に加えて、それらに対する「恐れ」や「怯え」であると指摘される。このように言われる文書のどれをとっても、一方的に断定的で、筆者には理解が及ばない。誰の、どの

がらも、結局、単純な事に尽きる、ということなのであろう。伝道についての論議は、いわば伝道という具体的な働きの下ごしらえ的なものであって、最終的には、その福音信仰が所与の文脈で真摯に生きられるという事に帰着するという事ではないか。伝道は、教会史を通じて、信仰者のひとりひとりが、その言葉と行いによって、日々、主イエス・キリストを生きていくという、そのことを通して進められている働きという、単純なことに帰着するという事なのであろう。筆者にはそのように思われる。もしそうだとすれば、応答者も筆者も、ただこの一事、この単純きわまりない伝道というわざを、つねに新しく生起する状況の中で、より深く理解し、より福音にふさわしく進めていく道筋を求めようとしてきたことになるのではないか。単純ではあるが、しかし単に単純ではない。少なくとも応答者も筆者も、論議を通じて得たところは、(クサーヌスの言葉を振って言えば) *docta simplicitas* ということになるのであろう。

最後に、このように、ことがらをあらためて考える機会が与えられこれについて、会議開催関係者および応答者に心から感謝を申し上げたい。