

現代日本の多文化共生社会におけるキリスト教の存在意義 ——大木英夫神学における「自由の伝統」からの考察——

相澤 一

序 宗教多元化とキリスト教——日本と西洋との違い

近年、日本では「多文化共生」「異文化コミュニケーション」がいろいろな場所で話題にされるようになってきており、地方自治体や小中学校などは、対応にいろいろ追われているようである。

また、多文化共生の中には、複数の宗教が一つの社会の中に存在する、宗教多元化 (religious plurality) あるいは宗教多元主義 (religious pluralism) という現象も含まれる (本論では、価値判断や思想を含めない、単なる状態や状況を差すために「宗教多元化」や「宗教多元社会」といった用語を使い、宗教多元化をよいことと考へ推進しようとする思想全般を「宗教多元主義」と呼んで区別する)。日本では、近年増加したイスラム教徒たちに対応するために、飲食店でハラールに対応した食事のメニューを提供したり、ホテルや駅など各所に祈祷室が設置されたりしている。

日本では街中でイスラム教徒たちを目にすることが増えたのが近年であることから、多文化共生を専門とする研究者たちの中には、日本の宗教多元化は、多文化共生と同じく近年新しく起こった現象であり、それゆえその対応も、宗教多元化先進地域である諸外国から学ぶ、という姿勢が見られる。たとえばジョン・ヒックの宗教多元主義——すべての宗教は同じ一つの実在 (Real) を異なる角度から眺めているに過ぎないという考へ——が、高校生向けの倫理の教科書に載っていたりするのは、そういった傾向のあらわれといえるであろう。実際、多文化共生の研究者の著作の中には、ジョン・ヒックの宗教多元主義を、日本の宗教関係者が学ぶべきものとして賞賛し、宗教的な多文化共生は諸宗教がヒックの立場に立つことによりもたらされる、といった調子のものである。

しかし、キリスト教の立場からすると、そういった傾向に対しては異議申し立てをせざるをえない。宗教多元化が日本において近年の新しい現象のように見えるのは無宗教の立場からであり、日本のキリスト教会にしてみれば、宗教多元化は近年の新しい現象などではまったくない。なにより、西洋世界と日本とでは、キリスト教と宗教多元化との関係はまったく異なっているのである。

西洋世界では、キリスト教という一宗教が長いあいだ支配的であった。そして、そこにおいては、宗教多元主義の主張は、キリスト教の一元的支配に対する批判となり、そして、キリスト教が諸宗教に並ぶ一宗教として相対化されることを、望ましい到達点として考えることになる。それは、具体的には、社会におけるキリスト教の支配力の喪失、人口に占める多宗教の信徒の増加とそれに伴うキリスト教徒の割合の低下など、一言で言えばキリスト教の弱体化を意味するであろう。

しかし、日本では、何らかの単独の一宗教が、西洋世界におけるキリスト教のように支配的になったことはない。日本は、それこそ仏教が伝来した飛鳥時代からすでに宗教多元社会であったのであり、キリスト教も、日本においては最初から諸宗教と並ぶ一宗教であった。もし、西洋の宗教多元主義的な神

学者が基督教の相対化と弱体化を「望ましい到達点」と考えているとするなら、日本の基督教は、日本基督教史の最初からすでにそこに到達しているのであり、依然としてそこに立っている。それゆえ、日本の基督教は、そこにおいて考え、さらに、その先を考えることになるのである。

1 日本の基督教の神学的課題

A なぜ基督教か？ という問い

日本の基督教について考えるとき、それが直面している課題が、相対化ではないことは明らかである。日本の基督教は、諸宗教の中の一宗教として、すでに十分すぎるくらい社会的に相対化されている。そして、その中で、つまり、すでに相対化が達成された後で問われてくる本質的な問いは、なぜ基督教はこの日本に他宗教と並んで存在する必要があるのか？ 存在する意味はあるのか？ という問いであり、基督教のraison d'être(存在理由)の問いである。この問いに答えられないなら、日本の教会は、伝道する理由を持たなくなり、教会は基督教愛好家の集まりでしかなくなるであろう。日本の基督教は、心優しい他宗教(と無宗教)の人たちのお情けで、この世界の片隅で細々と生き残ることをゆるされているに過ぎないのか、それとも、もっと積極的な存在理由があるのか——これが、日本の基督教が多文化共生と多文化共生の中で真に問わなければならない神学的問いである。

西洋の神学には、「基督教の絶対性」をめぐる議論の歴史があり、ヒックの議論もその中に位置づけられるが¹、先にふれたように、日本の基督教は最初から諸宗教と並ぶ一宗教であったので、日本の神学も、宗教多元化あるいは基督教と多宗教との関係の問題に取り組んできた歴史がある。ヒックの思想が一部でもはやされる前から、日本では、滝沢克己や八木誠一のような、比較宗教思想あるいは宗教哲学の視点から、諸宗教と基督教を並べて、諸宗教の中に基督教を置いて考察する、学術的レベルの高い研究が存在している。

それらの中で、本論が取り上げるのは、大木英夫(1928～)である。大木は、ピューリタニズムや終末論の研究で知られる神学者であるが、いち早く、「なぜ基督教か(Why Christianity)?」という問いと取り組んだ神学者である。大木はいう、『なぜ基督教か』という問いは、わが国の神学界では恐らく筆者〔大木〕が最初に提起したものであろう。それは日本のような宗教多元主義的状况の中にあることを、始めから自覚していたからである。……日本のような八百万の神々のいる中に、なぜもうひとつのヒックの言う『神の名』を加える必要があるのか。なぜ『外来宗教』としての基督教が存在せねばならないのか。このような宗教多元主義に直面して出てくる『なぜ基督教か』という問いは、日本のような状況の特有な神学的問いとなる……始めから諸宗教との間に置かれて『なぜ基督教か』と問うことは、内外からの問いとなる」(大木1993:6-7)。

大木は、この問いに対する自分の神学的アプローチについて、「歴史の神学……諸宗教をそれが置かれている〈世界史〉の中で、いやもっと限定して〈近代化〉という歴史過程の上で、とらえようとする」、あるいは「社会の構造変化の動向と絡んだ終末論的眺望をもった歴史の神学、限定すれば日本の神学の一局面として諸宗教をとり扱かう行き方」であるという(大木1986:31)。この「歴史の神学」あるいは

1 キリシト教の絶対性をめぐる議論の歴史について関心のある方は、古屋安雄(1986)をご参照いただきたい。

「日本の神学」は、滝沢や八木とは異なるアプローチの仕方をとる。「今まで、たとえば滝沢氏や八木氏の議論に接して感じてきたことは、宗教の主観面での突き合わせであって、ソシオロジーが欠落しているということであった。しかし、わたしは、諸宗教をこの客観的な世界史的变化、近代化のコンテクストの上でとらえようとしている」(大木1986:30)。それゆえ大木は、宗教多元化について、「主体的レベルでの諸宗教間の関わり以前に、客観的な社会体制に注目する」(大木1986:29)。

この、「客観的な社会体制」について、具体的には大木は次のように語る、「われわれは、古くから宗教多元主義的状况にあるキリスト者として……諸宗教が平和的に共存できる社会体制の重要性の方に目を向けてきた。……それは日本国憲法の中に受容された原理『教会と国家の分離』による社会体制である。われわれは、創価学会に『折伏』の自由を容認し、他方でキリスト教の『伝道』をも容認するような『社会体制』が日本の戦後に確立されたことを重視するのである」(大木1993:3)、「わたしのキリスト教と諸宗教との関係に関する基本的見解は……キリスト教と諸宗教とが自由に活動できる社会体制を自覚的に守るということである。この社会体制とは、具体的に言って、日本国憲法における第20条の信教の自由、第89条の公的財産の支出または利用の制限の条項によって規定された、一般に『トレレーション』(宗教寛容)とか『教会と国家の分離』あるいは『政教分離』とか言われる社会の仕組みである」(大木1986:29)。

B 古い現実としての宗教多元化と、社会体制の重要性

ここで、先に進む前に、宗教多元化と社会体制との関係について、日本の宗教多元化の歴史をたどってみたい。

大木は、宗教多元化を、やはり日本には古くからある現実であると認識する。「宗教多元主義〔=宗教多元化状態〕は、欧米の神学にとっては到達点であるが、日本においては神学の出発点である」(大木1993:1)²という。「日本は、諸宗教の国である。……宗教多元主義は日本においては古い現実である。ところが欧米の神学にとって、それは近頃発生した新しい事態なのである。……われわれは、この古い状況から出発して行かねばならないということである。日本人は、この古い状況から出発してキリスト者となり、そして神学者となって行かねばならないのである」(大木1993:1)。

ところで、確かに日本は昔から複数の宗教が存在する社会であったが、そのあり方は、近代と近代以前とはまったく異なっている。キリスト教は、すでに仏教と神道が存在していた日本に伝えられた後、しばらくは栄えたが、その後ずっと迫害され、ようやく日本社会に存在することをゆるされたのは明治になってからであった。しかしそれは、日本人とキリスト教が対話して相互理解したからではないし、日本人が宗教多元主義者になったからでもなく、キリシタン禁制の高札が撤去されたからである。

また、仏教は飛鳥時代に日本に伝来したが、七世紀にはすでに本地垂迹説が確立し、その後は長らく日本では神仏習合の時代が続き、神社に付属して仏教の寺が建てられていたりしていた。寺院と神社が一体化した「神宮寺」は、特に例外的な事例ではなかった。

この本地垂迹説や神仏習合は、シンクレティズム(宗教混淆)を主張する宗教多元主義者たちには、

2 []内は筆者による付加。

それこそ「望ましい到達点」と見えるかもしれない。しかし仏教は、神道との共存状態が千年以上続いてきたにもかかわらず、明治新政府によって神仏分離令が発せられると、日本各地で廃仏毀釈運動が起こり、多くの仏教寺院が破壊され、また廃寺になった。筆者は最近まで、廃仏毀釈については日本史の教科書程度の知識しかなかったのだが、たまたま『仏教抹殺 なぜ明治維新は寺院を破壊したのか』（鶴飼2018）、『廃仏毀釈百年——虐げられつづけた仏たち』（佐伯2003）などを読む機会があり、改めて廃仏毀釈運動がいかに激しいものであったかを知った。仏教は、長きにわたって神道と平和共存してきたし、本地垂迹説のようなそれを支える思想もあったのに、時の政府のひと声で一転して激しい迫害を受けたのである。

また、筆者はかつて、本地垂迹説を、ヒックの宗教多元主義よりも古くから存在した宗教多元主義思想として紹介する文章を読んだことがあるが、他にも、たとえば大本教には「万教同根」「万教帰一」という思想があり、日月神示には「神も仏もキリストも元は一つぞよ」（第四巻 天つ巻 第四帖111）という言葉があるという。しかし、この思想のおかげで大本教は諸宗教と平和共存できたわけではなく、逆に時の政府による激しい迫害を受けた。

そして、現代の日本が宗教多元社会になっているのは、日本人、特に21世紀になってからの日本人が宗教多元主義者になったからではない。日本のキリスト教も仏教も神道も、そのほかいろいろな新宗教も、来日したイスラム教徒と対話したりシンクレティズム（宗教混淆）を起こしたりしなくても、現実的に日本社会にイスラム教は存在し、日本社会は諸宗教が併存する宗教多元社会なのである。

このように見てくると、他宗教に対してどのような思想を持つのかということは、学問的に私たちの関心を引く事柄ではあるが、そうした思想が現実的に宗教多元化社会をもたらすわけではないことが明らかになる。現実問題として重要なのは、その社会が宗教多元的社会となることを許容するような社会体制を持っているかどうかということであり、それは、思想という主観面でなく、社会体制という客観面に注目する大木の神学のアプローチの正しさを証明しているといえるであろう。

C 日本国憲法の中のキリスト教

宗教多元社会を可能にする社会体制として大木が特に注目するのは、先の引用で触れたように、日本国憲法、特にその中の第20条「信教の自由」と第89条「政教分離」であるが、先に進む前に、日本国憲法についてひとつのことをここで触れておきたい。それは、日本国憲法の中には明らかにキリスト教的な価値が含まれているということである。

『こんな憲法にいつまで我慢できますか』（小田村2003）という本に、次のような記述がある。

「すべて国民は、個人として尊重される」（第13条）、「個人の尊厳」（第24条）と謳われていますが、どうして個人に「尊厳」が備わっていたり、「尊重」されなければならないのでしょうか。……この思想も実はユダヤキリスト教に基づくものなのです。1776年、アメリカ連合13州が kongress において全員一致で議決した「独立宣言」は「自然の法と自然の神の法とにより賦与される自立平等の地位」に基づき独立を宣言するとして、次のように述べています。

われわれは、自明の真理として、すべての人は平等に造られ、造物主によって、一定の奪いがたい天賦の権利を付与され、そのなかに生命、自由および幸福の追求の含まれることを信ずる。

つまり、旧約聖書に述べられていますように、人間は全能の「神」によって創造され、「神」の姿に模されたがゆえに「尊厳」なのであり、「尊重されなければならない」のです。……こういう思想を「人類普遍の原理」(a universal principle of mankind)として強制したのが日本国憲法です。……「基本的人権」が「侵すことのできない永久の権利」(第11条、第97条)と規定されても、私たちとしてはどうして「永久不可侵」なのか理解できません。しかし、造物主によって与えられた天賦の権利というキリスト教思想によって初めて合点がゆくと思います(小田村2003:25-27)。

少々長い引用になったが、要は、日本国憲法における個人の尊厳や基本的人権の尊重といった考えが、もともと日本発祥あるいは日本土着・日本固有の価値ではなく、いわばキリスト教という異文化から輸入された外来種、つまり、日本史の中で自然発生したのではないものであるということである。この本は、憲法改正論の立場から書かれたものであり、キリスト教を含め、何らかの宗教に肩入れする意図はまったくないものであるので、逆にこの指摘は興味深い。そもそもなぜ日本国の憲法の中に、キリスト教的な価値が入り込んでいるのか。その歴史的経緯の探求は、キリスト教と現代日本社会との思いがけない接点を開示するのである。

D 自由の伝統——信教の自由、宗教寛容(トレレーション)、そして政教分離へ

大木は、日本国憲法にキリスト教的な価値が入っていることについて、特に第97条に注目する。「この憲法が日本国民に保障する基本的人権は、人類の多年にわたる自由獲得の努力の成果であって、これらの権利は、過去幾多の試練に堪え、現在及び将来の国民に対し、侵すことのできない永久の権利として信託されたものである」。この「人類の多年にわたる自由獲得の努力」、「過去幾多の試練」が、具体的にさしているもの——それを大木は「自由の伝統」と呼ぶ。

大木によれば、「自由の伝統」とは、「信教の自由から宗教寛容(トレレーション)が要求され、それが『教会と国家の分離』に至る過程」(大木1994b:44)、「人権の基礎に信教の自由があり、それは宗教改革から由来する宗教の外面的習俗から主体的信仰への内面化のピューリタンの発展(良心の自由)であり、そのようなものとしての神との直接的霊的な関係の強調、そしてそれを国家権力の迫害から守るため『教会と国家の分離』や『トレレーション』の要求となる、その歴史的系譜」(大木1994b:16-17)であり、日本国憲法の序文(人類普遍の原理)、20条(信教の自由)、89条(政教分離)、97条(人類の多年にわたる自由獲得の努力の成果)といった憲法規定の背後にある伝統である。

2 人権の歴史的ルーツ

A ゲオルク・イエリネックの発見——人権のルーツはどこにあるか？

この、大木の「自由の伝統」という考え方のベースにあるのは、ドイツの歴史学者ゲオルク・イエリ

ネック（1851～1911）による研究である。大木がイエリネックの研究を重要と考えるのは、彼が、「自由の伝統」の源流はピューリタニズムにあることを発見したことである。イエリネックは、「人権を法律として宣明することが信教の自由に帰因する」（初宿訳1995:10）こと、そして、その信教の自由のルーツはアメリカ植民地憲法にあることを明らかにした。「イエリネックが、人権概念の法制史的探究の線を、アメリカの植民諸州の憲法……にまで遡らせたことは……極めて重要な歴史的発見と言わねばならない。われわれは、そこに、日本国憲法の基礎理念としての……『人権』の理念のまさに源流を見出す」（大木1994:15-16）、「イエリネックという証人なしにわれわれは、日本国憲法の世界史的位罫、またそれとの関連で、1945年日本の世界史的事件の思想的意味を、確定することはできない」（大木1994a:119）。

イエリネックは法制史を専門とする学者であり、ハイデルベルク大学の同僚であったマックス・ヴェーバーやエルンスト・トレルチが影響を受けた人物である。ヴェーバーによると、イエリネックは「人々が最初宗教的なものがあるとは思わないような領域での宗教的なものの影響範囲の研究」（Weber, 大久保訳1965:360）を行ったのであり、ヴェーバーのよく知られた『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』も、実はイエリネックの影響を受けたものであるという。

イエリネックは『人権宣言論』（日本語では、エミール・ブトミーによる反論とあわせて『イエリネック対ブトミー人権宣言論争』（初宿正典訳, 1995）に収録されている）において、「〈人権〉の発生に関与する宗教的なものの検出」（Weber, 大久保訳1965:360）、具体的には「人権を法律として宣明することが信教の自由に起因する」（初宿訳1995:10）こと、「普遍的な人権を法律によって確定せんとする觀念の淵源はアメリカのイギリス人植民地における信教の自由である」（初宿訳1995:86）ことを明らかにした。

イエリネックは、自分の問題意識について、次のように語っている、「私が一つの重要な例を用いてさらに追求したかったのは、どういう具合にして、国家に対する抽象的な諸要求が、国家に対する諸法律にまで高められていくのか、ということであった」（初宿訳1995:9）。それは、「それらの理念を現行法に転化した生きた歴史的な諸力は何であったのか（初宿訳1995:10）を探求することであり、この問題意識から、彼は、人権の法的保障の歴史——人権の思想や理念の歴史ではなく——をさかのぼっていく。

①フランス革命ではない

しばしば、フランス革命およびそれに伴って発布された人および市民の権利宣言（いわゆるフランス人権宣言）が、人権の起源であるとされる。しかしイエリネックは、フランス革命を人権のルーツと考えることに反対する。「ルソーをその旗頭とするフランス人哲学者は自由一般の使徒ではあるが、個別的諸自由の使徒ではない……ヴァージニアの《宣言》以前に、フランスの《宣言》が明文で規定したこれらすべての個別的諸自由を要求したフランスの思想家が一人でもいただろうか」（初宿訳1995:191）。～の自由、～の自由という形で、諸自由を列挙するという発想はフランスにはなく、アメリカから輸入したものであるとイエリネックは論じる。従って、ルソーではなく「ヴァージニアおよびその他のアメリカ諸州の《宣言》がラ・ファイエットの先の提案〔人および市民の権利宣言〕の出所なのであった」（初宿訳1995:44）³。

②イギリス法でもない

また、マグナ・カルタをはじめとするイギリスの諸権利宣言もしばしば人権のルーツとされるが、イエリネックによると、「アメリカ諸州の《宣言》と右に挙げたイギリスの諸法律〔マグナ・カルタやイギリスの権利章典〕とのあいだには深い隔りがある。……ヴァージニアの《宣言》は、人間存在の永久法の名において、ありとあらゆる圧制に反抗したものである。……イギリスの諸法律は、普遍的な人権を承認するつもりなど毛頭ない……〔ヴァージニア〕《権利章典》によれば、個人は国家によって始めて権利主体たるのではなく、自己の本性によって権利主体なのであり、譲り渡すことのできない不可侵の権利を有している。このような事態はイギリス法の知るところではない」（初宿訳1995:754-76）⁴。

③自然法でもない

では、それは自然法理論からであろうか。確かに自然法は、「自由と平等とが人間の生来の権利である」（初宿訳1995:108）であると考えられる。しかし、イエリネックは、自然法の影響を認めつつも、人権の「法的保障」は自然法理論には由来しないと考える。「自然法論はすでにギリシア時代から存在していたのであるが、これらの自然法論からして基本権が文書の形で表明されたことはかつて一度もない。自然法論は……実定法を通じて自然法を実現すべきことを要請しもしなかった」（初宿訳1995:81）。それゆえ「自然法理論だけでは、つまりそれが歴史的な出来事によって実を結ばなければ、決して人および市民の権利が立法的に列挙されるには至らなかったであろう」（初宿訳1995:19）。

つまり、人権「思想」や人権「理念」のルーツなら、自然法理論に求めることができるかもしれない（先に紹介した『こんな憲法にいつまで我慢できますか』の著者は、その線で考えているようである）。しかし、人権の法的保障、つまり、～の自由、～の自由といったように、個別の諸自由を法的に保障するというのであれば、自然法理論は、比喩的にいえば地下水脈ではあったかもしれないが、歴史的源流、「最初の一滴」であるとはいえない。「自然法、啓蒙主義、および経済自由主義の理論……からだけでは、権利宣言の観念は出てこないものであり、この観念はアメリカにおいてはじめて現実のものとなったのである。現に存在している立法上のもろもろの手掛りがさらに発展していくためには、他のもろもろの力が加わらなければならなかった。そしてこれらの力とは歴史的現実の力以外のなにものでもありえなかったのである」（初宿訳1995:112、傍点筆者）。また、イエリネックはこうも言う、「市民の権利が人間の権利へと変容するという過程がアメリカにおいて促進されることになるのは、絶えざる住民の入植を当てにしている植民地においては、内国人と外国人とを厳格に区別するということが当初はあまり厳密になされなかった、という事情によるものである。しかし、もっと深い理由が他にある」（初宿訳1995:81、傍点筆者）。この、「歴史的現実」、「もっと深い理由」、つまり「ほかならぬアメリカ人が、いかにしてこのような立法による規定をするに至ったのか（初宿訳1995:74）に対するイエリネックの答えが、ピューリタニズムである。

3 [] 内は筆者による付加。

4 [] 内は筆者による付加。

B 植民地アメリカにおける「信教の自由」

法制史の専門家としてイエリネックが考える「自由」は、理念としての自由ではなく、具体的な圧迫からの具体的な自由である。「われわれは、すべて自由というものは人間の活動に加えられていたそれ以前のもろもろの制限の否定にほかならないと解する。かつては宗教が強制され、圧迫が加えられた。だからこそ人々は今日、信教の自由を宣言するのである」(初宿訳1995:206)。

17世紀イギリスにおいてピューリタンたちは、まさに迫害という「圧迫」をこうむった。彼らのうちある者たちはイギリスに残りピューリタン革命の担い手となり、ある者たちは「ピルグリム・ファーザーズ」として新天地アメリカにわたり、そこで植民地を築いたが、アメリカにわたったピューリタンたちについては、こういわれる、「ピューリタンたちは、自分たちが母国〔イギリス〕の教会の状況に反対であったため……少なくとも、自分たちの国家は、なにはさておき宗教上の自由を現実のものとしなければならない、という思想から出発したのである。もとより、この宗教上の自由は彼らにとっては、彼ら自身の宗教上の信念を自由に実行に移すことにほかならなかったが」(初宿訳1995:92)。

イエリネックが、ピューリタンたちの中で特に注目する一人が、ロジャー・ウィリアムズ(1603～1683)である。アメリカにわたったウィリアムズは、1636年、プロヴィデンスという町を建設し、「宗教上の理由で迫害を受けた者はだれでもこの地に隠れ家を見つけるがよい」とした。かくして、「プロヴィデンスにおいて、宗教上の信念についての無制限の自由がはじめて承認され、しかも、まったくもって熱烈な宗教心をもった一人の人物によって、これが承認されたのである」(初宿訳1995:90)。

C 信教の自由の、諸自由への展開

さらに重要なことは、この自由の承認が信教の自由にとどまらず、さらに～～の自由、～～の自由という、諸自由へと拡大されていったということである。「国家に左右されない良心の権利というものがあると確信によって、個人の譲り渡すことのできない権利が個別的に規定される足掛りができた。支配権力が個人の自由な活動に対して圧力を加えることによって、その圧力の傾向に対応した個別の人権が存在するという観念が生ずる。かくして、信教の自由の要求と並んで、出版の自由、言論の自由、結社および集会の自由、移住の自由、請願権、窓意的な逮捕・刑罰・課税からの自由などの要求、さらに、これらすべての制度を支えるものとしての、個々人の国家生活への参与への要求、ならびに、自由かつ平等な人間の結合としての国家の形成への要求が出てくるのである」(初宿訳1995:116)。

こうして、イエリネックは以下のように結論する、「普遍的な人権を法律によって確定せんとする観念の淵源はアメリカのイギリス人植民地における信教の自由である」(初宿訳1995:86)、「個人のもつ、譲り渡すことのできない、生来の神聖な諸権利を法律によって確定せんとする観念は、その淵源からして、政治的なものではなく、宗教的なものである。従来、革命の成せるわざであると考えられていたものは、実は、宗教改革とその闘いの結果なのである。宗教改革の最初の使徒はラ・ファイエットではなくロジャー・ウィリアムズである。彼は力強く、また深い宗教的熱情に駆られて、信仰の自由に基づく国家を建設せんと荒野に移り住むのであり、今日もなおアメリカ人は深甚なる畏敬の念をもってその名を呼んでいるのである」(初宿訳1995:99)。

以上のようなイエリネックの議論は、当の『人権宣言論争』の訳者の初宿正典が「イエリネックが、

『歴史的に見ればアメリカにおける信教の自由のための闘争が人権の起源をなしている』と主張している点については……議論のありうるところかもしれない」（高木他編, 1957:vi）と注記を入れているように、必ずしもコンセンサスを得ているわけではない。

しかしその一方で、岩波文庫『人権宣言集』のような、基礎的な文献の記述がイエリネックの議論に沿ったものであることは注目に値する。岩波文庫『人権宣言集』によると、1776年のバージニアの権利章典は「独立宣言、その後の各州憲法における権利章典よりも早く、およそ人権宣言の先駆をなすもの」（高木他編1957:108）ものであり、フランス人権宣言については、「フランスの権利宣言がかならずしもその独創ではなく、アメリカの独立宣言および諸州の憲法における権利宣言を典拠としていることは今日常識となっている。……とくに最後のVirginieの一七七六年六月一二日憲法の権利宣言が最も著名であり、かつフランスのそれに隣接する」（高木他編1957:128）とされているのである。

3 自由の伝統の背景の、神学的発展

A 宗教改革からピューリタニズムへ＝福音的自由から市民的自由へ

大木は、「自由の伝統」という視点から、こうしたイエリネックの議論を、「『信教の自由』が近代的人権概念の基本であることはイエリネックの発見である」（大木1994b:46）と、非常に高く評価する。さらに大木は、「『自由の伝統』の縦糸は信教の自由であり、その横糸は宗教寛容である。宗教寛容とは、『教会と国家の分離』という具体的な体制を要求する」（大木1994b:44）と、信教の自由のさらなる展開についても語る。時間軸的には、バージニア権利章典による信教の自由を、「さらに徹底した論理をもって、制度化……すなわち、単なる寛容の制度から一步進んで、公立教会（エスタブリッシュド・チャーチ）制度そのものを解体せしめ、国家と教会との分離を確立した」（高木他編1957:118）とされる、1786年のバージニア信教自由法が後に続く。

しかし、イエリネックはそのことについては、「18世紀にはいると、信教の自由の観念が、またそれに続いて、国家制度は教会制度から独立していなければならないとする観念が力強くさらに展開していった。……一連の原因が一緒に作用した結果、かつて存在していたさまざまな萌芽が、ついに、宗教上の信念に関する完全な自由、礼拝の自由および市民的自由と政治的自由の独立へと形成・発展されていった」（高木他編1957:97-98）とは述べているが、この「一連の原因」について、わずかに「国教会に対する独立を勝ち取ろうと苦闘する諸宗派の存在」、「移住して来る者がしだいに増大し、それにつれて諸宗派が入り乱れるという状況がますます高まっていった」（高木他編1957:98）ことを指摘するだけにとどまり、それ以上踏み込んだ議論はしていない。

しかし大木は、さらに踏み込んでイエリネックが明らかにした歴史的経緯の背後にある神学的経緯を明らかにしようとする。

時間軸的・歴史的にいうと、ピューリタニズムに先行するのはマルティン・ルターによる宗教改革であり、それなしにはプロテスタント・キリスト教もピューリタニズムも存在しない。しかし、宗教改革とピューリタニズムの間には、自由ということについて大きな隔たりがあると大木はいう。「宗教改革からピューリタン革命へという過程は、内容的に言えば、『福音的自由』から『市民的自由』へという発展である。そこにわれわれは『自由の伝統』の基本的形成を見る」（大木1994b:37）。

周知のように、マルティン・ルターは「キリスト者の自由」について語ったが、宗教的自由（福音的自由）と市民的自由とを区別し、市民としてはむしろ権力者への服従を教えた。この、主観的・内面的な自由が、法律制度という外面的な自由へと変わっていく過程に大木は注目する。「主体性としての福音的自由がいかに権利としての社会的自由に変化するか。……その転化は一七世紀ピューリタニズムの『良心の自由』の主張の中に発生した。その歴史的事実に潜む論理はいかなるものであるか。それをウィリアムズとミルトンはもっともよく示している」（大木1994b:40）。

大木によると、その中心にあるのは「信仰の確信」（大木1997b:40）である。

ウィリアムズは、宗教改革の内面的な主体性を外的な権利概念に改造した人物である。「よく試して〔信仰を〕得たのだから……その信仰をしっかりと守らねばならない。……それを手放してはならぬ。高価な真理を手に入れたのだから、廉価に売り払ってはならない。全世界をひきかえにしても……その一片たりとも売り渡してはならない」（Miller1963=1976:137）。ここでは信仰は、「最高の価値あるものとして守るべきもの」（大木1994b:40）となっており、「自由を権利として擁護するという思想態度」（大木1994a:196）があらわれている。

また、ミルトンは『イングランド国民のための第一弁護論』において、「われわれの自由はカエサルのものではなく、生まれながらにして神より賜わった贈り物」なのであり、それゆえ「カエサルから与えられもしなかった自由をみすみすカエサルにひき渡すがごときは、愚劣この上なき所業であり、そもそも人の創造にかんがみて、至極不都合な所業」（ミルトン2003:76）という、自由の擁護の主張をした。やはりそこでも、「自由が、ただ信仰という主体性の事柄ではなく、守るべき価値あるもの」（大木1994b:40）となっているのである。

B 宗教寛容（トレレーション）への展開

①自由の要求とピューリタン運動の分裂

このように、福音的自由から社会的自由が生まれ、次にそれが政教分離また宗教寛容へと展開するのであるが、その背後にある歴史的出来事は、ピューリタン運動の分裂である。

すでにみたように、宗教改革の内面的自由は、権利としての自由の要求へとつながった。しかし、自由の要求は、教会形成において、重大な問題を引き起こす。形成とは、ある「形」を作ることをめざすものであるが、「一方であらゆる決着が良心の圧迫となる可能性をもつという問題があり、他方で自由がいかに放縦ではなく、一定の共同体を形成することができるかという問題が永久化する」（大木1994b:50）。つまり、教会の中において自由が主張されるとき、あらゆる形成における「形」、つまりフォームを確定することが原理的に不可能になる。信教の自由が強調されるとき、「教会としていかなる形態をとるべきかという問題は、決着できなくなる」（大木1994b:50）。

その結果、イングランドのピューリタニズムからは多数の分派が発生し、アメリカではロジャー・ウィリアムズが、ニューイングランド・オーソドキシと対立することとなった。

②トレレーションの神学的成立根拠——リアライズド・エスカトロジーvs中間時

この分裂の神学的要因を、大木は「文字と霊」の対立の問題と解釈する。「もし聖書の書かれた文字と神の霊とが同一化されるならば、その文字に示されて真理は確定されることになる。他方、文字と霊

とがクェーカーにおけるように分離されるならば、各々の靈的体験が真理となるであろう。そこに靈的熱狂が起こる」(大木1994b:59)。

この二律背反を、大木は、「リアライズド・エスカトロジー」として捉え、そして、その解決としての「トレレーション」を考える。『『文字と靈』の弁証法的緊張関係の把握は、文字と靈との、文字の側での同一化によるリテラリズムと、靈の側への、文字からの分離によるスピリチュアリズムとの、中間に立つ課題を残す。リテラリズムもスピリチュアリズムも、神的なものを現在化する。今日の神学術語で言えば、リアライズド・エスカトロジー(実現された終末論)を求める。その結果、神的真理を、文字的にせよ、靈的にせよ、現在保持するという確信が出る。トレレーションの主張は、このどちらでも成り立たない。その弁証法が、リアライズド・エスカトロジーではない、独特な終末論的中間時の思想となって現れるとき、そこにトレレーションの成立は可能となる」(大木1994b:57)。

この大木の指摘は非常に重要である。簡単にいうと、リアライズド・エスカトロジーとは、真理は現在において確定的に知ることができるという立場であり、聖書の文言を真理と同一視するか(リテラリズム)、靈が告げることを(たとえ聖書の文言と矛盾していても無視して)真理とみなすか(スピリチュアリズム)して、自分は真理を持っていると考える。それに対して、真理は終末のときにすべてが明らかになるが、今はまだ中間時であり、真理の全体はまだ明らかにはなっていない、というセンスが、トレレーションの成立根拠となる。

興味深いことに、ウィリアムズもミルトンも、この「今は中間時である」というセンスを持っていたと大木はいう。そして、そのセンスのゆえに、今は真理の所有の時ではなく真理の探究の時である、という認識になる。そしてそれは、中間時における自己相対化へとつながっていく。

③ウィリアムズとミルトンにおける「中間時」

ウィリアムズは、「真理と平和の接吻」、すなわち両者の調和について、それは終末論的可能性であると考えた。「これらの天と地とは古びたものとなり、上着のように替えられるであろう。……そして、至高にして永遠なる創造主は、義の住む新しい天と新しい地を、栄光もて創造したもう。そこでは、われらの接吻〔真理と平和の接吻〕は、清純にして美しき喜びを永遠に保つであろう。そのときまで、あなたもわたしも、希望をもって待ち、龍の怒りの狂暴に耐えねばならぬ」(Miller1963=1976:139)⁵。

この認識は、「この地上における寛容を必然ならしめる」(大木1994b:58)と大木はいう。「ウィリアムズは、真理を保持するのではなく、真理を絶えず探究する。それ故一種独特な自己相対化となっていくのである。この真理に対する厳しさが、宗教寛容を要求することになる」(大木1994b:54)、「終末論は、ウィリアムズにおいては、決していわゆる『リアライズド・エスカトロジー』として現在化するのではなく、そこに《中間時》という相対的現実場面を開くことになる。そして、かえって『シヴィル・ピース』(市民的平和)とか『シティ・ピース』(都市の平和)ということを主張するに至る」(大木1994b:57)。

「シヴィル・ピース」あるいは「シティ・ピース」とは、具体的には、宗教的迫害がない状態をさす。「心と靈からでる偶像崇拜、誤った礼拝、異端、教会分立、蒙昧、そして頑なさなどを打ち砕くために、

5 []は筆者による挿入。

さらし台、答、牢、剣、絞首台、火あぶりなど、迫害者がもたらす武器を使用するのは正しくもなく、
適当でもない。……かかる事柄には、この世の武器は適当でない」(Miller1963=1976:144)。

また、ミルトンは、『アレオパジティカ』の中で、次のように主張した、

真理は実際一度はその聖なる主キリストとともにこの世界を訪れ、見るもいと輝かしき完全な姿
であった。然るに、主の昇天し給い、使徒ら主の後を追って死の眠に就くや、直ちに欺瞞者らの群
が起り、エジプトのタイフォンが一味の者とともに善良なオサイアリスを殺した物語にある通り、
真理の処女を捉えて、彼女の美しい姿態を千々に斬り刻み、四方の風に撒き散らしたのであった。
そのときよりこの方、真理の味方として立現れたほどの人々は悲みながらも、アイシスがオサイア
リスの寸断された体を心配して捜し求めた例に倣い、手足を一本一本見つけるに従って集めようと
して方々を歩き廻った。貴衆両院議員諸君、我々はまだそれを悉く見つけては居らない、また真理
の主の再臨までは決して全部を見つけることはないであろう。主はすべての関節や手足を一緒に合
して、それをば美と完全との不滅の姿に作り成し給うであろう」(ミルトン1953:55-56)。

ここにもやはり、終末論的な「今は中間時である」というセンスがある。中間時には、ただ真理の破
片が存在するだけであり、その真理の破片を拾い集め、真理の全体像に近づくことを求めるのである。

C パリッシュからCongregationalismへの展開

こうして、ウィリアムズにおいてもミルトンにおいても、今は中間時であり、真理が確定するときで
はなく、真理探究のときである、という認識が、トレレーションを可能とする。「『真理探究』的になる
のは、『文字と霊』との緊張関係の中でのことである。その両者の間が分離されてもならないし、また
同一化されてもならない。この真理探究的在り方が、トレレーションを内的に規定しているのである。
……このような真理探究的な信仰に立つ故に、真理の保持を主張して迫害する思想を拒否する。……こ
の信仰の故に他の信仰者をも『トレレート』できるのである」(大木1994b:60)。

このトレレーションの要求は、社会的・政治的には、国教会とは違うあり方をする教会の存在を法的
に認めることの要求となる。それは、個々の教会のレベルでは、「パリッシュからCongregationalismへ」
という動向となり、より大きな国家制度のレベルでは、「コルプス・クリスチアナムから教会と国家の
分離へ」(大木1994b:68)という動向となっていく。「信教の自由は『教会と国家の分離』という制度
が確立されるまでは確保されない」(大木1994b:49)のであり、ピューリタンたちの信教の自由の要求は、
教会と国家の分離において、初めて社会的に保障されたものとなる。

「パリッシュからCongregationalismへ」という運動は、大木が『ピューリタン』(1968)以後、一貫
して語っているテーマであるが、パリッシュとは、国教会の教区教会のことであり、その教区に生まれ
た人は自動的にその教会の信者になり、その財政は教会税によってまかなわれる。それに対してCong
regationalismとは、その教会に所属することを希望する人がその教会の信者になり、その財政は信者の
自由献金によってまかなわれる。その要点は、パリッシュからCongregationalismへの移行は、地理的
結びつきの教会から人格的結びつきの教会への移行である、ということである。Congregationalismと

しての教会は、自発的に自由意思で集まった人たちの共同体である。それは「信者の人格的共同体であって、地理的区域ではない」（大木1968:95）。そのような、ヴォランティア・アソシエーション（自発的結社）としての教会の登場によって、中世ヨーロッパ的コルプス・クリスチアヌムは崩壊していく。それは、ローマ・カトリック教会という唯一の教会が存在する社会から、多数の教派が並立する社会への移行であり、それは「教会と国家の分離」の実質化・具体的現実化でもある。そしてそれは同時に、宗教多元化社会へのレールの敷設をも意味する。「『教会と国家の分離』とは、コルプス・クリスチアヌムにおける教会と国家との結合が破れ、教会が多面的社会の多くの集団の一つという社会学的性格をもつに至ることである。……信教の自由は『教会と国家の分離』という制度となって社会的現実と化するのである」（大木1994b:62）。

4 日本国憲法の「自由の伝統」の継承——プロテスタント文化価値とその歴史的普遍性

以上のような歴史的プロセスを経て形成されたのが「自由の伝統」である。現代日本が憲法によって「信教の自由」、「政教分離」を保障しているのは、現代日本社会がこの自由の伝統という世界史的流れを継承しているからである。

先にふれたように、「自由の伝統」の継承は、日本国憲法第97条の「人類の多年にわたる自由獲得の努力」という言葉にあらわれている。「『自由の伝統』とは、日本国憲法の『人類の多年にわたる自由獲得の努力』（第97条）の系譜であり……われわれは、この伝統が、宗教改革なしに発生しなかったこと、しかしそれが17世紀英国のピューリタニズム、そしてアメリカのニューイングランドのピューリタニズム、アメリカ合衆国憲法などを経て、日本にまで来ていることを認める。とりわけその線が、ジョン・ミルトンやロジャー・ウィリアムズの人と思想を通過して来たことに注目せねばならない。この伝統は……社会的諸自由や『教会と国家の分離』のような近代憲法的諸制度を生み出してきた。そのようなものとしてそれは普遍的人類的事実であって、単なる国民文化的なものではない（大木1994b:18）。

大木は、信教の自由や政教分離やトレレーションなどを、歴史的にプロテスタント・キリスト教が作り出した価値ということで、「プロテスタント的文化価値」と呼ぶ。「それ〔トレレーション〕は……主観的精神的態度を示すものでなく、客観的社会的体制をあらわすものなのである。それは、一定の歴史的な文化価値であり、それは敗戦により旧帝国憲法の神道国教体制が崩壊したあと、日本国憲法において導入されたものである。そしてその文化価値の歴史的源泉に、ピューリタニズムが関与しているのである。……それは、ピューリタニックなプロテスタントの文化価値と言って過言でない」（大木1986:30）。

この「ピューリタニックなプロテスタントの文化価値」は、プロテスタントの間でだけ通用するということではないし、和魂洋才の「和魂」に対する「英魂」や「米魂」でもない。歴史的由来からすればそういう側面は確かにあるが、しかしそれにとどまらず、いまや日本のような非キリスト教国でも、憲法という国の根幹をなすようなところに入り込み、受け入れられている。その様子を大木は「普遍的人類的事実」、「単なる国民文化的なものではない」と呼んでいるのであるが、それは、形而上学的な歴史を超越した普遍性ではなく、歴史の中で生まれ、歴史の中でじょじょに人類の中に広がるといって過言でないという形で普遍性を獲得しつつある。大木はそれを、歴史が目指す目標という文脈で「歴史的にして普遍的」（大木1994b:243）という呼び方をしている。

この「歴史的にして普遍的」「普遍的人類的」な「自由の伝統」の流れの中に現代日本社会はあるのであり、宗教多元状態も、ということはキリスト教も、それ以外のすべての宗教も、その中であって考え、そして活動する。これが大木が「日本においては神学の出発点」と呼んだ、日本の宗教多元状態なのである。

5 現代日本の諸宗教とキリスト教

A 宗教多元主義に先立つもの＝トレレーションという社会体制

以上において、大木が論じる「自由の伝統」の概略をたどってきたが、この「自由の伝統」を念頭に置きつつ、現代日本におけるキリスト教、そして諸宗教や宗教多元社会について考えるとき、どのようなことが見えてくるであろうか。

大木の見方は、「主体的レベルでの諸宗教間の関わり以前に、客観的な社会体制に着目する」（大木1986:29）見方であるが、「客観的な社会体制」とは、すでにみたように、信教の自由や政教分離、また、トレレーション（宗教寛容）といわれる社会の仕組みのことである。それは、宗教多元社会が成立する前提条件でもある。それゆえ「キリスト教と諸宗教とが自由に活動できる社会体制を自覚的に守る」（大木1986:29）ことが、実は最も重要なこととして考えられる必要があるのである。

先に、大木の、宗教多元状態は欧米の神学にとっては到達点であるが、日本においては神学の出発点である、という言葉を紹介したが、それに続けて大木は、「もしそこが目的ではなく、そこから更に前進せねばならないとすれば、重要なことはそこへの到達の仕方、或いは到達したその状況の認識である」（大木1993:2）という。それは、どこから、どのような歴史的流れを経て現在に至っているのかという意味での歴史認識であり、同時に、その歴史認識の流れの中で現在を認識することである。

現代の日本が宗教多元社会になっているのは、日本国憲法によって信教の自由や政教分離が存在する社会であるからであり、さらに、それは大木が「自由の伝統」と呼ぶ世界史の流れの中に日本も入ったからである。私たちは、現代日本の宗教多元状態、そしてその中におけるキリスト教の立ち位置や存在意義について考えるとき、この認識に立って考えるのである。

B 現代日本における諸宗教のあり方——対話に先立つ自由

このように考えるとき、明らかになるのは、現代日本社会において、すべての宗教は、政教分離にその体制をあわせる必要がある、ということである。かつて日本では、寺は檀家、神社は氏子によって支えられた地域共同体という点で、中世のコルプス・クリスタムムの教会に似たあり方をしてきた。しかし現代日本では、それらもコングリゲーション型、ヴォランタリー・アソシエーション型の教会と同じようなあり方をせざるをえない。それが宗教多元社会における宗教のあり方であり、そのあり方が、信教の自由にもとづく自由な行動を各宗教に許容する。「『教会と国家の分離』という原則に、仏寺も神社もその宗教的性格を合わすことを余儀なくされるのである。つまり、仏寺も神社も『教会と国家の分離』における『教会』（自発的結合体としての教会）という性格をもつようになるのである。このような歴史的性格をもった社会関係の中で……布教であれ対話であれ自由な行動が行われるのである」（大木1993:22）。

つまり、信教の自由が保障され政教分離やトレレーションが存在する社会は、各宗教の自由な活動がゆるされるリングや土俵、あるいは競技場のようなものである。「いかなる立場にせよそれらを許容する客観的な社会体制の問題、つまり『土俵』の問題……その土俵の上でどんな取り組みがなされるか以前の問題をわたしは重大視している……この土俵の上で、諸宗教が平和共存するか、自由競争するか、対話するか、折伏するか、それは自由でなければならない」(大木1986:29)。

しかし、この自由は、政教分離、すなわち国教会制度の否定の上で保障されている自由であり、それは、ある宗教の維持は伝道努力による信者獲得によるしかなく、それに失敗すればその宗教団体はなくなってしまう、ということと同時に意味する。このことについて大木はこう述べる、「この規定〔国教会の否定〕は、諸宗教が現代の人間の中にはいり込む以外に存続できない形に変化させてしまったのである。この社会体制は、諸宗教の自由競争をひき起こすであろう。それはアメリカにおいてすでに現実となっている」(大木1986:29)⁶。

このこととの関連で、大木は、花園神社の宮司が、住民との結びつきを回復するため、神道時事問題研究会を主宰しているというニュース⁷を、「現日本国憲法のもたらした〈変化〉の注目すべき事例」(大木1986:29)として紹介する。「この社会体制の中ではいつも、花園神社の宮司が感じた問題、そしてそれを解決しようと努力することが、最後決定的となってくる」(大木1986:29)。

また、大木は京都の寺が、観光税の問題で京都市を憲法違反で訴えた事件(京都市古都保存協力税条例事件)にも触れ、「仏教もこの文化価値の単なる扶養家族にとどまるのではなく、この文化価値の保存のために積極的に協力するようになる……そのようにして諸宗教の平和共存や自由競争の土俵としてこの社会体制が容認されるとき、そこから諸宗教問題は、別様にあらわれる、別な光のもとに浮かび上がってくるにちがいない」(大木1986:30)という。

C 対話、議論、伝道——普遍妥当性・終末論的妥当性

この、諸宗教問題にかんする「別様にあらわれる、別な光」について、大木が論じていることの中から、特に対話と議論と伝道について取り上げたい。

かつてティリッヒは「回宗ではなく、対話(not conversion, but dialogue)」(Tillich1963=1974:99)といったが、大木は、対話それ自体を自己目的化してはならないと考える。「『対話』を強制しない。対話をするもしないも自由でなければならない。諸宗教の布教・伝道活動も自由に容認されねばならない」(大木1993:23)。もちろん、対話を通じての相互理解もありえるし有益でもあろうが、それは、「できるだけ『教会と国家の分離』の原則に則って寛容な社会状態を維持し、そしてその中で相互に自由にその宗教に則した宗教活動ができるようにするためである。歴史という馳せ場の上でフェアな競争がなされるためである」(大木1993:24)。

対話がこのように最前面から下がり、対話最重視路線では避けられていた、議論や宣教が新たな意義をもって前面に出てくる。

6 同。ただし〔 〕内は筆者による挿入。

7 花園神社 神道時事問題研究会HPを参照。

大木は、宗教間対話について、真理をめぐるディスカッション的な対話、「トレレーションの社会体制を維持し、その中での信教の自由を認め、真理探究的に普遍妥当性を求めるという行き方」(大木1993:23) がよいといい、ここでもロジャー・ウィリアムズとミルトンをその実例として挙げる。

ウィリアムズは、生涯の間に何度も激しい論争をしたが、しかし決して弾圧を主張しなかった。それは、先に記したように、彼が「シヴィル・ピース」(市民的平和)や「シティ・ピース」(都市の平和)を求めたからであるという。「主体的確信と相対性の自覚との間に真理の自由な探究がある。そこにディスカッションの意味がある」(大木1993:23)。

また、大木は「終末論的普遍性」という観点から、ミルトンも実例として挙げる。「終末論的普遍性とは、ミルトンがイエス・キリストの再臨における真理の全体の出現という言い方で象徴的に示したものである。そこまで人間は真理探究につとめ、そしてお互いがもつ真理の破片を集めて、できるだけその全体像を捉えるよう努力する行き方である。……それによってミルトンは、プロテスタント・キリスト教の内部における諸派間のディスカッションによる一致の可能性を考えた」(大木1993:21-22)。

また、大木は、ティリッヒの「回宗ではなく、対話」に対して、「キリスト教は、社会的には伝道なしには、成り立たない」(大木1993:24)という。さかのほればパウロはキリスト教とユダヤ教が併存することに耐えつつ、しかし伝道を重んじたのであり、それがキリスト教の本来のあり方である。伝道の喪失は「現代におけるキリスト教の境遇の忘却でしかない」(大木1993:24)。宗教多元社会においては、ともすれば宣教活動や伝道は忌避される傾向があるが、しかし実は宗教多元社会でこそ伝道が大いになされるべきであると大木は論じる。「真理とは、まず内的説得(個人の内なる宗教的確信=persuasion)として捉えられる。それが普遍妥当性を獲得できるのは、外的説得(伝道)によって他人に受け入れられることによってである。この真理と説得との関係は、トレレーションの社会体制の中で成立する」(大木1993:23-24)。

6 宗教多元社会における、キリスト教の真理

A 諸宗教の相対化とキリスト教の自己相対化

では、大木の「自由の伝統」の光の下で、諸宗教と併存し、諸宗教の中の一宗教として相対化されるキリスト教は、どのような見え方をするのであろうか。

大木は、『自由の伝統』は、その伝統の外側から見るとは異なって、その内側から認識されかつ継承されるものである。『自由の伝統』の内側にあっても、それを最もよく認識し継承するということは、重要な課題である」(大木1994b:21)という。キリスト教が諸宗教の間にある一宗教として相対化されることについて、この、内側から、自由の伝統の当事者という立場から見た見え方について、大木はこういう、「宗教を『教会と国家の分離』というピューリタンの文化価値を土俵として、つまり現憲法的社会体制の上で、取り扱うということは、プロテスタント的立場を絶対化することを意味していない。ミルトンが『アレオパギティカ』で言ったように、歴史の中で真理の全体があらわれ出ることなく、それは終末の時まで待たねばならないということを確認すること、それがトレレーションの基礎構造である。たしかにそれをピューリタンのプロテスタンティズムが主張したかぎりにおいてプロテスタント的価値であるが、そこでプロテスタントはみずからを相対化することを敢行しているのである。

このトレレーションの社会構造の背後では、世界史をキリストの第一の到来と終末における第二の到来との間の〈中間時〉として見る歴史の見方が裏打ちしている」（大木1986:30-31）。つまり、プロテスタント・キリスト教は、自身の真理主張「にもかかわらず」相対化「される」のではなく、自身の真理主張「のゆえに」自分自身を相対化「する」のである。信じる者に自己相対化を求める真理を信じる、と言ってもいい。真理に対する醒めた態度ではなく、真理に対する熱情が、自己相対化へと導くのである。それは、トレレーションへと向かう社会の変化の中で否応なく相対化「される」のではない、もっと積極的で自発的な運動である。

このことについて、大木は「神学的相対主義」という言葉で論じている。ここでその詳細について論じることはできないが、ごく簡単にいうと、それは単なる相対主義ではなく（相対主義の「すべては相対的である」という主張は、「すべては相対的である」という主張を「絶対」化するものであり、その意味で相対主義も一種の絶対主義にほかならない）、神を絶対とするがゆえに、それ以外のすべてのものが相対的とされる相対主義である。

B キリスト教の普遍妥当性・終末論的普遍性

プロテスタント・キリスト教は、自己相対化をもたらす真理を信じる以上、自身の絶対性を主張しない。そのかわり、「普遍妥当性」、「終末論的普遍性」を持つ真理を語る。それは、歴史超越的な絶対的真理ではない。「歴史的世界において歴史的真理が普遍妥当性をもつ」（大木1993:25）、「歴史における普遍妥当性とは、歴史化に対応して歴史的世界の課題にどう応えるかによって実証されねばならない。（大木1993:21）。

キリスト教の真理は、突き詰めていけば、「真理はあなたたちを自由にする」（ヨハネ8:32）とあるように、自由を得させる真理である（聖書をたどれば旧約では出エジプト、新約では罪のゆるしと、神は奴隷状態からの解放としての自由をもたらす神であったことを参照されたい）。キリスト教は、そして、今まで論じてきた、プロテスタント・キリスト教の「自由の伝統」は、日本のような非キリスト教国においても、プロテスタント・キリスト教が生み出した文化価値が受容され、結果としてその社会における自由の増大が起こる、という形で、世界史の中で広がっている。「デモクラシーの基礎にある人間観（人格、人権、自由）が日本にも受け入れられるということが示すように、歴史的に成立したものが普遍化するのであるならば……プロテスタンティズムの、歴史化する世界の中でのその妥当性は、そのような普遍妥当性への予感をもっているのである。……歴史的世界における真理が『自由を得させる』ものであるかぎり、キリスト教の真理は歴史的世界においては普遍妥当性を要求する」（大木1993:25-26）。つまり、歴史超越的に普遍的なのではなく、歴史の中でプロテスタント・キリスト教文化圏を越えてその価値が受け入れられて広がっていくという形で、普遍性を「獲得」していくのである。

もちろん、その普遍性は歴史の中では、すなわち中間時には完成しない。キリスト教の真理は「ユダヤ人にはつまずかせるもの、異邦人には愚かなもの」（Iコリント1:23）であり、宗教の中には、仏教のように、世界は始まりも終わりもなく、永遠に存在すると考える、キリスト教の世界観そのものを全否定する宗教も存在する。しかし、自由の伝統が作り出すトレレーションは、キリスト教の真理を「つまずき」、「愚か」とみなしたり、全否定したりする宗教が存在していることに「耐える」ことをキリス

ト教に求めるのであり、それは、キリスト教が信じる真理自身が求めることなのである。「神がイエス・キリストにおいて自己を啓示したということは、神が存在するということであり、そしてもし神が存在するならば、世界は無始無終の永遠的存在でなく、神によって創造された開始と終末とをもつ歴史的世界となるのである。……その神を、終末まで『鏡に映して見るようにおぼろげに見ている』のである。神は決して所与とはならない。それ故無限に探求せねばならない。この中間時において仏教がキリスト教と共に、平和共存にせよ自由競争にせよ、隣り合わせに存在することは、そこに深い世界観的相剋があることを意味するであろう。仏教の存在は、それ故、キリスト教にとっては、終末まではっきりと解決されない謎、あるいは問題となるのであろう。……われわれは仏教の存在の中に神の秘義性の影を見るように思うのである。しかし、神の秘義性を、ただ、われわれは、キリストを究めるということにおいてしか、そして終末においてしか分からないであろう」（大木1986:30-31）。われわれは、歴史の中で諸宗教は「それぞれが、その特徴を生かして馳せ場を走る、そしてそれが神においていかに統合されるかを期待する」（大木1993:21）のである。

C 中間時を生きる——自由の課題

最後に、最初の問い「なぜキリスト教か？」という、キリスト教のraison d'être(存在理由)の問いに戻りたい。実は大木自身は、この「なぜキリスト教か？」という問いを、「キリスト教倫理学への新しいアプローチ」(1972)、「環太平洋地域のプロテスタンティズム」(1981)などの中で古くから提起し続けているが、いずれも問題提起であり、ズバリ答えを提示しているわけではない。しかし、大木がどのようなことを答えとして考えていたのかはある程度明らかであると思われるので、ここで論じてみたい。

簡単に言えば、キリスト教の存在理由は、「自由を得させる真理」の存在理由と同じである。それは、歴史の中で「自由の伝統」を生み出し、そのプロテスタント文化価値は日本のような非キリスト教世界でも受け入れられ広がっているという形で、普遍妥当性を獲得しつつある。しかしその完成は終末まで待たなければならないのであり、私たちは完成を仰ぎ見て待ち望む——これが、中間時における、この真理の、そしてキリスト教のあり方である。

しかし同時に、今が「中間時」であるということは、「自由」もまた完成へは至らないということの意味する。それゆえそこには、自由を巡る課題が常に存在する。

①日本の精神的課題

日本について、大木は、現代日本にはいまだに遂行されていない精神的宿題がある、という。大木は、「日本は生まれ変わらなければならない」と、様々な機会に繰り返し語っているが、大木は、日本国憲法に信教の自由やトレレーション（宗教寛容）がもたらされたにもかかわらず、本当の意味で日本人の心にはトレレーションが根づいていないと考える。大木は、「外からはいるものは、内にあるものと、いつも緊張をひき起こし、外的な社会の中だけでなく、内なる魂の中にもポラリテート（両極性）がつくり出される」（大木1984:293）というが、キリスト教は典型的な「外からはいったもの」である。そして、キリスト教は日本の歴史の中で、かつては邪教として迫害・弾圧され、現在は、これだけ多くのキリスト教学校が存在し、多くの人たちが教会で結婚式を挙げているにもかかわらず、キリスト教が受

け入れられているとはいいがたい。多くの日本人クリスチャンの方たちは、「キリスト教は不寛容、日本精神や仏教は寛容といったことを公言する有名な学者がいるが……日本のキリスト教は、日本的不寛容のたえざる被害者でありつづけた」（大木1984:294）という言葉に大きくうなずかされるであろう。これについて大木は、それは真の意味でキリスト教という「外からはいったもの」に直面できていない、「和魂」にすぎり続けようとする「弱い精神」のあらわれと考える。「日本人はもっと魂（精神）を危険にさらすべきではないか。危険を恐れるのは弱い精神である。今日必要としているのは、西洋文化の中核にあるものに深々とふれつつ、魂を危険にさらす強い精神ではないだろうか。ポラリテートとは、弁証法的用語を用いれば、テーゼとアンチテーゼの対立である。……強い精神とは、アンチテーゼをとり入れ、そしてそれによって破壊されず、より高次のジュンテーゼに立つことによって、テーゼとアンチテーゼの対立をこえることができる精神である」（大木1984:295）。そして、日本国憲法によってその構造を規定された現代日本社会は、そのようなテーゼ→アンチテーゼ→ジュンテーゼという弁証法的総合と上昇が起こるかっこうの舞台となりうる。「プロテスタントのひとつの流れが生み出した『教会と国家の分離』という近代憲法の枠組の中でこそ、新しい日本精神はあのポラリテートを克服して生きることができるであろう。この枠組は、そこで日本人がこの精神的宿題を果すため恰好の場所を守ることになるであろう」（大木1984:297）。

②中間時における、歴史の根本的課題

ここで述べたことは、現代日本における問題であるが、世界史には、おのおのの時代、おのおのの地域ごとに、固有の問題や課題がある。しかし、それらすべてを一貫して共通しているのは、やはり自由の問題である。日本史の課題も、いわばこの恒久的な課題のバリエーションなのである。

自由は終末に向かってじょじょに増加し、終末において最大化する、というものではない。歴史の中には、聖書の中で「兄弟たち、あなたがたは、自由を得るために召し出されたのです。ただ、この自由を、肉に罪を犯させる機会とせず、愛によって互いに仕えなさい」（ガラテヤ5・13）、「自由な人として生活しなさい。しかし、その自由を、悪事を覆い隠す手だて（口語訳では「悪を行う口実」）とせず、神の僕として行動しなさい」（Iペテロ2・16）と警告されている問題、すなわち罪による自由の破壊や腐敗墮落の問題が常に起こるのである。

大木は、自由の問題は自由の要求をめぐってピューリタンが内部で分裂したときにすでに起こっていたという。「ニューイングランドのピューリタニズム内部の正統派と反正統派との論争の中で……問題になったのは『自由』である。一つは『自由』を『破壊』する者の問題であり、他は『自由』における『墮落』の問題である。前者については、自由を破壊する者に対して自由を与えることができるか、という議論である。それはカトリックに対して向けられた議論である。後者については、ジョン・コットの言う『無制約に語る自由』の危険であり、『われらは、自由をいかに行使するかを知らず、すぐに墮落してしまう』という問題である」（大木19954b:51）。

日本国憲法第97条には「人類の多年にわたる自由獲得の努力の成果が「現在及び将来の国民に対し、侵すことのできない永久の権利として信託された」とあるが、そのためには、「過去幾多の試練に堪えることが必要であった。大木は、「自由の伝統を継承する条件は、人間および社会の『成熟』（マチュリティ）である」といい、「成熟」とは、「自由を主張しつつ、自由を濫用しないような倫理的成熟」（大

木1994b:97) であるという。あるいは、「文字と霊の対立とトレレーション」ということで考えるなら、それを「いわゆる『中間時』状況に耐えること、そのような意味で終末論に習熟すること（大木1994b:95）ともいえる。

最後に、この「中間時的状況」、「終末論に習熟」ということが、キリスト教の存在理由の主張（そして真理主張も）を、単純明快なものではありえなくするということに触れたい。キリスト教は、自由の問題を含めた歴史の不条理について諦観的になるのではなく、神を信じ、その神が終末において歴史の不条理に最終的な解決をもたらしてくださると信じる。その神とは、ヒックのいう「Real」のような抽象的に考え出されたものではなく、十字架につけられたイエス・キリストである。「中間時」とは、このキリストの昇天から再臨までの間の中間時でもあり、その起点には十字架上の死がある。それゆえ、イエス・キリストにおいて啓示された真理は、真理→勝利、真理→栄光という、単純な直線的つながりにはならない。キリスト教は、イエスは旧約において預言されたメシアであると信じるが、十字架上の死によって、やはり預言→成就のつながりは直線的ではなくパラドキシカル（逆説的、「にもかかわらず」）なものとなる。それは「ユダヤ人にはつまずき」である。しかし、キリスト教はこの、歴史的世界に対する、イエス・キリストにおいて啓示された真理の、逆説的、「にもかかわらず」な関係において自身の真理の普遍妥当性を主張し、また自身の存在理由を弁証するのである。「世界が歴史化し、その中からメシアニズムが発生するかぎり、それに対するパラドキシカルな関係において、キリスト教は妥当性をもつ。それがなぜキリスト教かという問いに対する答えとなるであろう」（大木1994b:90）

最初に構想したよりはるかに長い文章となってしまったが、それでも、現代日本社会におけるキリスト教の存在理由について、また大木英夫神学について語りつくすにはまったく足りない。しかし、結語的に、プロテスタント・キリスト教会が現代日本の多文化共生社会を生きていくにあたっての見通しを考えるとときにぜひ頭に置いておいていただきたいのは、多文化共生社会や宗教多元社会は、宗教的弾圧や迫害が存在する社会よりはるかにすばらしいし望ましいし、また、CQ(カルチュラル・インテリジェンス)のような能力も、ますます多元社会を促進するであろうが、しかし、それはそれとして、多文化共生や宗教多元化は、決してそれ自体が目的なのではない、ということである。それは、宗教間対話は対話それ自体が目的なのではないのと同じである。キリスト教として重要なのは、現代日本の多文化共生社会・宗教多元社会が歴史的にどこからきて、どこへ向かっていくのか、それを多文化相対主義や宗教多元主義からの借り物の言葉ではなく、キリスト教神学的な見地から見定めるということである。そこにおいてはじめて、「なぜキリスト教か？」という問いに対してどう答えるかという見通しも開けてくるのである。

文献

古屋安雄、1986、『宗教の神学』ヨルダン社。

Perry Miller & Thomas H. Johnson(ed.), 1963, *The Puritans. A Sourcebook of Their Writings, Vol.1*:Harper Torchbooks.(大下尚一訳、1976、『ピューリタニズム アメリカ古典文庫15』研究社出版)。

ジョン・ミルトン、上野精一、石田憲次、吉田新吾訳、1953、『言論の自由——アレオパヂティカ』岩波書店。

ジョン・ミルトン、新井明・野呂有子訳、2003、『イングランド国民のための第一弁護論および第二弁護論』聖学院出版会。

小田村四郎他、2003、『こんな憲法にいつまで我慢できますか』明成社。

大木英夫、1968、『ピューリタン 近代化の精神構造』中公新書。

———、1972、「キリスト教倫理学への新しいアプローチ」大木英夫、1979、『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社：355-367。

———、1981、「環太平洋地域のプロテスタンティズム」古屋安雄・大木英夫、1989、『日本の神学』ヨルダン社：271-282。

———、1984、「日本の精神的宿題としての聖書」古屋安雄・大木英夫、1989、『日本の神学』ヨルダン社：283-297。

———、1993、「キリスト教の普遍妥当性」『神学』(55):1-27。

———、1986、「古屋安雄氏の新著『宗教の神学』を読む(3)」『形成』1986年3月号26-32。

———、1994、『新しい共同体の倫理学 基礎論 上』教文館。

———、1994、『新しい共同体の倫理学 基礎論 下』教文館。

佐伯恵達、2003、『廃仏毀釈百年——虐げられつづけた仏たち』みやざき文庫。

高木八尺、末延三次、宮沢俊義編、1957、『人権宣言集』岩波書店。

Paul Tillich, 1963, *Christianity and the Encounter of World Religions*, New York:Columbia University Press. (丁野政之助訳、1974、『キリスト教徒仏教徒対話』桜楓社)。

東京都新宿区鎮座 花園神社、「神道時事問題研究会～概要」(2019年8月19日閲覧、<http://www.hanazono-jinja.or.jp/mt/page/c1.html>)。

鶴飼秀徳、2018、『仏教抹殺 なぜ明治維新は寺院を破壊したのか』文春新書。

初宿正典訳、1995、『イエリネック対ブトミー人権宣言論争』みすず書房。

Marianne Weber, 12950, *Max Weber-ein Lebensbild*, Heiderberg: Verlag Lambert Schneider.(大久保和郎訳、1965、『マックス・ウェーバーⅡ』みすず書房)。

(あいざわ・はじめ)

フェリス女学院大学文学部准教授