

四、日本型共同体と天皇制

世界観は信念を生み出し、信念は価値を生み出す。日本主義に基づいた価値の中で、最も優先しているものは政治的価値である。すなわち自然的宗教心によって結束した集団が価値の場を与えており、人はその集団への献身を要求される。そしてその宗教心とは祖先崇拜の感情である。そういった宗教心によって社会の各レベルで構成される共同体(ゲマインシャフト)を我々はイエ、ムラ、クニと呼ぶことにする。その宗教を担っている人々の結合のあり方に着目して宗教社会学的な分類をするならば、ここで扱うのは血縁や地縁によって構成される自然的宗教集団の方である。個人の資格において入信する特殊的宗教集団は次節で扱うことにする。

① イエ

「家」とは人の住む建物(house)、家庭(home)、家族(family)、を指すが、それ以外に外国語にはない独特の「各世代を貫く一種の自己同一性の観念を以て、過去から不断に連続してきた直系の系譜体」とでもいうべきものがある。イエは死者儀礼として、(一)死の確認から埋葬まで、(二)埋葬から四九日の忌明けまで、(三)忌明けから三三(または五〇)年忌の弔上げまで、を行う主体である。

死者儀礼はある靈魂観を前提としている。つまり人間は魂(タマ)をもっていて、死ぬとそれは死霊(シリョウ)と呼ばれるものになる。子孫がくり返し(ふつうは仏教式に)供養を行うことによって死霊は格をあげていくと信じられ、最後の弔上げで個性を失った祖霊(カミ)になる。この祖霊は故郷の近くにおいて盆や正月に戻ってくる。またこの祖霊は「先祖」とも呼ばれて、そのイエに豊饒や幸福をもたらしてくれる。そして再び人間(仏教の六道の中でも特に人間)として生まれ変わってくるのだ。④

このような祖先祭祀には、伝統的に(一)地位正当化、(二)世代関係安定化、(三)親族糾合、(四)家維持の動機づけ、の四つの機能が考えられていたが、戦後、祖先観が直系出自から双系へと変化していくにつれ、地位正統化の機能など失われつつある。戦後の法華系在家新宗教の霊友会や立正佼成会などでは、双系の総戒名を信者に与えて、伝統的な宗教感情を取り込みつつ都市の核家族化した大衆に浸透することを計っている。⑤一昨年、我々はクリスチャンに対して「祖先供養に関する意識調査」を行ったが、その中で「召天者記念会」の開催を望む人が七二・六%にもなっている。④西洋のキリスト教には見られない特徴であろう。今後、神学の文化脈化で取り組むべき課題の一つである。

② ムラ

ムラとは行政単位ではなく、生産のための地域組織の基本的単位で、祖先神である氏神や、守護神である産土神を祀る自然共同体である。奥まったところにある神社を中心に周囲の自然景観を取り入れた一つの秩序(コスモス)をもったムラやマチ(家郷社会)が中世以来多く作られた。⑥ここではごく離れたムラ社会、的メンタリティは近代以後の都市生活でもほとんど変わっていない。神社祭典費が町内会費や自治会費から自動的に支出されることなど、現在も大都市をも含めて一般化してしまっている。契約と自治と抵抗による西歐的「都市」形成はこの国では存在しなかったし、現在も存在しないのではないか。④

大阪地蔵違憲訴訟の大阪地裁判決文(一九八六年五月)の次の箇所はこのことを端的に示している。「地蔵の建立は、地蔵盆、盆踊りなどの行事が伴うことにより、地域社会におけるコミュニティの場が醸成される」。この裁判官は、西歐的憲法学の教育を受けていないはずはないにもかかわらず、日本の最も伝統的共同体形成の価値観をもつて事件を処理している。ポスト近代とはこういう時代なのである。日本型共同体形成の論理は、実はこれにとどま

らず、本来、契約による利益共同体であるべき企業の構造をも規定しているのである。^④

③ クニ

日本人の祖先観は次の三つに大別される。^⑤つまり、直接に経験しうる直接経験的具象的祖先観、四代以上の祖先に對する間接経験的觀念的祖先観、さらに作られた形のイデオロギー的抽象的祖先観である。この最後が近代日本の家族国家観に利用されることになる。明治期に忠孝の道徳を説いた「祖先教」、昭和期に皇室を宗家とする一大家族国家観を説いた「国體の本義」、そして現在の「靖国神社国営化」がまさにこの系列に属する。

幕末期（一八六二年）、津和野藩士による京都東山での一私祭が、やがて明治期にクニの靖国神社に「昇格」していくプロセスは、祖先崇拜を媒介にした国民国家形成の論理を見事に示したものであろう。近代化「政策がおし進められ、産業化と都市化によって農村での直系型祖先祭祀がくずれ始めた頃、日清、日露戦争等の戦死者輩出の家庭による祭祀断絶の危惧は、「イエ」の祭祀権の一部を分割して国家が肩代わりすることを可能にさせた。^⑥しかも「天壤無窮」の皇運によってこのクニの古代にまで連なる「名家」に委ねてしまえば、その祭祀は永続的に保障されることになる。「その論理はあたかもイエに奉仕した先祖の靈魂がイエの祭祀によって永く保持されるとともにその子孫を守護すると同様、クニに殉じた人々の靈魂は国民の礼拝をえて永久生命を獲得するとともに、そのクニを永遠に防護するということであつた。こうして日本人古来の信条と念願が継承されることになった。」（神島二郎）

本来はイエが持っていた祭祀権をクニに譲渡してしまう、いや、奪われてしまう。それにも関わらず、日本的宗教思想では、それ以上の抵抗権論を展開することができない、という点が問題である。キリスト教世界観では、家庭と国家は別の領域主権を有していて、両者ともにイエス・キリストの主権に服従しているがゆえにその間の領域侵犯は許されない。一九八八年六月、「自衛官合祀拒否訴訟」の最高裁判決は、地裁、高裁で確立された「宗教的人格権」を覆してしまった。宗教的多数者が少数者に寛容を要求すること自体、本末転倒であるが、それにしてもキリスト教の側は、宗教多元化の社会において、家庭や教会の持つ「祭儀権」の議論をもっと深めておくべきであつた。

④ 天皇制

ただ一点だけを述べたい。それは天皇が神社神道という宗教団体にとって、その教義上、生き神（現人神）だということである。^⑦現人神への礼拝は、戦前は国家神道という形で政治の力によって国民に強制された。戦後は強制こそされないが、神社神道にとっては教義体系の一部であることに変わりはない。生き神信仰というのはシャーマニズムの一種で、日本ではごくありふれた宗教であり、新宗教の教祖も大体これに近いと見てよい。だから神社神道という宗教集団が天皇を生き神として崇めようと、それは彼らの信教の自由に属することで我々には関係ない、と思われよう。

ところがそうではない。というのは日本国憲法はその同じ人物をこの国の「象徴」と保障してしまっているからである。「天皇を神格化するな」というキリスト者の発言は、神社神道の側からいえば、その宗教を破壊する暴言ということになる。国家という領域においても、キリストのみが最終的主権者であり天皇はただの人にすぎないと主張する我々の信仰は、この国で生活する以上、構造的に神社神道という宗教と衝突せざるをえないのである。そして国民の大部分はといえば、正月の自発的な神社参拝の行動様式を見るならば、潜在的に神社神道の信者と見なしてよいのである。

⑤ 和辻倫理学の間柄主義

前述のイエ、ムラ、クニ、天皇制の段階的構造は、宗教を軸にしてえられた。この構造から宗教性を脱色し、人倫の体系として肯定した上で、西洋近代哲学によって基礎づけ、さらにそれによって西洋個人主義哲学を超越したと称

する体系^⑤を提出したのは和辻哲郎である。ポスト近代の「日本学ブーム」を演出している知識人の思想が、和辻倫理学をより現代的に発展させたものであることを思うとき^⑥、この倫理学の問題点を、特にキリスト教世界観と衝突する基本的な点に焦って述べておくことは意味ないことではない。

和辻倫理学はヘーゲルの人倫の体系 (System der Sittlichkeit) には沿うものである。それゆえに基本の構造は汎神論的国家主権論なのであるが、具体的に日本という風土性を念頭において展開しているので、我々にとって無視できないのである。和辻が、「個」を滅し去るキー・コンセプトとしての「間柄」主義を持ち出すに至ったきっかけは、ドイツ観念論哲学、わけてもヘーゲルそしてマルクスの中であった。彼は「間柄」を定義する際にマルクスの『ドイツ・イデオロギー』を引用しつつ、文脈の中では単に「関係」(Verhältnis)と訳せる普通名詞に「間柄」という固有名詞化した訳語を与える。以下、和辻の『人間の学としての倫理学』(一九三四)からの引用である。

人は初めより人間^{ちゅうごうびだ}なのである。従ってこの人間存在における自他の交通が、意識を産み、言語を産む。(以下『ドイツ・イデオロギー』からの引用)

「言語は意識と発生の時を同じくする——言語は、その『有』について言えば、実践的な、他の人のために有り従ってまた私自身のためにも有るところの、現実的な意識である。が、その生起について言えば、意識と同じく他の人との交通の欲望・必要から初めて生起する。間柄 (Verhältnis) が存すれば、それは私にとって存する。動物は何物とも、間柄を結ばない。——原文は『関係する』(sich verhalten) ことはない(筆者)——。一般に他との間柄を作るためにあるふるまいをするということをしては、動物にとっては他とのかかわりは間柄としては存せぬのである。だから意識は初めからすでに社会的産物である」。

ここに人間存在が動物の有り方から徹底的に区別せられている。人の間柄は意識や言語として発展する間柄である。分節せられることによって言葉となるべき了解的交渉である。しかるに動物の間柄は単に物と物との関係であって行為の意味を持たぬ。人間存在は自覚的であり、動物の有は無自覚的である^⑦。

和辻はこのように「マルクスは人と動物との別を意義深くも『間柄』によって明らかにした」とマルクスに高い評価を与えながら、マルクスにとっては中心的であるところの意識を経済に還元していく方法論には強く反対している。もともと唯物弁証法によって一貫した思想体系から「間柄」概念だけを借用すること自体、首尾一貫性を欠く。しかもこの「間柄」もマルクスにあっては「関係」という単なる普通名詞に過ぎないものである。

和辻は、人間存在の根本を水平な人間同志の関係性に見出している。言うまでもなく、聖書的世界観では、人間存在の根本は、「神の像に造られた」というところ、つまり神の意志への服従と神を喜び愛をもって仕えるという垂直な関係性にある。したがって倫理学の前提からしてすでに、キリスト教とは相容れないものである。この前提は、

「人倫においては個人は永遠の仕方で存在する。個人の経験的な有と行とは絶対的に普遍的である。なぜなら行爲するのは個人的なものではなくして個人における普遍的絶対的精神だからである。とともにまた人倫の普遍的な側面は民族であり、民族において多数個人の集合の關係が措定される。……この普遍性、すなわち特殊性と絶対的に合一せる普遍性が、民族の神性である。この普遍者を特殊性の観念的形態において直観すれば、民族の神になる」^⑧とヘーゲルの民族国家観を引用しつつ、最終的には次のところへ導いていく。

「天皇は国家を超えた、国民の生ける全体性の表現者である」^⑨。
これが和辻倫理学体系の論理的帰結であろう。

⑥ 国家論における文化脈化^{文化脈化} (カキクセ)

聖書的世界観は「民族の神」を否定し、世界の創造神から出発する。この創造者なる神との契約を「社会命令」と

見て、ここから共同体と国家を捕えようとする。つまり、創造主の意志(自然法)のもとでの被造物相互間の契約と同意による「自然状態」から「国家の状態」への移行を考える^④。このような有神論的社会契約論は、歴史的には西欧の中世キリスト教世界から近代世界への移行という背景の中で出てきた理論であるが、多神教のアジア的コンテクストでも、若干修正を施すことにより、新しい意義を持ちうるであろう。神学の文化脈化の具体例として考えてみよう。

我々は、「国家の状態」への移行以前の「自然状態」とは、ムラ社会、と解釈しよう。そうであれば、そこでは唯一神教ではなく、多神教の自然的宗教集団が前提とされている。そしてポスト近代の宗教多元化と多民族国家化への趨勢を考慮するならば、ここでの有神論的社会契約論を単一神論(monotheism)的社会契約論として修正する必要があると思われる。このようにして、ムラ社会から、至高の存在者^⑤によって統合された国家の状態への移行を考えるわけである。宗教の神学者、ジョン・ヒックの多元主義は我々の立場からは受け入れることができないが、彼の実在者(the real)による統合の原理は一般啓示論の枠内で再解釈することができる。このようにして日本国憲法の契約概念を生かした形でキリスト教国家論が可能になる。すなわち正統的キリスト教神学の世界観の中で意味を持っていた生けるまことの神は、日本的世界観の中で新しい意義を帯びた至高の存在者として人々の目に映るであろう。ここでは宗教多元化が前提とされているから、国家は少数者の宗教であっても、至高の存在者の前に尊重しなければならぬという鉄則がある。つまり啓蒙主義的な政教分離の概念を使わずに、「信教の自由」はそれを必要とする人に保障されることになる。

似たようなアジア的コンテクストにある韓国やインドネシアやフィリピンでは、すでにこのような形態の共和国の形成が現実になされつつある。

もっとも、こうした事態が可能となるまでの間、キリスト者は日本国憲法の象徴が一宗教団体の現人神へと変貌していく風潮に絶えず抵抗していなければならないし、また、日本国家の不安定な「国家の状態」が直ちに、ムラ社会、に転落していく危険性への警戒を解いてはならないのである。

五、日本化か、聖化か

① 否定の論理

近代化と宗教の関係はすでに述べた。自然的宗教集団の与える価値を陵駕しようとする「近代人」が誕生したところに「近代」が達成されるのである。人類史的には、西欧で、神の前における良心の自由を戦い取った古プロテスタントイイズムのみがこれを達成した。古プロテスタントイイズムは「世俗内禁欲」を強調し、現世的なあくなき富と快楽の追求を否定した。中世修道院や東洋宗教のような現世逃避ではなく、現世の内に入り、かつ現世を否定する論理がそこにある。

聖書的世界観から見れば、この世は神に反逆して墮落したのちの罪の世である。したがって現世肯定の思想とは、罪あるこの世のあるがままの承認であり、それゆえ、欲望や権力や富のあくなき追求に何ら歯どめをかけることができない。アニミズムによって統合された日本主義はその典型である。

だが、もし、そこに、超越の契機^⑥に促され、現世を否定する思想があらわれたならば、それは人間の罪を贖うことはできなくても、その罪をある程度でも抑制する方向に機能し、したがって神の像に造られた人間としての良心の証しを見せるであろう(一般恩恵)。我々はこれを、現世肯定の日本主義に対して「否定の論理」と名づけよう。こ

ここでは、キリストの御霊によって文化が直接に「聖化」されていくといった積極的な意味はなくとも、文化を腐敗させないで保持するという消極的な意味は込められている。また、世に存在する諸宗教に、キリスト教から見た序列化の原則をも与えている。つまり最大限に罪を抑制しうる宗教はランクが上であり、それと反対の宗教はランクが下なのである。換言すれば、キリスト教世界観との接点の構造がここにあらわれているということである。

我々は、諸宗教を一般啓示として創造主によって植えつけられた「宗教の種」と「神聖感覚」(J・カルヴァン)の例証として見ている。それでも救いに關しては「この人による以外に救いはない。わたしたちを救いうる名は、これを別にしては、天下のだれにも与えられていない」という立場を堅持していることはいうまでもない。

「否定の論理」は現世を判定する絶対的基準を持っているがゆえに、多くは創唱宗教の中にあらわれる。創唱宗教は、多くの場合、カリスマ的人物によって教説が説かれ、しかも自然的宗教集団に対抗して特殊的宗教集団を形成するのが普通である。

歴史家・家永三郎は、六世紀に日本に伝来し、聖徳太子によって深く理解せられた仏教の精神は、徐々に民衆に浸透していき、鎌倉の浄土教、特に親鸞において頂点に達したと述べている。「真の浄土はかかる現世の内に求むべきものでなく、現世の否定に於て求むべきことが明らかにされ、ここに厳格なる非伝統的・二世界観に立脚する来世主義の成立をみたのである」と述べて、現世肯定的、彼岸の連続的世界観をもつ日本主義に対抗しうる宗教思想の萌芽を見出している。ところが中世のこの到達点は近世に入り、信長以降の政治的価値最優先の強権の台頭によって破壊されてしまい、仏教は半ば民衆統治の道具として利用され、葬式仏教になり下がった。

我々は、近世も終りになって、この現世内にあり、なお、「否定の論理」を備えた思想が、民衆の世直しの宗教思想の中に再び現われてきたことを見る。幕末・維新期の天理教、明治前期の丸山教、明治後期の大本教等がそれである。天理教についてはすでに別の箇所で見上げたので、ここでは大本教の場合を見てみる。

近代日本において、天皇制の落とし子、とも呼ばれる様々な新宗教の中で、大本教は草分け的存在といわれている。開教は一八九二年(明治二五年)、出口ナオが、神がかり、して叫んだ内容がそのまま開教の宣言である。

「三千世界一度に開く梅の花、良之金神の世になったぞよ。この神でなければ世の立替えは出来ぬのじゃ。天理、金光、黒住、妙靈、先走り、とどめに良之金神が現われて三千世界の大神を致すのじゃ」。

大本教が、明治政府の公式イデオロギー(日本主義)に対して「否定の論理」を備えていたことは容易に見て取れる。ヘルマン・オームスは、中世スコラ的解釈学の手法を使って、近代日本の公式イデオロギーが、すでに江戸時代前期、山崎闇斎の儒教と垂加神道の中に完成した形であらわれているという興味深い分析を行い、ちょうど同じ構造が出口ナオの中にも、逆の形であらわれているとしている。

それによれば、まずテキストに次の四つの意義の様相を認める。つまり(一) Literal) 字義的・事実的(事実上の歴史)、(二) Allegorical) 比喩的(解釈を可能にする鍵)、(三) Moral) 道徳的(個人中心)、(四) Analogical) 超越的(集合中心)。次に出口ナオの思想にこれをあてはめる。

ナオの出発点は、有徳(と考える)自分自身が世界、社会の中で経験した不当の苦しみであった。彼女の生涯は比喩的な解釈を可能にする鍵のように機能した。ナオはその解釈の鍵を記紀神話に入れ、その作業によって一つの字義通りの真理・事実およびその意義を引き出した。しかし、その事実の内容は公式イデオロギーの場合と正反対であり、天皇家の聖なる淵源を否定して、天照大神の代わりに、捨てられた神である良之金神を本當の天地開闢の神だと宣言した。この新しい真理として再解釈した神話を、ナオは国家主導型の近代化に背く行動の正当化として使った。そこには道徳の教えが組み立てられたのみならず、彼女自身の行動によって終末論的に平等の社会が確立される(世

直し」と信じる集、レベルの意義もあった。

このような内容を持った大本教は、当然のことながら、当時の「正統」すなわち公式イデオロギー（明治政府）の側から、「異端」を宣告され、近代日本宗教史上最大の弾圧を被ったのである。

② 文化の「聖化」

大本教のみならず、近代日本の新宗教は「否定の論理」をはじめ、注目すべきいくつかの点を持っていた。しかし、日本主義に代わる普遍的価値を創造することができなかった。何よりも、これら新宗教教団の中に、シャーマニズム的「生き神」教祖が存在していたから、彼または彼女がその教団にとって「天皇」として機能していたのである。それゆえ非常時に、日本国家の天皇を否定するような抵抗の力を発揮したに過ぎないのである。「ニ天皇制」が実物の天皇制を越える価値を生み出せるはずがなかった。そもそも、天皇制という個別主義に代わるほどの普遍的かつ超越的思想が、民衆の側に育つ下地がなかった。

日本のキリスト教に課せられた使命の一つは、このアニミズム宗教と儒教の結合した個別主義に基づく共同体（自然的宗教集団）の構造を打破することであった。しかし、幕末・維新期に伝えられたキリスト教のその後の発展過程はどうであったか。個々の「近代人」の人格形成に寄与したとしても、キリスト者の共同体として、すなわち公同の教会として十分に成熟した思想を展開することができず、最終的には日本主義に飲み込まれてしまったのではないか。聖書的世界観に基づいた価値ある文化をこの国で形成したとは言い難い（韓国と比較してみれば明らかだろう）。今後の福音主義神学に負わせられた課題の一つがここにある。ただ、福音主義キリスト教も、もし、日本的世界観の存在を明確に自覚しないならば、かつての日本化されたキリスト教と同じ過ちを繰り返すだけに違いない。

以上、我々は聖書的世界観から見て、日本文化と思想の根底に明瞭な世界観——日本主義——が存在することの理論的根拠とその内実を見てきた。日本主義の宗教的モチーフは、深層にある非合理的アニミズムである。但し、現代日本の表層部に、合理的思考が存在することを忘れてはならない。近代合理主義、およびそれに支えられた高度な科学技術は、今後の日本にとって、その重要性が増えこそすれ、減ることは絶対がない。問題は、その合理と非合理が二分法的に分裂したままで、統一する思想を見出しえないことである（図2）。そこにこの国のキリスト者の役割と存在理由がある。聖書的世界観こそ、人間の宗教的根源において統一と調和を与えうる唯一つの思想である。

聖書的世界観と日本主義、その双方にまたがる事実の間の翻訳、そして新しい意義の創造、このようにして我々は、文化脈化に具体性を与える方法論を提起した。すなわち、今後、聖書的世界観が日本主義を陵駕すれば、ポスト近代の日本文化は「聖化」され（文化脈化）、後者が前者を陵駕すれば、福音そのものが「日本化」される（逆文化脈化）であろう。

ここでの文化脈化のプログラムは、最近の哲学的解釈学の観点から見た場合、H・G・ガダマーの主張する、テキスト著者と読者との間の「地平融合」(Horizontverschmelzung)の概念と一部重なる所がある。特定の世界観には当然、それを担う解釈共同体が存在するわけだが、それは我々の場合、言うまでもなく教会である。その教会に属する一人ひとりの信仰者が、生ける人格的な神との交わりなしに、また神の御言葉による絶えざる自己点検なしに、日本文化が福音によって「聖化」されるといふことはありえない。日本人キリスト者である私が、まずその宗教的中心(心)において悔い改め、御霊に導かれる生活と思想の中で、日本思想の宗教性を内側から批判的に克服する地平が切り開かれるのである。

注

① ここで念頭にさらしている概念は、M. Weber, *Religionssoziologie* (1922) 以下の一連の宗教社会学論文、R. N. Bellah, *Religion*

and Progress in Modern Asia (1965) 以下の一種の宗教社会学論文に顯著な近代化理論である。こう言う考え方はすでに A.

Kayser のスローン講義 *Lectures on Calvinism* (1898) にみられる。40年代キリスト教哲学に基礎をおいて、分化、を
解説するものがある。H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought* (Philadelphia: The Presbyterian and Re-
formed, 1960), p. 102.

- ② F. A. Schaeffer, *How should We Then Live?* (New Jersey: Fleming H. Revell, 1976), p. 163. 同じく「上層、下層、
は以下の議論を著述して入れ替えた。
- ③ 田丸他編『講座宗教学』Ⅲ(東大出版会、一九七八年)九頁。
- ④ 稲垣久和『神々の精神風土』(ごまのこぼれ社、一九八八年)一六四頁。
- ⑤ 宇田純編『キリスト・ローキヤン』(共立基督教学研究所、一九八七年)。
- ⑥ J. J. Davis, *Foundations of Evangelical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 60.
- ⑦ R. T. Cooté and J. Stott, *Down to Earth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 75.
- ⑧ L. E. Kwast, "Understanding Culture," *Perspectives on the World Christian Movement* (Ed. by R. D. Winter and S. C.
Hawthorne) (Pasadena: William Carey Library, 1981), p. 361.
- ⑨ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 19.
- ⑩ J. Klapwijk, "Reformational Philosophy on the Boundary Between the Past and the Future," *Philosophia Reformata*
52 (1987), p. 109.
- ⑪ A. F. Holmes, *Contours of a World View* (Eerdmans, 1983).
- ⑫ W. A. Hoffeker, *Building a Christian World View* (The Presbyterian and Reformed, 1986).
- ⑬ C. Van Til, *The Defense of the Faith* (The Presbyterian and Reformed, 1955), p. 117.
- ⑭ H. G. Stoker, "Recommoitering the Theory of Knowledge of Prof. Dr. Cornelius Van Til," *Jerusalem and Athens* (Ed.
by E. R. Geelan) (The Presbyterian and Reformed, 1971), p. 65.
- ⑮ R. J. Rushdoony, "Quest for Common Ground," *Foundations of Christian Scholarship* (Ed. by G. North) (Vallecito: Ross
House Books, 1979), p. 27.
- ⑯ 稲垣久和「自然法と近代認識論」『基督神学』2(一九八四年)。
- ⑰ M. A. Noll, *The Princeton Theology* (Baker, 1983), p. 118.
- ⑱ H. M. Conn, *Eternal Word and Changing Worlds* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), p. 49.
- ⑲ M. Silva, *Has the Church Misread the Bible?* (Zondervan, 1987), p. 17.
- ⑳ G. Mardsden, "The State of Evangelical Christian Scholarships" *The Reformed Journal*, September (1987), p. 12.
- ㉑ 稲垣久和『進化論を斬る』(ごまのこぼれ社、一九八一年)。
- ㉒ G. R. Lewis, "Schaeffer's Apologetic Method" *Reflections on Francis Schaeffer* (Ed. by R. W. Ruesseger) (Zondervan
1986), p. 69.
- ㉓ D. L. Wolfe, *Epistemology* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1982), p. 32.
- ㉔ J. Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), p. 53.
- ㉕ J. Davis, *Foundations of Evangelical Theology*, p. 275.
- ㉖ N. Geisler, *Christian Apologetics* (Baker, 1976), p. 173.
- ㉗ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 70. 同じく、カイパーの場合、この言葉を非人格的世界にも使用している。
- ㉘ 稲垣久和『現代社会をどう生きるか』(ごまのこぼれ社、一九八六年)四六頁。
- ㉙ A. ノーカー『近代自然法をめぐる二つの概念』(御茶の水書房、一九八八年)。
- ㉚ ヴィルヘルム・ティルタイ『精神科学序説』上・下(以文社、一九七九年)。
- ㉛ 安津・梅田編『神道辞典』(堀書店、一九六六年)四一九頁。
- ㉜ 森 浩一編『日本の古代』Ⅳ(中央公論社、一九八六年)一五七頁。
- ㉝ 上山春平『天皇制の深層』(朝日選書、一九八五年)四三三頁。
- ㉞ 堀 一郎編『日本の宗教』(大明堂、一九八五年)七頁。
- ㉟ 中村 元『東洋人の思维方法』(選集Ⅲ)春秋社、一九六二年)八三九頁。
- ㊱ 中村雄二郎『西田幾多郎』(岩波書店、一九八三年)七一頁。

- 西田幾多郎『哲学概論』(岩波書店、一九五三年)一七九頁。
- ②⑨ 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』(岩波書店、一九三四年)。
- 木村 敏『人と人との間』(弘文堂、一九七二年)八六一頁。
- ③⑩ 相良他編『講座・日本思想』I(東大出版会、一九八三年)六頁。
- 安津・梅田編『神道辞典』四二七頁。
- ③② 石井威望『ホロニック・パス』(講談社、一九八五年)三八頁。ここで石井は、故・大平正芳首相の私的諮問機関である政策研究グループ「科学技術の史的展開」が主唱したホロン(全体子)を中心に据えた日本的パラダイムを次のように説明している。「西欧近代文明では、モノが厳然として存在し、コトは意識的に除外されてきた。デカルト派の二元論がモノ重視のこの考え方の典型であり、精神や心まで分割しようとする。これに対して、コトは間柄とか関係を意味し、存在ではない。もちろん存在がなければ関係も成り立たないが、関係があつて初めて存在が存在たりうる。——これが「間柄主義」の考え方であり、ホロニックな立場である。」
- ③③ 中村 元『東洋人の思惟方法3』によれば、仏教受容の際にあらわれた日本人の思惟方法の特徴は次の四点である。(一)与えられた現実の容認(現世主義や文化の重層性)、(二)人倫重視(人倫組織の絶対視や帝王崇拜)、(三)非合理主義(非論理的かつ直観的、情緒的)、(四)シャーマニズム的傾向。
- ③④ 高取正男『神道の成立』(平凡社、一九七九年)。
- ③⑤ 丸山真男『神皇正統記に現はれたる政治観』『戦中と戦後の間』(みすず書房、一九七六年)。
- ③⑥ 辻 哲夫『日本の科学思想』(中山新書、一九七三年)一七三頁。
- ③⑦ 吉田 忠『自然と科学』『講座・日本思想』I(東大出版会)三二五頁。
- ③⑧ 中山 茂編『幕末の洋学』(ミネルヴァ書房、一九八四年)一五五頁。
- ③⑨ 福沢諭吉『文明論之概略』(岩波文庫、一九三一年)四四頁。
- ④① R・N・ベラー『日本近代化と宗教倫理』(未来社、一九六六年)四二頁。
- J. Wachs, *Sociology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), p. 54.
- ④② 竹田聰州『日本人の「家」と宗教』(評論社、一九八六年)一五頁。
- ④③ 柳田国男『先祖の話』(筑摩書房、一九四六年)。
- ④④ 森岡清実『家の変貌と先祖の話』(日本基督教団出版局、一九八四年)二二七頁。
- ④⑤ 稲垣久和『神々の精神風土』一四七頁。
- ④⑥ クリスチャン新聞、一九八六年八月十七日号。
- ④⑦ 藺田 稔『祭——原空間の民俗』『日本民俗文化体系』IX(小学館、一九八四年)。
- ④⑧ 松平 誠『祭の社会学』(講談社、一九八〇年)二〇〇頁。鶴見・市井編『思想の冒険』(筑摩書房、一九七四年)。大塚久雄『共同体の基礎理論』(岩波書店、一九五五年)。
- ④⑨ 中根千枝『タテ社会の人間関係』(講談社、一九六七年)。
- ④⑩ 桜井徳太郎『柳田国男の祖先観』『近代日本思想体系14・柳田国男集』(筑摩書房、一九七五年)四〇二頁。
- ④⑪ 神島二郎『近代日本の精神構造』(岩波書店、一九六一年)三三四頁。
- ④⑫ 同書、三一六頁。
- ④⑬ 神道青年全国協議会編『発生期の現代神道』(一九八四年)三六八頁。
- ④⑭ 堀 一郎『日本のシャーマニズム』(講談社、一九七一年)五〇頁。
- ④⑮ 湯浅泰雄『和辻哲郎』(ミネルヴァ書房、一九八一年)二七七頁。
- ④⑯ 山田 洸『和辻哲郎論』(花伝社、一九八七年)一四九頁。
- ④⑰ 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』和辻哲郎全集IX(岩波書店、一九六二年)一二二頁。
- ④⑱ 同書、一二七頁。
- ④⑲ 同書、八四頁。
- ④⑳ 和辻哲郎『日本精神』『近代日本思想大系25・和辻哲郎集』(筑摩書房、一九七四年)一七二頁。
- ㉑ J・ヒック『神は多くの名前をもつ』(岩波書店、一九八六年)二二五頁。
- ㉒ 家永三郎『日本思想史における否定の論理の発達』(新泉社、一九四〇年)八八頁。
- ㉓ 稲垣久和『共立モノグラフNo. 3』(共立基督教研究所、一九八八年)。
- ㉔ 稲垣久和『神々の精神風土』一三〇頁。

H・オームス「山崎闇斎の『神代卷』における解釈学」『思想4』（岩波書店、一九八八年）七頁。また丸山真男は「闇斎学と闇斎学派」（『日本思想大系31・山崎闇斎学派』岩波書店、一九八〇年、六六一頁）の中で次のように述べている。「日本近世の程朱学の複数的な源流にもかかわらず、程朱学を理論と実践にわたる世界観として一個一身に体認しようとする格闘した最初の学派は闇斎学派であった」として、その「崎門三傑」の一人、佐藤直方の儒教と神道の折衷を次のように解釈している。「天命的正統性に普遍的原理を認める直方は、同じ徹底性をもって、日本のケースを天照大神の神勅という原点にまで遡及させねばやまない。天照は己れの子孫に無窮の繁栄を保証するかわりに、徳治主義革命の神勅を下すべきであった。「日ノ神ノ託宣ニ、我子孫ヲバ五百万歳守ラント被仰タナレシ、ヨクナトコトヤ。子孫ニ不行義ヲスルモノアラバ、斃殺ソフト被仰タナレバ、ヨイコトゾ」(五編輿載録)。これは、時代は下るが、一切の規範的価値判断を漢意として斥け、「良くても悪くても」歴代の天皇を神代ながらに奉戴して来たところに、皇御国の万国にすべれた伝統を見た本居宣長の論理と、ちやうど凹凸が逆方向から噛み合った形でぴったりと合った日本の政治像を形成する。……けれども「正統」(レジチマシー)正統≡統治者の正統という意味で教義の正統と区別される)についての方法的な徹底性という意味では正反対の方向から「一致」していた佐藤直方と本居宣長とは、ともに孤立的な存在にとどまったのが、事柄の楯の反面であった。そうして維新の内訌と、明治十年代の民権運動をくりぬけて誕生した帝国憲法と、教育勅語の「国体の精華」において、「血」と「聖徳」との二つの正統根拠は公式に合流したのである。」

⑤ J. Davis, *Foundation of Evangelical Theology*, p. 249.

⑥ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1960) (5. Aufl, 1986), p. 311, p. 380, p. 401.

⑦ H. G. Geertzema, "Christian Philosophy: Transformation or Inner Reformation," *Philosophia Reformata* 52 (1987), p. 139.

⑧ ヘルンホルツが「ドイウエールンツ哲学を『哲学の内側からの改革』(inner reformation of philosophy)と捕えたように、西洋伝統の内側から、西洋哲学を批判的に克服できたキリスト教の超越的根本動因こそ、東洋において我々の共有している最も確実な足場である。」

(東京キリスト教学園・立基基督教研究所講師)