

〔論 文〕

カルヴィニストの幸福と不幸¹⁾ (I)

——改革派信仰と「拡散宗教」性に関連して——

村 田 充 八

目 次

- I はじめに
- II 大村英昭の「拡散宗教」論と現代人の宗教行動
- III キリスト教と「現場」の宗教的ニーズ
- IV プロテスタントの呪術性と「呪術からの解放」
- V 改革派教会の‘visible’な側面と「他力」の教えの類似性

(以下次号)

- VI ラベリングされた改革派キリスト者と「拡散宗教」的側面排除の論理
- VII 「職業宗教家」と「一般大衆信徒」の温度差
- VIII 改革派キリスト者の「慰め」——剥奪理論と神義論——
- IX おわりに——キリスト教の「現場」に立ち返って

I はじめに

「復活信仰を本当に信じているの?」, 「イエス・キリストは本当に罪の贖いのために死んだの?」, 「キリスト者は、死んで本当に天国に行くの?」, 「死後のことについては、すべて神に委ねられているというけれど、キリスト者にも墓はあるし、イースターに墓前には出向いているけれど、あれはどう意味なの?」, とキリスト教に造詣の深い先学、宗教学者、宗教社会学者たちに尋ねられる。筆者は、洗礼を受けたカルヴァン派のキリスト者だからである。

「葬式に行って、焼香はしないというけど、あれはどうなの?」, 「葬式では、『献花』をしないというし、遺体を丁重に葬るために、棺の

なかに花を入れて遺体をかざるというけど、『献花』と『飾花』はどうちがうの?」, 「職場を代表して、仏式の葬式に行くとき、『代表焼香』はしないの?」²⁾。

「アメリカには広大な『ペット霊園』があることを知っているけど、それはキリスト教の教義とどう関係しているの?」。

組織神学を専門に学んだこともない筆者にとっては、矢継ぎ早にこのような質問を受けると、正直、答えに窮してしまう。キリスト教の重要な教義学的な論点だけでなく、キリスト教の本質にかかわる問を投げ掛けられると、キリスト教は、果たしてそれらに誠実に答えてきたのであろうかとの思いがよぎる。キリスト教神学の専門家たちに同類の質問をぶつけてみたら、おそらく、それは宗教社会学専攻のあなたたちが答えたらどう、と笑いながら切り捨てられるであろう。

筆者は、これらの問は、今日のキリスト教を取り巻く社会的状況に密接に関連していると考え。これらの問に的確に答えることができるとするなら、今日のキリスト教の周辺に「拡散」している、キリスト教信仰の「現場」³⁾の特性が明確に浮かび上がってくるに違いない。

わが国の非キリスト者が、キリスト教に対して抱く上記のような問いかけは、おそらく極めて素直なものであろう。なぜなら、彼らの問は、彼らが、日常の生活のなかで営む宗教行動や身近に感じている宗教的感性（「現場」）から発せられるものだからである。とはいえ、非キリスト者である隣人の問いに、正鵠を得た回答

をすることは、非常に難しい。

本稿は、カルヴァン派のキリスト者を自認する一人の信徒が、マックス・ヴェーバー他、宗教社会学研究の先達、特に大村英昭の知見を参照しながら、自らのキリスト教信仰の「基底」を、ありていに問い返そうとしたものである。その過程において、筆者は、キリスト教の本質やカルヴァン派のデノミネーションの特性を再考している。

さらに、プロテスタント・キリスト教の「基底」にも、合理的にはとらえきれない非合理的な宗教性が存在していることを説明している。それは、また、筆者の所属する教派の信徒に与えられる「慰め」や、様々なこの世における願いを祈り求めながら生きているキリスト者の内的葛藤をも示すことにある。

本稿は、その意味で、自らのキリスト教信仰の論理とは相容れない社会の宗教的「現場」で、苦勞しながらも、恵みを受けながら信仰生活を送っているキリスト者の宗教的実感を提示している。それはまた、先学に学びつつ、キリスト者の喜びと葛藤を披瀝することにある⁴⁾。そのことを通して、キリスト教を理解する場合にも、キリスト者の「現場」に立ち返ること、すなわち、どのような宗教においても、信徒たちが何を考え、どのように行動しようとしているかについて、その宗教的「基底」を問い返す必要があることを指摘する。

Ⅱ 大村英昭の「拡散宗教」論と現代人の宗教行動

宗教社会学者の大村英昭は、『脱ヒューマニズム』時代のスピリチュアリティ⁵⁾において、今日の宗教社会をとらえるための重要な論点を指摘している。それは、筆者の理解によれば、二つの点に要約できる⁶⁾。

その論点とは、第一は、宗教の本質は、当該特定の宗教の「基底部」、すなわち目視できない部分にこそ示されていること、第二は、一見区別される諸宗教も、その「基底部」に肉薄す

れば、共通する「スピリチュアリティ (spirituality, 霊性)」がみえてくるということである。

第一に、大村は、宗教を食べ物にして荒稼ぎする「職業宗教家」が吹聴するような、特定の宗教の‘visible’ ‘vocal’ ‘rational’ ‘intellectual’ ‘dogmatic’ ‘formal’ な部分のみを問題にしているのは、各宗教の本質、「基底」は把握できないという。それは、大村が、各宗教の、形には表れない、‘invisible’ ‘silent’ ‘emotional’ ‘spiritual’ で、民衆の心情に深く食い込んだ「基底部」にこそ、諸宗教の本質が隠されていると考えているからである⁷⁾。例えば、「普遍宗教」といわれるようなキリスト教の各デノミネーションや、また仏教の各宗派のような「特定宗教」について注目しても、「ドグマ」的な表面的部分のみを問題にしても、その宗教を根底から支えている部分、すなわちその宗教の周辺に「拡散」する特性を十二分に把握したことにはならないという⁸⁾。この点に関連して、大村は、「氷山 (iceberg) のメタファー」⁹⁾を提示し、宗教社会をとらえるには、『『達人宗教性』そのものの解明ではなく、もっと大衆レベルにまで拡散した地平で、集合意識としてのスピリチュアリティが変化しつつある』(傍点、引用者)¹⁰⁾ ことに注目すべきであると指摘している。「特定宗教」においても、その「基底部」に広がる「拡散宗教」の側面を問題にしない限り、宗教の本質は把握できないとする。それは、換言するなら、宗教を理解するには、その「現場」に肉薄することなしには不可能ということなのである。

大村によれば、「氷山のメタファー」とは、海に浮かぶ「氷山」によってイメージされるものである¹¹⁾。大村は、その「氷山」のたとえにおいて、宗教においては、‘invisible’ な部分 (たとえば、「民俗宗教」のような「言語的な表象のレベル」とは異なる「言語化されない諸感情」の世界)、「拡散宗教」の部分を無視するなら、その「氷山」全体 (『特定宗教』とその周辺に広がる全体) をとらえきれないとす

る。このように、大村は、一貫して、「特定宗教」の周辺に拡散する一般の宗教者たちの‘spirituality’を把握することの大切さを指摘している¹²⁾。すなわち、大村は、宗教社会をとらえるには、「深いところに潜在している（紛れもない）宗教意識（religious consciousness）」をとらえることの重要性を強調し、‘religiosity’とは異なる‘consciousness’をこそ、問題とすべきであるとする¹³⁾。

大村の前掲論文における、第二の注目すべき論点とは何か。

それは、各「特定宗教」の「基底部」に目を向けると、そこには共通している部分が多くみられるということである。大村は、共通項を把握することによって、現代人の「特定宗教」に対する宗教的ニーズが明らかになるとともに、現代社会に生きる一般大衆の宗教的‘spirituality’が明らかになるとする。

大村は、この点について、「日本の浄土真宗」(A)と「USAのプロテスタンティズム教派」(B)を例示し、「A・Bの一見の相違は、かりにアンケート調査の上には‘visible’に映し出されたとしても、それは‘invisible’に潜在している（→感情レベルの）類似性を、むしろおおい隠すものでしかあるまい」¹⁴⁾と述べて、以下、その理由については、次のように説明している。

だからさらに、こう言ってもよからう。さすがに現代都市社会に住む“すすんだ”人たち、それが日本国では「無宗教」と表現され、USAでは「特定宗教」の信仰有りと意識されてはいる。だが、一度、かけがえのない人と死別し、あるいは大切に飼っていたペットを失う、などの場面に遭遇すれば、常には意識してもいなかったような宗教感情にとらわれ、（それを表現する用語こそ違え）実は同質の宗教行動にはしるのである¹⁵⁾。

この大村の指摘は、「特定宗教（A）」であろ

うと「特定宗教（B）」であろうと、‘visible’な部分においては、表面的に見え方は異なっている、近親者の死に遭遇したような場合、人々は「同質」の共通した宗教行動をとるとする。すなわち、「日本の浄土真宗」(A)と「USAのプロテスタンティズム教派」(B)のように、表面的には明らかに異なる各宗教の「氷山の基底」の部分においては、共通したものがみられるということなのである。それはまた、大村が、「“すすんだ”特定宗教からは旧態依然の民俗宗教のように見えるとしても、現代人の宗教的ニーズは、やはり現代社会の生活様式に由来するものであることを見逃してはなるまい」¹⁶⁾、と指摘しているように、「現代人の宗教的ニーズ」は、共通している部分が多く存在するのである。そのあと続けて、大村は、「職業宗教家」は、このような「現代人の宗教的ニーズ」を捉え切れていないことを指摘し、以下のように、宗教を食物にするような「職業宗教家」の欠点について要約している。

顧客の側に芽生えつつある新たな（それこそ religiosity とは区別される）spirituality を偏見抜きに正しく見据えることが出来ないのである。古い類型論では「民俗宗教」と呼ばざるを得ないところを、筆者は、あえて「拡散宗教」と名付けたはず。これも、いま言った新たな spirituality の芽ばえ、もしくは、なお意識はされていない深層部で、一般大衆の宗教感情が（なるほど緩慢な動きのために見えにくいけれども）、確実に変化しつつある、その点を把握したいための類型設定であったのだ¹⁷⁾。

この第二番目に要約した視点は、要するに、「特定宗教」の「A」、「B」、「C」、「D」……において、その‘visible’な側面、すなわち海面上に顔を出している目視できる「氷山」の部分には、それぞれ違いがあるとしても、海面下に沈んでいる‘spiritual’な「氷山」の部分は共通しているのではないかという視点なのであ

る。以上のような大村の指摘に従えば、キリスト教の場合にも、海に浮かぶ「氷山」にたとえられるように、海面上に浮上している部分と海面下に水没している部分（宗教の「現場」）の両者を把握しない限り、「特定宗教」としてのキリスト教の全体をみたことにはならないということがいえるのではなかろうか。

Ⅲ キリスト教と「現場」の宗教的ニーズ

筆者は、大村の視点をもとに、キリスト教の各デノミネーションの海面上にある部分を、「キリスト教のドグマ的部分」、キリスト教の海面下の部分を、「キリスト教の人間的部分」とでも区別するのが可能かと考えている。前者は、キリスト教神学と密接に関わる部分で、論理的に説明可能となる側面であり、後者は、キリスト者としての人間の現代的、「宗教的ニーズ」にかかわる、キリスト教の「現場」の側面と説明できるかもしれない。もちろん、後者は、‘invisible’な特性をもつのである。

プロテスタントというキリスト教も、キリスト教に属する「特定宗教」の一つとするなら、それは、大村が提起する‘vocal’な側面、聖書に提示された言葉で理詰めに説明されたドグマ的な内容をもっているものであるに違いない。歴史を通して、神学者や神父や牧師などの聖職者たちは、そのドグマの解釈に全力を傾倒してきたのである。それだけに、キリスト教の教義学的伝統からすれば、海面下のキリスト教的な神秘主義的な部分、‘spiritual’な部分は、「創唱宗教」としてのキリスト教理解には役に立たず、あえて無視されてきたのかもしれない。しかし、「職業宗教家」や、キリスト教神学において洗練された達人的キリスト者たちといえども、彼らなりの「宗教的ニーズ」からは逃れきれないのではないであろうか。その意味では、筆者の知人のなかにも、キリスト者の霊的な側面、感情的な部分にも注目しなければならないと、主張する神学者たちが増えてきてい

ることも事実である。

ここに至っては、宗教を十分に理解するためには、宗教を職業としてきた「職業宗教家」的な手法、すなわち、宗教という「氷山」の目視できる部分のみを問題にするだけでは十分ではないことは明らかである。大村の指摘するように、宗教的達人も、目視できる部分以外にも広がる‘invisible’な宗教性を問題にすべきである。しかし、そのような宗教性は、‘invisible’であるが故に、その解釈は、非常に困難であるということができよう。とはいえ、それに真剣に立ち向かおうとすると、ドグマ的な事柄に中心にかかわらねばならない使命を帯びている聖職者たちも、真実の救いの言葉を求めて、日常生活に苦勞している「一般大衆」のレベルのキリスト者の「宗教的ニーズ」、宗教の「現場」から発するニーズに答えることができると考える。あえていえば、机上で聖書のみを学んで満足しているキリスト者があるとすれば、それはきわめて幸福なキリスト者のように思われる¹⁸⁾。キリスト者でありながら、もっと深い人間の悩みのなかで、社会の「現場」で苦しんでいるものが、現実には多数存在している。その意味では、「特定宗教」の最大の欠点は、「現代人の宗教的ニーズ」の現実を把握していないし、それに答えていないということなのかもしれない。

ところで、大村は、前掲論文において、「特定宗教の例としては同じキリスト教でも、あえてカトリックは除外」¹⁹⁾していると述べている。この点は、プロテスタントに属する筆者として、大いに気になるところである。カトリック教徒であろうと、プロテスタントの信者であろうと、キリスト教徒であることには違いないし、彼ら「現代人の宗教的ニーズ」にも違いがあるわけではないであろう。

そこで、今度は、大村の指摘したカトリックとプロテスタントの相違に着目しつつ、キリスト教全体の「拡散宗教」的特性に焦点を当てることが大切なのである。それは、結局、キリスト教が、現代人の宗教的ニーズ、キリスト者の

「現場」の宗教的ニーズに答えて来たかどうかを問うことでもある。

大村は、前掲論文において、プロテスタントと比較して、カトリックの特性について、次のように述べている。

少なくとも、大衆レベルで見られる具体的な宗教行動において、カトリックでは創唱宗教と民俗宗教の二つがほとんど対立することなく、仲良く同居しているといつて大過あるまい²⁰⁾。

この指摘において、大村は、一つの「創唱宗教」としてのカトリックが、‘visible’な側面と、その「基底部」に存在する‘invisible’な民俗宗教的な部分、すなわち「拡散宗教」をあわせもつ存在ととらえている。大村は、カトリックが、「民俗宗教」の側面をもっているが故に、「特定宗教」としてのプロテスタントとの大きな違いがあるとみる。確かに、「特定宗教」としてのプロテスタント各教派は、限りなく、カトリックのもつ「呪術的」「神秘主義的」「伝承的」な「民俗宗教」的な側面を排除してきた²¹⁾。しかし、おそらく、近親者の死に遭遇したようなときには、大村も指摘しているように、カトリックであろうとプロテスタントであろうと、信徒からは、共通の態度、それに派生する類似した行動をとる可能性が高いことはいうまでもない。

大村がカトリックとプロテスタントを峻別しようとした理由は、カトリックが、‘vocal’な部分と‘spiritual’な部分を融合した特性をもつのに対し、プロテスタントが‘vocal’な部分と‘spiritual’な部分を峻別し、表面的には、‘spiritual’な部分をできる限りそぎ落とそうとしてきたことを指摘しようとしたからに違いない²²⁾。

Ⅳ プロテスタントの呪術性と「呪術からの解放」

しかし、キリスト教に関連して、カトリックのみが、「拡散宗教」としての部分で濃厚にもち、プロテスタントは、その「拡散宗教」の部分で排除しようとしてきたとしても、本質的には、両信徒は、共通した行動を取る可能性が高いという視点に耳を傾けたい。それは、プロテスタントも、カトリック同様、その大衆レベルの宗教的特性として、「拡散宗教」的特性を本質的にもっていると考えからである。カトリックとプロテスタントが、ともに「拡散宗教」的特性をもっていることについては、マックス・ヴェーバーが、その「宗教社会学」において、要約してくれていることでもある。

ヴェーバーは、その著、「宗教社会学」において、「呪術師 (Zauberer)」と「祭司 (Priester)」の職能の違いについて比較し考察している。「呪術師」とは、非合理的な、人間の感性に強く関連した職能をもつ存在であり、また奇跡的な事象をつかさどる「宗教的職能者」であることはいうまでもない。「呪術師」は、上記のように、奇跡的な視点に関わるという点において、「拡散宗教」に密接に関連した職能をもつ。一方、「祭司」はといえば、聖職者として、キリスト教においては、明文化された律法の儀式を遂行する専門職と考えてよからう。ヴェーバーは、この両者を比較しながら、「職業的機能者」としての「祭司」が、「呪術的資質」を内包しているという興味深い視点を紹介している。

われわれはいちおう「祭儀 (Kultus)」と「呪術 (Zauberei)」という区別に対応して、崇拜を手段として「神々」に働きかける職業的機能者を「祭司」と名づけ、これを、呪術的な手段によって「デーモン」を強制しようとする呪術師に対比させることができる。ところが、実はキリスト教をも含めた数多くの大宗教において、祭司の

概念は、まさに「呪術的資質 (die magische Qualifikation)」を含んでいるのである²³⁾。

ここで注目すべきは、ヴェーバーが、宗教の「現場」からは隔絶した宗教的達人としての「祭司」が、明らかに「呪術的資質」をもっていると述べていることである。

ヴェーバーが指摘しているように、プロテスタントは、明らかに、「世界の呪術からの解放 (Die Entzauberung der Welt)」を進め、「救い的手段としての呪術を排除」しようとしてきたことは疑い得ない²⁴⁾。ヴェーバーに従えば、プロテスタントは、表面的には、呪術的、神秘主義的な、「拡散宗教」的側面を排除しようとしてきたのである。キリスト教においては、「呪術からの解放」は、「正典文書および教義 (kanonische Schriften und Dogmen)」²⁵⁾を整備することによって、すなわちドグマの整備の営みのなかで推進されてきたのである²⁶⁾。しかし、その「正典文書」や「教義」も、ヴェーバーが指摘しているように、「正典文書にはもろもろの啓示や聖なる伝承そのものが含まれ、また教義とは、これらの双方のものが意味するところについての祭司の教説」(傍点、引用者)²⁷⁾であるということを記憶にとどめるべきである。

重要なのは、ヴェーバーの指摘によれば、カトリックにおいても、プロテスタントにおいても、共通して、「啓示」や「聖なる伝承」、あるいはそれらの「教説」に関連した呪術的要素を本質的に内包しているということなのである²⁸⁾。ヴェーバーも述べているように、世界の宗教を比較して、特にキリスト教の場合には、確かに、「広い範囲に及ぶきわめて拘束力のある、しかも体系的に合理化された理論的教義学 (eine umfangreiche, streng bindende und systematisch rationalisierte Dogmatik)」が存在する。とはいえ、大村の指摘をまつまでもなく、プロテスタントを教義学に関連した‘vocal’な宗教特性だけからとらえようとすることは、

プロテスタントの本質(「現場」)を見落とすことにもなる。

ヴェーバーが述べているように、キリスト教において、‘vocal’な特性を代表すると考えられる「説教 (Predigt)」や、「司牧 (Die Seelsorge)」という概念に示されているように、「呪術師」(「現場」)の行なう活動と異なった、「宗教的教説の体系化における祭司の活動」が推進され、特にプロテスタントにおいて、「説教」が大きな意義をもつようになったとしても²⁹⁾、聖書の各所に、呪術的要素や数々の奇跡物語が散りばめられていることはいうまでもない。その意味で、社会の近代化とともに進展した「呪術からの解放」が推進された宗教形態のプロテスタントといえども、それが、非合理的な「呪術的」要素を本質的に保持していることを再確認すべきである。ヴェーバーは、啓示や伝承とのかかわりと関連して、教義を問題にしたのであり、その意味で、宗教の「現場」にも焦点を当てようとしたということができるのである。また、「特定宗教」としてのプロテスタント・デノミネーションを海面に浮かぶ氷塊とするなら、プロテスタント各教派は、その周辺に「拡散」する側面、海面下に漂う氷塊の部分を検証することもなく、信者がその生活の本音の部分において求めてきたものに答えようとしなかったということも率直に認めるべきであろう。すなわち、キリスト教の「現場」における宗教的感性を問題にしてこなかったということなのである。

おそらく、プロテスタント各教派が、海面下の氷塊をみようとしなかったのは、カトリックに対抗するために、宗教改革を行なったということに最大の理由があろう。宗教改革は、使徒パウロの主張である信仰義認の教説を徹底的に再確認しようとする運動であった。その際に、聖書の言葉を基礎とする「救い」の精神が前面に押し出されてきたのである。それは、聖書に書かれていることに信仰のよりどころを求めようとした16世紀の宗教改革の運動を境として、カトリックとプロテスタントの教義における特

性が二分化されたからである。

ヴェーバーが指摘したように、プロテスタントは、その本質に、「呪術的」なものをもっていながらも、宗教改革を経て、実際、カトリックの「呪術的」「神秘主義的」「伝承的」な部分を、可能な限り排除しようとしたことは歴史的事実である。しかし、カトリックの「拡散宗教」の部分徹底して排除しようとした教派で、多くのプロテスタント諸教派のなかでも、特筆に価するのは、筆者の所属するカルヴァン派のプロテスタント教会（以後、「改革派教会」と呼称）であったのである。ヴェーバーの「呪術からの解放」論が強調されることによって、その「拡散宗教」的特性が、改革派教会をはじめ一般的なプロテスタント諸教派においては、捨象されてしまうことにもなったといえるのである。

改革派教会は、典型的な「特定宗教」としてのプロテスタントの教会である。この教会は、そのドグマ的な部分をかなりの程度において重視し、信徒たちが、日常生活のなかで格闘している生活の本音の部分（「基底部」、宗教の「現場」の感性）に目を注ぐことが少なく、その海面下に存在する氷塊の部分、民衆が実際に行なっている「拡散宗教」としてのキリスト教についてはあえて問題にしようとしなかったといえよう。それだけに、本稿の冒頭に示したような、人々がキリスト教について素直に抱くような「現場」の問を提起されると、戸惑って答えに窮してしまうことが多くある。おそらく、牧師の資格をもつ聖職者たちも、人々が日常生活のなかで抱く素朴な、「現場」に存在する本音の疑問については、わが教会の教理とは関係ない、と答える他なかったのであろう。プロテスタント全体にいえることであるが、牧師たちといえども、苦悩に満ち溢れた現実の社会に生きている民衆のレベルのプロテスタント・キリスト者の本音について、十分に応えているとはいえないのではなかろうか。

V 改革派教会の‘visible’な側面と「他力」の教えの類似性

ここで、筆者が属する「改革派教会」の‘vocal’な特質について簡単に整理し、その教理と浄土真宗の「他力」の教えについての類似性について指摘しておこう。「改革派教会」も、浄土真宗も、両者とも、「特定宗教」であることにはかわりないが、両者を比較する理由は、改革派キリスト教の教理が、宗教的にみてどこまでも独自のもので、他に類するものをもたないという頑迷な批評を論駁するためである。ここで、改革派教会の伝統が、部分的には、わが国の仏教的伝統の核心的教えとも類似する側面をもっていることを提示してみたい。

筆者は、我が国のカルヴァン派の代表的教会、「日本キリスト改革派教会（Reformed Church in Japan）」（略称、包括団体名称、RCJ）に属している。この教派は、ヴェーバーが、「プロテスタンティズムの禁欲的諸流派」³⁰⁾のなかに位置づけたデノミネーションである。この「日本キリスト改革派」の最たる教理的特徴について、以下、二点、簡単に要約しておこう³¹⁾。

第一の特徴は、改革派教会は、「ウェストミンスター信条」（「ウェストミンスター大教理問答」「ウェストミンスター小教理問答」「ウェストミンスター信仰告白」）を、公的に教理の中心として採用していることである。なかでも、改革派教会は、「ウェストミンスター信仰告白（Westminster Confession）」を、最も重要な教理体系として保持している³²⁾。おそらく、この信条を教派として採用していなかったなら、改革派教会は、戦後、60年以上も続くことはなく、分裂していたのではないかともいわれる。それほど、この信条が、改革派教会の教理的一致に対して果たしている影響は大きいといえる。

改革派教会の第二の特徴は、「二重予定」説で知られている教理をもつことにある。カルヴァンが強調した「二重予定」説とは、周知のよ

うに、ある者は救いに、ある者は滅びにとあらかじめ定められているという説である³³⁾。筆者は、カルヴィニストの一人として、その「二重予定」の教説は、精神分析学者のエーリッヒ・フロムが述べているような、「個人の無力と無意味の感情を表現」³⁴⁾するものでも、「救われる人間と永劫の罰にさだめられている人間」を区別する、「人間の根本的な不平等という原理」を立てる教えでもない、と考えている³⁵⁾。フロムは、カルヴィニストの「二重予定」を、カルヴァン派のキリスト者を脅迫する概念としてとらえているが、カルヴィニストにとっては、それが、神の一方的な「恩恵による選びの教説」³⁶⁾として理解されていることを忘れるべきではない。フロムは、この神の信徒一人一人に対する一方的な「恩恵」という側面を無視しているといえよう。

これらの改革派教会の特性について、今日の改革派教会の代表的組織神学者牧田吉和は、その著『改革派信仰とは何か』において、「改革派信仰とは聖書的神礼拝を徹底的に展開する信仰である」(傍点、引用者)と指摘し³⁷⁾、また、同書で、米国の世界的カルヴァン研究者として著名なジョン・ヘッセリンクの「改革派の伝統について言い得ることの中でも、最も基本的かつ包括的なのが神中心ということである」(傍点、引用者)を引用し、「改革派信仰とは神中心主義を徹底的に主張する信仰である」と述べている³⁸⁾。牧田は、カルヴァン派の代表的教理とされる予定論については、「改革派信仰とは予定論において救いにおける恩恵性を徹底的に保持する信仰である」³⁹⁾と説明している。筆者は、ある意味で、篤信(stalwart)のキリスト者として、牧田やヘッセリンクの視点に十分に同意していることを付け加えておく。しかし、はたして、これらの二点の特徴的な教義のみで、改革派のキリスト教を説明したことになるかどうかははなはだ疑問である。

この牧田の視点は、作家の五木寛之が、その著『他力』の冒頭で述べている視点からも説明できるかもしれないと考えている。もちろん、

その指摘は、キリスト教教理を厳密に解釈すれば、明確に異なると主張できるかもしれない。しかし、改革派教会の信仰も、すでに多くの先学によって各所でしばしば語られているように、100パーセント、類例をもたないものである、とはいえないことを以下指摘しておこう。

五木は、その著『他力』の冒頭で、自らの来し方を振り返り、「次から次へと際限なく襲ってくる日常のトラブル」⁴⁰⁾のなかでも、生かされてきたのは、「<他力>、という不思議な感覚」⁴¹⁾によるところが大きかったことを悟り、次のように述べている。

「結局、最後のところは、やはり<他力>ということなんだろう」

と、最近、深夜に目覚めて、しばしばそう思うことがあります。眠れないままにあれこれ考えるのですが、やはりいきつくところはこの、他力、というその一点なのです。

もちろん、以前から漠然とした感じはありました。今日まで、この自分を支え、生かしてくれたものは何か。この明日をも知れない時代に、信じるものはたしてあるのか⁴²⁾。

おそらく、改革派教会の「普通」の信徒も、五木と共通した宗教的感性に生きている部分が多いのではないであろうか。ちなみに、仏教思想家の鈴木大拙は、「自力と他力」に関連して、次のように説明している。

ジリキ(自力)は自己の力であり、タリキ(他力)は他者の力であります。浄土教は他力教として知られています。なぜなら、浄土教は浄土往生を達成するには他力が最も重要であると教えるからです。浄土往生、新生、さとり、あるいは救済——われわれがわれわれの宗教的努力の目標をどう名づけようとも、それは他力によって得られるのであって、自力からではありませ

ん。これが真宗信者の主張です。

他力は神学で言うシナージズム（神人協働説）の反対です。シナージズムというのは、救済の仕事において人間が神と同じく自分の量を分担しなければならないという説です。これはキリスト教の用語です。真宗はしたがってシナージズムの反対のモノナージズム（聖霊単働説）だと言えましょう。（一中略一）。他力教はシナージズムでなくモノナージズムです。一切がアミダの働きであって、われわれ凡夫の相対的存在は、自らの浄土往生に関しては何もしないのです。われわれの浄土往生というのは、換言すればさとりを得ることなのです⁴³⁾。

（一中略一）

真宗の教えでは、アミダが唯一の重要な働く力だといってもいいと思います。われわれはただアミダの働くにまかせるだけです。アミダの働きに自分自身のものは何も付け加えません⁴⁴⁾。

鈴木によれば、人間の救いの真髄は、この「他力」にあるとする。五木もまた、前掲書で、「最後のところは」と述べて、「＜他力＞、という不思議な感覚」によって、支えられてきたことを指摘している。また、鈴木は、「アミダとわれわれの間には深く越え難い隔絶があり、われわれは自分の力では振り払うことができないほど重々しく業障の荷を負わされています。アミダが来てわれわれを助けるのでなければなりません。アミダは彼岸から救いの手を差し伸べすのです」⁴⁵⁾、と指摘している。要するに、「他力」の教えにおいては、救いは、一方的に、アミダから来るのである。

また、救いは、アミダの一方的な働きであるとしても、鈴木は、また、「別な観点からすれば、どれほど愚かであろうとも、いかに無能無力であろうとも、彼の岸に到るための努力のすべてを尽くしてしまわねば、われわれは決してアミダの手に縋りはしないでしょう」⁴⁶⁾と、衆生の側にも、その責任があることを指摘してい

る⁴⁷⁾。

一方、改革派教会の宗教的伝統は、第一に「神中心主義」、第二に「聖書的神礼拝」を生活の中心にしていること、第三に神の「救いの恩恵性」のなかに生きること、と要約できよう⁴⁸⁾。といえ、この「神」と人間の関係は、五木が指摘した、「自分を支え生かしてくれたものの」、「明日をも知れない時代に、信じるもの」と述べたものと人間の関係、また、鈴木が指摘した「モノナージズム」（聖霊単働説）としての「他力教」のなかに厳然と存在する「アミダ」と衆生との関係に類似するものではないであろうか⁴⁹⁾。しかし、改革派教会の宗教的伝統は、改革派独自のもので、それは一切の他者を寄せ付けない、他者とは隔絶した宗教性であるなどと主張し始めると、おそらく、そこには民衆の「現場」の宗教的感性のニーズなどまったく問題にしない信念体系のみが存在する、ということになるのかもしれない。

キリスト教の伝統において、「神中心主義」、「聖書的神礼拝」、「救いの恩恵性」などといえ、それは、「現場」の民衆のキリスト教の視点からみれば、改革派信仰の‘visible’な部分に偏った特性であるといえるかもしれない。要するに、宗教改革の純粋な伝統に立つ改革派信仰についても、それらの教義学的な論点の周辺に広がる「拡散宗教」的な部分が問題とされねばならないということを、筆者は、日本社会の宗教的現実を少しではあるが調査しながら、指摘したいのである⁵⁰⁾。

もちろん、カルヴァン主義は、フロムの論点に代表されるように、「救いの確信」を得るために、人々を労働に駆り立て、あとは神のご意志のままに……、というような簡便な教説であろうはずがない。なぜなら、鈴木が述べているように、「彼の岸に到るための努力のすべてを尽くしてしまわねば、われわれは決してアミダの手に縋りはしない」、からである。すなわち、「彼の岸」とは、救いの状態のことであろうが、そこに到るには、「努力のすべて」が尽くされることが求められている。救いは、神の一方的

な御業ではあるが、またそこに至るには、人間の側に一切の責任がないのではない。

改革派教会の信仰は、鈴木¹⁾の指摘したモナーイズム（聖霊単働説）に位置づけられるといえるであろうが、シナージズム（神人協働説）的な側面が信仰生活のなかで求められていることはいままでのない。シナージズムの視点からは、明らかに、「人間」というものの存在がみえてくる。宗教とは、神と人の関係のなかに存在するものだからである。神に対する人間の側の側面を無視して、宗教は存立し得ないであろう。その時にまた、人間の感性や感情、「現場」の宗教的ニーズなどの問題が検討されなければならないことはいままでのない。‘visible’な部分は、改革派であろうと、浄土教であろうと、共通している部分が数多くみえてくるものである。また、その共通している部分には、宗教の「現場」に生きている衆生の感性が深く関わっているのである。ある者は、徹底して、神やアミダにすがらるであろう。また神やアミダとの関係において、自らの行うべき「責任」を感じているであろう。いずれにしても、神やアミダとの関係において、宗教の「現場」で生きる人々の感性、あるいは実感が問われなければ、その宗教の本質を明確に理解したということにはならないであろう。（以下次号）

注

- 1) 本稿は、2005年3月25日、「国際宗教学宗教史第19回世界大会（The 19th World Congress of the International Association for the History of Religions（於、高輪プリンスホテル）」において、「日本社会におけるカルヴィニストの幸福と不幸（The Experience of Happiness and Misery Among Japan's Calvinists）」と題して行った報告原稿を全面的に書き改めたものである。報告は、関西学院大学 COE 調査研究の一環として行われたもので、その研究資金の援助によって可能となった。その際、関西学院大学大学院社会学研究科大村英昭教授から、指導と支援をお受けした。2004年6月のハワイの宗教調査、2005年10月のサンフランシスコの宗教調査にも加えていただいた。
- 2) 日本の福音派の教会であるフリー・メソジスト教会の葬式に参列したことがある。そこでは、当然のように献花が行われていた。日本基督教団の教会の場合にも、献花が行われていた。弔辞も読まれる。カトリック教会の葬式においても、献花が行われていた。しかし、改革派教会においては、葬儀に際し、献花、弔辞がないのが普通である。ただし、キリスト教の葬式においても、むしろ、「焼香」を積極的にすすめる教会や研究者がいることも事実である。井上彰三『心に残るキリスト教のお葬式とは——葬儀の神学序説——』新教出版社、2005年、参照。同書において、井上は、1971年、カトリック教会が、1993年に、焼香をしてもよいことになったことを報告している（18ページ）。
- 3) 「現場」とは、キリスト教についていえば、人々がキリスト者として生きている「現場」のことである。大衆レベルのキリスト者の行動や考えが集積している「場」のことを指して用いている。
- 4) キリスト者が直面する様々な問題については、聖書が的確に答えてくれているのであろう。一人の平信徒キリスト者として、自らの信仰生活を顧み、キリスト者を取り巻く「現場」の諸問題を考えるとき、社会のなかで、多くの悩みを抱えながら信仰生活を送っているキリスト者の苦悩の本質がみえてくる。それは、キリスト教の「現場」に立ち返って、キリスト教を観察することの大切さを物語っている。
- 5) 大村英昭『「脱ヒューマニズム」時代のスピリチュアリティー「特定宗教」と「拡散宗教」のディレンマ』、先端社会研究編集委員会編『先端社会研究』第4号、関西学院大学出版会、2006年、160-202ページ。
- 6) 大村のこの論文は、今日の宗教と社会を把握するために重要な視点を提供してくれる。また、先学の行なった宗教研究の欠陥を浮き彫りにしている点で興味深い。大村は、研究者に対して、表面には現れない潜在的な宗教的特性に注目す

- べきことを一貫して指摘している。その点において、刺激的である。
- 7) 以下、これらの英語表記による用語によって示される意味内容をしばしば用いる。それは、大村英昭の論点をもとにしていることを断っておく。すべて、宗教の「みえる」部分と「みえない」部分に関連した語である。
- 8) 大村は、この「拡散」する宗教（「拡散宗教」）という概念を、「特定宗教」との関係で用いている（同書、165 ページ、参照）。「拡散宗教」の担い手は、「職業分野からして、むしろ宗教でない分野の人たち」、宗教を食い物にしていない人たちであり、「大衆レベルの宗教意識」を把握するためには、重要な枠組みを提供する概念として用いている。それについては、大村は、「古い類型論では『民俗宗教』と呼ばざるを得ないところ」（同書、171 ページ）であり、それをあえて、「拡散宗教」と名付けたと書いている。「ドグマ」には、教義や教条という意味があろう。しかし、筆者は、ここでは、単にキリスト教の教義または教理という論点のみを問題にしておき、教条主義的な固定した考え方というような意味合いでは用いていない。
- 9) 同書、166 ページ。
- 10) 同書、175 ページ。
- 11) 氷山は、「visible」な部分と、遥かに大きい「氷山の基底」（同書、167 ページ）からなる。「氷山」は、海面上に目視できる部分と、その「基底部」に広がる目視できない部分からなっている。目視できる「氷山」の部分は、「基底部」に比べると比較にならない程に小さい部分である。たとえば、「創唱宗教」としてとらえられる「特定宗教」の「氷山」を観察するなら、「氷山は海面上に表れた部分より、海面下に隠れている部分のほうが大きい」（同書、166 ページ）ことはいうまでもない。
- 12) その視点において、大村たちは、「現代人の価値意識と宗教意識の国際比較研究」に取り組んでいる。彼らの研究は、「大衆レベルに見られる（'visible'）具体的な宗教行動を通して、現代の、それも都市に住む『普通の人びと』が隠しもつ『拡散宗教』を分析する」（同書、189 ページ）ものである。筆者も、大村が推進した研究チームに加えられたことがあるが、そこでは、筆者には、キリスト教社会における「拡散宗教」性の研究という課題を与えられていた。
- 13) おそらく、この視点は、今後の宗教社会学の研究にとって、特に、各「特定宗教」の周辺に存在する 'spirituality' 研究のためには、必要不可欠のものといえよう。
- 14) 大村、前掲書、170 ページ。
- 15) 同書、170-171 ページ。
- 16) 同書、171 ページ。
- 17) 同書、171 ページ。
- 18) 教会の長老でありながら、あえてこのようなことをいうと、筆者も信仰を捨てたのか、キリスト教をやめたのかと、信仰の仲間たちにいわれるかもしれない。「破門」はされないであろう。なぜなら、今も教会に出席し、聖書を読み、祈祷会に出席している。筆者は、キリスト者として信仰に生きているし、周囲にもキリスト者として認知されていると考えている。
- 19) 同書、171 ページ。
- 20) 同書、172 ページ。
- 21) この点に関連し、以前、キリスト教を熟知していると思われる一人の社会学者が、プロテスタントの教勢が伸展しない理由について、次のように語った。プロテスタントの教勢が不振なのは、カトリックのように会堂内に聖像を飾ったり、マリア像を置いたり、儀式に際し香をたいたりしないからである、と。彼は、また、呪術的、神秘主義的な特性を削り落としてきたプロテスタントは、日本社会の民俗的な宗教的風土としての「拡散宗教」的属性に適合するわけがない、と指摘した。この指摘については、ファンダメンタリストと揶揄されるカルヴァン派の系譜を引くプロテスタント教会（改革派教会）において、長老職にある筆者にも十分に理解できる。日本の宗教風土には、カトリックのもつ「拡散宗教」的な部分と共通するものが数多く含まれていることは疑い得ない。
- 22) 実際、筆者の知人である大衆レベルのカトリッ

- ク教徒たちの態度・行動をみても、彼らが、カトリックという宗教の‘visible’な部分（聖書的な教え）と‘invisible’な部分（伝統的な伝承など）の両者に注目していることは明らかである。篤信（stalwart）のカトリック教徒のなかでも、カルヴァン派教会の聖書の講義解説（講解）を主とする礼拝、すなわち、‘vocal’な領域を中心とする礼拝に出席し、聖書の言葉に聞き入るものも、知人のカトリック教徒のなかに存在する。その女性は、カトリックのミサには、聖書の言葉がないとさえ言い切った。彼女たちは、カトリック教徒としては、例外中の例外なのかもしれない。彼女たちは、カトリック教会のミサにおける説教（お話）について、不満をぶちまけていた。一方、プロテスタント各教派といえ、礼拝において、人間の感性的な部分や、感性に関連した意識の部分‘consciousness’をできる限り排除しようとしてきたことも事実である。それは、信者の「現場」を切り捨てることにもなるのである。
- 23) Max Weber, *Religionssoziologie (Typen Religiöser Vergemeinschaftung)*, in *Wirtschaft und Gesellschaft, Fünfte, Revidierte Auflage, Studienausgabe*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1972, S.259. マックス・ウェーバー、武藤一雄、蘭田宗人、蘭田坦訳『宗教社会学』（『経済と社会』第二部第五章）創文社、1976年、40ページ。
- 24) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1963, S.114. マックス・ウェーバー、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、1989年、196ページ。
- 25) Max Weber, *Religionssoziologie, op. cit.*, S. 279. 同書、92ページ。
- 26) この点は、キリスト教以外の他の宗教においても共通する。
- 27) *Ibid.*, S. 279. 同書、92ページ。
- 28) したがって、キリスト教の場合においても、専門的職能者としての「祭司」階級が成立し、「書物宗教 (Buchreligion)」の発展による「文書による教化」(*Ibid.*, S. 280. 同書、96ページ)が進展しても、宗教そのものの本質に、「呪術」的要素が混在しているということがいえる。
- 29) *Ibid.*, S. 283. 同書、101ページ。
- 30) *Ibid.*, S. 320. ヴェーバーは、カルヴァン派のほか、洗礼派、メノナイト派、クエーカー派、改革の敬虔主義、メソディスト派をあげて、彼らにとって、「富 (Reichtum)」が、「恩寵状態を『確証』する徴候の一つ」とみたことを指摘している (*Ibid.*, S. 320. 同書、190ページ)。
- 31) このことは、「特定宗教」としての「改革派教会」を説明することでもある。
- 32) 「ウェストミンスター信仰告白」は、英国国教会において、カルヴァンの教会改革を推進するため、その基本姿勢を示そうとして、1646年に制定されたものである。この「ウェストミンスター信仰告白の信条的意義」については、「聖書に教えられている教理の体系を、最も論理的に全般にわたって告白しているところに見出される」(日本基督改革派教会信条翻訳委員会「解説と付記」, 日本基督改革派教会大会出版委員会『ウェストミンスター信仰基準』新教新書、1994年、115ページ)、と述べられている。ヴェーバーは、彼の著作のなかで、この「ウェストミンスター信仰告白」を引用し、そこに、カルヴィニズムの教理的特徴の典型が提示されていることを指摘している (Max Weber, *op. cit.*, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S.87ff, 同書、144-147ページ)。カルヴァン主義の信仰がもつとも体系的に示された「ウェストミンスター信仰告白」は、「クロムウエルの政権樹立によって機能を弱め、次いで王政復古とともに、廃止されるなど、制度上の保証を失うにいたったにもかかわらず、世界のカルヴァン派教会の正規の信仰基準として、今日なお採用されている」(東大教授松田智雄『宗教改革』至文堂、1961年、前掲書『ウェストミンスター信仰基準』、113ページ)ほどに、重要な役割を担っているものである。

- 33) その教説は、聖書の「ローマの信徒への手紙」8章29節、「神は前もって知っておられた者たちを、御子の姿に似たものにしようとあらかじめ定められました」に土台をおいている。この教理の核心は、神の絶対主権性を強調し、神の恩寵のもとに生きる人々に、神の一方的な恵みが豊かに与えられていることを教えている。キリスト者が、二重予定説を受け容れることは、「神の恵み」を強く意識するとともに、聖書に立つ信仰を堅持しようとすることに他ならない。
- 34) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, Discus Books/ Published by Avon, 1965, pp.107f. エーリッヒ・フロム、日高六郎訳『自由からの逃走』東京創元社、1974年、96ページ。
- 35) *Ibid.*, p.109. 同書、97ページ。二重予定説は、フロムに見られるように、多くの誤解とともに歩んできたといえる。
- 36) Max Weber, *op. cit.*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S.89, 同書、144ページ。
- 37) 牧田吉和『改革派信仰とは何か』日本基督改革派教会西部中会文書委員会発行、1999年、161ページ以下。牧田は、長年、日本キリスト改革派教会立「神戸改革派神学校」の校長を務めた。
- 38) 同書、76ページ。引用は、ジョン・ヘッセルリンク、広瀬久允訳『改革派とは何か』教文館、1995年、145ページ。
- 39) 同書、96ページ。
- 40) 五木寛之『他力』講談社、1998年、14ページ。
- 41) 同書、14ページ。
- 42) 同書、14ページ。『浄土真宗聖典』（註釈版 第二版、教学伝道研究センター編纂、本願寺出版社発行、2004年）によれば、「自力の念仏」と「他力の念仏」については、「自力他力事」（長楽寺隆寛律師作）のなかに提示されている。その「解説」によれば、「他力の念仏とは、みずからの罪惡の深いことにつけても、ひとえに阿弥陀仏の本願力をあおぎ、願力をたのめば、常に阿弥陀仏の光明に照らされ、いのち尽きたときには、極楽に必ず往生せしめられることを明かされる」（同書、1376ページ）、とある。
- 43) 鈴木大拙、佐藤平訳『真宗入門』春秋社、1983年、60-61ページ。
- 44) 同書、62ページ。
- 45) 同書、62-63ページ。
- 46) 同書、63ページ。
- 47) 救いの核心をめぐる、浄土真宗の教えと、キリスト教の教えが類似していることは、多くの著作において提示されてきた。特に両者の救いの核心についての問題は、本稿の主題とは関わらないが、特に、「親鸞とパウロの思想はよく似ていると言われる」（真木由香子『親鸞とパウロ——異質の信——』教文館、1988年、2ページ）。ただし、浄土真宗の「他力」の教えと、キリスト教の救いの教理の類似性については、「厳密なテキスト批判」（真木、同書、3ページ）が必要なことはいままでもない。筆者の論点は、真木の指摘するように、「厳密なテキスト批判を欠き、しかも文脈を無視して恣意的に類似する表現が抜き出されて比較され、ともすれば歴史的社会的制約を忘却して観念的な立場で解釈されてきた」（真木、同書、3ページ）という限界をもったものであることを告白しておかねばならない。
- 48) その伝統に生きることこそ、キリスト者の「幸福」の源泉である。神の救いのなかに深く入れられているという思いは、おそらくカルヴィニストの究極の「幸福」であろう。カルヴァン派は、前掲のエーリッヒ・フロムなどに代表されるように、宗教研究者や他のキリスト教会から、非常に頑迷な、ファンダメンタリストと揶揄されてきた。しかし、前掲、牧田も指摘しているように、「予定」説は、カルヴァン派の専売特許ではない。それは、ルター派の伝統のなかにも息づいていたとされるし、本来、神の救いの絶対的「恩恵性」（「幸福」）を強調する論点は、聖書そのものの信仰の原理でもある（牧田、同書、98ページ）。
- 49) このようにいえば、筆者は改革派キリスト者の立場を捨てたのかと疑われる可能性が出てくる。しかし、筆者は、どこまでも改革派信仰の基盤に立つキリスト者であることには違いない。い

わゆる、「篤信の徒 (stalwart)」であり続けていることには違いない。

- 50) 近年、随筆家藤原正彦が、我が国の「国家の品格」の復興を説き、ベストセラー『国家の品格』（新潮新書、2005 年）を出版した。藤原は、そのなかで、「欧米人の『論理の出発点』』について説明し、そこには、ジョン・ロックの「他人の自由と権利を侵害しない限り自由」（同書、68 ページ）という思想と、その根底に「カルヴァン主義」の「予定説」があったと指摘している（同書、65-72 ページ）。藤原は、「自由」という近代の思想の根底に、カルヴァンの予定説があり、それが、究極的には、「金儲けに倫理的栄光」（同

書、71 ページ）を付与する教説となったと述べている。藤原によれば、「国家の品格」を貶めるような金銭至上主義は、「禁欲的なカルヴァン主義者」の行動に発するとする。この藤原の論点は、明らかに、ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」におけるカルヴァン主義の説明に依拠したもので、それは、「カルヴァン主義」＝「予定説」＝禁欲的「職業労働」という単純化されたスキームにのみ着目した指摘であるといえる。

(2008 年 7 月 11 日掲載決定)