

## キリスト教の将来

神代真砂実

### はじめに

「キリスト教の将来」について（神学的に）論じるというのが与えられた課題であるが、終末における神の国の到来ということを別にすれば、将来について明確なかたちで語ることも、予想することも不可能である。私達の誰が数年前にコロナ禍を予想し得たであろうか。あるいはロシアによるウクライナ侵攻を予想し得たであろうか。さらにまた、1910年にエディンバラで開かれた世界宣教会議のことを思い起こしてみてもよいかもしれない。この会議自体の意義を否定するわけではないが、「この世代の内に全世界の福音宣教を（The Evangelization of the World in This Generation）」を標語として開催されたこの会議の数年後に何が起きたかを考えれば、少なくとも将来について語ることは不可能であると言わなければならないのがわかるであろう。

ましてや、ここで「キリスト教の将来」について語ることは、明るい将来の展望を語るようなことにはなり得ない。少なくとも目に見える現実と、そこから予想される将来は厳しいものであって、楽観を許さないのである。従って、進歩史観的な、いわゆる「右肩上がり」になるような伝道の進展の幻をここで描いてみせるというのも無責任な話になる。上で触れた1910年の世界宣教会議での標語が、そのような進歩史観を背景に持っていたかどうかはわからないが、そこにある種の楽天性を感じないではいられないであろう。

この点について補足・確認をすれば、哲学者のカール・レーヴィト（1897～1973）は『世界史と救済史』（1953年）において、進歩的歴史観というものは、聖書に起源を持ちながらも、それを世俗化したところに成り立っていると指摘している<sup>1)</sup>。彼によれば、近代における「無限の進歩にたいする信仰が、ますます、超現世的な神の摂理にたいする信仰にとって代わっていったのである<sup>2)</sup>。これは角度を変えて言えば、「キリスト教的未来信仰と世俗的未来信仰との根本的な差異は、……神の国に対するキリスト教の希望が、主の畏怖と結びついているのに反し、〈よりよい世界〉に対する世俗的な希望は、恐怖と戦慄なしに未来を見つめている、という点にある」<sup>3)</sup>ということになる。「未来は、自分自身の手だけで創造できるものだ」というのが近代人の自負である<sup>4)</sup>、つまり、無限の進歩が人間によって可能であると信じる人間中心主義が近代以降の思考の特徴であって、そこには神への畏れが欠けているというのであるならば、将来に関して人間の可能性として単純に進歩を想定することはキリスト教信仰の立場においてあり得ない、あるいは少なくとも十分に警戒する必要があると言わなければならない。

それでは、楽観的な展望を語ることなく、また、予測不可能な将来について語ることもしないという中で、どのように「キリスト教の将来」について語るであろうか。おそらく可能なのは、直面している状況を評価し、整理し直すこと、いま立っているところを確認し、取り組まなければならない（であろう）課題を明らかにすることであろう。——そのことを、以下、試みてみたい。

## 1.

さて、昨年（2022年）に社会を驚かせた事件に、安倍晋三元首相銃撃事件があった。この事件自体が衝撃的であったことは言うまでもないが、銃撃犯の動機・背景に旧「世界基督教統一神霊協会」の問題が浮かび上がったことで、さらに驚かされることになった。そして、この事件の犯人と同様の境遇にある、

いわゆる「宗教2世」と呼ばれる人々に社会的注目が集まるようになったのは周知の通りである。

ここでは、その「宗教2世」という呼び方を特に取り上げたい。これについては、むしろ「カルト2世」と呼ぶ方が適切であるとの声もあるように聞いているが、今のところ社会での呼び方は「宗教2世」にほぼ統一されているように思われる。これが問題であると感じるのは、この呼び方の中に宗教自体を排除する姿勢が認められるからである。さらに言えば、そこには、いわゆる「日本人」の宗教観の問題が映し出されているのではなからうか。

これを裏返すと、日本人の、いわゆる「無宗教」の問題になる。日本人の宗教観が「無宗教」という捉え方を生み出しているからである。このことを論じたものは少なくないが、日本思想史および宗教学を専門とする阿満利磨（1939～）の『日本人はなぜ無宗教なのか』（1996年）が特に興味深いので、その内容を以下に紹介してみよう。

阿満によれば、「無宗教」というのは「特定の宗派の信者ではない」という意味である<sup>5)</sup>。それでは「特定の宗派」とは何かということ、それはキリスト教やイスラムに代表されるような「創唱宗教」（教祖・経典・教団によって成り立っている宗教）のことである<sup>6)</sup>。従って、「無宗教」であって「創唱宗教」の信者ではなくても、「自然宗教」（この場合、「自然に発生し、無意識に先祖たちによって受け継がれ、今に続いてきた宗教」<sup>7)</sup>、より具体的には「ご先祖を大切にす気持ちや村の鎮守にたいする敬虔な心」<sup>8)</sup>を言う）の信者であるということはある得る。「無宗教」とは、この意味で「『創唱宗教』 ぎらい」<sup>9)</sup>なのである。

ここで振り返っておけば、あの「宗教2世」という呼び方には、明らかに「『創唱宗教』 ぎらい」が存在しているのであって、しかもその問題性については意識されていない。言い換えれば、キリスト教に代表される「創唱宗教」に対する日本人の態度に変化はないままなのである。

ところで、阿満は「無宗教」の歴史的起源についても考察している。彼の考えでは、「創唱宗教」は「人生のさまざまな矛盾や不条理を根本的に解決しよ

う」とするものであり、「日常生活を維持してゆけないという苦しみや壁が、『創唱宗教』のはじまりとなる」<sup>10)</sup>。もちろん、日本にも親鸞（1173～1262）の浄土真宗のような「創唱宗教」は間違いなく存在した歴史はある。そうすると、人々の意識がどこかで変化したことになる。阿満は、それが起こったのは室町時代に入って儒教が武家達に影響を与えるようになってからだと見る。「死後、地獄に堕ちないための神仏への信心がこの世での生活の目標であった時代に比べると、この儒教の教えを第一とする生き方は、現世中心に大きく変化したということになろう」<sup>11)</sup>。現世中心の世界観が定着していくのにあわせて、「創唱宗教」への関心は低下していったというわけである。

これはまた、人生を「憂き世」と捉えることから「浮き世」、つまり、「しっかりした根っこをもたない、文字通り浮き漂う世界であり、またそれにもかかわらず、気持ちりが浮き浮きするような楽しい世界」<sup>12)</sup>と捉えることへの変化としても認められる。このような「浮き世」の感覚は、その「根本的で絶対確実なものに不信を抱く」<sup>13)</sup>という（「ポストモダンの」とも言いたくなるような）相対主義・多元主義的な性格においても「創唱宗教」に対する逆風になっている。

日本におけるキリスト教の伝道は、こういう「無宗教」の意識のために、ゼロからの出発どころかマイナスからの出発という状況に置かれていることを（改めて）弁えておきたい。さらに言えば、阿満の言うように「無宗教」が16世紀頃まで遡り得るものであるのだとすれば、伝道は数百年の歴史を持つ「無宗教」との戦いであり、そうである以上、その克服にも、それなりの年月がかかるはずだと言える。豊かな収穫が得られるときがあるとしても、それにはまだ時間が必要である。——それとも、人生の矛盾や不条理に対する根本的解決を求める思いが、それゆえに創唱宗教への関心が、この国の人々に広まる「カイロス」がやってくることがあるであろうか。

## 2.

「無宗教」はまた宗教の私事化（privatization）ともかかわる。まずは再び阿満に聞くことにしよう<sup>14)</sup>。時代は明治に飛び、今度は維新政府の宗教政策が問題となる。そこで重要な役割を果たしたと考えられるのが井上毅（1843～1895）である。彼はキリシタン禁令が解かれる前年（1872年）に「外教制限意見案」という文書を当局に提出し、キリスト教（「外教」）対策についての提言をしている。その提言の中で影響力をもったのは「キリスト教の禁止は解くにしても、その信仰は、個人の心のなかにとどめておく場合にのみ許されるが、布教などの社会的行為は全面的に禁止する」<sup>15)</sup>という考えであった。つまり、宗教は個人の内面の事柄として受け止められるのでなければならないというわけである。この考えは「大日本帝国憲法」（その起草に井上が関与していることは周知の事実である）の第28条における信教の自由に関する規定に表現されている——「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨グズ及ビ臣民タルノ義務ニ背カザル限りニオイテ信教ノ自由ヲ有ス」。

興味深いのは近代の西洋においても、別の道筋によって、しかし宗教の同じ私事化が起こっていたということである。もう少し詳しく述べるならば<sup>16)</sup>、啓蒙主義の台頭によって、人間（特に理性）が万物の尺度としての位置を占めるようになったが、これによって生まれてきたのが、理性によって把握出来、確証出来るもののみを真理とするという態度であった。そこで、例えば、啓示に関しても、理性によって把握出来ないこと・考えられないこと・経験に即していると確証出来ないものは、迷信・伝説・幻想と見做されるようになる。さらにイマヌエル・カント（1724～1804）の影響下で確立された理性的・学問的思考においても、経験の背後にある、あるいは経験されない実在は認識されないと考えられるようになった。

この考えを推し進めていけば、理性で把握出来ず、従って語ることが出来ない世界・領域は重要なものではなく、可視的世界に関心を集中すればよいとい

う考え<sup>17)</sup>が現れてくるのは無理もないことである。こうして、神学の扱う領域は個人の意見という私的なものとなり、学問が扱う経験の領域からは隔離されるという状況になった<sup>18)</sup>。宗教は公けの場所で論じられるのではなく、個々人の意見の問題とされるのである。

これが近代における西洋の学問の基本的な姿勢であったということは、明治時代に入ってから日本の近代化・西洋化において輸入された学問の基本的な姿勢もこれであったということになるであろう。それと同時に明治政府は、上で見たように、キリスト教対策の観点から宗教の私事化を推進しようとしていたわけで、これら両方の面から迫る宗教の私事化への圧力が、この国にあって信仰を生活において表現すること、さらには日常生活において証しすることを難しいものにしてきたのではないかと疑われる。

この関連で、阿満が言及しているある事柄について触れておきたい。阿満自身は、それをいわゆる「神道非宗教論」とのかかわりにおいて扱っているのはあるが、宗教の私事化とのかかわりで考えることも可能であると思われる。それは浄土真宗に生まれた「真俗二諦（しんぞくにたい）」という思想である。

「諦」というのは真理の意味で、「真俗二諦」というのは、真理には「真諦」と「俗諦」との二つがあるということを言っている。そして、「真諦」というのは宗教的真理（この場合には浄土真宗の教え）を指し、「俗諦」というのは「世俗生活の真理……具体的には、世間の支配者に従い、世間の秩序を守り、道徳を遵守する生き方をさす」<sup>19)</sup>。このように真理を二元的に把握することが、上で述べた井上毅や「大日本帝国憲法」の宗教理解に不思議と対応しているように見えることは指摘するまでもない。

「真俗二諦」説の誕生の背景は、阿満によれば、本願寺教団が強大になったことに求められる。つまり、

織田信長がその全国制覇の過程において、もっとも手を焼いたのが本願寺教団であったように、教団が強くなるにつれて、〔浄土真宗の〕信心が政治権力と衝突することになった。そこで、信心は個人の内面にとどめて、

外面は現世の秩序に従うことが、要求されてきたのである。<sup>20)</sup>

そして、この考えも江戸時代を通じて強くなっていったということであるが、これもまた、宗教の私事化に手を貸したと考えてよいのではなからうか。——こうして、宗教の私事化もキリスト教会にとって戦う相手となる。このことの克服には、信仰と生活との結びつきを回復するという一種のリハビリテーションが必要であるように思われる。

### 3.

以上、日本のキリスト教会が歴史的に負わされている課題を見てきた。「無宗教」および「宗教の私事化」を乗り越えていくことに、キリスト教の将来は深くかかわっているように思われるというのが、ここまでの結論となる。しかし、過去や歴史だけでなく、いま教会が置かれている状況についても考えておく必要がある。

そこでまず見ておきたいのは、世界的な「ポストモダン」の状況である。もっとも、「ポストモダン」という言葉の意味は決して一義的とは言えないので、ここではオランダの神学者（アフリカで宣教師として働いた経験を持つ）であるファン・デン・トーレン（1966～）のポストモダン理解を採用することにしたい。彼によれば、「ポストモダン」と見做される態度には以下のような六つの特徴が認められる<sup>21)</sup>。

その一つは、真理への関心の低さ、あるいは、真理として信じられているものが有用であるかどうかということへの関心である。二つ目の特徴は、理性の価値を低く見ることであって、経済や社会、あるいは人間の心理を動かす上での理性の働きは評価されるが、絶対の真理や人生の目標を見出すものとは見做されない。三つ目の特徴は、その言語理解である。言語は、もはや客観的実在を指し示すものではなく、人間が自己を表現し、自らの世界を作り出すためのものと理解される。従って、証拠に頼る議論に魅力は感じられない。第四に、

伝統への関心の復興が見られる。近代の個人主義に対して、人間が共同体・文化・伝統から離れては、真理の問題を考えられないことが意識されている。伝統から現実を見る視点を与えられると考えられているのである。第五は、相対主義・多元主義であって、宗教や道徳に限らず、知識全般についても相対主義的な態度が認められる。(多元主義とは、諸宗教や諸世界観が互いに排他的に見えるとしても、実在に対して同等の価値を持つ視点を提供しているという考えを言う。)最後に、文化・思考・アイデンティティーの断片化ということがある。世界は、もはや一つの一貫性のあるもの・統合されたものとは見做されなくなってきた。従って、人はさまざまな異なる、ときには矛盾する視点を取り入れる。そのことに居心地の悪さを感じることなく、現実として受け入れるのがポストモダンの態度であって、「カメレオンの」と言い得るものである。

これらの内、第四の特徴、つまり、伝統への関心の復興ということは肯定的に受け止められるであろう。伝統として特殊なものが、その特殊性のために初めから否定的に見られるようなことがなくなると考えられるからである<sup>22)</sup>。また、キリスト教信仰の妥当性を合理的に説明・証明しようとする必要はなくなってきた(第二の特徴にかかわる)。他方、真理への関心の低さ(第一の特徴)の中でキリスト教信仰の「物語」(第三の特徴にかかわるものであって、この場合はキリスト教的な世界観、つまり、現実および人生の理解を指す<sup>23)</sup>)の真理性にも注意を払って貰えないというのであれば、せいぜいキリスト教信仰は都合のよい仕方(断片的に)受け入れられるにとどまってしまう、回心につながりにくいということになるであろう(第五と第六の特徴にかかわる)。

ポストモダンの消費者はこれらの世界〔世界観〕の一つを選択しようとはしないで、一つのものから次のものへと素早く移動し、次々に切り替える。その過程において、その人の内面も同じように断片化するが、それはこれらの世界と生の領域の全てを評価し統合する単一の視点を欠くに応じ

てのことである。<sup>24)</sup>

一つの特定の立場・視点（世界観）に固着するということが出来なくなっているのがポストモダンの人間であって、そのような人々への伝道が課題となる。

こうしたポストモダンの状況下においてファン・デン・トーレン自身が構想するのは異文化間コミュニケーションのモデルによる弁証（さらには伝道）である。その詳細について紹介する余裕はないが、彼の議論を読むと、弁証・伝道は今後いよいよ「オーダーメイド」のものになっていくのではないかと思わされる。ポストモダンの相対主義・多元主義の行き着く先は、自分好みの・自分なりの世界観（の寄せ集め）に生きている個人ということであって<sup>25)</sup>、伝道は、そのように合成された自分なりの世界を持つ特定の一人一人への語りかけになる以外にない。人生の意味という問題に関心が向く者もあれば、そうでない者もある<sup>26)</sup>。「一人一人」という言い方は大袈裟であるかもしれないが、世代その他による関心の違いに細やかに配慮しないでは効果的なコミュニケーションは難しい。

#### 4.

ポストモダンの状況は世界的なものであると言えるであろうが、それは日本において、どのようなかたちをとっているのであろうか。——宗教学・宗教社会学を専門とする石井研士（1954～）は『魔法少女はなぜ変身するのか』（2022年）の中で、この20年における日本人の宗教行動は「低下とか縮小という表現が適切な状況」であると述べている<sup>27)</sup>。（ついでに触れておけば、宗教団体に関して「『神道（神社）』『仏教（寺院）』がこの二〇年間で積極的なイメージを増大させたのに対して、『キリスト教（教会）』に変化は見られなかった」<sup>28)</sup>とのことである。）石井は「年中行事や通過儀礼によって表象されていた具体的な宗教性は戦後の社会構造の変動によって薄れつつある」と見る一方で「マンガやアニメ〔といったポップカルチャー〕には……宗教者や宗教団体がこれ

でもかとあふれている」<sup>29)</sup>と指摘している。

もっとも、さらに石井によれば、そのようなマンガやアニメの存在にもかかわらず、

ごく一部の例外を除いて、どれだけ宗教者、宗教団体、宗教現象が描かれても、制作する側は「宗教」を描こうとしているわけではない。読者もまたしかりである。<sup>30)</sup>

従って、ポップカルチャーがどれほど宗教的な要素を取り入れ、描いているとしても、それによって既存の宗教や宗教団体に悪影響があるというわけではないし、よい影響もないと思われる。しかし、これで安心するわけにはいかない。むしろ事柄は深刻である。この本の締め括りにおいて石井は言う、

ポップカルチャーとなった宗教は、私たちの人生に深く関わることをやめ、エンターテイメントとしてそのときそのとき姿を現すだけである。多くの人々にとって宗教が文化の中でも中核的で濃い文化であった時代は終わり、今や情報と消費の中を彷徨するゴーストのような存在になりつつあるのではなかろうか。<sup>31)</sup>

もはや宗教が人生にとっての大きな問いではなくなり、人々によって自在に取り込まれ、消費されるだけのものになろうとしているというのが石井の見方である。これはまさにポストモダンの状況であると言えるように思う。宗教は自分好みに造り出された世界の一部として利用されるだけであって、真剣に向かい合わなければならないものとは見做されなくなっているのである。

この状況の現われの一つが、いわゆる「推し」ではないかと考えられる。近年よく耳にする「推し」という言葉であるが、「推し」というのは、基本的には、あるいは、本来的には、「応援している対象」<sup>32)</sup>のことである。しかし、今日「推し」と呼ばれているのは、「その対象をただ受け身的に愛好するだけで

は飽き足らず、能動的になにか行動してしまう対象」<sup>33)</sup>だと言う方がふさわしい。

ここで注目されるのが、「受け身的」であるだけでなく、「能動的」でもあるというところである。これはパウル・ティリッヒ（1886～1965）の信仰理解——「信仰とは、われわれに究極的にかかわるものによって捉えられた状態である」<sup>34)</sup>——を思い起こさせる。このとき信仰には大きく二つの要素・側面があるとティリッヒは言う。それは受動性と能動性であって、「究極的にかかわるものによって捉えられた」という面と、その「究極的にかかわるもの」に対する「献身」という面である<sup>35)</sup>。この二つの要素は「成就〔充実〕」と「献身」、あるいは「確信」と「信頼」とも言い換えられる<sup>36)</sup>。これは「推し」に似ているのではないか。なぜなら、ティリッヒを踏まえると、信仰は、自分に生きる価値を確信させてくれるものを持ち、それに対して献身的に振る舞うことであって、それは「推し」の営みと重なり合っているからである。

また、別の筋道で考えてみると、ルードルフ・オットー（1869～1937）は『聖なるもの』（1917年）において、「聖なるもの」について、それが「全く他なもの」<sup>37)</sup>と表現される神秘であって、人間その他に対して、はるかに優れたもので力に溢れ、それゆえに人間を畏怖させると言う<sup>38)</sup>。「聖なるもの」は、しかしまた、「魅惑するもの」として人間を惹きつけ、その心を奪うと述べている<sup>39)</sup>。これが「推し」にも当て嵌まる。「聖なるもの」との出会いにおいて人間に与えられる二つの要素の内、魅惑するということは間違いなく存在する。「推し」に魅了され、心を奪われるということは、「推し」が「恋愛・親密性のオルタナティブ」<sup>40)</sup>と言われたりするところからも明らかである。

他方、「畏怖させる」という面もまた「推し」に当て嵌まる。オットーが「聖なるもの」について「全く他なるもの」と呼んでいたように、「推し」は「原理的には手の届かない」<sup>41)</sup>相手と捉えられている。あるいは、フリーライターの横川良明（1983～）は、「どんな法律よりも神様の天罰よりも、『推しが見てるで』の一言の方が……よっぽど強力です」<sup>42)</sup>と述べているが、これも畏怖につながっているように思われる<sup>43)</sup>。つまり、「推し」は「聖なるもの」で

ある。実際、横川も「推しとは、『お守り』」<sup>44)</sup>だと言っている。

このようなわけで、「推し」においては、その対象が「聖なるもの」であり、「推し」の営みが信仰の性格を持っていることが窺われるのであるが、対象が取り換え可能であり、人それぞれでもあることを考えれば、「推し」は、それこそ上で述べたような、自分好みに造り出された世界の一部として利用されているもの、究極的な真剣さをもって向かい合わなければならないわけではないものである。逆に言えば、キリスト教信仰が人生の真剣な選択肢として受け止められるように示せるかどうかが問われている。

## 5.

現代日本における宗教の状況について、もう一つ別の分析を紹介してみたい。ここで取り上げるのは死生学やスピリチュアリティの研究者である堀江宗正（1969～）の『ポップ・スピリチュアリティ』（2019年）である。ここで言う「ポップ」には「民衆に人気がある」といった意味がこめられている<sup>45)</sup>。他方、「スピリチュアリティ」は社会学的に「(1) 通常は知覚しえないが内面的に感じられるものへの信念と、(2) それを体験して変化をもたらそうとする実践の総体であり、(3) 宗教文化的資源の選択的摂取、(4) 個人主義や反権威主義といった態度が、程度の差はあれ、ともなうものである」<sup>46)</sup>と定義される。この中で(3)と(4)は既に触れたポストモダンの特徴に触れ合っていると言える。もっとも、これに対しスピリチュアリティに関与している者の意識を踏まえた定義としては、スピリチュアリティを「人間が本来は霊であること、あるいはそれを自覚すること」<sup>47)</sup>というものが挙げられるようである。

さて、以下においては堀江が分析しているいくつかの事柄について紹介してみたい。その一つは2000年以降のスピリチュアリティへの関心の方向性の変化である。堀江によれば、2000年以降、「癒し」や「ヒーリング」への関心が高まっているという<sup>48)</sup>。その背景には阪神・淡路大震災やオウム真理教の事件などがあるようであるが、いずれにしても、心理的な傷（トラウマ）が癒される

ことが重視されているのである。従って、「心理利益」が指向されるようになるのであるが、このとき「癒しの実践は、集合的な儀礼行動と異なり、著しく私事化しており、個人的な日々の生活の文脈の内部で完結するものである」と堀江は言う<sup>49)</sup>。自分の欲する癒しを自分好みの仕方で宗教的資源から得る（特定の伝統的な宗教に頼るというのではなく）というポストモダンの態度が見られるのである。（ついでながら、いわゆる「パワースポット」への関心も同じ図式で把握可能であるらしい<sup>50)</sup>。）他方、心理的な「癒し」への関心をどのように教会が受け止められるかを考えることも必要であろう。

次に死生観としての輪廻転生に触れてみたい。輪廻転生を信じる人の割合は、2009年の米国でのある調査では24%、2008年の日本でのある新聞社の調査では30%であったという<sup>51)</sup>。そして堀江は、そのように「輪廻を支持するということは、そのリアリティを増大せしめるような生活上の条件が、支持者の側にある」<sup>52)</sup>からだと考える。

それでは、そのような「生活上の条件」とは何かというと、それはグローバル化と個人主義である<sup>53)</sup>。現代的輪廻観の特徴として堀江が挙げるのは、「異文化間輪廻」（外国の古い時代からの転生を考える）、輪廻を通じての成長や自己実現などの肯定的なイメージ、そして、「体験的リアリティ」が重視されることという三つであって<sup>54)</sup>、これらがグローバル化と個人主義に対応している（あるいは、それらが内面に影響を及ぼしている人にとって、輪廻観は受け入れやすい）と堀江は考える。こうして、伝統的宗教の「大きな物語が無くなったあとの輪廻観は、輪廻する〈私〉——この世を生きる私を超えたより大きな単位としての〈私〉……——の進化・成長の物語とな」っていると堀江は言うが<sup>55)</sup>、進化・成長というところに、ポストモダンの持つ「モダン」的性質、つまり、初めに触れたような進歩史観の反映を見てとることも可能であろう。

ここで「物語」ということが話題になってくるので、念のために確認しておく、「物語」というのは「世界観」とも言い換えられ、既に触れたように現実および人生の理解（の仕方）である。従って、「輪廻する〈私〉の進化・成長の物語」というのは、輪廻を通じて進化・成長を遂げる〈私〉ということ

軸にした現実と人生の理解ということになる。しかし、キリスト教信仰の視点からすれば、そのような「〈私〉の物語」が、どうして真理だと言えるのかという疑問を抱かないわけにはいかないが、この疑問に対しては、それが自分にとっての真理であることで満足している、というのが答えであるようである。個人主義に立って、「真理要求を放棄した不可知論的プラグマティズムの態度に帰着」していると堀江は言う<sup>56)</sup>。自分にとって都合のよい物語として輪廻転生を受け入れ、それが真理であるかどうかは問わないというわけである。

この問題は、堀江が最後に取り上げている、サブカルチャーにおける魔術への関心の高まりということとのかかわりにおいても姿を現す。「サブカルチャー」というのは、「主流文化の要素の使用法を変え、その記号を変え、新しい文脈に位置づけ、異なる解釈を示す」やり方と理解される<sup>57)</sup>。(そうである以上、既にポストモダン的であることが窺われる。) そのサブカルチャーにおいて魔術への関心が増大しているというのである。その分析の詳細には、ここで触れることはしない。ただ、その議論の最後での堀江の指摘は重要である。そこにおいて彼は、問題を既存の宗教とサブカルチャーとで、どちらがよりリアルであるかという問いに整理して、「この〔サブカルチャーにおいて魔術を取り上げる人々によって〕『虚構』と自称されるデータベース的な非実体的サブカルチャーの方が、彼らにとっては、現実の宗教史に登場する『宗教』よりもはるかに大きな存在感を持っている」<sup>58)</sup>と述べている。逆に言えば、サブカルチャーの物語も諸宗教の物語も同列に置かれ、その中でサブカルチャーのものがリアリティを持つものとして受け入れられているということであろう。ただ、その場合に感じられている「リアリティ」というものも、そもそもが「虚構」であるのであるから、先の輪廻転生への関心の場合と同じく、自分にとって都合のよい・役に立つものであるということに過ぎない。

## 6.

今のことから、問題は物語の真理性というところに行き着く。この問題につ

いては別のところで論じたことがあるので<sup>59)</sup>、ここで改めて詳しく論じることはしないで、要点だけをいくつか確認しておくことにしたい。一方で教会が物語を持ち、それによって生きていることは間違いない。その物語とは第一に聖書であって、聖書において教会は「私達が生きる世界についての単一の物語」・「創造・墮罪・約束・成就そして贖いの物語」・その「中心を一人の男、ナザレのイエスの生と行動と運命に持つ物語」<sup>60)</sup>を持つ。そして、この物語によって教会は自らのアイデンティティーを形成し、それが描くかたちに従って教会は歩もうとし、個々の信徒の生の物語も、この大きな物語によって決定づけられ、その中に取り込まれている<sup>61)</sup>。

しかし、問題はまさに、この物語が真理であるかどうか、それも、實在論的な意味で真理であるかどうか、言い換えれば、聖書という物語が現実世界と対応しているかどうかというところにある。もちろん、ここで用心が必要であって、一般に「現実世界」と呼ばれているものも物語によっていることを忘れてはならない。「その中に私達が生きている『現実世界』は、私達が解釈した通りの世界であり、私達の感覚によって与えられた身体的な視点から、そして、私達が属し、私達の知識の大部分を形成する特定の伝統によって提供された知的な視点から私達に見える通りの世界である」<sup>62)</sup>。聖書の物語とそのような「現実世界」との対応関係を問うことは、異なる世界観同士の比較に過ぎない。

他方、ポストモダンの状況にあって、多くの物語が犇めき合っている状態に置かれていること自体は認めないわけにはいかないので、キリスト教の物語（世界観）が他のものに優って現実をよく説明し、把握出来るものであることを示すというのが課題になる。そこで重要になるのが批判的實在論の考え方である。批判的實在論というのは、新約聖書学者のN・T・ライト（1948～）に言わせれば、「『知ること〔認識〕』の過程を描き出す一つの方法であって、それは知る者〔認識の主体〕とは別の何かとして知られるものの実在性〔リアリティ〕を承認し（それゆえに『實在論』である）、それと同時にまた、この実在性に対して我々が持つ唯一の接近法は知る者と知られるものとの間の適切な対話ないし会話という螺旋状の道にあることを完全に承認するのである（それ

ゆえに『批判的』である)』<sup>63)</sup>ということになる。ある探究の成果(今の文脈では「物語」と呼んでもよい)を踏まえながら、対象(実在)との対話を通じて、認識・知識を深化・精確化していくのが批判的実在論である。実際、教会は自らの土台である物語が実在論的な真理であることを長い時間をかけて検証し続けてきたのであるから、勇気をもってその真理性を主張し続けなければならないであろう。

もっとも、3において真理への関心が薄いのがポストモダンだと学んだのではなかったかという疑問が出てくるかもしれない。しかし、そのときに併せて指摘されたのは、有用性への関心、つまり、生きていく上で役に立つかどうかという関心であった。表面的で一時的な有用性を満たす必要はないが、そうした求めのさらに深いところにある求め(神との交わりや罪の赦しへのそれ)を指摘し、キリスト教の物語の有用性を示していくことは重要だと思われる<sup>64)</sup>。

ここからさらに問われてくるのは、証しをする教会やキリスト者のあり方・姿勢である。コミュニケーションの効果が伝達の主体の人物に多く依存しているというのは、アリストテレスの昔から言われてきたことだという<sup>65)</sup>。これは、伝道が価値や問題意識の押し付けと見做されたり、背後に支配欲が隠されているものと疑われたりしやすいポストモダンの状況においては、特に自覚が必要なことになる。ファン・デン・トーレンは、この関連で特に四つ(ないし五つ)のことが重要だと言う<sup>66)</sup>。第一に、神と真理とを何よりも愛することが挙げられる。無気力や無関心が支配的な時代であって、神と真理への深い関与を示すことが大切になる。第二は、対話(伝道)の相手への愛であるが、より具体的には、自分を正しい側において勝負を迫るような弁証・伝道のやり方をしないことである。第三に、正直であること、確信についても疑いについても正直であることが挙げられている。そして、第四に、謙遜であることが求められる。キリスト者は他の人々と罪深さも含めて、あらゆる点で何も勝るところがない。キリスト者にとって、あくまでも真理は与えられたものであって、自分が見つけたものではないし、福音の真理は人間の理解と把握を超えてもいる。さらに、伝道・弁証が実を結び、回心が起こるとしても、それは聖霊によ

る。従って、謙遜である他はないのである。ただし（第五のこととして）、この謙遜は勇氣（聖書の言う「大胆」さ〔使4：31他〕）と結びついていなければならない。キリスト教の真理は公けの真理であるからである。

## おわりに

以上、羅列的に、日本の教会が直面している状況を評価し、整理し直し、取り組まなければならないであろう課題を示そうと試みてみた。特に3以降では世界的なポストモダンの状況を意識した話になったが、1で言及したように、「無宗教」の背景をなす「浮き世」の感覚にポストモダンに通ずる相対主義・多元主義が現れていたことを考え併せるならば、日本には西洋化以前（西洋のモダンの文化の摂取以前）から既にポストモダン（に似たもの）が存在したことになる。つまり、ポストモダンへの対応と日本伝道の課題とは重なり合っているのである。

日本に（キリスト教と同じく）輸入された仏教が、いわゆる「葬式仏教」と化した経緯について阿満は、浮き世を享受する上で「死後の安楽」が保証されることが必要であったからだと指摘しているが<sup>67)</sup>、これは自分達の世界観に都合がよように宗教の一部を取り込むというポストモダンの態度そのものではなかろうか。日本におけるクリスマスのあり方も同じと言ってよように思われる<sup>68)</sup>。この流れに掉さしているだけなようでは、いよいよ教会は痩せ細っていくであろう。

罪の影響下にある世界においてキリスト教信仰が常識・主流となることは、そもそも容易ではない<sup>69)</sup>。それにもかかわらず、教会が証しする真理が人々にとって真剣に考慮するに値するものと見えるためには、他の一切とは違う魅力を持ち、その妥当性（人々の関心や問題意識を受け止めていること）が評価されなければならない<sup>70)</sup>。キリスト教の将来は、そのようにしてこそ切り拓かれるのであろう。

（こうじろ・まさみ）

## 注

- 1) カール・レーヴィト、『世界史と救済史——歴史哲学の神学的前提』、信太正三／長井和雄／山本新訳（創文社、1978年）、8頁。なお、進歩的歴史観の聖書的起源と言っても、考えられているのは「旧約聖書から新約聖書へ」（前掲書、81頁）であって、大雑把に過ぎる捉え方であるように思われる。
- 2) 前掲書、80頁。
- 3) 前掲書、104頁。
- 4) 前掲書、18頁。
- 5) 阿満利磨、『日本人はなぜ無宗教なのか』（ちくま新書、1999年）、8頁。
- 6) 前掲書、10～11頁。
- 7) 前掲書、11頁。
- 8) 前掲書、15頁。
- 9) 前掲書、26頁。
- 10) 前掲書、27頁。
- 11) 前掲書、37頁。
- 12) 前掲書、41頁。
- 13) 前掲書、47頁。
- 14) 前掲書、77頁以下を参照。
- 15) 前掲書、78～79頁。
- 16) 以下についてはKároly Karner, *Einführung in die Theologie* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1957), pp. 40ffによる。
- 17) Michael Jenkins, *Invitation to Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), p. 34.
- 18) *Ibid.*, pp. 34-35.
- 19) 阿満、96頁。
- 20) 同上。
- 21) 以下については、Benno van den Toren, *Christian Apologetics as Cross-Cultural Dialogue* (London: T&T Clark, 2011), pp. 9-12を参照。
- 22) *Ibid.*, p. 35.
- 23) *Ibid.*, p. 161.
- 24) *Ibid.*, p. 57.
- 25) ファン・デン・トーレンは、ロンドンからパリに向かう長距離バスの中で隣の席になったオーストラリア出身の若い女性と話したときのことをポストモダン

的あり方の例として挙げている。それによると、彼女の話はキリスト教批判（科学〔進化論〕と神への信仰は両立しない）から始まったが、信仰自体には否定的ではないとも述べ（具体的には、オーストラリアのアボリジニの自然崇拜は近代的な唯物論よりも自然を大切にするとか、ヒンズー教のある教えに好意を抱いているとか、現世における苦難に対する態度はキリスト教的な変革の精神を好むとか）、結局、キリスト教に対しても全面的に否定的なわけではない（信仰を持つのはよいことではあるが、信仰は個人の事柄であるから、その確信を自分に押しつけないで欲しい）ことがわかったという（Ibid., pp. 1-2）。

- 26) ファン・デン・トーレンのもう一つの体験談によると、神学生時代の彼が、あるキャンプ場で青年のグループに伝道を試みて、イエス・キリストが人生に意味を与えてくれる存在だと証ししたところ、青年達が「人生の意味を探求する」という考えを持ち合わせていないのを発見して、ショックを受けたそうである。人生の意味の探求が人間に普遍的なものであって、当然、誰もが意味への問いを抱いているに違いないと彼は考えていたのであるが、進化論と唯物論の中で育った青年達には、人生に意味を求めること自体が無意味なのであった（Ibid., p. 169）。
- 27) 石井研士、『魔法少女はなぜ変身するのか——ポップカルチャーのなかの宗教』（春秋社、2022年）、187頁。
- 28) 同上。
- 29) 前掲書、187～188頁。
- 30) 前掲書、300頁。
- 31) 前掲書、303～304頁。
- 32) 横川良明、『人類にとって「推し」とは何なのか、イケメン俳優オタクの僕が本気出して考えてみた』（サンマーク出版、2021年）、14頁。
- 33) 久保（川合）南海子、『「推し」の科学——プロジェクト・サイエンスとは何か』（集英社新書、2022年）、19頁。
- 34) パウル・ティリッヒ、『信仰の本質と変化』、『ティリッヒ著作集』第6巻、大宮溥訳、（白水社、1979年）所収、65頁。
- 35) 同上。
- 36) パウル・ティリッヒ、『ユダヤ教的＝キリスト教的伝承における『信仰』』、『ティリッヒ著作集』第6巻、大宮溥訳、（白水社、1979年）所収、57頁。
- 37) ルードルフ・オットー、『聖なるもの——神的なものの観念における非合理的なもの、および合理的なものとの関係について』、華園聰麿訳（創元社、

- 2005年)、56頁。
- 38) 前掲書、27～66頁。
- 39) 前掲書、74頁。
- 40) 筒井晴香、「第2章 『推す』 ことの倫理を考えるために」、香月孝史／上岡磨奈／中村香住編著、『アイドルについて葛藤しながら考えてみた——ジェンダー／パーソナリティ／〈推し〉』（青弓社、2022年）所収、60頁。
- 41) 前掲書、62頁。
- 42) 横川、40頁。
- 43) 参考までに触れておくと、辻堂ゆめ、『片想い探偵 追掛日菓子』（幻冬舎文庫、2018年）は、用意のないままに「推し」と会う羽目になった女子高校生が、会う機会を作った兄に向かって、「推し」には「完璧な状態でしか会わないって決めていたのに。お兄ちゃんが私のことを呼ばなければ、あんな醜い姿を晒さなくて済んだのに」と抗議する場面を描いているが（99～100頁）、そこには「畏れ」があると考えないわけにはいかない（イザ6：5を参照〔オットー、111～112頁〕）。
- 44) 横川、254頁。なお、辻堂、100頁も参照。
- 45) 堀江宗正、『ポップ・スピリチュアリティ——メディア化された宗教性』（岩波書店、2019年）、viii頁。
- 46) 前掲書、16頁。
- 47) 前掲書、115頁。
- 48) 前掲書、23頁。
- 49) 前掲書、26頁。
- 50) 前掲書、226頁以下。
- 51) 前掲書、154頁。
- 52) 前掲書、155頁。
- 53) 同上。
- 54) 前掲書、120～121頁。
- 55) 前掲書、125頁。
- 56) 堀江、143頁。
- 57) 前掲書、264頁。
- 58) 前掲書、270頁。
- 59) 神代真砂実、「物語と真理」、『神学』84号（2022年）：27～46頁。
- 60) Trevor Hart, *Faith Thinking: The Dynamics of Christian Theology* (London: SPCK,

- 1995), pp. 142-143.
- 61) Ibid.
  - 62) Ibid., pp. 144-145.
  - 63) N. T. Wright, *The New Testament and the People of God (Christian Origins and the Question of God, vol. 1)* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), p. 35.
  - 64) van den Toren, pp. 190-192.
  - 65) Ibid., p. 223.
  - 66) 以下については、Ibid., pp. 224-227.
  - 67) 阿満、58頁。「『葬式仏教』とは、〔日本人の〕『自然宗教』に仏教の衣を着せたものなのだ」とさえ阿満は述べている（前掲書、66頁）。
  - 68) 前掲書、17頁以下。
  - 69) van den Toren, p. 201.
  - 70) Ibid., pp. 202-203.