

真宗と宗教的多元世界との邂逅

アルフレッド・ブルーム

(訳) 樋口章信

はじめに

私達が文化的、社会的、政治的、そして宗教的な多元世界に生きているということは自明のことである。地球的規模の通信技術手段を通して、私達はあらゆる生活レベルにおいて諸民族の多様な姿に日々直面している。このような人間の状況は、すべての主要な宗教的伝統に対して挑戦を呈するものとなっている。そしてその伝統とは比較的孤立した共同体から現れたものであり、われこそ唯一の真実なる宗教の帰依者であると信徒達に信じさせてきたものなのである。

今や多様な人間社会にとって、相互理解に至り、永い発展の中でそれぞれの伝統が築きあげてきた、人間の福祉への貢献を評価することは、いままでより以上に必要となっている。私達は価値観を共有し、社会全体の幸せに向かう作業を共同することによって、行動を共にする道を見い出さなければならない。このことは、戦争による相互破壊や、とどまることのない環境汚染、そしてあらゆる人々にとって必要な資源の枯渇などを回避するためにもなされなければならない。この時代の人間のいのちが挑戦を受け脅かされているということはみな感じていることである。今現在

の私達の生活を取り巻いている非人間的力と闘うためには、真剣な思考と力強い取り組みが要求される。信仰をもつあらゆる者は、個人としても全体としても、人間生活についてその意味と価値を問うていかなければならない。

この膨大な量の相互通信と人口流動の時代において、私達は生存の諸問題について他者の諸見解を、無視したりなおざりにしたりすることはできない。もしこの時代の生活における真宗の可能性について十全に論評し理解しようとするならば、我々は競争的でありながらも、しかもなお相互扶助的な人生観という文脈の中にそれを置いて考えてみなければならぬのである。

私達が真宗を現代文化に関連づける努力をするとき、すべての宗教は似ているといいながら、無関心の中に逃避していつてはならない。このことによって極めて重大な、信仰体験に内在する真理という課題を回避してしまうことになるのである。真理を手に行っているのは我々だけであると主張して、すまじきった自己満足で同時代的狀況から退くこともまた不可能である。もしも私達の信仰に活力があり、今日的な課題と関わろうとするならば、そしてまた有意義に社会と関わるつもりがあるならば、真宗教学から汲み出された信仰体験と関連づけながら、あらゆる伝統の中にあるもっとも広大な人間の知恵に詳しくあたってみなければならぬだろう。

他の宗教的伝統と相互に関係し合うことは、真宗の意味と意義とを明確化することに役立つであろう。真宗とキリスト教とが外見上似ていることに脅かされる人もあろうが、そのような相似性は、自分達の普遍性を了解することによって、双方の伝統における自信を深めることを可能にするのである。

さらにまた、他の宗教的視点と相互に関係し合うことによって、私達はこれらの伝統に課題を投げかけ、それらに貢献することができよう。親鸞の現実に即した人間理解、その宗教批判、そして大悲という宇宙的ヴィジョンは、その宗教的姿勢とおなじく、私達が他者と共有できる重要な特色なのである。

何よりも、普遍的な人間の体験に基礎を置く仏教の伝統として、浄土真宗は「世界的宗教」であるということが認め

められ、理解されなければならない。日本人や日系人がその主な構成員であるという事実があったとしても、それはただ単に日本の一宗教であるだけではない。歴史上の偶発的出来事によって教えの意味や運動の使命が曖昧にされてはならないのである。何世紀の間、庶民の宗教的関心と絡み合ってきたが、明確な真宗の性格を顕在化させつつあるその動きに直面する新しい機会がやってきたのであり、あらゆる背景をもった現代人にとっての意味深い精神的選択肢としてそれはあたえられているのである。

宗教と信仰の世界

真宗ならびに他の宗教について考察をするとき、一枚の背景幕を設けることが必要になる。そこには真宗のもつ文化的、宗教的状况を形成する多様なコンテキストと次元が映し出されるのである。

真宗は「自己の世界、すなわち自らの人間状況と主体性」に関わっていかなければならない。私達自らをそのなかに見いだすべき社会的状況、「他者の世界」がある。私達の生活の多くの相をコントロールし、形造る、科学に象徴される「知的世界」というものもある。最後に「自然界」があり、私達の肉体的、精神的生活を支えている。

そのなかで私達が生活し、行動するコンテキストと相俟って、信仰という立場から考慮しなければならない多くの次元や関心事がある。「普遍的次元」というものがあり、生命全体と体験とのより広大な統一に寄与するために歴史的、文化的境界を越えることを要求しているのだ。

現代世界のときとひろがりにおける生活、生存に関して私達に課題をなげかける「実存的次元」がある。私達は具体的個に現実の焦点を定めなければならない。個々の人間こそ現実の根本的単位なのである。

「実用性の次元」というものもある。信仰は人間の精神生活を勇氣づけ、個人が外的絶望状況から抜け出すことを可能にさせる生の理解を提示しなければならない。精神的自由は人を環境に支配されることから解放し、その人の

潜在的力をさらに大きく成就させてくれるのである。

ひじょうに大切なのが「共同体の次元」である。信仰の普遍的価値の実現に向って動こうとするならば、宗教的信仰は、共通の目的意識や相互に支えあっているという感覚によって、人々をまとめていかなければならない。社会の中で宗教的に関わろうとする課題を避けようと多くの人が訴えかけているが、それは宗教観の私有化や、孤立化とは反対のものである。

今日の真宗の役割を探究し、理解するとき、この社会・文化的なコンテキストというものを十分に考慮しなければならぬ。普遍的信仰としての真宗の信、それはあらゆる見解に参入し、阿弥陀仏、そして無量寿仏、無量光仏に現実性を与えることによって、あらゆる次元を具体化するべきである。真宗という意味の範囲内において、「相互信仰交流的」になりうるのである。なぜならば、私達はすべての象徴体系を越える視点を有しているのであるし、民族的、国家的、文化的限界を越えることにおいては「相互文化交流的」であり、個人的差異を越えることにおいては「相互人間交流的」でありうるからなのだ。

信念と宗派主義

しっかりとした信仰はその信者にとって絶対である。それは真理であり、その人の生の意味である。力強く物事に取り組んでゆくことは、人間生活に必要なことであり、また私達はみなある種の価値観と関係を生活のなかで極めて重要なものと考えて大切にしている。これらの取り組みは個人的であり、宗教的であり、あるいはまた政治的、社会的でさえあるのである。

多くの人にとって、強い信念は宗教的対話や信仰交流関係にとって障害になると思われている。無関心もまた妨げなのである。しっかりとした信念によって、ますます対話と相互理解が必要となるといのように理解することこそ大

切である。

そうではあっても、強い信念と主体性は、宗教的闘争を生ずる宗派主義や分離主義と同一視されてはならない。この文脈において、私は宗派主義を、他のすべての信仰を虚偽で無価値なものと拒否し、軽んずる否定的な態度として定義している。それは普通我々の最良なるものを、他人の最悪なるものと比較し、最終的には非難や無視に終わるのである。宗派主義においては、他者がいつも悪である。

強い信念は他者の否定を要求しない。それは個人的経験から生まれるが、その人自身の経験や見解の制限や限界に常に気づいている。

しかしながら、その人の個の経験として、それは生活と活動の基盤でなければならぬ。結論的に言えば、信仰の交流関係によって必ずその人の信仰が弱まり、その変更が要求される、というような恐れをけして抱くべきではないのである。今日の対話においては、しっかりとした信念を同じようにもっている他者の存在事実を認め、それを肯定しながら、私達は自らの信念に立たなければならぬと一般的に理解されよう。

宗教的選択に関する親鸞の視点

親鸞は浄土教の伝統内に立っている。彼の宗教体験はその宗教的感覚を高め、同様に他の宗教的見解だけでなく、二者択一的浄土教を批判する基盤を与えたのである。その師法然から浄土の真実の教えを受け継ぎ、親鸞は専一的見方をもっていた。彼は、あらゆる存在が精神的に自由になるために絶対必要な真理を悟ったと信じた。

親鸞は、他の鎌倉時代の祖師達もそれぞれの伝統においてそうであったように、浄土教に対する強い信念をもって、いたことは明かであるのだが、彼は他者をけって非難したり、嘲笑したりすることはなかった。彼はただ単に意見が異なるからといって、けってだれをも非難の下に委ねたりはしなかったのである。地獄一定と信じていた唯一の

者は、解脱に必要な自己浄化がまったく不可能な、煩惱に束縛された存在としての彼自身であった。親鸞は、あらゆる神々や諸仏のおかげにより彼らが本願に出会うことが可能になるのであると自覚し、感謝するよう常に弟子達に訓戒していた。加えて、彼は尊敬されないおこないによってその運動の信用を落してはならないと注意していたのである。

以上の結果、私達は親鸞のアプローチに対して二側面を認めることができる。一つには、彼は他と区別される、はつきりとした教相を述べているということである。彼は「思・不思の法は聖道八万四千の諸善なり〔『末燈抄』8〕」と見定めている。その一方で、彼は弟子達に他の見解に対して融和的であり、尊敬をいなくよう促している。彼はその生を鼓舞する堅固な信念をもってはいたけれども、はつきりと自分の限界性を理解していた。彼は教条主義的ではなかったし、彼らが自分について知っているよりも、何が他の人のためによりよいことであるかをよく知っていると述べた。

教えについて何人かの質問者と論じた後で、彼は次のように言ったのであった。すなわち「面々の御はからひなり〔『歎異抄』第二条〕と。

親鸞の批判的教相判釈

仏教においては真理の探求について教相判釈という形をとった。すなわち自らの教えの優越性の論証を目的とした、教義を見分ける論争の方法である。一般的に仏教は、「真」、「邪」、「異（外）」の教えを判別した。真実教とは、仏陀によって説かれた正法を指す。正道を外れた、虚偽の教えとは、仏教内部における逸脱を意味している。真実について人々を混乱させる異端のようにである。異教とは、ヒンズー教、儒教、道教などのように、仏教的伝統の外側で選取された道である。最近では神道やキリスト教がこれに入るかもしれない。仏教の内側の道である「内道」と（仏教の）外側の道である「外道」という一般的分類がある。特に大乘の伝統においてであるが、あらゆる主要な学派が、そのような体系を形成してきたのである。もっとも総合的なものの一つは、天台である。親鸞は本来天台の学生であ

った。彼は浄土の伝統のみならず、天台で用いられていくつかの概念を受け継ぎつつ、自身の体系を発展させたのである。

天台においては二つの基本的区別がなされている。これらは「権」と「実」である。「権」は仮、あるいは一時的な現れであるが、一方「実」とは真実の教えである。「権」は同様に人を真実に導く、慈愛に満ちた方法である。「方便」すなわち *upaya* に関係するのである。親鸞の見方からすると、自力を用いるすべての教義形態〔浄土教の伝統はそれを聖道門と呼んだ〕は仮のものである。方便 (*upaya*) とは親鸞が三願転入の過程において説明しているように、その人を本願の自覚に導くことを意味した^①。その一時的段階とは、予備的、基礎的、暫定的ということの意味しうるのである。

親鸞自身による体系は浄土教の用語を引用しているが、絶対他力という視座が強調されるように定義されている。その体系は「二双四重」として知られている。この体系によって、すべての仏教のたちが本願との関係において見定められるようになったのである。その言葉は異なった精神的姿勢と行とを象徴している。それらは結びついて四つのレベルとなっている。

親鸞の批判的教判は四つの考え方にもとづき、すべての伝統における精神的展開のありようを表現している。最初の「出」は、まわり道の、ゆっくりとした仕方で（輪廻より）出離することを意味している。「超」は超越、あるいは直接的、即時の解脱を示している。それは段階的でありように対比されるのである。「堅」とは縦のことで自力難行を表現している。「横」は水平的なこと、横切つてあること、と示されている。それには突然という意味があり、他力と本願とを表現しているのである。

その四つの特徴は解脱と仏性へと導く主な仏教の伝統と行を表現する、四つのレベルに結合されるのである。親

鸞によると、「豎出」の結合は（親鸞には小乗として知られている）上座部や、法相宗（瑜伽唯識）、三論宗（三つの論書）を指すのである。これらの教義は目的に至るまでに永久の修行を必要とする。それらは自力的方法を中心とした暫定的な教えなのである。私達はこのアプローチについて流れを横切って自分の力で泳ごうとすることに例えることができよう。「豎超」とは華嚴や、天台や、真言そして禅を分類する様態である。それらは自力には頼るのだが、真実の大乗教として直接的で即時の解脱へむかって道を提供している。それらは河の流れを棒を使って飛び越える人として描かれる。

「横出」とは功德のある称名と善行とを用いる、自力の浄土である。『観無量寿経』と『阿弥陀経』の教えはこの視点を表現する。それは仮の浄土の教えである。阿弥陀仏が名号の中にその徳を具現しているということから、その称名は部分的に他力であることに、私達は留意すべきである。この様態においては、これが称名の功用性の基盤である。私達はこのすがたを、投げかけられた救命用具を手にとろうとしている人に例えてもいいだろう。

「横超」とは親鸞において最も深い概念であり、普遍的本願の絶対他力を暗示し、『大無量寿経』に説かれている。それは信心の実現であり、与えられた信である。それは流れによって精魂つきはててしまった溺れている人を救い上げることに見られるだろう。

その批判的な分類体系は仏教と他宗教における専一的な視点を表している。注意すべきことは、新約、旧約聖書の区別において、似たようなアプローチがキリスト教にも存在するということであろう。新約聖書において、パウロはミルクと「御言葉の肉」^②とを区別している。あるテキストにおいては、彼は子供の頃は、子供のように考えたが、大人になったので、幼さを捨ててしまった、と述べている。^③すべての伝統において、真理が現出するときには、越えらるべき初歩的な仮のレベルがあるのである。このような見方は、様々な教えと行のレベルを見きわめる手助けとなるのである。

それにもかかわらず、親鸞は天台の批判的教相判釈のいくつかの視点に影響を受けつつも、その統一的、総合的側面をもそこからまた引き出してきたのである。「顕彰隱密」あるいは「隱顯」という言葉を与えられた、一群の概念を彼は明瞭に述べたのであった。「顯」と「彰」とは、現わにし、開示し、啓示するという意味をもっている。「隱」には隠された、あるいは覆われている、という意味がある一方で、「密」にも隠された、という意味がある^④。そこには、真言ならびに天台仏教における、密教と顯教との区別に通ずるようななにかがあるのである。

しかしながら、親鸞の思想においては、これらの区別は、浄土教の基盤である浄土三部経の中に表れている様々の宗教的傾向とかたちに相関するように用いられている。結論的に言えば、現わな表面的レヴェルでは、その三經典は第十九願（『觀無量壽經』）、第二十願（『阿彌陀經』）あるいは『小經』、そして第十八願（『大無量壽經』）の信仰のかたちに相応しているのである。第十九願は道徳、徳性、静慮による生き方である一方、第二十願は自力念仏の生き方である。そして、第十八願は普遍的な本願の信による生き方である。それは絶対他力なのであった。

信心によって、第十八願のより深い（彰）意味として認識された、隠れたレヴェルにおいて、これらすべての表面上共通点のない教えは、阿彌陀仏がその本願によって、あらゆる存在を救うという根源的な目的の表明として統一されるのである。すべての教えは（それぞれの見方によれば）いったんは異なるのであるが、（本願の観点からすれば）同一なのである。親鸞はその説明の中でこの説を適用するとき、三つの特別な經典に焦点をあてているが、他の形態の仏教、そして恐らくは他の信仰表現のかたちにとっても、より広くあてはまるほどはつきりとそれは開かれているのである。

真宗と他宗教との関係

親鸞の著作が示していることは、彼が浄土教についての確固とした理解をもっていた、ということであり、それを

彼自身の宗教体験に統合したということである。同時に他の人々に対しては、広い見方を奨励するという和合的態度をとり、他者が選択した立場が真宗の信に関わるものであるとかがえうる説を体系的に述べたのである。

もう一つの視点もこのような考えに収束されるのである。これが久遠仏——すなわち、存在するものすべてにとっての地平であり、根拠である究極的実在としての阿弥陀仏についてのその見方である。本来、彼は天台ならびに華嚴の思想的影響を受けたのである。その普遍的、統一的物の見方は、最も劣ったすがたから最も高度なすがたに至るまで、宇宙のすべてが全包含的な、仏性の顕現であるという考えであった。それは親鸞にとつて阿弥陀仏において最も総合的に表現されるのである。彼が『自然法爾抄（あるがままの真実に関する論）』において示しているように、阿弥陀仏とは私達がそれによって、形もなく、色もなき（定義できない）真実の体（法身）を知るようになる媒介なのである。阿弥陀仏は「法身」の直接的表現であり、真実の報身と呼ばれている。すべては究極的に阿弥陀仏の中にその根拠をもっている。すべての神、仏、そして靈性的存在あるいは象徴は、存在を解脱へと導く阿弥陀仏としての「法身」の顕現である。

この見地からすると、それらの与えられた文脈において仏の大悲が、同様にそれ自身の歴史的、精神的発展の中で自己を表現した方法として、他の宗教を眺めることが可能となるのだ。

この見解は、いざ実際の精神的信念ということになると、これらの関係を眺める有利な位置によって我が信仰こそ優れているという立場を引き出してくるということを暗に示している。それにもかかわらず、これは優越性の主張を求めるということではない。それはむしろ宗教心と帰依のもつ性格の事実なのである。多くの宗教的伝統は同じような構造を有している。ヒンズー教はすべてをブラフマンの顕現と見るだろうし、キリスト教もロゴスの神学を提示している。もし信仰という究極的、本質的統一の理解が、自身の信仰のプリズムを通して見られるならば、人は必ずしも他者の信仰を中傷する必要はないのである。それ以外に唯一批判されることがあるとすれば課題を避ける生気のない

無関心や、すべての宗教を単に歴史的、あるいは社会・文化的要素に還元してしまう極めて世俗的なアプローチである。一般に真宗を含むすべての宗教的伝統は、歴史的發展をたどるとき、言葉や概念を越える唯一の事実に焦点を合わせた、宇宙的原理を統合しようと試みたのであった。宗教体験を通して出会った、すべてを包む真実を積極的に述べようとする、宗教的表現の多元性について総合的理解を形成していくことは世界的宗教の肩にかかっている。以前は、普遍的原理を楯にとりて異なった宗教的体験を低次に見ることがありえたであろう。しかし、今や、その多くの形態における、またそれ自身の言葉を通して多元的宗教性の実を真剣に考えることが必要となった。そして自身の宗教体験によって統一的根拠を見通しながら、人間の多様な宗教性を受け入れ、それをよるこばなければならぬのだ。

真宗を信ずる者のみならず、宗教的人間であるならば、宗教的眞実はあらゆる言葉や概念を越える、ということと認識しなければならぬ。人間のいのちの意味を解明し、希望に導いてゆくためには、真宗的表現方法が最適であると認識しているにしても、私達は他の人達が異なった方法を見出しうることを否定してはならないのである。本願の摂取とはどのような状況に彼らがあるうとも、あるがままに人々を受容する、ということを意味しているのである。もし彼らが真宗の理解に至ることがあるならば、それは結構なことである。しかしそれは彼らの存在と信仰を認めるための資格条件ではないのである。

真宗には積極的に私達の時代の宗教的環境について発言し、他者と建設的に協力し合う視点と考え方がある。そのような相互関係は、あらゆる民族のいのち、ならびにその宇宙ではたらいっている阿弥陀の慈悲という壮大な視野をもった自覚にもとづく真宗における信というものを強固にするはたらきをするはずである。

信仰交流の関係から真宗は何を受け取ることができるか？

真宗が文化的、宗教的に孤立したところから出現し、多元的信仰という領域に入るとき、それ自身の宗教的視野を

活性化し、明確化し、強めながら、異なった信仰と真剣な対話をすることによって、潤うことが可能となるのである。真宗の課題と意義は、そのような関係を通してよりよく知られ、宗教を求める人がえらびとる可能性を与えている。社会的自覚のようなある領域では、より慎重に問題解決をはかりながら、共同体と関わっていくであろう。総括的に言うならば、他の伝統との積極的な関係によって、私達は真宗共同体内部での精神的向上を促進するような洞察力と力の源泉を獲得することができよう。

真宗は現代社会に対して何を提示することができるか？

世界のすべての宗教は全人類とその教えをわかちあおうとしている。ある意味で宣教的でない宗教はひとつもなからう。大乘仏教は本質的に宣教的宗教であり、その力強さは親鸞の著作、特に他者と信心を共にすることを本質的に意味している言葉、「自信教人信」に表れている。

現代人の心に関わる問題は、人間性に変化がない以上、昔とそれほど異なっているわけではない。問題の範囲と複雑さにおいて違いがあるのである。信仰はそれらの問題に取り組む場合、その姿勢と最優先課題を形作ることができるのだ。結論的に言えば、真宗は、親鸞の教えの洞察力と意味にもとづいて、現代人に直面している多くの問題についての考察の手助けとなることができるのである。

端的に言えば、真宗は本質的に権威主義的宗教ではないということが指摘できよう。それは洞察を提示するのではなく、押し付けはしない。宣教的ではあるが、他人の見解や価値観に対して無感覚ではない。親鸞は意見の異なる弟子を破門したりはしないだろう。

それは個人の尊敬と尊厳を主張することにおいて、個的な宗教である。親鸞はていねいな言葉を使って、弟子達に語り、手紙をしたためている。彼は同行達を、「弟子達」というよりも、仲間である信者達、同行達（御同行・御同

朋)とみなした。真宗は基本的に平等主義の信仰なのである。

彼の教えは、人々に安心を与え、宗教的な恐れや脅威から救い出すことに目的を置いていた。その呪術や迷信の拒否は、因果応報というおびやかしによる、人々の心の運命のいかなる支配をも実質的に捨て去ったということなのである。

与えられた信心という理解と共に、彼が他力と感謝を強調したことは、多くの帰依者の姿勢に吹き込まれたエゴと独善性を、根底から切り取ってしまったのである。その精神的優越性を証明するために人々を他と比較するような律法主義と道徳主義は、親鸞の教えには皆無である。

教義学的領域において、「空」といったような大乘仏教の背景には、阿弥陀とか神というような、よく知られた有神論的な表現に抵触するものがある。阿弥陀仏は神ではない。大乘思想は言語を使用する必要性を理解してはいるが、最も深い真実に近似したものとしてみそれを性格づけているので、それに文字どおり固執するべきではないのである。確信をもって帰依してゆく一方で、それは仏教と真宗とを、宗教的世界としてより開かれたものに行っているのである。仏教的視野はその性格上より字句にこだわる客観主義的な、他の伝統的見方に活力を与え、豊かなものにすることができる。

全体を見通して言うならば、宗教と自己についての田辺元博士の親鸞思想解釈は、理性と自己との末とおった批判である。「懺悔」、すなわち「メタノイア」のプロセスを励まし、押し進めることによって、異なった信仰をもった人々の間で対話のプロセスを手助けすることができるだろう。この批判は真実についてのすべての私達の理解や解釈の背景幕として、無の啓示に直面し、自己とその認識を相対化するのである。宗教的・哲学的思想は、このプロセスによってもたらされた変化によって再活性化される。田辺博士は次のように述べられている。

「絶対と自己との転換媒介を確保し、なほ自己の相対が他の相対と媒介せらるゝその媒介に、絶対が絶対媒介と

して現成することを自覚することによって、自由論にも実存哲学にも共通なる限界として認められる所の個人主義を社会的協同の立場に具体化する。……〔田辺元全集〕第9巻、一〇頁^⑤。

彼は続けて言う。

「斯の如き自由平等の精神こそ、懺悔道が民衆の哲学たるべき所以である……（同、一五頁）。

これらは真宗が宗教的対話と交流に対して貢献できる、ほんの二、三の領域なのである。そのテキストから引き出すことができる他の多くのことがある。私達はこれらを、現代社会のたしかな要求を自覚しながら、押し進めるのである。しかしながらそれらは無尽蔵なほどあるのだ。

註① 本願寺国際センター版『教行信証（真宗翻訳シリーズ4）』五三一頁。

② 「コリント人への第一の手紙」三一一。

③ 同上右、一三一一。

④ 本願寺国際センター版『教行信証（真宗翻訳シリーズ4）』四八四～四八五頁、五〇六～五〇七頁。

⑤ （訳者注・このブルーム教授の引用されたものは、一九八六年に University of California Press より出版された *Philosophy as Metanoetics* であるが、『田辺元全集（筑摩書房）』を見ると、この部分は序文にあたっている。その部分の翻訳はかなり意味的で、vertical, horizontal に相当する原文はなご。）

参考文献

ジョン・S・石原（現在横田）『仏教・キリスト教対話に照らしての阿弥陀と自己の真宗教学』（英文・未出版論文）

増谷 文雄著『仏教とキリスト教の比較研究』昭和四三年 東京 筑摩書房

ノットー・R・テレ著『日本における仏教とキリスト教』昭和六一年（一九八七） ホノルル ハワイ大学出版（英文）