



Title	教典の受容とその機能の変化
Author(s)	土屋, 博
Citation	北海道大學文學部紀要, 45(1), 19-55
Issue Date	1996-08-09
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33670
Type	bulletin (article)
File Information	45(1)_PR19-55.pdf



[Instructions for use](#)

教典の受容とその機能の変化

土 屋 博

一、宗教学の課題としての教典論

(一)

教典論は近代の宗教学の出発点であつたにもかかわらず、この分野を固有の形で展開する試みは長い間現われてこなかつた。むしろ宗教学界においてさえも、教典論と言えは教典解釈のことであるかのよう⁽¹⁾に考えられてきた。もちろん宗教学研究にとって教典解釈も重要であるが、これは本質的には各宗教独自の神学の課題であり、その線にそつた成果は、歴史的に形成された既成宗教集団では、それぞれ膨大な量の蓄積をなしている。宗教学的教典理解も当然それらとの折衝を余儀なくされるのであるが、宗教学としてはそこに閉じこもるわけにはいかない。その蓄積を越えて、

そもそも教典なるものが宗教現象の中でどのような役割を果たすのかという広い視野をふまえ、あらためて教典解釈をも見なおすのが本来の教典論なのである。ところがこのような教典論は、近年にいたるまで、神学的教典解釈のはざままで忘れ去られていた。最近になってから、ようやくそれが再認識されるようになったのであるが、そのきっかけとしては、いくつかの時代思潮の複合的作用が考えられる。歴史の転換点においては、異なる領域で類似した問題意識が相互に関係なく同時に発生するという事態がよく見られるが、この場合にもやはりそのことがあてはまるようである。

まず第一のきっかけとなったのは、既成教団内部での教典研究に生じた変化である。具体的には、キリスト教の聖書研究における方法の推移が、従来の閉鎖的状況を自己批判的に突破する可能性を開いたことである。すなわち、二〇世紀に入ってから急速に展開された旧・新約聖書研究における歴史的・批判的方法、さらにその方法の限界を問う形で提唱されてきたいくつかの手法は、旧・新約諸文書を可能な限りかつての歴史的状況の中へもどし、多様性のままに立体的にとらえなおす。それによって、正典としての聖書と言えどもひとつの教義を示すものではないことが明らかとなり、旧・新約諸文書思想は、同時代のさまざまな思潮との連関の中で新たに位置づけられることになった。また、旧・新約諸文書に含まれたいくつかの文学類型の発見は、キリスト教外の同種の文学類型との比較をさそい、ここに広い意味での文学の問題が存在することが次第に認識されるようになってきた。そこから、文学に関する諸理論を聖書の研究に適用する道が開かれていくのであるが、それは同時に、文学の発生・成立にあつての宗教的契機を問いなおすことにもつながっていくのである。いずれにしてもこのような研究の方向は、聖書の教典的性格を決定するものが必ずしもその「内容」ではないことを示唆している。そこで、教典が教典として機能するということはど

のようにして可能になるのかを、あらためて広い視野から問題にせざるをえなくなる。従来教典研究のモデルは聖書研究に求められることが多かったので、この結果の及ぼす影響は無視できないであろう。

旧約聖書学や新約聖書学の内側では、教典の機能に関する問題の存在はすでにある程度予感されていたとしても、それ自体として真正面からとりあげられることはなかった。³⁾ それらの学問は元来聖書に書かれている内容を研究するものであり、その方法は伝統的な意味で神学的だからである。私見によれば、今日「神学」の意味はもつと人間学的に拡大されてもよいと思われるが、従来の聖書研究では、もっぱら既定の路線にそつて解釈を再生産することが課題となり、そこから一步進んで、教典そのものを宗教生活における機能とともに見なおすという試みはあまりなされてこなかった。いわゆる「聖書学」の堅い殻はやはりそのような課題にはなじまないであろう。歴史的・批判的方法が、いろいろと問題はあるとしても、近代の諸学問の中の市民権を聖書学に一応保証したことは確かであるから、さしあたりこの道を疑わずに進むことが聖書学のなすべきつとめと考えられているわけである。しかしながら、歴史的・批判的方法から派生する前述の方向（旧・新約諸文書の思想の多様化と世俗化）は、神学的意図と現実的に矛盾する。正典としての聖書の解釈が多義的にならざるをえないとすれば、ここに信仰と生活の規準を求めることはかなり困難だからである。これまでの路線にとつて残された選択肢は、旧・新約諸文書に見出される多様な思想傾向に段階もしくは優劣関係を認めることである。そこでごく自然な発想として、伝承資料を批判的に分析しつつかかのほつていった根源に、宗教的真理として特定の史実が想定されることになった。要するに、イエスをめぐる原初的出来事に最高の価値基準がおかれたのである。ところが実際には、歴史的・批判的方法をもつても、イエスの出来事の再構成は仮説的性格を免れることができない。さらに何よりも、これに価値をおくということは、論証ぬきのアプ

教典の受容とその機能の変化

オリな選択であり、妥当な証明の結果ではない。また、仮説的に再構成されたイエスの考え方・生き方は、歴史上に現われた類似の考え方・生き方の中で相対化されて然るべきであろう。

このような状況の中で聖書学、特に新約聖書学は、さまざまな方法的装置を外側から導入して、歴史的・批判的方法から生じる問題点を補完しようとしてきた。教典としての聖書を複数の研究方法へ向かって開放することは必然的なのであるが、それが聖書学の枠内でアプリアリな前提からなされる場合には、結局、一段とこみいった形で仮説を積み重ねることにならざるをえなかったように見える。例えば文学社会学の方法は、本来の広い意味で理解されていれば、書物としての教典の成り立ちやその社会的機能を問う可能性をも含んでいるはずであるが、新約聖書学では相変わらず、イエスをめぐる出来事を説明する装置として用いられたにすぎなかった。日本の新約聖書研究における文学社会学の方法は、周知のように、荒井献等によって提唱されたが、その背景にはG・タイセンの学説があった。しかしタイセンが、のちに自らの学説を展開していく中で、社会学的方法をひとつの下位理論として位置づけようとするとき、まさに伝統的な新約聖書学の根本的性格があらわになる。彼によれば、「史的イエスによって人間の生に呼び起こされた『突然変異』」を説明する「原始キリスト教の理論」(eine Theorie der urchristlichen Religion)こそが上位理論なのである。この理論には、社会学・心理学・記号論の三つの側面がある。したがって、「宗教社会学は、より包括的な原始キリストの理論のひとつの側面にすぎない」⁶⁾。ここで言われている「原始キリスト教の理論」とは、「原始キリスト教」を理想的モデルとして実体化しようとするすぐれて護教的な仮説である。したがって、タイセンの主張する宗教社会学・文学社会学は、「新約聖書の宗教社会学・文学社会学」なのである。文学社会学を「様式史の徹底」⁷⁾と位置づける見方も、この枠の中でのみ説明力をもつ。しかし旧・新約聖書は実際には、種々の異なる文化にそれな

りの屈折を経て受容され、そこで生きた宗教としてのキリスト教を形成する一要素となつたのであり、原始キリスト教における伝承の伝え手と受け手との関係は、その一例ではあるが、必ずしも理想的モデルとはなりえない⁹⁾。歴史上のあらゆる場面において伝達と受容の種々相を明らかにすることはとうてい不可能であるとしても、さしあたり身近なところからその問題を考えることによつて、無自覚な主観的モデルを相対化する試みはたえず積み重ねていく必要がある。

そういうわけでタイセン流「新約聖書の文学社会学」からは、教典論への道は開かれなかつたが、旧・新約聖書研究における社会学的傾向は、他方特に英語圏で、「レトリック批評」(rhetorical criticism)と呼ばれる方法を生み出した。これは一九七〇年代半ば以降に、アメリカ合衆国を中心として提唱されるようになったもので、由来からすれば、従来聖書学で用いられてきた意味での「文学批評」(literary criticism)の延長線上にある¹⁰⁾。しかしB・L・マツクの回顧と展望によれば、ここには学派も公認の指導者も方法的規準もないので、さしあたりせいぜい共通のテーマをめぐる議論の大まかな傾向をおさえておくしかない¹¹⁾。彼の理解では、レトリック批評が目を向けている「レトリック」は、主として、語り手と聞き手の関係を考慮に入れた「説得術」(art of persuasion)としてのレトリックなのである¹²⁾。文学社会学がそうであつたように、レトリック批評も聖書学の中ではじめて生まれたものではなく、あくまで外側からとり入れられた方法にすぎない。そしてこの場合にも聖書学では、方法を生み出した元来の現代的動機は不明瞭になるか、もしくは狭く限定されてしまつている。そもそも一九三〇年代以降広範な領域で芽生えてきたレトリック再評価の動きは、説得技法・修辭技法としてのレトリックという旧来の性格規定を越えたところを志向していた。佐々木健一によれば、二〇世紀のレトリック研究は、「言語の創造性、新しい意味の産出に対する関心」に基づき、「そ

の新しい意味を現実化する理解もしくは解釈のダイナミックな仕組の分析」を深めたのであり、その結果「レトリックの一般化」が起こった⁽¹³⁾。このような「創造のレトリック」は、聖書学のレトリック批評では、少なくとも意識的には強調されない。ここではやはり何よりも既存の文書テキストの解釈に重点がおかれているためであろう。語り手と聞き手の関係と言っても、それは旧・新約諸文書を成り立たしめた伝承の枠内でのみ考えられている。しかし本来のレトリック批評は、文書の背後へ向かつてうしろ向きになされるのではなく、むしろ文書が用いられていく場面へ向かつて前向きになされねばならないのではないだろうか。

とは言え、文学社会学やレトリック論を聖書研究へ適用しようとする試みは、すでに歴史的・批判的方法によって生じた聖書学の流動化をさらに一段と推し進めるものとなったように思われる。これらの「方法」は元来歴史的・批判的方法の問題点を補完するために導入されたものであるが、結果的に見れば、旧来の聖書学の閉鎖的状況を自己批判的に突破していく可能性をますます顕在化させたのではないだろうか。それは、聖書学以外の非宗教的（世俗的）学問の領域で芽生えた新たな問題意識のいくつかが意外にも聖書学の動向と対応することを、これらの試みが示唆することになったためである。そこで次に、聖書学の外側にあつてこれと対応するように見える二・三の問題意識を、聖書学の枠にとらわれずにさぐつてみたい。それらが事実上、教典論再認識の第二のきっかけになると思われる。もちろん第一のきっかけと第二のきっかけとは表裏一体である。

(二)

まずとりあげられなければならないのは、二〇世紀に入ってから多岐にわたつて展開された文学理論であろう。T・

イーグルトンの的確に指摘するように、「ソシユール、ヴィトゲンシュタインから現代の文学理論へ」といたる二〇世紀の『言語革命』(linguistic revolution)の特徴をなすのは、意味は言語の中に単純に『表出』されたり『反映』されたりするものではないという共通の認識である。それは、言語の方が実際に意味を産出するのだという認識と言つてもよい¹⁴⁾。そのことを近代の文学理論の展開にそつて見ていくと、そこにはおよそ三つの段階が認められる。第一はもつぱら作者に対して関心を向けた段階(ロマン主義および一九世紀)、第二はテクストのみに関心を限定した段階(ニュー・クリティシズム)、第三は読者へと関心を移行させた段階(受容理論)である。この整理の仕方にはほとんど疑問の余地がなく、作者からテクストへ、そしてテクストから読者へと関心の移り変わりが、一九世紀から二〇世紀にかけての多様な文学理論の展開の基本的道筋をなしていたことは確かであると思われる。言語行為理論も、記号内容から記号表現を分断するポスト構造主義も、この中に位置づけられる。最近の聖書学において、テクストの構造分析や文学社会学やレトリックに関心がよせられた背景には、文学理論のこうした展開があった。そこに明らかに対応関係が見られるという事実は、書き記されたテクストとしての教典には、広い意味での文学理論があてはまることを示している。そうであるとすれば、今度は意識的に、文学理論に基づいて教典を見なおしてみることも可能であるし、また必要でもあろう。

旧・新約聖書について言えば、その「正典」としての性格ゆえに、イーグルトンの提示する第一の段階と第二の段階の文学理論なじみ易いことが当然予想される。狭義の神学的関心に基づく旧・新約聖書研究は現にその方向を目標としており、パウロ神学研究とか五書研究とかの形をとる。しかし、宗教学的教典研究はそこにとどまるわけにはいかない。そもそも歴史的・批判的方法における様式史から編集史への移行も、テクストの背後の口頭伝承から文書の

最終的編集者へと目を転じることになった点で、文学理論に見られる読者の再発見と無関係ではない。ただその射程が文書テキスト形成論の範囲を出なかつただけである。第三の段階における文学理論の核心をなす読者の役割を考慮に入れようとするとき、教典研究で問題になるのは、宗教体験の共通性をどこで確保するかということであろう。特定の宗教体験に基づいて形成されたテキストは、同一の宗教体験を再生産するきつかけとなる限りにおいてのみ教典であると考えるならば、多少ずれた読みをもたらす読者の存在は問題とするに足りないことになる。だが、宗教体験の内実がそのまま再生産されて、継続していくとは考えにくい。本来宗教体験は特定のテキストの読みだけから成立するものではなく、テキストの用いられる状況全体の中で成立する。状況が変われば、そのテキストの「不適切性」(inelicity)も生じうるであろう。¹⁶⁾ 重要なことは、テキストがおかれた新たな場面で、宗教体験と呼びうるものが生起するかどうかであつて、それが元来の宗教体験と完全に一致するかどうかではない。創唱者もしくはそれにかわるものの宗教体験がほとんど変化しないまままで継承されることは、必ずしもある宗教のアイデンティティを形成するためには条件ではない。時と場面に制約されつつ宗教体験も次第に変化していく中から、ひとつの歴史的形態としてその宗教のイメージがゆるやかに浮かび上がってくるというのが実態なのではないだろうか。厳格な正典理念に固執するキリスト教の場合も現実には同様であろう。ただし、新たな場面で生起する体験が宗教的であるかどうかを判断することは意外にむずかしいと思われる。

聖書学において生じた変化に対応する外側の動きとして、文学理論の展開とともに注目すべきものは、新しい歴史学理論の提唱であろう。近年旧・新約聖書研究ではしばしば「社会史」という概念が用いられ、時には前述の文学社会学的方法の適用がこれと結びついたものとして理解されてきた。さらにレトリック批評も、伝承がかつて語られた

状況をさぐり、テキストをもう一度社会史的連関へもどしてとらえなおす試みである限り、社会史と無関係ではないことになる。むしろレトリック批評は、テキストの文学形式と生活背景の双方に注意を払うわけであるから、結果的に文学批評と社会史的分析とを媒介する役割を積極的に果たすものとなることを期待されている。このような方法としての社会史の主張は、明らかに新しい歴史学理論の出発点であったアナル学派の社会史を意識している。ところが、聖書学における社会史的方法の展開過程を見ると、アナル学派の考え方は全く重なり合わず、ここでも相変わらず聖書学の枠内での内向的変質が認められる。例えばW・A・ミークスは「社会史」(social history)に注目し、「紀元一世紀に通常のキリスト教徒になること、キリスト教徒であることは、どのような事態だったのか」を問いつつ、「キリスト教運動が誕生した直接の環境における通常の生活パターン」を明らかにしようとする。¹⁷⁾ またH・C・キームも「宗教史的方法」(history-of-religions method)と対置して、「社会史的方法」(sociohistorical method)を提唱する。¹⁸⁾ 前者が歴史上の並行事例を比較しながらある現象を説明するのに対して、後者は、史料の背後にある「生活世界」に目を向けるのである。ミークスの場合にもキームの場合にも、「社会史」は確かにアナル学派のものとは何となく似ているが、実際には初期キリスト教と新約聖書を中心におき、それとうまく適合する限りでの歴史的事実を、背景となっている古代世界から集めてきたというにすぎない。¹⁹⁾

ところで、本来の社会史理論すなわちアナル学派の理論は、かつての「心性史」(histoire des mentalités)研究の段階から、近年さらに一段と深化されてきたように見える。この学派の第四世代に属するR・シャルチエによれば、従来の歴史研究を支配してきた歴史認識の原則には亀裂が生じており、複数のアプローチや多元的なとらえ方に道が開かれるようになってきたのである。そこで「心性」の歴史学にかわるものとして、「表象」(représentation)、「日常

的行為」(pratique)、「領有(＝自らのものとすること)」(appropriation)に視点をおく歴史学という言い方が提唱されることになる。²⁰⁾ここでは、能動的な個人の日常的行為がおりなす網の目を通して社会を解読することが試みられる。そのような日常的行為を作り出すものこそ表象であり、矛盾し対立し合う表象によって、各個人・各集団は自らの世界に意味を付与するのだと考えられている。シャルチエによれば、この力点の移動は「文化の社会史から、社会的なもの文化史へ」と表現される。二宮宏之が言うように、この場合の「文化史」は「経済史や政治史と並ぶ、歴史の一分野なのではなく、歴史をまるごと文化として読み解こうとする歴史学」である。²¹⁾このような文化の歴史学においては、すべての歴史現象が、生きた人間による表象としてとらえなおされることになる。それに対して「かつて社会史は、歴史の諸現象を客観的な実在と考え、それを発見するためのさまざまな分析手法を開発してきた」。社会史にかわるものとして文化史が提唱されなければならない理由は、その方向を転換させるためである。ただしこうした新たな展開は、あくまで「アナル」の伝統に対する批判的忠誠の立場²²⁾と見なされるべきであろう。シャルチエの関心は、文書資料を扱う従来の歴史学の手法を批判的に検討するために、印刷物の所有形態や読書行為の具体的なあり方に向けられる。そしてそこから得られる知見によれば、「書物が提供する新しい表象は、読者たちの考えに自ずと刻みこまれるものではない。いずれにしても、書物は多様な使われ方、理解のされ方を許すのである」。²³⁾したがってシャルチエの手法は、読者が自らのものとしたところのその意味を読み解こうとする「読解の歴史学」なのである。²⁴⁾

このように見てくると、現代においては文学理論も歴史学理論も、きわめて類似した問題意識をもって展開されていることがわかる。それはひとことで言えば、単純な意味での客観的実在に最終的よりどころを求めるのではなく、

個々の人間の能動性を最大限に認めながら、それをあくまで他者（テキスト）とのかかわりの中でおさえていくこととすることであろう。そもそも既存の学問分野は本質的に孤立したのではなく、根源的問題においては互に通底しているものであり、そのため、各分野間の境界は常に流動的なのである。²⁵ 聖書学における方法の推移も、このような状況の中で理解されなければならない。聖書学が閉鎖的な教団の学を脱して、現代の諸学と正面から向かい合うためには、そうした展開を避けるわけにはいかなかった。ただしそれはさしあたり、外側の方法の内側への適用にすぎず、聖書学から内発的に芽生えてきた問題意識が、文学理論や歴史学理論のそれへと通底したというわけではなかった。現に前述のとおり、方法の適用にあたって結局は、旧来の聖書学の枠組を打破するまでにはいたらなかったのである。なかなかイエスもしくは原始キリスト教という歴史現象を、特別な意味をもった客観的実在と見なす傾向は、歴史的・批判的方法の適用以来、聖書学につきまとうている。しかし外側の方法を適用しただけでも、長い目で見れば、聖書の閉鎖的な体質にひとつの風穴をあけるのには役立つのではないかと思われる。少なくともここから、教典論への通路は見通せるであろう。文学社会学や社会史の方法が聖書との関連で語られることによつて、本来の文学理論や歴史学理論へ目が向けられる。そしてそこからもう一度聖書を見なおせば、旧・新約聖書も一種の教典であり、教典である限り宗教の一要素にすぎず、宗教のすべてではないこと、文字に書かれた教典は、現実の宗教生活の中ではさまざまな機能を果たしうること、多様な読まれ方をするだけでなく、朗誦されたり儀礼の道具として「もの」のように用いられたりする可能性もあることなどが当然明らかになるはずである。²⁶

最も長い伝統と膨大な蓄積を誇る教団内教典研究としての聖書学も、その方法の推移にもなつて、教典論という一段と広い地平で自らが相対化されることを黙認せざるをえなくなった背景には、あまり意識されないある現実的変

教典の受容とその機能の変化

化があつたのではないかと思われる。それは、宗教現象の中での教典の比重の減少という事実である。NHK世論調査部の「日本人の意識」調査によれば、「宗教とか信仰とかに関係すると思われることがらで、あなたが信じているものがありますか」という設問に対する解答として、「聖書や経典などの教えをあげた人は一〇パーセント以下で、「奇跡」とか「お守りやおふだなどの力」をあげた人よりも少なく、しかも調査のたびごとに確実に減少している⁽²⁷⁾。この結果を受け入れるとすれば、教典の内容に宗教の核心を求めアプローチがもはや成り立ちにくくなっていることは明らかである。実際、一般にキリスト教の教会活動において、聖書研究の占める比重は次第に減少しつつあるように見える。教典の教えの内容がそれ自体としてはあまり重視されなくなる傾向は、書き記された文字の文化の相対化という現代の一般的傾向と連動しているのではないかと思われる⁽²⁸⁾。したがってこの調査に現われた傾向は、日本以外の地域にもある程度あてはまるであろう。のちに見るように、近代の日本社会においては、他の地域と比べて、むしろ文字文化に過大な期待がよせられていたとも言えるのであり、NHKの調査結果はそのような社会におけるものであることを十分考慮する必要がある。いずれにしても今や、宗教文化材としての教典は、文化全体のコンテクストの中であらためてその機能を問われることになる。そこでなお宗教の機能との重なり合いが見出される限りにおいて、教典は教典であり続けるであろう。プロテスタントイズムの正典主義も教典のあり方には違いないが、宗教学的教典論はそれを「ひとつの」あり方として相対化しつつ、歴史的に位置づけざるをえないのである。

注

(1) 近代の宗教学の創始者であるF・マックス・ミュラーの関心は教典論にあつた。拙稿「直観と教説——F・マックス・ミュラーの教

典論——日本宗教学会『宗教研究』三〇〇号、一九九四年、一一二〇ページ参照。

(2) これについてはかつて拙稿「教典論の新しい可能性——聖書研究における方法の推移をめぐって——」日本宗教学会『宗教研究』二五八号、一九八三年、九五—一四ページで言及した。以下の本稿の論述は、主としてその後の展開について考察するものである。この一部はすでに、一九九二年の日本宗教学会第五一回学術大会において、「教典研究と文学理論」という題で発表した(日本宗教学会『宗教研究』二九五号、一九九三年、七〇—七一ページに要旨掲載)。なお、同じような問題意識からクルアーン研究を論じたものとして、小田淑子「聖典への宗教学的アプローチ」日本宗教学会『宗教研究』二六五号、一九八五年、二二—四五ページ参照。

(3) 様式史的方法是、伝承の「生活の座」を考えることによって、すでにこの方向を予見していたと言えよう。

(4) 文学社会学をそのような意味で理解した例としては、R. Escarpit, *Sociologie de la littérature* (Collection QUE SALS-JE?), R. エスカルピ著、大塚幸男訳『文学の社会学』白水社、一九五九年。ドイツの社会学の理念的性格に引きずられることなく、このような方向にそって文学社会学をとり入れようとする論稿は、少なくとも聖書学には見られない。エスカルピの方法はのちの社会史的方法にもつながるもので、聖書学にとつては早すぎた着想だったのかもしれない。

(5) 荒井献「イエスとその時代」岩波書店、一九七四年、一九ページ。日本基督教団出版局編『聖書学方法論』日本基督教団出版局、一九七九年、一〇七—一二三ページ。ここでは例によつて、だれが創始者の榮譽を担うかというどうでもよい議論が繰り返されている。

(6) G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1979, S.22.

(7) 大貫隆『福音書研究と文学社会学』岩波書店、一九九一年のように、S. J. シュミットの「効用論的テキスト理論」や P. L. バーガーと T. ルックマンの「日常知の社会学」などをこれに付け加えてみても、原始キリスト教に理想的モデルを想定するという前提から出発する限り、議論を複雑にするだけで、事態は本質的に変わらない。

(8) 日本基督教団出版局編『聖書学方法論』、一一八ページ。

(9) 発生期の原初的形態に宗教のあるべき姿を求める傾向は、「原始仏教」をめぐる議論を見ても明らかのように、いくつかの宗教に共通するものであり、それは教典がらみで理解されることが多い。しかし現実の宗教現象は、原初的形態からなにかがしかならずながら文化を形成していくのであり、むしろそのずれこそが宗教を生かしていくものなのである。

(10) 聖書学における「文学批評」(literary criticism)の幅轉した意味については、W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*, Minneapolis, 1970. W. A. コアズリー著、拙訳「新約聖書と文学批評」ヨルダン社、一九八三年、「訳者あとがき」(一)

教典の受容とその機能の変化

七七一—一九五ページ) 参照。

- (11) B.L.Mack, *Rhetoric and the New Testament*, Minneapolis, 1990, p.19. さらにその後「旧・新約聖書の「レトリック批評」に関する諸文献を包括的に整理したものが出版された。D.F.Watson & A.J.Hanser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden, 1994.

(12) B.L.Mack, *op.cit.*, p.14f.

- (13) 佐々木健一編『創造のレトリック』勁草書房、一九八六年に収められた編者解説「レトリックの蘇生」(二五九—二八五ページ、特に二七六ページ)参照。この解説は美学的視点からのものであるが、その射程は美学にとどまらない。なお、現代におけるレトリック再評価の諸相については、雑誌『思想』第六八二号、岩波書店、一九八一年四月および『理想』第五九五号、理想社、一九八二年二月が、それぞれレトリック特集号となっており、適切な展望を与えてくれる。

(14) T.Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, 1983, p.60. T・イーグルトン著、大橋洋一訳『文学とは何か』岩波書店、一九八五年、九六ページ。

(15) *ibid.*, p.74. 大橋洋一訳、一一六ページ。近代文学理論の展開の詳細については、すでに幾多の著訳書によって紹介がなされているので、ここではこれ以上立ち入らないことにする。教典論とのかかわりで重要な理論については、すでに前掲拙稿である程度ふれておいた。

(16) J.L.Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1960. J・L・オースティン著、坂本百代訳『言語と行為』大修館書店、一九七八年、二五—七八ページ。

(17) W.A.Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, 1983, p.2. W・A・ミークス著、加山久夫監訳『古代都市のキリスト教』ヨルダン社、一九八九年、一六一—一七ページ。

(18) H.C.Kee, *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, New Haven, 1983.

(19) この問題についてはすでに拙稿「パウロにおける都市と人間」『聖書と教会』日本基督教団出版局、一九八九年九月号、二—七ページで言及した。

(20) R.Charter, "Le monde comme représentation", *Annales ESC*, 1989, n°6. R・シャルチエ著、二宮宏之訳「表象としての世界」『思想』岩波書店、第八二二号、一九九二年二月、五一—二八ページ。

- (21) 二宮宏之「思想の言葉」同、二一四ページ。
- (22) R.Charter, *op.cit.* 二宮宏之訳、二一ページ。
- (23) R.Charter, "Marchés du livre et pratiques de lecture dans la France moderne. Aux origines culturelles de la Révolution française", 1991. R・シャルリエ著、関根素子訳「近世フランスにおける書物市場と読書行為——フランス革命の文化的起源によせて——」同、四三ページ。
- (24) 前掲論文の別な翻訳として、R・シャルリエ著、福井憲彦訳「読書の文化史——テクスト・書物・読解——」新曜社、一九九二年がある。また、R.Charter (direction), *Pratique de la lecture*, Paris, 1985. R・シャルリエ編、水林章他訳「書物から読書へ」みすず書房、一九九二年、idem, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, 1987. R・シャルリエ著、長谷川輝夫他訳「読書と読者——マンシヤン・レジーム期フランスにおける——」みすず書房、一九九四年参照。
- (25) T・イーグルトンはそのすぐれた文学理論の分析を次のような刺激的発言でしめくくる——「文学理論が自分のなかに含まれている可能性を開放しすぎれば、結局、文学理論が気づくのは、文学理論など存在しないことを自分自身で論議していたということだろう。まさにそうするのが、文学理論にとつてもっとも良いことではないかと、私はここで提言したい。文学とは幻想にすぎぬという確認で始まったプロセスを完成させる詰めの一歩は、文学理論もまた幻想にすぎぬという確認にほかなるまい。……したがって私たちはこの結論せざるをえない。本書は、文学理論への手引書ではなくて文学理論への追悼文であり、本書のなかで多くの人に理解してもらえないよう苦心惨憺して掘り起してきた文学理論を、いま私たちは埋葬して終らんとしている」と(T.Eagleton, *op.cit.*, p.204. 大橋洋一訳、三三—三三四ページ)。この一見ラディカルな発言と同じことは、今日多くの分野にあてはまるのではないかと思われる。
- (26) W.A.Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, 1987. M.Levering (ed.), *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, New York, 1989.
- (27) NHK世論調査部(編)『現代日本人の意識構造(第三版)』日本放送出版協会、一九九一年、八八—八九ページ。もともと、これらとならべて「神」や「仏」を選択肢に加える調査のやり方に問題がないわけではない。
- (28) M.McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, 1962. M・マッルーハン著、森常治訳『ダーニャンブルクの銀河系——活字人間の形成——』みすず書房、一九八六年。W.J.Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, 1982. W・J・オンズ著、桜井直文他訳「声の文化と文字の文化」藤原書店、一九九一年。

二、日本における聖書の受容

(一)

キリスト教に見られるような「正典」(canon)の保持は、確かに、教団が連続的に発展するための大きな力となりうるが、その場合においてさえも、正典がたえず同じように受容されていくとは限らない。一般に教典は、書かれたテキストとして存在するわけであるから、特定の意味をもった歴史的言語を媒介とせざるをえない。しかし宗教はひとつの言語圏にとどまるとは限らず、それを越えて伝播するのが普通であり、多くの教典は翻訳による意味の屈折を免れることができない。原典が重視されるとは言え、それは指導者層の任務にとどまる。キリスト教の正典は、その伝道活動にそってむしろ積極的に翻訳されてきた。文字言語に対する伝統的な信頼のゆえか、この点ではきわめて樂觀的だったように見える。書かれている内容が真実でさえあれば、テキストを別な言語に移しかえても本質的な影響はないと考えられていたのかもしれないが、教典の翻訳は言語だけの問題ではなく、地域文化の総体にかかわる問題なのである。翻訳されたテキストはそれ自体解釈の結果であるが、その言語の文化圏に受容されて、また新たに解釈の対象となる。そこではテキストの内容の解釈だけでなく、テキストの用い方も変わってくる可能性がある。かくして、教典の原テキストを生み出した本来の意図はそのまま再生産されるとは限らず、通常は時代を経るにしたがって多岐に分かれていく。このように情報の発信と受容が繰り返し行われる連鎖系列の中で、教典をダイナミックにとら

えかえしていくことが、教典論の主たる課題となるであろう。この章では、ひとつの例として日本における聖書の受容の歴史に焦点を合わせ、そこに現われた特徴を考えるとところから、教典論の可能性に迫ってみることにする。^①それは、日本人のなしてきた聖書解釈の妥当性を原テクストと照らし合わせながら神学的に考察することではなく、書物としての聖書が日本文化の中でどのように扱われてきたのかを、宗教としてのキリスト教の歩みとからめて問うていくことである。

日本における聖書の受容を考えるにあたっては、やはりまず日本語への翻訳に焦点を合わせるのがよいであろう。禁書令にもかかわらずひそかに輸入された漢籍や蘭書にも聖書関係のものがあつたが、これらの受容は通常個人レベルにとどまっていたと考えられるからである。それでは、聖書の日本語訳をめぐる事情はどうであつたかというところにはかなり長期間にわたる足ぶみと曲折が見られる。かえりみると、一五四九（天文一八）年フランシスコ・サヴィエルによつてキリスト教が日本へ伝えられて以来、聖書を日本語に翻訳する努力は絶え間なく続けられた。^②しかし、いずれも部分訳であり、一八八八（明治二一）年旧・新約聖書全巻が公式の委員会の手で、日本プロテスタント教会公認として翻訳・出版されるまでには、三〇〇年以上を要したのである。^③それは明らかに迫害・禁教のためであつて、カトリック教会なるがゆえに聖書の翻訳に熱意を示さなかつたといふことをあまりに強調するのは適切ではないであろう。^④現に一八八八年以降一〇〇年余りの歩みにおいては、カトリック教会もプロテスタント諸教会ともに聖書の日本語訳に関心を示し、一九八七年に両者の協力によつて新共同訳聖書（The New Common Bible）が完成・出版されたことは記憶に新しい。これによつて、カトリック教会の平信徒たちが気軽に聖書を読み、またプロテスタント諸教会の平信徒たちが旧約外典に親しめるようになったことの意義は大きい。^⑤

さて、日本人によつて聖書が受容されていく過程において注目すべきことは、キリスト教徒のみならずかなりの数の非キリスト教徒が聖書を購入し、部分的にせよそれを読んでいることである。日本聖書協会の統計によれば、第二次世界大戦が終結した一九四五（昭和二〇）年にはたったの二三部しか売れなかつた聖書が、次の年から飛躍的な販売部数を示し始め、その後も売れゆきはあまり衰えを見せていない。⁶近年は、旧・新約聖書を一冊にまとめたものだけでなく、毎年二〇万部以上売れている。⁷しかもこの統計は日本聖書協会だけのものであり、これ以外にも各種の独自の日本語訳聖書が出版されている。例えばカトリック教会からは、フランシスコ会聖書研究所の研究成果に基づく周到な翻訳が出されているし、日本ハリストス正教会も自らの日本語訳聖書をもっている。また福音主義諸団体は独自の協同作業により、一九七〇（昭和四五）年に新改訳聖書を出版し、普及活動を行つてきた。さらに、無教会主義者およびその他さまざまな研究者による個人訳も相当な数にのぼり、その中のいくつかは、非キリスト教系出版社からそれぞれの企画に合わせて出版されている。これらの販売総数は不明であるが、さほど少ない数とは思われない。つまり毎年かなりの数の日本人が、何らかの動機から日本語訳聖書を購入していることになる。これ以外に外国語の聖書も、わずかながら購入されている。⁸日本のキリスト教会構成員の総数がずっと横ばいで、いつになつても総人口の一パーセントに達しない現状を考え合わせると、この数字は驚異的である。⁹

それでは、これらの聖書はどのように読まれ用いられてきたのであろうか。多数の非キリスト教徒が聖書を購入しており、しかもキリスト教会に所属するものの数がふえていないという事実は、日本においては聖書が必ずしも教会の儀礼や日常的宗教活動と結びついたものとして考えられていないということを示している。それは、聖書が欧米の文化遺産の一種と見なされていること、すなわち、一般の文学書や思想書と同じレベルでの書物として受け入れられ

ていることにもつながるであろう。欧米キリスト教社会の感覚では、教会における儀礼の実践を通して用いられるのが聖書なのであるが、このようにそこから切り離されたときには、聖書は非宗教的になり、教典としての機能を失うのであろうか。だが、たとえ部分的にせよ聖書が読まれ、何らかの形で用いられているならば、そこではむしろ、教典の機能の新たな拡張の可能性が予想されて然るべきではないだろうか。聖書が読者個々に与える影響をうかがい知ることはできないし、それが哲学や文学の与える影響と重なり合っていることは明らかである。宗教現象を成り立たしめる重要な契機となる「教団」という要素を欠落させたまま教典が受容された場合、それでもなおその事態を非宗教的と言いつけることができないとすれば、その理由はどのように説明されるべきであろうか。ここには、宗教と文化をめぐる根本的な問題がひそんでいるように思われる。

第二次世界大戦後聖書の需要が急速にのびたのは、明らかに、占領政策にもなつて流入したアメリカ文化に対する人々の強い関心と結びついていた。その関心は当然、憧憬と反発がないまぜになつたような屈折した関心であつたと考えられる。共感するかどうかは別問題として、ともかくアメリカ人のものの考え方を手取り早く知るためのひとつの手段が聖書に求められたのである。しかしながら日本における聖書の受容は、実は初めから、このような動機によつてかなり大きく支配されてきたのではないだろうか。つまり、日本人として何とか欧米文化を理解しようとした知識階級が、種々の努力を積み重ねる中で、聖書に対する関心をも生み出してきたわけである。したがつてそれはさしあたり、聖書の「思想」に対する関心として、観念的色彩を帯びていた。日本聖書協会の統計によれば、第二次世界大戦の時期と重なる一九三九（昭和一四）年から一九四五（昭和二〇）年までは、聖書の売れゆきが落ちこんでいるが、それ以前は、大正末年以降大体安定した頒布数を示しており、その数値は第二次世界大戦後のそれにつながつ

ていくように見える。¹⁹⁾ 要するに日本人は、近代化を進めていく過程で、聖書に対して強い関心をいだき続けてきたわけであるが、それは、聖書そのものの中に欧米人のものの考え方を見出そうとする性急な発想に基づいており、聖書を用いる宗教文化のコンテクストを全体として理解するにはいたらなかったのである。このような状況は今日までほとんど変わっていない。

日本における聖書の受容に見られるこの一般的傾向は、日本のキリスト教、なかんずくプロテスタンティズムの性格決定と無関係ではなかった。日本のプロテスタンティズムの主流が、欧米における同系統の教派よりも主知主義的性格を強くもっていることは、おそらくこれとつながっているのではないかと思われる。さらに日本では、プロテスタンティズムからの派生的形態として、無教会主義という独自の運動が生み出されてきた。この運動はすでに一〇〇年の歴史をもっているが、それをふりかえってみたとき、必ずしも成功した宗教運動とは言えない。²⁰⁾ それにもかかわらずここには、日本人による聖書の受容の仕方の問題点が集約されており、無教会主義運動の展開は、その問題点を立体的にとらえるためのモデルとして注目に値する。以下それに焦点を合わせて、若干の考察を試みることにしたい。

(二)

無教会主義運動の出発点は内村鑑三の個人的体験であり、象徴的人格としての彼なくして、無教会主義運動はありえなかつた。しかし彼自身とのちの無教会主義者たちとの間には、意識的に強調された連続性とともに、かなりの程度の非連続性も存在することが認められなければならない。内村はアメリカ合衆国において、「キリスト教国の非キリスト教的特徴」(unchristian features of Christendom)²¹⁾ をいさぎに見出し、さらにいろいろな形で教派主義の弊害を

痛感した。それによつて彼は、キリスト教国についていだいていた幻想を打ち砕かれたが、必ずしも教会そのものに絶望したわけではなかつた。⁽¹³⁾彼をして「無教会」を語らしめたものは、この体験よりもむしろ帰国後日本のキリスト教界で与えられた冷たい処遇とそれにとまなう個人的不幸であつた。⁽¹⁴⁾内村はアメリカ合衆国のキリスト教とのギャップを自覚しただけでなく、日本のキリスト教界から見捨てられたと感じたために、あえて「無教会」を主張せざるをえなくなつたのである。彼がはじめて「無教会」という言葉を用いたのは、一八九三（明治二六）年三三歳の時の著作『基督信徒の慰』においてである——「余は無教会となりたり、人の手にて造られし教会今は余は有するなし、余を慰むる讚美の声なし、余の爲めに祝福を祈る牧師なし、……」⁽¹⁵⁾。しかしこれに続けて内村は、自分にとつて今は自然が教会のかわりになつていると語り、「然り余は無教会にはあらざるなり」と結ぶ（傍線は筆者）。要するに彼は、「基督教会に捨てられし時」無教会になつたのであつて、本心では教会を求めていた。⁽¹⁶⁾無教会「主義」を継承した人々とは異なつて内村は、自らの個人的体験の帰結として無教会にたどりついたのである。

そのさい内村において注目すべきことは、教会に捨てられ無教会になつたという体験がやがてひたすら聖書に固執する姿勢と重なり合つてくることである。『基督信徒の慰』には、次のような発言も見られる——「衆人の誹毀に對し自己の尊嚴と獨立とを維持せしむるに於て無比の力を有するものは聖書なり、聖書は孤独者の楯、弱者の城壁、誤解人物の休所なり、之れに依てのみ余は法王にも神學博士にも牧師にも宣教師にも抗する事を得るなり、……」⁽¹⁷⁾。つまり、内村にとつて聖書は、教会と同じような役割を果たすものである。教会が信徒を支え訓練するように、聖書も危機にある内村を守り力づけてくれることが期待されている。「楯」・「城壁」・「休所」などの比喩は、聖書が目に見える「もの」として思い浮かべられていることを示唆する。教会の場合、その建築様式や禮拜堂の設計も信仰のとりでとい

う教会のイメージと無関係ではないとするならば、聖書にもそのような要素が求められるかもしれない。「聖書全部神言論」というような主張はそれを志向している。¹⁸ここから聖書崇拜まではあと一步である。民衆宗教運動において教典崇拜は珍しい現象ではない。無教会主義運動も、展開の仕方如何によつては、当然そのような可能性をもたらずでであつた。しかし内村自身は、それを慎重に避けようとした。聖書解釈が逐語靈感説に流れることに對しては、いたるところで繰り返し警告を発しているし、他宗教に見られる教典崇拜を意識的にしりぞけようとしていた。¹⁹

内村は、教会を否定して単純な聖書崇拜にはしるという道から、知識人特有の直観によつて身をひるがえしたが、あくまで文字の形をとつた印刷物としての聖書に価値をおく姿勢は、彼の生涯を通じ一貫して変わらなかつた。そしてこれもまた、知識人内村の特徴を示すものにほかならなかつたのである。内村自身は天才的な演説家であり、彼の文章も本来の意味での話し言葉のレトリックで満ちている。彼の聖書講解の独自の魅力と同時代への影響力の大半はこのレトリックによると思われるが、彼自らはこのことを積極的に評価しようとはしなかつた。文学や演劇に非凡な才能をもちながら、これらの価値をあまり認めようとしなかつたのと同様である。だが、宗教生活における教典の機能は、読むこととともに語ることに密接に結びついている。キリスト教の場合にも、聖書の言葉は儀礼における朗読や説教を通してはじめて生きたまものとなる。内村は無意識のうちにこの条件を満たしていたが、彼に続く無教会主義運動は、彼の意識的主張にそつて、書きものにひたすら固執する方向に傾いていったように見える。集団のアイデンティティを保障するしるしは、やはり目に見える「もの」である必要があつた。内村は一九〇一（明治三四）年雑誌『無教会』を創刊し、これを「紙上の教会」と名づけた。²⁰印刷物による広報活動が集団形成の基礎になるという原則がここで確認されたわけで、やがて内村の弟子たちも、会誌その他の著述活動に力を入れるようになる。その結果とし

て、書き記されたものを読むということが、いつのまにか無教会主義運動の中心となり、無教会主義者たちの集団は、まさにそのような意味での「聖書集会」であった。この特質は、書物を通じて近代化の知識を仕入れようと努めていた当時の日本の知識階級之感覚にうまく適合した。無教会主義運動が一時期ある程度発展したきっかけは、この点に見出されるのではないかと思われる。

書物としての聖書が教会のいわば代替物になっていく傾向は、内村の弟子たちにおいて一層明瞭になる²¹。彼らは内村の死後、それぞれの聖書集会を形成していった²²。しかしこれらは、個人中心とはいえ、一種の教会とも見なされるので、内村がただ一人教会から捨てられて聖書によりどこを求めたのとは多少趣を異にしていた。無教会主義の諸集会においては、聖書はむしろ儀礼の代替物になっていったと言う方が適切かもしれない。聖書へのこだわり方も、内村の弟子たちにいたって、師とは質的に異なるものとなったように見える。塚本虎二は、元来の聖書をありのままに読むという姿勢をおし進め、原語でテキストを研究し、やがて本文批評にまでいたる²³。その情熱は十分に評価されなければならぬとしても、結果はかなり恣意的であり、洗礼や聖餐と結びつきうるようなテキストの箇所は、本文批評の原則を無視してしりぞけられる²⁴。これは、自らが立脚する聖書に完全性を求めるあまり、テキストの方に手を加えることであり、本末転倒の努力にほかならない。すでに当時カトリック司祭岩下壯一は、塚本の説を、一方では体験主義に基づいて「私の信ずる所」を主張し、他方教会の否定に「高等批評」を用いる戦術であると批判し、塚本の言う「聖書に示すが儘」に含まれている自己矛盾を指摘した²⁵。塚本はこれに対して反論を試みているが、本文批評の問題に関しては説得力を欠く²⁶。今日多少なりとも歴史的・批判的方法を受け入れるならば、聖書に含まれた視点の多様性を容認せざるをえない。それを容認してもなおキリスト教が存続しうるのは、聖書が教会の中で用いられると

きその用いられ方に宗教の生命がかかっているからである。もし聖書の多様性を認めないとすれば、聖書の言葉はそのままですべて誤りなきものであり、唯一の真理を証しているという信仰（ファンダメンタリズム）を固守しなければならぬ。このように考えると、いずれにしても聖書から教会の否定は出てこないことになる。

内村自身は聖書逐語霊感説・ファンダメンタリズムに対してほとんど共感を示していない。そのことは彼の著作におけるさまざまな発言からうかがわれる。⁽²⁷⁾ 教会の代替物を聖書に求めつつも、彼はその方向に、必ずしも自らの意にそわないような帰結が可能性として含まれていることを感じとっていたのかもしれない。内村の発言はいつも揺れており、時折整合性が見失われる。無教会主義を語りながら、カトリック教会に対しても好意的である。⁽²⁸⁾ そして遂に、最晩年である一九三〇（昭和五）年のものと推定される遺稿においては、「私は今日流行の無教会主義者にあらず」とまで言うのである。⁽²⁹⁾ 内村の無教会論は、このような振幅をもつ考え方の中からダイナミックに主張された。ここに示されているのは彼の思考の不徹底性ではなく、事態の可能性を見通す彼のすぐれた資質であろう。内村の本領は肯定的言辭よりもむしろ否定的言辭にある。時には聖書さえも、その否定的言辭の対象となることを免れない——「基督教は制度ではない、教会ではない、夫れは又信仰箇条ではない、教義ではない、神学ではない、夫れは又書物ではない、聖書ではない、キリストの言辭でもない、基督教は人である、活きたる人である、昨日も今日も永遠に変らざる主イエスキリストである……」（傍線は筆者）⁽³⁰⁾。内村は聖書を絶対化しない。しかし、若き日に愛用の聖書の見返しに英語で書き記していたように、「自然と人と聖書」に終生こだわり続けたことは確かである。⁽³¹⁾ 「北海の自然の子」という自覚をもっていた内村にとって、もろもろのディレンマを包みこむ最後のぎりぎりの安息所は、あるいは最初にあげた「自然」（Nature）であったのかもしれない。

それではここでさらに一步を進めて、内村が旧・新約聖書全体の内容をどのような視点、どのような関心から理解しようとしていたのかを推測してみよう。その著作カタログを見れば明らかのように、内村は七〇年にわたる生涯において繰り返し旧・新約聖書の注解を試みた。⁽³⁵⁾しかしそれらを概観すると、彼が特に愛好し、関心をよせたいくつかの文書があることに気付く。旧約聖書では創世記とヨブ記、新約聖書ではマタイ・ルカ両福音書、ローマの信徒への手紙、コリントの信徒への手紙、ガラテヤの信徒への手紙等々がそれにあたる。⁽³⁶⁾このような事実は、彼がイエスとパウロの倫理的教説、なかんずくそれとの関連で人間の罪と苦難の問題にこだわり続けていたことをさし示しているのではないだろうか。内村が贖罪の論理を十分に理解していたことには疑問の余地はないが、彼の説くところはおおむね実践的であり、赦しのあとの新しい戒めに目が向けられているという印象を与える。聖書を通して彼が求めていたものは、何よりも来るべき時代の倫理規範であったのではないかと思われる。しかもそれは、伝統的な日本文化と折衝する中から求められたのである。⁽³⁶⁾この動機は、内村以後の無教会主義運動の中でも、拡張された形で受け継がれ、日本の思想に媒介されたピューリタンの志向として定着していった。このような新たな行為モデルの探求は、近代化を推進するための心がまえをやや性急に摸索していた当時の日本の知識階級の要請と符合することになった。教会の枠を越えて聖書が何となく受け入れられ、無教会主義が特に知識階級から心情的に支持されてきた原因はそこにあると考えられる。

以上検討してきたところをまとめてみると、次のようになるであろう。内村鑑三はアメリカ合衆国と日本における個人的な体験をきっかけとして既存の教会を離れ、もっぱら聖書に依拠することによって自らの信仰を確立しようとした。それは、欧米文化のコンテキストからも、さらに日本文化のコンテキストからも切り離して聖書を保持するこ

教典の受容とその機能の変化

とににつながり、聖書崇拜のようなものにおちいる可能性を含んでいた。しかし、高度な知的訓練を受けた内村は、純な聖書崇拜やファンダメンタリズムにはなじまず、自分なりの手法で聖書研究に没頭していくことになった。その作業を通して、彼は再び聖書を教典として使用する文化の問題に直面せざるをえなくなり、複数の文化のはざまに立つて自らの道を切り開くという独自の役割を果たしていく。生来政治的・社会的問題に対して敏感であった内村は、やがて自ら身をおく日本の文化に一層深くかかわるようになり、新しい時代における規範のモデルをさぐるという課題を聖書研究と重ね合わせるにいたる。彼を継承する形をとって展開された無教会主義運動は、ある面では内村の関心を忠実に受け継ぎながらも、彼が自己矛盾としてかかえていた考え方の振幅とダイナミズムを失っていったように見える。無教会主義運動はそれ自体すでに、近代日本社会に生じたディレンマの産物であった。そこに含まれている特徴、すなわち、文字に書き記され印刷されたものを尊ぶ志向、生き方の規範を求める実践的志向は、近代日本社会の潜在的志向と合致していたのである。

明治時代以降日本人は、聖書の受容にどちらかと言えば積極的であった。聖書を重んずるというプロテスタントイズムの一般的傾向以上に日本人キリスト教徒は、欧米文化への入口として、聖書に対してあこがれに近い感情をいだいていたように見える。そしてその点に関しては、非キリスト教徒にもある程度の共通性が見出されるのである。好むと好まざるとにかかわらず聖書は、欧米諸国とつき合っていかなざるをえない新しい時代の価値観の方向を予見させるシンボリック的存在であった。切支丹禁制下の一八七二(明治五)年アメリカ長老派宣教師 J・C・ヘボン(J. C. Hepburn)は、かねてアメリカ聖書協会から委託されていた英語訳聖書一冊と自著の和英語林集成第二版一部とを明治天皇に献

上した。天皇は'autograph letter'をもつて受領の意志を示し、このニュースはキリスト教関係者の大きな喜びとなつたと伝えられる。⁽³⁷⁾ ここには当時のキリスト教内外の日本人の聖書に対する感覚がよく現れている。彼らにとつて聖書は、教会の儀礼に存立の場をもつ狭義の教典ではなく、自らの目ざす新しい時代をさし示すものであった。しかしながら、文化遺産として受け取られ、かなり恣意的に読まれたと思われる聖書も、時には個々人にとつて一種の宗教的役割を果たしたかもしれないことまでも否定する必要はない。その役割は聖書の伝統的な機能とは異なっており、むしろ新たな宗教集団を作り出すための媒介的機能と言つた方がよいであろう。近代日本社会において聖書が果たした機能は、非宗教的であると同時に宗教的であつた。前述の聖書頒布数の統計は、そのような事態を表わしているのではないかと思われる。無教会主義運動はそこから導き出されたひとつの結果であり、その運動のすそ野は、知識階級を中心とする日本社会へ、はつきりとは見えにくい形でとけこんでいく。⁽³⁸⁾ キリスト教徒であろうとなかろうと、さほど抵抗なく聖書に接するという風潮は、無教会主義運動を通して確かに助長されたが、他方、無教会主義の聖書集會がそれなりの形をもつて定着するにしたがつて、そこにおける聖書の機能は再び儀礼的色彩を帯び始めるのではないだろうか。

宗教現象を構成する諸要素の中で教典は、文字を書き記した文書として、自立した歩みをする「もの」となる可能性を常にもつてゐる。宗教が異なつた文化圏へ伝えられた場合には、この可能性が表面化し、教典がこれまでとは別な機能を担わされるにいたることがある。教典の内容は新しい文化のコンテクストの中であらためて意味づけられ、その意味は意識的な解釈に反映されることもあるし、また無意識のうちにそれを方向づけることもある。そこではしばしば聖俗の境界が不明確になる。ある場合には、教典は文学と区別しにくいが、またある場合には、新たな宗教集

教典の受容とその機能の変化

団形成のきっかけを作る。そのきっかけは必ずしも教典の「思想」に触発されて生じるとは限らず、たとえ特定の思想が重要な役割を果たすとしても、それが原テクストの思想と一致するとは限らない。語られている思想以外にも、教典はさまざまな機能を果たしうるからである。しかしどのような機能を果たすことになっても、ある文書が何らかの宗教現象とかかわっているならば、それは依然として教典であり続ける。特にセクト的運動が教典を受け継ぐ場合には、その機能が大きく変化することが多い。いずれにしても宗教学的教典研究は、教典を用いる宗教集団のあり方、それをとりまく文化のコンテクストをふまえた上で、はじめて教典の解釈を問題とする。原テクストが示していたと考えられる意味とある教団の解釈とが異なっていると、それを「誤り」と判定するのは特定の宗教学的立場であり、宗教学的の立場からは、そのずれの位相それ自体が関心の対象となる。「テクスト本来の意味」としてこれまでに主張されてきたことが、いかに主観的色どりに満ちたものであったかをかえりみるならば、このような宗教学的教典研究の重要性は明らかであろう。ある文化状況における教典解釈は、無意識のうちに特定の傾向に支配されているということが十分に考えられるのである。異なった教団の共生が求められるこれからの世界においては、各教団は自らの考え方を主張するとともに、その考え方が全体状況の中でどのように位置づけられるかをも認識できるように複眼的構えを保持しなければならなくなるのではないだろうか。

注

(一)この問題については、すでに一九九四年八月ベルギーのルーヴァンで開催されたSociety of Biblical Literature, Twelfth International Meeting に参加し、『The Reception of the Bible in Japan』と題して、また一九九四年九月に開催された日本宗教学会第五三

回学術大会において、「教典の受容とその機能の変化——日本における聖書——」（日本宗教学会『宗教研究』三〇三号に要旨掲載）と題して研究発表を試みてきた。以下の論述は、現時点でのそれらの一応の総括である。

(2) サヴィエルの来日に先立って、彼に日本布教の幻をいだかせた日本人青年ヤジロウ（霊名はパウロ・デ・サンタフェ）が、一五四八（天文一七）年にインドのゴアで、マタイ福音書を日本語に翻訳していたらしいが、この訳本は現存しない。海老沢有道『日本の聖書——聖書と訳の歴史——』日本基督教団出版部、一九六四年、一九二八ページ、新訂増補版、日本基督教団出版局、一九八一年、二六一—三二二ページ。

(3) ただし新約聖書の全訳は、すでにキリシタン時代に（一六一三年までに）京都で出版されていたと考えられる。同書、四九一—五一ページ、新訂増補版、五六—五九ページ。海老沢有道は、これを示す資料をしりぞける新村出の説、ならびにそれを踏襲する豊田実、比屋根安定の説を「先入的誤解によるもの」と見なしている。

(4) 同書、二〇—二二ページ、新訂増補版、二四—二五ページ。注(3)で言及した新村出の「先入的誤解」は、カトリック教会の聖書観に対するこのような偏見をさす。しかし海老沢も、「とは言え、プロテスタントが聖書の国語訳を畢生の使命とし、神の言葉を地の果てまで直接伝えようとしたのと同様の熱意を、カトリック・キリシタンが持たなかつたことは認められなければならない」と言う（同書、四九ページ、新訂増補版、五六ページ）。カトリックのラテン式典礼では、古ラテン語（ウルガタ）訳聖書が用いられたのであるから、これは当然であろう。同じ欧米のキリスト教でも、カトリック教会とプロテスタント諸教会とは、聖書の用い方に相違があるという事実がここに現われている。

(5) 日本語訳聖書を歴史的に概観したものとしては、海老沢の前掲書以外に、門脇清・大柴恒『門脇文庫・日本語聖書翻訳史』新教出版社、一九八三年がある。ここでは現代訳についても述べられているが、その選択基準はあいまいである。新約聖書日本語訳の起源につらての英語による紹介としては、宮地哉恵子『Nineteenth-Century Japanese Translations of the New Testament』, *The Japan Christian Review*, 61, 1995, p.75-90.

(6) 『日本聖書協会二〇〇年史』財団法人・日本聖書協会、一九七五年、二四〇—二四二ページ、およびそれに添付された小冊子『聖書協会一〇〇年の歩み』には、一八七四年—一九七四年の期間における日本語訳聖書の頒布数が記されている（参考資料・表1参照。）

(7) *Christianity in Japan, 1971-90* (Successor to *The Japan Christian Yearbook*), compiled and edited by Kumazawa Yoshinobu & David I. Swain, Kyo Bun Kwan, 1991, p.344-345 [参考資料・表2参照]。一九八七年九月に出版された最も新しい新共同訳聖書に

教典の受容とその機能の変化

ついで見れば、一九九二年三月にはすでに販売部数が総計一〇〇万部に達している。この統計とは、旧新約聖書(含・統篇付)と新約聖書だけのものを合わせた数である。『一九九二年度・日本聖書協会年報』財団法人・日本聖書協会、一九九三年、四一五ページ。

(8) 『日本聖書協会年報』は毎年「言語別頒布表」を掲載しているが、それによれば、英語・中国語・韓国語訳の聖書が比較的良好に売れている。

(9) 『キリスト教年鑑』一九九五年版、キリスト新聞社、一九九四年、五八四―五八五ページには、日本のキリスト教会人口の推移が記されている(参考資料・表3参照)。文化庁文化部長官事務課によって毎年出されている『宗教年鑑』にも、諸宗教の統計とならべて、「キリスト教系」信者数の統計が記されている。その数が『キリスト教年鑑』のものと同じしないのは、どの集団を「キリスト教系」と見なすのかという基準が両者で異なるからであろう。

(10) これについては参考資料・表1参照。

(11) 無教会主義運動全体の歴史としては、無教会史研究会編著『無教会史Ⅰ(第一期・生成の時代)』新教出版社、一九九一年、『無教会史Ⅱ(第二期・継承の時代)』同、一九九三年、『無教会史Ⅲ(第三期・結集の時代)』同、一九九五年が最もよくまとまっている。

(12) *How I Became a Christian: Out of My Diary* (一九九五年)、『内村鑑三全集』(以下『全集』と略記) 3、岩波書店、一九八二年、p.89。

(13) 教派主義の弊害については、多くの箇所でも述べられている。例えば前掲書、p.102-104。そこには次のような記述が見られる——「アメリカは教派の国で、どの教派も他の教派を食って自分の教派の頭数を増やそうとする。すでに、私がそれまでに知っていた教派は言うにおよばず、ユニテリアン、スウェーデンボルグ、クエーカーといった初めて知る諸教派が、私に迫ってきた。異教からの回心者はどれを択んだらよいか途方にくれる羽目になる。こうして私は、どれも信じないことにした」(松沢弘陽訳)。これは「無教派」主義の宣言であって、「無教会」主義の宣言ではない。

(14) 一八八八年(明治二一年)二八歳で帰国した内村は、教師として北越学館、東洋英和学校、水産伝習所、第一高等中学校などを転々と渡り歩き、一八九一年(明治二四年)年には「不敬事件」を起こす。その間、離婚・再婚・妻の死・入院などをたて続けに経験する。

(15) 『基督信徒の慰』(一八九三年)、『全集』2、岩波書店、一九八〇年、三六―ページ。

(16) その心情は次の記述によく表されている——「然れども余も社交的人間として時には人為の礼拝堂に集ひ衆と共に神を讃め共に祈るの快を欲せざるにあらず、教会の危険物たる余は起て余の感情を述べ他を勧むるの特権なければ、余は竊かに坐を会堂の一隅燈光暗

き処に占め、心に衆と共に歌ひ、心に衆と共に祈らん、……」。前掲書、三七七ページ。さらに「無教会論」(一九〇一年)、『全集』9、岩波書店、一九八一年、七一―七三ページをも参照。ここでは、「無教会」は教会の無い者の教会であります」と述べられている。

(17) 『全集』2、岩波書店、一九八〇年、二七七ページ。

(18) 「聖書全部神言論」(一九一八年)、『全集』24、岩波書店、一九八二年、三六七―三八〇ページ。ただし、内村がはじめて読んだ聖書は英語訳聖書であったと思われるし、その後も生涯にわたつて彼は英語で聖書に親しんでいたらしい。「余の旧き聖書より」(一九〇六年)、『全集』14、岩波書店、一九八一年、三二―三七ページ参照。

(19) それは例えれば次の箇所で見られる——「聖書は勿論崇拜すべき書ではありません、基督信者は日蓮宗の信者が題目を法華經に向つて唱へるやうに、聖書に対して神に向つて奉るやうな尊崇を奉つてはなりません、縦令ひ聖書が貴いとは云へ是は人手に依て成りしものであつて決して神ではありません、或人が聖書を日本の神々の守札のやうに思つて、之を懐中して居れば何か悪魔でも除けられるやうに思ふて居るのは大間違で御座います、聖書は何も脚下で踏むべきものではありませんが、然りとて神棚に上げて香花を奉るべき筈のものでも御座いません、……」。『宗教座談』(一九〇〇年)、『全集』8、岩波書店、一九八〇年、一三七ページ。

(20) 『無教会』雑誌」(一九〇一年)、『全集』9、岩波書店、一九八一年、三一六ページ。

(21) 塚本虎二「私の無教会主義」伊藤節書房、一九六二年、二八六ページには、それを示す典型的な発言が見られる——「渡来六十年、舶来の教会は既に早や行詰まつたではないか。しかも教会によらず聖書により独り神を信する人々の如何に増加しつつあることよ!」(傍線は筆者)。

(22) 当事者はこの方向を純粹な福音的立場と理解していた——「しからば無教会主義とは何か。前にも言ふごとく、無教会主義とは信仰の本質、根本に関するものである。即ち人は信仰のみで救はるといふことを單純に、率直に、徹底的に信じかつ実行することである。そしてこれが福音の真義であると主張するものである」(前掲書、二七五―二七六ページ)。内村はこの箇所に印をつけて、塚本の文章の公表を許したと伝えられる(前掲書、二九三ページ参照)。しかし実際には塚本の集會は、既存のキリスト教会の外に形成された聖書研究集団であつた。彼の個人誌『聖書知識』の表紙には、「教会の外に救ひあり」(EXTRA ECCLESIAM SALUS)という宣言が掲げられていた。塚本集會以外の集會も、聖書集會という基本的性格は共有していたと言えよう。

(23) 塚本の集會には、「ギリシャ語聖書研究会」・「ヘブル語会」という会員制の研究會が組織されていた。ここからのちに幾人かの聖書學者が育つていくことになる。日本におけるキリスト教關係の學問研究は、聖書學によつて代表されているように見える。元來聖書學

教典の受容とその機能の変化

は神学の一部門であつたはずであるが、日本では主として国立大学出身者がそれを集中的に研究するという特異な現象が見られる。その原因はやはり無教会主義およびその発展を支えた日本文化の体質にあると思われる。中沢洽樹『日本の聖書学』山本書店、一九六八年、特に六七―七五ページ（職業としての聖書学）参照。

(24) 塚本虎二訳『福音書』岩波書店、一九六三年では、ルカ福音書第二二章一九節後半と二〇節は本文から削除されている。この箇所は聖餐式を示唆する部分で、一九節・二〇節は新共同訳では次のようになってゐる——「それから、イエスはパンを取り、感謝の祈りを唱えて、それを裂き、使徒たちに与えて言われた。『これは、あなたがたのために与えるわたしの体である。わたしの記念としてこのように行いなさい。』食事を終えてから、杯も同じようにして言われた。『この杯は、あなたがたのために流される、わたしの血による新しい契約である。……』」。写本を見ると、なるほどこの箇所については、さまざまな異本が認められるが、大筋はほとんどの有力写本によつて支持されている。またヨハネ福音書第三章五節においても、「だれでも水と霊とによつて生まれなければ、神の国に入ることはできない」（新共同訳）の「水と」が、塚本訳では削除されている。しかしこの削除を支持するギリシア語写本は存在しない。洗礼を示唆するイエスの言葉をしりぞけようとした訳者の意図は明らかである。

(25) 岩下壮一『カトリックの信仰』（一九四九年、講談社、一九九四年、三八三―三九二ページ）。

(26) 塚本虎二『私の無教会主義』、二二四―二三四ページ。

(27) 「聖書は如何なる意味に於て神の言辭なる耶」（一九〇二年）、『全集』10、岩波書店、一九八一年、一四七ページに、そのような発言の一例が見られる——「研究の功を積まない聖書はたゞの紙とインキとであります、是れに何の功德もなければ是に何の神聖なる所もありません、其紙とインキとの中に匿れて居る真理を発掘して始めて聖書が神の言辭となるのであります。聖書を死たる書とらしむるも又活きたる書とならしむるも全く私共の覚悟如何に依るのであると思ひます」。

(28) 「無教会主義を棄てず」（一九二二年）、『全集』19、岩波書店、一九八二年、九二―九三ページ——「若し万一私が教会に入るべく余義なくせられますならば、私は羅馬天主教会に入ります、私の知ります所では、是れが地上唯一の矛盾のなき教会であります、……多くの点に於て羅馬天主教会は最も寛大なる、最も善く人情に合ひたる教会であります、……無教会にあらざれば羅馬天主教会、私の選択は唯此ニツを以て限られてあるのであります、而して私は今は前者を撰むのであります、後日の事は知りません、……」。

(29) 「私は無教会主義を……」（一九三〇年）、『全集』32、岩波書店、一九八三年、三四八ページ。

(30) 「WHAT IS CHRISTIANITY? 基督教とは何である乎」（一九一四年）、『全集』21、岩波書店、一九八二年、三六一―三七七ページ。

(31) 内村がアメリカ合衆国滞在中(一八八五年)に聖書の見返しに書き記した言葉が写真の形で伝えられているが、現在その聖書は所在不明である。“There are Three Witnesses to the Truth”全集⁴⁰ 岩波書店、一九八四年、三ページ——“There are Three Witnesses to the Truth, viz. Nature, Man, and Bible. We cannot have the true Conception of one of three, without the correct understanding of the other two. They are the Trinity of one Eternal Knowledge the Trifold Manifestations of one Godhead. April 18th 1885. Elwyn, Pa. U.S.A.”

(32) 余の北海の乳母 札幌農学校(一九〇七年)、『全集』15、岩波書店、一九八一年、二二六ページ。

(33) 一九六〇年から一九六六年にかけて教文館から出版された内村鑑三全集全五〇巻(山本泰次郎編)は、『信仰著作全集』二五巻・日記書簡全集、八巻・『聖書注解全集』一七巻から成る。『信仰著作』にも、聖書の特定の箇所と言及した論述が数多く含まれている。

(34) 前掲『聖書注解全集』では、創世記・ヨブ記・マタイによる福音書、ルカによる福音書にそれぞれ一巻が、ローマの信徒への手紙には二・五巻があてられている。

(35) 創世記は人間の罪の問題、ヨブ記は人間の苦難の問題にかかわる。

(36) 内村は *Japan and the Japanese* (一九九四年)、『全集』3、岩波書店、一九八二年、p.169-297 の中で、西郷隆盛・上杉鷹山・二宮尊徳・中江藤樹・日蓮について論じる。この著作は一九〇八年に題名を *Representative Men of Japan* と改められ、内容にも若干手が加えられた。ここで内村が目ざしていたのは、『新しい宗教的人間像の創出』であったとも考えられる(鈴木範久『代表的日本人』を讀む) 大明堂、一九八八年参照)。そうであるとなれば、彼の意識においては、これと聖書の倫理規範との折衝が試みられていたに違いない。

(37) 小澤三郎『幕末明治耶蘇教史研究』日本基督教団出版局、一九七三年、一〇七—一二二ページ。

(38) 塚本虎二は大変な努力を傾けて、独自に日本語で共観福音書の対照表を完成し、戦後の困難な時期に印刷にまでこぎつけるが、その「序」で次のように述べている——「欧米の基督教国では聖書の勉強は学者、伝道者、神学生などの仕事である為、異同一覧はあくまで専門家用である。一般信者がこれによって聖書を勉強するなどといふことは、思ひも及ばない。ところが我が国では普通の信者が聖書の勉強するのである。現に本書についてもその予約募集をしたところ、広告らしい広告もしないのに、たちまち千数百人の応募者があり、しかもその大多数は普通の信者であった。これは日本基督教の世界的特性であり、またその誇りである」(塚本虎二『福音書異同一覧——前三福音書共観——』新地書房、一九五一年)。ここで「一般信者」・「普通の信者」と言われているのは、無教会主義的感覚

教典の受容とその機能の変化

による表現であるから、教員ではなく、聖書研究に関心をもつものくらいの意味であろう。なお、内村鑑三および無教会主義指導者たちへの著作が、比較的多く岩波書店から出版されてきたことは、一般の知識階級の間での権威づけのためにきわめて有効であった。

表1 日本における100年の聖書頒布数 合計127,198,256(1874年～1974年)

西暦	元号	頒布数	西暦	元号	頒布数	西暦	元号	頒布数
1874	明治 7	7,500	1908	明治41	391,232	1942	昭和17	176,829
1875	8	12,868	1909	42	366,154	1943	18	168,258
1876	9	10,865	1910	43	479,384	1944	19	21,256
1877	10	37,852	1911	44	412,137	1945	20	23
1878	11	29,191	1912	45	373,656	1946	21	1,013,858
1879	12	36,575	1913	大正 2	502,376	1947	22	1,203,057
1880	13	81,258	1914	3	934,345	1948	23	640,947
1881	14	102,979	1915	4	523,162	1949	24	1,935,678
1882	15	78,527	1916	5	372,149	1950	25	3,066,530
1883	16	79,393	1917	6	435,120	1951	26	3,503,014
1884	17	88,966	1918	7	293,804	1952	27	1,877,801
1885	18	87,648	1919	8	315,921	1953	28	1,567,389
1886	19	47,364	1920	9	361,373	1954	29	1,322,390
1887	20	89,748	1921	10	330,639	1955	30	1,872,313
1888	21	149,407	1922	11	405,594	1956	31	1,834,574
1889	22	63,903	1923	12	577,841	1957	32	1,792,353
1890	23	110,007	1924	13	977,127	1958	33	1,901,737
1891	24	57,894	1925	14	1,130,848	1959	34	1,969,173
1892	25	43,916	1926	15	1,161,244	1960	35	1,886,909
1893	26	76,220	1927	昭和 2	944,812	1961	36	2,524,409
1894	27	113,939	1928	3	1,192,999	1962	37	2,752,375
1895	28	257,578	1929	4	1,230,383	1963	38	3,117,656
1896	29	100,456	1930	5	1,141,310	1964	39	4,012,480
1897	30	57,813	1931	6	1,407,113	1965	40	4,181,266
1898	31	44,783	1932	7	1,139,213	1966	41	4,179,132
1899	32	98,439	1933	8	1,231,410	1967	42	4,825,605
1900	33	136,029	1934	9	1,118,573	1968	43	4,486,652
1901	34	181,492	1935	10	1,246,470	1969	44	4,918,392
1902	35	175,991	1936	11	1,283,535	1970	45	8,879,934
1903	36	167,825	1937	12	1,145,365	1971	46	5,413,806
1904	37	512,099	1938	13	1,247,237	1972	47	5,654,470
1905	38	564,345	1939	14	827,457	1973	48	7,335,545
1906	39	293,531	1940	15	816,091	1974	49	6,306,147
1907	40	285,000	1941	16	258,823			

表2 Sales Of Bible Supplies in Japan, 1970-90

Year	Old			Single							Totals
	Full Bibles	Testaments	New Testaments	Subtotals	Books ¹	Braille	Tapes	Tracts ²	Maps		
1970	157,611	14,152	496,704	668,467	3,271,536	4,870	—	4,928,175	6,886	8,879,934	
1971	163,912	11,624	495,083	670,619	565,331	4,206	—	4,165,664	7,986	5,413,806	
1972	187,459	11,954	657,969	857,382	455,849	3,755	—	4,327,864	9,620	5,654,470	
1973	234,160	13,463	1,031,370	1,278,993	1,307,142	4,802	—	4,730,180	14,428	7,335,545	
1974	238,737	13,729	799,217	1,051,683	652,769	4,714	—	4,578,495	18,486	6,306,147	
1975	228,845	15,188	1,056,274	1,300,307	170,363	4,515	—	5,792,620	14,958	7,282,763	
1976	203,557	9,979	885,358	1,098,894	224,766	4,201	—	6,664,328	12,069	8,004,258	
1977	227,670	12,410	974,562	1,214,642	269,087	5,067	709	9,361,401	14,170	10,865,076	
1978	210,392	10,287	1,042,201	1,262,880	126,020	5,122	1,656	9,088,475	12,414	10,496,567	
1979	222,009	12,323	927,293	1,161,625	89,290	4,977	1,671	8,662,211	14,971	9,934,745	
1980	244,430	12,688	1,205,826	1,462,944	199,610	5,750	1,517	10,203,039	13,410	11,886,270	
1981	251,181	13,755	924,084	1,189,020	76,090	5,672	1,718	8,477,773	12,619	9,762,892	
1982	221,461	13,950	766,359	1,001,770	60,340	6,274	1,839	10,144,690	12,404	11,227,317	
1983	174,657	11,305	907,059	1,093,021	106,299	6,213	2,172	8,626,031	7,811	9,841,547	
1984	184,135	10,848	704,281	899,264	119,843	4,899	3,203	7,817,336	7,542	8,852,087	
1985	182,276	9,527	831,135	1,022,938	73,338	5,044	5,128	7,465,970	9,617	8,582,035	
1986	190,179	10,019	498,858	699,056	64,256	4,397	4,922	8,245,901	7,372	9,025,904	
1987	250,142	8,661	835,075	1,093,878	79,878	4,534	4,945	8,321,072	6,744	9,511,051	
1988	233,737	7,238	419,467	660,442	89,038	3,876	4,332	6,914,940	6,392	7,679,020	
1989	218,156	5,357	565,409	788,922	32,500	6,382	3,532	7,807,489	3,964	8,642,789	
1990	225,312	3,060	672,782	901,154	39,890	7,575	3,992	7,661,998	4,783	8,619,392	
Totals	4,450,018	231,517	16,696,366	21,377,901	8,073,235	106,845	41,336	153,985,652	218,646	183,803,615	

Source: Japan Bible Society

¹E.g., Psalms, one of the four Gospels.

²Selected Bible sentences in leaflet form.

表3 日本のキリスト教教会人口の推移

区分	年次 (注 ₁)	1948	1952	1954	1956	1958	1960	1962	1964	1966	1968	1969	1970
プロテスタント		199,026	207,077	233,394	257,276	297,650	340,583	360,301	339,287	399,155	413,586	429,376	454,297
カトリック		111,209	141,638	185,284	212,321	227,063	266,608	287,943	296,617	323,880	333,169	344,343	337,243
オーソドックス		14,063	32,889	33,173	33,911	34,391	35,293	35,656	9,215	9,385	9,828	9,099	9,549
信徒合計		324,298	381,604	451,751	503,911	559,104	642,484	683,900	645,119	732,420	756,583	782,818	801,089
教職者合計		6,789	7,727	7,837	12,063	6,524	12,671	14,244	14,026	14,581	15,000	17,428	17,744
総数 (a)		331,087	389,331	459,588	515,571	565,628	655,155	698,144	659,145	747,001	771,583	800,246	818,833
人口比 (%)		0.423	0.461	0.528	0.578	0.622	0.707	0.740	0.685	0.760	0.770	0.790	0.799
その他(注 ₂) (b)		436	1,132	4,086	14,118	24,485	35,774	43,572	51,728	62,166	69,362	112,827	123,401
総合計 (a + b)		331,523	390,643	463,674	529,689	590,113	690,929	741,716	710,873	809,167	840,945	913,073	942,234
参考・人口比 (%)		0.423	0.462	0.533	0.593	0.649	0.746	0.787	0.739	0.723	0.839	0.901	0.919

	1972	1974	1976	1978	1980	1982	1984	1986	1988	1990	1991	1992	1993	1994	1995
460,693	460,624	478,384	454,112	472,680	485,988	494,926	495,203	535,071	546,583	555,963	576,577	580,121	593,245	602,353	
346,818	352,103	363,273	375,533	387,204	396,416	408,051	416,481	428,423	412,023	413,766	418,706	431,633	423,172	434,844	
24,330	24,502	25,283	25,073	25,199	25,161	25,309	25,654	25,729	25,803	25,967	25,867	25,625	25,713	25,713	
831,840	837,229	866,940	854,718	885,083	907,565	928,286	937,338	989,223	984,409	995,596	1,021,150	1,037,379	1,042,130	1,062,910	
18,863	16,417	17,593	18,072	18,672	18,234	17,500	16,894	19,431	19,009	19,166	19,887	19,709	20,203	19,572	
850,704	853,646	884,533	872,790	903,755	925,799	945,786	954,232	1,005,654	1,003,418	1,014,762	1,041,037	1,057,088	1,062,333	1,082,482	
0.809	0.782	0.790	0.764	0.778	0.785	0.791	0.788	0.825	0.814	0.821	0.840	0.855	0.853	0.867	
133,859	139,405	165,603	210,999	233,969	308,987	370,415	451,571	518,639	555,375	559,546	742,814	742,814	846,520	879,266	
984,563	993,051	1,050,136	1,083,789	1,137,724	1,234,786	1,316,201	1,405,803	1,527,293	1,558,793	1,574,308	1,783,851	1,799,902	1,908,853	1,961,748	
0.936	0.910	0.938	0.949	0.979	1.047	1.101	1.161	1.249	1.265	1.274	1.439	1.456	1.534	1.572	

(注₁) 西暦年は「キリスト教年鑑」の各年版。

(注₂) 「その他」は、イエス之御霊教会教団、原始福音・キリストの幕屋グループ、末日聖徒イエス・キリスト教会およびものみの塔聖書冊子協会4教派・団体の合計