

國學院大學學術情報リポジトリ

日本における宗教間対話と宗教間協力

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: フィルス, ドロシア メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00001772

日本における宗教間対話と宗教間協力

ドロシア・フィルス

1. はじめに

現代の日本における宗教間対話と協力は、エキュメニズムの点で高いレベルに達している。対話を文字通り取ればこれは議論あるいは話し合いとなるが、この面については主にキリスト教関係者によって推進されてきており、そこでは教義などの理論的な側面が強調されることになる。他方、日本の宗教は反核、軍縮、平和、人権、慈善運動などの実践的な面における宗教間協力を強調する傾向がある。また、対話、協力、社会的政治的活動が行われるのは、概して指導者のレベルにおいてである。一般の信者は、彼らの信ずる宗教の指導者が書いた本を読んだり、講演を聞いたり、会合に参加したり、あるいは自らの宗教が組織した社会的慈善活動に関わったりすることによって、宗教間の問題を理解するようになる。

まず日本における宗教間対話の長い歴史を紐解くと、現代の日本において達成されている平和的な宗教間対話の前に、むしろ暴力を伴う時代があったことがわかる。われわれは、そこからいくつかの貴重な教訓を学ぶことができ、そうした教訓は21世紀における宗教間対話にとって有益なものである。

2. 日本における宗教間対話の歴史

一体日本において宗教間対話はいつ始まったのか。多くの学者は、それは1960年代だと述べている。しかし6世紀に朝鮮半島を経由して中国から仏教と儒教が伝わった時に、事実上始まったということもできる。峰岸正典（2008:18-20）は、伝道するには改宗候補者の宗教について理解している必要があるので、伝道は常に対話を伴っていると論じている。6世紀には、対話はまず仏教の支持者（蘇我家）と土着の信仰である神道の保護者（物部家と中臣家）の間の暴力的対立の形をとった。そこで勝利を収めたのが仏教支持派だったので、仏教が政治的には宗教上の特権的な地位を占めることとなった。仏教も儒教も共に天皇制の下、日本を統一するための政治的な理由付けとして利用され、かつ共に日本民族の文化的進歩を促進する上で役立った（Tamaru, 1996:49）。

伝来後の数世紀間、仏教は貴族階級の宗教だった。大衆化が始まったのは、12世紀である。武士勢力の勃興により生じた鎌倉時代の新たな政治・社会的環境は、浄土宗、禅宗、日蓮宗の出現を促した。これら鎌倉時代の宗派は、みな天台宗にその源を辿ることができる。自らの宗派を確立させ、またその教えの優越性を証明するため、こうした宗教運動の指導者たちは、天台宗やその他宗教の僧との論争に巻き込まれるようになる。それは宗教間対話の形をとったが、和解に結びつくことなく、母体である天台宗からの分派という形

を最終的にとり、それぞれに独自の教えや儀式を発展させ、またそれぞれに信者を獲得して財政基盤を確保しようとした。

天台宗の教えは、仏教各派の教えを総合化したものである。しかし鎌倉時代の新たな宗派は、天台宗の特定の側面を強調することによって、つくられたものであった。たとえば浄土宗は阿弥陀仏への信仰に、日蓮宗は法華經に、そして禅宗は瞑想に、それぞれ力点を置いていた。これら新たな宗派の創設者たちは、悟りと救いの面で排他的な慣行を強調している。この意味で、彼ら創設者たちは、日本における黄金律すなわち宗教的多元主義を破壊したが故に、迫害にあった。彼らは京都から追放され、その弟子たちも迫害され、寺院は焼かれ、中には処刑された者も出た。こうした状態は16世紀の終わりまで数世紀間続いた。いわゆる戦国時代の16世紀半ばに、日本にキリスト教が伝えられた時に、キリスト教側は、内戦や宗教上の一揆に対する軍事的指導者による戦いを利用した。

デイビス（1992）によれば、ヨーロッパにおいてコミュニティの調和は伝統的に一神教とモノブラクシス、つまり単一的な宗教実践によって達成されてきたが、日本においては多神論と混合主義によってなされるという。かくてヨーロッパにおいてはキリスト教世界の統一を脅かすと思われるものは、邪教——すなわち今日の言葉を借りれば多元主義——であり、一方日本においては、社会の伝統的な統合に対する最大の精神的な脅威は単一主義であるという（Davis, 1992:33）。この結果歴史的に抑圧されてきたのは、ヨーロッパにおいては多元主義であり、日本においては単一主義であった。ヨーロッパと日本の双方の歴史において、コミュニティや社会の統一を危険にさらす宗教運動がみられたが、それらは壊滅させられたか、あるいは既存のエートスへの順応を強いられたのである。

日本において一神教的宗教が寛大に扱われることを望むなら、まず自らの排他性を放棄し、かつ従来の日本の宗教体制にとって代わるのではなく、むしろそれを補完する役割を受け入れなくてはならない。浄土宗や日蓮宗といったモノブラクシスな宗教は、最終的に民間信仰の諸要素を自らの宗教実践の中に取り入れることにより、自らを日本の宗教的マトリックスの中に同化していった。その結果、こうした宗教は社会的に受容されて発展し、やがてその母体である天台宗を超え、現代日本において最も多くの信者を持つ宗派となった。

日本の学者の間においてすら広く信じられていることに、神道や仏教といった伝統的な宗教は社会と調和を保って互いに平和裏に共存してきたというものがある（Sonoda, 1987:3-5）。対照的に、キリスト教のような外国の宗教は、日本では社会的対立や争いの原因であると信じられている。こうした文脈では、日本においてキリスト教が直面した暴力的な歴史は、西洋の傲慢、帝国主義、キリスト教的価値観と日本的価値観の不一致の証拠としてしばしば提示される。キリスト教の教えと宣教師の活動とが、日本におけるキリスト教の運命を決定付けたと広く考えられている。

しかしながら日本の宗教、特に浄土真宗や日蓮宗などのモノブラクシスな宗教は、何世紀にもわたってさまざまな争い、対立、武力闘争、流血に見舞われてきた。日本における現在の平和な宗教間の共存は、宗教的迫害、暴力的な宗教戦争、宗教上の絶滅、追放などの長い歴史を通じて達成されたものである。この平和的共存モデルこそ、21世紀のグローバル社会にとって実際にきわめて有用かつ示唆に富むものとなった。

3. 第二次世界大戦後の宗教間対話

日本宗教史のなかの諸々の抑圧や迫害を通じて、そしてとりわけ1930年代以後の軍部拡張主義の時代を経て、多くのキリスト教や新宗教の人々はある教訓を学んだ。その教訓とは、他の宗教は政治体制に比べればそれほど敵対的ではないので、宗教同士が互いに協力することによって政治的干渉や抑圧から自らを守ることができるというものである。

このため1946年には、日本宗教連盟が設立された。後にこの組織は、その後に設立された教派神道連合会、全日本仏教会、日本キリスト教連合会、神社本庁、新日本宗教団体連合会の5つの組織を代表するものとなった。日本において宗教間対話に貢献した別の組織は、続く1947年に設立された国際宗教同志会であった。この組織の会員をみると、主に協力や対話に関心を持っていたのは、新宗教とキリスト教の関係者であったことがわかる（三宅、1988）。

4. 日本の新宗教と宗教間協力および平和運動への関わり

ひとたび新宗教間の協力が確立すると、協力の主たる目的は、戦後の日本人の激しい論争テーマとなる反核運動となった。日本が唯一、核爆弾の脅威を経験し、冷戦期には核戦争の恐れがもはや現実的なものとなり、日本国憲法第9条の規定の故に、日本の大衆の非武装への懸念と関心はごく自然なものであった。

太平洋戦争中、多くの日本の宗教団体は日本政府の軍事政策を支持した。一部の宗教団体は政治的抑圧を回避するためにそうした行動をとったが、結果として日本の多くの宗教は超国家主義的な精神に侵されて行き、むしろ自発的に戦争協力を行っていくことになる。その結果、戦後多くの宗教団体は、かつての戦争協力に対し当惑を覚えたのではないか。スィングドー（1982）によれば、このことが戦後反核運動と関わる上での背景の一つになったという。

1946年の、軍事体制と日本の民族宗教である国家神道に集約されたイデオロギーとの崩壊によって、日本人は宗教的空白に陥った。そこに、人生の意味と戦後の現実とを説明できる新たな倫理と価値観とを提供する新たな宗教への大きな需要があった。そこで戦後の日本では新宗教が急速に出現し、その多くは多数の信者を獲得することに成功した。

二つの宗教が最も活発に反核平和運動に関わったが、それらは同時に二大新宗教でもあった。創価学会と立正佼成会である。ともに日蓮の伝統を汲むもので、多くの共通点があるが、また多くの相違点や対立点がある。立正佼成会は他の宗教と協力を行っているが、創価学会は伝統的に他の宗教とは距離を置き、独自の立場で平和活動を行っている。この点で、創価学会は改宗方法での折伏や不受布施という言葉に表わされるように、日蓮の排他的かつ攻撃的な伝統を取り入れている。創価学会が1930年の発足以来関わりを持ってきた日蓮正宗が強調している不受布施の教えは、創価学会が宗教間協力を避けている最大の要因となっていると思われる。その代りに創価学会では、哲学者、学者、文化人、政治家との対話を行ってきた。

日蓮正宗との関係は、日蓮との直接的なつながりによって、創価学会にれっきとした既

成宗教であるという印象をもたらしていた。しかし1991年に、学会は日蓮正宗から破門され、会員数は、1980年代中葉の1千万人以上から1995年には800万へと200万人分減少した（Clarke, 1999:236-238）。大規模な混乱を経験したうえで、社会的信用を再度獲得して会員数を増加させるための新たな方法を模索して、創価学会は1995年に南山宗教文化研究所と宗教間対話を始めた（Heisig, 1996）。爾来、創価学会は宗教間対話に積極的に関わっており、平和のために信仰間、文化間の理解と協力を推し進める会議を開催してきている。しかしながら依然として国内の宗教各派との宗教間対話は避けており、代わりに海外のキリスト教、イスラム教、中国やその他外国の仏教、ヒンズー教、ユダヤ教などの宗派との宗教間交流を行っている（SGI Office of Public Information, 2007 March）。

創価学会は、伝統的に下層階級から会員を集めてきた。1950年代、60年代に学会は社会的、経済的影響力を獲得したので、攻撃性が後退し、日本社会の現状をそれまでよりも受け入れるようになり、一層広範な社会、特に中流階級の規範や価値観に対してより好ましいものへと変化していった。学会は、「セクト」、下層階級の宗教から「デノミネーション」、中流階級の宗教へと次第に変化していった。この過程は、日本の下層階級が減少していき、いわゆる中流階級が拡大していった時期と重なる。学会はこの拡大する階級に呼びかける不断の努力を行ってきた（Filus, 1999:275-287）。

こうした変化に合わせ創価学会は、次第にその穏健で進歩的な政治的見解から、より保守的で伝統的なものへと移行していった。このことは、学会の政党である公明党の発展をみると明白である。すなわち1978年に同党はより進歩的な綱領からより保守的な綱領に変え、1999年には自民党小渕首相に率いられた保守連合政権の一員となった。興味深いことに、伝統的に自民党を支持してきた立正佼成会はこの時、公明党と連立を支持した自民党政治家への支援を拒否した（Maekawa, 2001:49-50）。かくて創価学会と立正佼成会とは共に平和と対話を説いているにもかかわらず、双方とも互いの協力を拒んでいる。

二人の指導者、立正佼成会の庭野日敬と創価学会の池田大作の活動は、それぞれの宗教の一般的な姿勢を反映している。ともに平和使節として世界中を飛び回ってきた。庭野は1999年に他界したが、それまで主に宗教界で活動し、また池田は学会が日蓮正宗から破門された1991年まで主に学者、哲学者、政治家と面談する傾向があった。スィングドー（1982:27-28）によれば、平和活動における二人の関わりの背後には、ノーベル賞受賞という野心があるという。

立正佼成会は、新宗連の一員であり、庭野が1965年から1992年まで新宗連の指導者をつとめ、佼成会自体も新宗教、キリスト教、その他多くの宗教と協力関係にあることから、創価学会と比較するとより包括的である、と言える。佼成会が、共同創設者である長沼妙佼の他界によって起きた1957年の危機を乗り越えようとしていた時は、同時に長沼のシャーマン的なカリスマ性なしに、信者を引き付ける新たな方法を模索している時だった。その時に立正佼成会は、宗教間協力に関わることとなった。これは、「宗教は弱い立場に立った時、とりわけ協力を行おうとするものだ」というスィングドーの主張（1982:38）と一致する。上記に示したように、このことは創価学会についても当てはまる。学会では、日蓮正宗に破門された後に、宗教間対話を始めている。

庭野が立正佼成会を成功裏に発展させるための着想の多くを得たのは、新宗連からであった。庭野が反核平和運動に関わっていったのは、1954年に核兵器・核実験反対の決議

を行った新宗連を通してであった。1963年には、庭野は核兵器禁止宗教者平和使節団の一員としてヨーロッパ、米国を旅している。この時彼らは、核兵器完全廃絶と世界諸宗教との結び付き促進を目指した提案を行った(“Landmarks in the Pursuit of Peace by Religionists of the World”, 2001:5)。1965年には、庭野はヴァチカン公会議に招かれ最終セッションに出席している(Fitzgerald, 2006:10-11)。

1968年には、京都で日米宗教者平和会議が開催された。会議期間中に庭野日敬は、国際宗教同志会の創設者の一人であり金光教泉尾教会の三宅歳雄と出会い(三宅, 1988)、両者の協力が始まった。その成果が、1970年の京都での世界宗教者平和会議(WCRP)開催となって現れた(“Landmarks in the Pursuit of Peace by Religionists of the World”, 2001; 世界宗教者平和会議日本委員会, 1973)。その後WCRPは、平和を促進するさまざまな宗教間の最大の国際的連帯となった。さらに1976年には、アジア宗教者平和会議(ACRP)が設立された(額賀, 2000)。

1978年には、立正佼成会は庭野平和財団を設立した。同財団は1980年以降、宗教間対話、人権運動、紛争解決を通じて世界平和に貢献した宗教指導者や組織を称えるために庭野平和賞を授与してきた。また、思想、文化、科学および教育に関する宗教的に影響のある研究活動や研究プロジェクトに対しても、財政支援を提供している(Rissho Koseikai, 2006)。

庭野は新宗連の会長を務めたので、エキュメニカル・平和活動を行うために、多くの新宗教の下部組織や支持を用いることができた。立正佼成会と新宗連とは、1982年の国連第2回軍縮特別会議に提出するために、反核署名運動を行い、3700万人の署名を集めた(Swyngedouw, 1982:36)。両者は、1988年には国連第3回軍縮特別会議のためにニューヨークで平和行進を組織する上で、また1990年には環境保護のためのキャンペーンで、1991年には湾岸戦争での難民救済プロジェクトで、1994年にはかつてのユーゴスラビアでの戦争難民救済プロジェクトで、それぞれ協力を行った(Rissho Koseikai, 2006, 2008; 新宗連, 2008)。

しかし、反核平和運動および宗教間協力に宗教関係者が自ら関わりを持つ理由を検討してみると、そこにはスィングドーが述べているような(1982)、背後に戦争努力を支持したことに対する困惑と後悔があるという説は疑わしい。このような短期間のうちに、宗教関係者が民族主義や保守主義を、その身から一掃することができるとは思えないからである。新宗教関係者が反核運動に関わっている場合には、別の理由があると思える。それによって彼らは自らの教えを普及させる新たな方法と、そしてまた新たな信者獲得や日本社会及び海外での認知と尊敬を獲得する方法を模索しているのである。したがってキリスト教徒によって促進された宗教間対話(後述)と同様に、新宗教関係者による平和活動は、むしろ改宗戦術として、またより重要なことには、「カルト」の傷痕を取り除き、社会的地位を向上させるためのものとしてみるべきである。

戦後の混乱の中で、数々の新宗教、とりわけ創価学会、立正佼成会は巨大化し、何百万という信者を獲得した。しかしながら、富を得たが社会的地位が比較的低い俄か成金同様、新宗教側は、高貴な血統を証明する歴史に欠け、それ故權威は余りない。そこで多くの新宗教側は、自らを尊敬される宗教とすべく、国際的な宗教間協力の呼びかけに進んで応じたのであった。

5. キリスト教と宗教間対話

1945年の敗戦と国教としての国家神道の崩壊後、多くの日本人は宗教的な空虚感と混乱を経験した。さまざまなキリスト教の使節、組織、教育者が、この機会を逃すまいと来日した。その使命をより効果的に果たすべく、まもなく彼らは日本宗教、日本人の霊性・宗教感について調査・研究を行った。

その一例が、1948年来日したカトリック淳心会（CICM）である。彼らは、1954年にはオリエンス宗教研究所を設立し、その翌年には *Missionary Bulletin* なるものを発行している。その後1985年に同誌は、*The Japan Mission Journal* と名称を改め、宗教間対話関係の論文を多く掲載している。

はじめに研究から入り、後に宗教間対話に関わったキリスト教組織の他の事例としては、日本キリスト教協議会（National Christian Council in Japan, 以下NCCとする）宗教研究所がある。同研究所は、仏教徒に対するキリスト教伝道団の宣教師であったハーリー・トムセンによって、1959年京都に設立された。研究所に対するトムセンの考え方は、思考、活動の面でエキュメニカルであるべきというもので、他のキリスト教宗派や学術機関と協力し、キリスト教以外の宗教に関する、よりの確な理解形成に貢献するというものであった。設立と同年の1959年には、*Japanese Religions* を刊行し始めている（Repp, 2000:135-37）。

第二回ヴァチカン公会議で提出されたエキュメニズムの精神は、カトリックとプロテスタントの研究所相互の協力の中、日本で実現した。すなわち1969年には、オリエンス宗教研究所内に、日本エキュメニカル協会が設立された。現在研究所内には、「生命についての宗教間対話」に関わる対話グループがある。同研究所は、さらに祖先崇拜、禅による瞑想、神道慣習の意味と役割、遠藤周作及びその他キリスト教作家の作品などのテーマについて文化横断的な議論を行っている。研究所の最新の研究活動は、増大する貧困の解消を図るための文化間・宗教間対話に焦点をあてたものである（Oriens, 2000）。

イエズス会は、1549年に日本に渡来した最初のキリスト教伝道団であった。しかし同会が公式に宗教間対話の必要性を認めたのは、1995年である。このことはイエズス会の個々の関係者が、対話に関心がなかったということを意味するものではない。イエズス会の学者であるジョンストンは、禅宗とキリスト教の関係者間の対話に参加した時の経験を次のように語っている。「われわれが共通に抱いている唯一の哲学的・神学的教義などなかった・・・われわれを結びつけたものは哲学ではなく宗教的経験だったということが、間もなく明らかになった」（1970:xi-xii）と。ジョンストン自身（1971:14）は、キリスト教と仏教との将来の関係について、次のように想定している。すなわち「トマス・アキナスが13世紀にアリストテレスを紹介した時に、キリスト教にとって全く新しい時代が開けたように、仏教の考えや姿勢をいくつか取り入れることによって、新たなそしてより大きな時代が訪れるであろう」と。

1970年に新たに設立された宗教間対話組織、現代における宗教の役割研究会（CORMOS）は、プロテスタントによるNCC宗教研究所とカトリックによるオリエンス研究所との協調の成果である（Van Bragt, 2000:6）。同研究会は、日本の主要な宗教組織に属する研究所の研究員とそれ以外の様々な宗教専門家から構成されている。芦名（2004）

によれば、上記研究会CORMOS所属の宗教専門家とその他専門家との意見交換は、明らかに極めて啓発的であるという。

1976年には、いま一つの重要な宗教間研究所である、南山宗教文化研究所が南山大学内に設立された。同研究所は、宗派間のシンポジウムを開催したり宗教間研究プロジェクトを行ったりして、これまで活発に宗教間対話に取り組んできた。これら活動の記録は、年刊の *Nanzan Institute for Religion and Culture Bulletin* に英語と日本語で報告されている。また同研究所は、オリエンズ宗教研究所や東洋宗教研究所などのその他カトリック系の研究所とプロテスタント系の NCC 宗教研究所と共に、四つの「対話研究所」による共同事業として、諸宗教間対話の研究のためのエキュメニカル・グループ (EGSID) を始めた。

南山研究所は、『東西宗教研究』*Journal of the Japan Society for Buddhist-Christian Studies* を編集・刊行している。出版を担当する東西宗教交流学会のルーツは、ハワイ大学の「東西宗教研究プロジェクト」である。1980年ハワイ大学は、「東西宗教の邂逅」について会議を組織した。それが後に東西宗教交流学会に発展した。1982年には、カトリック、プロテスタント両組織の東アジアにおける宗教間邂逅のためのネットワークである、Inter-Religio が設立された。同名の刊行物である *Inter-Religio* は、南山研究所によって刊行されてきたが、2005年に廃刊となった。

長期間にわたって宗教間対話に携わってきた人々は、こうした変化を経験してきた。1974年から1985年までNCC研究所の副所長をつとめたテレは、自身の経験を次のように物語っている。「他の宗教の研究に携わる人々は、ある一つの過程に入る。つまり彼らは、自らの態度を変えさせる対話に関わることになる。接触は相互探究となり、キリスト教徒は受け手にもなる・・・真の対話とは、宣伝やキリスト教護教論の誘惑に負けてしまうものではない。しかしそれは必然的に改宗の危険を伴うものでもある」(Thelle, 1978:70)。

以上の言葉は宗教間対話の新たな方向を示している。キリスト教徒は、非キリスト教徒を平等のパートナーと見始めており、改宗の対象として検討するのをやめた。

6. 平和運動および宗教間対話に対する伝統仏教各宗派の方針

伝統仏教に関しては、それぞれの地位および権威は日本のすべての人々によって歴史的に確立されてきた。それは、人々がそれぞれ浄土真宗、浄土宗、日蓮宗、禅宗、真言宗、天台宗の檀家となったからである。第二次世界大戦後、伝統仏教の各宗派は1957年に設立された全日本仏教会に所属するようになった。

戦後初期の伝統仏教は、反核運動その他の社会運動において新宗教側と協力することには関心がなかった。保守的な見地から反核運動を支持することを拒み、国際的な共産主義の支援を受けているのではないかと疑っていた (Swyngedouw, 1982:36-37)。スィングドー (1982) は、もし伝統宗教の側が反核運動に参加していたとすれば、何らかの圧力の故であると論じている。例えば1981年にヨハネ・パウロ2世が訪日し広島で平和宣言を行ったことがそれである。保守層の一部は、外国の一宗教指導者が反核的姿勢を示したことに対してはっきりと強い不快感を示したが、日本の伝統宗教指導者たちはこれを静観した。そしてその翌年、浄土真宗東本願寺派の大僧正が、一万人以上の信者とともに広島を訪れ

反核の訴えを行ったのであった。

伝統仏教は、キリスト教との対話に関心がなかった。ヴァチカンから1965年に対話のための提案がなされた時、仏教側は招待を辞退した。彼らは、それをキリスト教の考えを広め改宗させる偽りの方法と見なした。さらにこうした対話は英語及びその他の外国語で行われるため、伝統仏教側にはそうした人材が揃っていなかったという（2008年8月4日および9月8日、浄土宗総合研究所戸松義晴氏への聞き取り調査より）。

他の宗教とのより積極的な対話を始めたのは天台宗であった。これは、日本の宗教は弱体化した時に協力に走るようになるというスィングドローの主張（1982）と一致している。すなわち天台宗は伝統的に貴族階級と連携し運命を共にしていたため浄土宗、禅宗、日蓮宗といったいわゆる鎌倉仏教諸派が、大衆の人気を勝ち得て大教団を形成していく鎌倉時代以降、次第にその影響力を失ってきているのである。

しかし天台宗の宗教間対話への関わりは、天台座主山田恵諦の人格及び開放性によるところが大きいということは、特筆しておかなくてはならない（Sugitani 2006）。1976年に、天台宗はアジア宗教者平和会議に参加した。1986年には、山田は91歳の高齢ながらアッシジでの最初の「平和祈禱の日」に出席した。一年後の87年には、彼は比叡山での世界平和祈禱のための最初の世界宗教サミットを組織している。さらに89年に山田は、世界宗教者平和会議第5回世界大会に参加すべくオーストラリアを訪れている。

7. 新ミレニアムにおける宗教間対話および将来のアジェンダ

9.11以後、日本において宗教間対話や宗教間協力といった事柄に全く関わっていない宗教はまずない。以下に宗教側がとった重要な動きおよび対話の成果について述べてみたい。

2002年に京都のNCC宗教研究所は、宗教学、神学、哲学、日本研究を行っている学生のために「日本の諸宗教—研修と対話プログラム」を始めた。この企画のお陰で、各国から訪れる学生は日本宗教について理解し、宗教間対話の理論を学ぶことができるようになった。理論面を補足するために、学生は寺院、神社、新宗教の本部を訪れ、宗教間対話の実践面での知識を深めることができる（Repp, 2002; 2004。また2007年3月27日、レップ教授への聞き取り調査）。

2005年3月には、第19回宗教学宗教史会議世界大会が東京で開かれた。大会期間中、世界中から約1700名の宗教学者が集まるのを機会に、南山宗教文化研究所は宗教間対話に関する二つのシンポジウムを開催した（Heisig, 2005）。

この2005年の試みは、2007年にチュニジアで、宗教上の多元主義と対話に関する国際シンポジウムにつながった。同シンポジウムの結論は、「宗教的真実」と「普遍的価値」に関する対話は中断すべきであり、その代わりに人間の多様性が評価されなければならないというものであった。対話、寛容、多元論についての国際的および宗教間の研究は、促進されるべきである。学校教育においては、寛容と平和的な共存を奨励すべきである。日本が三つの一神教的宗教、すなわちユダヤ教、キリスト教、イスラム教の間の紛争に巻き込まれることはまったくなかったのも、「そうした日本の中立性が異なる宗教、文明間の平和および相互理解の促進のための媒体として適任かもしれない」、という提議がなされた（Sumi, 2008:38）。

宗教間対話における最新の進展は、2006年のG8宗教指導者サミットの開始である。このサミットは、G8政治指導者サミットをモデルとしたもので、後者開催の1か月ほど前に組織された。2008年のG8政治指導者サミットは、7月に北海道で開催されたが、第3回宗教指導者サミットは、同年の6月下旬に京都と大阪で、金光教泉尾教会によって組織された。同サミットのテーマは、「地球とともに生きる：宗教からのメッセージ」というものであった。「G8指導者に向けた宗教指導者サミットからの提案」は、環境問題の他に、チベットおよびミャンマーにおける民族的・宗教的抑圧、教育、学生交流およびアフリカの貧困解消策としての奨学金事業であった（Shackleton, 2008:5）。

現在までのところ宗教間対話の動きは、個々の宗教を代表する宗教指導者、幹部、学者によって左右されている。自らの属する宗教へのコミットメントと他の宗教を平等に扱うこと、すなわち宗教多元主義を受け入れることとの間には、明らかに緊張を伴う（Matata, 2002:155）。不幸なことに、対話に関わっている多くの関係者は、いまだローカルな思考に留まっており、グローバルな思考にまで至っていない。すなわちこうした人々は、自らの宗教にとって何が恩恵をもたらすかを考えており、必ずしも将来の人類やグローバル社会にとって何が恩恵をもたらすのかを考えているわけではない。グローバル社会で平和に生きていくために極めて重要な多様性と多元主義を受け入れることは、現段階では多くの人々にとって困難なように思える。

最近、対話に草の根および非宗教グループからの参加を求める声が聞こえる。芦名（2004）は、普通の信者たちが対話に参加し、他の信仰や儀式を信じている人々を進んで受け入れるべきであると主張している。芦名は、祖先崇拝の問題を日本宗教の基盤であり社会関係および団結の重要な側面であるとして、その問題に特に関心を示している。キリスト教の宣教師たちは伝統的に、それを偶像崇拝とみなして、日本人の改宗者に祖先崇拝を行わないよう指導してきた。キリスト教への新たな改宗者は、彼らとその家族、彼らがそれまで属していた社会集団との間で大きな混乱を引き起こすとして、仏教の葬儀、法事への出席を禁じられた。最近では、キリスト教の信仰と日本の伝統的な宗教的エートスとを調和させるために、キリスト教はより寛容な姿勢で祖先崇拝の問題を扱い始めた（Repp, 2000:148）。芦名（2004）は、キリスト教の祖先崇拝に対する姿勢こそ、キリスト教徒の寛容さの試練である。実際にキリスト教側が祖先崇拝に対して寛容でなければ、宗教間対話など偽善以外の何物でもない」と述べている。

草の根の人々の参加は、宗教間対話の焦点を大いに变化させると期待されているが、そうした普通の人々の参加によってはるかに望ましい方向へ進むかということ、それは疑わしい。たとえばキリスト教あるいは一部の新宗教への改宗は、社会関係の断絶、新たな信仰からの要請に対して生活を変えたり調整したりしていくといった点で、改宗者側に多くの犠牲を伴うものである。この意味で、合理的選択理論の用語を借りれば、キリスト教および一部の新宗教は改宗者たちにとって「高価な」宗教ということになる。改宗のために高い対価を支払わされた人々は、宗教は皆、平等で究極の真実を代表しているということを受け入れるのがむずかしいと感じるであろう。

他方、祖先崇拝に対するキリスト教の姿勢は、土着化し日本文化に同化していくキリスト教側の対応力を指数化したものでもある。キリスト教は土着化に失敗したので、非難され、日本で人気がない。土着化に関係するその他の問題は、日本人の霊性、宗教観および

宗教上のニーズという異なる概念を扱うということである。こうした問題は現在、南山研究所、オリエンス研究所、NCC 宗教研究所などのカトリックおよびプロテスタント系の研究所で検討されている。

そもそも宗教間対話は、キリスト教への改宗に至らしめる戦術としてキリスト教側から始められた。40年余の対話の試みを経た今日において、日本をキリスト教化するという隠れた試みは失敗したが、しかし完全に失敗したわけではない。対話および（キリスト系の私立学校での）教育を通して、キリスト教はその哲学、思想を広め、日本の価値体系に影響を及ぼし、生命倫理、環境、人権、生活様式などの重要な側面について積極的に発言を行ってきた。

しかしキリスト教は、日本社会および宗教に影響を及ぼしてきたばかりでなく、自らもそこから影響を受けてきている。双方向のコミュニケーションである対話は、これに関わるキリスト教徒の中に新たな宗教的意識を芽生えさせた。カトリックおよびプロテスタントの宣教師・学者のなかには、日本宗教、つまりその宗教的多様性に対して尊敬の念を抱く者も出てきた。彼らは次第に宗教的多元主義に傾いていったように思われるが、それは彼らの教会におけるより高位の人々からみると、ある意味でそれぞれが属している教会の利益を損なっているように見えるものでもあった。

ヴァン・ブラフト（1969）は、仏教および日本の哲学を広範に研究し、そこから影響を受けたカトリックの宣教師かつ学者であるが、キリスト教の教義やその概念の幾つかについて、それらが劇的に変えられるべきことを述べている。ヴァン・ブラフトは、特にキリスト教の神の暴力的で嫉妬深く執念深い側面を否定している（2002:81）。彼はまた、三位一体についてのキリスト教の考えは、仏教の無我の考えを取り入れることから得るところがあるように思われるとし、更に死後の世界についてのキリスト教の考えは、仏教の「空」という概念によって再定義することができるだろうと述べている（Heisig, 2008:16）。

ヴァン・ブラフトの共同研究者であり、もう一人の大胆な批評家であるハイジックは、キリスト教で言われているエキュメニズムについて次のように述べている：

確かに、世界教会協議会およびヴァチカン公会議は、宗教間の平和的共存を支持する劇的な声明を発表し、キリスト教のために世界を制圧するという宣教師の夢を確認した神学的な思想形態を取り去る必要性すら匂わせた。そうした方向に実際に着手し、非キリスト教的な宗教的伝統との対話に入っていくため、既成の組織から資源と人材とを再配分し、あるいは宗教的多元主義という現実にあった神学モデルを提案するという段になると、教会はたちまちにして手綱を引き締め、過去との明確な決別をしようという熱意が低下してしまった（Heisig, 2004:52）。

レップ（2002）は、プロテスタントが宗教間対話の有効性に対して抱いている猜疑心について言及している。彼の主張によれば、プロテスタント系教会の幹部の中には、対話を自らの信仰を放棄し仏教へ帰依する脅威であるとみなしている者もいるという。こうした例はいくつかあったとしても、対話によってもたらされるさまざまな重要な利益もあるはずである。最も明確な点は、自らの信仰について新たな視点からながめ、自らのアイデン

ティティを再発見し再構築することが可能になるということである。レップは、宗教間対話は、それに参加する者がキリスト教の教えについて十分な知識を持っていれば、対話によって他の宗教に対して開放的になりキリスト教信仰に何のリスクももたらさない、ということを強調している。

レップはさらに対話について、それがエキュメニズムに変化をもたらすという利点があることを指摘している。すなわち、エキュメニズムにはさまざまなキリスト教派の間にみられる相違に焦点を合わせ、これを重要な問題として考える傾向があるが、アジアでは、こうしたキリスト教の教派間における相違はその他の地域ほど重要ではない。むしろ、対話を通して教派間の同質性がより明らかになったのであり、実際にアジアにおいてプロテスタントとカトリックは互いに協力をしている。そしてこの種の協力はエキュメニズムに新たな視点をもたらすのである。

レップは、自身の宗教であるプロテスタントへの利益を強調しすぎているように思える。こうした立場は、キリスト教のみならず自らの宗教の利益のみのために対話に関わった日本の宗教代表者の中にもみられる支配的な傾向である。ヴァン・ブラフトやハイジックのような独自の思考形態を持つごく少数の宗教学者だけが、大胆に宗教多元論あるいは宗教的利他主義、つまりある宗教が将来において人類にとってより有益なものになると考えられるならば、たとえ自らの宗教ではなくてもその宗教を支持するといった視点から考えている。ヴァン・ブラフト（2002）はさらに、ある宗教に所属するということは、同時にあるものが剥奪されてしまっているということでもあると述べている。

ヴァン・ブラフト（2003）は、宗教間コミュニケーションのために、西欧の産物の一つである対話という手法を採用することの妥当性について検討している。彼はそれが宗教間の理解と平和をもたらすという見解に対して疑問を持っており、代わりにこうした目的達成のためのよりよい手段としての「瞑想による静寂」について論じている。さらにヴァン・ブラフト（1983:29）は、宗教間コミュニケーションのより適切な手段として「信仰間の霊性」ということを唱えてもいる。同時にハイジック（2004:57）は、宗教間対話が直面する問題は、その解決策を、すべての宗教の共通項目である神秘主義的伝統を通じて探すべきだとしているが、しかしながら論争よりはむしろ、平和、人権・環境の保護、貧困・少数者への抑圧の解消のための宗教的協力こそ望ましく、より実証的な成果をもたらすとも述べている（Heisig, 1993:41）。

またハイジック（1996）は、口頭による対話にも積極的な役割を見出している。彼は、「日本のキリスト教は宗教間対話において指導的な役割を果たしているが、それは一つには自らが文化変容に失敗したことに正面から向き合おうとする姿勢からくるものである」（ibid.:23）とし、さらに続けて以下のようにも述べている：

もしキリスト教の伝統が他の宗教との対話にもたらしたきわだった要素があるとすれば、それは組織が本来持っている伝統的な罪深さと正面から立ち向かう積極的姿勢、その罪深さを正す積極性、または正すことに失敗した場合にそのことに向き合う積極性である。こうした姿勢こそ社会における宗教の役割について全体として影響を及ぼすものであり、・・・仏教側が対話の中で十分に取り入れなくてはならない姿勢である（ibid.:27-28）

仏教側の参加者たちも、対話のもたらすある種の積極的な成果についても言及している。高野山高家寺の住職である北川（2006）は、宗教間対話によって自らの宗教の欠陥をあからさまにすることができる、と語っている。彼は、仏教の教えと女性の取扱いに関する現実との間に矛盾があることを認めている。確かに仏教は社会的価値観の影響で、女性に対して差別を行っている。これは何も仏教に限ったことではなく、その他の日本の宗教においても女性は下位のものとされている。北川は、宗教間対話は実際に社会関係の改善に貢献することができる、と主張している。宗教間対話を日本宗教へのキリスト教からの攻撃の一形態とみなすその他の仏教関係者と異なり、北川はその重要性和、そして異なる文化と宗教を抱えた人々の間に共通の意識と価値観を生み出すという役割を理解している。彼は、共に語り共に働き、教育、福祉、環境、平和といった社会問題に関わる必要があると主張している。

8. 結論

上記のように、日本における宗教間対話は長い歴史がある。まず、そもそも対話は改宗を迫る営みと切り離せないものである。例えば6世紀に日本に仏教と儒教が伝来した時、12-13世紀に分派運動によって新たな仏教が起こった時、16世紀に日本にキリスト教が伝来した時、19世紀中葉に日本が250年に及ぶ鎖国から再び国を開きキリスト教がカトリックとプロテスタントの宣教師たちによって再び紹介された時、そして19-20世紀に新宗教が現れた時、こうしたそれぞれの時において宗教間対話が行われた。しかし日本の宗教史が示しているのは、かつて行われてきた対話はしばしば暴力、戦争、迫害という形において終結したということである。平和な宗教間対話が盛んになったのは、1947年の日本国憲法によって条件付きではない信教の自由が保障されてからである。

このように見るならば日本宗教史から学ぶべきいくつかの教訓があり、それはたとえばグローバルな団結は多様性に基づくものでなければならないということである。16-17世紀の日本のように多様性を犠牲にして団結が達成されても、それは結局憎悪、迫害、流血を生み出すだけである。宗教の将来は多元主義にある。

第二次大戦後、今日の宗教間対話の基礎となる運動や試みがあつた。キリスト教側は主に学術的研究や活動という形で対話を開始したが、しかしそうした研究や活動には、その背後にキリスト教布教に貢献すること、つまりは日本のキリスト教化という隠れた目的があつたのである。しかし、異なる信仰と価値観を持つキリスト教は、日本人の宗教性や社会的団結の中心である祖先崇拜という日本宗教のニーズを満たすということが十分にできておらず、またその排他性と不寛容性の故に一部の知識層を除いて改宗者を獲得することに成功しなかった。かくて日本をキリスト教化することはやや困難な仕事となり、キリスト教ミッションの目標は、日本社会のさまざまな分野、つまり（キリスト教系の学校での）教育、政治・法律制度、特に民主主義、平等および無差別化に関する制度、生命倫理などに、キリスト教的影響力を行使する方向へと向かっていくことになる。

また、公式的な対話の背後に隠れた目的を持っていたのは、キリスト教だけではなく。日本における宗教間対話の歴史を振り返れば、他の宗教も対話の背後に隠れた目的を

持っていた。一般的に言えば、宗教は対話によって恩恵を得る、つまり新しい改宗者、敬意、結びつき、影響、権力あるいは新たな知識などといったものを得る、という目的がある。確かにこれに対しては反対の声もあげられてきているが、こうした姿勢が改まったかといえばそれは疑わしい。

宗教間対話を通じて、キリスト教徒は自らの優越性を排除し、他の宗教に尊敬の念を覚え、キリスト教だけが「真の」宗教というわけではないと自覚するようになる。キリスト教徒は、多文化社会の中で調和を持って平和裡に生きていくためには、もはやキリスト教は支配的な唯一の宗教ではなく、補完的な宗教の一つであるという現実を自ら受け入れなければならない。キリスト教徒も仏教徒も共に自らの宗教には過ちがあることを悟り、自己反省と改革を行う必要がある。仏教は隠遁生活から抜け出し、社会問題に関わるようになりつつある。かくて日本の仏教は、いわゆる「葬式仏教」から「社会参画仏教」へと大きな変革を遂げつつある。新宗教は、宗教間対話を通じて、社会的受容、敬意を獲得し、カルトやセクトから社会に認知された教団へと変身を遂げつつある。

宗教間対話をさらに推し進める際の大きな障害は、それが財政面でも精神面でも自らが属する宗教組織母体に依存している宗教指導者や一部の学者によって実施されていることである。自らの宗教の利益よりも、むしろ人類の利益により関心を持っていると思われる一握りの自立した知識人がいる一方で、対話に関係する他の宗教者は自らの宗教的帰属やアイデンティティによって何らかの制約を受けていると思われる。宗教間対話自体は、宗教組織から中立で距離を置いている人々が関わることによって発展するものである。こうした人々には、基本的に宗教問題に精通している宗教学者、ジャーナリスト、社会学者、社会活動家および基本的に宗教問題に精通している者が含まれる。

しかしながら様々な困難にもかかわらず、長きにわたって対話に取り組む人々のなかに、精神面における積極的な変化を体験した者がいることは明らかである。彼らが書き記したのものには、宗教的多元主義を一層受容していくことが示されている。既に述べたように、ヴァン・ブラフトによるキリスト教の神の暴力的なイメージといった、キリスト教の教義に関する大胆な批判に続き、筆者としてはすべての宗教は自らが、グローバル化社会の中で平和に暮らすために、21世紀にふさわしい教えを持っているか否かを検証すべきであると考え。各宗教は、教義の中にある暴力、不寛容、差別、そして儀式の中の暴力に関するいかなるくだりについても、放棄するべきである。宗教は、暴力の正当化あるいは暴力の種となるような暴力にまつわる教えを持っているならば、平和を唱える資格はない。

1980年代にグローバル化の波が熾烈になって以来、政治および宗教においては1990年代から保守主義、ナショナリズム、ファンダメンタリズム、そして外国人排斥のなどの、対抗的な動きがみられる。宗教的多元主義が受け入れられ、宗教上の複数の帰属が甘受されるには、まだ長い道のりがあると思われる。しかしながらまさに政治システムが複数の国籍を認めざるをえないように、宗教の側も複数の帰属を検討していかなければならない。日本において、宗教的多元主義は1500年に及ぶ長い歴史があり、宗教上の複数の帰属は現に何世紀にもわたり実践されてきた。もちろん日本における多神教的信仰思想は、宗教上複数の帰属を多くの人々が受容する過程で助けとなってきたが、そのことは一神教的宗教にとって挑戦となりうるものである。

上記のように、キリスト教は哲学的な分野で宗教間対話に取り組みがちである。その場

合真理、神学、教義の問題が、対話においてはしばしば重要な役割を果たすことになる。一方日本宗教は、哲学的議論は避け、むしろ社会行動主義に依拠した、より具体的な協力に取り組む傾向にある。この後者のアプローチの方が、より実効性を持ち、世界に変化をもたらすものであるように思われる。教義の優劣を競ったり論争するといったことは、単に誤解や緊張、あるいは挫折や遺恨など不必要な対立を引き起こすだけである。宗教上の違いは文化的相違を反映しているにすぎず、その意味で各宗教は違いを強調することを控えるべきである。むしろ超宗教的な靈性に示されているように、宗教相互の経験や宗教的神秘性による本質的同質性を認識すべきである。社会、政治、教育、文化活動における具体的協力、特に人権、福祉、慈善、軍縮、社会的正義、男女・民族平等、そして環境保護の分野における協力は、宗教と社会の双方に、論争を繰り返すよりも、より大きな恩恵をもたらすのである。

参考文献

- 芦名定道 (2004) . 日本の宗教状況と宗教間対話の可能性、国際シンポジウム「東アジアにおける宗教間対話の意義」提出論文、 pp. 4-8. 2008年7月10日、
<http://www.hmn.bun.kyoto-u.ac.jp/tolerance/tolerance-symposium2004.html>
- Clarke, P. ed. (1999) . *Bibliography of Japanese New Religions*. (Richmond, England: Japan Library).
- Davis, W. (1992) . *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. (Albany: State University of New York Press).
- Filus, D (1999) . “Social Stratification and Religious Affiliation in Japan”(unpublished Ph.D. dissertation). Melbourne: Monash University.
- Fitzgerald, M. (2006) . “The Venerable Nikkyo Niwano and Interreligious Dialogue.” *Dharma World*, 33, 10-11.
- Heisig, J. (1993) . “The Dialogue Among Religions: Looking Back, Looking Ahead.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 17, 40-48.
- Heisig, J. (1996) . “Interreligiosity and Conversion.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 20, 19-30.
- Heisig, J. (2004) . “Fundamentalism in Dialogue.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 28, 51-57.
- Heisig, J. (2005) . “The Dialogue among Religions around the World: Report on a Workshop.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 29, 9-19.
- Heisig, J. (2008) . “The Pontifical Thought of Jan Van Bragt: (1928- 2007).” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 32, 9-27.
- Johnston, W. (1970) . *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*. New York: Fordham University Press.
- Johnston, W. (1971) . *Christian Zen*. New York: Harper and Row.
- 北川宥智 (2006) . 「異宗教間の人々との対話を実現するには：現場からの提議」、

宗教倫理学会研究プロジェクト「変化する世界における宗教—相克と調和」第二回セミナー2006年4月21日提出のペーパー、2008年7月11日、<http://www.jare.jp/project/2006.html#02>

- Landmarks in the Pursuit of Peace by Religionists of the World. (2001, March/April). *Dharma World*, 28, 5-6.
- Maekawa, M. (2001). Japanese Society and Religion on the Eve of the 21st Century. *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 25, 43-54.
- 峰岸正典 (2008). 「国際布教と宗教間対話」『曹洞禅インターナショナル』37号、SOTO禅インターナショナル事務局
- Matata, M. (2002). “Interreligious Dialogue.” *The Japan Mission Journal*, 56(3), 147-157.
- 三宅歳雄 (1988). 『平和をいきる』、東京：講談社
- 額賀章友編 (2000). 『WCRP 世界宗教者平和会議30年史』、東京：世界宗教者平和会議日本委員会.
- Oriens (2000). “Oriensu to wa (What is Oriens?).” 2008年8月2日、<http://www.oriens.or.jp/orienstowa.html>
- Repp, M. (2000). “The NCC Center for the Study of Japanese Religions: Forty Years of Research and Dialogue.” *Japanese Religions*, 25/1&2, 135-153.
- Repp, M. (2002). “Religious Pluralism in Europe: Challenge for Church and Theology – An Ecumenical Perspective from Asia.” *Current Dialogue*, 40, World Council of Churches, 2008年8月19日 <http://www.wcc-coe.or/wcc/what/interreligious/cd40-02.html>
- Repp, M. (2004). “Interreligious Dialogue Can Play a Key Role in the World at Large.” *Dharma World*, 31, 17-19.
- Rissho Koseikai (2006). *Rissho Koseikai: Buddhism for Today*. Tokyo: Rissho Koseikai.
- Rissho Koseikai (2008). *Outline of Rissho Koseikai*. Tokyo: Rissho Koseikai.
- 世界宗教会議日本委員会編 (1973). 『世界宗教者平和会議WCRP会議記録』、東京：世界宗教者会議日本委員会.
- SGI Office of Public Information (2007, March), *Soka Gakkai International (SGI) Peace Activities*, pp. 1-28.
- Shackleton, M. (2008, July 3). “G8 Religious Leaders Summit: Religious Leaders call for Global Partnership.” *The Japan Times*, p. 5.
- 新宗連 (2008). 新宗連とは. 2008年8月2日、<http://www.shinshuren.or.jp/index.html>
- Sonoda, M. (1987). “Studies on Shinto”, *Acta Asiatica*, 51, 1-21.
- Sugitani, G. (2006). “The Lotus Sutra and Religious Cooperation.” *Dharma World*, 33, 12-13.
- Sumi, A. (2008). “The Challenges of Religious Pluralism and Dialogue: The West, the Middle East, and Japan.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 32, 31-39.
- Swyngedouw, J. (1982). “Japanese religions and the Anti-Nuclear Movement.” *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 6, 27-41.
- Tamaru, N. (1996). “Buddhism.” In N. Tamaru and D. Reid (Eds), *Religion in Japanese Culture: Where Living Traditions Meet a Changing World* (pp. 43-62). Tokyo: Kodansha International.

- Thelle, N. (1978) .“From Anathema to Dialogue: Buddhist-Christian Relations in Japan.” *Japanese Religions*, 10 (3), 53-74.
- Thelle, N. (2000) . “Dialogue – Study – Friendship.” *Japanese Religions*, 25, pp. 8-14.
- Van Bragt, J. (1969) . “The Future of Belief Revisited” *The Japan Missionary Bulletin* 23, 523-530.
- Van Bragt, J. (1983) . “New York Conference on World Spirituality”. *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture* 7, 28-29
- Van Bragt, J. (1999) . “Contributions of Buddhism to Christianity”. *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 23, 6-17.
- Van Bragt, J. (2000) . “From Nagoya with Gratitude.” *Japanese Religions*, 25, 5-7.
- Van Bragt, J. (2002) . “Religion and Violence,” *The Japan Mission Journal*, 56/2, 75-86.
- Van Bragt, J. (2003) . “Interreligious Dialogue from the Perspective of Japanese Religions.” *The Japan Mission Journal*, 57/3, 172-183.