

前期：キリスト教と政治思想

オリエンテーション

1. イデオロギーとユートピア

1-1：リクール1	
1-2：マルクスとマルクス主義	
1-3：黙示的終末論の系譜	5/22
1-4：ティリッヒ1	5/29
1-5：ティリッヒ2	6/5
1-6：リクール2	6/12
1-7：知恵思想の視点から	6/19
1-8：パウロとローマ帝国	6/26

2. キリスト教社会主義

2-1：キリスト教社会主義の—イギリス・アメリカ・日本—	7/3
2-2：宗教社会主義—ティリッヒ—	7/10
2-3：賀川豊彦のキリスト教社会主義	7/17
2-4：解放の神学	7/24

Exkurs

キリスト教と仏教1	
キリスト教と仏教2	5/15

<前回>マルクス

(2) マルクス

- ①人間社会に宗教が生じたのは単なる偶然ではない。宗教は欲求の疎外形態における実現（否定的な媒体）であり、人間の現実生活の一契機なのである。
 - ・唯物史観：生産力と生産関係の矛盾の弁証法的展開
 - ・上部構造と下部構造
 - ・個人と共同体
 - ②宗教批判と政治社会批判とは密接に関連
 - 「ドイツにとって宗教の批判は本質的にもう終わっている。そして、宗教の批判は、あらゆる批判の前提である。天上の批判は、こうして地上の批判にかわり、宗教の批判は法の批判に、神学の批判は政治の批判にかわる」（『ヘーゲル法哲学批判序説』）
 - ・フョイエルバッハの議論の歴史的実質化
 - ③宗教は人間社会の歴史において必然的に生じたものであるが、その歴史的条件が変化するとき、必然的に終焉を迎えるはずである。
 - ・積極的批判と自動的消滅待望
 - ・宗教はアヘンである
 - ④宗教を不可欠の契機として含まないような現実世界の構築
 - 共産主義社会：非疎外形態における欲求・類的本質の実現→これ自体がユートピアか？
 - 無階級社会
 - 自己止揚・自己否定の契機をマルクス主義は内部に組み込んでいるか？
- ・ Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (ed. by George H. Taylor),

Columbia University Press, 1986.

1. イデオロギーの三つのレベル
転倒・隠蔽／正統化（ウェーバー）／言語
2. イデオロギーとユートピア、ユートピアの意義（可能性の形態化、現実批判）
3. 現実的なものと労働・生きた個人、還元＝批判
4. 『ドイツ・イデオロギー』の二つの読解可能性
 - ・人間学、動機、生きた個人
 - ・経済学（科学）、因果関係、匿名のメカニズム・構造
5. 転倒の転倒という課題に必要なもの
現実を別の可能性のもとで見る能力、生きた個人の労働という歴史過程の産物であることを自覚すること、革命家とはこうして誕生する
6. キリスト教思想における並行する問題
個人の心情・内面性（自由）と個人を越えた不可視の作用（自動的メカニズム）という二つの解釈が並存する。
 - ・ sacrament理解：事効論と人効論 ・ 灵感：逐語灵感説と動的灵感説
 - ・ 予定と自由意志 ・ 罪理解：運命・遺伝と個人の責任

↓

キリスト教とマルクス主義との並行関係
テキストの確定／解釈の正当性／共同体の正当性
7. 仏教の縁起説の二つの解釈、時間的生成か論理的関係か
8. 脳と心の関係
心脳一元論、心脳二元論、随伴現象説（正統マルクス主義的？）

Exkurs

キリスト教と仏教

（キリスト教にとっての仏教の意味—近代日本・アジアの文脈から—）

<目次>

1. 問題
2. 土着化論の文脈で
3. 民衆宗教論の文脈で
4. 展望

1. 問題

1. 近代日本のキリスト教と仏教
 - ・ 仏教との関わり合いは周地的あるいは個人的レベルにとどまり、公式な取り組みは欠如している。
 - ・ しかし、メイド・イン・ジャパンのキリスト教（マリNZ）では、持続的な関わりが存在してきた。無教会、松村、川合
2. マリNZ『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』
「そもそもは仏教も儒教も「外来」（中国）の要素だったが、何世紀もかけて適応し解釈

S. Ashina

しなおされ、日本固有の文化伝統の一部となっている。土着化の過程を通して、日本人はキリスト教も同じく自分自身の宗教へと変容させている。土着運動の信者にとって、キリスト教はいまや日本の宗教のなのである。」(15)

「宣教師のあいだにも、土着の教会の発展に関する議論は確かに早くからみられたが、それは主に「三つのセルフ」、しなわち、自助自立、自己統御、自己拡大という観点から理解されていた。」(53)

「本書はキリスト教の日本土着に照準を合わせているが、日本の仏教史から示唆に富むヒントや類似点を拾いだして考えてみるのも一興だろう」「鎌倉時代」「法然」「親鸞」「日蓮」(64)

3. 第一波の土着運動

・内村鑑三(1861-1930)：無教会

「さらに内村は、一九二六年四月の論説において、仏陀とキリストの関係をうたう一篇の短い詩によって包括的なものに対する自分の信仰の志向性を明らかにしている。」(86)

ブッダとキリスト：月と太陽、母と父、慈悲と義

私は月を愛し、夜を愛する。……月を愛することは太陽を愛する愛のなかに含まれ、太陽を愛する者は月をも愛することを、私は知っている。

「内村は浄土教の阿弥陀信仰や「他力」信仰とキリスト教が酷似していることを指摘している。」(92)

・松村介石(1859-1939)：道会

「四つの綱領」「教えの基盤にあるのは、自分自身が啓示体験をしたという松村の主張と、キリスト教や仏教や儒教の聖典にある真理の是認である。」(103)

「主要な宗教の中心的真理は、どれも次の四つの基本的教義に還元できるという確信」(104)

信神、修得、愛隣、永生

「戦後、道会の指導者たちは、この運動の源泉がキリスト教にあることをふたたび強調するようになった。」(110)

・川合信水(1867-1962)：基督心宗教団

「儒教と仏教という眼鏡を通して信仰を再解釈したこの日本的な教会は、キリスト教がさらに完成度の高い自己修養の途を提供していることを訴え、キリスト教的な悟りに至るために仏教の伝統的瞑想修行を唱道している。その悟りは神人合一という言葉で理解される。」(111)

「ドイツ改革派ミッション」「東北学院在学中が宣教師に師事していた」「押川方義」(112)

「川合のいうこの「先聖」には、仏陀、孔子、新儒学の王陽明、大勢の仏教の高僧たち（法然、親鸞、日蓮、道元、白隠）がいる。このアジアの聖人たちは……日本人信者の「旧約」となっている。」(114-115)

「宣教師が日本の宗教性を否定して喧伝した排他的神学とはまったく対照的に、川合は、儒教や仏教の伝統には、キリスト教徒の生活に取り入れることのできる高い価値があると訴えた。」(115)

「ローマ・カトリックの伝統に対する川合の言葉は肯定的である。」(119)

「四弘誓願」「仏教的な智慧をキリストの啓示と照らし合わせて「完成し充足し」たもの

である」(121)

「基督心教団の瞑想は儒教の静座や仏教の座禅と通じるところがあり」(122)

「他宗教の儀礼への参加に対する柔軟な見解」(125)

4. キリスト教宣教論の展開とアジア伝道

・佐藤敏夫『植村正久』新教出版社。

「植村と教派的伝統について語るためには十八世紀末のロンドン宣教会(London Missionary Society)の創設に遡る必要がある。こういう判断は日本の教会史学の草分け石原謙の見解でもあった」、「一七九五年のロンドン宣教会の創立総会」「プロテスタントの東洋伝道の基本方針がきめられた」(11)

「十七世紀の正統主義時代のあとを受けて敬虔主義が広がって行くこと」「広義の信仰復興運動が世界宣教運動を推進した功績は大きい」、「この総会で決められた東洋伝道の宣教方針」「それは一言でいえば、超教派主義ということであった」(12)

「プロテスタントの宣教師たちが東洋各地において随時宣教師総会(General Conference of Missionaries)を開催し、相互の交わりに意を用いていった」(13)

・カブ『対話を超えて』

20世紀に入り、キリスト教の排他性が問題視されてきた。宣教師たちは、伝統的なアジア的諸宗教の復活に積極的な要素を何か認めるようになってきており、当時のキリスト教にとっての脅威は、異教徒ではなく、世俗主義に変わりつつあった。

1930年の世界諸宗教会議(World Parliament of Religions)：異教徒を改宗させる必要があるかということ。キリスト教海外宣教活動を評定する委員会を組織。同議会の議長であったウィリアム・アーネスト・ホッキングによれば、すべての宗教が根本的宗教的直観を分有しており、それゆえ諸宗教はより完全な宗教的真理を求めて互いに助けあうことができる。海外宣教は、教えることに向けてだけでなく、同時に学ぶことのためにも設定されなくてはならない。

しかしこの重要な認識の変化は、戦前においては十分に賛同を得たわけではなく、1938年マドラスの第三回世界宣教協議会においては、ヘンドリック・クレマーの、イエスによる神の啓示は独自のものであり、他の宗教の持つ相対性を超えていくものだという見解が採用された。

第二次世界大戦後、文化と宗教において高揚するアジアで、キリスト教徒たちが国づくりにおいて他宗教の人たちと協力する必要性が生じた。1971年に世界教会協議会(World Council of Churches)が再編され、そこに他宗教とイデオロギーを信じる人々との対話(Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies)部門が設定された。WCCは、教会のための対話の重要性、その必要性さえ確言し、アフリカの伝統的諸宗教との対話に特別の注意を喚起したが、対話の神学的根拠は未開発なまま。

5. 仏教の西欧世界への拡大

・アンナ・ルッジェリ

「日本宗教から世界へ——日本における禅仏教とヨーロッパでの展開」

ヨーロッパ禅の動向：弟子丸泰仙(1914-1982)、1970年にヨーロッパ禅協会設立(後の国際禅協会)、フランス、イタリア、ドイツ、スペインなど。

6. 問題をどう立てるか

土着化論と民衆宗教論という二つの文脈において、「キリスト教にとっての仏教の意味」を論じたい。

土着化：土着化は、キリスト教にとってどのような意味があるか。

民衆宗教：現世利益や宗教混交といった問題をどう見るか。

2. 土着化論の文脈で

キリスト教と仏教というテーマは、キリスト教が東アジアにいかにか土着化できるのかという問いと関わる。先行する宗教としての仏教。

7. 日本における土着化宗教としての仏教というモデル

鈴木大拙の日本的靈性論

8. 課題としての土着化が仏教への関わりを動機づける。

・宗教研究のレベルでの継続的な取り組み。南山宗教文化研究所の研究成果より。

『キリスト教は仏教から何を学べるか』（第十回のシンポジウム内容）

ヤン・ヴァン・ブラフト：日本におけるキリスト教と仏教の対話の動機として次の三つをあげる。一つは「土着の動機」と呼ばれるもので、それは遠藤周作や井上洋治などの文学作品に現れている。キリスト教が身につけてきた西洋的知的衣が東洋人、日本人としての自分に合わないと感じるために、自分の信仰のより日本的な地盤を見つきたい、という動機。二つ目は「対話的動機」であり、自分がキリスト者として、自分が囲まれて生きている仏教への神学的通路、橋渡しを作ろうという願望に発する。三つ目はギリシア的範疇や論理をもって表現された神学（とそれによって形作られた＜信仰と理性の対立＞）に対する不満に由来する、「キリスト教がただ西洋的なものばかりでなく、同時に東洋にふさわしいことを願にしよう」とする願望。

本田正明：自身のカトリックの信仰とそれを説明するアリストテレスの形式論理との矛盾の経験。「キリスト教が、布教地の民族的地下水にまで受肉していくこと、そして入信の事実を事実即して説明する具体的な論理を発見発明していくこと」のできる東洋の神学を形成することが、キリストが自己に与えた歴史的使命である。仏教的「即の論理」を利用した「相即神学」を提示。

小田垣雅也：「キリスト教と仏教の対話はどこまで可能か」ということを述べる。彼は信や悟りというものが本来、概念を超えたところにあつて、それゆえ、学問的レベルにおける比較や宗教間対話は意味がない。諸信仰を相対的に捉えようとする宗教多元主義の立場にも反対。信仰は本来排他的・絶対的であるために、その排他性を徹底的に超えた普遍性においてはじめて他宗教との対話。絶対と相対、排他と普遍、信と不信のような絶対的に矛盾したものの間の「二重性」に人が信仰を得、またその生に対する安堵と自然さが回復される。西田哲学の場所の論理、「聖霊の遍満する場所」。

武田龍精：西谷啓治の対話論を引用。西谷が大いなる普遍性を「宗教的生における普遍性ということから言えば、神秘主義ほど普遍的なるものはない」というように、神秘主義のうちに見出すことに着目。日本仏教のうちではすでに分裂してしまった禅仏教と浄土仏教との二契機が、エックハルトのうちでは交叉し転入しているとみる西谷のエックハルト理解のなかに、禅仏教と浄土仏教の対話の可能性も見ている。

小野寺功：「聖霊論の神学」の必要性を主張。アニミスティックな形而上的風土性に由来する自身の聖霊論への関心、西田哲学の絶対無の場所が、キリスト教で言えば「三位一体のおいてある場所」であるということを見出した。聖霊論的思考が「信仰と理性」という伝統的キリスト教のアポリアを克服する鍵。

八木誠一：宗教的認識は「直接経験」の反省的自覚として成り立つとし、直接経験をどのように見、かつどのように言い表すかというところに宗教とその伝統の個性がある。したがって、仏教とキリスト教が究極的に同じ真実のうえに成り立っているとしても、また将来にわたり相互に影響し合い、その結果両者が大きく変容しても、両教にはそれぞれ個性があるので両教がまったく同じものになったり、第三の宗教が現れ、両教が消滅したりすることはない。直接経験は三つの局面を持つ。第一は、主観と客観の間の直接経験（西田の『善の研究』における直接経験（純粹経験））、第二は、我と汝の間の直接経験（マルティン・ブーバーの『我と汝』の思想）、第三は、自我と自己の間の直接経験（臨済の「一無位の真人」やパウロの「私の中に生きるキリスト」）。原始キリスト教は主として直接経験 B と C の結合、禅仏教は直接経験 A と C の結合、浄土仏教は直接経験 C を中心としている。それぞれを一つに解消することは不可能であるため、ここに諸宗教が互いに学ぶ必要がある。

9. しかし、土着化論で十分か、そもそもキリスト教にとって土着化は最終目的か。

・韓国キリスト教思想の二つの潮流：民衆の神学と土着化神学

10. ピエリスによる従来土着化論に対する批判

何のための土着化か、土着化はいかに行われるべきか。アジアの現実の中で。

・ option to follow Jesus; option to be poor; option for the poor.

in Jesus, God and the poor have formed an alliance against their common enemy: mammon.

Leonardo Boff *voluntary poverty, forced poverty,*

The first is the seed of liberation; the second is the fruit of sin.

・ This does not imply that all local churches *in Asia* are necessarily local churches *of Asia!*

"inculturation." I see the process of "becoming the local church of Asia" only as an accompaniment or a corollary to the process of "fulfilling the mission of evangelizing the (Asian) nations." mission to the poor.

a local church *in Asia* is usually a rich church working for the poor, whereas the local church *of Asia* could only be a poor church working with the poor, The great (monastic) religions that antedate Christianity also claim to possess a message of liberation for the poor of Asia. ... in a local church *of Asia*, they will have already become collaborators in a common mission.

・ we are right in the middle of *politics*. confrontation with two political ideologies --- capitalism and Marxism--- cannot be avoided. The local church in Asia is a political church:

In Eastern religions, voluntary poverty is a spiritual antidote against the mammon working in humanity psychologically. In liberation theology, it is also a sociological weapon.

the ecclesiastical culture of the ministerial church in Asia is elitist and stands aloof from the culture of the impoverished masses. This cultural gap is even more pronounced in former European colonies

・ every local church, being itself a people, is essentially an inculturated church. The relevant

S. Ashina

question to ask therefore, is: Whose culture does the official church reflect? Which is the same as asking, What social class is the church predominantly associated with?

To evangelize Asia is to evoke in the poor this liberative dimension of Asian religiousness, Christian and non-Christian.

• its ancient tradition of *religious socialism*. There are actually two clear versions of religious socialism in Asia: (1) the more primitive form practiced by the *clannic* and *quasi-clannic* societies spread throughout the vast stretches of nonurbanized Asia, and (2) the more sophisticated form represented by the monastic communities of Buddhist (Hindu, Taoist) origin.

To sum up then, the first and the last word about the local church's mission to the poor of Asia is total identification with monks and peasants who have conserved for us, in their religious socialism, the seeds of liberation that religion and poverty have combined to produce.

• four strands of tradition

1. the Latin model: 2. the Greek model: 3. the North European model: 4. the monastic model:

the separation of religion from culture (as in Latin Christianity) and religion from philosophy (as in Hellenic Christianity) makes little sense in an Asia society.

The very word "inculturation," which is of Catholic origin and inspiration, is based on this culture-religion dichotomy of the Latins, in that it could, and often does, mean the insertion of "the Christian religion minus European culture" into an "Asian culture minus non-Christian religion."

Greek philosophy was pulled out of its own religious context and made to serve the Christian religion as a tool for doctrinal expression "theological vandalism"

The exact converse is true in Asia. The imperial religion now in crisis is colonial Christianity, whereas so-called pagan religion is regaining vitality not only as a socio-political force but also as a current of contemporary spirituality

these other religions have preceded Christianity by centuries and have already achieved in Asia that very kind of inculturation that Christianity accomplished with such success in Europe.

Asia, as circumstances clearly indicate, will always remain a non-Christian continent.

"Freedom from poverty," the goal of Western technocracy, can be an enslaving pursuit ending up in hedonism

Latin American liberation theology, the *only* valid model of theology for the Third World today, also lacks a perceptive understanding of this monastic ideal.

to discover the *Asian style of doing theology*.

two "secular" movements engaged in liberating us from our "poverty"; both originated in the West. The first is Marxist socialism and the other is the developmental ideology associated with capitalist technocracy. The West is also spiritually present through the church, which, for the most part, is an extension of Western Christianity, it is not perhaps a new theology, but a new theological method, indeed the correct method of doing theology.

The vast majority of God's poor perceive their ultimate concern and symbolize their struggle for liberation in the idiom of non-Christian religions and cultures. Therefore, a theology that does not

speak to or through this non-Christian peoplehood is an esoteric luxury of a Christian minority.
Hence, we need a theology of religions that will expand the existing boundaries of orthodoxy as
we enter into the liberative streams of other religions and cultures.

every religion, Christianity included, is at once a sign and countersign of the kingdom of God;
a Christ-against-religions theology and a Christ-for-religions theology

in our Asia context, religion is life itself rather than a function of it, being the all-pervasive
ethos of human existence. This is even more true of tribal religion, which often overlaps with
"culture." The narrow concept of religion

A counterthesis to developmentalism, however, did come from the Christ-*of*-religions theory. It
found an anchor in the numerous ashrams and their equivalents already in existence for decades.
They embodied the spirit of renunciation central to many cultures, thus expressing their solidarity
with both the poor and their religions.

Many metacosmic religions point to a future that is attainable as the present moment of total
human emancipation, putting the account on a metapersonal Beyond, if not on an "impersonal"
but transphenomenal It.

inculturation and liberation, rightly understood, are two names for the same process!

It is an ecclesiological heresy, therefore, to suppose that a church becomes asianized when the
white faces in the Asian episcopate are gradually replaced by black, brown, and yellow ones! An
indigenous clergy is not necessarily as sign of an indigenous church! What makes an Asian
Christian community truly indigenous or "local" is its active and risky involvement with Asia's
cultural history, which is now being shaped by its largely non-Christian majority.

the "basic *human* communities" emerging on the periphery of the official churches.

・土着化は歴史において繰り返されてきたが、それは目的ではなく解放の結果である。よ
り正確には、両者は一つのプロセスにおいて結びついている。アジアのマイノリティとし
てのキリスト教は、この解放のためにこそ、諸宗教との関わりを必要とする（民衆の解放
への希求は、キリスト教的ではない仕方で表現されており、それを聞き分ける必要がある）。
しかし、貧しさからの解放という目標こそが、対話に適切かつ正しい方向性を与える、共
通の課題を自覚するからこそ、キリスト教は仏教へと向かう必要がある。

高齢化・葬儀の問題、平和や環境の問題・・・

(1) 貧しさという指標

宗教的現実性の構造→ 儀礼、精神性・霊性、世俗
神と富、富という複合的現実

(2) アジアの教会と、アジアにおける教会。in / of

(3) 土着化神学と解放の神学→ 二分法あるいは二分法を超えて

「アジアの」と「解放」、適応と変革

(4) 土着化：誰の文化か。

アジアにおいて、従来の土着化モデルは有効か。

アジアの宗教文化は、古代から中世にかけてのギリシャ・ローマやゲルマンのそれと
は異なる。ラテン・アメリカの解放の神学についての二重の評価。

(5) 宗教概念の再構築

宗教と文化の二分法の限界

(6) 非キリスト教的宗教伝統・宗教文化における解放の希求

アジアの伝統的宗教文化における「宗教社会主義」

西欧近代のキリスト教社会主義や宗教社会主義との関係

農業の意義（アジア的農本主義）

アジアの伝統への参与において生成する「アジアの教会」

↓

地平融合の一つの形、「アジアのキリスト教」の可能性

(7) 近代化の再評価

↓

現代神学の課題：宗教文化を適切な仕方でも理論的に分析すること。

その上に、宗教の神学を構築する。

3. 民衆宗教論の文脈で

1. 野呂芳男『キリスト教と民衆仏教——十字架と蓮華』

三つの極、御利益宗教・宗教混交という批判を越えて

「一つは、神学は人間の解放にかかわる、という確信である。伝統的に神による救いと言ってきた事柄は、解放以外の何ものでもない。そして、解放には幾つかの次元がある。政治的な解放、経済的な解放、社会的な解放、性差別よりの解放、非本来的な自己よりの解放などであって、実存論的神学はこれらすべての解放にかかわらなければならない。そして、キリスト教と他宗教とのかかわりは、実存の生きる姿勢と深くかかわるところの宗教的な解放、真に深く自己を生かす宗教の中へと日々解放されて行くことと結合している。」(3-4)

「第三の確信は、民衆宗教こそ、その納得できない多くの慣習の奥底で、この愛を至上のものとしてあこがれ求めている宗教性であるということである」(4)

2. 山折哲雄『仏教民俗学』

「この問題については、仏教学の側にもすくなからざる責任があった。なぜなら近代の日本の仏教学は、あまりにも西欧の学問に秋波を送りつづけてきたからである。西方を凝視めつづけてきたというだけではない。海の彼方からばかり方法的な栄養をかすめとり、自己の存立基盤に思いをいたすにあまりにも乏しかったからである。日本の民俗的な土壌をそぎ落とし、分離することにばかり血道をあげてきたからである。その結果、日本の仏教学はいつのまにか地に足のつかない観念化の道を通り過ぎていたのである。」「仏教学よ、あらためて、民俗信仰が培ってきた知恵を呼び戻せ！」(6-7)

4. 展望

キリスト教と仏教との関係論をいかに意味ある形で構築できるか

民衆宗教論から

大村の真宗カトリシズム、真宗ピューリタニズム論の評価

歴史的キリスト教→宗教類型の構築→仏教への適用

<参考文献>

1. マーク・R・マリンス『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』（高崎恵訳）、トランスビュー、2005年。
2. 佐藤敏夫『植村正久とその弟子たち1 植村正久』新教出版社、1999年。
3. 石原謙「序説 東洋におけるプロテスタント・キリスト教」（『石原謙著作集第十巻 日本キリスト教史』岩波書店、9-26頁）
4. John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue*, Fortress, 1983.（『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』（延原時行訳）行路社。）
5. アンナ・ルッジェリ「日本宗教から世界へ——日本における禅仏教とヨーロッパでの展開」（芦名定道編『比較宗教学への招待——東アジアの視点から』晃洋書房、2006年、116-141頁）。
6. 芦名定道「日本的霊性とキリスト教——キリスト教土着化論との関連で」、北陸宗教学会『北陸宗教文化』第24号、2011年、1-18頁。
「韓国キリスト教の死者儀礼」、『東アジアの死者の行方と葬儀』（アジア遊学）勉誠出版、2009年、96-104頁。
7. 南山宗教文化研究所編『キリスト教が仏教から何を学べるか』法蔵館、1999年。
ヤン・ヴァン・ブラフト「オリエンテーション」
本多正昭「相即神学への道」
小田垣雅也「キリスト教と仏教——対話はどこで可能か」
武田龍精「浄土教・キリスト教の相互転換における方法論と可能性——親鸞浄土教の視座」
小野寺功「聖霊と場所——聖霊神学の基礎づけ」
八木誠一「直接経験の言語化について」
8. 『浄土真宗と福音主義神学 仏教とキリスト教の対話』I（ハンス-マルティン・バルト、マイケル・パイ、箕浦恵了編、2000年）、II（マイケル・パイ、宮下晴輝、箕浦恵了編、2003年）、III（ハンス-マルティン・バルト、マイケル・パイ、箕浦恵了、門脇健編）、法蔵館。
9. Aloysius Pieris, S.J., *An Asian Theology of Liberation*, T & T Clark, 1988.
Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism, Orbis Books, 1988.
Fire & Water. Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity, Orbis Books, 1996.
10. Paul Knitter, *Without Buddha I Could not be a Christian*, Oneworld, 2009.
11. 古屋安雄『宗教の神学——その形成と課題』ヨルダン社、1985年。
12. John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, 1989.
13. 野呂芳男『キリスト教と民衆仏教——十字架と蓮華』日本基督教団出版局、1991年。
14. 大村英昭『死ねない時代——いま、なぜ宗教か』有斐閣、1990年。
大村英昭・金児曉嗣・佐々木正典『ポスト・モダンの親鸞——真宗信仰と民俗信仰のあいだ』同朋社、1990年。
15. 山折哲雄『仏教民俗学』講談社学術文庫、1993年。