

ヴァイマル期ドイツにおけるインド宗教思想の受容と 比較宗教学の実践化

——「サドゥー・スンダー・シング」をめぐる論争を中心に——

宮 嶋 俊 一

はじめに

ヴァイマル期ドイツにおけるインド理解、とりわけ宗教学者によるその一端についての考察を通じて、比較思想研究の課題を検討することが本稿のねらいとなる。ただし、本稿で扱うインド宗教思想とは、仏教やヒンドゥー教といったいわゆる「インド宗教思想」ではない。キリスト教を受容したインド人の思想がドイツにおいていかに再受容されていたのか、それが本稿で扱われる問題となる。

一九世紀末から二〇世紀初頭にかけてのドイツでは、キリスト教会勢力が衰退し、それに代わる諸宗教(的運動)が教会外で活動を活発化させていた。¹⁾そうした状況において、キリスト教神学者・宣教師にとりインドは宣教の対象であると同時に、

(例えば、ルドルフ・オットーの言うように)インドの宗教がキリスト教の「ライバル」としても位置づけられていた。こうした中、一九二〇年代ヨーロッパ、とりわけドイツ語圏でインド人のキリスト教巡回説教師「サドゥー」・スンダー・シング(Sadhu Sundar Singh, 1888-1929?)²⁾をめぐる論争が起こった。これは一般にサドゥー論争と呼ばれ、キリスト教神学者、牧師、伝道者、宗教学者らを巻き込んで形成されていた。

スンダー・シングは、当初インドで、その後ヨーロッパを始め世界各地を旅行し、説教を行った。頭にターバンを巻いたインドの托鉢僧の服装でキリスト教について語る姿は西洋人の注目を集めたが、それだけでなく当時の西欧のキリスト教のあり方への批判が賛否を巻き起こした。また、そこで語られた内容の中には後に見るように、数々の神秘体験が含まれ、イエス・

キリストを彷彿させるような体験談も少なくなかった。ある人はスンダー・シングを高く評価し、またある人は「ペテン師」と批判する形で、論争は展開した。この論争の中心を担ったのは、スンダー・シング擁護者で宗教学者のフリードリッヒ・ハイラー (Johann Friedrich Heiler, 1892-1967) と、批判の立場をとった牧師・宗教学者のオスカー・プフィスター (Oskar Robert Pfister, 1837-1956) とであった。

本稿ではとりわけハイラーのスンダー・シング理解に焦点を当ててみる。というのも、ハイラーに代表される当時の宗教学は神学的・実践的であると批判されてきたが、この時期のハイラーは「宗教学」者としていくつかの「宗教論争」へ実践的に関わっており、そのひとつがこのサドゥー論争であるからだ。この論争でハイラーは比較「宗教学」者の立場からの発言を重ね、スンダー・シングを擁護し、その中で自らの宗教学がいかなる営みかを説明し続けた。その結果、ハイラー宗教学におけるインド理解が形成されたと考えられるのである。異なる価値観を含んだ複数の宗教思想の比較研究において、研究者自身が客観的・中立的な立場に立つことは容易ではないが、しかし研究者自身の価値観・宗教観を露骨に示すことには問題があろう。「サドゥー論争」は、こうした問題を考察するための糸口となり得ると考えられるのである。

一 サドゥー・スンダー・シングとは？

サドゥー論争では、スンダー・シングがいかなる人物なのか、そのライフ・ヒストリーも含め議論の対象とされた。よって、スンダー・シングの生涯をいかに描き出すかがすでに問題となる。ここでは主に、比較的最近の研究でかつ客観的記述を目指したゲブレルの歴史的研究に基づきつつ、また争点となった奇跡体験等についてはハイラーの著作も参照しながら、その生涯を簡単にまとめておく。

スンダー・シングは一八八八年、北インドのパンジャブで生まれる。父親は地主で、家庭は豊かであった。家族はシーク教徒だが、母親を通じてヒンドゥーの宗教性も学ぶ (G. S. G.)。彼が一四歳の時、その母親は死亡。アメリカのプレスビテリアン派のミッションスクールに通い、キリスト教の影響を受けた。一九〇三年一月一日、キリストの出現により回心体験を得たとされる。この体験後、彼は洗礼を受けることを望むが、家族はそれに反対、勘当される。そこで、家を出てプレスビテリアン派の寄宿制ミッションスクールのあるルディアーナに向かうが、途中重病にかかる。彼はその原因を毒を盛られたからと考え、またその回復を奇跡と見なした (G. S. G.)。

ミッションスクールで約一年過ごし、(もつともはやい記述では) 一九〇五年九月三日洗礼を受け、そこを出る。それから三三日後、キリスト者スンダー・シングとして、伝統的なシ-

ク教の法衣をまとい独力で伝道を始める (G 54ff.)。ほぼ絶え間なく福音を説きながら北インドを放浪、一九〇五年から〇六年にかけてアフガニスタンまで最初の旅行、その後ヒマラヤのコトガルを活動拠点とし、そこでアメリカ人青年ストークス (Stokes) と出会う。ストークスは、独力で伝道を試みる彼に聖フランシスコの理想を見て感激し、二人は暫時協働する。特に当時パンジャブで猛威を振るっていたペスト患者の病院が活動の中心であった。一九〇八年、コトガルからヒマラヤへ出発、初めて封鎖されたチベットを訪れ、そこで上層のラマ僧から歓迎を受け、また仏教寺院の書庫で新約聖書を発見したとされる (「チベット旅行」) が、後の論争でこのチベット旅行の歴史的「事実」性が争点のひとつとなった。この旅行においてイギリスとの国境までの移動は確認されたが、チベット旅行とその間に起きた出来事に関する叙述は、スンダー・シングの創作とされた (G 63ff.)。

一九一二年から一七年まで、東西ヒマラヤへの大旅行を繰り返し企図、アッサム、ネパール、テリーガルヴァル、カシミール、アフガニスタンへ赴く。また同時期、説教と講演のため北インドへ。この時期のヒマラヤ旅行の際 (一九一二年の中頃)、非イギリス領チベットに数日間滞在 (G 113f.)、その後さらにチベットの奥地、カイラシュでクリスチャンのマハリシに出会ったとされる。だが後にその旅から帰還したとされる時期に彼がヒマラヤを旅行中であることが判明、カイラシュへの旅行、

およびマハリシとの出会い等、旅行中の出来事も創作とされた (G 121f.)。同様のことが一九一六年 (G 128ff.)、一七年 (G 136ff.) にも起る。同時期断食を行うが、その期間をめぐっても論争が起る。この前後の時期、再びチベットへと向かったスンダー・シングはラサで死刑宣告を受け、瀕れた井戸に投げ込まれ、放置された。だが、ひたすら神に祈っていると誰かがロープをたらし救われた (「井戸体験」) とされる。

一九一六年、最初の伝記が公刊され、南インドに名声が広がる。一九一八年から南インドへ旅行、そこでいくつかの伝道団体と協働する。それらの団体が伝道旅行を企画し、巡回説教師として一九一八年から一九九年にかけてスリランカ、中国、日本へ旅行⁽¹⁰⁾、この時期は、ラサでのような奇跡体験をほとんど報告していない。この間も、東西ヒマラヤへの旅行を企図、スンダー・シングによれば規則的にチベットへ伝道を行う。一九一九年、父と和解。父親は翌年のヨーロッパ旅行の費用を捻出する。スンダー・シングはまずイギリスへ、そこからアメリカ合衆国へ渡り東から西へ移動、さらにサンフランシスコからオーストラリアへ移動し、そこで短期滞在后インドへ帰国した。一九二一年再びチベットへ赴き、その旅行記が出版される。この旅行中は、以前のような奇跡体験を得なかった。旅行の一部は実証されているが、スンダー・シングの主張するほどヒマラヤの奥地、さらにはチベットまで旅行したかどうか疑問が残されている。この頃ヨーロッパからさまざまな招待を受け、

一九二二年にスイス、ドイツ、スカンジナビア諸国、オランダ、イギリスを訪問、そこからインドに帰国、帰国後ただちにヒマラヤへ、この時の「閉ざされた」チベットへの旅行も論争の争点となる。その後、彼は外国からの招待をすべて断り、インドに留まった。一九二一年から二八年にかけて、一年に一冊のペーシスで神学的著作を執筆、出版し、それらは諸外国語に翻訳される。一九二九年四月一八日、チベットに向けて旅行に出て以來行方不明となり、一九三三年に、その死が公に告げられた。

二 「サドゥー論争」の発端

スンダー・シングは一九一二年から一八年にかけて、北インドのキリスト教雑誌ヌア・アフシヤンに旅行記などのさまざまな報告を掲載し、その頃から熱心な信奉者を得ていた。インド人青年でクリスチャンのザヒール (Zahir) もその一人で、一九一五年から一六年までスンダー・シングと接触があった。雑誌に掲載された文章や個人的な交際から、一九一六年に最初の伝記をウルドゥ語で発行、四ヶ月後には英語版の伝記^①が発行される。ヌア・アフシヤン掲載の文章とこのザヒールの伝記により、スンダー・シングの名声は南インドにまで広がった。この伝記は、インド人のクリスチャン青年に向けて書かれていた。また、南インドで活動していたスンダー・シングは、アングロサクソン系の信仰覚醒運動の団体とも関係を持ち、その団体に所属していたパーカーが一九二〇年、やはり伝記を著す^②。それ

らの伝記の記述の相違をめぐり、後に論争が展開することになる。主として南インドの伝道者たちの間では、スンダー・シングは好意的に評価されていたが、断食の期間に対する疑惑が生じ、スンダー・シングの信用性に疑いがかけられ始めてもいた^③。

スンダー・シングは一九一七年の「福音主義伝道雑誌」掲載の論文で、南インドの教会設立に向けての肯定的な事例として、初めてヨーロッパに紹介された^④。そして一九二〇年と二二年、スンダー・シングはヨーロッパ各国を訪れる。そこに現れたのはターバンを巻いたエキゾチックなインド人だが、言動は間違いないクリスチャンである。さらに彼の「伝説」はイエス・キリストやキリスト教の成立を髣髴とさせ、彼をイエスに擬した印象が繰り返し語られる。インドの巡回説教師は、信仰覚醒を促す説教師でもあったが、他方シングの奇跡体験への疑惑が、すでにインドからヨーロッパへも伝えられていた。

三 ハイラーのスンダー・シング論——その概略

一九二三年、ハイラーによる「サドゥー・スンダー・シング、インドの使徒^⑤」(これ以降「インドの使徒」という長編論文が「キリスト教世界」誌に掲載される。この論文で、ハイラーはスンダー・シングの宗教的観念世界を叙述し、それを信仰類型のひとつとして宗教学的に評価した。またスンダー・シングの奇跡体験を詳細に論じてはいないものの、生い立ちや「回心体

「数々の旅行中の出来事など伝記的な事柄が報告された。さらに、この論文でハイラーは、これまでのスンダー・シングに対する批判に対し、スンダー・シングの生涯が「完全な現実、直接的な現在」であるという立場を示し (Hart)、巡回説教師「スンダー・シング」は同時に聖人「サドゥー」であり、両者は不可分とされた。結論 (Ebbels) では、スンダー・シングのインド宗教における意味が論じられている。ハイラーは、スンダー・シングを「東方の使徒」と見なし、「彼によつて初めて、キリスト教はインドにおいて精神的な力となり始めた」とする。すなわち、スンダー・シングはヒンドゥー教の制圧者として、また福音主義的な使徒として賛美されるのである。ハイラーによれば、スンダー・シングは「インド宗教の新時代の始まりであり、彼はそれを体現している」。ハイラーはまた西欧キリスト教世界におけるスンダー・シングの意味についても論じ、彼を「墮落し、浅薄化した」近代西欧キリスト教世界の批判者として描き出す。神学の主知主義と教会の組織化によつて、近代キリスト教は生き生きとした内面性を喪失している。西洋キリスト教はその内面性をインドへ贈り物として与えてしまったゆえ、インドの高等宗教よりもさらに低い段階に落ち込んでしまった。西洋にもスンダー・シングの福音が必要である。彼の信仰はあまりに深く福音主義的であり、それどころか、原始キリスト教的だ。もしそれが西欧で支配的な信仰と異なっているなら、それは西欧のキリスト教が浅薄化し、唯物論や合理

主義神学に屈伏しキリスト教的な真理から遠ざかったからだ。主との交わりとは、スンダー・シングに示されるが如き祈りである。

さらに、この論文発行と同年の冬、「サドゥー・スンダー・シング、東方と西方の使徒」(これ以降「サドゥー」)が出版される。これは論争全体において、きわめて重要な位置を占めている。「サドゥー」出版の翌年(一九二四年)には、さまざまな論者によるスンダー・シングをめぐる論稿が増えるが、そのほとんどがハイラーのこの著作へ言及していること、さらに「サドゥー」以降、スンダー・シングの伝記に書かれていた個々の事実の内容的な不正確さについての断片的な議論ではなく、このハイラーの主張に同意するか異議を唱えるかという論争の構造が形成されたこと、などの意味でこの著作はサドゥー論争の事実上の発端であったと言える。同書においてスンダー・シングに対するハイラーの基本的な判断は、先の「インドの使徒」と変化していない。ただ、さまざまな史料を用いて伝記的にスンダー・シングの奇跡体験を詳細に、また「無批判に」(プフィスター)叙述することで、ハイラーの「超自然主義」の立場が鮮明に示される。さらに、報告は信頼に足る同時代人の証言によるがゆえに、それが歴史的「真実」であると説明される。ハイラーは、ザヒールやパーカーの手によるスンダー・シングの伝記は聖人伝として読めるとしているが、ハイラーがそれらを「真実」として再構成したことにより、本書もまた——ス

ダー・シングの研究書であると同時に——聖人伝となつてゐる。「サドゥー」におけるハイラーの立場を一言で言えば、スンダー・シングは、宗教的に「真理」であり、それゆゑ伝記に書かれてゐることの歴史的「事実」性は疑いようがない、というものだ。また、この著作でもスンダー・シングの信仰世界、觀念世界が再構成され、さらにインド、西欧それぞれにおけるスンダー・シングの意味が論じられる。

この著作に対する批判は主にその伝記的「事実」の信用性に向けられた。とりわけプフィスターは、ハイラーが奇跡への信仰から「完全に無批判に」、スンダー・シングの生涯の記述を、既知の資料の「切り貼り」によつて生み出したとして批判し、さらにその非学問的性格を厳しい調子で指摘した。そのプフィスターの批判に対し、ハイラーは「サドゥー・スンダー・シングをめぐる論争」という論文で反論、同論文によつてスンダー・シングをめぐる一連の議論に「サドゥー論争」というタイトルが冠せられた。

プフィスターは、これまで出版された伝記に記された同じ出来事に関する記述の相違に着目した。「井戸体験」であれば、その日時、井戸の閉鎖方法（蓋か、扉か）、腕の傷（右腕か左腕か、重症か軽症か）、救済者の態度や、その後の傷の治癒などについて、かなりの相違がある。そうした相違が存在してもスンダー・シングの奇跡的な伝説は「信頼できる同時代人の証言によつて」おり、また「その正しさの大部分は検証可能であ

る」としたハイラーに対し、プフィスターは歴史的「事実」を明らかにする必要性を主張した。同時にプフィスターは、ハイラーの歴史学に対する態度の曖昧さを批判した。ハイラーは、一方でスンダー・シングの奇跡を歴史的に検証可能だとし、彼の「直接的な歴史的現実」がわれわれに近づいてくると言い、スンダー・シングの奇跡体験の歴史的事実性を主張するが、同書の別の箇所では「もし、聖書や聖人伝の奇跡の歴史や、今日の聖人の生涯から生まれた奇跡の歴史に関わるのであれば、歴史家はある事柄に対して曖昧にしか答えられない」とも言う。プフィスターはこうしたハイラーの曖昧な態度を批判したのである。

ハイラーはまずスンダー・シングを「信奉」し、その信奉に基づいて一つひとつの出来事を「真実」であると解釈した。すなわち、ハイラーの方法は、まずスンダー・シングの正直さを信じ、そこから個々の出来事に関する記述の矛盾をさまざまに史料によつて説明しようとしたのだ。論争が展開していく中で、ハイラーは「使徒かペテン師か」、「スンダー・シングの真実」というスンダー・シングの史料集を編集する。これらの著作にはスンダー・シング自身の手紙の他、スンダー・シングに関係する人々の手紙が証言として集められているが、すでにスンダー・シングの「友人の証言」と「敵対者の証言」という分類で、証言の編集がなされている。これらの史料集が後々の歴史的研究の助けになったことは疑いないが、それらが出版された時点

ではスンダー・シングを信用するかしないか、スンダー・シングが「真理」か否か、という問題設定の枠組みを堅固にしていたと言える。ハイラーがこのような史料を編集していった理由として考えられるのは、スンダー・シングの伝記におけるさまざまな叙述の矛盾は、スンダー・シングの「真実」と他の人々の誇張した叙述の対立から生まれたとハイラーが考えたことである。よって、スンダー・シングの発言そのものと、他の人々の証言を綿密に辿れば、この矛盾は解消できると考えた。だが、その間に探し出されたスンダー・シングの初期の論文の研究によつてこの矛盾は解消するどころか、さらに広がった。ただし、こうしたハイラーの方法はスンダー・シング研究にとつて無意味であつたとも言えない。プフィスター（やゲブレール）が、同じ体験に対するさまざまな報告の矛盾に着目し個々の出来事の歴史的「事実」性を検証していったのに対し、ハイラーはそのような矛盾をまずは容認し、むしろスンダー・シングの伝記のさまざまな叙述に一貫して持続していた神学的モチーフを明らかにすることを目指した。ハイラーはその矛盾した諸断片からスンダー・シングの宗教性を再構成し、スンダー・シングのインドとヨーロッパにおける意味を明らかにしようとしたのである。

四 ハイラーのスンダー・シング評価

ハイラーのスンダー・シング論は既述の「サドゥー」に明ら

かだが、ここではその構成と、ハイラーの宗教現象学的なスンダー・シング論の骨子を紹介したい。²⁴⁾

ハイラーのスンダー・シング論は、彼の宗教行為を論じた「サドゥーの宗教的生」(Hb 64f.)と、宗教思想を論じた「サドゥーの宗教的観念世界」(Hb 101f.)とに大きく章分けされている。前者は、さらに *via contemplativa* (瞑想の生、Hb 64f.) と *vita activa* (活動の生、Hb 90f.) に分けられ、前者には祈り、瞑想、エクスタシーにおけるヴィジョンなどが、後者には牧会や説教が含まれる。また「宗教的観念世界」では、スンダー・シングの神思想、救済論、奇跡論などが扱われる。

ハイラーはまず、スンダー・シングの信仰を、完全にキリスト中心主義的に把握する。キリストは、スンダー・シングの回心体験において実際に現れたのであり、それはエクスタシーにおける幻想的な出会いではない。ハイラーは、スンダー・シングがエクスタシーにおいて天国で感極まるたびに、神はただキリストにおいて現れ、スンダー・シングはそれを精神的な目で見たのだとする(Hb 111)。さらにスンダー・シングの信仰における生において本質的なのは、祈りと瞑想である(Hb 95f.)。祈りにおいて、誰もがキリストを見出せる。それゆえ、キリストは書物を通じてだけでは見出せない。たしかにキリストは説かれなければならないが、本当の *communio sanctorum* はスンダー・シングにとつて、天の聖なるものとの交流である。そして、スンダー・シングはそのような神との交流において完

全な子供であり、それゆえ「反省を行っている」宗教的人物（アウグスティヌス、トマス・アクィナス、カルヴァンなど）ではなく、「ナイーブ」な宗教的人物（アッシジのフランチェスコやルターなど）の類型に属する。たしかに、スンダー・シングは青年時代にインドの哲学的、神学的知識を身につけたし、また後にキリスト教神学を学んだ。しかし、神的現実^①に知的に詳しくなっていないのではない。スンダー・シングの「神学」と

はその意味で経験神学（*theologia experimentalis*）である（Hb 10）。そして、ハイラーはそこに啓示を受けたものの宗教的原思念（*Urmeinung*）を見出す（Hb 30）。この、スンダー・シングのナイーブな宗教性は原始キリスト教的だ。これは宗教改革によってさまざまな教会へと分割されてしまう信仰が、原始キリスト教においてひとつになつていゝるものだ（Hb 16）。だがその一方でスンダー・シングの示す主観性と非教会性は、客観的な教会主義によって補われるべきである（Hb 19）。スンダー・シングのナイーブな、原始キリスト教的な宗教性は決して個人主義的、主観主義的であつてはならず、その宗教性に基ついた共同体の形成へと向かわなければならぬのである。

このサドゥー論で論じられた神との直接的な交流、原始キリスト教的なナイーブな宗教性、さらにはそのような宗教性に基ついた信仰共同体の形成といったモチーフは、どれもハイラー自身の宗教性である「福音主義的カトリック性^②」とその実現を旨としたドイツ高教会運動^③と重なりあふ。ハイラーは、スンダ

ー・シングに自らの宗教性の理想である、「福音主義的カトリック性」を読み込んでいったと見なすこともできる。ハイラーは、現象学的―直観的方法を用いてスンダー・シングの宗教性を明らかにすることを試みたのだが、そうして明らかにされたスンダー・シングのナイーブな宗教性は、まさにハイラーの理想とする宗教性でもあつた。

ハイラーは「サドゥー」において、それ以前に出版されたスンダー・シングの伝記、神学的著作から、スンダー・シングの信仰世界の詳細な再構成を試みた。だがそれは、のちにプフィスターが指摘したように、形式的にはスンダー・シングに関する史料の「切り貼り」、すなわちスンダー・シングの引用をつなぎあわせ、それにコメントを加えたものであつた。ハイラーのスンダー・シング論は、スンダー・シングの言葉を通じて自己を語る営みであつた。スンダー・シングについて書かれたものを「真実」と見なし、それを「切り貼り」してコメントを加えたがゆえ、どこまでがスンダー・シングの再構成でどこからがハイラーの主張なのか不明確になつてしまつた。ハイラーがスンダー・シングに自分と似た宗教性を見出している以上、両者の区別は困難である。これは、スンダー・シングを研究対象として十分「対象化」できていないことを意味する。

五 まとめ

あらためて言うまでもなく、宗教思想には価値的な要素が含

まれる。つまり、比較宗教思想研究とは、複数の異なる価値観を比較する営みである。その際、研究者もまた特定の文化的文脈から発言することになり、価値中立的な立場に立つことはできない。サドゥー論争において、ハイラーはそのことに無自覚であった。ハイラーは終始「宗教学」者としての発言を重ねたが、彼のスンダー・シング論を見れば、それがハイラーの個人的な宗教性、すなわち「福音主義的カトリック性」と深く関わりあっていることは明らかである。研究者が個人的な「宗教性」や「思想」からまったく価値自由な立場に立つことはできないが、研究者はそのような「宗教性」や「思想」にできる限り自覚的であるべきではないだろうか。

だが、比較思想研究者は、いかなる立場から「比較」を行えるのか。諸宗教・諸文化を超越した立場に立つことができない以上、誰もが特定の文化的・社会的・歴史的文脈に依拠しつつ、比較を行うことになる。そのことに自覚的でありつつ、かつ開かれた議論を重ねていくことによって、比較のための地平が整えられていくと考える。

- (1) 拙稿「ヴァイマル期ドイツの宗教思想」『宗教学研究』通巻三六三号、二〇一〇年、二五六—七頁。
- (2) ルドルフ・オットー（立川武蔵・立川希代子訳）『インドの神と人』人文書院、一九八八年。なお、当時のドイツにおけるインド学・インド宗教学研究の状況については、Heidrun Brückner, Klaus Burzenberger, Angelika Malinar, Gabriele Zeller (Hrsg.), *Indienforschung im Zeiten-*

wandel. Analyse und Dokumente zur Indologie und Religionswissenschaft in Tübingen, Tübingen, 2003 を参照。

- (3) フォイスターについては、Rolf Germann-Gehret, Oskar Pfister (1837-1956). *Pionier einer tiefenpsychologische orientierten Psychotherapie bei Jugendlichen und Kindern*, Zürich, 1987 を参照。

- (4) フォイスターとハイラーの論争の詳細は、拙稿「歴史的「事実」と宗教的「真実」——ハイラーとサドゥー論争——」『東京大学宗教学年報』二六号、一九九八年、四五—五九頁を参照。

- (5) 神学性については、Friedrich Heiler, *The History of Religions as a Way to Unity of Religions*, In: *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions*, Tokyo and Kyoto, 1960, pp.7-22 を参照。

- (6) P. Gabler, *Sadhu Sundar Singh. Eine historische Untersuchung*, Leipzig, 1937. なお、同書からの出典頁数をGの略号の下、本文中（ ）内に記す。

- (7) F. Heiler, *Sadhu Sundar Singh: Ein Apostel des Ostens und Westens*, München, 1923, S.28-9.

- (8) Ebd., S.41.

- (9) Ebd., S.46.

- (10) スンダー・シングは一九一九年に来日、その著作は金井為一郎によって翻訳され、生涯と思想が日本に紹介された。金井為一郎「印度の聖者 サンダー・シングの生涯及思想」東光社、一九二四年を参照。

- (11) A. Zahir, *A Lover of the Cross. An Account of the Wonderful Life and Work of Sunder (sic.) Singh, a Wandering Christian Friar of the Punjab*, Agra, 1917 (1918, 2. enl. ed.).

- (12) Arthur Parker, *Sadhu Sundar Singh, called of God*, London, 1920.

- (13) Blehl, a.a.O., S.38-9.

