

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 8 号

アフリカ神学の挑戦	J. N. Jennings	1
キリスト教比較文明論の可能性	櫻井 園郎	17
旧約聖書と日本の教会	西 満	31
Christian Higher Education in the Context of Japanese Culture	丸山 忠孝	50
Language-Wonder: Theory, Pedagogy, and Research	J. W. Poulshock	72
観照と感動—『法華経』と『ルカ福音書』の照應—	小畑 進	125
[研究動向]		
新約学		
第四福音書における「人の子」解釈の最近の動向	小林 高德	101
キリスト教哲学		
キリスト者のための現代哲学案内	稲垣 久和	108
日本研究(キリスト教史)		
日本キリスト教史の近況	山口 陽一	112
アジア研究		
北朝鮮の「キリスト者」に関するいくつかの資料	西岡 力	113
実践神学(説教学)		
Millard J. Erickson & James L. Heflin “Old Wine in New Wineskins” — Doctrinal Preaching in a Changing World —	藤原 導夫	119

1998年3月

東京基督教大学

アフリカ神学の挑戦

J・ネルソン・ジェニング

「キリスト教神学を専攻する留学生」と聞けば、人は、欧米の神学校で学ぶ世界中の人々のことを思うであろう。ヨーロッパには長い伝統をもつ神学校が存在し、また、19世紀以降、アメリカでは各地の神学校が世界中の留学生を受け入れているからである。同様に、「神学者」と聞けば欧米人を、「神学のテキスト」と聞けば、英語・ドイツ語・フランス語によるテキストを考えるのがふつうであろう。

このような考えが間違っているとは言わないが、ここでは、欧米以外の世界、特に、アフリカにおける神学について考えてみたい。なるほど、教父時代には、アレクサンドリアに神学の中心があったことは知られている。しかしここで「アフリカの神学」という余り知られていない比較的新しい出来事に読者の注意を喚起したい。実は、南アフリカには神学校があるだけでなく、アフリカのキリスト教神学も存在するのである。

近年、アフリカでクリスチャン人口が著しく増加しているという事実が世界的に知られつつある。それは、アフリカの教会成長についての報告が、よく読まれているデビッド・バレット著『世界キリスト教百科事典』（教文館、1986年）に掲載されていることにも因る。しかしながら「神学」の面では19・20世紀のアフリカ神学を知る者は、アフリカ以外には少ないのではないだろうか¹⁾。また、アフリカの教会は、宣教師を送り得る成熟した教会というよりも、どちらかという、逆に宣教地として見られていると思われる。

21世紀に向かう世界中のキリスト教界は、アフリカ大陸に生きている教会を再認識し、その成長を理解し、さらにはその神学も認めていく必要があるだろう。以下にその布石として、現代アフリカの神学と神学者を紹介したい。

I. 「驚き」としてのアフリカのキリスト教神学

アフリカ人は、19世紀にどのようにヨーロッパ人に映ったであろうか。宗教と倫理の面では殆ど何もないように理解されたと言って良いだろう。19世紀以前、アフリカ人はヨーロッパ人と奴隷制度を通して接触したため、アフリカ人が野蛮人と見られたのは当然である。もし宗教があったとしても、それはいわゆる「アニミズム」であり、キリスト教に取って代わられる必要がある、というのが宣教師たちの理解であった。

しかしながら、宣教師たちがこのような考え方を造り出したわけでもない。それは、いわゆる「キリスト教王国」であったヨーロッパ全体の視点であったのである。例を挙げれば、英国の人類学者 E. B. Tylor (1832-1917) は、人類の歴史と文明を論ずる中で、アフリカ人を文明から最も遠い人間と分析した。また、1910年のエディンバラ宣教大会においては、アフリカの宗教は、ほとんど宗教的な内容がない「アニミズム」(Tylor らによって作られた用語)と断定された。しかるに、その大会には、アフリカ人の代表者はいなかったのである^⑧。

しかし1926年、アフリカ人代表者が参加した、ベルギーのレ・ズートで開催された「アフリカ」国際大会においては、アフリカの伝統宗教を価値あるものとする雰囲気もあった。その大会は、次のように宣言していた。

「一番有能な人はインドと中国に遣わされ、残りはアフリカに遣わされるというような時は確かに去った。……素人の時は去った。……アフリカのためには最も有能な宣教師を送るべきだ。」^⑨

実は、1870代以降の帝国主義以前、一人のアフリカ人クリスチャンがヨーロッパでかなり有能な人物として認められていた。シェラ・レオネのサムエル・アジャイ・クラウザー (1808-1891) である。彼はシェラ・レオネのフリータウンで教育を受け、その後聖公会の按手を受けるために、ロンドンに行くことになった。司教がいる場所としてはロンドンがもっとも近い場所であったのである。イギリスに滞在中、クラウザーは完璧な英語を獲得するとともに高い知能を示し、イギリス人を驚かせた。クラウザーの例を通し、イギリス人は、アフリカ人でもヨーロッパ人と同じレベルまで教育することが可能であるという

ことにある程度納得した⁴⁾。

しかし、クラウザーのように認められたアフリカ人は少なく、帝国主義時代を通してアフリカ人が野蛮人であるという評価はますます強まっていった。ヨーロッパ人と同様、近代の進化論的な世界観を抱くようになっていた帝国主義の中にあつた日本人も、アフリカ人を（直接的な関係がなかったにもかかわらず）そのように見ていた。因みに、アフリカと言えば、大自然と、飢饉・戦争・集団大虐殺ぐらいしか考えられない私たちは以来どのぐらい変わっているのかと問われなければならない。

しかしながら、19～20世紀の間に神がアフリカの教会を大きく成長させて下さった事は否定出来ない事実であり、それは、ナタナエルの「ナザレから何の良いものが出るだろう。」（ヨハネの福音書1章46節）という偏見に対するイエスの登場に似ている。世界の他のキリスト教界が殆ど知らないうちに、サハラ砂漠以南の各国では、西洋のミッションに始められた教会も、新しい独立教会もともに激増していたのである⁵⁾。西洋人宣教師の働きとは別に、アフリカ人宣教師たちも他のアフリカ地域において開拓伝道に従事したが、その貢献には著しいものがあつた。

上記の驚くべき成長と共に、第二次世界大戦後1950-60年代の独立運動の中で、アフリカの教会は独立した神学をさらに積極的に生み出すようになった。最近までその神学の価値は他の世界のキリスト教界には殆ど認められず、知られもしなかつた。そのことを悲しみ、ケニアのジョン・ビティ (John Mbiti) は1970年代に「教会はケリグマティックには普遍的となってきたが、神学的にはまだ地方 (“provincial”)である。」と書いた⁶⁾。ビティ師自身、アフリカの教会の神学の質と深さを体験すると同時に、西洋の神学を深く研究してきた者であるが、彼はアフリカ人神学者の苦しみとアフリカ以外の神学者の盲目についてアフリカを代表して叫んでいる。その苦しみを知らしめ、またその盲目を矯正するのがその記事の中心的な目的の一つであつた。

II. 特別なケースとしての南アフリカとアパルトヘイト

アフリカの神学が上に述べたような形で認められていたとしても、多くの場

合（特にプロテスタントの場合）は南アフリカの事しか知られていないのが現状であろう。それは、強いオランダ改革派の伝統と南アフリカの世界経済の位置の高さゆえである。これらの背景ゆえに、南アフリカでは、神学者が容易に本を出版することができ、それゆえ、改革派以外のプロテスタント神学者も、伝統的改革派神学によって育った人々の神学であれば、それとは容易に共鳴できる。また、一般に、キリスト教そのものとは直接関係ないのであるが、政治的・経済的な諸関係ゆえに、南アフリカの神学者たちの神学に接近することは比較的容易でもある。今日、インターネットでアフリカのキリスト教関係のサイトで一番多いのは南アフリカで管理されているホーム・ページである。それには、経済的な事情があるのである。

南アフリカについては、つい最近まで国を支配してきたアパルトヘイトという政治・社会制度の影響について述べないわけにはいかない。その組織的な悪の中から、どのような神学が生まれてきたかとの問いが必要である。残念ながら、その中でアパルトヘイトを黙認し、結果的には支えることになった神学もあった。しかしここで注目したいのはアパルトヘイトに積極的に対抗した神学であり神学者である。著名な人物として、1984年ノーベル平和賞者を受賞したデズモンド・ツツ (Desmond Tutu) 大司教を挙げる事が出来よう。

ツツ大司教は直接アパルトヘイトを批判すると共に、他にも、関連した神学論文を書いてきた。その一つは20年以上前に書かれた「黒人神学とアフリカ神学—友か敵か」という論文である⁹。「黒人神学」とは、アメリカ合衆国と南アフリカの政治的・社会的な人種の差別の中で生まれた神学であり、他方「アフリカ神学」とは、西洋の植民地支配が生んだ圧制と西洋人に文化的に否定された苦しみとの中から出て来た神学である。どちらも白人の圧迫の中で生まれたものでありながら、否定されてきた自らの伝統・背景を神の祝福として肯定し感謝する神学である。両者の相違点は、前者がより深刻な政治的不正に対する反発であるという点であるが、ツツ大司教は、どちらの場合も「どのように世界のキリスト教界に貢献出来る神学として、黒人とアフリカ人の伝統と背景を政治的・文化的・宗教的な角度から肯定的に評価・分析し得るか」という点で一致していると言う。そのように政治的・文化的・宗教的な視座を提供する神学者として、ツツ師は南アフリカの神学者と他のサハラ砂漠以南の神学者の代表的存在となっている。

ここでもう二人の南アフリカ人を紹介しておきたい。マナス・ブセレージ (Manas Buthelezi) はルーテル教会教師であり、南アフリカにおける黒人神学の優れた指導者の一人である。ブセレージが強調することの一つは、人生の「全体性」(“wholeness”) が聖書の教えとアフリカの伝統的な宗教の共通点であるということである。人間は全ての面で神と関係を持ち、被造物を支配する責任を神より与えられている。その上で、人間として生きる必要なものの一つは「力・権利」(“power”) であるが、黒人は実際にそれを許されていない。それ故、黒人は、本質的に人間として生きる事は出来ないということになる。このような事態を憂え、ブセレージは、神学的にも現実的にも、アパルトヘイトのような制度に対して強く反対している。貧困についても神学的に分析し、南アフリカの黒人は、この世界という枠組みの中では、神の祝福と恵みを拒否されていると指摘している⁸⁾。

アラン・ボーサク (Allan Boesak) は南アフリカのオランダ改革教会の教職であり、ツツ大司教と共に南アフリカの人権の為に戦った大指導者である。状況的・社会的・終末論的な「社会倫理」(“social ethics”) としての黒人神学を強調する。しかし、ボーサクは、その黒人神学というものは、単に「『状況』から出てくるもの」、換言すれば、単に状況に決定づけられるものではなく、神学者自身が直面する個別的な状況が神学の場となり、そこから生まれる積極的なものでなければならないと言う。それは、神学が「神の言葉の下での批判的な反省」であり、従ってその基準は「状況の要求」ではなく、「私たちを開放するイエス・キリストの福音」ということでもある。

ボーサクが教える「社会倫理」としての黒人神学はいわゆる「開放の神学」と似たものと言っても良いであろう。ボーサクはその立場に立ち、人種差別と共に資本主義の悪と圧制を批判すると同時に、アメリカの黒人神学の代表者であるジェームズ・コーン (James Cone) の神学を地域的な「黒人」神学と批判している。彼によれば、アジア人や北米のインディアンにとってコーンのような「黒人」神学は相応しくない神学であり、「私たちを開放するイエス・キリストの福音」こそ神学の最終的な基準である、とされる⁹⁾。

Ⅲ. 他のサハラ以南の神学

南アフリカの神学は、アパルトヘイトという特別な制度の中で生まれたものである。他のサハラ以南の神学においては違いが歴然としている。しかしながらその特徴を紹介する前に歴史的な背景に一瞥しておきたい。当然考えられるのは西洋との関係である。

日本やその他の国々においてもそうであったが、16世紀アフリカに入ってきたキリスト教は西洋を通してのものであった。当初からスペインに支配されていた中南米やフィリピンと異なり、ポルトガルが接触したアフリカや日本は独立しており、貿易を通してイエズス会の宣教師たちからキリスト教が宣べ伝えられた。しかし19世紀に入り、そして70年代からの帝国主義時代の中で、日本(とシャムとエチオピア)を除くアフリカ・アジアの諸国はイギリス・フランス・オランダ等の植民地となっていく。しかも、それ以前は、数万人のアフリカ人が、スペイン・イギリスと南・中・北米とアフリカという三大陸間の奴隷制度の中で強制的かつ残酷なたちで南・中・北米まで連れて行かれることになる。すでに述べたように、その長く悲しい期間に西洋人のアフリカ人像が形成されたわけである。

しかし第二次世界大戦後(1950-60年代)アフリカ独立運動の中で、アフリカ人は支配者側の西洋に対して反発すると同時に、自分たちの国や民族の古くからの「アフリカ的な」伝統に対する自信と誇りとを得た。そのような状況の中でアフリカの教会の指導者・神学者たちは自分の足で立ち、直接神の前で—また西洋神学の前で—公に「アフリカ人の」神学を打ち出すようになったのである。日本の西洋に対する歴史的な関係は、アフリカの西洋に対する歴史的関係とは異なる。しかし、同じように西洋神学の影響を受けながらも独自の神学を築こうとしている日本の神学者たちにとって、アフリカの神学には大いに範とすべきものがあるのではなからうか。

さて、戦後のサハラ以南の神学はどのように発展してきたかをみておきたい。紹介すべき傾向・課題・人物が多い中で、ここでは代表的な神学者5名を取り扱う¹⁰⁾。

一代目の優れた神学者の一人はE・ボラジ・イドウ(E. Bolaji Idowu)である。1976年にナイジェリアのメソヂスト教会の「父祖」(“Patriarch”)と称さ

れたイドウ師は、「アフリカ人クリスチャンは宗教意識のレベルで受け継いだアフリカの伝統宗教と西洋キリスト教をどのように調和出来るか」という問題を提起した。その中でイドウ師が特に挙げたのは神観(または神感)という根本的な問題である。イドウ師を含めヨルバ民族に属するキリスト者は、キリスト教の「神」を英語の「God」ではなく、「オロデュマレ」(“Olodumare”)と呼ぶ。「オロデュマレ」はキリスト教が入ってくる前のヨルバ民族の神である。イドウ師は、実際的な問題として、ヨルバ人キリスト者の過去の宗教意識(神観/神感)と現在の宗教意識を調和・整理する必要性を指摘する。

その課題は、さらに多くの枝葉の問題を抱えるが、その問題の一つに宗教自体に関する理解の問題がある。イドウ師は、「我々は抽象的に宗教を研究しているのではない。実践する人間から遊離した抽象的宗教は存在しないからである。」と述べている。ただ単に、内面的な「生きた超越した神に関する信頼」という「信仰」を強調するのではなく、外面的な「礼拝」という「宗教」も強調すべきとする。それとの関係で、イドウ師は啓示の問題に触れ、もし全世界と全ての人間を創造した神がその被造物を通して御自身を現わされるならば、その啓示は「いかなる人種、いかなる肌色であっても全ての人間に対するものである」と説明している。イドウ師の努力が、最終的には神の啓示をアフリカの伝統宗教の啓示として理解する方向に向けられたにもかかわらず、彼が戦後のアフリカの神学世界に上記のような大切な課題を残した事は疑うべくもない¹⁰⁾。

次に、先に述べたケニアのジョン・ビティ(John Mbiti)師を紹介したい。ビティ師はアフリカ的な宗教意識を他のアフリカ神学者と同じように擁護しつつも、彼の多くの著作の中には西洋に対する対立意識は少ない。それには、彼独自の、キリスト教と福音の区別ということが背景として考えられる。ビティ師によれば、「福音と特定の地方・地域のグループ・社会との出会いから出てくる」キリスト教は必ずその文化に押さえられるが、福音は「神から与えられる」永遠の変わらないものである。その上で各クリスチャン民族(アフリカ人含めて)は自分のキリスト教信仰に対する理解や問題意識を表現する良心の自由を持っているとされる。

教会生活を送り、かつ母国語で神学するビティ師が精力を注いできたのはキリスト論である。彼は、アフリカ人キリスト者にとってのキリスト像は、悪霊よりも力強く、全てに全権を握る救い主であると指摘する。また、アフリカ人

キリスト者にとっては、救い主キリストが罪の赦しの為に死んでくださった神の子であるだけでなく、全ての悪から守って下さる父なる神と聖霊もその包括的な救い主である。但し、キリスト教の福音が「福音の為に準備された」(“*praeparatio evangelica*”)アフリカに新しくもたらしたのはイエス・キリストであり、当然キリスト者の信仰にとってキリストが中心となるとビティ氏はつけ加える。

ビティ師は、上記の包括的・集団的な救いの中で、キリストはアフリカ人の世界に入り、思想的に誤った点を訂正するだけでなく、アフリカ人の世界観に合うように語る、と説明する。それとの関連でビティ師が論じた一つのことは、アフリカ人(特にバンツー民族)の歴史観についてである。彼によれば、アフリカ人の「具体的な出来事」に関する「時間」という概念は3分法(過去・現在・未来)ではなく、2分法(長い過去・現在)である。アフリカ人の歴史の流れに対するセンスは「逆」であって、「過去まで」である。現在アフリカ人はその「過去まで」に向けて、歴史のドラマの中に生きているとの意識をもつ、と説明している。

ビティ師はまた、キリスト教の終末論に関し、まず、宣教師たちが強調し過ぎた未来的な要素を批判する。彼によれば、包括的な救い主である各民族の世界観に合うキリストを中心にすべきであり、アフリカ人の場合は伝統的歴史観を持ち、「生きている未来」に対する約束をキリストに委ねる事は相応しいとされる。さらに、彼は、他のキリスト教的終末論に関する理解と異なるとしても、それは同じキリストに対する信仰であり、アフリカ人の歴史観を通してアフリカ人も他の民族と同じように相応しい理解を表現する良心の自由を持っていると主張する⁽²⁾。

カトリック側にも取り扱われるべき神学者が存在するが、ここでは、バンツー民族のムラゴ・グワ・シカラ・ムシャーハミナ師(Mulago gwa Cikala Musharhamina)を簡単に紹介する。ムラゴ師は、教会が「分け与えられ、伝達されるイエス・キリストである」(“*Jesus Christ distributed and communicated*”)という教会論に立ち、「適合」という宣教の神学を強調して言う。「教会の逆説的な使命は神聖な創立者の使命の達成である。教会はキリストの神秘的なからだであるから、すべての接触するものに入り込み、それを変革する事を通して

そのものに新しい価値を賦与する。」と。ムラゴ師は、教会の宣教活動と神学の「適合」の関係について、「宣教活動とは、清められ得るものと、福音の精神に本質的に反するものを見分け、区別する事である。」という形で説明する。一例を挙げれば、ムラゴ師はバンツー民族の「一族」と「教会」とを類似するものとして取り扱う。教会は一族を清め、そして一族は教会を具現化する。そのようにムラゴ師は教会、また受肉されたロゴスが継続するところのものを「適合」という用語で説明している⁽¹³⁾。

おそらく一番知られている福音派の神学者はケニヤのビヤング・カトー (Byang Kato) であろう。他のアフリカ人神学者と同様、西洋の神学の中で教育を受けたカトー師は受け入れた北米保守的な福音派の神学を次のように批判されたほどであった。

「ビヤング・カトー師のアフリカの宗教と哲学に対する紛れもない不安は彼の福音派の伝統に根付いている。アフリカにおける福音主義は、アメリカ的であることと保守的であることを隠す為に、非文化・非時間・非歴史的である事を主張する傾向がある。」

この分析がふさわしいかどうかここでは論じないが、伝統的なアフリカの宗教の中で育ったカトー師は、一貫してキリスト教とそれ以外の宗教を明瞭に区別し、後者を批判したのであり、「聖書的なキリスト教」や救いが新約聖書のキリストのみにあることを強調した⁽¹⁴⁾。

最後にガーナのクワミ・ベディアコ (Kwame Bediako) を紹介しておきたい。二つの博士号 (フランス文学と神学) を持つベディアコ師は上記の20世紀後半のアフリカ神学を全体的に取り扱っている。彼は、後者を2世紀の教父と比較し、2世紀のキリスト教も、20世紀のアフリカのキリスト教も共に「アイデンティティ」という問題に直面していると分析する。すなわち、新しくキリスト教を自分の言葉や文化の中で理解しようとする2世紀のギリシャ・ローマと19-20世紀のアフリカの神学者たちは、それぞれの民族とコンテクストに属する人間としてキリストにあるアイデンティティを表現し、自分 (と指導する教会) の使命・在り方を定義するという課題に直面していると述べる。師は、教父たちの様々の解決を見ることによって、近・現代のアフリカ人の神学者の

様々の解決をより良く理解することが出来ると主張している⁽¹⁵⁾。

ベディアコ師自身の神学的立場については簡単には答えられない。ガーナ長老教会の教師であることを通していわゆるカルヴィン系の神学・改革主義という立場は分かる。が、彼自身も、新しい時代のアフリカ人神学者として先輩たちと同じような「アイデンティティ」の問題に直面している。一方で、受け入れた西洋神学を認めつつも、受け継いだ民族の伝統を捨てられず、その受け継いだ伝統・文化を神学的に取り扱いながら、新しい形で神学を表現しようとしている。そのような意味でいわゆる客観的・中立的な立場から「ベディアコ神学」を定義するのは不可能だと言ってもよい⁽¹⁶⁾。

ベディアコ師が、他の神学者と同様、よく強調する一つのことは、言葉の重要性である⁽¹⁷⁾。人間は、それぞれの文化を表現する「言葉」を通し神の御ことばを聞き、「言葉」を通し自分の信仰を理解し表現する。そのプロセスの中でキリスト者は必ず自らの文化的要素を御ことばとの関係で神学的に取り扱わなければならないという課題に直面する。ベディアコ師は、神学が異なる言語で表現されることによってキリスト教に新しい要素を見る事が出来ると考える⁽¹⁸⁾。このように、ベディアコ師は、アフリカの教会が世界の教会に参加し、そのことによってアフリカの教会がもつ豊かさをもってキリスト教神学に貢献出来ると確信している⁽¹⁹⁾。

IV. アフリカ神学の挑戦

以上、不十分な「アフリカ神学」の要約ではあるが、一人の優れた分析者によれば、アフリカの神学における重要な二つの焦点として、政治力とアフリカ文化とを指摘している。その二つの焦点に対して三つの神学方法が登場してきている。すなわち、文化的神学、哲学的神学（特にカトリックの神学者の場合）、そして社会・経済・政治的なコンテクストに対する神学である。しかし、現実には、上記の二つの焦点、そして三つの方法が完全に分かれていることはなく、様々の共通点があり、神学者によってある関心や方法が強調されると分析されている⁽²⁰⁾。

この要約から、我々がアフリカの神学から学ぶべき点は、先ず神学の課題が何であるべきかという問いにあるのではないか。アフリカの神学は、真剣に神

学の本質・内容・方法という基本的な要素について尋ねてきた。それゆえ、伝統的な神学、あるいは、正統主義を標榜する他の神学者に対し、新しい生きた神学の課題を教えてくれるのではないか。「神学」は本来、抽象的な学問ではなく、「神」とその全被造物についての「学び」である。もちろん、伝統的ないわゆる西洋神学を貶めるつもりはない。しかし、今日、我々が、アフリカ神学にみられるように、現代の世界の根本的な問題を全体的に取り扱うことがなければ、「神学」は抽象的な過去の学問になってしまう危険があろう。神の御ことばは現在の環境の中に生きている我々に語られるものだから、どの点について語られているかという課題を意識する必要がある。

具体的に言えば、伝統的な西洋神学と現在日本に生きる人間として直面する問題との間に「ずれ」はないわけではない。例えば、西洋神学は日本のクリスチャンが深く悩む祖先崇拜という課題をあまり取り扱わない。しかしアフリカの神学は受け継いだ民族の伝統を尋ねながら先祖に対する態度・理解を様々に考えてきたのである。他の例としては、社会問題、政治力、いわゆる政教分離、礼拝様式等が挙げられるが、とにかく、どの課題を取り扱うか、又どの方法で取り扱うかという面でアフリカの神学は示唆に富んでいる。

神学的なアプローチにおいては、アフリカ神学の「包括的なアプローチ」が役に立つだろう。19世紀から色々な点で問われてきた事実にもかかわらず、何百年前から学問的な分野として落ち着いてきた西洋神学の場合は深いレベルでどの程度他の分野と関係があるかどうか誰でも直感的に分かるであろう。そして方法論として（最近色々な点で議論されていても）一人の専門的な神学者が論理的な説明や解決を作り出すという原則は根強い前提であろう。日本の神学界が受け入れた神学的な考え方に対し、アフリカの神学はもっと包括的・実際的な手本を示すものと思われる。

日本のような国がアフリカの神学から学ぶべき一つのことは、西洋との関係においてである。日本もアフリカも共に西洋を通してキリスト教を受け入れた。しかし、同じ挑戦を受けている日本の神学も、どのようにアフリカのキリスト教が西洋の神学を受け入れ、独自の文化および環境に適合させてきたかを見ることによって、より効果的に神学的な整理できるはずである。アフリカの神学は、日本の神学よりも受容した西洋神学をより良く整理できていると言えるが、それは、西洋との関係において異なった背景のゆえである。と言うのは、ア

リカの国々が西洋（主にヨーロッパ）の植民地となったが、1950-60年代の独立運動の中では、支配者側の西洋に対する批判はアフリカのみならず世界中で認められていた。しかし日本の場合は西洋の国々と同様、植民地を有する大帝國となり、西洋神学を批判的に評価する必要があっても、第二次世界大戦に対する恐れの中、その批判はあまり許されなかった。それ故、日本の神学は、西洋神学を積極的かつ批判的に消化する点で一步進んでいるアフリカ神学から多くの点で学ぶ事が出来ると言わなければならない。

もう一つ、我々がアフリカの神学の豊かな発展から学び得る重要な点を述べておきたい。それは、いわゆる「キリスト教國」と「宣教地」という区別に関することである。長い伝統の中で培われた西洋キリスト教の根強い無意識的な前提は、欧米はキリスト教國であり、西洋以外は異教國・宣教地であるということである。しかし福音は「ユダヤ人」だけのものではなく、「異邦人」の希望と光榮となっている。イエス・キリストの福音が眞の意味で全世界に広がってきた事実を見ると、「キリスト教國」と「宣教地」という区別は固定したものではありません。つまり、畢竟、全世界の教会は、全世界の民族・文化に福音を述べ伝える責任と特權があるといった見方が必要である。アフリカ神学の豊かさと深さを見ることは、その視点を養い育てる上で大きな助けになるであろう。このように、我々の先輩たち（アフリカ以外の先輩たち）が想像出来なかったアフリカのキリスト教神学の発展を認め、欧米の国々の価値観・文化をキリスト教と同一化することから開放される必要がある。そうやって初めて、全世界の神の民が寄留者として各文化（欧米や日本を含めて）に対し、福音宣教をより自由に進めることが出来ると思われる。

最後に

「21世紀に向かう世界中のキリスト教界は、アフリカ大陸に生きている教会を再認識し、その成長を理解し、さらにはその神学も認めていく必要があろう。」と最初に書いた。この小論がアフリカの神学を認める必要性を示し得たかどうか分からないが、筆者の願いは、読者が少しでもアフリカの神学を研究する意欲をもたれ、その上でご自分の神学的な関心や方法を新たに反省して下さるこ

とである。アフリカのキリスト教と神学はここまで成長し、全世界の教会に大きな貢献をなす程に発展してきたのである。我々として相応しい応答は、その祝福に対する関心と、理解しようとする努力ではなかるうか。

注

* 筆者は、執筆の過程で、日本語表現に関し編集委員である木内伸嘉氏の助けをいただいた。ここに、記して感謝したい。

- (1) 南アフリカのデスモンド・ツツ司教は例外であるが、神学者であるより政治活動家として理解されている。
- (2) Kwame Bediako, *Theology & Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*. Oxford: Regnum Books, 1992, pp. 225–233; Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995, pp. 192–193, 201.
- (3) Bediako, 1995, pp. 201–202.
- (4) 同, pp. 198–200.
- (5) バレット, 1986.
- (6) “The Church has become kerygmatically universal, but is still theologically provincial.” John S. Mbiti, “Theological Impotence and the Universality of the Church,” in Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, eds., *Mission Trends No. 3: Third World Theologies — Asian, African and Latin American Contributions to a Radical, Theological Realignment in the Church*. New York: Paulist Press, and Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1976, p. 8.
- (7) “Black Theology and African Theology — Soulmates or Antagonists?” in John Parratt, ed., *A Reader in African Christian Theology*. London: SPCK, 1987, pp. 46–55.
- (8) “Salvation as Wholeness,” in Parratt, ed., 1987, pp. 95–101. 西洋人宣教師に対する深い分析を書いた文献もある。Manas Buthelezi, “Towards an Indigenous Theology in South Africa,” in Sergio Torres and Virginia Fabella, eds., *The Emergent Gospel: Theology from the Developing World*. London: Geoffrey Chapman, 1978, p. 63.
- (9) Allan Boesak, “An Ethic of Liberation for South Africa,” in Parratt, 1987, ed., pp. 131–140.
- (10) どの神学者を選ぶかについて、筆者は Bediako, 1992 に従うこととした。
- (11) 同, pp. 267–302.
- (12) 同, pp. 303–346.
- (13) 同, pp. 351–358.
- (14) 同, pp. 386–425.
- (15) 同, pp. xv–xviii, 1–12, 426–444.
- (16) ベディアコ師の著作が多くの福音派の雑誌に掲載されている事、又師がよく福音的な集まりにおいて講義した事実などから、彼のいわゆる「福音主義」に関する共鳴

は理解できる。

- (17) 例えバリエール大学のラミン・サネ師。Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.
- (18) Kwame Bediako, *Jesus in African Culture (A Ghanaian Perspective)*. Accra, Ghana: Asempa Publishers, 1990.
- (19) ベディアコ師は次の論文において、アフリカ神学の要約と自己の課題を提示している: Kwame Bediako, "Biblical Christologies in the Context of African Traditional Religions," in Vinay Samuel and Chris Sugden, eds., *Sharing Jesus in the Two Thirds World*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1983, pp. 81–121.
- (20) Parratt, ed., 1987, pp. 1–9, 143–160.

[Abstract in English]

The Challenge of African Theology

J. N. Jennings

While the rapid growth of Christianity in Africa has gained some recognition in other parts of the Christian world, Africa is still viewed by many as a traditional “mission field.” Moreover, the depth and breadth of Christian theology in Africa still remains largely unknown outside of Africa, due in large part to a lingering, Western-centered theological provincialism. This essay seeks to overcome this unfortunate state of ignorance and disinterest by introducing various African theologians and theological developments. One section focuses on theology in South Africa, and another introduces five theologians from the rest of sub-Saharan Africa. The final section suggests points at which theology outside of Africa — particularly theology in Japan — can learn from some of the issues and methods that have been taken up by African theology.

〔日本語要約〕

アフリカ神学の挑戦

J・ネルソン・ジェニング

現在、アフリカのキリスト教の急速な成長については、他のキリスト教世界の認めるところとなりつつあるが、アフリカは依然として「宣教すべき地」とみなされている。更に、アフリカにおけるキリスト教神学の深さと広さは、西欧中心の神学的辺境さによることもあり、依然としてアフリカ以外では知られていない。

この論文は、さまざまなアフリカの神学者たちとその神学的展開を紹介することにより、これらの無知と無関心を乗り越えようとするものである。特に、南アフリカにおける神学、および、サハラ以南出身の5人の神学者が紹介され、更には、アフリカ以外の神学、とりわけ日本における神学が、アフリカ神学において採用された問題提起と方法論から学び得る諸点が提示される。

キリスト教比較文明論の可能性

櫻井 園 郎

序

1993年、ハーバード大学政治学教授のサムエル・P・ハンチントンが「文明の衝突」と題するセンセーショナルな論文^①を発表して、現代的課題としての「文明」に世界中の関心を引き付けることとなった^②。

ハンチントンは、今後の世界が西欧文明、儒教文明、日本文明、イスラム文明、ヒンドゥー文明、スラブ文明、ラテン・アメリカ文明という七つないし、それにアフリカ文明を加えた八つの文明の相互の関係（対立、紛争）によって規定されるとし、今後の国際政治を西欧文明対儒教・イスラム・コネクションの対立と捉える。これは世界的な文明論に対する貢献というよりは、西欧文明のアイデンティティ・クライシスに対応する形での西欧意識の覚醒を意図したものと史料されるが、「文明」への関心に一定のインパクトを与えたという点で評価すべきであろう。

1996年、グラハム・ハンコック著『神々の指紋』^③が世界的なベストセラーとなり、我が国においても、少なからざる古代文明探究ブームが起こり、それを超える超文明の仮説に沸いた。それは死後の世界の存在や靈魂の不滅といった問題から、人生の意味論や使命感などに至るまで波及している。我が国では、『神々の指紋』の好評に乗じて、同じ年、同書の数年前に書かれた『The Signs and the Seal: A Quest for the Lost Ark of the Covenant（しるしと封印～失われた契約の箱の探究～）』が『神の刻印』として翻訳出版され^④、これもベストセラーとなった。

上記の論文や著書は、文明論が、古代に関する研究や歴史的な次元の問題であるのみではなく、現代の政治的、経済的、戦略的意義を有する問題であり、現代人の心の問題や人間性の回復の根底にある課題であることを再認識させるものとなった。

従来、(比較)文明論は、その装置としての政治、経済、科学、宗教等々を取り扱うものではあっても、シュペングラーの『西欧の没落』やトインビーの『歴史の研究』がその代表と目されてきたように、それを歴史的視点から捉えるという傾向が強かった⁶⁾。

しかし、近年におけるオゾン層破壊、ダイオキシン汚染、森林破壊等々といった自然破壊・環境保護をテーマとする環境問題⁶⁾や、エイズ、O157、エボラ出血熱、狂牛病、抗ペニシリン菌、人食いバクテリア感染症、ラッサ熱、Q熱等々といった新しい病気の異常な発生・流行に基因する感染症問題⁷⁾、エルニーニョ、洪水、渇水、異常乾燥、異常大雪などの異常気象現象や人口問題・民族問題⁸⁾等とあまって、文明の問題が、過去の事象や歴史的イベントとしてではなく、現代の問題として強く意識されるに至っている。

文明と比較文明論

「文明 (civilization) とは何か」は、今なお、文明論における大きな課題である。「civilization」という語が「civis (市民)」という語から派生していることは大方の認めるところであるが、それが「民事化」を意味していたことはあまり知られていない。

民法法を「civil law (市民法, 民法)」といい、民事訴訟を「civil process (市民法手続)」というが、「civilization」とは、ある法律上の行為をこの civil process に乗せる手続を指し、「市民法手続化」「民事訴訟化」を意味していた。日本語におけると同様、自明の「訴訟」を省略して「市民化」「民事化」と呼ぶことになったのである⁹⁾。のちに、「未開」「野蛮」に対する対語として「civilization」が用いられるようになったが¹⁰⁾、その意味は「市民社会化」「都市化」の意味における「市民化」ではあるといえよう。

「colere (世話する, 耕す)」に由来する「文化 (culture)」が、農耕を基本と考えるのに対して、文明は、文化の一段発展した形態としての都市を指標とするものであることが暗示されている。

「文化」という意味で「culture」が用いられた最初はタイラー『原始文化』(1871年)であるとされているが、同書による文化の定義は今日の文明論における通説となっている。それによれば、「文化」とは「知識、信仰、芸術、法律、道徳、慣習その他、社会の一員として人間によって獲得される能力や習

慣を包含する複合的全体」である。

「文明」は文化の発達形態として、文字の使用、都市および広範な政治的機能の存在、職業的特殊化等の発達を含む段階にまで高まった文化であるとされているのである。

福沢諭吉は、その著『文明論之概略』（明治8年（1875年））において⁽¹¹⁾、「文明とは人の身の安楽にして心を高尚にするを云ふなり、衣食を饒にして人品を貴くするを云ふなり」「文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり」といい、「文明論とは人の精神発達の議論なり」とする。

ここでは、「人の身の安楽」と「心の高尚」という二点が重要である。ドイツ語圏においては、「Kultur」と「Zivilisation」の区別はかなり明瞭で、「精神文化」と「物質文明」といった語感があり、我が国でも、文明といえば物質的発達を意味するものと解されがちであるが、福沢は、この両者を含まなければ文明とは言えないと言うわけである⁽¹²⁾。

そして福沢は、「人の安楽と品位を得せしむるものは人の智徳なるが故に、文明とは結局、人の智徳の進歩と云て可なり」と結ぶわけである。

他面、我が国においては、「civilization」は「開化」とも翻訳され、時には、「文明」とあわさって「文明開化」と呼ばれ、明治期の新基調の表現とされた。いうまでもなく、電灯、汽車、電信、学校、ガス灯、洋服、洋館建築、憲法その他の法律制度、産業技術、経済等々の社会のあらゆる面における西欧化を指し、明らかに「未開」に対する「開化」を意味していた。これはドイツ語圏における「物質文明」の用法であり、今日に至るまで、「文明」という日本語に少なからず付着している語義である。

また、「文明」には「自然」との対抗関係も含意されている。今日の文明論には、環境汚染、自然破壊、感染症等が一つの課題とされるのも、その延長線上においてである。

「文化」は農耕を基本として把握されてきたが、それはとりもなおさず、「自然」の管理ないし操縦を意味するものであった。

「文明」は文化の発達形態として、さらに「自然」に対する関係が強まり、「自然」の支配の域に達したものと把握することができる。そして、現代文明においては、その度合はさらに強まり、ついに、「自然」の破壊という現象を伴うようになってしまっているのである。

もともと、「文明」は「市民化」を意味していたが、「市民化」とは「人工化」でもあり、「非自然化」でもある。「文明」が「未開」「野蛮」に対する対語と意識されているのも、その現われであるというべきであろう。

村上陽一郎は、その著『文明のなかの科学』（青土社、1994年）において、「文明」には明瞭な「攻撃性」があり、それこそが文明のメルクマールであり、それなしでは文明とは言えないとし、その攻撃性のことを「ブル・ドーザ効果」と呼んでいる⁽³⁾。

このブル・ドーザ効果とは、「自然」に対する攻撃性であり、他の文化または文明に対する攻撃性を意味している。自己とは異質な他者との遭遇に際して、他者を自己に同一化していくという傾向である⁽⁴⁾。

ハンチントンが「文明の衝突」と呼ぶのも同様な根拠に基づき、文明の本質としての諸文明間の違いが対立となり、紛争の要因となると見るのである⁽⁵⁾。

近代以降の通信・交通および技術の飛躍的な進歩は、地球を極めて狭いものとし、諸文化および諸文明間の関係性を「疎」から「密」へと転化した。諸文明間の接触が多くなり、深くなるということは、とりもなおさず、文明の本質として、そこに諸文明間の対立を現出し、紛争を惹起する可能性が密になることを意味するものであった。

事実、近代以降の歴史は、世界的規模の殺りく、略奪、戦争、侵略、植民地化、奴隷化、経済支配、資源の支配、民族の抹殺、言語の剥奪、一定の文化（西欧文化）およびその価値観の強要、個々の文化の消去等々、文化的・民族的・国家的・文明的対立の構図を鮮明に記録している。

それはまた、悪の支配および犯罪の世界大化をも推進することとなり、文明の自然支配および自然破壊の構造を一層拡大することとなり、地上の各地に末期的症状を呈するに至っている。

それはさらに、「世紀末」という時代状況ともあいまって、世紀末的終末感を人々の間に刻印するにいたり、「ノストラダムスの大予言」「黙示録の終末預言」「惑星の大連鎖」「火星移住計画」「UFOの飛来」「火星の生命痕と地球外生命体」「聖書の暗号」「ピラミッドの秘密」「マヤ・アステカ文明の秘密」等々といった形態で、強い終末意識が蔓延している。

もちろん、キリスト教会の終末論や終末論的伝道メッセージ、ニセ・キリスト教諸団体による終末の預言、オウム真理教はじめ新興諸宗教によるハルマゲ

ドンに対する具体的対応や終末的危機意識の扇動等もそれに無縁ではなく、政治および経済の腐敗がそれに輪を掛けているように思われる。

比較文明論は、そのような現状認識の中から生まれた現代的な学問であり、危機意識に立脚した学問である。

その方法論は、他の「比較学」と同様、一の排他的絶対性の主張を排除し、すべてのものは相対的であるとの認識に立って、相互の関係を明かにしようとするものである⁽¹⁶⁾。その結果、「国家」や「民族」という枠組みを超えて、共存共生する人類の文明を志向するものである⁽¹⁷⁾。

したがって、その方法は、価値多元主義、価値相対主義に立脚したものとならざるをえない。その意味で、比較文明論は、その目的において、強く現代的様相を呈するものであるとともに、その方法論においても、強く現代的思想を反映しているものでもある。

一方、キリスト者は、唯一絶対の神を信じ、キリストのみに救いがあると信じ、聖書にのみ真実があると確信するものである。また、筆者は、その学問において、神の存在と聖書に啓示された神の言葉を前提とする者である。

そのような価値絶対主義に立つ者として、我々には、「比較文明論」を含め、諸「比較学」を行うことは許されないのであろうか。我々が「比較」を行うことは不可能であり、我々の行った「比較」は無意味なのであろうか。

神と人類と文明

ところで、文明の指標とは何であり、何をもって文明を比較するのが懸命であろうか。

ブローデルによれば、文明は、空間であり、社会であり、経済であり、集合心性であり、連続性であるとされ⁽¹⁸⁾、宗教が文明の中心に位置するものとされている⁽¹⁹⁾。空間および人類の集会的活動は不可欠であるとしても、その人類の活動に一定の社会性と経済性が認められてはじめて文明の域に達すると見てよく、社会・経済システムの確立とその秩序の整備・維持こそが文明の一つの指標であると言えよう。

この社会・経済システムとその秩序体系を「法」と呼ぶなら、「法」こそが人類の文明の根底的・根源的要素であるとみなすことが可能である。他方、「法」と関連して、あるいは、「法」とまったく独立して、「神を礼拝する」という

「宗教」が人類の文明の際立った特徴として認められている。

きわめて多くの民族や文明の中に、社会の制度および秩序(法)と宗教とが、神(々)によってもたらされたものであるとの伝承や神話が残存し、継承されてきている。

例えば、「ナスカの地上絵」で知られている南米ペルーのインカ帝国の伝説によれば、神々の中の神ピラコチャの最大の特徴は文明の教師であったという。無秩序に裸で洞窟生活していた人々に知識と技術とを与え、秩序を与えたというのである⁽²⁰⁾。

それは古代エジプトの神話にも共通し、死と復活の王オシリスは、人々に文明をもたらし、農業や金属加工などの技術を教え、法律を定め、神を信仰するようにすすめたという⁽²¹⁾。

古代シュメールのオアンネスもまた、文明を伝えたことが特徴とされており、文字や科学、技術を教え、法律を定めたと記録されている⁽²²⁾。

ハンムラビ法典で知られているバビロンの王ハンムラビは、正義と公正を強調したが、それは神のみ心に属するものとしてであった。ハンムラビ法典を公布する黒色閃緑岩の石碑の上端部には、正義の太陽神シャマシュから法を授与されるハンムラビが刻まれている⁽²³⁾。

中米のアステカ文明の神ケツアルコアートルやマヤ文明の神ククルカンも同様に、文明の神で、知恵と技術を与え、法律を定めているのである⁽²⁴⁾。

我が国の縄文時代前期から中期のもの目されている青森県の「三内丸山遺跡」においても、大量の土器や住居跡等の発掘によって、一定程度整備された法の存在が推定され、葬制から宗教の一定の発達も推定されている⁽²⁵⁾。

『神々の指紋』の著者グラハム・ハンコックは、高度に発達した文明がはるか古代に存在していたと推測可能なデータに接し、また、文明化が瞬時に起こっていると見られる現象や事実に着目し、地上の諸文明を超える文明を仮定し、同書を著わしている。

聖書によれば、全世界は神の創造した神の世界であり、神の被造物である一方、神は摂理をもって世界を統治し続けている歴史の主でもある。それは、世界や歴史の限られた一部のことでなく、世界と歴史の全体である。

それは、キリスト者の世界についてのみ妥当することではなく、非キリスト者を含めたいっさいの世界について言えることであり、キリスト者の関係する

歴史に関してのみ神が主なのではなくて、非キリスト者を含んだすべての歴史の主なのである。

さらにまた、すべての人類は「神のかたち (imago Dei)」に造られた神の被造物であり (創世記1:27)、キリスト者のみならず、非キリスト者や反キリスト者すらも「神のかたち」に造られた人類なのである。「神のかたち」こそ人類のメルクマールであり、人類を他の被造物から区別するものである⁽²⁶⁾。

言うまでもなく、人類はこの「神のかたち」を、罪によって破壊し、喪失してしまっただけで、完全に失ってしまい、人類が人類でなくなってしまうのではない。人類は、罪を犯した後も、なお、人類のメルクマールとしての神のかたちを持ち続けているのである。

とはいえ、それは「はなはだしく腐敗し」「恐ろしいまでに醜悪」なものとなっており⁽²⁷⁾、それを「神のかたちの残滓」と呼ぶ⁽²⁸⁾。

この神のかたちの残滓は、宗教の種子 (semen religionis) と法の種子 (semen legis) として人の心に刻印されている。

この宗教の種子により、すべての人は生まれながらにして、『何らかの神が存在する』という信念が生まれながらにして植えつけられており、また、それがいわば人々の骨の髄にまで深く入り込んでい⁽²⁹⁾て、「かき消すこと」のできない神聖なものについての感覚、つまり、「神的感覚 (sensus divinitatis)」が人の心には刻み込まれているのである⁽³⁰⁾。

また、「法の種子がすべての人に植えつけられている」ことにより、「どの人間集団も『法』によって制約されねばならないことを理解しないもの、また、(中略)法の原理を精神のうちに把握しないものは、ひとりも見い出されない⁽³¹⁾」のであり、生まれながらすべての人が法的感覚 (sensus legis) を有しているのである。

この神的感覚は、「神のかたち」に造られた者であるがゆえに、神を思い、神を慕う心であり、神への礼拝行為となって現われるべきものである。

生まれながら、すべての人は「神」という観念を有しているものであり、それゆえに、「神」についての知識を有する者なのである。ローマ人への手紙1章19～21節において言明されているとおりである。

しかし、この神についての知識は、人間に内在する罪のために抑制され、歪められている。その結果、人類は、見えざる神を「偶像化」して礼拝し、ある

いは、神を神ならざるものに変え、神ならざるものを神と思い込む、神の「偽造化」という傾向をもち⁽³²⁾、人間の営みとしての諸宗教を作り出す根源となっているのである。

これこそ、すべての民族に「宗教」が普遍的であることの神学的根拠であり、異教および異端の聖書的根拠である。そして、このような普遍的な神の知識こそ、キリスト者の非キリスト者との接点であり、弁証学の成立根拠でもある⁽³³⁾。

一方、キリスト教界の中には、異教の神々との対比の中で真の神を特別化したいという思いから、異教の神々と同じ呼称で真の神を呼ぶことを拒絶し、真の神を異教の神々とは別の範疇に区分しようとする運動がある⁽³⁴⁾。

その動機は、もっぱら異教の国日本において、効率的に真の神を宣伝しようとする伝道的熱心に基づき、宣教的視点に立つものであると思料されるものの、それには、その動機とは裏腹に、正統的キリスト教から離反してしまいかねない、きわめて大きな落し穴が隠されていることを認識しなければならない⁽³⁵⁾。

なぜなら、その運動は異教の神々と真の神を厳然区別し、その両者をおのおの異なった範疇に属せしめるものであるがゆえに、前述の異教の神々と真の神との関係性⁽³⁶⁾を完全に拒絶し、そしてその結果として、異教の神々と真の神とを範疇において別種のものとし、両者の併存を前提とする宗教多元主義に至り、その主張と裏腹に「唯一の神」という主張を根底から覆えしてしまう危険を内包するものであるからである⁽³⁷⁾。

また、法的感覚によって、すべての人は、神の正義（義）の地上的形態としての秩序、公正、公平等といった市民的正義・社会的正義の感覚を有しており、これがあるがゆえに、すべての人々は、人々の社会的集成としての家、村、町、国を形成し、家、村、町、国を統治する政治も可能になっているのである。

しかしながら、神的感覚が人の罪によって抑制され、歪曲されているのと同様に、法的感覚もまた罪の影響を被っている。

罪人の法的感覚は、法の源泉としての神を正視することができないために、神を忘却・否定し、偽の神に置き換え、被造物（人）をその座に据え、その結果、秩序や正義の観念は著しく歪められ、逆に、歪められた秩序や正義を維持・高揚するために、新たな（偽の）神を創設し、新たな価値観を生み出している。

したがって、現象から見る限り、現行の制度や法秩序が神の義にその根拠を有するとは到底推定すらできないものであるにもかかわらず、神のかたちの残滓としての法の種子に基づいているのである。

本来、地上に存在するいっさいの「法」は神の法であり、神に従うべきものである。また、我々の知識のいっさいは「法」に従うべきであり、地上のいっさいの知識は神の法に従い、神に従うべきである⁽³⁸⁾。

しかしながら、非キリスト者は「法」を法として見ず、あるいは、「法」を見落とし、「法」以外のものを中心と考える。また、「法」を見ても、「法」を神の法とは考えず、「法」の背後に存在する神を見落とししてしまう。

その結果、ある種の「事実」や「法」そのものを神と考え、神と化してしまうのである⁽³⁹⁾。したがって、非キリスト者が世界を見るときには、そこに、「中立性」の主張とは裏腹に、偏見が存し、事実を事実として見ることができず、真理を見出し損なってしまうのである。

結語

ハンコックは、高度な文明が（進化論的な段階を踏んでではなく）突然発生していることに驚嘆し、また、多くの文明がその法と宗教の根拠に「神」を有し、「神」から享受されたものとしていることに着目し、諸文明の共通の起源としての「超文明」の仮説を立てているのであるが、実はその超文明こそ文明の起源としての「真の神」なのである。

非キリスト教的比較文明論は、「中立性のドグマ」に支配され、相対主義的傾向を取らざるをえないのみならず、それを理念としており、逆に、価値絶対主義に立つキリスト者の比較文明論の可能性を否んできたものと思われる。

しかし、そのような相対主義的比較文明論に基づく限り、探究すべき真理を意図的に見捨て、真理の仮象としての仮説を構築せざるをえなくなってしまう。

西欧中心に構築された諸学の基礎に立つ限り、諸文明間の適正な比較は困難であるという意味において、比較文明論の構築には、西欧文明の超克が必要であったのである。その意味で、比較文明論は、西欧文明の絶対性の否定にその端を発しており、絶対主義の否定の上に立脚しているものであるが、しかし、逆の相対主義に徹することは、学の基礎そのものをも喪失する危険に繋がりが

ねない。

その反面、世界が神の被造物であり、神が歴史の主であるという聖書的視点に立つならば、諸文明の成立根拠としての法と宗教が、「神のかたち」に創造され、法の種子と宗教の種子としてすべての人の心に刻まれた法的感觉と神的感觉に基因するものであり、神の御業の発露であると見極めることができるのである。

実に、この視点はキリスト者にのみ許され、キリスト教比較文明論にのみ可能な観点であって、キリスト教比較文明論は不可能なところか、逆に、キリスト教比較文明論によってのみ、諸文明の共通の根源を見出しうるに至るものであると確信するのである。

注

- (1) Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization?" in *Foreign Affairs* (Summer, 1993). 邦訳・「文明の衝突」『中央公論』(1993年8月号)。所収の項目は、「紛争の次なるパターン」「文明の本質」「どうして文明は対立するのか」「文明的対立」「文明的競争＝同種の文明国家による連帯」「西欧対その他すべて」「引き裂かれた世紀」「儒教・イスラム・コネクション」「西欧は状況にいかに対処すべきか」である。
- (2) 我が国でも、青木保・山内昌之『『文明の衝突』論を危惧する』『エコノミスト』(1994年6月7日号)という対談や、蓮実成彦・山内昌之編『文明の衝突か、共存か』(東京大学出版会, 1995年)というシンポジウム討議を土台とした反論がなされている。
- (3) Graham Hancock, *Fingerprints of the Gods* (London: A. M. Heath, 1995). 邦訳・グラハム・ハンコック『神々の指紋』(翔泳社, 1996年)。
- (4) グラハム・ハンコック『神の刻印』(翔泳社, 1996年)。原書・Graham Hancock, *The Signs and Seal: A Quest for the Lost Ark of the Covenant* (London: A. M. Heath, 1995)。
- (5) 神山四郎『比較文明と歴史哲学』(刀水書房, 1995年) 24～27頁。
- (6) 梅原猛編『講座・文明と環境』全15巻(朝倉書店, 1995～1996年), 佐和隆光編『地球文明の条件』(岩波書店, 1995年), 毎日新聞社21世紀危機警告委員会編『環境の世紀へ』(毎日新聞社, 1997年), 井上俊他編『環境と生態系の社会学』岩波講座・現代社会学25巻(岩波書店, 1996年)参照。
- (7) 相川正道・永倉貢一『現代の感染症』(岩波書店, 1997年), 井上俊他編『病と医療の社会学』岩波講座・現代社会学14巻(岩波書店, 1996年), 梅原猛編『人口・疫病・災害』講座・文明と環境7巻(朝倉書店, 1995年), 中原英臣・佐川峻『世界の奇病・感染症マップ』(経済界, 1996年)参照。
- (8) 竹内啓『人口問題のアポリア』21世紀問題群ブックス17巻(岩波書店, 1996年),

- 梅原猛編『人口・疫病・災害』参照。
- (9) フェルナン・ブローデル『文明の文法』I (みすず書房, 1995年) 31頁。
 - (10) ミラボー『人口論』(1756年) が公刊の最初とされている (ブローデル・前掲書32頁)。
 - (11) 『福沢諭吉全集』4巻 (岩波書店, 1959年) 所収。
 - (12) 丸山真男『「文明論之概略」を読む』上 (岩波書店, 1986年) 216頁。
 - (13) 村上陽一郎『文明のなかの科学』(青土社, 1994年) 82~84頁。
 - (14) 麻生建「〈差異〉と〈共存〉」『文明の衝突か, 共存か』(東京大学出版会, 1995年) 76~79頁。
 - (15) ハンチントン「文明の衝突」352~356頁。
 - (16) 伊藤俊太郎「比較文化学とは何か」『比較文化学を学ぶ人のために』(世界思想社, 1997年) 4頁。
 - (17) 伊藤・前掲書5頁。
 - (18) ブローデル・前掲書38~66頁。
 - (19) 同書52~53頁。
 - (20) ハンコック『神々の指紋』上63~65頁。
 - (21) 三笠宮崇仁『古代エジプトの神々』(日本放送出版協会, 1988年) 25頁, ハンコック『神々の指紋』上89頁。
 - (22) ハンコック『神々の指紋』上107頁。
 - (23) 小川英雄『古代のオリエン』(講談社, 1984年) 78~79頁。
 - (24) ハンコック『神々の指紋』上137, 139頁。
 - (25) 岡田康博監修「三内丸山遺跡・謎学への招待」6 (縄文の社会制度)『朝日新聞』(1996年9月27日)。
 - (26) Calvin, *Institute*, II. 2. 17.
 - (27) Calvin, *Institute*, I. 15. 4.
 - (28) Calvin, *Commentary on Genesis*, 9:6.
 - (29) カルヴァン『キリスト教綱要』I (新教出版社, 1962年) 1篇3章3節。
 - (30) Calvin, *Institute*, I. 3. 3.
 - (31) カルヴァン『キリスト教綱要』II (新教出版社, 1962年) 2篇2章13節。
 - (32) 「偶像化」とは、霊なる神を形あるものとして捉え、礼拝する行為をいい、「偽造化」とは、神ならざるものを神とする行為をいう。前者は神を具体的に知る者の陥りやすい傾向であり、後者は神を具体的には知らない者の陥りやすい傾向であって、異教をはじめ、一切の非キリスト教思想を含むものである。
 - (33) Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), 151ff; Cornelius Van Til, *Apologetics* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), 55, 57-58; John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1994), 8-9.
 - (34) 例えば、鹿嶋春平太『神とゴッドはどう違うか』(新潮社, 1997年), 「『創造』か

- らアプローチを」『クリスチャン新聞』1997年5月4日号, 上野巨『唯一神は愛なり』(いのちのことば社, 1997年) など。
- (35) キリスト教神学上のあらゆる異端をはじめ, 福音主義神学的視点から容認しえないリベラル神学や極端なカリスマ運動も, その動機は純粹であり, 宣教的・伝道的・弁証的熱心に基因するものであった (John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God* 27-28; B. Demarest, "Heresy" in *New Dictionary of Theology* (Downers Grove, IL: IVP, 1988), 292 参照)。
- (36) 聖書は明かに, 「(唯一の) 神」と「(異教の) 神々」とが同じ「神」という範疇に属するものであることを認識している。「わたしはあなたの神である」「主のほかには神はない」という言辭は (異教の神と共通する) 「神」という一般的概念を前提としなければ意味のないことであり, 「神々の中の神」という表現は最も端的である。パウロの宣教や弁証は明かに異教の神との対比の中で真の神を提示するものである。
- (37) 宣教・伝道という観点からしても, むしろ逆に, 異教の神々と真の神との関係性こそ有用である。「神」の偽造化という事実がないとするなら, 神概念の普遍性を理解することは困難となり, 宇宙人や超文明を仮定せざるをえなくなってしまうが, それはひきもおさず, 「伝道」を, 神概念のまったくない者に「神」を伝えるという途方もなく困難な仕事とするということの意味する。パウロがアテネで「神」を伝ええたのはアテネ人の神概念 («知られざる神」など) があったからであり, 我々が日本人に「神」を比較的容易に伝えうるのも日本の「神々」があるからではあるまいか。日本人の神概念を知りつつ, あえてヘボンが「神」を採用したのは, 日本人の神概念を高めて真の神を日本に定着させようとしたからであったという (大島智夫『ヘボン「和英語林集成」の背景』(明治学院大学キリスト教研究所, 1996年) 20頁)。人の罪による神概念の歪曲を捉え, 墮落した神概念から, 聖別された神概念へと道備えするのが, 伝道の一つの局面であろう (拙著『日本宣教とキリスト教の用語』(いのちのことば社, 1997年) 34~35頁)。
- (38) John M. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1987), 65.
- (39) *Ibid.*, 68-69.

[Abstract in English]

The Possibility of Christian Comparative Study of Civilizations

Kunio Sakurai

“The Clash of Civilization?” written by Samuel P. Huntington and *Fingerprints of the Gods* written by Graham Hancock brought people’s attention to the comparative study of civilizations as a method for considering contemporary civilizations as well as ancient civilizations. These authors are acutely aware of environmental problems, population and ethnic problems, infectious disease problems, abnormal weather patterns, and so on, as they pertain to contemporary civilization.

As such, the comparative study of civilizations may be said to be a contemporary science and a science based on a crisis-consciousness. As it aims for the coexistence of civilizations, it is based on value-pluralism and value-relativism, and, as a result, it reflects contemporary mentality and thinking. Christianity, however, presupposes the existence of God and the absoluteness of the biblical revelation, and insists on the one and only absolute truth. In this light, we may ask whether a Christian, who stands on value-absolutism, can engage in a meaningful comparative study of civilizations?

Theism, in turn, raises a preliminary question: what is/are the sign(s) of civilization? By what sign(s) should we engage in a comparative study of civilizations? It is often thought that, sociality and the social mind stand at the center of a civilization. In the center of a civilization, there are “orderliness” and “religiousness.” They are “law” and “god.”

The world is the creature of God, and human beings are the creatures created in the *imago Dei*. By their sin, human beings lost the *imago Dei*, but still, all human beings have the *semen legis* and the *semen religionis*, the *sensus legis* and the *sensus divinitatis*, as the remainder of the *imago Dei*. These are the bases of all human civilizations, and they must be the ground for the comparative study of civilizations.

〔日本語要約〕

キリスト教比較文明論の可能性

櫻井 園 郎

ハンチントン「文明の衝突」やハンコック『神々の指紋』を契機として、文明論が脚光を浴び、現代文明を見据える一方法論として比較文明論が注目され、古代文明探究ブームが起こった。それは、いわゆる「世紀末」現象と相俟って、現下の環境破壊問題や人口・民族問題、感染症問題、異常気象・異常地象等々を現代文明の諸問題として、強く意識するものとなっている。

その意味で、比較文明論は、現代的な学問であり、危機意識に立脚した学問であるといえる。また、文明間の共存共栄を志向し、価値多元主義、価値相対主義に立脚するものとして、現代的様相を帯び、現代的思想を反映したのもでもある。他方、キリスト教は唯一絶対の真理を標榜し、神の存在を聖書の啓示を絶対的なものとして前提する。とすれば、価値絶対主義に立つキリスト者が比較文明論を行うことは無意味であり、不可能なことなのであろうか。

ところで、文明の指標とは何であり、何をもって文明を比較するのが懸命であろうか。それを検討するとき、文明の社会性および集団心性が中核と考えられ、その秩序性と宗教性が中心に位置するものとして上ってくる。つまり、「法」と「神」である。

世界は神の創造物であり、人類は「神のかたち」に創られた被造物である。人類はその罪のために「神のかたち」を喪失したが、なお、すべての人類は、神のかたちの残滓として、「宗教の種子」と「法の種子」を有し、「神的感覚」と「法的感覚」を有している。つまり、この神のかたちの残滓こそ、すべての人類文明の基礎であり、諸文明間の比較の根拠であると言うべきであろう。

旧約聖書と日本の教会

西 満

TCUの図書館に「中央神学校の回想—日本プロテスタント史の一史料として—」¹⁰という一冊の古い本がある。中央神学校というのはあまり聞かれない神学校であるが、それもそのはず、1927年(昭和2年)に米国南長老教会系の神戸神学校と米国北長老教会系の大阪神学院が合併して開校し、1942年(昭和17年)太平洋戦争が始まった翌年に閉校になっているからである。中央神学校自体はたった15年間存在しただけであるが、その前身の二つの神学校を合わせると、1906年から1942年の間に277名の卒業生を世に送りだしている。その卒業生の中には著名な人物が何人もいる。まず日本だけではなく、外国においてもよく知られている賀川豊彦、初代日本基督教団統理として日本の教会や韓国の教会に神社参拝を強いた悪名高い富田満、戦後39の教会をもって日本基督教団を離脱して日本基督教会を設立した今村好太郎、同じく戦後、神戸改革派神学校の発足に関係した岡田稔、後に神戸改革派神学校の教授となった田中剛二等。

この中央神学校の旧約学の教授に、ゴードン・K・チャップマンという人がいた。チャップマンはこの「中央神学校の回想」の中で次のように記している。

私は以前から日本の教会で旧約聖書が余り用いられていないことに多大の関心をよせていました。ジョン・マカイ博士のアジア教会における旧約聖書の使用についてなる論文を読んで、更に本問題への関心を刺激されたのであります。この調査によると、朝鮮の教会は例外であるけれども、アジアの教会は、聖書の関心という点からいうと、新約聖書の教会であって、アジアの教会は旧約聖書を多く用いていない、と結論しております。旧約聖書は異教的環境の真只中で生活していた神の民と彼らにかかわる誘惑の問題を取り扱っています。この旧約聖書を等閑視することが、多くのアジアの教会が比較的信仰の上で弱い主な理由の一つと考えられています。そこで私は日本の教

会の説教及び聖書研究で旧約聖書がどの程度用いられているか日本全国にわたる数百の牧師に質問書を送りました。多くの回答が寄せられました。それらによると詩篇が例外的によく使われている以外、旧約聖書が説教や聖書研究で用いられることはきわめて少ないことが明瞭になったのでありまして、彼らの説教や聖書研究は主として新約聖書に基づいてなされました⁹⁾。

こういった後でチャプマンは、

戦争の影が色濃くなり、事態が益々険悪になるに従い、日本のキリスト教徒は国家神道との問題でおおいに悩みました。ことに、多くの偶像崇拜的習慣が宗教的意義をもたないという政府の主張のはざままで彼らの苦悩は倍加いたしました。キリスト教徒の間に混乱をおこした主な理由の一つは、教会はもちろんキリスト教主義学校においても、旧約聖書の知識を明らかに欠いていたことでありました。旧約聖書には偶像崇拜の性質とそれからくる不幸な結果が明瞭に描写されています。又、この偶像との問題で民が妥協しますと、神は直ちに審判をもって臨み給うことが明らかにされています。この混乱の悲しい状態が今も尚存続していることは、教団がなした戦争責任の告白に、国家神道の祭式とキリスト教徒が妥協をした悪にふれていない事実、このことがこれを証明しています¹⁰⁾。

1995年は、戦後50年ということで、日本人自身が国家の戦争責任について多に考えた年であった。教会自体も、戦争中の罪責問題について多に論じた年であった。戦後50年たって始めて教会はこの問題に大きく関わりをもった。しかし、戦争が終わって50年たって改めてこのような問題が大きく論じられる遙か前に、一人の在日アメリカ人の旧約学者が、このような鋭い指摘をすでにされていたことに、筆者は旧約を学ぶ者として多に考えさせられた。チャプマンによれば、その時点で、日本の教会が、自分たちやまた、同僚、先輩たちがなした戦時中の罪責についての告白をしていないことは、日本の教会が旧約聖書をあまり用いていないからだとして断じているのである！旧約聖書をないがしろにすることが、これほど大きな意味をもってくるということを、私たちは考えたことがあるだろうか。

旧約聖書の軽視ということ自体は必ずしも、アジアの教会だけに起きている事柄ではない。アメリカの聖書考古学者G・E・ライトは『歴史に働く神』の中でこう述べている。

現代のキリスト教会の大部分が、旧約聖書を、神、人間の性質と人間社会におけるその制度、世界歴史における神の目的などについての主要な啓示として、真剣に取り上げることをしなくなったことである。旧約聖書の学問的な研究は新約聖書のそれと引き離され、また、教会の告知にそれをつなぎ止めることから引き離されてしまった。前世紀の終わりごろまでに、キリスト教の旧約学者たちは、教会とその伝統的前提以上に、一般の歴史やオリエント研究、ないしは比較宗教学、宗教史の分野により多くの関心を持つようになり……その結果は、教会内のむしろ生き生きとした信仰の持ち主には、旧約聖書のまじめな研究などはむだなことであり、現代の生命的な関心事にかかわりのないぜいたくと感じられるようになった⁴⁾。

このように論じた後、ライトは、現代の教会にはマルキオン主義の広範囲な復活があり、テルトゥリアヌスのような教父たちが、マルキオンに対してなしたような議論の多くが再び用いられる必要があると主張している。

初代教会

初代教会においては、新約聖書の著者たちを始め、その時代の説教者たちにとって、旧約聖書は彼らにとって唯一無二のテキストであった。ペテロも、パウロも、ピリポもそして、その他多くの無名の説教者、伝道者も旧約聖書をテキストにして福音的な説教をし、イエスは救い主であると宣教をした。彼らが確信したことは、旧約聖書の約束はキリストにおいて成就されたのであるということであった。

たとえば、ペンテコステの日、聖霊に満たされたペテロは、ヨエル書、詩篇からみことばを引用して説教をなした。とくに彼が詩篇16篇を引用して主イエスの復活がそこに預言されていると語ったことは、詩編16篇を聖霊に導かれての新しい解釈をであった。従来のユダヤ人はそのようには解釈してこなかった。ミドラシュ・テヒリムでは、特に、6－9節を、次のように解釈している。

わが栄えは主なるメシヤを喜ぶ。彼は私を起き上がらせてくれる……情け

深い人間はゲヘナのにおいをかぐことはない⁶⁾。

このように、ここでは、主を信じる義人の救い、復活が記されているというのがユダヤ人の一般的な解釈であった。これに対してペテロを始めとする初代のクリスチャンたちは、旧約聖書はキリストを指し示していると解釈し、それが正しい解釈であると確信した。このように、初代のキリスト教徒は旧約聖書の思想に生き、かつ呼吸し、そこから説教をした⁶⁾。

続く続使徒教父たちも原則的には同じ立場に立った。しかしこの時代になると新約聖書が用いられ、やがて正典化されていったので、彼らはそれを説教のテキストに用いることができ、状況はずいぶん違ったものになっていった。とはいえ、続使徒教父たちも、旧約聖書に全面的に依存し、それを絶対の権威として認めていた。「聖書」と記されていたり、「次のように記されている」ということばで始まる引用句は、旧約聖書を意味した。彼らは、旧約聖書は、「過去、現在、未来の啓示」であると信じた。

初代教会の時代から、旧約聖書を間違っ用いた人たちがいなかったわけではない。

その第一のものは、ユダヤ主義キリスト者とか、律法主義キリスト者とかいわれるグループである。それは、旧約聖書の教えをイエス・キリストの福音と同等か、それ以上の基準とみるものである。人は、イエスの十字架を信じるだけでは救われない。信仰の上にさらに、律法にしたがって割礼を受け、安息日を守り、ユダヤ教と同じ教えを守らなければならないというものである。このようなセクトについては、使徒の働き15章やガラテヤ書で言及されている。

旧約聖書を誤って用いたり、解釈したりするセクトは、さまざまに姿を変えて現代にも生きている。セブンスデイ・アドベンチストはその一つの形であり、また、エホバの証人もまたその一つの形態ではないか。その中でも最も悪魔的に悪用しているのは統一協会である。これはキリスト教とは似ても似付かぬ悪魔的なセクトである。

第二の間違った教えはその正反対のもの、すなわち旧約聖書は必要でないというものである。この考えはすでに初代教会に芽を出しているが、はっきりとした形をとったのは二世紀のマルキオンという人物においてである。マルキオ

ンは、グノーシス主義の影響を受け、神は「二人」存在すると考えた。創造者なる神（デミウルゴス）と贖罪者なる神である。旧約の神は、世界の創造者であり、義の神であって、その民イスラエルだけを顧みるが、厳しい義を持って支配し、律法をもって民を酷使する。時満ちて、神の長子である御子が来て、私たちが真の知識（グノーシス）に救いあげてくださり、悪の原理から解放してくださいと主張した。それが新約のイエス・キリストである。新約の神は愛（アガペー）の神で、旧約の神は必要ではない。旧約と新約は絶対的に対立するものである。マルキオンは144年にローマ教会によって異端として破門された。

殉教者ユスティヌスは、マルキオンをその時代の最も恐るべき異端者であるとみなした。マルキオンが当時の教会からいかに忌み嫌われていたかということが、ローマにおいてマルキオンと会見したスミルナのポリカルプスの言葉の中に見事に表現されている。「あなたは私をご存知ですか」とマルキオンは尋ねた。「知っています。あなたがサタンの初子であるということをして！」⁷⁾

テルトウリアヌスは、マルキオンに反駁する書を5巻記し（207年頃）、彼の異端性を徹底的に論じた。

中世のローマ・カトリック教会では、旧約聖書は、初代や古代の教会におけるほどは重要や役割を果たさなかった。原理的には、聖書は最高の権威を持つものであったが、現実には、そのような機能を果たさなかった。その第一の理由は、外典を第二正典として旧約聖書の中に入れて用いるようになったこと、第二の理由は、教会の伝承を権威あるものとして受け入れ、それによって聖書の権威を低めてしまったことによる。

宗教改革者

マルチン・ルター（1483－1546）

膨大な伝承によって聖書の権威を低め、また外典を正典の中に導入することによって、旧約聖書の主張を弱めてしまった中世のカトリシズムに対して、宗教改革者たちは、聖書を本来のあるべき地位に戻すことに努力した。ルターはヤコブ書を藁の書簡と呼び、エステル書が旧約の正典から除かれることを願ったと言われるが、他方、正典は66巻であることを強く主張したし、旧新約聖書

の無誤性、十全性を確信していた。ルターは32年間にわたって行なわれた彼の講義のうち、28年を旧約聖書に捧げたといわれる。

ルターは旧約聖書のうちにキリストに対する証しを見出そうとした。ルターは詩篇の中にキリストの死と、復活と、来るべき御国の映像を見ることが出来ると言った。祭司制と祭儀の型のなかにも、イスラエル民族の体験のなかにも、古い契約のなかで、キリストのみわがが宣教されていると考えた。大祭司、犠牲、天幕はみな、キリストを指す象徴である。ルターの神学はキリストの十字架の神学でもあった⁶⁾。

旧新約聖書に関するルターの考えを一口で言うならば、それは「律法と福音」と表現することができる。「モーセ五書」序文で、ルターは旧約聖書を「律法の書」と呼び、新約聖書を「恵みの書」と呼んでいる。しかしまた、彼はすぐさまつけ加えて、旧約聖書は恵みの宣言を含み、新約聖書は多くのおきてを含んでいるとも言う。

聖書は律法と福音、すなわち、神の審判と神の恵みという二重のわざを啓示している。聖書はキリストを宣教し、証しするものである。であるから、律法の中にも福音は隠された形でいつも存在するのである。これがルターの主張であった⁶⁾。

ジャン・カルヴァン (1509-64)

カルヴァンは、ルターよりももっと強力に、旧約の民イスラエルと新約の教会との連続性、同一性を論じた。カルヴァンは、旧約と新約の契約は実質において何一つ相違せず、全く一つのものであり、ただ「処理法」(administration)だけが違うのであるという。

カルヴァンは次ぎの三つの点を主張した。

1) 旧約のユダヤ人は不滅の生命の希望にとり入れられたのである。

2) ユダヤ人が主なる神に結び合わされた契約は、彼等の功績によるものでなく、彼らを召した神の憐れみによるものである。

3) 彼らは究極的には仲保者としてキリストを持っており、また知っていた。この仲保者によって彼らは神と結びつき、神の約束にあずかるものとされた。

これら三つの主張を論証するために、カルヴァンは『綱要』第二編10章で23項にわたって論じている⁶⁰⁾。さらに11章では旧約と新約との相違について論じ

ている。その相違点とは次のようなものである。

1) 神は旧約の民に天上の嗣業（永遠のいのち）へと目を向けさせるにあたって、まず、地上的な恵みのもとにそれを味わせ、教えた。しかし新約においては、イエスの福音によって、来るべき生の恩恵（永遠のいのち）はもっとはっきり、分かりやすく啓示された。

2) 旧約は実質を持たないで、単にものを型や影で示すだけであつた。それに対して、新約は実質と確固たる具体性を開示する。たとえば、旧約の祭司職と祭儀は、キリストとその贖罪を表しているのである。

3) 旧約（律法）が「文字的」であるのに対し、新約（福音）は「靈的」である。

4) 旧約は「奴隸的」である。なぜなら心のうちに恐怖を起こさせるからである。それに対して、新約は「自由」なものと呼ばれる。なぜなら、御霊は信頼と確信にまで心を高めるからである。（ローマ8：15）。

5) 旧約は一民族だけに恩寵の契約が局限されていたのに対して、新約においては、仲保者イエス・キリストの贖いの契約が、すべての民族に拡げられることになった。

ユニオン神学校のエミール・G・クレーリングは、『宗教改革以降の旧約聖書』という書の中で、ルター派と改革派教会の旧約聖書観の相違を、別の面から次のように記している。

ルターは個人の救いの確信に関心を持ったが、改革派の神学者たちは、その救いの確信からでてくるキリスト者の生活に強調点を置いた。彼らはキリスト者の養育に適した社会的、政治的環境を造りだすことを重んじた。キリスト教国家は、キリスト教の原理によって運営されなければならないということこそ、彼らの目標であり、彼らはそのために多大な努力を払ったのである。しかし、新約聖書は彼等が願うような教会行政、政治行政の面における十分な用例を提供してはくれない。それは、初代のキリスト者はその社会にあって少数者であったからである。そこで、彼らは自分たちが目論んだような基盤によって運営された社会を見出すために旧約聖書を読むことになった。

それゆえに、改革派教会の指導者たちは、古い正典の権威に強調点を置くことに興味を覚えたのである⁽¹¹⁾。

旧約聖書が英米の社会に与えたもの

クレーリングはさらに、「キリスト教世界で、英国ほど、旧約聖書があたたく迎え入れられ、人々の生活の奥深くまで浸透したところはない」という⁽¹²⁾。そして、このことは特に、1550年以後、国教会がカルヴィニズムの影響を受けた以後、顕著に見られることである。とりわけ、英国の清教徒、長老派、分離派など、国教に強く反対した人々についていうことができる。彼らは国王や国の祭司を弾劾する預言者たちのことを記した旧約聖書を彼らの戦いの武器とした。

旧約聖書の思想は、イギリスからアメリカに渡ったピューリタンなどによって米国のキリスト教に大きな影響を与えた。彼らは新しい町造り、国造りに旧約聖書の思想を多分に用いた。

このように旧約聖書の思想は、欧米の社会に大きな影響を与えたが、同時に、アーネスト・ライトは西欧のキリスト教会も、近年旧約聖書離れをなしていると言った。ではなぜ、西洋の教会で旧約聖書離れが起きたのだろうか。

第一に、シュラエルマッヘル (1768-1834) やアドルフ・ハルナック (1851-1930) のような思想家の影響によるものである。マルキオン以来、キリスト教会で旧約聖書の権威について最も強く反対したのはシュライエルマッヘルであった。シュライエルマッヘルは、旧約と新約の間には神学的に何の関係もない。したがって、旧新約の位置を逆にし、旧約聖書を聖書の付録として、新約聖書の後におくべきであるとした⁽¹³⁾。さらに時を同じくして、ベルリン大学の教授ハルナックは次のように述べている。「2世紀においては旧約聖書を拒否することは間違いであったし、教会は正しくもこの思想を拒否した。16世紀において、宗教改革者たちがこのことから離脱できず、これを保持したことは運命的なことであった。しかし、19世紀も後にまだ旧約聖書をプロテスタント教会が正典中に保有するのは、宗教的教會的麻痺の結果である」⁽¹⁴⁾。

第二に、聖書批評学、特に、高等批評学の影響によるものである。特に、モ

一七五書批評学は旧約聖書の研究の上に広範囲な影響を与えた。しかし、今はそのことについて深く論じる時間がない。

第三に、第一次大戦の後に台頭したドイツのナチの反セム主義の攻撃である。ルーデンドルフはこう主張した。「旧約聖書はユダヤ人による作り話であり、それはキリストの時代よりも300年も後に記されたものである。」このようにヒットラーの御用学者たちは、旧約聖書を彼らの正典から除外することを主張した。今から考えると馬鹿げたようなことであるがしかし、僅かな期間とはいえドイツの教会の多くが、このナチの思想の影響を受けて悲惨なユダヤ人虐殺を許すことになったことは記憶すべきことである。間違った民族主義が恐るべき結果をもたらした。

しかし、このような中で、ヒットラーの暴虐な支配に抵抗して、「告白教会」という組織を結集し、反ナチスの活動をしたボンフェッファーは、旧約聖書を愛読したといわれる。彼は「旧約と新約から成る聖書は、教会の教えの唯一の源であり、基準である」と明言した⁽⁴⁵⁾。また、ボンフェッファーが獄中で友人に宛てて書いた手紙の中で、「私は自分がどれほど旧約聖書的に考えたり感じたりしているかという事に気付く事が一層多くなった」と記している。

西欧の教会において旧約聖書離れがなされたとはいえ、前述したように、伝統的に旧約聖書の思想が染み込んでいる。旧約聖書を専門とする学者や教師も大ぜいおり、また、旧約聖書から説教する牧師も沢山いる。しかし戦前の日本の教会では、旧約聖書の思想が重要視されることはごく一部の人たちを除いては殆どいなかったのではないだろうか。

なぜ戦前の日本の教会は旧約聖書を真剣に読み、用いなかったのだろうか。

第一は明治時代における国家主義政策の強化にある。1873年キリシタン禁制の高札が撤去された。1885年頃から始まったいわゆる鹿鳴館時代（皮相的欧化時代）はたった数年で終わりを告げ、1889年の帝国憲法の発布、翌90年の教育勅語の渙発によって、日本の国家主義、皇国史観が次第に国民の間に浸透していった。1912年、政府の呼びかけに応じて、神、仏、基の代表71名が一堂に会し、次のような決議をした。

1. 我らは各其の教義を發揮し、皇運を扶翼し、国民道德の振興を図らんことを期す。

2. 我らは当局者が宗教を尊重し、政治宗教及び教育の間を融和し、国運の伸長に資せられんことを望む。

明治末期のキリスト教は、国家主義に屈従順応し、神道イデオロギーによる国民精神の涵養に奉仕する御用機関と化していった。

皇国史観と聖書の神観、世界観、人間観、歴史観とは全く相いれないものがある。そしてこの国家主義、民族主義が日本のクリスチャンをして旧約聖書に深く立ち向かわせることを妨げたのではないだろうか。ドイツにおいて起るよりも30年以上前にこのことが日本において起ったのである。

第二は、聖書批評学、自由神学の影響である。1885年から87年（明治18年—20年）にかけてドイツのチュービンゲン学派の立場をとる宣教師が相次いで来日し、自由主義的なキリスト教を伝え、聖書の福音的理解を嘲笑した。日本にキリスト教が十分に根付く前にこのことなされたことは、日本のキリスト教会にとって全く不幸なことであった。自由主義神学は、新旧約聖書の両方の解釈に影響を及ぼしたが、特に、旧約聖書の解釈に多大な影響を与えた。日本の教会にあって自由主義は二つの流れに分かれた。一つは国家主義と結びついて、日本的キリスト教の流れとなった。海老名弾正はエホバ（ヤハウエ）の神は神道の天御中主神アメノミナカノヌシノカミと同じであると主張した。この神はいざなぎ、いざなみの命の神よりずっと前にあった神の名である。自由主義のもう一つの流れは社会主義と結びつき、キリスト教社会主義の流れとして発展した。明治、大正、昭和にかけて日本の教会はいくつかの流れが生じてきたが、しかし、多くの場合、政府や軍部の圧力に屈して日本的なキリスト教への妥協を余儀なくされた。旧新約聖書を一貫とした思想体系を作り上げることが作り上げることができたのは内村鑑三を始めとする極く少数の人たちであった。

後に日本基督教団の統理になった富田満は、1936年(昭和11年)明治学院において次のように講演した。

日本精神とキリスト教の神髄は共に神の観念に発している。すなわち日本精神はその根本に遡るならば、日本書記の中に神を本体として忠君愛国の主義を基としている。またキリスト教においても聖書の巻頭に「元始に神天地を造りたまえり」とあり、人格的神中心の宇宙観に発し、無言の裡に相通するものがある。しかるが故に諸君はその根本に立ち返り、両者の真義を把握

して、日本精神すなわち精神国日本建設のためにキリスト教徒として十分に貢献すべきである⁶⁶⁾。

さらに、1938年には、明治学院はキリスト教教育の基本を規定する寄付行為を「本法人の目的は教育に関する勅語の趣旨を奉戴し、キリスト教主義の教育を施すため」(第二条)とまで書き換えた。

聖書批評学が及ぼした影響について、渡辺善太は「聖書の説教とは？」の中で次のように述べている。

しかし何とんでも、歴史的批評的研究の結果、旧約聖書のいろいろな部分の歴史的信憑性が否定されている場合が、非常に多いということは、説教者をして、大きな困難を感じさせるようになった。たとえば自分が感動し、それから説教して選んだテキストが、注釈書を読んでみると、「後人による添加」なりとせられているを発見すれば、それから説教することができなくなるということは何とんでもないことではない。

これに対して韓国の多くのクリスチャンたちは、旧新約聖書66巻をすべて神の靈感を受けたものとして受け止め、それを神からの御言葉として実行した。迫害を受け、命の危険を冒してもなお、聖書の御言葉を守り、旧約聖書に示されているように、日本の官憲が要求する偶像礼拝を拒んだ。その結果10校のキリスト教主義の学校が廃校となり、2000人の信徒が逮捕され、200の教会が閉鎖され、500人余の指導者が獄死した⁶⁷⁾。このように迫害を受け、生命に危険をかけても聖書のみことばを守り通したのである。そこに、韓国の教会と日本の教会の相違があるように思う。

このような自由主義に毒された聖書観が日本のキリスト教を弱いゆがんだものにしてしまった。チャップマンが言うように、第二次世界大戦前、日本のキリスト教徒は国家神道がもつすべての問題に多いに悩みながら、教会はもちろん、キリスト教主義の学校においても、旧約聖書の知識の不足が偶像への妥協を容易にさせてしまった。偶像への安易な妥協は、神が最も憎まれることであり、そのようなことをなすものを神は罰しないではおかない方であるということも知らされずに、安易な妥協をしてしまったのである。旧約聖書を学ぶこと

をおろそかにしたつけが、このような形であらわれたのではないだろうか。

戦後のキリスト教

戦後、キリスト教はどう変化したのだろうか。確かに、皇国史観を強制されることから解放された。しかし、その亡霊はなお生きている。偏狭な民族主義は今でも生きている。梅原猛は日本を代表する哲学者、宗教学者の一人であるが、この人が中村元との新春対談「こころ：日本人を語る」(朝日1990年1月8日、16日)で「宗教いかだ論」という説を提唱した。いかだは川を渡れば用がなくなり、乗り捨てればよい。これは仏典に出てくる教えであるが、今一番すてられるべき「いかだ」は、一神教であると主張している。同氏の論によれば、一神教はこれまで人類の文明を発展させるのに非常に役立ったが、一神教は戦闘的であり、人間征服にパワーを発揮したが、今日の世界は、たくさんの宗教を持っている人たちが共存していかねばならない時代であるから不用である。それに対して多神教は、あっちの神もいいが、こっちの神もいいということになれば、戦闘意欲を喪失させる。だからこれからは一神教を捨てて、多神教に乗り換えるべきだと言う。これは全く乱暴な意見だという他はない。多神教の世界が平和であるという証拠を私たちは歴史のどこで見出すことができるのだろうか。このような論調が日本の大新聞の新年を飾る対談に掲載されることに大きな問題を感じ取るのは筆者だけだろうか。今年(1997年)も朝日新聞は1月6日-9日まで「梅原猛の世界」という題でコラムを掲載した。その中で梅原氏はキリスト教の世界観を否定し、輪廻による循環の世界観に立って日本教を打ち立てようとしていることを語っている。こういった論調が日本において次第に声高になっていくのを最近特に感じる。これは明治時代に唱えられた和魂洋才の平成版である。

他方、キリスト教会においては、聖書の靈感を否定する批評的研究は今も盛んである。歴史的批評的研究のすべてが悪いわけではない。しかし破壊的な批評学を受け入れた教会の教勢は現状が物語っている。渡辺善太が述べたように、聖書の信憑性を否定しておいて、どうして聖書から神のみことばを語るができるだろうか。それに対する反省が今起っている。

福音的な教会では、戦後聖書の靈感を信じる宣教師が大学来日した結果、

人々の目を再び旧約聖書に向けさせてくれた。TCUの前身のまた前身である日本クリスチャン・カレッジやTC TSの前身の日本基督神学校、さらに聖書神学舎など福音的なキリスト教の教職者の教育機関が相次いで設立された。共立女子聖書学院も戦後再建された。また前述した中央神学校の閉鎖の後、神戸に改革派神学校も設立された。その他多くの福音派の教派による神学校も設立された。こういった教職養成の機関が福音派の中に設立された意義は大きい。それは旧新約聖書66巻を誤りなき神のことばをして受け入れる立場に立っているからである。戦前から考えるとずっと多くの人たちが旧約聖書に親しみ、旧約聖書を読むようになった。また、旧約学を専門とする学者も、教師も多く与えられるようになった。しかし、教会において旧約聖書が説教のテキストとして通常用いられ、その知識と思想が信仰生活の中に、日本のクリスチャンの思考の中に健全に生かされているだろうか。たしかに旧新約聖書から忠実に説教をしている牧師や教会を幾つも見上げてはいる。しかし残念ながらその数は決して多くはない。私が知っているかぎり、教会では十分に旧約聖書から説教されていないし、また、旧約聖書が示している思想が十分に教えられていないようにも思う¹⁸⁾。

また、新約聖書からテキストをとって説教する場合でも、旧約聖書の思想とのつながりが十分に語られているだろうか。そのことが語るときに、神の救いの御計画の壮大さを聴衆に語るができるのである。旧約聖書の思想を正しく分かりやすく説き明かしたとき、新約聖書の福音はもっと躍動的に、感動をもって人々に伝えることができるはずである。

実際、キリスト教の重要な教理である唯一にして創造主なる神について（神論）、地の塵から造られ、神のかたちに似せて作られた人間について（人間論）、イエスの十字架の贖いについても（贖罪論）、神の義と愛の素晴らしさについても（神の属性）、また、世の終わりの概念についても（終末論）、神の裁き—終末的な裁きと同時に歴史を支配される神の裁き—についても（歴史観）、旧約聖書の思想を抜きにしては語るができない。そして何よりも偶像礼拝を憎まれる神、それを行う者を罰しないではおかない神について。

以前、私は日本福音主義神学会で「旧約聖書からの説教」という題でのシンポジウムで発題講演をしたことがある。当時（今でも）私は未熟な一牧師、一教師であったが、多くの牧師がこの問題で格闘しているのがよく理解できた。

私自身は結核療養所で旧約聖書を英文で読む機会が与えられ、そこで、今まで自分が教えられてきた皇国史観とは全く違った世界観に触れ、そして、新約聖書を読んだ時、始めてイエス・キリストの十字架の贖いの素晴らしさを知って、信仰を持つことができた。新約聖書だけではとても信仰を持つことはなかったと思う。勿論そこに聖霊の働きがあったことは確かであるが。

私は日本人が一度は教会の門をくぐり、洗礼を受けるけれども、いとも簡単に信仰を捨てて、この世の風習にそまってしまうのは、旧約聖書をよく読んで、その思想を習得していないからだと思っている（受洗者の数に較べて教会への定着率が低いのは他にも幾つか理由はあるが）。もしパウロが言うように神のいつくしみと同時にそのきびしさ（ローマ11：22）に触れているならば（それは旧約聖書に触れて始めて分かる思想）、そんなに簡単に信仰を捨てることはないと思うし、また、チャプマンが言うように、戦前、あれほど容易に政府の圧力の前に屈してしまうことはなかったのではないだろうか。そして、今このように容易に信仰を捨てるのであれば、再び同じような事態が生じた時、人々は再び同じ過ちを繰り返さないとは断言できないのではないか。

それだけではない。教会はもっともっと旧約聖書の思想を一般の日本人にも、分かりやすく教える努力をする必要があると思う。考えてみて欲しい。世界53億の人間のうち、キリスト教徒は17億6千万人、イスラム教徒は9億3千万人、ユダヤ教徒は1700万人。世界の人口の半分以上は、なんらかの意味で旧約聖書の思想の影響下にある。日本はこのような人たちを相手に貿易をし、仲良くつきあっていかなければならない。イスラムの心を知るためにも、ユダヤ人のマインドを知るためにも、そして、西欧の人たちの心を知るためにも。そして一神教の意義を知らせるためにも。

私は中東を何度か旅行し、イスラエルにも住んだ。そこで出会ったアラブの人たちの多くはイスラム教徒であった。彼らは自分たちの信仰のルーツがコーランだけでなく、旧約聖書にもあるということを知覚していた（彼らは現存の旧約聖書の權威は認めないが）。現在、イスラエルの旧約時代の重要な遺跡を守っているのはイスラム教徒である。

私は、昨年ジャカルタを訪問する機会を与えられた。私を方々案内してくれた車の運転手は、ある日本の大手の商社の現地法人の社長の乗用車の運転手であった。ある日、イスラムのモスクを見学することにした。その時、思いきつ

てこの運転手に旧約聖書にでてくる幾人かの人物の名前、アブラハム、イシュマエル、イサクのような名を挙げ、そして、イスラムとの関係を聞いてみた。また、エルサレムにある岩のドームとマホメットの関係も尋ねてみた。すると今までさざえのように寡黙で、不愛想であったこのインドネシア人の運転手は途端に雄弁となり、旧約聖書とイスラムの関係について語り始めた。その雄弁さと情熱と知識には、今までの寡黙と不愛想さを思うとただ驚きであった。一人の無学だと思っていたインドネシア人の運転手がこれだけ聖書とコーランについて学んでいるのだということに驚き、認識を新たにした。日本の一般のクリスチャンはこれだけ勉強しているだろうか。さらにこの運転手はこう私に語りかけた。今まで多くの日本からのお客を案内したけれども、あなたのようにイスラムを理解して話しかけてくれた人は始めてであると。殆どの日本人は経済のこと、観光のこと、食べ物のことしか考えていないと。

たしかに、現在日本人は東南アジアの国々に進出し、多くの工場を造り、経済を動かし、立派な家に住み、お抱え運転手を雇い、多くのメイドさんを使い、日本では考えられないような立派な生活をしているかもしれない。多くの日本人はその地にあつてある種の優越感を持っていると見える。しかし彼らが日本人を見る目は厳しいものがある。この運転手の言葉の中にもそれを感じた。彼らにとって日本人は単にエコノミック・アニマルなのかもしれない。日本人がどんなに豊かになっても、その精神的な思想が貧困であるならば、日本人は、経済のこと以外では決して尊敬されることはない。そして、もし、日本が経済の面で東南アジアや他の国々に優位を保つことができなくなったら、日本には何が残るのだろうか⁽⁹⁾。イスラム教は聖書の教えとはかけ離れている。しかし日本人の大多数が持つアニミスティックな世界観がそれよりも勝れているとはとても思えない。

聖書をもっと学ぼう。特に、旧約聖書を学ぶことに励もう。旧約聖書を学ぶことはあなたに新たななる角度から宇宙を見る目、世界を見る目、歴史を見る目をも養ってくる。そして何よりもイエス・キリストの十字架の贖いの豊かさをあなたに教え、聖書の中に神が示されている無尽蔵ともいえる宝を自分のものとするのできるのである。

もう一度言う。旧約聖書をもっともっと読もう。こういった時代にあつてこそ

私たちは、一神教に立った正しい世界観を打ち立てなければならないのである。

(本稿は1997年3月7日に行なわれた退任記念講演に多少手を加えたものである)

注

- (1) 黒田四郎他編『中央神学校の回想—日本プロテスタント史の一資料として—』(聖燈社, 1971年)。
- (2) 前掲書, 103—4頁。
- (3) 前掲書, 104頁。
- (4) G. E. ライト『歴史に働く神—告白的朗唱としての聖書神学—』新屋徳治訳(日本基督教団出版部, 1963), 13—15頁。Th. C. フリーゼンも旧約聖書が講壇で用いられなくなったのは世界的な傾向である。そしてそれは特にアジアの教会において顕著に見られることであると述べ、インドの例を挙げて次のように記す。「インドでは多くの人々はさらに進んで、新約だけは聖書として承認するが、旧約は古いインドの文学で替えようとしたのである。」Th. C. フリーゼン『旧約聖書神学概説』(日本基督教団出版局, 1972), 130頁。しかし、こういった状況は今日福音主義に立つ教会ではずいぶんと改善されていると聞く。
- (5) *The Midrash on Psalms*, (New Haven: Yale University Press, 1959), p. 201.
- (6) C. ヴィスロフ『説教の本質』(聖文社, 昭和45年), 358—9頁。
- (7) イレナウス『異端駁論』Ⅲ. c 3. Philip Schaff, *History of Christian Church* vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), p. 484.
- (8) *Works of Martin Luther* I (Philadelphia: Holman Co., & Muhlenberg Press, 1915), p. 312.
- (9) ウイレム・J・コーイマン『ルターと聖書』(聖文舎, 昭和46年), p. 312.
- (10) この点については、以下の書をも参照せよ: D. L. Baker, *Two Testaments: One Bible* (Downers Groves, IL: Inter-versity Press, 1976), pp. 52—3; Emil Kraering, *The Old Testament since The Reformation* (London: Lutterworth Press, 1955), pp. 21—42; R. S. Wallance, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (Edinburgh: 1953), chs. 3—4.
- (11) Kraering, *The Old Testament since The Reformation*, p. 21.
- (12) *Ibid.*, p. 14.
- (13) Baker, *Two Testaments: One Bible*, p. 56.
- (14) *Ibid.*
- (15) 「ボンフェッファー選集」VI『告白教会と世界教会』(新教出版社, 1986), 83頁。
- (16) 明治学院敗戦50周年事業委員会編『心に刻む—敗戦50年・明治学院の自己検証—』(1995年), 31頁。
- (17) 関庚培『韓国キリスト教会史』(新教出版社, 1981), 401頁。
- (18) この点については榊原康夫「あなたにとって旧約聖書とは何か?」『福音主義神学』

3 (1972年11月), 13-28頁参照。

- (19) キリスト教とイスラムの問題についてはここでは触れない。旧約聖書とイスラム、そしてキリスト教との問題については、拙著『わかりやすい旧約聖書の思想と概説』上 (いのちのことば社, 1994年), 11-22頁参照。

[Abstract in English]

The Old Testament and the Japanese Church

M. Nishi

G. K. Chapman mentions in *Reminiscences of the Chuo shingakko* (1971) as follows: One of the reasons why the Japanese church has been weak is that it has not much used the Old Testament in the church. This is testified by the facts that they yielded to idols worship under the political power of the government during the last war, and also can be seen in the confessions of sins concerning their liability for the war, which was made by the Kyodan right after the war. They had not been aware that they had bowed the knee to Baal, that is, to the Shinto cults during the war.

The writer reviews the use of the Old Testament in the history of church, especially of the Japanese church since Meiji-era. The main reasons that the Japanese Christian has not used the Old Testament much are: 1) Nationalism as represented by the Imperial Rescript on Education, and 2) The results of influence of destructive criticism.

The situation has been much improved since the war. But distorted nationalism has still survive, and critical interpretations of the Bible are popular among non evangelical groups even now. The writer presumes that many Japanese churches should grow much stronger if the churches accept the Old Testament as the inspired revelation of God and learn from it the fundamental thoughts of the Bible, that is, the ideas of God, man and history etc.

〔日本語要約〕

旧約聖書と日本の教会

西 満

チャプマンは「中央神学校の回想」(1971)の中で次のように記す。日本の教会が旧約聖書を余り用いてこなかったことが信仰が弱い主な理由の一つである。特に軍国主義盛んな時代、教会が政府の圧力に屈して偶像崇拜の罪に陥ったこと、さらに戦後、教団がなした戦争責任告白に、国家神道の祭式にキリスト教徒が妥協した悪にふれていない事実がこれを証明している。

筆者は、二千年の歴史の中で教会が旧約聖書をどのように用いてきたかを概観し、明治以後の日本の教会が旧約聖書をあまり用いてこなかった主な理由について考える。それは1)教育勅語によって代表される国家主義。2)聖書批評学のもたらした破壊的影響などである。

戦後、このような状態は大いに改善された。しかし、ゆがめられた民族主義はなお生き残っており、聖書批評学も盛んである。しかし、日本の諸教会が66巻の聖書を真に靈感を受けた啓示の書として受け取り、それから基本的な聖書の思想、神観、人間観等を学び取るとき、教会はもっと強くなることができると考える。

Christian Higher Education in the Context of Japanese Culture

Tadataka Maruyama

Crises in Christian higher education are nothing new. In the West, since the Enlightenment of the 18th century, Christian higher education has faced a series of challenges — challenges from rationalism, the modern sciences, evolutionary theory, nationalism, fascism, socialism, liberalism, materialism, secularism, religious pluralism etc. The end of the 20th century is no exception. But while the current scene is not unexceptional, it is extraordinary in the sense that Christian higher education is rapidly losing its grasp of the world and its reality.

In a recent article entitled “The Secularization of the Christian University,” Professor FURUTA Yasuo of International Christian University, a leading advocate for the renewal of Christian higher education in Japan and the author of *The Theology of University* (1993, in Japanese), points to the world-wide and ecumenical concern for the crises it is facing today. Two recent documents he cites are of considerable interest in illuminating the contemporary situation. The one is the 1992 book, *The Secularization of the Academy*, which traces the role Christianity has played in the American higher education and concludes that Christianity, a leading force a century ago, now is “tolerated as a peripheral enterprise and often is simply excluded.” The other is a Catholic document, *Apostolic Constitution on Catholic Universities* issued by Pope John Paul II in 1990, which urges all Catholic universities to face the crises and to uphold their Catholic identity.¹

This article is a small attempt to illustrate the present state of Christian higher education in Japan. By doing so, however, the author wishes to share the reality of Christian

optimism which Christianity has fostered for 20 centuries against the waves of challenges it has encountered and which it is about to survive even in the 21st century.

1. What are the Issues ?

The basic issues which Christian higher education in Japan is facing, I believe, are four. Although some of them are historical and others contemporary, all of them seem to have considerable impact upon the present state. They are:

- (i) Reason-to-be
- (ii) Identity
- (iii) Integrity
- (iv) New Challenges

The first is an old issue of the reason for the existence of Christian higher education, namely, “Mission and Education.” In a country like Japan where modern Christian education was introduced by the Western churches and their missionaries in the second half of the 19th century, the primary purpose of “mission” was inevitable. The term “mission schools” has become part of a Japanese vocabulary designating the schools of Christian background ranging from primary schools to universities. In the case of Japan, however, the introduction of Christianity coincided with the formative stage of modern nationhood, the “education” aspect of which became increasingly emphasized even to the extent that it came into conflict with the “mission” aspect. In the pre-WW II period, Christian education was thoroughly integrated into the nationalistic educational system and even Christian teachings and worship were not allowed in both the curricular and the extra-curricular programs in Christian schools. Only after Japan’s defeat in 1945 did the situation drastically change and Christian schools gain a free hand in Christian teaching, worship and evangelism. However, the issue of integrating both “Mission and Education,” especially in Christian universities, is still with us today.

The second issue is more or less a post-WW II issue. Along with Japan's economic recovery and the rising demands for higher education, many of the old mission schools have grown to be prestigious, multi-departmental universities with high records of admissions and job placements. With the blessings of the Ministry of Education, they have been increasingly integrated into the industry-education conglomerate which has helped to boost Japan to become an economic giant. In the late 1960's, however, student unrest and demonstrations shook many campuses across the nation. Many Christian universities were also involved and the major issue there was their identity as Christian schools. Although the student demonstrations gradually subsided, the issue saw no satisfactory solution and its impact has been felt ever since.

The third issue concerns the nature and quality of Christian higher education. For a long time we heard about the "secularization" of Christian universities. But in recent years we are hearing "impasse" and "fossilization." What is at stake is their integrity, what makes their education distinctively Christian. The issues of the so-called "Christian code" for teachers and administrators, mandatory chapel attendance, the curricular requirements for the Christian courses etc. have been discussed. Although these are issues vital to the nature of their Christian education, these are not all what the "integrity" issue is about. The real issue must be deeper and more comprehensive. In this respect, there seem to be some positive and hopeful developments of seeking their integrity.

The last issue is contemporary and, to a great extent, is related to so-called post-modernism. This may turn out to be the most devastating new challenge which Christianity and its higher education have ever encountered in this century. In modern Japan, Christianity with its Western background has been identified with modernity. Oftentimes, the Christian movements have been characterized as "Western, modern and reformist." Christian higher education not only has shared the same characterization but also has positively contributed to the growth of capitalism in Japan. Beginning in the 1970s', there emerged the world-wide phenomenon which indicated the impasse reached by such modern ideologies and systems as socialism, capitalism, democracy, states, sciences, universities etc. Postmodernism challenged the universal values claimed

by these ideologies and systems. In the same manner Christian universities are witnessing their Christian values radically challenged. In this monistic, individualistic and pluralistic age of postmodernism, the issue is whether Christian universities can really survive.

2. Reason-to-be: Mission and Education

(a) Discrepancy

First of all, we notice a curious discrepancy in statistics. According to the latest Christian Yearbook, the Christian population amounts to 0.85%, that is 85 Christians out of 10,000 Japanese. In the post WW II period the Christian population has remained at about 1%. It seems as if Christianity is under the spell of a 1% barrier. Or, if we use a more appropriate Biblical concept, Japanese Christianity has always been a “diaspora.”

Despite the fact that the Japanese Church claims only 1% or less as the Christian population, the following figures are to be seriously taken into consideration.

- (i) According to the Ministry of Education, Christian influence extends to 7–10% of the total population. It is assumed that this figure takes into account those who are in Christian schools as well as their graduates.
- (ii) According to a recent Christian Yearbook, Christian schools of Protestant origins total over 35 universities, over 50 junior colleges and nearly 100 high schools. Catholic schools are not counted in these figures.
- (iii) There are over 300,000 students who are enrolled in Christian schools, ranging from kindergarten through university. This figure is almost equal to one third of the professed Christian population of Japan.

From the above, can we simply assume that Christianity in Japan has been unsuccessful in evangelism and church formation but successful in education? The real picture is not so simplistic, but points to the fact that the Japanese church in general has failed to support the church’s “teaching” ministry and has left the responsibility of Christian education on the shoulders of the foreign missions and those who are involved

in Christian schools. Traditionally in the Christian West, for example, the church, the Christian home and the schools have shared the responsibility for religious education. As both the young Japanese church and its Christian homes failed to shoulder their proper shares, the Christian schools were forced to bear a disproportionately large responsibility.²

(b) Mission Schools

It may be reasonably safe to portray an early Protestant missionary, or a Christian who had ventured to come to distant Japan, as a Christian of the Puritan-Pietistic background and as a believer in both evangelism and higher education. Even while Christianity was still banned, some of these early missionaries were engaged in such educational activities as teaching English, translating, etc. until they were allowed to evangelize. After the ban was officially lifted in 1873, their mission schools flourished. According to one analysis, 70% of the Christian schools for girls and 60% of those for boys started as mission schools in the period between 1870–1889.³

Since the term means a school for mission, mission schools used education as a means for evangelism. Their use, however, was basically not utilitarian but was motivated by their high sense of vocation for education. It is well known in the history of Japanese education that mission schools greatly contributed to Japan's modernization especially in their early years. Naive though it may have been, they took both "Mission and Education" seriously and believed that the Japanese as well as Japanese society could be changed by both of them. A noted scholar on the history of mission schools, KUDO Eiichi, remarked: "A great contribution which Christianity, especially Protestantism, made in the early years of the Meiji era was to liberate the Japanese youth from their traditional mold and teach them the equality and dignity of human beings."⁴

(c) Christian Schools (Kirisutokyo Shugi Gakko)

During the first two decades of the Meiji era, the government had an open policy toward the West. The Education Act (1879) and School Act (1886) helped Japan to turn from its feudalistic past to becoming a modern state. This was a pro-Western education

policy period. Mission school education helped to enhance the modern, individualistic and liberal ideal of the West.

Then a reactionary, nationalistic period followed. Nationalism, the revival of Japanese religions especially Confucianism and Shintoism, political unrest and economic difficulties, which generated an anti-Western sentiment among the people, helped to turn the tide. Symbolic events were the promulgation of the Constitution in 1889 and the Imperial Rescript on Education in 1890. Their impact was strongly felt on education and signaled that education could no longer be considered just for human freedom and equality but decisively for the national consensus and for the standards to unify the thought of the populace. Mission schools needed to reorient their education. A more decisive blow to them was Directive No. 12 of the Education Ministry (1899), which read in part that “in the schools regulated by the education laws of the State neither religious education nor religious cults were to be exercised even as extracurricular activities.” The Directive was particularly aimed at mission schools. Some of the mission schools opposed the Directive to the extent of forsaking their government accreditations but many others followed it.⁵ In general, however, a new trend of accommodation set in.

As a result of this accommodation process many mission schools evolved to be Kirisutokyo *Shugi* Gakko, Christian schools, more literally however, is the English equivalent, *Christian-ism* schools. Some factors in this process were:

- i) Largely due to external pressure, their leadership was handed over to the Japanese.
- ii) “Mission and Education” were separated. Their goal was no longer evangelism but for the sake of education per se, that is for the nation.
- iii) Their curriculum was secularized and absorbed within the political, economical, and cultural life of the nation.
- iv) Their Christian standards, Christian code, and theological position, etc. were compromised.

After Japan's defeat, the infamous Directive No. 12 was completely abolished and religious freedom was restored to Christian schools. However, it is rather amazing to see that these Christian schools' basic stand on "Mission and Education" was not drastically changed. With their new freedom, furthermore, many of them flourished and became universities of high reputation and soon were imbedded in the national program of the postwar resurgence of the Japanese economy.

3. Identity : Founding Spirit and Christian-ism

(a) Reaction

At the height of the postwar recovery, in the late 1960's and the early 1970's, many universities in Japan experienced severe campus unrest. The student movement was ideologically and politically motivated and was directed against Japanese society, its status-quo. Many Christian universities, including Meiji Gakuin, Kwansai Gakuin, Kanto Gakuin, Tohoku Gakuin and International Christian University, were involved. There in particular, the heart of the issue seemed to be the very identity of Christian universities and inevitably the issue touched on the question of "Mission and Education."

In 1969 a book symbolically entitled as *Kiristokyo Shugi Daigaku no Shi to Saisei* (Death and Rebirth of Christian Universities) appeared. The author was TAKAO Toshikazu, one of the radical critics of Christian universities and himself then Associate Divinity Professor of Kanto Gakuin University, which later abolished its divinity school in 1973. He criticised the pretense of a "Christian" university as hypocritical because it was just serving the industry-education conglomerate, while the school's Founding Spirit, Christian code, chapel, chaplaincy, and the compulsory courses on Christianity were both antiquated and illusory to the reality of the school. His reformatory proposal amounted to a thorough separation of "Mission and Education." He said that "since the Christian faith establishes freedom and enhances it, what is called a Christian university must, paradoxically speaking, cease to be "Christian-ism" in order to be truly "Christian." ⁶

(b) Responses

What were the responses to this challenge? In a debate over “the Ideal and Reality of Christian Universities”, for example, TAKASAKI Takeshi, then President of Tokyo Union Theological Seminary (Tokyo Shingaku Daigaku) and a noted specialist on Christian education, took issue with TAKAO and others. He admitted the reality (de facto) which they charged as being unworthy of their Christian names but insisted on the right (*de jure*) to operate Christian universities as private schools on Christian principles. Further, he pointed out a great role which private universities had played on behalf of public education in Japan and that their self-determination needed to be guarded.⁷ In another debate, FURUYA Yasuo argued that, first of all, they should not be “Christian-ism” universities where Christianity itself disappeared and only the Christian atmosphere remained but they should be “Christian” universities where Christianity was deeply involved in their actual life. In Christian universities, and because they were “Christian”, he insisted, the search for truth and freedom of research could be guaranteed.⁸

In the debates, TAKAO further claimed that Christian universities should be devoid of religion and that Christian principles should be reduced to such general principles as humanity, freedom, equality and philanthropy.⁹ What amounts to be a Christian university for him was its concern for the universal and non-sectarian truth. His ideal was thoroughly modern, secular and humanistic.

Long after the campus unrest and the challenges subsided, some recent responses have appeared. In 1984 ONO Tadanobu of Meiji Gakuin remarked that TAKAO’s and others’ challenge “hardly shook the major premise for the existence of Christian universities.” Furthermore, MATSUKAWA Shigeo of Tokyo Women’s University, one of the panelists in the debates mentioned above, concluded that “the two directions went on roughly in parallel and the theoretical solution has never been seen until today.”¹⁰

(c) Identity Crisis

Oftentimes a Christian university's identity is stated in its Founding Spirit, a document which expresses its *modus operandi*. The focal point of the identity crisis, therefore, is centered around it. In many universities the Christian principles are expressed in moralistic and humanistic terms. Naturally such a kind has a wider appeal to the non-Christian teachers and students in Christian universities. In this connection, ONO remarked that Protestant Christianity planted over a century ago in Japan was ethically oriented and Christian schools too were accepted by the government and the populace on this basis. An earlier example of this type of Christianity was NIIJIMA Jo, the founder of Doshisha University. In his *Doshisha Daigakko Setsuritsu Shui* (Founding Statement of Doshisha University, 1883), he stated "Christian-ism" as the basis of ethical education and "Christian ethics" as consisting in "trusting the Emperor, loving truth, and exercising concerns for one's neighbors."¹¹

One of the distinguished literary critics of post-war Japan, KATO Shuichi, wrote in 1975 *Nihon Bungakushi Josetsu* (Introduction to the Literary History of Japan). Kato pointed out that Japanese culture is exclusive and closed to other cultures, and when it has to receive them, it forces them to be "Japanized." The direction of Japanization, he said, is the same especially when the foreign cultures are such highly sophisticated and comprehensive systems as Confucianism, Buddhism, Christianity and Marxism. The direction can be summarized as follows:

- i) To cut off the system's abstract and conceptual aspects.
- ii) To disassemble the comprehensive system and to reduce it to practical and particular points.
- iii) To exclude the transcendental principles.
- iv) To reinterpret the "that-worldly" system in terms of "this-worldly" practicality.
- v) To soften the system's exclusivism.

If we apply KATO's thesis to Christianity in Japan, we can say that Japan accepts Christianity not as the system of doctrines, theology and worldview but as a useful

religion of ethics and education. Thus, Japanized Christianity is more or less the principle of conduct or a tolerant religion of love rather than an exclusivistic religion. We may say that this is a kind of Christianity inbedded in Christian higher education. If so, this may well explain the discrepancy mentioned above in 2 (a) and may further complicate the identity issue of Christian universities.

4. Integrity: Truth and Ethics

FURUYA Yasuo, ICU Professor, pays special attention to Allan Bloom's book, *The Closing of the American Mind (1982)*, which is said to raise two basic questions facing modern universities, namely, the questions of truth and ethics. He cites the following quotation from the book (p. 25):

There is one thing a Professor can be absolutely certain of: almost every student entering the university believes or says he believes, that truth is relative.¹²

Could this be the case for Christian universities in Japan? Can they convincingly give answers to questions from their Christian perspective? What is at stake seems to be their very integrity.

(a) Impasse and Fossilization

In the past decade or so, the overall picture surrounding Japanese universities has been rather gloomy. They are said to be facing the "winter season." Signs are ominous: the current 18 year old population of over 2 million will be down to 1.5 at the beginning of the next century; oversized universities are facing financial difficulties; two dozen junior colleges already have been closed in recent years; thorough curriculum revisions are in place and the tenure system for teachers is being reconsidered; job placements, especially for women students, are getting tighter, and so on.

In addition to these concerns, Christian universities are facing such particular issues as internal challenges against their Founding Spirit, the so-called Christian code,

chapel services, Christian courses etc. In the last few years, for example, the faculties of Miyagi Gakuin Women's University and Meiji Gakuin University voted to strike out the Christian code for their presidents, thus opening the way to non-Christian presidents. Oftentimes, Christian universities are said to be slow in responding to the growing awareness of the society and to the issues of the day. In a 1984 article on the relation of education and religion in Christian schools in Japan, William Mensendiek pointed the existence of the gender issue. In particular he cited the cases of two universities founded by the German Reformed Church of the United States in 1886 and provided the following statistics: at Miyagi Gakuin, only 7 out of 31 professors are women and all department heads are male; at Tohoku Gakuin only 4 (including 2 foreigners) out of 80 professors are women and so likewise 2 out of 55 assistant professors.¹³

If society's attitude toward Christian universities is becoming cool, and if its general trend is conservative like the so-called New Japanism which tries to identify Japan with the old non-Western values, and if the internal secularization of and indifference toward their Christian values are dominant within them, how can their Christian integrity survive?

(b) New Trends

In spite of all signs which seemingly indicate pessimism, however, there have been some encouraging trends. A general direction of these trends seems to point to a serious search for both the integration of "Mission and Education" and the integrity of Christian universities.

i) Missio Dei as service for humanity

Although sharing the "death of Christian universities" sentiment, some have tried to find a supposedly higher calling of Missio Dei as a new missiological goal for Christian universities. "As the calling of Christian schools is over," SAITO Masahiko said, "from now on they have to search for a new calling of serving humanity, being sent out by the church and serving in the educational situation."¹⁴ More recently ONO Tadanobu urged Christian universities to apply this goal to their campus life and said that, instead of the early missionaries' slogan of "Proclaim, heal and teach" they should hold a new

slogan of “Proclaim, have fellowship and serve,” having the spirit of deep concern for the non-Christian members and respecting their freedom and equality.¹⁵ The key to Missio Dei seems to be, on the one hand, the direct connection of the gospel with the world as Missio Dei and, on the other hand, the subordinate role of the church and Christian universities in service for humanity.

ii) Church positivism

This is a widely observed trend which has tried to rectify Christian schools’ past faults and redefine them in terms of the church’s ministry. Being influenced partly by Barthian theology, this trend has advocated a positive approach to both the Christian church and its “Mission and Education.” An early advocate, TAKASAKI Takeshi, wrote that “a Christian school is a school established and managed by the Christian church (denomination, individual church, church member) exercising general education on the basis of the Christian faith.”¹⁶ Another advocate, KUMAGAI Kazutsuna, Professor and Chaplain of Kwansei Gakuin University, wrote in 1976 that religious education in Christian schools should not be simply for old style evangelism but should reflect the church’s mission and “mission in the classroom.”¹⁷

iii) Theological reorientation

Today, this trend is perhaps the most active and productive of all. It aims to revitalize Christian schools by means of theological reexamination of their “Mission and Education.” (Since its advocates try to make Christian schools more distinctively Christian, they seem to prefer “Christian schools” to the older term of “Christian-ism schools”). Among the earlier advocates for the reorientation were such notable figures as KITAMORI Kazo and KUMANO Yoshitaka. Among more recent advocates the most vocal figure is OHKI Hideo. It is interesting to note that Tokyo Union Theological Seminary (TUTS) which also earlier experienced campus unrest, is behind this trend. A 1987 publication, *Kyoiku no Shingaku* (Theology of Education), represents perhaps the best of this trend. The contributors to this volume include OHKI Hideo, SATO Toshio, KONDO Katsuhiko (TUTS), KURAMATSU Isao (Tohoku Gakuin) and FURUYA Yasuo (ICU). In its lead article, also entitled “Kyoiku no Shingaku,” OHKI proposes to

establish theology of education in place of Christian education. As the title itself strongly suggest the influence of Paul Tillich's "Theology of Culture," the author considers education as a vital portion of a culture and suggests that the theology of education in Christian schools should bear a wider impact on education and culture at large. In closing he suggests that a Christian school must be the "heart" rather than the "appendix" of public education.¹⁸

iv) Daigaku no Shingaku (Theology of the University)

The most recent and thought provoking publication on our topic is FURUYA Yasuo's 1993 book. He addresses the issue not only to Christian universities but also to a wider circle of higher education in Japan. Citing Robert Bellah's thesis that today's university is the "church" in secularized society, the author says that Christian theology which is responsible for the Christian church should also be responsible for the secular church, i.e. the university.¹⁹ This is the idea behind the title of the book. The author draws a great deal of the case study material from some American universities of Christian background and applies them to the Japanese situation. Citing Alan Bloom's controversial book, *The Closing of the American Mind* (1987) and its thesis that "Higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students," the author contends that the issues concerning truth and ethics are two major issues confronting today's universities. He seems to be encouraged by some American universities' attempts to counter the relativism in truth issue and the lack of ethical standards.²⁰ Reflecting on the recent American attempts, the author optimistically views Japan's Christian universities as confronting a great opportunity to have influence. As a token of his optimism, he cites the result of a 1991 poll conducted by Recruit Company concerning the satisfaction degree of some well known universities in Japan and notes that five out of the ten top ranking universities are Christian — ICU, Sophia, Doshisha, Tsuda and Rikkyo.²¹

v) An Evangelical attempt

In 1990 Tokyo Christian University (TCU) was founded in Chiba Prefecture. It was an Evangelical attempt to integrate afresh "Mission and Education". In reality

TCU is a theological college which received a university status. It was started in a climate of declining interest in the ideal of the Christian university and especially that of the theological faculty. Also TCU is the first theological faculty which has, beside a theology major, a new major in International Christian Studies. Accordingly, its curriculum aims to integrate general education, theological and international studies for the higher goal of world evangelism.²²

(c) War Responsibility

The issues concerning Yasukuni Shrine, the imperial system and war responsibility have been widely discussed in Christian churches as well as in Christian universities. These have been regarded as the issues deeply touching Japan's past responsibility as well as Christian conscience and integrity. On the occasion of the 50th anniversary of Japan's defeat in 1945, many churches issued statements acknowledging Japan's war crimes against Asian peoples and confessed their responsibility in having participated in the war efforts.

One statement in particular caught the mass media's attention and received positive comments for its honesty and integrity. The statement was issued, in June 1995, by NAKAYAMA Hiromasa, Chancellor of Meiji Gakuin and Professor of Meiji Gakuin University, and was entitled "Meiji Gakuin's War Responsibility and Post-war Responsibility: A Confession." It takes the form of a personal confession yet is signed in the official capacity of Chancellor. It begins with the following words:

O Lord, at the 50th anniversary of Japan's defeat, I do confess before you the sin which Meiji Gakuin committed by participating in the war; at the same time, I do apologize for it before the peoples of Korea, China and other countries. Also I do apologize for failing to make this fact known in public in the post-war period.²³

The statement goes on to acknowledge the role private schools played during the war and the particular role of Meiji Gakuin by citing three persons by name, its war-time executives, and by referring to their deeds. One of them, TOMITA Mitsuru, Meiji

Gakuin's board chairperson as well as the top executive of the unified Protestant Church of Japan, for example, was said to "have himself worshipped at Ise Shrine and forced Korean Christians to worship at Pyongyang Shrine, causing many Christians to be driven to martyrdom." It also states that "until now Meiji Gakuin has neither publicly confessed the sin before the Lord nor apologized for it to the peoples involved."²⁴

The statement itself is significant, at least, in the following three accounts:

- i) It is a personal, Christian confession yet clearly represents one institution and its conscience. No statement of this kind usually comes out of the consensus-oriented Japanese organizations.
- ii) The fact that it comes out of an educational institution as the result of the institution's long soul-searching efforts. The responsibility of Meiji Gakuin and its war-time leaders are sought after as an educational institution and its educators.
- iii) It clearly manifests Christian worldview. It is a confession before the God of justice and mercy and of forgiveness and reconciliation. This Christian perspective enables it to seek God's forgiveness for the institution and its leaders, including the confessor himself, and to ask for both forgiveness and reconciliation from Asian peoples.

5. New Challenges: Postmodernism

(a) Postmodernism

The term "postmodernism" became popular in 1970s' in the academic circles of linguistics, literature and philosophy. At the beginning it was known as "deconstructionism" which identified modernity with "constructionism" and tried to go beyond it. Postmodernism challenged modernism's very contention, namely, all societies, cultures, sciences, ideologies and languages share the universally unchangeable, logical and rational structures. In rejecting such universality, postmodernism fostered a variety of

interpretations and validity of various life-styles. In general, modernity and postmodernism can be contrasted in this way: nature vs. supernatural, universal vs. individual, rationality vs. personality, accommodation vs. freedom, ethical vs. existential, etc.

While the world witnessed the collapse of Berlin Wall and the dissolution of the Soviet Union, a world-wide impasse in socialism, capitalism, democracy, sciences etc. has been observed. Since modern higher education in the major parts of the world has been identified with modernity, the real issue is whether what Allan Bloom called “the questions of truth and ethics” can still be maintained altogether in universities? Postmodernism’s challenges have still been going on and their impact upon modern higher education has been increasingly felt yet not well ascertained.

When we turn to Christian higher education, although the situation is not different from that of secular universities, we consider one particular aspect of postmodernism noteworthy. This is the aspect of growing interests in religions. Since the Enlightenment in the West, the modern spirit has been attacking the old religion, i.e. Christianity which had supported the old regime. When modernity came to impasse, however, religious forces began to accuse modernity for its long negligence of religions. There followed the world-wide cry for the resurgence of religions. A French political scientist, Gilles Kepel, in his *La Revanche de Dieu* (1991) observed the revival movements in the traditional religions of Judaism, Christianity and Islam and interpreted them not simply as “resurgence” but more radically as “God’s revenge” against modernity.²⁵

The question is whether this trend of religious interests is welcomed in Christian universities or not. The answer seems not to be so simple but the following points need to be considered. First of all, religious interests and activities witnessed on university campuses are not the traditional types but new religions which are often syncretistic, polytheistic and spiritualistic. They certainly reflect the age of religious pluralism. Secondly, in connection with Christianity, as Harvey G. Cox’s *Religion in the Secular City* (1984) pointed out, Christian movements of postmodernism are often associated with Charismatic-Pentecostal, New Age, Fundamentalist, Liberation Theology and

Feminist movements and they are not necessarily accommodating themselves to the reality and the ideal of Christian universities. Thirdly, moreover, these movements can challenge Christian principles expressed in the Founding Spirit which usually assumes the universal validity of Christianity.

(b) Christian Responses

How are Japanese Christian universities responding to the new challenges? There must have been various responses and accommodations, in given situations, made by Christian universities. As far as I can ascertain, however, there has been no major and comprehensive treatment specifically made from clear Christian perspective to the challenges. The following points are to be mentioned as some theories and practical suggestions which seem to be helpful for Christian universities to cope with the challenges.

i) The above mentioned author of *Daigaku no Shingaku* (The Theology of the University), FURUYA Yasuo, considers the formulation of a university ideal, more specifically, the theology of a Christian university vitally important in order to meet the contemporary challenges. Reviewing historically the ideas of university proposed by John H. Newman, Ernst Troeltsch, Paul Tillich and others, he insists on the importance of Christian higher education in the age of relativism and religious pluralism. Newman's idea of university having theology as a condition of general knowledge, Troeltsch's idea of a university as the synthesizer of culture and Tillich's idea of Christianity as the basis of theonomous culture are cited. Particularly, however, he regards H. Richard Niebuhr's idea of three forms of faith significant for "the theology of the university." The three forms are henotheism, polytheism and radical monotheism. The first form, ranging from primitive tribal religions to modern fascism, is not able to give meanings to all sciences and to provide freedom of academic research. The second acknowledges the validity of all religions and sciences but fails to give meanings to the system of knowledge and falls into relativism. Only the third form, radical monotheism of Christianity, can be the ideal for a Christian university. It can make the university neither exclusivistic nor intolerant toward other religions and non-Christian ideas. Furthermore, because it affirms the absolute God of radical monotheism, it can consider

all sciences and other religions relative in the sight of God and his teaching, treat them equally and give each its own distinctive meaning. In this respect a Christian university can be both comprehensive and tolerant. This seems to be a key to FURUYA's "theology of the university" and his answer to postmodernistic challenges.²⁶

ii) Christian universities need to meet the challenges on the practical level, in dealing with the needs of students on campus. For this purpose they need to discern postmodernism's motifs which are appealing to the students.

For example, postmodernism is deeply concerned with the idea of life. It can be said as a yearning for life or a kind of vitalism which respects all forms of life. A leading postmodern theorist and Professor of Chuo University, NAKAZAWA Shinichi, describes this motif as "a desire to live our own life as it is, not for the sake of meaning or dreams which are not life itself, but for the sake of life as a reality."²⁷

Another motif, related to vitalism is holism. This is an attitude which refuses to look at man dichotomically (rational/irrational, spirit/flesh, mind/body, etc.), but accepts him as a whole person and acknowledges his emotion, intuition, uncultivated abilities, religiosity and dignity. This is, in a sense, a radical reaction to modernity's concept of man as a part of structure.

The third motif, related to both vitalism and holism, is communalism. This is distinctively postmodernistic feature — to make small communities separated radically from the modern and secular world and to find the meaning of "life and death" in them. While modernity tried to seek "life" in the secular world and to forget "death" as an isolated event, postmodernism tries to face the reality of death and through it to find the meaning of life.

Can Christian universities today truly answer those questions of "truth and ethics" as well as of "life and death"?

iii) Just over a hundred years ago in England, William Booth's famous book, *In Darkest England and the Way Out* (1890), appeared. It depicted England, then the richest and most advanced country in the world, in darkness and boldly challenged her low spiritual and moral state, secularism and injustice. Just a century later, at the end of the 20th century, I believe today's Christian universities everywhere have to face Booth's challenge.

Notes

1. FURUYA Yasuo, "The Secularization of the Christian University," *Humanities: Christianity and Culture* (Institute for the Study of Christianity and Culture, International Christian University; June, 1994), pp. 16, 22ff.
2. MURAMATSU Katsumi, "Shukyo to Kyoiku (Religion and Education)", *Kwansei Gakuin University Shingaku Kenkyu*, vol. 7 (1958), p. 382f.
3. NISHIYA Kosuke, "Nihon no Shingaku ni okeru Kyoiku no Rongi (Discussions over Education in the Japanese Theology)", *Kyoiku no Shingaku* (Jordan, 1987), p. 100.
4. KUDO Eiichi, "Nihon Kindaika no Katei ni okeru Kirisutokyo Gakko Kyoiku no Mondai (The Issues of Christian school Education in the Process of Japan's Modernization)," Meiji Gakuin University Kirisutokyo Kenkyusho, *Kiyo*, vol. 1 (1967), p. 87. My translation.
5. *Ibid.*, pp. 83–112.
6. TAKAO Toshikazu, *Kirisutokyo Shugi Daigaku no Shi to Saisei* (Shinkyo, 1969), p. 65. Cf. pp. 46–71.
7. Cited in *Ibid.*, pp. 141–144.
8. Cf. FURUYA's later publication, *Protestantoby to Gendai* (Protestant Malady and the Present Day; Jordan, 1973), pp. 18–23.
9. TAKAO, *Op. cit.*, p. 138f.
10. ONO Tadanobu, "Kirisutokyo Shugi Daigaku no Kyoikuteki Shimei (Educational Mission of the Christian University)", *Bulletin*. (Institute of Christian Studies, Meiji Gakuin University), no. 17 (March, 1984), p. 49; MATSUKAWA Shigeo, "Daigaku Kyoiku to Kiristokyo (University Education and Christianity)", *Ibid.*, p. 17.
11. Cited in ONO, *Op. cit.*, p. 36.

12. FURUYA, "The Secularization of the Christian University," p. 13f.
13. William Mensendiek, "Education and Religion from the Standpoint of Christian Schools in Japan," *Church and Theology* (Tohoku Gakuin University), no. 15 (March, 1984), p. 211f.
14. SAITO Masahiko, "Kirisutokyo Gakko Kyoiku to Kyokai (Christian School Education and the Church)," *Fukuin to Sekai*, (September, 1972), p. 24f. My translation.
15. ONO, Op. cit., p. 56f.
16. TAKASAKI Takeshi, "Kirisutokyo Gakko (Christian Schools)" in *Kirisutokyo Kyoiku Koza* (Shinkyō, 1958), vol. 3. p. 166. My translation.
17. KUMAGAI Kazumasa, *Kirisutokyo Shinko to Kyoiku* (Christian Belief and Education; YMCA, 1976), p. 145f.
18. *Kyoiku no Shingaku* ed. by Gakko Dendo Kenkyukai (Jordan, 1987), pp. 12–30.
19. FURUYA, *Daigaku no Shingaku*, p. 306.
20. Ibid., pp. 102–107.
21. Ibid., pp. 281–289.
22. Cf. MARUYAMA Tadataka, "Shingaku Daigaku no Rinen (Idea of a Theological University)", *Kirisuto to Sekai* (Tokyo Christian University Journal), no. 1 (1991), pp. 2–18.
23. *Fukuin to Sekai*, (September, 1995), p. 40. My translation. For the background of this confession, see NAKAYAMA Hiromasa, *Gakuin no Kane wa Hibikite* (As the Academy's Bell Tolls; Jordan, 1996), pp. 13–21.
24. *Fukuin to Sekai*, p. 41.
25. Kepel, *La Revanche de Dieu*, Editions du Seuil, 1991.
26. FURUYA, *Daigaku no Shingaku*, pp. 172–206.
27. In a newspaper article, *Asahi Shinbun*, March 6, 1994.

〔日本語要約〕

日本の文化脈絡におけるキリスト教高等教育

丸山忠孝

キリスト教高等教育は世界的規模で危機に直面しており、次第に世界における地歩を失いつつあると言われる。この小論は日本におけるキリスト教高等教育の現状を分析し、その将来性を考えるものである。

論文は五つの小区分から成り、第一区分では日本のキリスト教高等教育が歴史的に直面した四つの基本的論点を明らかにする。それらの論点は、(1)存在理由、(2)アイデンティティー、(3)誠実さ、(4)新しい挑戦である。

第一論点・存在理由は伝統的な「宣教と教育」の論点である。歴史的にはキリスト教学校は「宣教」を主目的としたミッション・スクールとして始められるが、台頭著しい近代国家日本の国家主義的な教育制度に組み込まれるに至り、キリスト教主義学校へと転身した。第二次大戦以前においては、キリスト教特有の教理を教えることも禁止されていた。

第二論点は第二次大戦後に宗教の自由が回復された後も「宣教と教育」の緊張関係が高度成長を期したキリスト教学校にも存続し、そこで新たにアイデンティティーが問われたことに関する。1960年代および1970年代の学園紛争は、しばしば「建学の精神」に明記されたミッション・スクールとしての性格と世俗化された学園という現状との間の矛盾を突き、そのアイデンティティーに激しく挑戦した。

第三論点は、学園紛争の消え去った1980年代、1990年代において世界の高等教育機関が共通して直面した課題、「真理性と倫理性」に関するものである。日本のキリスト教高等教育はこれらの課題をキリスト教的観点から取り組み、その誠実さを示すことが求められている。

最終の第四論点はポストモダンの今日においてキリスト教高等教育が直面する特別な論点である。とりわけ、ポストモダン時代の相対主義、宗教多元主義、生命至上主義（生氣論）、全体論、共同体意識からの挑戦について言及する。

[Abstract in English]

Christian Higher Education in the Context of Japanese Culture

T. Maruyama

Christian higher education worldwide is facing a crisis and, as a result, it seems to be rapidly losing its grasp of the world and its reality. This article attempts to examine the present state of Christian higher education in Japan and to explore some future directions.

The article consists of five sections. In the first section, the author points out the issues, i. e., four basic issues which Christian higher education has been facing. The four issues are: (1) reason-to-be, (2) identity, (3) integrity, and (4) new challenges. These issues are treated in the sections 2–5.

The first issue, “Reason-to-be”, is the old historical issue of “Mission and Education”. Historically speaking, many Christian schools started as “Mission Schools” and then, while being incorporated into the nationalistic educational system of the emerging modern state, they became “Christian-ism Schools”. Before WWII, even distinctive Christian teachings were banned in them.

The second is a post-WWII issue. After religious freedom was restored to the thriving Christian schools, the original tension between “Mission” and “Education” continued. Campus unrest of the 1960’s and the 1970’s exposed the crises of identity by pointing out a discrepancy between the “Mission” character often codified in their “Founding spirit” and their reality as secularized Christian schools.

The Third issue focuses on the Christian schools’ integrity. After the campus unrest, in the 1980’s and the 1990’s, they have had to tackle with two serious questions facing modern universities, namely, the question of truth and ethics, from their Christian perspective. A few examples of attempts to search for integrity have been introduced.

The fourth and the last is a contemporary issue of the postmodern age when Christian universities seem to face special challenges. The author notes the effects of postmodern relativism, religious pluralism, vitalism, holism and communalism on Christian higher education in Japan.

Language-Wonder: Theory, Pedagogy, and Research

Joseph Warren Poulshock

“The tongue has the power of life and death...”

Hebrew Proverb¹

Introduction: The Tongue Taken for Granted

We human beings are most likely to take for granted those things we use regularly or that surround us at all times. We become grateful for the air we breathe perhaps when a fresh draft blows through a stuffy room or when we leave the smoggy city for a holiday in the mountains, but otherwise, do not give it much thought. Many of us do the same with food, water, and other every-day essentials — including language. We may be amazed by language when we read great literature, or when we hear a baby utter his first words, but generally we take it for granted, overlooking it even as we use it.

However, upon closer investigation, we see that language is a phenomenon that cannot taken for granted. In fact, human language exhibits qualities that should secure it a place in the realm of wonder and awe. For that reason, this paper will attempt to demonstrate the wondrous aspects of language and then suggest how they might inform aspects of applied linguistics and language teaching. Specifically, this paper will discuss the following five main points:

1. Human language so radically differs from other species communicative behaviors that it appears to be a difference in kind — rather than degree.
2. The wonder of human language is rivaled only by one other representational

system — the biological language of DNA.

3. Similar to genetic processes, human intelligence through language enables humans innately to cross the abyss between the world of facts and experience and the realm of concepts and propositions.
4. Human intelligence and language capacity reveal representational powers and a host of other ethereal characteristics that demonstrate that mind and language cannot be perceived or based in a purely materialistic manner.
5. These wondrous aspects of language should have a substantial effect on the way teachers choose the methods, the content, and the *words* they use in the language classroom.
6. Language as wonder also suggests a potential research agenda in applied or psycholinguistics that heretofore has not been undertaken.

The Uniqueness of Human Language

One way to appreciate the wonder of human language is to compare it with the communication systems of other species. It may be popularly assumed that human language is developmentally a degree or a number of degrees more advanced than the communication systems of bees, birds, dolphins, whales, chimps, or gorillas, for example. However, the difference between the communication systems of other animals and humankind is large enough in degree — *that it may as well be a difference in kind*. According to Pinker (1994), nonhuman communication systems are based on one of three designs that differ greatly from human language (See 1–3 in Figure 1). Moreover, there are other important differences between human and nonhuman communication systems which Figure 1 outlines in numbers 4–5.

Regarding nonhuman communication systems, although there has been research done on dolphins and birds, for example, by far the most extensive and popular research has been done on primates. The topic was even the theme of a recent best selling novel and subsequent movie entitled “Congo” by Michael Crichton author of Jurassic Park. An in depth overview of “primate linguistics” is not necessary here, but Oller and Omdahl (1994) summarize the problems with so-called primate language learning. Though some primates have demonstrated the capability to associate

hundreds of factual contexts in their surroundings with gestures, and the like, studies also clearly reveal that “there are several properties of the ordinary linguistic behavior of human children that no ape has ever been able to approximate” (261). In brief, the apes exhibited no grammar, no question formation, no language about language, and no abstract thought; they could only sign about the here and now. This means that the primates which were studied *did not sign or understand a human “sign” language* which according to Pinker (1994, 337) “is a full language with complex phonology, morphology, and syntax.”

Moreover, this patronizing understanding of human sign language (that it is a system of crude pantomimes and unrefined gestures instead of the exquisitely complex language that it is) caused the researchers to misread their data and thus flawed their research. And there were many more problems. The apes jumbled their signs in hyper-repetition. They failed to take turns — but signed simultaneously with their partner, and many of their so-called sentences were direct imitations of their trainers. Thus, actually it seems that this intensively tutored ape communication is just that — an “aping of human communication,” and this far short of the highly abstract and exquisitely complex ways humans use language. Thus, primate language is a far cry from human

Figure 1: Comparison of human and nonhuman communication

Nonhuman Communication	Human Communication
1. <i>A finite repertory of calls</i> : one for warning of predators, one for territorial claims, one for mating, etc.	1. <i>An infinite combinatorial system</i> : there is no limit to the number of potential sentences in a given language.
2. <i>A continuous analog signal</i> : the expression of the magnitude of some state, for example the livelier the bee dances the richer the food source.	2. <i>A digital system</i> : infinity is achieved through recombination of elements, not by varying a signal on a continuum — like turning up volume.
3. <i>A random variation on a theme</i> : birdsong repeated with different twists each time — but limited to territorial rights or mating, thus non-creative.	3. <i>A compositional system</i> : each truly unique combination differs in meaning based on the meanings of parts and the rules for their arrangement.
4. Time-bound and space-bound: nonhuman communication systems deal only with the here and now, with only minor exceptions.	4. <i>Displacement</i> : the ability to communicate about matters removed from time and space, including the unreal and infinite.
5. <i>Brain-stem control</i> : primate vocal calls are controlled by structures in the brain stem and limbic system — structures involved in emotion.	5. <i>Cerebral control</i> : human paralinguistic calls like sobbing and laughing are controlled subcortically, but real language is in the cerebral cortex.

language, and so the definition of “to ape” is appropriate: to mimic slavishly but often with an absurd result.

To call primate language a slavishly absurd imitation of human language is not to belittle it for what it is in and of itself. Ape communication is interesting for many reasons, e.g., because it shows humans can communicate with other primates, albeit in a rudimentary fashion. Additionally, it shows the relative intelligence of primates compared to lower animals as well as similarities between apes and humans. However, these similarities seem to be much less significant when compared with the *radical differences between human and primate linguistics* as shown in Figure 1. Moreover, although humans and chimpanzees share 98% to 99% of their DNA, it is important to note that “small genetic changes can have enormous effects on the final product” (Pinker, 351). The 1% difference could be big enough for the human language capacity, or it could mean that 1% of every gene is different — thus making 100% of the genes different. For example, changing one letter in every word of this paragraph could result in a text that is 100% different, not 10% or 20% different. As computer programmers know, a small change in one part of a program affects changes in many parts of the whole program resulting in an essentially different program in the end.

Besides, the radical differences between human and ape communication systems revealed in the primate studies, Figure 1 lists the basic differences between human language and all nonhuman communication systems. Basically, the differences between human and nonhuman communication systems can be summed up in the three so-called design features (Aitchison 1992, 13). They are: “creativity (the ability to produce novel utterances), displacement (the ability to refer to matters removed in space and time), and structure dependence (the presence of internal structure).” Moreover, along with these three features there is a continuity versus discontinuity dispute among researchers — those who argue that language developed continuously from earlier systems, and those who claim that human language developed separately. Obviously, I am arguing in favor of a kind of discontinuity; however, I am also attempting to point out aspects of language that the traditional discontinuity view cannot account for. To do this, having so far shown the basic uniqueness of human language, I will attempt to

explain that human language is a system so complex that it seems to be rivaled by only one other representational system: the language of DNA.

Human Language and Biological Language

The dictionary states that genetics is the “branch of biology that deals with heredity, especially the mechanisms of hereditary transmission,” and that DNA is “a nucleic acid that carries the genetic information in the cell and is capable of self-replication.” In these definitions, two words stand out: (1) **transmission**, and (2) **information**. That is, genetics deals with a transmission of information, a conveyance of meaning, or a form of biological communication; and thus, DNA is considered the fundamental building block of all living things — and has therefore been called *the code of life*.

John Oller (a linguist) and John Omdahl (a biochemist) have explored the relationship between human and biological language. To briefly sum up their work, Oller and Omdahl demonstrate that even with a single-celled organism, “the cascading network of representational processes that determine the shape of the organism is exceedingly delicate, articulate, and complex” (1994, 253), and that complexity is multiplied by many orders of magnitude in human development. Moreover, DNA, “consisting of highly organized linear arrays of delicately structured biological texts” must copy itself faithfully to every single cell of an organism, consisting of billions of cells. *This copying and translating of lengthy and highly organized biological texts is like the writer of this paper trying find the words and syntax to fit a particularly true and accurate interpretation of the actual ideas that are being represented here.* Oller and Omdahl go on to state that the representational functions of both biological and human language are “exactly analogous” (1994, 254). That is, the way we linguistically represent our human experience is seemingly identical to the way DNA genetically represents hereditary experience.

Imagine what goes into producing or interpreting a particular statement, paragraph or text; the problem is like the true and appropriate fitting of a verbal description to a certain factual state of affairs in the world of experience. Like such articulate uses of language, the biological use of DNA is a consummately

articulate balancing act that involves the interrelationship of many factors simultaneously. The holistic balancing act defies the imagination. (254)

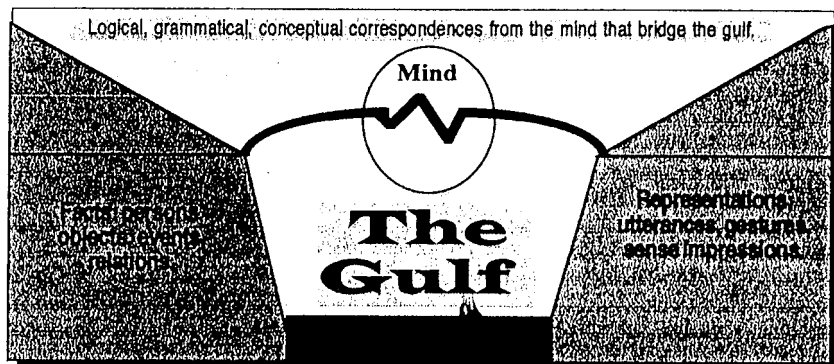
In addition, human and biological language are not only similar in this way; they are also related in that DNA determines — at least to some extent — the very existence of the human language capacity. That is, linguists generally agree on “the firm conclusion that there [is] biological evidence for innate language ability” (Aitchison 1989, 263), (but questions remain as to what aspects exactly are innate). Thus, basic innateness is not in question; otherwise, we might expect the family poodle to pick up French. Hence, it follows that the gulf between animal and human language is so immense that it is in effect communicatively and generatively infinite, and that leads us to our next topic — the abyss between facts and experience and the symbols we use to represent them.

The Abysmal Gulf

The uniqueness and extreme difference of degree (or virtual difference of kind) between human language and nonhuman communication is clearly revealed in that “apes are universally incapable of entering the realm of abstract thought” (Oller and Omdahl, 1994, 261). That is, they are unable to separate their communicative representations from the facts of experience; hence, their communicative ability does not move beyond the concrete — namely the here and now. It is stimulus-bound. However, humans are able to perform various sorts of abstract thought, for example, with reference to the past, the future, the hypothetical, the unreal, and the infinite. The mystery of the human ability to make the leap into abstract thought is depicted below in Figure 2. Oller and Omdahl (245) call this “Einstein’s Gulf” because they attribute this concept to him.

We naturally take the ability to form abstract relations between mind and matter for granted, so it may not appear like such a wondrous process; however, upon closer examination, we find that this ability to think in the abstract represents a wondrous feat. To illustrate, we have an infinite number of arbitrary signs to which we can attach meaning. For example, Bad means Good, according to Michael Jackson, and

Figure 2: The gulf between facts and representations.



“rose” and “bara” mean the same thing in English and Japanese. Why do the words and sounds, expression and noises, phonemes and morphemes, the thingamabobs and whatchamacallits mean what they mean? As Shakespeare said:

Whats in a name? that which we call a rose

By any other name would still smell sweet.²

Therefore, we cannot simply gather meaning from the sign — or the sign from the meaning because there can be an infinite number of signs for the same meaning, or an infinite number of meanings can be appropriately symbolized by the same sign. Thus, there clearly is an abysmal gulf — which can be exemplified by a hypothetical two-window, linguistic slot machine. The left window will spin out an infinite number of meanings and the right window an endless number of signs, and by pulling the lever of chance there is virtually no possibility that the right meaning and sign will spin out as a matching pair in the windows. Hence, there cannot be a mechanically deterministic decision procedure for arriving at the meaning of the sign. That is, the ability to attach meanings to signs cannot simply be deduced from numbers, computation, and chance determinism. However, language and intelligence give us the ability to bridge this abyss, and hence, language points to a mind — a kind of intelligence that cannot simply be explained by a series of mechanically deterministic events.

Mind over Matter

Now at this point we have come to a deeply philosophical question, but one that also may have theoretical and practical bearing on us as linguists and language teachers. Are the mind and language merely a physical entities, like the advocates of strong artificial intelligence suggest — a computer made of meat (mind/brain) running a kind of Neuro-Fortran (language), or are the mind and language something more than this? Up to this point, I have briefly demonstrated the uniqueness, the complexity, and to some extent the wonder of language, but is there more?

The dictionary defines mind as: “the consciousness that originates in the brain and is manifested especially in thought, perception, emotion, will, memory, and imagination.” Now the human mind is so amazing yet at the same time so common that we may need the gift of the poet to help us see the extraordinary in the ordinary.

From Wordsworth...

*Not Chaos, not
The darkest pit of lowest Erebus,
Nor aught of blinder vacancy, scooped out
By help of dreams-can breed such fear and awe
As fall upon us often when we look
Into our Minds, into the Mind of Man.*³

From Dickinson...

*The Brain — is wider than the Sky —
For — put them side by side —
The one the other will contain
With ease — and you — beside.*⁴

This mystery of the human mind has captivated the musings the greatest thinkers of all time, and hence numerous theories of the mind abound. The list is long. There are

monistic theories which attempt to reduce either mind or body to the other entity. Materialism, Identity Theory, and Idealism are three examples. There are also dualistic theories such as interactionism, occasionalism, parallelism, and epiphenomenalism. Nevertheless, in spite of the way these theories differ, a core issue surfaces. ***Mental and linguistic events apparently do not easily reduce to pure physicality.*** For example, to say that the mind is solely a physical entity (a computer made of meat), begs a contradiction. That is, by saying that the mind is solely a thing of matter, we remove the possibility of rational thought by not allowing for the essential aspects of rationality which are primarily non-material realities. Here Philosopher J. P. Moreland (96) sums this point up well, carefully using italics to emphasize the seemingly non-physical mental operations inherent in linguistically-based reasoning. That is, each italicized word in the following paragraph represent aspects of thought and language that cannot be reduced to physical entities or events without logical contradiction.

it is self-refuting to argue that one ought to choose physicalism *because* he should *see* that the *evidence* is *good* for physicalism. Physicalism cannot be offered as a rational theory because physicalism does away with the necessary preconditions for there to be such a thing as rationality.

Therefore, as it seems clear that the non-physical events of the mind are indeed real, we are faced with the question of how the mind and its language could be grounded in physical matter. At this point we return to our comparison between human and biogenetic language.

The idea that the mind is a completely physical entity, assumes that it must emerge from mindless, non-rational matter. However, mental events cannot emerge from matter, for to do so would mean that these events must come from nothing — or as some have contended from some kind of mental potentiality in matter. However, first and most importantly, it is a generally accepted principle that *something cannot come from nothing*. Second, if the mind and language could come from some kind of mental potentiality in matter, then we are faced with the problem that matter is no longer describable in terms of familiar physical properties and laws alone. Now it contains

elusive mental properties (Moreland 1987, 101), and this question of even a hint of mental potentiality in matter is quite frustrating to a purely physicalistic explanation of the mind.

Moreover, the same can be said for biogenetic language. The genetic message in DNA distinguishes living things from non-living things. Non-living things have no genetic system, and living things have a genetic system. And it is impossible to transfer the genetic code from a non-living thing to a living thing. That is, exquisitely complex biogenetic life does not naturally emerge from matter. Most scientists may be uncomfortable with this; nonetheless, their disagreement is not necessarily scientific, but philosophical, relating to “metaclaims that take a vantage point outside science and have science itself as their subject of reference” (Moreland, 1994, 43). Thus, at this point, our discussion touches the important convergence of philosophy and science.

On the science side, Hubert Yockey (1992) and Michael Denton (1986), two renowned molecular biologists, and recently Michael Behe (1996) have rigorously demonstrated that strictly natural processes (or currently accepted theory) cannot explain the existence of living genetic systems. That is, life seems un-implicit in matter. At the risk of oversimplifying, and because of the importance of this point to my argument, I will briefly summarize their conclusions here and refer the reader to their works. First, Yockey suggests that the requisite information to begin life could not have self-generated by chance, and he argues that life be considered a given — like matter and energy. Denton concludes that Darwinian theory only has gathered empirical support at the microevolutionary level, and that regarding life’s so-called prebiotic soup... there is absolutely no positive evidence for its existence (261).

Lastly, Behe discusses what he calls the “irreducible complexity” of cellular systems comparing them to, for example, a mouse trap saying that it cannot work until all the parts are in place. Likewise because of their startling complexity, Behe concludes that “Cells are simply too complex to have evolved randomly” (Behe, 1996b), and regarding such interactive systems, “we know of no other mechanism, including Darwin’s, which produces such complexity” except intelligence. Although Yockey and Denton seem to not welcome the potentially theistic conclusion of Behe regarding intelligence, they along with Behe point to serious problems in our current accepted

understanding *of the basis and matter of life*. Hence, because of the cogency of the conclusions of these scholars, taken together with the growing force of serious reservations about some aspects of materialistic theory in the scientific community itself (for a summary, see Ankerberg and Weldon, 1994), we should give their findings serious consideration.

Specifically regarding the discussion of this paper, as demonstrated by Yockey, Denton, Behe, and others, matter itself does not seem to contain the ability to produce the highly articulate, and exquisite design of DNA. This is the same DNA — to the best of our knowledge — which contains the design for the innate aspects the human language capacity. Furthermore, in the same way that purely physical matter seems not to be able to produce DNA and the language capacity inherent in it, neither should we easily attribute physical causes to the non-physical realities of the human mind (including linguistic events). Hence, in short, I have tried to demonstrate the weighty and insistent problems with understanding biogenetic and human language in simply physicalistic terms. Moreover, it is therefore a reasonable hypothesis that the basis of the human mind and its language be understood in terms of wonder, awe, or the preternatural — if you will — in terms of transcendence — of categories that exist above and are independent of material experience.

The Wonder in the Applied Linguistics

Up to this point I have tried to demonstrate that there clearly is an abyss between the facts we experience and the signs we use to represent that experience. Moreover, I have also tried to show that strictly physical processes do not seem to account for the existence of the biogenetic code and human linguistic codes, nor can they easily account for the non-physical events or realities of the mind which are basic to linguistic competency. I have tried to show that the human mind is a literal wonder. Whatever conclusion my readers deduce from these theses, it seems safe to assume that at least most will concur that human language is a marvel of some kind. It is with these thoughts in mind that I now turn to how this wonder of language may inform applied linguistics and language teaching pedagogy.

Experience the Wonder

For some readers, the first section of this paper will seem too heavy on the theory side; however, there are numerous practical and potentially beneficial applications that may come from these abstract musings. These pragmatic issues relate to applied linguistic research, language teaching pedagogy, and even to world view issues such as spirituality and our view of the cosmos. I will list these practical themes here, and then develop them in the following section of this paper.

1. The wonder of language affects our view of language as a personal, social, and political force to be reckoned with, and this in turn affects our view of our relationship to and stewardship of human language as a distinctly human phenomenon.
2. Therefore, the wonder of language as an entity of force informs, raises, and cautions our view of language learners and users.
3. The wonder of language supports content-based approaches to language education that concur with the inherent wonder of language.
4. The wonder of language reinvigorates the teaching of language as content (linguistics in the language classroom) along with current trends toward content-based approaches.
5. The theory of the wonder of language can inform linguists in forging research questions and agendas that can test the empirical validity of such a theory.
6. The wonder of language informs the spiritual aspects of human existence and may also point to evidences for intelligent design in the natural realm.

The Wonder of Language and its Force

Regarding the force of language, Steven Pinker states: “A common language connects the members of a community into an information-sharing network with formidable collective powers. Anyone can benefit from the strokes of genius, lucky accidents, and trial and error wisdom accumulated by anyone else, present or past.” (1994, 16). However, as Poulshock (1997) and many others have pointed out, the formidable force of language is a double-edged sword. After all, language may contain

information for construction or destruction — for medicine or missiles. These are serious considerations for language teachers, especially teachers of the world's Lingua Franca: English, because they could be equipping their students with the linguistic ability with which to make weapons of mass destruction or to find the cure of the Aids virus. The point is simple: language is power. Moreover, this raises the issue of the moral responsibility of our playing with language, and thus suggests the need for further research into the awful and awesome force of language, its moral implications, and the consideration of the need to combine language and virtue education.

The Wonder and our View of Language Learners

As we look at language as a phenomenon of wonder — a powerful force — then we also look at language learners in a different light. Although Pinker (and the majority of linguists) may admit the uniqueness of human language, the result of their conclusion is often still “So what? Its unique because its our genetic niche in nature — just like the spiders niche is to spin its web.” However, the wonder-view says something else: human language points to something preternatural and spiritual in humans that does not exist in other creatures. This does not diminish the value of other creatures (thats another question). It does, however, raise humans to a particular eminence in the cosmos. To have any other view would be nonsense — unfortunately it is a common and popular nonsense — *like not knowing what to save in the event of a house fire: your child or your hamster.*

Thus, the wonder of language also emphasizes the wonder of the learner, and it calls for proper and sober respect of the human being who learns and uses language and who possesses a kind of godlike and eternal glory — again radically different from any other creature. C.S. Lewis (1949, 39) in his famous essay “The Weight of Glory” discusses this same view of personhood in the following well-penned lines:

It is in the light of these overwhelming possibilities, it is with the awe and the circumspection proper to them, that we should conduct all our dealings with one another, all friendships, all loves, all politics. There are no *ordinary* people. You have never talked to a mere mortal. Nations, cultures, arts, civilisations — these are mortal, and their life to ours as the life of a gnat. But it is with immortals

whom we joke with, work with, marry, snub, and exploit... This does not mean we are to be perpetually solemn. We must play. But our merriment must be of that kind (and it is, in fact, the merriest kind) which exists between people who have, from the outset, taken each other seriously — no flippancy, no superiority, not presumption.

Moreover, if people are wondrous and if language is a wonder, then it is as if our tongues handle a sword — a laser beam, the very power of life or death. If language is indeed an astounding, dynamic, and cosmic wonder under our imperfect control, then we must speak with prudence, compassion, love, and wisdom. If our words can indeed crucify or vivify, then we must use caution, forethought, humility, respect, and charity in our use of language in life and in the language classroom. Thus, in most pragmatic terms, the wondrous aspect of language lends support to the importance and the appropriate management of the affective realm in the language classroom. If language and people who produce it are both wonders, then there are no ordinary words or people in our classes, and hence, the words and especially the people with whom we use words are worthy of respect.

The Wonder and the Content in the Language Classroom

If indeed we are wielding a wonder in the language classroom, then it would seem diabolical if our lessons did not contain at least some of that wonder and intentness in them. There are many reasons why a language lesson may lack wonder: poor teaching, poor materials, fatigue, waning enthusiasm, and an emphasis on form without meaning. Because of these issues and others, many educators now advocate bringing deeper meaning (or wonder) into language classes through content-based education. Through enhancing the significance of language classes with content-based instruction — with a focus on meaning and meaningfulness — we may be able to experience a little more of the power and wonder of language in our classes. In other words, even though language is inherently wondrous, by ineptly focusing on form over meaning, or by focusing on form in a meaningless way, the wonder may be lost. Thus, one way to recover this wonder is to study language supercharged with meaning, through significant content.

The aim of this paper is not to give a defense of content-based instruction (CBI). That has already been done. In short, it may suffice to quote eminent grammarian and applied linguist Marianne Celce-Murcia who has said: “content-based language teaching has strong theoretical and empirical foundations that I believe will soon help make it the dominant approach to teaching ESL at all levels” (14, 1989). Nevertheless, I would like to suggest that the wonder of language lends even greater theoretical support to content-based language education in that CBI concurs and integrates well with the wondrous aspects of language as discussed in this paper.

Lastly, along with using general content-based instruction to recover or increase the wonder-factor in class, teachers may also need to give students specific instruction about the wondrous nature of language as one aspect of their content-based approach. Indirectly, students may catch some of the wonder if the teacher has understood and can express that wonder. Directly, teachers may give students a simple summary of the type of content mentioned in the first part of this paper. In addition, we may want to relate to our students the many ways in which words have changed the course of history, shaped the way we think, or even the way words influence us today to buy certain products or vote in a particular way. Perhaps our students would benefit simply from knowing more about the great wordsmiths of the English language such as Shakespeare, Lewis Carol, Emily Dickinson, etc. Possibly students could benefit from a weekly quote relating to the wonder of language, such as Wittgensteins “Language is a part of our organism and no less complicated than it.”⁵ In short, teachers can do a great deal of brainstorming about how to increase “language-wonder” in class. Two good places to get some ideas for this are Richard Lederers little book *The Miracle of Language* (1991) and Bill Brysons *The Mother Tongue* (1990).

The Wonder and Language as Content

Besides the fact that content-based language education is theoretically and empirically sound in that it provides intrinsically motivating language instruction that is relevant to the needs of the learner, it may also have increased in popularity for other unfortunate reasons. Many learners and teachers have told me of their boredom in teaching or learning language. The reason: it is just a language class. This infers that language classes are inherently boring — and so we had better use content to spruce

our classes up a bit. Hence, in practice, language as content has a bad reputation, but the theory of the wonder of language suggests that the problem is not with the subject — it is with the methods, techniques, and teachers who have not presented language in ways concurrent with its true wonder. Ask G.K. Chesterton once wrote:

*There is no such thing on earth as an uninteresting subject; the only thing that can exist is an uninterested person.*⁶

This is why linguists such as Frerichs (1996), for example have advocated the reinvigoration of language taught as content because it is an inherently interesting subject (when taught by a skillful and knowledgeable teacher) and because certain aspects of linguistics can be very helpful to language learners.

The Wonder and the Future of Applied Linguistics

Besides its many classroom applications, language-wonder raises a number of questions that may be narrowed down into testable hypotheses in linguistics. Specifically, interested linguists need to ask: are there linguistic evidences that point to wondrous and non-physical aspects of mental or linguistic events? Moreover, since the existence of language-wonder frustrates a purely physicalistic view language, it raises other questions. If some aspects of mental and linguistic events are non-physical and thus cannot be the products of purely physical processes, then what operations are left? Surely, there is at least one other option, the option that Aitchison (1996) and Pinker (1994) and many others attempt to refute, and at least according to Pinker is the only other option. This is the theory of intelligent design — the idea that a higher intelligence, God — or something else created humanity with its language capacity.

This idea raises many serious questions, not just for the naturalist, but also for the theist, and even the serious thinking Christian apologist. For me, belief in the Creator is a presupposition which I take by childlike faith and which I may choose to defend with a rigorous philosophical argument. However, when it comes to academic disciplines, faith is often considered out-of-bounds, again not just by naturalists, but by people of religious faith as well. Moreover, when it comes to looking for pointers to intelligent design from evidences in empirical data — such as data from linguists, that

is also out-of-bounds — especially for the naturalist, but also for many a theist and Christian apologist.

Answering each of these concerns is the subject of many books and scholarly articles, so I will answer them briefly here and refer the reader to sources that expertly demonstrate the growing validity of a design oriented approach to scientific disciplines, including linguistics. First of all, regarding the relation of faith to academic disciplines, George Marsden (1997) deftly demonstrates the viability and aptness of such faith-informed scholarship in his book *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, published by Oxford University Press. Gill (1997) has also edited a noteworthy scholarly work on this subject, and Inagaki (1996) discussed the relationship between religion, science, and education in an article in a previous edition of this journal.

If there is a place in the academy for faith-informed scholarship as Marsden et al so lucidly indicate, what about aspects of this scholarship that attempt to point to intelligent design from the natural order? For the naturalist and for many a theist as well, this may amount to a kind of academic treason — and in fact university level academics have been taken to court for attempting to practice such faith-informed scholarship. See Johnson (1995). Basically, questions of intelligent design are demarcated as non-science by the accepted philosophy of science of the day. However, there is a growing body of literature in philosophy of science that demonstrates that a total prescinding from questions of intelligent design can be very, as Stephen C. Meyer puts it intellectually and theoretically limiting (1994, 101).

Meyer, who did his masters and doctoral work in the philosophy and history of science at Cambridge, exemplifies the crisp and rigorous thinking that may help re-earn design oriented science a more widely accepted place in the broader academy. His seminal article (1994) “The Methodological Equivalence of Design and Descent” is clear, concise, and powerfully cogent, and he is currently working on a book that will offer a rigorous reformulation of the design argument for a scientific audience. Moreover, UC Berkeley law professor Phillip Johnsons work (1993, 1995) puts the debate about design-science in its proper place — avoiding secondary side issues — and dealing with the core philosophical problems. Suffice it to say that there exists

significant philosophical underpinnings for the linguist to approach questions of intelligent design from within his discipline in order to present his findings for the benefit and critique of the academic community.

Lastly, due to theological considerations, some Christian apologists may conclude that using linguistic evidences as pointers to intelligent design may be inappropriate because this would be approaching the issue in a backwards manner. According to presuppositionalist apologetics, the starting point is God — not nature, “so only by the total surrender to the presupposition of God can the non-Christian see the merits of the Christian case” (McGrath 1992, 38). However, as Oxford theologian Alister McGrath in his critique of van Tillian apologetics points out, this need not be the case. “The error in question is not *making use* of natural knowledge of God, but making *improper* use of such knowledge” (39). McGrath suggests that general revelation (nature and in our case language) may provide a point of contact or pointers to special revelation and to that which alone can provide a full knowledge of God (Scripture and the revelation of God in Jesus Christ). Thus, we have a strong theological and theoretical foundation in McGrath’s apologetics for searching for suggestive pointers for God’s intelligent activity in the realm of nature, especially in language.

With this theoretical background in mind, I would like to issue a call to linguists to create a research agenda and formulate an array of testable research questions that ask what linguistic evidences might point to mental and linguistic events that corroborate with intelligent design. (See the Appendix). The Oller and Omdahl (1994) article seems to be the first to begin this seriously. Such future work must argue from givens—not gaps—in the data so that as Meyer (1994, 97) puts it:

Intelligent design can be offered, therefore, as a necessary or best causal explanation only when naturalistic processes seem incapable of producing the *explanandum* effect, and when intelligence is known to be capable of producing it and thought to be more likely to have produced it.

That is, as Bradley and Thaxton (1994) suggest, such research must theorize antecedent intelligent activity not because of what we do not know about language, *but*

because of what we do know about it. The development of such a body of research may not provide overwhelming proof for the miraculous nature of language. However, it will produce a set of theories and research data that possess an initial modest cogency, and if successful, such research may exhibit a strongly competitive explanatory power when compared with rival naturalistic theories about the grounding of human language.

Conclusion

In conclusion, I have discussed the wondrous nature of human language: how it differs radically from other species' communicative behaviors, how it seems exactly analogous to the biogenetic language of DNA, and how language enables us to bridge the abyss between mind and matter. I have contended that non-physical mental events such as reasons, theories, intentions, and values demonstrate that the mind and its language cannot be explained in any purely physicalistic manner. Hence, I have concluded that the following should be considered as a valid and reasonable hypothesis for the grounding of language: i.e., language and the mind may be best understood and explained in terms of wonder — as events that cannot be reduced to pure materiality. In other words, the mind's language may be best seen as something sublime and seemingly verging on the preternatural. Thus, the basis of the human language capacity and its inherent capability to bridge the abyss between mind and matter may be best explained in categories that transcend matter and materiality.

From these theoretical implications, we can derive practical applications for pedagogy, mainly that a sense of wonder in language teaching can be enhanced or recovered through wonder-concurrent content-based instruction (including language as content) and through direct and indirect instruction in the marvel of language. Moreover, our understanding of the wondrous nature of language will inform our view of learners and the language we use with them — as we realize that words and word-using-people are not merely ordinary elements in the language teaching matrix — but rather extraordinary. Therefore they are worthy of extraordinary esteem, treatment, and consideration. Lastly, there is room in applied and psycholinguistics for research that asks questions about the ultimate grounding of language. Such a research approach (demonstrated by Oller and Omdahl) need not shun questions of intelligent

design, (see the Appendix), especially as the theoretical bases for such an approach become highly articulated. If such research projects prove successful, they will produce an expanding body of empirical data — based on givens and not gaps in the information base which point to the existence of an Intelligent Designer, whom we may also describe as the Author of the language of life (DNA) and thus the Writer of the code of the human language capacity. Thus, as this paper has tried to demonstrate to a certain degree, the marvel of language and mind not only helps increase our appreciation and respect for human language, it also inspires greater esteem for human learners — as well as grants a deepened awe for the Designer of such an exquisite phenomenon.

Appendix: Potential Research Areas on Language Wonder

Introduction

In issuing a call to linguists to create a research agenda and formulate an array of testable research questions that ask what linguistic evidences might corroborate with intelligent design, I am admitting that this is almost a wholly un-researched area. Besides this, such a research program is still lacking a broad and fully sound theoretical framework. Thus, awaiting the philosophers such as Meyer (1994) to develop the setting further, and realizing the tentativeness and newness of such questions, and deeply aware that I am more teacher than linguistic researcher, I offer the following ideas as a brainstorm on what areas of linguistic research might prove successful in a design-oriented research agenda. I hope that linguists in favor of and against such an approach will critique this brainstorm and suggest what might be added or deleted from it. It is my conviction that such a collaborative effort will be the best way to advance (or terminate if appropriate) a linguistic research agenda searching for intelligent design.

Biogenetic and Human Language

Oller and Omdahl's (1994) work on the comparison between DNA and human language is a good place to start. Is the comparison between DNA and language valid? What are the problems with it? How do linguists and biochemists of differing persuasions view and critique Oller and Omdahl's conclusions? What empirical and statistical research can be done to test their conclusions? What are the arguments for and against the idea that DNA and language seem to require intelligent design? Are Oller and Omdahl speaking from givens or gaps in the data? What future research agenda do their conclusions infer?

Design Features in Language

One of the key features of human language is creativity — the ability to produce an infinite amount of novel sentences. This creativity is based on the duality of language the way meaningless elements of language at one level (sounds and letters)

combine to form meaningful units (words) at another level (Widdowson 1996, 127). In what ways might the duality and creativity of language point to intelligent design? Are human linguistic systems built and combined in such a way that they seem to be irreducibly complex like Behe (1996) suggests about cellular systems? Perhaps these questions could be specifically researched in three areas. First, do the combinations of phonemes in a given language point to irreducible complexity? Second, do the combinations of morphemes in a given language point to irreducible complexity? Third, do the combinations of words in syntax in a given language point to irreducible complexity? Thus, perhaps it is possible to research design questions about at the phonemic, morphological, and syntactical levels of language.

Information and Probability Theory

I know practically nothing about these areas, so perhaps that qualifies me to ask some questions. Does the complexity of language at various levels (phonemic, morphological, and syntactical) point to characteristics that defy laws of probability? What are the numerical chances that purely physical processes could account for the complexity of language at these various levels? Does such complexity require intelligent design or are there better physicalistic explanations? How does probability theory in general inform design-science and in specific design-linguistics?

Displacement from Time and Space

One of the distinguishing features of human language is that it allows users to communicate about ideas removed from time and space. Is displacement psychologically and linguistically real? If displacement and reference to the unreal is real, then how can it be attributed to physicality in the mind? What linguistic aspects of displacement can be analyzed and attributed to physical causes in the brain? Are there any aspects of linguistically analyzed displacement that avoid being reduced to mere physicality? Are there any aspects of linguistically analyzed displacement that point to intelligent design?

The Emperor's New Mind

World-renowned Physicist, Roger Penrose (1989) argues that artificial intelligence will never duplicate the minds operations, and he claims that something beyond the hardware components of the mind (neurons and synapses) are needed to explain the minds functions. Although Penrose may be searching for a wholly physicalistic cause, perhaps in quantum mechanics, he has still raised problems for physicalists. Are there any aspects of Penrose's data that might lend themselves well to an empirical search for something extra-physical in the mind? Do all the characteristics of the mind behave in physical ways, or do some defy the laws of physics? Could any of Penrose's findings be researched within linguistics or neuroscience in such a way that they might yield empirical pointers to characteristics that would be best explained by intelligent design?

Language, Anthropic Principles, and Extra-dimensionality

Astrophysicist, Hugh Ross, (1993) discusses the just-rightness of the universe in that there are numerous, exquisite, finely-tuned, astrophysical parameters that have been discovered to be necessary for the existence of life. These parameters called "anthropic principles" have moved many an astrophysicist to consider intelligent design because of how their fine tuning seem to require intelligence. For DNA, language, and intelligence, are there any such parameters or anthropic principles? Can they be researched? What is the relationship, if any, between anthropic principles, language and mind, and intelligent design? In another work, Ross (1996) discusses scientific evidence for the extra-dimensionality of the cosmos, and one of the issues he raises is the extra-dimensional capacities of humans in their use of language. How does research into extra-dimensionality relate to linguistics and the potentially supra-physical aspects of language? As scientists have provided widely accepted theory and research on the extra-dimensionality of the cosmos, can it be applied to language? If so, how?

The Origin of Human Language

Up to this point, in this paper I have not discussed questions about the origin of language, and until recently this topic has been considered "a disreputable study"

(Aitchison 1996, 15). However, there seems to be a new upsurge of interest and subsequent acceptability in the subject as evidenced by Oxford Linguist Jean Aitchison's (1996) work on entitled: "*The Seeds of Speech: Language Origin and Evolution.*" The book is an easy read (partially due to the authors clarity of style), and it contains a 22 page bibliography. Thus, it contains a wealth of information for a person interested in looking at it from a design perspective rather than a descent perspective. Here are some questions that a researcher from the design perspective might ask in looking at Aitchisons work in specific as well as the topic of the origin of language in general. How does the work of Behe (1996), Denton (1986), Yockey (1992), Johnson, (1993, 1995), Moreland (1994) and others inform and critique accepted conclusions of origin of language research? From the design perspective, what aspects of the current understanding of the origin of language are cogent and acceptable? What serious problems arise in the evolution of language perspective when critiqued by an informed design perspective? What cogent alternative theories to the origin and evolution of language might come from the design perspective?

Conclusion

Because I am a novice or less than a novice in some of these areas, some of these questions may be inane. If so, then they have served their purpose as a part of a free-thinking brainstorm, and they may also stimulate rewarding thinking along other lines. In the end, hopefully some of these questions will lead to some concrete research programs that will help us better answer the question from an applied or psycholinguistics perspective as to whether or not language is simply a physical entity or something else — that is non-physical and saliently points to intelligent design.

Works Cited

- Andrews, R. (Comp.) 1993. *The Columbia Dictionary of Quotations*. Columbia University Press.
- Ankerberg, J. & J. Weldon. 1994. Rational inquiry and the force of scientific data: Are new horizons emerging? In J. P. Moreland (Ed.) *The creation hypothesis: Scientific evidence for an intelligent designer*. Downers Grove Illinois: Inter Varsity Press.
- Aitchison, J. 1989. *The articulate mammal: An introduction to psycholinguistics*. London: Routledge.
- Aitchison, J. 1992. *Introducing language and mind*. London: Penguin English.
- Aitchison, J. 1996. *The seeds of speech: Language origin and evolution*. Cambridge University Press.
- Bradley, W. & C. Thaxton. 1994. Information and the origin of life. In J.P. Moreland (Ed.) *The creation hypothesis: Scientific evidence for an intelligent designer*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Behe, M. 1996. *Darwin's Black Box: The biochemical challenge to evolution*. New York: The Free Press.
- Behe, M. 1996b. Darwin under the microscope. *The New York Times*, October 29, 1996, Tuesday Final Section A; Page 25; Column 2; Editorial Desk.
- Bryson, B. 1990. *The mother tongue: English and how it got that way*. New York: Avon Books.
- Celce-Murcia, M. 1989. Models for content-based curricula for ESL. *The CATESOL Journal*, 2 (1), 5–16.
- Denton, Michael. 1986. *Evolution: A theory in crisis*. London: Adler and Adler.
- Frerichs, W. 1996. *Legitimizing pronunciation as content: A case for linguistics in the EFL classroom*. Paper presented to Chiba Chapter of the Japan Association of Language Teaching, January 19, 1997.
- Gill, D. (Ed.) 1997. *Should God get tenure? Essays on religion and higher education*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Inagaki, H. 1996. Towards a theology in a broad sense: Religion, science, and education in the postmodern age. *Christ and the world* Vol. 6. Tokyo Christian University.

- Johnson, P. 1993. *Darwin on trial*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Johnson, P. 1995. *Reason in the balance: The case against naturalism in science, law, and education*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Lederer, Richard. 1991. *The miracle of language*. New York: Pocket Books.
- Lewis, C.S. 1949. *The weight of glory and other addresses*. New York: Touchstone.
- Marsden, G. 1997. *The outrageous idea of Christian scholarship*. London: Oxford University Press.
- McGrath, A. 1992. *Bridge-Building: Effective Christian apologetics*. Leicester, England: Inter-Varsity Press.
- Moreland, J. P. 1987. *Scaling the secular city*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Moreland, J. P. 1994. Theistic science and methodological naturalism. In J.P. Moreland (Ed.) *The creation hypothesis: Scientific evidence for an intelligent designer*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Meyer, S. 1994. The methodological equivalence of design and descent: Can there be a scientific “theory of creation”? In J. P. Moreland (Ed.) *The creation hypothesis: Scientific evidence for an intelligent designer*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Oller, J. & J. Omdahl. 1994. Origin of the human language capacity: In whose image? In J.P. Moreland (Ed.) *The creation hypothesis: Scientific evidence for an intelligent designer*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Penrose, R. 1989. *The emperor’s new mind: Concerning computers, minds, and the laws of physics*. New York: Penguin Books.
- Pinker, S. 1994. *The language instinct: How the mind creates language*. New York: Harper Perennial.
- Poulshock, J. 1997. *The towering message of Babel: Reflections on linguistic power*. Unpublished paper, in press.
- Ross, H. 1993. *The creator and the cosmos*. Colorado Springs, Colorado: Navpress.
- Ross, H. 1993. *Beyond the cosmos*. Colorado Springs, Colorado: Navpress.
- Widdowson, H. 1996. *Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Yockey, H. P. 1992. *Information theory and molecular biology*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
-

Endnotes

- 1 The Book of Proverbs, Chapter 18, verse 21. The Holy Bible: New International Version
- 2 Romeo and Juliet, Act 2.2, line 43. From The Columbia Dictionary of Quotations, Robert Andrews compiler.
- 3 William Wordsworth (1770–1850), English poet. The Excursion, Preface. From The Columbia Dictionary of Quotations, Robert Andrews compiler.
- 4 Emily Dickinson (1830–86), US poet. The Complete Poems, no. 632 (1955). Dickinson, Emily. 1955. From The Columbia Dictionary of Quotations, Robert Andrews compiler.
- 5 Ludwig Wittgenstein (1889–1951), Austrian philosopher. Notebooks 1914–1916, entry for 14 May 1915. From The Columbia Dictionary of Quotations, Robert Andrews compiler.
- 6 G. K. Chesterton (1874–1936), British author. Heretics, ch. 3 (1905). From The Columbia Dictionary of Quotations, Robert Andrews compiler.

〔日本語要約〕

言語—驚異：理論，教授法，そして研究

ジョセフ・ポーシャック

人間の言語はこの自然界において最もありふれた存在であると同時に，多くの驚くべき特徴を有する。それは動物の伝達体系と根本的に異なり，その複雑性において匹敵するのは遺伝発生的なDNAの言語のみである。また，それは人間の精神と物質の間に存在する計り知れない深淵を越えることを可能とさせる。さらに，言語と理性，概念や価値といった精神の能力は，純粋な物理的範疇に適合せず挑むかのように思われる。これらの言語についての事実および理論的側面は語学教授法に対して，少なくとも次の3分野に豊富な情報を提供する。1) 言語の力（言語の真意）に対する我々の認識と責任，2) 語学学習者の概念，3) 語学を教授する際に用いる内容に対する考え方，そして，最後に言語—驚異の理論は応用言語学と真理言語学にこれからの研究課題を示唆し，人間の言語に固有の，いわゆる構成特徴に新たな光を投げかけるであろう。

（訳：木戸 晶）

[Abstract in English]
Language-Wonder:
to Christian Philosophy

J. W. Poulshock

While human language is a most common entity in the natural world, it possesses many wondrous characteristics. It is radically different from nonhuman communication systems; it is only rivaled in complexity by the biogenetic language of DNA, and it enables humans to cross a seemingly abysmal gulf between mind and matter. Moreover, some representational powers of language and mind, such as reason, intentions, and values, seem to frustrate purely materialistic categories. These factual and theoretical aspects of language richly inform language teaching pedagogy in at least three areas: (1) in our recognition and stewardship of the force of language, (2) in our concept of the language learner, and (3) in our view of the content used in the language classroom. Lastly, the theory of language-wonder suggests a potential research agenda in applied and psycholinguistics that may shed new light on the so-called design features inherent only in human language.

第四福音書における「人の子」解釈の最近の動向

小林 高德

僅かの例外を除いて専ら四福音書のイエスの言説の中に現れる「人の子」という表現は、註解者たちを悩ませてきた。この表現の解明をめぐるなされた研究の数は今世紀における新約学において出色であることは疑い得ない。共観福音書の用例はさておき、第四福音書におけるこの用語の解釈についての最近の動向をここにまとめてみたい。なお、紙面が限られているため、扱いは包括的なものではなく、選択的である。

(1) 元来ギリシャ語にはない表現の ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου は、人間一般、または、ある個人を指す、ギリシャ語には元来ないセム語系のイディオム אֲדָמָה בֶּן (ヘブル語：詩篇8.5;エゼキエル2.3他), בֶּן אָדָם (アラム語)の直訳であることは論を待たない。新約聖書におけるこの用語は専ら純粹にこの意味であると主張する論者に、M. Casey, *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*. London: SPCK, 1979 がある。

(2) 伝統的には、この用語はイエスの人性または謙遜を示すという解釈はすでに教父たちによってなされ⁹⁾、B. F. Westcott や R. H. Lightfoot 等歴史上多くの註解者がそれに従ってきた。最近では、D. R. A. Hare, *The Son of Man Tradition*. Minneapolis:

Fortress Press, 1990 がこの線に従った解釈を提示している。彼の意見では、本来史的イエスにおいては自分自身を謙遜に指し示す用語であったもの(ヴェルメシユ参照)が、第四福音書においては仮現説の駁論を意図した「ロゴス」の受肉を強調するため、イエスの人間性を示す用語であるとなる¹⁰⁾。しかしながら、詳論は避けるが、これら(1)(2)の解釈がヨハネ福音書における「人の子」を説明するには不十分と言わなければならない。殊に、「御子」に裁きが与えられたのは、彼が「人の子」であるからとするヨハネ5.27は、「人の子」が人間一般を指すとすると、人間であればだれでもよいということになり意味上の矛盾に陥ってしまう。

(3) 他方、ユダヤ人学者 G. ヴェルメシユは、タルムードやタルグム等の例からこの表現が話者自身を指し示すイディオムであると主張し、特に英国において影響力を持つに至った (Vermes, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*. London: SCM Press, 1976)。しかし、それが第1世紀のパレスチナにおける通常用法であったとする論点に対しても、またヴェルメシユの挙げた例が話者自身を示すものであるとする読みに対しても正当な疑問が投げか

けられている⁹⁾。

(4) 「人の子」のこのようなイデオロギックな読みを強調する説が出されてきたのは、主にドイツにおいて盛んであった宗教史学派において顕著であった、新約聖書の「人の子」がユダヤ教にもヘレニズムにも共通して見られた「人の子」神話、または、「人の子」概念、ないし、タイトルに属するものであるという学説に対する批判としてであったという経緯がある。宗教史学派の主張した第1世紀のユダヤ教における黙示的「人の子」概念、またはタイトルの特徴は、超越的で、創造前から存在する、天的な存在で終りの時に審判者として地上に來臨するというものである。このような理解は、O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*. Revised Ed. Philadelphia: Westminster Press, 1963 や共観福音書の「人の子」論研究において評価されてきたH. E. Tödt, Ph. Vielhauer¹⁰⁾等にも見られたものである。

宗教史学派の系列に属する、今世紀最大のヨハネ学者はR. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, 1941 (ET. *The Gospel of John*. Oxford: Clarendon, 1971)であろう。ブルトマンの解釈では、「人の子」は、後にイラク方面で隆盛を見たグノーシス主義の一派であるマンダ教に継承された「救済された救済者」という神話を福音書記者が非神話化し、ナザレ人イエスに適合させることによって歴史化した産物（「地上を歩く啓示者」）であるということは良く知られている。しかし、このブルトマンの宗教史のプログラムは多くの批判の対象となっ

てきた。その結果、彼の説をそのまま受け入れるヨハネ学者は今日おそらくいないであろう。しかし、ブルトマンの影響は、ヨハネ福音書のキリスト論をグノーシス主義化の初期のプロセスの中で読もうとする試みにおいて見られると言ってよいだろう。

その一例として、S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannes-evangelium*. Göttingen, 1957は、伝承においては「人の子」はダニエル7.13-14の「人の子のような方」を意味したが、この黙示的「人の子」は福音書記者による再解釈を通してヘレニズム的・グノーシス的諸要素を結晶化させる媒介となったと主張する。それがグノーシス主義に特徴的なものであるかどうかに関しては問われなければならないが、ヨハネにはヘレニズム世界で共通に見られる側面があることも事実であろう。ここでは、J. L. マーティンの研究¹¹⁾以来ヨハネ福音書を対ユダヤ教的枠組みで捉える傾向が強かった中であまり扱われてこなかったヘレニズム的要素（それは当時のユダヤ教の中にも見られるのだが）の存在についての研究が最近注目を浴びていることを指摘しておこう¹²⁾。

シュルツの解釈とは一線を画するが、その延長上にあるのが、今日もヨハネ研究において影響力を持つW. A. Meeks, 'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism', *The Interpretation of John*. Ed. J. Ashton, London: SPCK, 1986, pp. 141-73である。ミークスは、ヨハネのキリスト論の根本を「イエスは天から下りその宣教を終え父のもとに上った。その結果として、この世の裁き (*krisis*) がもたらされた。」と見る。

彼はさらに、「上る－下る」という用語がユダヤ教の知恵文学にもグノーシスの文献にも共通してみられる知恵に関するモチーフであることを指摘し、このモチーフがヨハネに於いては「人の子」と密接に結合していることに注目する。特に、ニコデモとの対話は、「人の子」としてのイエスが人間には理解不可能であること、すなわち、「卓越した旅人（‘the Stranger *par excellence*’）」であることを示すことを目的としていると読む。こうしたイエスに関する表象世界に「知識社会学」の理論を適用し、ヨハネ福音書のイエスに関する「神話（myth）」は、敵対的な周りの社会、特にユダヤ教社会に対してセクト的な閉鎖性を強めて行くヨハネ共同体の産物であるばかりか、この神話が閉鎖的なセクトの形成に寄与する、と見る。ミークスは、この表象世界をヴァレンティヌス型のグノーシス主義を生み出す系譜の中にあると結論づけることになる。彼の弁証法理論の援用には問題があるが、「人の子」（特にヨハネ3章）がユダヤ教黙示文学との関連で読まなければならないというミークスの主張は評価されなければならない。また、「上る－下る」という知恵のモチーフが黙示文学だけではなくグノーシス主義の文献にも現われることについては第四福音書におけるこの用例を考える上で無視できない事実であるが、H. Koester や J. M. Robinson 等⁷⁾の説に従ってミークスが提示する知恵の「グノーシス主義化の系譜」という枠組み以外の解釈が必要となろう⁸⁾。

(5) 宗教史学派の「人の子」神話への批

判の一環として反黙示的「人の子」論が隆盛であった時代に、第四福音書の「人の子」を初期ユダヤ教黙示文学との関係で読むべきとの主張はなされてきた。F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*. BSR 14. Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 1978 より解明されたのが、ヨハネ福音書の「人の子」と初期ユダヤ教の黙示文学（第4エズラ書、第1エノク書37-71章等）において終りの時の審判者・ダビデの家系のメシアと解釈されたダニエル書7.13, 14の「人の子のような方」との並行関係である。黙示的「人の子」についてはモロニー説に同意しつつ、この用語がイエスの人間性を表すか否かについては一線を画するのが B. Lindars, *Jesus the Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*. London: SPCK, 1983 である。「人の子」は、マタイとルカにおいては単なる文学的表象である⁹⁾のに対して、ヨハネでは十字架（ $\upsilon\psi\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$: 3.14; 8.28; 12.32）において明らかになる神の啓示の啓示者を表す神学的意味を持つテクニカル・タームであり、彼の人間性との関連では用いられていない、とリンダースは主張する。その中心的テーマを、「啓示」にあるとの観察に基づいて第四福音書はユダヤ教黙示文学との関連で読まなければならないと主張し、天的な存在としての黙示的「人の子」論を採るのが John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1991 である。しかし、アシュトンの研究は高く評価されなければならないが、イエスはただ単に「自分は啓示者である」とのみ主張したと理解する点など、彼

がブルトマンの強い影響（例えば、十字架の贖罪的意義の否定など）の下にあることを物語っている。他にも、J. Painter, *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community*. (2nd ed.) Edinburgh: T&T Clark, 1993; M. C. de Boer, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*. Kampen: Kok Pharos, 1996 が黙示的「人の子」論を採っている。特にデ・ボーは、ヨハネ12.32における群衆がこの用語によって指し示す存在が、5.27の無冠詞の「人の子」が言及するものと同様、ある知られている存在であると見、これがタイトルであると主張する。その知られている存在は5.27とその文脈が明らかにするように、第1エノク書や第4エズラ書で終りの時の審判者としてのメシアと解釈されたダニエル7.13-14の「人の子のような方」⁽⁴⁰⁾を指し示すと彼は結論する。

もう一つ、「人の子」論の動向を左右するものとして、最近のQ研究があろう。Q資料が黙示的要素を含まず⁽⁴¹⁾、福音書における黙示文学的なものはより後代のものであるというQ研究における最近の中心的動向を反映するのがJ. D. G. Dunn, *Christology in the Making An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2nd ed. London: SCM Press, 1989 である。この図式では、「人の子」は黙示的な色合いが強いのて、後期の産物とみなされることになる。第1エノク書62章や第4エズラ13章に見られる創造前から存在する天的な救い主・裁き主という「人の子」理解は、ユダヤ教においてもキリスト教においても第1世紀末期までは存在せず、福音書においてはマタイと

ヨハネ(5.27)の「編集句」にしか反映されていないというのがダンの論である。しかし、第1エノク書37-71章と第4エズラ書には互いに影響し合った形跡がないばかりか、新約聖書からの影響も考えにくい。そうであるとする、確かにこれらが書かれた時期は遅いとしても、この両者間でばかりか原始教会の著作にとっても共通のダニエル7章の表象的存在に関する解釈の伝統があったということは十分推測できるのではないだろうか。

(6) 以上のような解釈上の伝統にとらわれないうで、「人の子」問題の新しい解決を導こうとする試みもなされている。異色なものとしてはD. Burkett, *The Son of Man in the Gospel of John*. JSNTSS 56. Sheffield: JSOT Press, 1991 の、「人の子」は、箴言30.4に描かれる「天に上り」、「地に下った」人(=神)の「子」としてのイティエル(אִתְיֵאֵל, 「神共にいます」の意)への言及であるという見解がある(ヨハネ3.13参照)。この図式に従ってパーケットは、「人の子」は「神の子」と同義であると解釈する。しかし、この論は、「人の子」と「上る」/「下りる」とをあまりに直接的に結び付けた結果生まれたものであるが、パーケットはヨハネ3.13と箴言30.4との概念的並行関係に多くを読み込み過ぎ、その関係を他の「人の子」にも押し付けてしまっているばかりでなく、第四福音書をただ単に旧約聖書との関連でのみで読もうとする狭さが身受けられる。

「人の子」は、いのちと裁きをもたらす啓示者を示す用語であると認めつつも、黙

示的要素を否定するのは、R. Rhea, *The Johannine Son of Man*. ATANT 76. Zürich: Theologischer Verlag, 1990 である。彼はこの語はエゼキエルに対して使われているように預言者的伝統に由来すると見なす。しかし、この説はイエスを「預言者」と同定する見解(9.17)が自らは「人の子」とであると自己啓示によって凌駕されている(9.35)という第四福音書の論理を看過するものである¹²⁾。

「人の子」の文化脈の解明に焦点は当てないで、第四福音書を全体として読み、そのキリスト論の中心構造を解明しようとする試みが W. Loader, *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues*. Frankfurt: Peter Lang, 1989 によってなされた。ローダーは、父が子を派遣し、子は父を知らせるというミッションを終えて天に昇り(十字架と復活を含む)、信仰共同体を建設するために聖霊と弟子達を遣わすというのがその中心構造であると結論づける。その構造において、「人の子」論は、たとえ生き生きとして影響のあるものとはいえ、原則的なものではないと見なされる。完成作品としての福音書におけるキリスト論の諸要素を統合的に扱うローダーの試みは評価されるものである。しかし、その方法論が、彼がそう呼ぶキリスト論の中心構造や、「人の子」とそれを取り巻く諸要素にたいする「準拠枠(frame/s of reference)」の問題や間テクスト的な関連の探求などに欠けるため、それらの語の持つ意味の地平を十分に描き出せていないという解釈学上の欠点があることは否めない。例えば、ヨハネでは啓示という概念が第一義的には「人の子」

よりも「父-子」関係に付随しているというローダーの見解は、ヨハネ1.51や3.13が(特に黙示文学における)「啓示」の問題と深く関わっていることを見落とすものである。

(7) 結語

以上見てきたように、今日、福音書における「人の子」研究の振り子はまた大きく黙示的「人の子」論の方向へ振りもどされている。それは、第二神殿期のユダヤ教黙示文学の研究が新しく展開したことにより、黙示文学や黙示的終末論に関してよりよく理解できるようになった結果であると言えよう。この傾向は、第四福音書の「人の子」解釈にとって歓迎すべきものであると思える。

ヨハネ5.27の「人の子」が、ダニエル7.13,14の「人の子のような方(אֲנִי בְּכָר)」への言及であることは明らかである。他にも、第四エズラ書などのユダヤ教黙示文学においてこのダニエル書7章の表象的存在が「終りの時」の裁きと救いをもたらすダビデの家系から出るメシアとして¹³⁾、神の奥義の中心として啓示される(第4エズラ13.3;第1エノク62.5,7,9等参照)のと類比的な文脈において現れている(ヨハネ1.51;3.13-15;12.23;13.31)。ヨハネ3章のニコデモとの対話が第4エズラ書のような(歴史的)黙示文学における解釈の天使と見者との対話の形式で書かれており、13節が終りの時に関する神の奥義の啓示に関して人の子としてのイエスが独占的にその啓示者であることを示す箇所である。これらの事実は、第四福音書の「人の子」が

これらの黙示文学との比較において読まれるべきことを強く示唆している。

そこで求められていることは、ダニエル7.13の「人の子」を「メシア」と解する共通の解釈上の伝統⁹⁴に基づいて、ユダヤ教黙示文学との類似性に注目しつつ、同時に十字架と復活において啓示された「終りの時」の裁き主・救い主としての「人の子」という第四福音書における特殊性を強調する読みであろう。殊に、「上る一下る」ἀναβαίνειν (3.13; 6.62) καταβαίνειν ばかりでなく、十字架と復活(昇天)を指すと理解され、イザヤ書52.13の「苦難の僕」にも使われる「上げられる(ἵψωθήναι: 3.14; 8.28; 12.34)」と「栄光を受ける(δοξαθήναι: 12.23; 13.31)」という用語や「時の到来」や「裁き」等のテーマが「人の子」適用されていることの意義の究明が必要である。また、父による子の派遣のモチーフや法廷における「弁護者」を意味する「バラクレートス」、「神の子」や「メシア」といったキリスト論的用語等との関係を十分説明する「人の子」解釈でなければならない。

それを達成するには、こうした用語や概念とそれらの作り出す思想世界をその同時代の宗教・思想の文脈の中で「宗教史的に」⁹⁵解明し、それらが第四福音書の物語の中でどのような役割を演ずるのかについて、この福音書に特有な「誤解のモチーフ」やアイロニーに注意を払いつつなされる物語批評によるニュアンスを汲み取る読みが必要であろう。このような研究は、ヨハネのキリスト論全体構造における「人の子」の役割を、ユダヤ教における他の黙示的「人の子」解釈との対比において明らか

にしてくれるばかりか、その表象世界が読者としての信仰共同体に対してどのような教会像(教会論)を提供し、またどのような効果を持ち得るのかについて探る基礎ともなろう。また、そうした読みは、受難告知と深い関係にある(ヨハネ3.13; 8.28; 12.3; マルコ8.31参照)「人の子」としてのイエス理解(キリスト論)が、第四福音書における十字架の意味に関する救済論の理解にとっても意義深いものとなるであろう。

注

- (1) 例えば, Irenaeus, *Adv. hear.* 3.16.7; 3.20.2; Ignatius, *ad Eph.* 20.2; *Epistle of Barnabas* 12.10 等。
- (2) 最近では、「人の子」とは無関係に第四福音書のキリスト論がイエスの仮現説的理解に対する反論であると論じる U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 参照。
- (3) ヴェルメシユへのこのような批判としては、Casey の他, J. A. Fitzmyer, "The New Testament Title "Son of Man", *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*. Chico, CA: Scholars Press, 1979, pp. 143-160 がある。
- (4) H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. London: SCM Press, 1965.; Ph. Vielhauer, 'Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu'. *Aufsätze zum Neuen Testament*. TB 31. München: Chr. Kaiser, 1965, pp. 55-91.

- (5) ヨハネ福音書のドラマはユダヤ教会堂から除外されたヨハネ共同体の経験の産物（ドラマ）であると説いた J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1968 の主張は、福音書記者はイエスをモーセのような預言者のメシアとするユダヤ教的な見方を正すために「人の子」を用いた（1.43-51；3.1-15；6.14-15, 27, 53, 62；12.33-34）、というものである。
- (6) その一例として、福音書の受難物語（18-19章）とギリシャ悲劇（エウリピデス、『バッカスの信女』）との類似を論じた M. W. G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*. SNTSMS 73. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 がある。
- (7) E. g. H. Koester and J. M. Robinson, ed. *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- (8) そのような読みはすでに R. Schnackenburg, 'The Gnostic Myth of the Redeemer and the Johannine Christology'. *The Gospel According to St. John*. Vol. 1. New York: Crossroad, 1990, pp. 543-57 によってなされている。グノーシス主義における「人の子」と知恵のモチーフについては、「グノーシス化の系譜」という理論の中で展開され、複雑な議論が必要であるため、別の機会に論じられなければならない。
- (9) 勿論、この説に関しては異論がある。例えば、R. Bauckham, 'The Son of Man: "A Man in My Position" or "Someone?"'. *JSNT* 23. (1985), pp. 23-33.
- (10) J. J. Collins, 'The Son of Man in the First-Century Judaism', *NTS* 38 (1992), pp. 448-66 参照。
- (11) Q 資料は知恵文学的な格言集のようなものと言う見方が J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress, 1987; R. A. Piper, *Wisdom in the Q-tradition*. SNTSMS 61. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 等の研究によって主流となる一方、Q はむしろ預言的であるという指摘が M. Sato, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 によってなされている。
- (12) M. J. J. Menken, 'The Christology of the Fourth Gospel: A Survey of Recent Research', *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*. Ed. M. C. de Boer. *JSNTSS* 84. Sheffield: JSOT Press, 1993, pp. 292-320 参照。
- (13) ダニエル7.13の「人の子のような方」がメシアとして解釈されている例は、*SibOr* 5.414-433; Justin, *Dial.* 32.155-160 にも見られる。
- (14) T. B. Salter, 'One like a Son of Man in First Century CE Judaism', *NTS* 41 (1995), pp. 183-98 を見よ。
- (15) 宗教思想の起源とその影響史に注目した伝統的な定義と異なる、この「宗教史 (Religionsgeschichte)」の再定義は、K. Berger & C. Colpe, *Religions-*

geschichtliches Textbuch zum Neuen Testament. Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht, 1987, pp. 11-14 に従った。

[新約学 専攻]

[研究動向・キリスト教哲学]

キリスト者のための現代哲学案内

稲垣久和

紀要編集委員会から日本人キリスト者のために、「近年の哲学の動向を紹介して欲しい」と依頼された。「哲学」と一口で言っても、それが扱っている内容は諸学問の基礎論から文化・芸術論にまで及ぶので、とても限られた紙幅で紹介しきれるものではない。そこで日本語で読め、かつ入手しやすい最近の出版物から、宗教哲学、解釈学、倫理学の分野に限定して数冊ずつを選び、キリスト教哲学の観点からコメントしてみよう。ここで、キリスト教哲学という言葉で筆者が意味しているのは、一般哲学をキリスト教世界観から再構成しようとする試みのことである。

I

数年前に出版された『日本神学史』^①の最終章から話を始めよう。本書は日本人の手によって書かれた最初の神学史であるが、1970年から90年までの最終章を、小田垣雅也が執筆している。滝沢克己・八木誠一論争から始め、哲学と神学の関係を論じ、ポストモダンの思潮に対応した神学のあるべき姿に言及している。今、この時代、日本からの積極的寄与の可能性があると、

欧米の学会に向けて問うている（本書の独訳、英訳が出版されている）。また小田垣は『現代のキリスト教』^②の中で提起したネオ・ロマンチズムの立場から筆者らの『宗教多元主義の探究』^③の書評を「日本の神学」^④に書いている。その立場は筆者の立場と相容れるものではないが、それでも70年代以降はポストモダンの時代風潮に入っているという認識、そしてそこでは多元主義と相対主義が一つの焦点になっているという認識は、筆者と一致している。日本ではすでに、戦前に出た禅仏教に基づいた西田哲学が、現代欧米のポストモダンを先取りしていた。滝沢克己はそれを神学（バルト神学）と関係づけた最初の人物であり、したがって現代の宗教間対話研究の先鞭をつけることとなった。筆者は『哲学的神学と現代』の中で、滝沢の純粹神人学を評価しつつも、彼の「インマヌエルの原事実」のあいまいさをヘルマン・ドイヴェルトの法理念哲学と対決させ、さらに両者を乗り越える超越論的解釈学を提起している^⑤。

オランダの哲学者ファン・ペールセンは『ポストモダニズムを越えて』^⑥の中で、欧

米のポストモダン哲学の特徴として次の六つを挙げている。(1)主観-客観の区別の廃棄、(2)テキスト著者の主体の廃棄、(3)形而上学への反対、(4)言説の多元性、(5)哲学史からの断絶の主張、(6)アイロニーと懐疑。特に脱構築の哲学者の代表格として、デリダ(差異)、リオタール(大きな物語の終焉)、ローター(プラグマティズム)を詳しく取り上げた後、脱構築への代案として「哲学的シュールリアリズム」を提唱している。「哲学的シュールリアリズム」とは実在(リアルなもの)の徹底化の方向であり、古い形而上学のような「現象からの超越」でもなければ、ポストモダニズムのような実在の無視でもない。ここでは実在の知識の確実性は歴史的、文化的状況に応じて、常に新たな形の適用と創造的応答をしながら拡大していく。実在とは人間的経験と直接に結びついた力動的過程である、といったホワイトヘッド、ハイデッガー、ベルグソンらと重なり合う哲学が素描されている。

ファン・ペールセンはアムステルダム自由大学の哲学部の教授をすでに引退していたが、筆者がちょうど研究休暇で1996年秋季学期に同学部を訪れていたときに亡くなった。同じ時期にオランダで「哲学と神学」と題するシンポジウムが開かれ、そのときの論文集が最近出版された。その中の一つ、ヘンドリック・ヘルツエマの論文を「正統主義神学の刷新をめざして」と題して「共立研究」に翻訳連載中であるので合わせて参照されたい⁹⁾。この論文はギリシャ哲学の合理主義、啓蒙主義の批判精神、19世紀以降の歴史主義に対して神学がいか

なる反応を示したか、またそれはどう改革されるべきなのか、が論じられている。

II

このシンポジウムの論文集の主題は、現代のキリスト教哲学と神学の対話であり、そこでは解釈学が両者の間の橋渡しに重要な役割を果たしている。解釈学は脱構築派が著者抜きの「テキスト」の読み込み偏するのに対して、著者と読者の間のコミュニケーションを回復しようとする。解釈学的哲学者として邦訳紹介されているのは、ガダマー、ハーバーマス、リクールなどであろう。ガダマー解釈学については別著で詳しく述べた¹⁰⁾。

リクールは、フランス改革派教会に属するキリスト者で「聖書解釈学」に強い関心をもっている。彼は現代の文化状況を生み出した思想家として、マルクス、ニーチェ、フロイトを挙げ、彼らの思想と解釈学とを結びつける¹¹⁾。マルクスのイデオロギー批判、ニーチェの「怨み」(ルサンチマン)、フロイトの幼時期の欲望とコンプレックス理論、これらに共通していることは一種の偶像破壊であり、キリスト教への外からの批判である。これに対してキリスト教信仰の中からの批判とも言えるのが、ブルトマンの非神話化論である。ブルトマンは福音書テキストと現代との歴史的、文化的隔たりを解釈学的手法で結びつけた(但し、彼の現代文明理解は極めて一面的である；筆者)。

ブルトマンは過去の地平の方を非神話化したわけだが、実はその逆に、現代の地平の方を非神話化して「過去の人の同時代人」となることも可能である。そのためには、

象徴的言語の認証ないしは正当化と裁定と
呼ばれる手法により、テキストの意味の回
復がなされなければならない。それによっ
て「より根源的、本質的世界に耳を傾ける」
ことができるようになる、トリクールは言
う。このようにして彼は、構造主義言語学
を乗り越える言語の現象学と存在論に依拠
しつつ、「象徴の意味論」による解釈学を
提起する。これによって“現代文化の基本
的無神論”と対決しようとするのである。
さらに彼は、西洋キリスト教において、聖
書の神がギリシャ的形而上学の影響によ
り、不可変性、不可受苦性の神へとゆがめ
られたことを指摘している。

III

近年の倫理学もポストモダン哲学を反映
している。マッキンタイヤーの『美徳なき
時代』⁽¹⁰⁾は個人主義、功利主義の終焉を説
き、アリストテレス主義の復権を意図して
いる。それは政治哲学、社会学の分野で、
リバータリアンとコミュニタリアンの間の
論争⁽¹¹⁾が行われていることと歩調を合わせて
いる。生命倫理、環境倫理などの応用倫理
学の課題は加藤尚武の『現代倫理学入門』⁽¹²⁾
に要領よくまとめられている。ここで、功
利主義を克服する現代ヒューマンイズムの倫
理基準として、ある種の形而上学が模索さ
れている。

神学の側からは、パネンベルクの『キリ
スト教社会倫理』⁽¹³⁾が世俗的倫理との対話
を目指している。そこではトレルチ解釈が
鍵になる。トレルチの「倫理学の根本問題」
ではカント、リッチェル、ヘルマンの問題
意識を受けつつ、道徳哲学における最高善
の追及が神の国の実現と同一視された。こ

れはキリスト教の神が創造の神であり、イ
エスの宣教が世に終末論的な神の支配をも
たらしたからである。ただそれは、中世的
なキリスト教統一文化を意味するのではな
く、セクト的プロテスタントに担われている
がゆえに、「キリスト教と非キリスト教
との絶対的裂け目」は意識されていた。そ
れでもトレルチによって、「倫理学の教義
学よりの優位」が導入されたことは間違い
ない。バルトと弁証法神学はこの「優位」
の逆転を遂行し「裂け目」をより強調した
のである。しかしその結果、神学の世から
の遊離を招いたことは否めない。大木英夫
の『新しい共同体の倫理学』⁽¹⁴⁾は、トレル
チとバルトの間であって、ニーバーとは違
う第三の道としての「神学的相対主義」の
方法論とピューリタニズムの精神をもつ
て、和辻哲郎の「古い共同体の倫理学」に
対抗した「新しい共同体」の倫理学を構築
しようとする。

これらを具体性をもった政治哲学として
展開していくためには、「キリスト教民主
主義」の体系的研究が必要である。キリス
ト教哲学の分野ではキリスト教民主主義に
ついてかなりの数の文献が出ているが⁽¹⁵⁾、
残念ながらまだ日本語で読むことができな
い。

なお、ついでながら、ポストモダンの時
代風潮の中で、聖書のキリスト教に基づい
た教育を行うことのできるキリスト教大学
の存在の必要性について、TCUアイデン
ティティ研究会編の近刊『大学とキリスト
教教育』を参照されたい⁽¹⁶⁾。

注

- (1) 古屋安雄・他『日本神学史』(ヨルダン社, 1992年)
- (2) 小田垣雅也『現代のキリスト教』(講談社学術文庫, 1996年)
- (3) 間瀬・稲垣編『宗教多元主義の探究』(大明堂, 1995年)
- (4) 日本基督教学会編「日本の神学」35号(教文館, 1996年) p. 161
- (5) 稲垣久和『哲学的神学と現代』(ヨルダン社, 1997年)
- (6) C. A. ファン・ペールセン, 吉田謙二訳『ポストモダニズムを超えて』(晃洋書房, 1996年) 第1章
- (7) H. ヘルツエマ「正統主義神学の刷新」;「共立研究」Vol III, No 2 (1997), 以下で3回にわたり連載。原文は H. Geert-sema, 'Achtergronden van en uitweg uit de impasse van de gereformeerde theologie' in *Filosofie en theologie* (Buijten & Schipperheijn, 1997)
- (8) 稲垣久和『知と信の構造』(ヨルダン社, 1993年) p. 208
- (9) P. リクール, 久米・佐々木訳『聖書解釈学』(ヨルダン社, 1995)
- (10) A. マッキンタイヤー, 篠崎栄訳『美德なき時代』(みすず書房, 1993年)
- (11) 藤原保信『自由主義の再検討』(岩波新書, 1993年)
- C. テイラー, 佐々木・他訳『マルチ・カルチュラリズム』(岩波書店, 1996年)
- (12) 加藤尚武『現代倫理学入門』(講談社学術文庫, 1997年)
- (13) W. パネンベルク, 大木・近藤監訳『キリスト教社会倫理』(聖学院大学出版会, 1992年)
- (14) 大木英夫『新しい共同体の倫理学』(教文館, 1995年)
- (15) 例えば H. E. S. Woldring, *De Christendemocratie — Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie —* (Het Spectrum, 1996)
- (16) 東京基督教大学共立基督教研究所編『大学とキリスト教教育』(ヨルダン社, 1998年)

[キリスト教哲学 専攻]

〔研究動向・日本研究(日本キリスト教史)〕

日本キリスト教史の近況

山口 陽 一

日本キリスト教史の研究分野で、近年目立つのは、資料の刊行という基礎作業の充実ぶりである。

以前、『福音新報』『基督教世界』といった主要教派の機関誌を閲覧するため、某キリスト教系大学の附属史料室に通ったことがある。そこを選んだのは、実物が相当数見られる数少ない場所の一つであり、手続きが比較的簡単であるという理由からだった。しかし、実物である以上欠角があることは避けられず、コピーやマイクロフィルムで補うことになった。かつての研究者の苦労を思えばこれでも充分幸いなことなのだが、さらに小教派の機関誌まで一堂に見ることができたら、と夢を描いた。

この夢は、完全とは言えないまでも、日本図書センターの『マイクロフィルム版近代日本キリスト教新聞集成』によって実現した。

これは同志社大学人文科学研究所の編集協力により1992年から3年3期に分けて刊行されたもので、第1期173巻には、日本基督教会・日本組合基督教会・日本メソジスト教会の機関誌が、第2期79巻には、戦時下の基督教連盟・日本基督教団の機関誌とバプテスト・ホーリネス・ルーテル各派のものが、第三期108巻には、聖公会・ハリストス正教会・カトリック教会の機関誌

群が収められた。また、これらの目録・索引として『キリスト教新聞記事総覧』の編集がなされ、1996年に第1期分の10巻が刊行され以下継続中である。

こうした基礎的研究の成果として、1997年2月には、同志社大学人文科学研究所編『日本プロテスタント諸教派史の研究』(教文館)が産み落とされた。今後この新聞集成は、日本のキリスト教史研究に不可欠のものと言えよう。ちなみに、日本図書センターからは、戦前の『基督教年鑑』(全24巻)も復刻され、便宜をもたらしている。

キリシタン史の分野では、『キリシタン研究』が、1993年の三十輯から「キリシタン文学双書」として、キリシタン時代の教理書・信仰書を世に送り出している。既刊のものもさらに厳密な校訂を加えられた形で手にできることが喜ばしい。最近刊は、ペドロ・ゴメスによるイエズス会日本コレジオの『講義要綱』(Compendium)で、この日本語本は、1996年にオックスフォード大学モードリン・カレッジ付属図書館で400年ぶりに発見されたばかりのものである。実に胸の高鳴ることである。

終わりに、1997年に刊行が始まった注目すべき資料集に是非とも言及したい。それは成立後半世紀を経て初めて刊行される『日本基督教団資料集』である。第1期分

4巻5編のうち第1巻として第1編「日本基督教団の成立過程(1930～1941年)」が11月に出版された。

内容は、第1章「諸教派の信仰告白、教憲・教規」に始まり、合同に向かう各教派および日本基督教連盟の対応から、実際の合同準備作業に関する資料とその解説である。項目として目をひくのは、第4章「日本と朝鮮、台湾の諸教派」で、分量としては小さな章であるが、資料集の姿勢を示すものとして注目される。主要教派の対応については、かつて個別にあたってみたことがあるが、こうして集成されると教団合同に向かう諸教派の動向が実によくわかる。

日本基督教団の成立は、日本キリスト教史中、最大の出来事に違いない。現在の日本基督教団は、合同教会の形成を理念とする一教派であるが、合同時の日本基督教団は、当時のプロテスタント諸教派の大同団

結であり、戦時態勢の強化を図る国家の要請に応える形での合同は、最悪の教会合同だった。この資料集は、その最悪さを浮き彫りにする。

この第1巻を評して鈴木範久は、「本書がつつきつけている問いは、何よりも現在ある日本基督教団の存在理由なのである」(『本のひろば』1997年12月号)と言うが、その通りであろう。それほどこの教会合同と教会性の放棄は表裏一体である。また、教団合同と神社参拝の許容が、国家権力に迎合するという意味で、一つの出来事であったことも実感させられた。

この資料集は、ただ日本基督教団のみならず、戦後独立した諸教派にも問い掛ける。即ち、戦後の教派形成において忘却してきたことがあるのではないかと。

[非常勤講師 日本基督教史 担当]

[研究動向・アジア研究]

北朝鮮の「キリスト者」に関するいくつかの資料

西 岡 力

飢えで苦しむ北朝鮮への食糧支援など日本のキリスト教界でも北朝鮮の「キリスト者」との交流が少しずつ進められている。(ここで「」つきでキリスト者という語を用いたのは自称「キリスト者」が必ずしもその通りではない場合もあり得るという意を含んでいる)。

北朝鮮には公認された宗教団体として、①朝鮮基督教徒連盟、②朝鮮天主教人協会、③朝鮮仏教徒連盟、④朝鮮天道教会中央指導委員会などがある。①はプロテスタント、②はカソリックの団体である。なお、④は在来宗教の団体だ。

①の幹部である高基俊牧師(1985年当時

連盟秘書長)が中国のキリスト教三自愛国運動委員会と中国キリスト教会が発行する雑誌『天風』の1985年第8期号に「朝鮮の兄弟とともに」という文章を寄せている。その中で、北朝鮮のキリスト教界の概況を次のように記している。彼らの公式の立場を知る貴重な資料である。

朝鮮のキリスト教は一八八四年、アメリカ、カナダの宣教師によって伝道が始まりました。日本が朝鮮を占領していた時には、キリスト教も統治道具として利用されました。ある人たちは、日本が引き起こした侵略戦争のために祈り、それに反対するキリスト教徒たちは迫害され、ひどい場合、投獄もされました。当時、少なからぬ外国人宣教師がキリスト教会内に親米思想をまきちらし、朝鮮人キリスト者の思想に害毒を与えたのです。一九四五年の八・一五朝鮮北部解放当時には北には十二万人のキリスト者がいました。朝鮮キリスト教会は(一九五〇年の)米帝が侵略した戦争で大きな痛手を受け、会堂は米軍機の爆撃で破壊され、キリスト者も数万人が死にました。戦争中、多くの信徒が日曜礼拝を守り、会堂に集まっている時に、米軍機の爆撃を受けました。このために、死んだ者も少なくありません。米軍が北朝鮮から撤収する際に、デマを流し、北朝鮮に原爆を投下するなどといったものですから、多数の信徒が南に逃げ出しました。このところ、年老いた信徒が天国に召されており、現在の北のキリスト者は約1万人です。その中には、新たに信仰を持った

人もいます。教会堂がすべて、米軍機の爆撃で破壊されたため、近くに住む信徒たちが、一つの家庭に集まって礼拝を守っています。こうした家庭集会は全国合わせて五百か所にのぼります。現在、平壤には三年制の神学校があります。学生の人数は多くありませんが、全員が一度社会に出て仕事をしたのち、再び試験を受けて入るようになっていきます。全国では十五人の牧師、このほか多数の伝道師がいます。新約聖書は一九八三年に、旧約聖書は一九八四年に、相次いで出版されました。

朝鮮キリスト教徒連盟は一九四六年十一月に成立しました。これは朝鮮キリスト教の愛国組織であり、連盟中央委員会のもとに組織、宣伝、経理の部門が置かれています。大部分の道、市、郡には、ほとんど地方委員会が置かれ、全部で五十か所あります。連盟の基層委員会が地区ごとにある家庭集會を指導します。連盟には綱領がありますが、それは①憲法擁護②国家の政策を支持する③信徒が国家の富強統一に献身するように励ます④自由、平等、博愛、正義の社会に賛成し、信徒の信仰の自由、権利を保障する⑤南北朝鮮の平和統一に賛成する——などとなっています。連盟の主な仕事は信徒教育、愛国主義思想の樹立、民族自尊心の培養、社会主義建設への積極的参加を励ます——などです。

(松本二郎著『平壤からのメッセージ』日本風景社、1989年発行、69～70頁より松本氏の訳文を引用)。

しかし、スターリン型の共産主義独裁国家である北朝鮮において、公認された宗教活動は当然、共産党（北朝鮮では朝鮮労働党と呼ばれている）の統制の下におかれている。その状況について韓国に亡命した元北朝鮮外交部課長・高英煥氏が次のように分かりやすく解説している。それを次に紹介したい。

平壤の凱旋門からウォルヒャン坂を越え、とリヨンフン十字路が現れる。この十字路から主席府と金日成総合大学に通じる道に従って一キロほど下ると、右側に高い塀をめぐらし、軍人が歩哨に立っている建物が現れる。まさにここがこの数十年間「南朝鮮革命」と「祖国統一」に力を入れてきた「三号庁舎」だ。

平壤の人々はよくここを「三号庁舎」と呼び、ここで働く人々を「三号庁舎活動家」「三号の人」と呼ぶ。なぜ「三号」と呼ぶのかについては色々な推測があるが、明らかなことは金日成がここを「三号庁舎」とせよと言ったということだ。

機関の名前だけでも、秘密性と特殊性がにじむ「三号」庁舎は統一戦線事業部、対外情報調査部、社会文化部、作戦部をあわせて呼ぶ代名詞であり、この部署に勤務している人々が「三号の人」である。

この部署はどれも北朝鮮労働党中央委員会の直属部署であり、この4つの部署に対して形式的に責任を負う党中央委員会書記を「対南担当書記」あるいは「三号担当書記」と呼ぶ。

北朝鮮の人々の目に映り脳裏に植え付

けられた三号のイメージは「南朝鮮革命のために身体と心をちりあくたのように捧げる覚悟ができている革命家」だ。

この「南朝鮮革命家」たちの最高責任者がまさに「三号書記」なのである。（略）

三号庁舎の中でも最も大きく膨大な組織網を持っているのが統一戦線事業部だ。統一戦線事業部は文字どおり韓国の「反動ブルジョア階級を除いた労働者、農民、青年学生、知識人、小ブルジョア階層など広範な各階各層の住民たちを統一戦線に結集し立ち上げらせ現在の政府を転覆する」業務を主な目標にしている部署だ。下から民族統一民主主義統一戦線を構築し、有利なきっかけをつかんで革命を起こして韓国の合法的政府をひっくり返し、社会主義政権を樹立するというものだ。金日成の思想でもあるこの「実現されない」夢を実現するため数十年間莫大な投資と努力をかためてきたのが統一戦線事業部なのである。

「祖国平和統一委員会（祖平統）」もまさに統一戦線事業部の対南ならびに対外窓口である。祖平統が統戦部の対南窓口だということを偽装するために統戦部事業を全く知らない人々も祖平統のメンバーとして偽装任命し、祖平統の事務室もときには「人民文化宮殿」に、時にはほかの所に幽霊のような事務室を置いたりとりはらったりしている。

北朝鮮の多くの幹部も祖平統の事務室が平壤のどこにあるのか知らないでいる。

統戦部は韓国内の常駐スパイに対する指導、反政府的な組織、人々に対する直

接ないし間接的な指導と資金支援、彼らの常時的な通信連絡、海外に広範囲に組織されている親北系僑胞に対する指導、統制、支援を担当している。

日本にいる「在日本朝鮮人総連合会(朝鮮総連)」を指導してきたのもやはり統戦部だ。日本から朝鮮総連の幹部が来るときに直接会って事業内容を討議する部署もまた統戦部であり、平壤に入っている朝鮮総連幹部、特に総連の中の工作要員たちの子女の面倒をみているのも統戦部である。

日本の中で活動した工作員が、捕まる恐れがでてきて北送船に乗ったり訪問団に交じって北朝鮮に帰国した場合、平壤に帰ってから行く部署も統戦部かそうでなければ対外情報調査部である。

統戦部では北朝鮮の偽善的で幽霊組織のような宗教団体すなわち朝鮮基督教徒連盟、朝鮮天主教人協会、朝鮮仏教徒連盟、朝鮮天道教会中央指導委員会などを直接指導している。

笑い話のようだが、朝鮮基督教徒連盟中央委員会の委員長康永燮や朝鮮天道教会中央指導委員長柳美英ら宗教団体指導者たちは統戦部六課の課長や指導員たちの指示を受ける繰り人形だ。基督教徒連盟委員長の事務室のすぐ横に統戦部六課担当指導員の事務室があり、この担当指導員が命ずるままに行動し、指導員が廊下に現れれば最初にあいさつするのがまさに康永燮委員長だといえど事態を簡単に理解することができるだろう。

それだけではない。統戦部は朝鮮社会民主党も直接指導するのである。金炳植

副主席という人物を直接指導する人物も社会民主党に出向している統戦部担当指導員だ。

こんな逸話がある。社会民主党や基督教徒連盟などに勤務するメンバーは初めのころ身分証明書を「社会民主党中央委員会」または「朝鮮基督教徒連盟」の名義になったものを持っており、そのメンバーの子供が大学に入学するときや職場に入るときに使う履歴書に父母の職業を「朝鮮社会民主党中央委員会国際部長」などと記入した。

これはすぐ北朝鮮社会に混乱をもたらした。労働党本部の高度の策略を知りよのない地方の社会安全員(警察)や大学の官吏たちは「わが国で反動としてはるか昔に肅清された民主党反動の子供がどうして大学に入ることができるのだ」、「基督教と言えば拝み屋だ。拝み屋は麻薬中毒だというのが、その反動たちは肅清されて随分経つのに、どうして輝かしい共和国の地でずうずうしくも身分証明書まで作って出歩くことができるのだ」と反発した。

窮地に陥った親たちは金正日にこれを解決して欲しいと建議し、金正日は彼ら総ての身分証明書を労働党中央委のものに取り替えてやることと、子供たちが大学に入学するときを使う履歴書に父母の職業欄を「労働党中央委員会該当部署で勤務」と書くことを許してやるという寛大な「配慮」をしてやった。

(『現代コリア』95年8・9月号所収、高英煥「朝鮮労働党の対南工作機関」より)

朝鮮基督教徒連盟と交流する際は、彼らは韓国の現政権を転覆させようとしている革命工作機関の指導の下で活動している人たちなのだとすることをきちんと認識している必要がある。

それではそのような統制を受けないキリスト者は北朝鮮にいないのかということになるが、それはいるのである。しかし、その存在が治安機関にキャッチされると信仰を持っているという理由だけで政治犯となる。北朝鮮には約20万人の政治犯が収容されている収容所があることが分かっているが、その中にもかなりの数のキリスト者が入れられている。

また、その存在を隠しながら地下で信仰を守っているキリスト者も数百人以上の単位でいることも分かってきた。韓国の有力月刊誌『月刊朝鮮』96年12月号（朝鮮日報社発行）には同誌記者によるこの問題に関して最も詳しいレポート「北韓に地下教会が百ある」が掲載されている。筆者はTCU学生らと現在その翻訳作業を始めたところなので、近い将来何らかの形で日本語にして発表したく願っている。同レポートによると、平壤だけでも地下教会が30存在するという。主として戦前からの信者とその家族が数人単位で集まって礼拝を持つというスタイルらしい。押し入れの奥に穴を掘って日曜日にそこに入り、声を出さずに讃美歌を歌い、手で写した聖書を読むというような地下礼拝の状況も伝えられている。

最後に紹介するのは、政治犯収容所に約10年入れられ出所後に韓国に亡命した姜哲煥氏（京都に住んでいた在日朝鮮人の父が60年代北朝鮮に帰国した後に北朝鮮で生ま

れた）が収容所の悲惨極まりない実情を初めて外部世界に伝えた衝撃の手記（『北朝鮮脱出』文芸春秋発行、安赫氏との共著）の中で、収容所内で出会ったキリスト者母子のことを紹介している部分だ。このような気高さ信仰の勇士が北朝鮮にいたということ、そしてその姿が私たちのところまでこうして伝えられてきたということに神の御心を思う者は私だけではないのではないか。

一度はこういうこもあった。収容所で「キリスト教の家の娘」と呼ばれている年輩ファンヘブクトドの女性がいた。その女性は黄海南道沙里院サリウオンに住んでいた人だった。他の人たちに自分が読んでいた本の話聞かせていたら、反動分子だという口実をつけられ、この収容所に入れられたのであった。夫とは強制離婚をさせられ、娘二人だけを連れて暮らしていた。収容所内ではそれこそ珍しく、常に笑みを浮かべ、一人で私たちの知らない歌を口ずさんでいた。

いつだったか、配給されたトウモロコシの米が足りなくなって、彼女の娘と美湖ミホのあいだで大喧嘩が始まった。食べものが極端に少ない収容所ではよくあることであった。収容所では押しの強い人間が勝つ。しかしそれを見た彼女はただちに、自分の娘が奪ったトウモロコシをそっと美湖の手に握らせた。

「お母さん、私は何を食べればいいのか」

目にいっぱい涙をためて母を恨めしそうに見る娘に、その女性は不思議なことを言った。

「昔、とても遠い国に神様の息子がお生まれになったの。その方は『汝ら、何

を食べるか、何を着るかを憂うなかれ』と教えてくださったんだよ。その方がすべて解決してくださるでしょう」

彼女は泣きやまない娘をなだめながら連れて行った。

聞くところによると彼女は、キリスト教という迷信のような宗教を信じているとのことであった。そして祈祷ということをするとも言われていた。私たちには馴染まない話であった。しかし彼女の行動とか話していることは、私たちと特に変わってはいなかった。ただ、たまに仕事に耐えられなくなるとき、

「主よ、おお主よ」

と言って大きなため息をつき、つぶやくのであった。

保衛員たちはそうした行為を見ると、目を血走らせて怒り、彼女の一挙一動を監視しながらことごとくからみ、彼女の労役は、ますます辛いものになっていった。

そのようなある日、保衛員たちは総括のとき、その女性を立たせて「自己批判をせよ」と強要した。昨晚彼女の家をふいに襲って、現場を押さえたというのであった。

「この女狐よく聞け。もしまた祈祷とかなんとかをやっている見つかったら、そのときはおまえは終わりだぞ、わかってるか」

私ははじめ、その祈祷という言葉が脱走の陰謀とか、何か特別な目論みぐらいのことだと思っていた。

その夜、総括から戻ってきて、父と叔父はその女性に対する話を続けた。

「彼女に何か起きたようだな」

「私もそんな気がします。その保衛員は、前々から彼女に目星をつけて狙っていたらしいよ」

「その女性、顔だちはとてもきれいだけど、おいそれと折れるような人じゃないみたいですね」

「強制離婚までさせてここまで引っ張って来たのに、それ以上どうしていじめようとするのか……」

それから1週間も経たないある日の夜明け、気が狂ったような悲鳴をあげながら泣く声と、保衛員の口汚い罵りが混ざりあって聞こえてきた。食事中であった私はスプーンを落とし、外へ走り出た。

「キリスト教の家の娘」というその女性と2人の子供が、保衛員たちに引っ立てられて殴られていた。その家の前には、私たちが初めて収容所に来るとき乗ったのと同じ、鉄の扉がついているソ連製トラックが止まっていた。私よりも先に来た人たちがその様子を見ながら、舌打ちした。彼女らは強制的に、荷物のようにトラックの中に放りこまれても、必死になって手足をバタバタさせながら泣いた。

しばらくしてトラックは地煙を立てながら消えて行った。これが彼女らを見る最後であった。私たちはみな何も言わなかったけれども、そのトラックの終着地が龍坪ヨンピョン(残虐に殺される特別な収容所・西岡補)だということは知っていた。

(姜哲煥, 安赫著, 池田菊敏訳『北朝鮮脱出・上』文芸春秋, 1994年, 99~101頁)

[韓国・北朝鮮地域研究 専攻]

Millard J. Erickson & James L. Heflin
“Old Wine in New Wineskins”
—Doctrinal Preaching in a Changing World—
(Grand Rapids: Baker Book House, 1997), 269pp.

藤原導夫

この小ペーパーは、説教学関係の一書を取り上げ、書評というかたちにおいて、最近のアメリカにおける説教学の動向の一端に触れてみようとするものである。

本書は昨年1997年にバーカー・ブックハウス (Baker Book House) より出版されており、アメリカの教会における最近の説教の実情に触れ、その評価と今後の展望や指針を示唆するものとして非常に興味深く含蓄に富む一冊と思われる。

タイトルはマタイ9章17節の言葉をもじったものと思われるが、『古いぶどう酒を新しい皮袋に』(Old Wine in New Wineskins) となっている。この表題によって暗示されている本書の内容は、聖書に盛られている古い真理を今日の社会や文化という新しい時代のコンテクストに対して如何にふさわしく適用するかということがテーマとされているということである。

そのような課題は更に具体的に的が絞られ、サブタイトルにおいて次のように表示されている。「変遷する世界における教理的説教」(Doctrinal Preaching in a Changing

World)。即ち、変化の激しい今日のような過渡的時代において、求められるべき教会における説教のひとつに教理的説教があり、そのような認識とそれに基づいた説教の努力が重要であるとの主張である。

本書は二人の著者による共同執筆という形を採っており、一人は『キリスト教神学』(Christian Theology) の著者として広く知られているミラード・エリクソン (Millard J. Erickson) であり、他の一人は長年の間、サウスウエスタン・バプテスト・セオロジカル・セミナリー (Southwestern Baptist Theological Seminary) において説教学の教鞭をとってきたジェームス・ヘフリン (James L. Heflin) である。

本書は4部12章から成っており、各部の表題は次の通りである。

- 第1部 問題の所在 (Understanding the Issues)
- 第2部 教理的題材の収集 (Gathering the Doctrinal Content)
- 第3部 説教形式における教理の伝達 (Delivering Doctrine in Sermonic Form)

第4部 その具体的実践に向けて (Getting it Done)

第1部においては、主に最近のアメリカにおける教会の説教についての観察と評価が述べられているが、両著者による評価は概して非常に厳しい感がある。彼らは異口同音に、今日、アメリカの教会の多くにおいて、第1に礼拝における説教の価値と役割が減少してきていること、第2に説教においてキリスト教教理や神学が語られなくなってきた傾向を指摘し、注意を促している。

例えば、教会の礼拝において、「音楽」や「ビデオ」や「ドラマ」等のプレゼンテーションが段々と場を占める度合いが強まりつつあり、それに反して「説教」が礼拝において、かつて有していた場所から後退しつつあるというのである。礼拝の中で、音楽やビデオやドラマ等には多くの場合、30～40分が必要であるとすれば、説教のためには10～15分しか残されておらず、これでは説教に多くのことを期待することはできないこと。しかも、このような例は現今のアメリカの多くの教会に共通して見られる現象であり、決して例外的なものではないことが指摘されている。

このような礼拝における説教の「持ち時間」の減少と共に、説教の焦点や内容が非常に現世利己的な傾向に流れ、本格的に神学や教理を論じるという姿勢が喪失してきているというのである。アメリカ社会に深く浸透しているプラグマティックな文化の影響下にある多くの人は、むしろ日々の生活を楽しむことに関係するような話題の盛

られた説教を好み、神学的な含蓄のある説教を退屈なものとして敬遠しがちである。そして、そのような傾向は今日のアメリカの教会に非常に強く見られるものであるとの観察が述べられている。

このような現状や傾向に対し、強い危機感を覚え、心を痛め、説教が礼拝において脇役に退くのではなく、その重要性が再認識され、礼拝においてしかるべき本来の位置を獲得すべきこと。同時に、教会の土台となり、その骨格となる教理の重要性が認識され、説教においてもっと教理が語られるべきことが力説されている。

以上のような観察は、著者自らも認めているように、その描写にはいささかオーバーなところもあるかもしれないが、アメリカの教会の説教の実情や傾向の今日の特徴を捕らえて伝えているという本質的な点においては的を得ているものと思われる。

日本の教会における説教の実情は、必ずしも上述のごとくではないかもしれないが、そのような萌芽の兆しはあちこちに散見されるようにも思われる。そのような意味においても、本書で論じられていく事柄を、日本の教会に対する語りかけとしても受け取ることができるならば、少なからぬ益を得ることと信ずるものである。

第2部においては、聖書テキストから神学的・教理的使信を汲み出してくるための実際的な作業の手順や手続き等が詳しく展開されていく。例えば、6章は「教訓的聖書テキスト」(Didactic Passage)から、どのように「教理」(Doctrine)を汲み取っていくのかという手法が主に紹介されている。続く7章においては、「説話的聖書テ

キスト」(Narrative Passage)の場合における、そのような方法がまた多くの例をもって論じられている。

以上のような方法の詳細については、評者に許されているスペースの関係上、ここでは触れることはできないが、実際にそれらのページに目を留めるならば、説教者にとっての有益なアドヴァイスに満ちていることを読者は発見することであろう。

ところで、本書の両著者に共通する基本的主張に、説教は聖書テキストの釈義を土台としつつ、しかも神学的・教理的レベルにまで登り詰めて語られなければならないということがある。即ち、釈義(Exegesis)は主に、聖書テキストの意味をその歴史的・文法的側面より考察し、確定していくものであり、説教は更にそこから神学的意味合いを汲み取った上で語られなければならないという理解である。このような基本的理解の上に立って、この第2部においては、様々なタイプの聖書テキストから、神学的・教理的使信を汲み出す作業の試みが展開されており、仲々に興味深いものがある。

第3部においては、聖書テキストから読み取られた神学的・教理的使信を今度は如何に説教に盛り込むかという方法論と、同時にそれを今日の時代に適用するための方法論の試みが展開されていく。ちなみに、7章においては、「講解説教」(Expository Preaching)的な説教構成において、どのように教理的説教を組み立て、整え、語っていくのかという道筋が提示されていく。8章においては、同様の試みが「主題説教」(Topical Preaching)的構成をもった説教

との関連において展開され、9章においては、それが「説話の説教」(Narrative Preaching)との関連において展開されていく。

以上に見られるような神学的・教理的な内容を帯びた説教構成に関わる論述は、必ずしも目新しいものとは思われない。ここにあるのは、これまでも為されてきたそのような説教構成手法の再確認であり、その上で両著者がその独自の視点から展開する、そのような方法論の新鮮味のある提示であろう。

しかし、「ドラマ的教理説教」(Dramatic Doctrinal Preaching)と題された13章の内容は、従来にはあまり見られなかった説教構成とその提示方法という点において、新しい試みのひとつと呼ぶことができるであろう。

ドラマ的教理的説教とは、聖書の有する神学的・教理的使信をドラマ形式にアレンジした説教スタイルにおいて、聴衆に伝達しようとするものである。そして、それは何よりも(冒頭で触れたような)アメリカ社会や教会に見られる、情報の伝達というものが単なる「言葉」や「文字」の世界から近代文明が提供する多くの種類の「メディア」の世界へと移行してきている状況に対する対応策の一環として考え出されたものということができるであろう。

例えば、説教者は神学的には「受肉」を語るクリスマスの出来事を、ヨセフの視点から(時には、ヨセフを思わせる外衣やサンダルを身につけ、ヨセフの声音に似せて)臨場感あふれる仕方で説き明かしていくことができる。

あるいは、「新生」について、イエス・キリストとニコデモとの対話を取り上げ、説教者はイエス・キリストを思わせる声音でもって講壇の左側に立って語りかけ、次には右側に移って、今度はニコデモを真似て応えることによって、説教をドラマ化し、聴衆により強く聖書のメッセージを訴えることができるのではなかろうかというのである。

以上の例は、この章に盛られている様々なドラマ的説教の試みのただ一端に触れたのみであるが、聖書テキストをドラマ化して語る多くの例がこの章には盛られており、(自分が実際にそれを実行するかどうかを別にすれば)それらを読み進むだけでも仲々に楽しいものがある。

この書を読み終えて感ずることは、ここでは、アメリカ教会の今日的状況というコンテキストを踏まえながら、教会の説教において「何が真に語られなければならないのか?」ということが、改めて鋭く、真剣に問い直されているということである。

著者も厳しく指摘するように、そこには、これまでのような説教を教会の礼拝の中心に据えるような認識が弱まり、説教はいつしか脇役へと後退し、しかも説教の内容は現世利益をもっぱらとするような実利的方向へと押し流されてきてしまっているのではないかというのである。

このような現況を憂いつつ、本書は聖書と教会史にその範を求めつつ、教会にとって、説教の意味と役割が如何に重要であるか、ということが再認識されるべきであるとし、礼拝における説教の回復こそ、今日

の教会における急務であると訴えているのである。

しかも、説教の内容として盛られるべき重要なものとして、現在の多くの教会の説教に欠けていると思われる神学的・教理的使信を取り上げているのである。神学的・教理的使信は、聖書の本質的使信であり、今日に至るまでのキリスト教会を築き上げてきた屋台骨であり、それらが説教において語られないとするならば、教会の健全な確立や成長は期待できないことが指摘されている。

このような指摘に照らし、ひるがえって日本の教会のことを思い巡らすとすれば、どうであろうか。本書で指摘されているような状況や傾向は、ここ日本には無いとすることはできないであろう。

いずれにしても、説教において「何を語るか?」ということを実剣に問うていくとするならば、本書におけるこのような主張は「時」や「所」や「状況」を超えて、常に覚えられるべき説教の生命線であり、そのことを説得力をもって読者に訴え、改めて気づかせてくれるというのが本書の有する大きな意義であると思われる。

本書において、見逃すことのできないもう一つの意義は、説教を「如何に語るか?」という点について、今日的状況を視野に入れつつ、大胆な取り組みの試みが提示されているということであろう。神学的・教理的説教を構成し、かつそれを適用する原理や具体的実際例が本書には豊富に盛られており、それらを通して説教者は改めて多くのことを学ぶことができるであろう。

しかし、この書の貢献はやはり、今日の

アメリカ社会を踏まえた上での、説教の「コンテクスチャライゼーション」(Contextualization)の新しい試みが展開されているというところにあると思われる。

説教を如何に語るかということの問題にするならば、その説教を受容する聴衆とその置かれた状況を考慮するのは当然のことであり、そこにふさわしく見合った方法を考究することはすべての説教者の課題とするところである。そのような課題と真剣に取り組み、試行錯誤の中にも新しい道を切り開こうとし、その試みを敢えて提示し、世に問うたのが本書であるということができるであろう。

即ち、様々なメディアによる情報伝達が深く浸透した今日の社会とそこに生きる人々に対し、それにふさわしく適合するような説教伝達の方法とは何かということが、教会の差し迫った問題として考究されているということである。

それらを巡る本書の議論の展開には、切り出されたばかりの鉞石の山のように、精錬に至りつく前の玉石混交的な状況が見て

取れるようにも思われる。しかし、それらの主張の中には、今日の時代の波に耐え、やがて訪れる次世紀へと受け継がれ、更に豊かに活かされていくものが秘められているように思われる。

パウロは福音の宣教のために、「ユダヤ人にはユダヤ人のようになり、異邦人には異邦人のようになり、弱い人には弱い人のようになり、すべての人にはすべての人のようになった。」(第Iコリント9:19~23)と述べているが、本書は説教学の分野におけるそのような苦闘と努力から生み出された、今日の時代に生きる教会に対する、示唆に富んだ提言であろうと思われる。

読者は本書を通し、アメリカの説教学の最近の動向(それは日本の教会にもやがて何らかのかたちにおいて波及してくると思われるが)の一端を垣間見ることができるであろう。

[説教学 専攻]

CHRIST AND THE WORLD

No. 8 1998

Editor's Comments

With deep regret the committee reports to the readers of *Christ and the World*, the death of Professor Hiromu Shimizu. Prof. Shimizu's tanka poems provide a delightful model for expressing the gospel in an authentically Japanese idiom. We will miss him, his contributions to the Church in Japan, to TCU, and to this journal. We pray that his family will find comfort in the hope of the Resurrection. Peace to his memory.

This 1998 issue of *Christ and World* will take a slightly different format. We have added an important section entitled *Current Scholarly Trends*. We hope that this section will be both interesting and of practical use to our readers. *Current Scholarly Trend* provides an overview of cutting edge scholarship in several fields: New Testament, Christian Philosophy, Japanese Studies, Asian Studies, and Practics. For pastors, scholars, and students, each essay should provide some interesting books and articles for further studies, particularly in the reader's own field. But most of us do not have the time to "keep up" with the reading in all the areas in the theological curriculum. These essays, therefore, which survey current trends in each area, offer the reader with limited free time a useful and efficient way of "keeping up" in other fields beyond his own. As an editorial committee, we are well aware that we have made only a start. If readers express interest in these essays in *Current Scholarly Trends*, we hope to expand it next year to include Systematic Theology, Old Testament, Missiology, and other fields as well.

Lastly, the committee hopes the reader well also be pleased with the range and quality of the traditional articles in this issue. The reader will find introductions to the significance of Christian theology in Africa and to the possibility of a Christian study of Comparative Civilizations. The focus on Japan is well represented with three articles: one on the connection between preaching the Old Testament and the health of the Christian church in Japan, another presenting the role of Christian higher education in the current situation in Japan, and the third reflecting on how the Lotus Sutra, with its incalculable significance for traditional Japanese religion,

and the Gospel of Luke, with its incalculable influence on the cultures of the world, can illuminate the essential differences between Buddhism and Christianity. Lastly, I would draw attention to the article on the nature of language. We use language everyday, but this article helps us to see the Christian significance of the act of speaking.

May each enjoy good Christian reading,

Stephen T. Franklin
Chairman, editorial committee

Editorial Committee Stephen T. Franklin
Inoue Masami
Kiuchi Nobuyoshi
Kobayashi Takanori
Nishioka Tutomu
Editorial Assistant Abe Isaku

Christ and the World is published annually in March. The subscription price is 1,500yen.
Published for the Faculty of Tokyo Christian University
301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN
Tel: 0476-46-1131, Fax: 0476-46-1405, E-mail: library@tci.ac.jp

東京基督教大学紀要
キリストと世界 第8号

1998年3月1日 発行

発行者	東京基督教大学教授会
発行所	東京基督教大学 〒270-1347 千葉県印西市内野 三丁目301-5-1
印刷所	株式会社いなもと印刷
発行部数	800部 頒価 1,500円



CHRIST AND THE WORLD

VIII

1998

CONTENTS

The Challenge of African Theology	J. N. Jennings	1
The Possibility of Christian Comparative Study of Civilizations	K. Sakurai	17
The Old Testament and the Japanese Church	M. Nishi	31
Christian Higher Education in the Context of Japanese Culture	T. Maruyama	50
Language-Wonder: Theory, Pedagogy, and Research	J. W. Poulshock	72
Contemplation and Impression: Correspondence between Hokekyo (The Lotus Sutra) and the Gospel of Luke	S. Obata	125
Current Scholarly Trends:		
New Testament	T. Kobayashi	101
Christian Philosophy	H. Inagaki	108
Japanese Studies (Japanese Church History)	Y. Yamaguchi	112
Asian Studies	T. Nishioka	113
Practics (Homiletics)	M. Fujiwara	119

Tokyo Christian University