



Tokyo Christian University
2004

Christ and the World

キリストと世界

第14号 2004年3月

特集：宗教と神学のあいだ

東京基督教大学

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第14号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2004年3月

March, 2004

東京基督教大学紀要『キリストと世界』

著作権に関する表示

1 本紀要の著作権は、東京基督教大学に属しています。本紀要からの複製その他の利用には東京基督教大学紀要委員会の承諾が必要です。当委員会では、キリスト教界の充実・発展等を図るため、有意義な利用には無償で承諾を与えるなど前向きな取り組みを図っておりますから、無断複製等をされることなく、あらかじめご相談ください。

2 本紀要掲載の論文その他の著作物の著作権は各著作者に属しています。個々の論文等の転載その他の利用には各著作者の承諾を受けることが必要です。個々の論文等の利用をお考えの方は、各著作者に直接、または、当委員会にご連絡ください。

3 正当な引用その他著作権法で定められた著作権の制限に該当する利用には上記の承諾は必要ありません。著作権の制限に当たる行為か否か明らかでない場合には、当委員会にご相談ください。

4 本紀要は、公立図書館・大学図書館・神学校・キリスト教研究所などで研究・閲覧用資料として蔵書される分については無償で献呈しております。本紀要の献呈希望の向きについては、当委員会にご連絡ください。

5 その他、キリスト教界における著作権一般に関するご相談、本紀要および掲載論文等の利用に関しては当委員会にご相談・ご連絡いただければ幸いです。

東京基督教大学紀要委員会

(窓口：東京基督教大学図書館)

270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1

電話：0476-46-1131 ファックス：0476-46-1407

Eメール：library@tci.ac.jp

目 次

特集：神学と宗教のあいだ

〈論文〉

- 神への礼拝と死者の慰霊 櫻井 圀郎 1
- 宗教と寛容（一）
—— 宗教の真理と宗教者の態度 —— 小畑 進 34
- 現代社会における一神教と旧約聖書 西 満 57
- The Church and Holistic Ministry in Culture
..... James W. Gustafson 81
- Others and the Japanese Religions Hisakazu Inagaki 97
- Narrative Approach in Stanley Hauerwas' Theology
..... Atsuyoshi Fujiwara 114
- 新改訳聖書と新共同訳聖書における文末語形と照応表現：
日本語としての適切性の検討Ⅱ 松本 曜 133
- 〈書評論文〉
- フレッド・クラドックの「帰納的説教」論について
—— 書評・『権威なき者のごとく』—— 藤原 導夫 162
- 要約 183

CONTENTS

Article

Worship to God and Comforting the Dead	Kunio Sakurai	1
Religion and Tolerance — Religious Truth and Attitudes of Religious Practitioners —	Susumu Obata	34
'Monotheism' Today	Mitsuru Nishi	57
The Church and Holistic Ministry in Culture ...	James W. Gustafson	81
Others and the Japanese Religions	Hisakazu Inagaki	97
Narrative Approach in Stanley Haurwas' Theology	Atsuyoshi Fujiwara	114
Sentence-final forms and anaphoric expressions in two Japanese translations of the Bible: A linguistic study of stylistic appropriateness II	Yo Matsumoto	133
Concerning Fred Craddock's Inductive Method of Preaching	Michio Fujiwara	162
Abstract		189

神への礼拝と死者の慰霊

櫻井 圀 郎

目 次

- 一 問題の所在
- 二 日本人の慰霊意識
 - 1 新聞報道に見る慰霊意識
 - 2 慰霊行動の実態
- 三 偶像礼拝と偶像崇拜
 - 1 「偶像礼拝」とは
 - 2 「聖書」と偶像礼拝
 - 3 偶像礼拝と偶像崇拜
- 四 死者慰霊と神礼拝
 - 1 死者慰霊
 - 2 死者慰霊と神礼拝
 - 3 死者慰霊と人間関係
- 五 結び

一 問題の所在

日本社会では、親戚、職場の上司・同僚、取引先、知人・友人などの葬儀には何を置いても参列すべきものとされている。宗教や世界観、葬送意識や葬儀観など自己の主義主張で参列を拒否した場合はもちろん、仕事や病気など自己および家族の都合で欠席した場合も非難の対象となる。

日本社会においては、会合、道路掃除・夜巡り・祭など共同作業、宴会などへの参加が当該集団に属する者の帰属意識をはかる指標とされ、それらに参加することの意義や目的は明瞭にされないまま、それらに参加することが集団の構成員として当然に守るべき規律であるとされてきた。

葬儀は、婚礼と共に、特定の地域・親族に属する者にとって、参加が強く求められるきわめて重要な行事の一つとされてきた。したがって、葬儀への参列は、建前は「死者のため」であっても、実際的には「後ろ指を指されたくない」「村八分にされたくない」など集団的強制が意識されている。その意味で、日本の葬儀は、宗教や信仰上の問題というよりも、社会的な問題であると言える。

葬儀を主宰する喪主においても同様で、「死者を悼むため」というよりは、地域社会や親族を意識して、葬儀を出し、喪主を演出しているように思われる^①。そのために、葬儀に過分の費用をかけることが求められ、最も悲しいはずの身内が静かに葬送することが困難になっている。

他方、自動車事故、航空機・鉄道事故、建設工事現場や工場における事故、火災・震災、台風・水害などで死者が発生した現場には、社会的

(1) 巷に「葬儀の手引き」の類の書籍が氾濫する一因でもある。その目的は、「しきたりや作法を知らないがために、いざというときに恥ずかしい思いをしないように、正しいお葬式の知識を身につけ(る)」ことにある(横山潔「まえがき」『あわてないための葬儀の手帳』(小学館, 1989年) 1頁。なお、佐久間進「はじめに」『葬儀・法事ハンドブック』(ハートピア計画出版部, 1993年) 4頁参照)。

な強制によるのでない、供花がされ、供物がささげられ、慰霊碑が作られるなど、個人の自主的・自発的な宗教的・信仰的発露と見られる現象も多々見られる。これらの現場では、自然に手を合わせる人々が多く見られ、事故の検証をする係官や関係者も手を合わせて作業に着手している。

また、日本社会では、春秋の「彼岸の中日」が休日（国民の祝日）⁽²⁾とされ、伝統的に8月の「お盆」は企業の休業日とされ、名目にせよ実質にせよ、「墓参」が国民的行事と化し、交通機関は満員となり、高速道路では大渋滞が起こるのが年中行事となっている⁽³⁾。「墓参」は、家族的・親族的な義務感がないとは言えないものの、純粋に個人的な死者への悼みの気持ちから行われているとも見られる。

「四十九日」や年忌法要となると、社会的な意味合いが強くなり、親族的な強制が作用する場合も少なくないが、毎朝の仏壇への供花供食や毎月の命日の読経などは、生前から継続した死者との交わりという意味で行われているように思われる。

従来、キリスト教界では、このような日本社会における葬送・慰霊や死者に対する日本人の行動を「偶像礼拝」の一言で切り捨ててきた。しかし現実には、信徒らは、簡単に切り捨てることができず、教会や牧師に隠れて行うという形で、伝統を守ってきた⁽⁴⁾。それが、信徒らの心に強い罪の意識を根付かせてもきた。

そこで、本稿では、死者に対する日本人の感情および伝統的な日本社会における葬送儀礼および慰霊の習慣⁽⁵⁾について、「神礼拝」ないし「神

(2) 国民の祝日に関する法律2条は「『国民の祝日』を次のように定める。」として、「春分の日 自然をたたえ、生物をいつくしむ 春分日」、「秋分の日 祖先をうやまい、なくなった人々をしのぶ 秋分日」と定め、3条1項で「『国民の祝日』は、休日とする。」と規定している。

(3) 祖先祭祀は、正月、春の彼岸、盆、秋の彼岸に行われる（奥野義雄「近・現代の祖先祭祀」田中久夫編『祖先祭祀の歴史と民俗』（弘文堂、1986年）252頁）。

(4) 山口勝政「キリスト教と祖先崇拝」『宣教ハンドブックQ&A130』（東京キリスト教学園共立基督教研究所、1991年）168頁。

(5) 本稿においては、死者に対する日本人の感情および伝統的な日本社会における葬送

でない神礼拝」との関係から検討を加え、キリスト者の行為の基準と非キリスト者に対する宣教という観点から考察したい。

二 日本人の慰霊意識

1 新聞報道に見る慰霊意識

死亡者を出した事故・事件・災害の犠牲者に対する日本人の慰霊の意識や行動の実際を検証する手がかりとして、本稿執筆のおおむね1年間に報道された新聞記事の主なものを列記する。

2002年5月、児童8人が死亡した事件から1年目の朝、大阪府池田市の大阪教育大学附属池田小学校正門前では、花束をささげ、手を合わせて祈る姿が紹介されている⁽⁶⁾。同日、同府豊中市内では、遺族や学校関係者ら約1500人が出席して、「祈りと誓いの集い」が開催され、壇上に8人の遺影が並ぶ中、黙祷をささげ、誓いの言葉が述べられている⁽⁷⁾。また、同校正門前には、花や折鶴などが供えられ、午後9時を過ぎても、手を合わせる人が絶えなかったという⁽⁸⁾。

同年6月、坂口力・厚生労働大臣が、千葉県富里市を訪れ、薬害やコブ病被害者の墓参をし、墓前で合掌する坂口大臣の写真が報じられている⁽⁹⁾。

同年7月、多数の犠牲者を出した兵庫県明石市花火大会から1年を迎え、事故現場となった歩道橋に慰霊碑「想の像」が設置され、献花され、

儀礼および慰霊の習慣を、記述の便宜上、包括的に「慰霊」と記述するものとする。したがって、文字通り慰霊の意識があるわけではなく、単に死者に手を合わせる等の行為も「慰霊」と表現するものとする。

(6) 『朝日新聞』2002年5月8日夕刊。

(7) 同紙同刊。

(8) 同紙同年6月9日。

(9) 同紙同月16日。

手を合わせて祈る姿が写真入で報じられている⁽¹⁰⁾。

同年8月、広島市の原爆慰霊碑に向かって祈る大勢の人たち⁽¹¹⁾、手を合わせる子どもたちの姿⁽¹²⁾、同市内を流れる元安川で行われた、原爆犠牲者を追悼する灯籠流し⁽¹³⁾が、写真入で報道されている。また、東京・千鳥ヶ淵の戦没者墓苑では、人々が献花し、手を合わせている⁽¹⁴⁾。

2003年7月、長崎市の幼稚園児誘拐殺人事件の現場となった立体駐車場前には、花束、玩具、ペットボトル飲料水などが無数に供えられ、道行く人も、しゃがんで手を合わせている⁽¹⁵⁾。

230人もの犠牲者を出した北海道南西沖地震から10年目となり、北海道奥尻島では、町主催の追悼式、地区主催の慰霊祭があり、夜には灯籠流しが行われている⁽¹⁶⁾。

熊本県水俣市の水害で押し潰された車の脇では手を合わせて祈る家族の姿が報じられている⁽¹⁷⁾。

三重県津市の海岸で水泳講習中の女子中学生36人が死亡した事故で、同級生らが整列して手を合わせ、花束を投じる、48年前の写真が紹介されている⁽¹⁸⁾。

同年8月、広島市の元安川では、原爆被害者を悼み、約1万個の灯籠が流されている⁽¹⁹⁾。

520人が犠牲となった日航ジャンボ機墜落事故現場の御巢鷹山では、慰霊登山が行われ、斜面に点在する墓標に花束や供物をささげ、冥福が祈

(10) 同紙同年7月20日。

(11) 同紙同年8月6日夕刊。

(12) 同紙同刊。

(13) 同紙同月9日。

(14) 同紙同月15日夕刊。

(15) 同紙2003年7月11日夕刊。

(16) 同紙同月13日。

(17) 同紙同月22日。

(18) 同紙同月27日。

(19) 同紙同月7日。

られている⁽²⁰⁾。また、同山麓を流れる群馬県上野村の神流川では、遺族らが灯籠流しをし⁽²¹⁾、同日夜には、追悼慰霊式が行われ、520本の蠟燭が点火され、白菊を供えて黙祷し、鎮魂と空の安全とが祈られている⁽²²⁾。

同年9月、20年前、旧ソ連サハリン沖上空を飛行中、ソ連戦闘機に撃墜され、269人が犠牲になった大韓航空機事件の遺族らが、サハリン沖を望む北海道稚内市で慰霊祭を開き、犠牲者の冥福を祈って、手を合わせる姿が報じられている⁽²³⁾。

関東大震災直後の混乱の中、行商一行9人が、千葉県福田村（現野田市）で虐殺された福田村事件から80年目の日、慰霊碑を建立し、犠牲者の冥福が祈られている⁽²⁴⁾。

これらは、報道価値があるものとして選ばれた社会現象の一部にすぎず、日本人の慰霊意識の現われがこれに尽きるものでないことは言うまでもない。新聞記事としては掲載されていないが、テレビのニュース・番組の中で紹介されているものも数え切れない。もちろん、すべての社会現象が新聞・テレビで報道されているわけではなく、報道されないもののほうが圧倒的に多いことは想像に難くない。

近年、交通事故死者の数はうなぎ上りであり、刑法の改正により刑罰が加重されたにもかかわらず、酒酔い運転により人を死に至らしめる悪質な交通事犯も後を絶たない。空き巣・万引きなど窃盗犯が目撃者や注意をした者を殺害するなど、自己の犯罪の隠蔽・逃走のために殺人を犯す事件も頻発し、通り魔や理由なき殺人も多発している。

それぞれの事故・事件現場には花束などが手向けられ、関係者や通りすがりの者が手を合わせている姿が見られる。千葉県印西市の東京基督教大学キャンパスの近傍1ないし2キロの範囲内でも、交通死亡事故現

(20) 同紙同年8月12日。

(21) 同紙同日々刊。

(22) 同紙同月13日。

(23) 同紙9月2日。

(24) 同紙同月7日。

場に慰霊の花が手向けられ、地蔵像が建立されているところが、少なくとも4ヶ所ある。

上記のような、いわば特殊な死を遂げた場合だけではなく、いわば普通の病気や怪我で死亡した場合にも、死者に対して手を合わせ、頭を垂れるなどの慰霊行動が、自然に行われている。もちろん、葬儀という公式の宗教的儀式の中でのことではない。葬儀の中では、社会的・宗教的に求められる一定の儀礼があり、一定の強制を伴い、個人の意思よりも集団の意思として行動されることになる。それも社会の意識として考察に値するが、個人の意識とはズレがある。

たとえば、戦前の神社参拝を例にとると、同じ神社参拝であっても、学校から隊列を作って行く場合と、個人で行く場合とでは、意識も気持ちも当然に異なるはずである。同様のことは、国家や地方公共団体が主宰して行われる慰霊祭等、学校や会社などで行われる追悼式典等、地域社会・親族・宗教団体などで行われる諸行事等についても言えよう。

もちろん、これら集団的な行動も個人の意識の集積であると考えられなくもないが、集団的であることによって歪められ、強制されている面も無視できないので、本稿では、集団的な行動は参考程度にとどめ、主として、個人的な行動に注目していく。

2 慰霊行動の実態

先に新聞記事から、日本人の死者に対する慰霊意識の実態について検証したが、既にその中で、日本人の死者に対する慰霊行動の内容についても触れられていた。つまり、日本人の慰霊行動としては、死者に対して、手を合わせ、頭を下げ、花を手向け、飲み物・食べ物を供える行為が基本的な行為として揚げられる。

そのほか、子どもの場合のおもちゃなど死者の好みそうな物を供える行為があげられ、蠟燭を供える行為が目立っている。仏教寺院における供養・法要で中核となる経を唱え、香を供えるといった行為は、祭壇と

なる机・台が置かれている事故現場や事後的に慰霊碑等が設置された所では見られるが、そうでない現場では少ない。

これら、手を合わせ、頭を垂れ、花を手向けるなどといった行為は、宗教的礼拝において最も一般的な行為であることから、従来、日本のキリスト教界では、死者慰霊は死者を神でない神とする礼拝行為であり、偶像礼拝に当たるとされ、死体に手を合わせ、頭を下げ、花を供えることを厳しく禁じてきた。

その一方で、日本のキリスト教会では、仏式葬儀に倣う形式の葬式が行われ⁽²⁵⁾、死者に対して花をささげる「献花」が行われ⁽²⁶⁾、信仰に純粹な青年キリスト者らの反発を受けてきた。青年は、とかく論理的（空理的）な反面、非実践的（非現実的）で、極端に走る傾向があるが、キリスト者の場合も同様で、葬式否定論を唱える者も少なくない⁽²⁷⁾。

三 偶像礼拝と偶像崇拜

1 「偶像礼拝」とは

日本語「偶像」とは、人を形に刻んだ仮の姿という語義であり、人に代わる物・人形を意味する語である。キリスト教界においては、聖書用語ないし神学用語として、神の形を現す「神の像」、つまり「神の偶像」という意味で用いられてきた。今日では、この用法は、一般にも浸透し、「信仰の対象とされる物」「神仏にかたどって作られた像」という意味で

(25) 小畑進『キリスト教慶弔学事典〈婚&葬〉』（いのちのことは社、1978年）452頁参照。

(26) 現実に行われている葬式を見れば、明らかに死者に供えているものと見え、「神にささげている」とは言えないのみならず、「仏式の焼香に代わるもの」と説明されてもいる（小畑『キリスト教慶弔学事典』505頁参照）。

(27) 筆者も葬式を否定し、遺体は衛生上の観点から適切に処理（たとえば、火葬）すれば十分であると考えてきた（小畑『キリスト教慶弔学事典』405頁も参照）。

定着している⁽²⁸⁾。

第一戒（出20：3）は「あなたには、わたし（あなたのエロヒーム）の前に、ほかの神（エロヒーム）があってはならない」と言い、第二戒（出20：4）で「あなたは、あなたのために、刻んだ物（ペセル）や一切の形ある物（テムナー）を作ってはならない⁽²⁹⁾と禁じている。

第一戒では、神でない神を認めることが禁じられ、第二戒では、人間が自己の便宜のために、見えない神を見える形に代え、神を偶像化する行為を禁じているのである。

モーセが、シナイ山上で、神から十戒を与えられていた、まさにそのとき、山麓では、モーセの下山が遅いのに痺れを切らしたイスラエルの民が、アロンに対して、「わたしたちのために、わたしたちの前に行く神（エロヒーム）を作ってください」と詰め寄っていた（出32：1）。

その民の声に負けたアロンが作った物が「金の子牛」であった（出32：4）が、これは、言うまでもなく、単なる子牛の彫像なのではなく、「あなたがたをエジプトの地から導き出した、あなたがたの神・イスラエル（の神）」なのであった。

民は「神（エロヒーム）を作ってくれ」と要求し、それに応じて、アロンが作ったのが「金の子牛」であったのである。その「金の子牛」は、出エジプトを果たした「イスラエルの神」なのであり、「新たな神」（いわば「金の子牛教」）を創始したのではない。

この「金の子牛」こそ、まさにイスラエルの神の偶像なのである。アロンと民はその「金の子牛」の前に祭壇を築き、「金の子牛」に対して全焼の生贄をささげているが、あくまでもイスラエルの神に対してであって、「ほかの神」に対してでないことは明らかである。

(28) たとえば、『広辞苑』。

(29) 文語訳は「汝自分のために何の偶像をも彫むべからず」と、口語訳は「あなたは、自分のために刻んだ像を造ってはならない」と、新改訳は「あなたは、自分のために偶像を造ってはならない」と、新共同訳は「あなたはいかなる像も造ってはならない」としている。

第二戒で禁じられているのは、直接的には、自分の都合や便宜のために神を偶像に化することであるが、具体的な行為としては、偶像を介して神を礼拝することが含意されている。第二戒を「偶像礼拝の禁止」と言うなら、「偶像礼拝」とは、偶像を用いて真の神を礼拝することであって、ほかの神を礼拝することではない。

キリスト教界では、ほかの神を礼拝する異教を「偶像礼拝」と指称することがある。なるほど、異教の神の多くは偶像化されており、その意味で、「偶像礼拝」と呼ぶことは不適切ではない。また、異教の神は真の神の偶像であるという意味でも、偶像礼拝であるということができる。

とはいえ、異教の神も、大抵は、形がなく、目に見えないのが本来であり、異教は偶像礼拝教であると断じることはできない。神道の神も本来、形がなく、目に見えず、姿のないものであるが、仏教の仏像の影響を受けて、姿を持つに至ったのである⁽³⁰⁾。仏教においても仏像が生まれたのは、ガンダーラにおいて、ギリシャ神話の神像の影響を受けてであった。

その意味において、神道においても、仏教においても、偶像礼拝は本来の形ではなく、歪んだ形なのである。もっとも偶像を用いて礼拝することを許容してきた点で、偶像礼拝教であるということもできよう。キリスト教（カトリック）においても偶像礼拝の問題は軽くない。

とはいえ、真の神のほかにほかの神を認めることは第一戒で禁じられているのであるから、第二戒の偶像の問題に転化するの適切ではない。異教礼拝はほかの神への礼拝なのであるから、偶像を用いながらも真の神を礼拝しようとする偶像礼拝とは、講学上、明瞭に区別する必要がある。

2 「聖書」と偶像礼拝

しかし、日本のキリスト教界や日本語の「聖書」では、必ずしも、そ

(30) 池上廣正「霊と神の種類とあらわれ方」『日本民俗学大系』8巻（平凡社、1959年）21頁。

の原則が貫かれているとは思えない。第一戒と第二戒が混同され、いつしか「偶像礼拝」として一括され、今日の教会の現場における慣用に繋がっているように思われる。そこで新改訳聖書において、「偶像」と訳されている原語と旧約聖書・新約聖書の箇所を調べてみよう。

旧約聖書においては、「ペセル・テムナー」(出20：4，エレ10：14)，「エリリム・ペセル」(レビ26：1，申5：8)，「ギルリケム」(レビ26：30)，「ギルリーム」(Ⅰ列21：26，Ⅱ列21：21，エゼ14：4，20：18，30：13)，「ギルル」(Ⅱ列21：11，エレ50：2)，「エツァビーム」(Ⅱ歴24：18，ホセ4：17，8：4，13：2，14：9(8)，ゼカ13：2)，「ペセル・セメル」(偶像の彫像)(Ⅱ歴33：7)，「セメル」(Ⅱ歴33：15，エゼ8：3，5)，「ハベル」(詩31：7(6))，「ペセル」(詩97：7，イザ40：19，44：9，15)，「アツァブ」(詩106：38，イザ48：5)，「ツイリーム」(イザ45：16)，「アヴェン」(イザ66：3)，「ペシリーム」(エレ50：38，ミカ1：7)の33箇所，14通り，10語が用いられている(初出順)。

これらを語義にしたがって分類すると，次の3つに大別できる(併用の箇所は重ねて計算)。

(1)「虚無」を意味する語(4箇所)

①「不義」「悪」「不幸」「災害」「誤り」「無」を意味する「アヴェン」(1箇所)，②「無価値」「虚無」を意味する「エリル」「エリリム」(2箇所)，③「息」「空しさ」を意味する「ハベル」⁽³¹⁾(1箇所)。

(2)「彫像」を意味する語(21箇所)

①「形作る」を意味する「アバブ」に由来する「アツァブ」「オツェブ」「エツァビーム」⁽³²⁾(8箇所)，②「型を作る」「铸造する」を意味する「ツール」に由来する「ツイル」「ツイリーム」(1箇所)，③「姿」「形」を意

(31) 申31：21，Ⅱ列17：15，エレ2：5，8：19，16：19においては「むなしいもの」，Ⅰ列16：13，26，エレ10：8，15においては「むなしい神々」と訳されている。

(32) エレ50：2においては「像」と訳されている。

味する「テムナー」（1箇所）、④「切り取る」「刻む」を意味する「パサル」に由来する「ペセル」「ペシリーム」⁽³³⁾（11箇所）、⑤「鋳物」「鋳像」を意味する「マセカー」⁽³⁴⁾（0箇所）。

(3) その他（12箇所）

①軽蔑する用語から「偶像」を意味するようになった「ギルル」「ギルリケム」「ギルリーム」（8箇所）、②単に「偶像」を意味するものと思われる「セメル」（申4：16においては「ペセル」と併用されている）（4箇所）。

なお、特殊な場合なので上記に加えなかったが、レビ17：7には「山羊の偶像」と訳されている箇所がある。それは、「雄山羊」を意味する「シャイル」「シャイリム」で、特定の神像を指している。また、Iサム15：23において「偶像礼拝（の罪）」と訳されている語は他の箇所では「テラフィム」と音写されている「テラフィーム」である。

上記の分類の(1)に属する語は、数は少ないが、文意上、「偶像」と訳すよりは、語意に忠実に「むなしい物」と訳したほうが明瞭であり、適切のように思われる。したがって、(3)に属する特別な場合を除けば、旧約聖書において「偶像」と訳されている語は、「彫像」を意味する語であり、神を形ある物に刻んだ神像を指していることが分かる⁽³⁵⁾。

一方、新約聖書においては、①「形」「姿」を意味する「エイドス」に由来し、「神像」「偶像」「（偽の）神」を意味する「エイドーロン」（使7：41、15：20、17：16、ロマ2：22、Iコリ8：4、7、10：19、12：2、IIコリ6：16（セオスと対比）、Iテサ1：9（セオスと対比）、Iヨハ5：21、黙9：20）と、②「痕跡」「彫像」「形」「姿」「形式」「趣旨」「型」「見本」を意味する「ツウボス」（使7：43）の二語が用いら

(33) 申4：16, 23, 27：15, 士17：3, 4, 18：18, 31, II列21：7においては「彫像」、申4：25においては「刻んだ像」と訳されている。

(34) 申9：12, II列17：16, イザ30：22, ホセ13：2においては「鋳物の像」、申27：15, 士17：3, 4, 18：14においては「鋳像」と訳されている。

(35) 「偶像」と訳されず、「彫像」等と訳されている箇所も多くある。

れている。

1 箇所限りの②を除けば、新約聖書において「偶像」と訳されている語はすべて「形」を意味する「エイダス」であり、②を考慮しても、すべて「形」を意味する語である。その点で、旧約聖書とまったく符合するものである。

上記のほか、③「偶像の神に供えた肉」（使21：25）、「偶像にささげた肉」（I コリ 8：1, 4, 7）、「偶像の神にささげた肉」（I コリ 8：10, 10：19）と訳されている「エイドーロストス」、④「偶像の宮」（I コリ 8：10）と訳されている「エイドーレイオン」、⑤「偶像礼拝」（I コリ 10：14, ガラ 5：20, コロ 3：5, I ペテ 4：3）と訳されている「エイドロラトレイア」、⑥「偶像を礼拝する者」（I コリ 5：10）、「偶像崇拜者」（I コリ 10：7）、「偶像礼拝者」（エペ 5：5）と訳されている「エイドロラトゥレース」が用いられているが、すべて「エイダス」との合成語である。

用語の上で見る限り、第二戒で禁じられている神の偶像化の意味での偶像であるように思われるが、それらの語が用いられている箇所の文意に照らしてみると、意外な結果が分かる。第二戒に直接言及している箇所を除けば、（真の）神の偶像という意味で用いられている箇所は、わずか1箇所、出エジプト後のイスラエルの民が作った金の子牛に言及する使 7：41のみに過ぎない。

結果的に、聖書において、「偶像」は、本来の、真の神の偶像を意味する場合が例外となり、ほかの神の偶像やほかの神を意味するものとなっている。考えてみれば、元々、偶像を用いて礼拝を行う異教を揶揄して、その神を「偶像」と呼称したもので、本質的には、偶像を用いることの愚かさを指摘したものであろう。

もちろん、異教の神といえども、一部の例外を除けば、像で表された物が神そのものなのではない。異教においても、聖書におけると同様、像は神を表彰する偶像なのである。神道においても、仏教においても、

偶像は神そのものなのではなく、神の依り代であり、神の象徴であるとされている。

上記の検証により、聖書において、「偶像」は、基本的に、異教の神像を意味していることが明瞭になったが、意外なことに、新約聖書において「偶像礼拝者」という言葉が意味する「偶像」は、それとは別なのである。

第一に、I コリ10：7,14においては、金の子牛を作ったイスラエルの民を指示している。イスラエルの民は、文字通りに、偶像を作った者であるが、文意としては、文字通りに偶像を作る者というよりは、神に逆らう者という意味で用いられている。

第二に、エペ5：5、コロ3：5では、「不品行な者」「汚れた者」「貪る者」らを「偶像礼拝者」と呼んでいる。文脈から考えて、これらの者は、聖徒の一員であり、地上のからだの構成員であるのであって、異教徒なのではない。異教の神の偶像を礼拝しているという背景も窺えないし、真の神を信じながら、真の神の偶像を礼拝しているという意味であるとも解されない。

したがって、ここでも、「偶像礼拝者」と言いながら、文字通りに、偶像を拝む者という意味であるというよりは、全体として、真の神に逆らう者という意味に解するのが妥当である。

第三に、ガラ5：20では、「偶像礼拝」が「非品行」「汚れ」「好色」「敵意」「争い」「嫉み」「憤り」「党派心」などと並べられ、I ペテ4：3では、「偶像礼拝」が「好色」「情欲」「醉酒」「遊興」「宴会騒ぎ」などと並べられている。

本来の偶像礼拝が、不品行や好色・情欲、醉酒などと並べられるほど軽いものとは思われないし、列挙されている、他の社会的に好ましくない行為の中に、神礼拝という宗教的な行為が並べられているのも不自然である。この「偶像礼拝」が、文字通りに、何らかの神の偶像を拝む行為であるとは思われない。

この「偶像礼拝」は、宗教的行為であるというよりは、政治・経済・教育など社会的な面での力ある人物や家柄・地域などに対する崇敬の念をさすものと解するのが妥当である。

第四に、新改訳では、Iサム15：23bは「従わないことは偶像礼拝の罪だ」⁽³⁶⁾と訳されている。ここで「偶像礼拝」と訳されている語は「テラフィーム」であり、「偶像礼拝」と訳することの是非は問題であるが、「偶像礼拝の罪」が唐突に出ていることにも違和感がある。偶像礼拝というのが新約聖書的な概念だからである。

翻訳の問題はともかく、この場合も、偶像礼拝の偶像が何らかの神の像を指しているものでないことは明らかである。以上総じて、「偶像礼拝」という語によって示される偶像礼拝とは、文字通りに、何らかの神の偶像を礼拝する行為ではないことが明らかとなる。

3 偶像礼拝と偶像崇拜

以上のことから、「偶像」は、真の神の偶像を原則としながらも、使用度数の上では圧倒的に、ほかの神の偶像を指している。それに対して、「偶像礼拝」とは、真の神の偶像でもほかの神の偶像でも礼拝することではなく、真の神に従わないことを意味している。

既に指摘したように、第一戒において、真の神の前にはほかの神を認めることが禁じられている一方、第二戒において、目に見えない真の神を偶像に化し、偶像を用いて真の神を礼拝する行為を禁じている。当然、偶像が問題となるのは真の神の偶像についてであるはずである。

しかし、聖書では、認められないはずのほかの神の偶像について言及されていて、少なからず混乱が惹起されている。本来、真の神の偶像が問題とされているのであって、ほかの神の偶像は問題とされないはずだからである。そもそも、ほかの神はその存在が否定されているのである

(36) 口語訳は「強情は偶像礼拝の罪」と、新共同訳は「高慢は偶像崇拜に等しい」と訳している。

から、その偶像を問題にする余地はまったくない。

それにもかかわらず、既述の通り、聖書では、「偶像」としては、主として、ほかの神の偶像が言及されている。思うに、聖書は理論の書ではなく、社会現象を踏まえた実践の書であり、ほかの神の偶像の影響が目に見える状況であったため、第二戒とは無関係に、ほかの神の偶像が言及されることになったものであろう。

したがって、そこで語られている「偶像」は、偶像という点に重きを置いて読むのではなく、ほかの神という点に重きを置いて解するのが妥当である。事実、「偶像」と言いつつ、ほかの神を指示している箇所が大多数である。結果的に、「偶像」がほかの神の異名とされ、今日の教会の現場での慣用ともなっている。

つまり、聖書の「偶像」には、第二戒に関する場合だけではなく、第一戒に関する場合もあるということである。当然、「偶像礼拝」という言葉にも二つの場合が含まれることになる。むしろ、今日の教会の慣用では、「偶像礼拝」とは、本来の真の神の偶像を礼拝する行為であるというよりは、異教の、ほかの神を礼拝する行為を意味している。

そこで、筆者は、用語上の区別をするために、第二戒に関する、真の神の偶像を礼拝するという場合を、本来の用語法として、「偶像礼拝」と呼び、第一戒に関する、異教の、ほかの神を礼拝するという場合を「偶像崇拜」と称して区別することとしている。

四 死者慰霊と偶像崇拜

1 日本人の死者慰霊

従来、日本のキリスト教界では、「死者慰霊は偶像礼拝である」とされてきた。しかし、「偶像礼拝」と言いながらも、そこで意味しているのは、真の神の偶像に対する礼拝ではないことは明らかであり、ほかの神

の偶像に対する礼拝であり、ほかの神の礼拝である。つまり、「死者慰霊は偶像崇拝に当たる」という意味である。そこで、死者慰霊と偶像崇拝とのかかわりについて検討する。

従来、日本社会における死者慰霊の基底にある意識構造は祖先崇拝（死者崇拝）であるとされてきた。しかし、死者慰霊の基盤には、死者供養（先祖供養）と死者祭祀（祖先祭祀）という二つの意識がある⁽³⁷⁾。この両者は混同され、一括して捉えられがちであるが、死者を供養しようとする意識と死者を崇拝しようとする意識とは、明らかに異なる意識であり、明瞭に区別されなければならない⁽³⁸⁾。

死者祭祀は死者を力あるもの（カミ）として祭祀するものであるのに対して、死者供養は力なく苦しむ死者を供養しようとするものであるから、現世の人間と死者との関係は、前者では死者が上で人間が下であり、後者では死者が下で人間が上になる。両者の意識ベクトルはまったく逆方向なのである。

先に「日本人の宗教観と祖先崇拝の構造」⁽³⁹⁾において指摘したように、日本においては、人間は死んで穢れ、たたる存在（死霊）となり、「ホトケ」⁽⁴⁰⁾として供養されるが、30年ないし50年の年忌供養を経て、徐々に靈魂・祖霊・カミに昇華し、融合して一体化するものと捉えられてきた⁽⁴¹⁾。

(37) 死者の霊・死霊は、一定の期間は、個性を有し、生前の延長線上で存在し、ホトケとして供養されるが、（一例として）33回忌を経て祖先の霊・祖霊に融合するものと考えられ、「神様になった」「御先祖様になった」と言い、氏神（カミ）として祀られることになるのである（青木俊也「年忌供養」倉石あつ子・小松和彦・宮田登編『人生儀礼事典』（小学館、2000年）234～235頁）。

(38) 拙稿「日本人の宗教観と祖先崇拝の構造」『キリストと世界』13号（2003年）65～68、74～76頁。

(39) 『キリストと世界』13号（2003年）44頁以下。

(40) 「ホトケ」とは、死者の霊・死霊・御霊のことをさし、解脱した存在である、仏教の「仏」のことではない（八木康幸「死者・死霊・先祖」田中久夫編『祖先祭祀の歴史と民俗』210頁）。

(41) 山本質素「位牌祭祀から見た『家』観念と祖先観」松崎憲三編『近代庶民生活の展開』（三一書房、1998年）125頁。

日本人は、このホトケとしての供養の部分に仏教を利用し、カミとしての祭祀の部分に神道を利用してきたのである⁽⁴²⁾。

日本社会では無宗教が是とされながら、神道や仏教が普く行き渡り、守られている事実は、祖先と子孫との自然の交わりであって宗教でないと認識される祖先崇拝を上部構造とし、神道や仏教を下部構造としてきた意識構造にある⁽⁴³⁾。もちろん、同じ神道や仏教であっても、祖先崇拝に関係しない場合には、明瞭に宗教と意識され、超越的な神や仏を礼拝する場面が現出する。

祖先祭祀・死者祭祀は、カミとなって、子孫を守り、子孫に祝福を与える祖先・祖霊を祀り、拝礼するものである。あるいは、祖霊は、田ノ神として、農耕を守り、収穫をもたらし、山ノ神として、子孫とその集落・自然環境を守る地域の守護神となり、「村の鎮守の神様」とも同一視されるものである。

その環境の中で育ってきた人々がそれは宗教ではないと意識しているとはいえ、それを宗教ではないと言うことはできない。真の神でないほかの神礼拝（偶像崇拝）の一つの形態として捉え、一つの宗教、異教の一つと理解するのが相当である⁽⁴⁴⁾。

それに対して、ホトケとなった死者・死霊を供養する死者供養の次元では、穢れ、たたる存在である死霊を鎮め、浄化することが行われるのである⁽⁴⁵⁾。それは、基本的に、死霊に対する同情や哀れみなどの念から発するものであろう。死者供養の対象は、死者である以上、生身の人間とは違う異界の存在であるから死者祭祀のカミと混同されやすいが、別

(42) 拙稿「日本人の宗教観と祖先崇拝の構造」68～69, 77～79頁。

(43) 同書79頁。

(44) 「日本人の隠れた宗教」と言うことができるかもしれない（梅原猛『あの世と日本人』（NHK出版、1996年）310頁）。

(45) 死者の霊は死後、荒魂となるので、供養して鎮める儀式が必要になるのである（谷口貢「戦没者の慰霊と民俗信仰」『近代庶民生活の展開』191頁）。

異の存在である⁽⁴⁶⁾。

知的・実務的能力に長け、大きく用いられていたが、それを妬んだ同僚の讒言で、無実の罪をきせられて大宰府に左遷され、不遇の死を遂げた菅原道真の場合、死んで怨霊となって祟り、都に災害を起こし、多くの死者を出した。その怨霊は、超自然の力を有するという点で、人間を超えてはいるが、カミなのではない⁽⁴⁷⁾。

1980年3月、長野県生坂村のダム湖で発見された手足を縛られた水死体を、長野県警は自殺として処理したところ、20年後の2000年4月、収監中の服役者が殺害した旨、自首していた事実が、2003年10月に判明した⁽⁴⁸⁾。その殺人の理由として犯人が言明しているところは、真否不明であるが、テレビ報道によると、「殺すと化けて出てくるかどうか試してみたかったから」であるという。

怨霊となってたたり、化けて出てくるのは、カミではない。あくまでも人間界に未練を残し、人間に対して恨みをもち、残念・無念の感情を抱いている、人間の延長線上にあるホトケである。刑事警察の慣用語で死人・死体を「ホトケ」と呼ぶのは、まさにその意味である。テレビ・ドラマで死体を調べる刑事や死体を検案または解剖する医師が死体に対して手を合わせるのは、死体がカミであるからではない。むしろ、人間の延長線上にある存在として、であろう。

もちろん、死者供養はまったく宗教と無関係であるといっているの

(46) 「三十三年忌もしくは五十年忌をもって、戒名をもった死者の祭りを打ち切り、位牌も仏壇から取り除いて、そののちは先祖して集合融即した祖霊の祭りにかえる」のである（平山敏治郎「家の神と村の神」『日本民俗学大系』8巻50頁）。

(47) 菅原道真など不遇で死んだ者は死んでも死に切れない恨みを抱いており、その恨みをはらすために怨霊となったもので、通常の供養では満たされず、安寧に宿る空間を持っていない。過失を償い原状回復するのが恨みを解消させる正当な方法であるが、それが不可能なのが怨霊の場合であり、「天下滅亡」に至るまで祟るという性格を有し、鎮められない。怨霊を宥め鎮めるために特別に行われたのが、「御霊会」である（米井輝生「平安時代の御霊」『日本の仏教』3（法蔵館、1995年）84～86頁）。

(48) 『朝日新聞』2003年10月6日。

はない。人間に対してであれ、ホトケに対してであれ、尊敬の念を抱き、敬意を表し、それ相応の礼を尽くすという意識や姿勢を涵養し、その実践を進めている背景には、特定の宗教の教義や何らかの宗教的意識であろう。死者に対する場合のみならず、人生のすべての部分に宗教が関与し、関係しているのは当然だからである。

同じ食卓に着いたとしても、ある者はそれを甲神の恵みと感謝し、他の者はそれを乙神からの賜物と解し、別の者はそれを丙神の神罰と受け止め、それぞれの神に祈るかもしれない。しかし、それゆえに食卓が宗教の場に転じるわけでもないし、食事がカミになるわけでもない。

「神礼拝」とは、その対象が真の神であるかほかの神であるかを問わず、礼拝の対象が「神」とであると意識して、それに対して祈願なり、感謝なりをささげ、礼拝するものを言うはずである。「現人神である天皇」に頭を下げるのを天皇礼拝と呼んでも、内閣総理大臣に土下座をするのを内閣総理大臣礼拝とは言わない。

死者を祖霊として祀り、祭祀を行う祖先祭祀は祖先礼拝（祖先崇拜）であるが、単に死者に手を合わせ、死者に頭を下げる行為がただちに死者礼拝に当たるわけではない。もちろん、特定の宗教の施設の場や特定の宗教が関与する葬儀の席で同様の行為を行えば宗教的礼拝とみなされよう。しかし、殺人現場で刑事が手を合わせて頭を下げ、死体解剖の前に執刀医が手を合わせて頭を下げて、それを宗教的礼拝とみなすのは適切でない。

2 外国における死者慰霊

(1) 新聞・テレビ報道

日本人の慰霊意識について検証したのと同様に、この約1年間に報道された新聞記事およびテレビ報道から、死亡事故・事件・災害の犠牲者に対する外国人の慰霊意識を知ることができる記事を列挙すると次のようになる。

2002年9月、米国ペンシルバニア州シャンクスビルでは、同時多発テロで乗っ取られた4機のうちの1機・ユナイテッド航空93便の墜落現場で、花束をささげる市民の姿が写真入りで報じられている⁽⁴⁹⁾。

同年10月、ロシア・モスクワで、チェチェン独立を求める過激派がコンサート会場・ドゥブフカ劇場を占拠、観客ら800人を人質に立てこもった事件で、突撃した特殊部隊の使用した毒ガスによって犠牲となった130人を悼む追悼集会が行われ、50名ほどの市民が蠟燭を手に、犠牲者の冥福を祈ったと報じられている⁽⁵⁰⁾。

同年11月、インドネシア・バリ島では、爆弾テロ事件の現場で、住民、閣僚、日豪英国の犠牲者の家族、観光客らが参列して、犠牲者を傷み、現場を清める浄化祭が行われたという⁽⁵¹⁾。

2003年2月、米国ジョンソン宇宙センターでは、宇宙シャトルの事故によって死亡した宇宙飛行士に対する献花の山が築かれ、その前で手を合わせて祈る少女の姿が写真入りで報じられている⁽⁵²⁾。

また、韓国大邱市では、多数の犠牲者を出した地下鉄放火事件現場で犠牲者のために手を合わせて祈る子どもたちの写真が報じられている⁽⁵³⁾。

同年3月、セルビア共和国では、ジンジッチ首相が暗殺され、非常事態宣言がなされ、銃を構えた軍が警備する中、ベオグラードの政府庁舎前には、市民らが花束と蠟燭を持って集まり、花と蠟燭を手向けて、ジンジッチ首相の死を悼む姿が報道されている⁽⁵⁴⁾。

同年7月、ロシア・モスクワのドゥブフカ劇場には犠牲者のための供花台が設けられ、花をささげる若者の写真が報じられている⁽⁵⁵⁾。なお、

(49) 同紙2002年9月4日。

(50) 同紙同年10月29日。

(51) 同紙同年11月16日。

(52) 同紙2003年2月4日夕刊。

(53) 同紙同月24日。

(54) 同紙同年3月13日夕刊。

(55) 同紙同年7月7日。

1周年に当たる日には、犠牲者の写真がおかれた祭壇に、一人一人が花や蠟燭を供えて祈る追悼集会が開催された旨、テレビ報道されている。

イスラームでは、偶像礼拝は厳しく禁止されているため、神像はもちろん、先人の肖像さえ用いられることはないが、2003年8月下旬、イラク中部のシーア派の聖地ナジャフで爆弾テロのために死亡したイスラーム革命最高評議会指導者ハキーム氏の遺影が殺害現場に掲げられ、この遺影に向かって祈る信者の写真が報じられている⁽⁵⁶⁾。

そのほか、テレビのニュース・番組でしばしば取り上げられるものに、2001年の「9・11」同時多発テロの主現場となった、米国ニューヨーク市の世界貿易センタービル跡「グランド・ゼロ」がある。そこには、無数の花束や死者にまつわる物品が供せられている。

また、イラク戦争後、戦地で、着剣した小銃を地に突き立て、鉄兜をかぶせ、軍靴を並べて設えた祭壇に、戦死した米兵の認識票を並べ、供花し、米兵が跪いて、頭を下げ、祈る場面が、しばしば新聞・テレビで報道される⁽⁵⁷⁾。

一方、2003年6月、フランス・リヨンで開催されたサッカー・コンフェデ杯の準決勝、コロンビア対カメルーン戦の試合中、カメルーンのエエ選手が突然、倒れ、死亡した翌日の試合の開始前には、選手全員が祈りをささげる場面がテレビで報道された。

これらの記事・写真・報道を見る限り、日本人も外国人も、死者に対する接し方の意識には変わるところがないように思われる。また、サッカーの試合中に死亡した選手に対してささげた祈りは、事件や事故で死亡した級友のために黙祷をささげる日本の学校などでの模様と同様に思われる。

(56) 同紙同年9月13日。

(57) たとえば、『朝日新聞』2003年10月17日参照。

(2) 聖書

聖書には、死および死者・死人・死体に関する記述はきわめて多く、葬儀、服喪、墓および埋葬などに関する記録もきわめて多く残されている。旧約聖書には、服喪に関する規定や服喪の実態についての記録が多くあり、「死者の霊」への言及も数箇所ある。

概して、日本人が払ってきたのと同様の敬意が死者に対して払われ、丁重な葬送の行為が行われていたことが窺える。死体が捨てられ、放置され、傷つけられ、晒されるなどは、刑罰や社会的な制裁、戦勝者や侵略者による虐待行為などの場合を除けば、禁じられ、戒められている。

旧約聖書には、青森のイタコのような、死人に伺いを立てる口寄せ・霊媒の行為が多々記録されており、死者が霊的存在として異界に存在し、一定の媒介を通じて交信できるという思想が広く行き渡っていたように思われる。もちろん、死者崇拜は非難され、口寄せ・霊媒を用いることは神に対する姦淫であるとして咎められているが、死者に対して特別の敬意を払う素地があったことが窺える。

3 死者慰霊と人間関係

今日、慣習化し、組織化し、体系化された社会的・宗教的環境の中で、建前・体面・外観上、死者に対する儀礼が一定の宗教的様相を帯び、何らかの神を礼拝（崇拜）する行為であるかのように説明され、それが現実であるかのように思われている。その結果、キリスト教式に従えば（真の神に対する）神礼拝であり、それ以外は偶像崇拜であると断定されてきた。

なるほど、ある種の宗教の熱心な信者の場合には、自分の身内や関係者の死に際しても自分の宗教の神を賛美し、死者の葬儀・埋葬に当たっても、死者に頭を垂れるのは神に対する反逆になると考え、もっぱら神のみ礼拝するということがあろう。キリスト者においても同様である⁽⁵⁸⁾。

(58) 筆者も、きわめて純粋な信仰を求める日本のプロテスタント・キリスト教の伝統の

日本では、人は死ぬと「ホトケ」と呼ばれてきたが、「ホトケ」とはいうものの、仏教の「仏」という意味ではなく、死者や死者の霊をさしている⁽⁵⁹⁾。したがって、「ホトケを拝む」といっても、仏への礼拝をささげるという意味ではない⁽⁶⁰⁾。

人に会うことを「拝顔」「拝眉」というが、もちろん、その人を礼拝することではない。高貴な人に対して使われる「拝謁」「拝賀」などであっても同様である。手紙の書き出しには「拝啓」、末尾には「〇〇拝」と書くが、相手を礼拝しているという意味ではない。謹んで申し上げ、敬意をもって書き送るという意味である。

日本語では、自分がへりくだって、相手を立てる謙譲語がよく用いられ、人間関係を円滑にする潤滑油の役目を果たしているが、「拝む」というのもその一つで、自分が謙って「見る」「会う」などを意味する語なのである⁽⁶¹⁾。巷では、それがくだけで、珍しい物ができ、新しい人が来た場合に、「〇〇を拝んできた」「〇〇を拝んでこよう」と語られている。

東京・九段の靖国神社に併設の「遊就館」には「英霊にささげられた花嫁人形」が展示されている。未婚のまま戦死していった戦没者のために遺族が靖国神社に奉納したものであるという。未婚のまま戦死した戦没者を不憫に思い、あの世での結婚を想像して、遺族である戦没者の親

中で、教会で指導されるままに、神との関係を重視するあまり、人間との関係を極端に希薄にし、人間の死に際しても、遺族に対する面だけを慮り、当該人間（死者）に対する悼みの気持ちを表明するのを是とはしてこなかった。その結果、人間的・社会的な面を重んじる一般の人々やリベラルのキリスト者らとは当然、少しでも柔軟に考えようとする福音派の牧師・教会役員・信徒らとも対立を余儀なくされてきた。

(59) 八木康幸「死者・死霊・先祖」田中久夫編『祖先祭祀の歴史と民俗』（弘文堂、1986年）210頁、『広辞苑』参照。

(60) 雨宮魏「死者崇拜と死者を悼むこと」『宣教ハンドブックQ&A130』166～167頁は、「どんな悪人でも死ねば仏で、死体を仏やカミガミに祭りあげ、崇拜の対象とします」「日本では死者が神格化される」「死者を拝（む）」としているが、外形にすぎない。

(61) 『広辞苑』参照。

が差し出したものである。

おそらく遺族（親）の心中にあるのは、生前の息子との連続線上にある戦没者である息子であろう。そこに感じられるのは、結婚という問題を自分の行為によって補完しようという、親の現世的な感覚である。「英霊にささげた」と言われてしまうが、現実にはそこに見えるのは、明らかに（靖国神社の祭神とされた英霊という）神への供え物とは異質であって、子を思いやる親の姿である⁽⁶²⁾。

死者に対して手を合わせ、頭を垂れ、花を供えるなどといった日本人の行為は、死者を拜むものであるとして、偶像崇拜に当たるとされてきた。しかし、死者ないし死者の霊に手を合わせ、頭を垂れ、花を供える民族は日本人だけではないことも明らかである。

グランド・ゼロに供えられた花束は明らかに9・11犠牲者のためである。ユナイテッド93便墜落現場に供えられた花束は同機搭乗者のためであり、ジョンソン宇宙センターで花を供え、手を合わせて祈るのは事故死した宇宙飛行士のためであり、小銃の慰霊碑で顕彰されているのは戦死した兵士であり、ひざまづく米兵が祈るのは戦友のためであることは明らかである。

同様のことは、米国で行われている一般的な葬式や埋葬式の場合、墓参りの場にも言える。教会で行われる場合は当然、営業的な葬儀場で行われる場合でも、たいていの葬式・埋葬式はキリスト教式で行われているが、参列者らの心中にあるのは死者のことであり、死者のための葬式・埋葬式であることは明らかである。

20年ほど前から、伝統的な葬式・埋葬式の型を脱する自由葬送・自然散骨運動が盛んになり、カリフォルニアなど数州では自然散骨を認める法律が制定され、散骨の手続きが定められている。その根底にあるのは

(62) 「英霊にささげられた花嫁人形」に関して、谷口貢「戦没者の慰霊と民俗信仰」は、「靖国神社に『英霊』として祀られているにもかかわらず、死者を慰霊するために花嫁人形を捧げずにはおれない母親の心情が伝わってくる」と記している（176頁）。

死を個人の次元で捉えようとする意識であり、故人の意思を尊重して葬式・埋葬式を行おうとする遺族らの意識である。

従来、日本の教会では、葬式においては、死者に頭を下げるのではなく、神に祈るのであると教えられてきた。それも、死者の霊は既に天国（または地獄）にあり、神の手中にあるのであるから、死者のために祈ってはならず、遺族のために祈らなければならないとされてきた。

筆者も自ら、近親者の葬式に際して、遺体を前にして、遺族の救いのために、神に祈るという態度を貫いてきたし、教会における葬式のあり方についても種々論じ、実践してきた。その眼目は、遺体を会衆の前面から移動し、遺影の掲出をやめ、「死者のための葬式」という意識を「神への礼拝」に転ずるため、「葬式」を「葬送礼拝」と呼ぶことを提言するなど、死者を葬式の前面から撤去することであった⁽⁶³⁾。

既述の通り、子孫の繁栄や生活を守り、農耕を守り、収穫をもたらす祖霊は既にカミであるから、祖先祭祀・祖先崇拝が第一戒に抵触する偶

(63) 筆者は、日本宣教のために生涯を尽くしてきたダビデ・マーチン師の葬儀委員長を任じられている。師の心臓手術の前日、「覚悟するように」との医師の言葉を契機として、師夫妻から師の葬儀の準備を要請されたことに端を発する。有名な師の場合、師を賛美する葬儀が行われかねないし、葬儀の主体をめぐる教団・教会や牧師たちの争いが起こるおそれもあり、墓地や納骨施設を持つ複数の教会からの分骨要請があり、参列者から自分の遺体を拝まれかねないなど、偶像崇拝を徹底的に否定してきた自分が偶像的に拝まれるのは我慢できないとし、死んだら、遺体を（教会に運ばず）病院から直接火葬場に運び、完全に焼却してから、葬式を実行すること、しかも、最期の宣教の地となる福井県鯖江市西山町の公民館で最期の伝道集会として葬式を行ってほしい、墓は必要ないが作るなら（骨ではなく）腕時計を入れてほしいとのことであった。ただちに、数名の神学校同級生の牧師らと委員会を構成し、病院での24時間の遺体安置の要請、金びかできわめて豪華な霊柩車が走っている地でまったく装飾のない霊柩車の手配、火葬場の手配、葬送伝道集会の準備などから、具体的な説教者の依頼や集会場の看板の準備まで行った（もっとも、委員全員、本気で葬送の準備をしていたものの、最期となるかもしれない手術の直前でも、院内伝道に勤しみ、病室を巡回していて、麻酔注射に来た医師・看護婦を慌てさせる有様であり、麻酔状態で手術室に運ばれる途中でも、廊下で掃除中の男性職員やエレベータに同乗した女性職員に声をかけて伝道する姿に、「手術の100%成功」を確信していた）。

像崇拜であることは明らかである。しかし、事件や事故で死亡し、横たわっている死体に手を合わせ、その現場に花を供えるという行為がただちに偶像崇拜に当たると言うのには難がある。

礼拝の根本は礼拝者の心であり、意識なのであるから⁽⁶⁴⁾、当該行為を行う本人の意識が問題とされなければならない。本人が死者を神として礼拝しているなら、偶像崇拜に当たることには論を俟たない。しかし、たいていの場合、死者が神であると意識しているとは思えない。生前の故人に対して、抱き合い、握手し、手を振り、涙を流して悲しみ、別れをいとおしむのと同様の感覚であろう。

死後数ヶ月ないし数年を経た場合であっても、なお、手を合わせ、花を供えるのは、死者個人に対してであって、あたかも生前の故人と再会した場合に対応する所作を意味しているのではなかろうか。古今東西、死者を星に準え、星に語りかける等の習慣が見られるが、同様の所作は、生前でも、たとえば諸種の事情から別離を強いられた親子間で互いの存在を星に託すといった現象として見られる⁽⁶⁵⁾。

手を合わせ、頭を下げ、花を供えるといった行為は神礼拝に係るものであり、それをするのは偶像崇拜であるという意識が日本のキリスト者の間では強い。しかし、諸外国の事例でも、死者に対して花を供え、頭を下げ、手を合わせるということが一般的に行われており、日本だけの現象ではない。

時に、高校球児たちが球場に対して礼をするのを見て、偶像崇拜であると非難する声が聞かれる。なるほど、「球場の神」への礼拝行為であると

(64) したがって、強制された礼拝は「礼拝」の名に値しない。児童生徒を強いた神社参拝は礼拝とは言えないし、強制された国旗拝礼・国歌斉唱から愛国心は生まれまい。義務で強いた礼拝は出席者の人格を無視し、神を冒瀆する行為であると言うべきであろう。

(65) あるラジオ放送で、生い立ちを聞かれたある女性作家が、家の事情で幼いころに母親と別れ離れになるとき、母親が「いつでも悲しいことがあったら空の星を見て、『お母さん』と一言叫べば、必ず心が通じるから」と言われたと語っていた。

説明できなくもないが、本人らの意識を無視した強引な論理である。礼は、剣道場・柔道場でも同様であるし、国会や地方議会の議場への出入り、裁判所での法廷の開始などにも通じる。

公立学校における授業は「起立・礼・着席」で開始され終了するし、行政庁の行う公聴会や審議会でも、公開の場で行われる講演会でも、茶会の席は当然、単なる個人宅の訪問でも、友人同士の間でも、「礼に始まり、礼に終わる」というのが日本社会の基本姿勢である。神社神道、仏教、キリスト教、新宗教などは、例に漏れず、礼を宗教的に意味づけ、儀式化しているが、礼が宗教的行為なのではない。

手を合わせる行為は、日本では、仏教の礼拝の所作とされ、手を合わせる「合掌」という言葉は、仏教徒が好んで使用する言葉となっている。しかし、手を合わせる所作が、キリスト教会における祈りの所作でもあることは、キリシタン受難の図、祈りの図などからも明らかである。日本の教会では、姿勢を正し、目を閉じ、手を組むことを「祈りの姿勢」と教えられてきたが、それが決められた祈りの姿勢ではないのみならず、手を合わせて祈る者もいる。

合掌は、両方の掌を合わせて仏に祈ることとされている⁽⁶⁶⁾が、古代インドの礼法が取り入れられたものと考えるのが妥当であろう⁽⁶⁷⁾。今日でも、南アジア地域では、合掌が日常の対人儀礼とされ、合掌を持って人を迎え、人を送ることがなされている。

日本社会の日常でも、他人に願い事をする場合に、手を合わせるしぐさをするのがよく行われている。神仏への祈願の形からの転化であると説明することも可能であるが、他人に物事を頼む際に使用される高い次元の礼であると考えられる。死者に手を合わせるのは、死んで異なる次元に移った死者に対する自然の感情からの礼の現われとも見られる。

聖書の中で神への敬意を表す最高の所作は、手足を伸ばし、全身をう

(66) 『広辞苑』参照。

(67) 藤田宏達「合掌」『世界大百科事典』4（平凡社、1965年）参照。

つ伏せに横たえるひれ伏しである。もちろん、ひれ伏すのは神に対してというのが原則であるが、人間に対する最高の敬意の表明としても用いられている。

たとえば、ナバルの妻アビガイルはダビデ王にひれ伏し（Ⅰサム24：23, 24）、ダビデの使者にひれ伏している（同24：41）。サウルは預言者サムエルにひれ伏し（同28：14）、預言者ナタンはダビデ王にひれ伏し（Ⅰ列1：23）、オバデヤは預言者エリヤにひれ伏し（同18：7）、シエケムの女は預言者エリシャにひれ伏し（Ⅱ列4：37）ている。

敬意を表すひれ伏しは自由でなければ意味がないが、権力者・支配者・占領者の前には民を強いる手段ともなり、ひれ伏しの強制・強要も行われている。たとえば、ダビデは「私に立ち向かう者を私のもとにひれ伏させ」と歌い（Ⅱサム22：40）、ソロモンは諸国の王が彼にひれ伏すよう望み（詩72：11）、王は家来たちにアガグ人ハマニにひれ伏すよう命じ、家来たちはみなハマニにひれ伏したが、モルデカイは拒否した（エス3：2）。

さらに、王妃に夫として王にひれ伏せと勧められ（詩45：11）、ネブカデネザル王が夢を解き明かした捕虜ダニエルにひれ伏し（ダニ2：46）、命乞いをするためにハマニは王妃エステルにひれ伏している（エス7：8）。王妃の部屋で伏せるハマニを王は王妃への性的暴行と誤解しているが、そのことがひれ伏しの姿勢を如実に語っている。

真の神に対して示されるべき最高の礼であるひれ伏しでさえも、（真の）神礼拝に専属の所作なのではなく、人間に対しても用いられてきた。王・王妃や預言者などにひれ伏している者が、王・王妃・預言者などを神化・偶像化しているのではないことは当然である⁽⁶⁸⁾。日本人の礼を非難

(68) 聖書の世界にせよ、日本社会にせよ、礼法が神への敬意の表現形式として始まり、後に、人間に対する敬意の表現にも使われるようになったものと考えられる（大峽 儼三『日本のしきたり』（PHP研究所、1998年）136頁）。しかし、それは、神に向けられるべき敬意を人間への高い敬意の表現として転用したものであり、人間を神と同一視したものではない。

する声は多いが、王・王妃や預言者などにひれ伏す者を偶像崇拜であると言う非難の声は聞いたことがない。

死者に対する表敬については、生者と死者の区別をどう設定するかという問題とも絡んでくる。人の死は、権利の主体としての人と権利の客体である物とを分ける、きわめて重大な転換点である。理屈の上では、人は死んで人から物に転換されるわけであるから、それ以後、人としての表敬を受けることはできない。

とはいえ、どの時点で、人の死とするかについての見解はさまざまである。従来、医学的・法学的に、心臓・肺・脳の3器官の停止をもって人の死と認めてきたが、今日では、脳死をもって個体の死と認めるのが世界的な傾向となっている。しかし、人間の自然の感情としては、脳死で死と認めるには距離があり、心臓が停止して冷たくなっても、なお個人の消失と認めがたい面もある⁽⁶⁹⁾。

そのうえ、今まで尊敬の対象であった人がある時点からただちにそれを否定される存在となることは自然の人間の感情に即わない。そこで、死者に対して、生前と同じ尊敬を与えようとする傾向が現れるのである。死者に対する尊敬は生前の個人に対する尊敬の延長線上にあると考えられる。

五 結び

「礼に始まり、礼に終わる」のが、古来、守られてきた日本社会の良き

(69) 先に触れた「英霊にささげられた花嫁人形」はその好例である。下北半島の恐山や佐渡島の賽の河原、東京・芝の増上寺、奈良・信貴山などにはセルロイド風車が多数立てられている。幼くして亡くなった死者へ届けようとするものであるが、死霊をなお生前の姿で捉えていることを示すものである。水子地藏のあるところには必ず風車が見られるが、消し去った魂に対する親心の現れであろう（佐藤功『葬式～あの世への民俗～』（青弓社、1996年）125頁）。

習慣である。人と人が会い、別れるとき、礼を基本とすることは、相手の人格を重んじ、人間性を尊重するものである。礼を基本とする社会には相手のことを思いやる姿勢が存し、もてなしの心が育ち、柔和な気分が生まれよう。

相撲や柔道など相手を倒すのを目的とするスポーツの場でも、礼が基本となっている。必死で倒さなければならない敵なのに頭を下げて対峙するのである。殺伐とした勝負の世界だからこそ、いっそう強く求められるものがあるからであろう。喰うか喰われるかというビジネスの世界でも例外ではない。

人を訪ね、他家を訪問する際には、深い礼が作法であり、手土産を持参するのが常識である⁽⁷⁰⁾。贈答は神へのささげ物から転じたものであると説明されるが、神へのささげ物が神への礼拝行為であるのと同様、贈答もまた人への礼儀なのである。贈答は、日本社会では、人と人との契約的接点とされ、契約締結の申込と承諾の意思表示となっている。

プロテスタントの日本人キリスト者の場合、外形的には、神に対する礼よりも、人に対する礼のほうが深いのではなからうか。神に対しては、せいぜい姿勢を正し、目を閉じ、手を組む程度であるが、人に対しては、きわめて日常的な場合でも頭を下げるのが常識である。相手によっては、30度の礼をし、45度の敬礼をし、90度の最敬礼をし⁽⁷¹⁾、正座して三つ指

(70) 熊倉功夫『文化としてのマナー』（岩波書店、1999年）229頁参照。

(71) 明治16年の『新撰立礼式』によると、最敬礼とは「貴人ノ面前ニ進ミ単ニ敬礼シテ還ルノ作法」とあるが、昭和16年の『礼法要項』（文部省）には「天皇陛下に対し奉りて」「行ふ」のが最敬礼であるとされ、「正面に注目し、上体を徐に前に傾けると共に手は自然に下げ、指尖が膝頭の辺に達するのを度（約四十五度）としてとどめ、凡そ一息の後、徐に元の姿勢に復する」ものとされている（熊倉功夫『文化としてのマナー』218～219頁）。なお、最敬礼は相手を見ないで一息の間45度に屈し、立礼は相手を見て寸時30度に屈し、会釈は相手を見て15度に屈するものとされている（同書220頁）。

なお、日本独特の敬礼として「万歳」があるが、大正4年に内閣書記官長より通牒されたところによると、「万歳奉唱に当っては、姿勢を正して脱帽し、両手を高く挙げ

をつき畳に額を接するほど深く頭を下げてもいる。特別な場合には土下座をすることもあろう。

礼をするのがすべて礼拝行為であるとしたら、おそらく日本人キリスト者全員が偶像崇拜の罪で断罪されることになるだろう。もちろん、日本人に特有のことではなく、洋の東西を問わず外国人にも共通する。たとえば、音楽会では演奏者が聴衆に深々と礼をする⁽⁷²⁾のは、「お客様は神様です」の意識があるからであろうが、聴衆礼拝をしているのではないことは明らかである。

人に対する礼も、「礼を受けうるのは神のみ」という観念からすれば、偶像崇拜にほかならない。しかし、真に偶像崇拜であると言えるためには、礼を受ける対象が真の神でない神でなければならない。人に対する礼の場合、明らかに、人を真の神でない神であるとする認識は欠如している。もちろん、真の神は神をさておいて人に頼ることを非難しているが、通常の世界関係の場面にそれを持ち出すことはあまりに不適切である。

同じことが、死者に対する場合にも言えよう。それぞれ意識の違いがあり、程度の差があり、一元的に断じることはできないが、大多数の、普通の日本人の場合、死者に手を合わせることは死者に対する儀礼であると感じており、真の神でない神に対する礼拝であるとは思っていない。

「感じている」「思っている」というのは、たいていの日本人の場合、宗教的教育が不十分で、宗教的に適切な表現ができないからである。実態は、死者への合掌は単なる死者への伝統的な儀礼であるという意識なのである。それは自然な人間の人間に対する感情から出ているものとい

て、力強く発声、唱和する」とされ、「天皇陛下万歳」「大日本帝国万歳」等の場合に限り三唱とし、その他は一唱とするものとされ、「最厳肅の場合は、全然手を挙げない」とされていて、今日一般に行われているものとは異なっている（同書212頁）。

(72) たとえば、2003年10月24日、東京キリスト教学園チャペルで行われたバイオラ大学との交歓演奏会のアメリカ人および日本人の演奏者。

う意識である。

もちろん、汎神論を持ち出して、それも真の神でない神礼拝の一種であると説明することは不可能ではない。しかし、それは、神礼拝・偶像礼拝・偶像崇拜の成否は人間の心にあるという基本を無視した、外形からの一方的な解釈であると言わざるをえない。

その反面、教会でも、「焼香に代わる献花」が行われ⁽⁷³⁾、遺体を飾り、遺体を中心に置き、死者に別れを告げるなどの所作が行われている。また、「召天者記念会」が行われ、家庭では遺影が飾られ、花が供えられてもいる。それらを偶像崇拜と捉えるのはあまりに一面的であろう。

近親者を亡くした遺族、特に、若くして近親者を亡くした遺族・突然に近親者を失った遺族や、恋人や親しい友人を亡くした者の悲しみは筆舌に尽くしがたい。これらの者が死者を思う心は神を想い、神を礼拝する心とは別のものであろう。

基本的に、死者に対する単純な手を合わせ、頭を下げるなどといった儀礼は、生前の人に対する礼儀の延長線上で捉えることがふさわしく、神礼拝・偶像崇拜とは別の類型として理解する必要があるように思われる。

とはいえ、無制限に容認することも危険である⁽⁷⁴⁾。異教世界の中で宣教の使命を負う者としては、異教世界との区別・差別が不可欠であり、行為の意識・程度についても詳細な検討と線引きが要請される。その作業を通じて、真の神の真理をいっそう明確にし、日本宣教の戦線の躍進に資したい。

(73) 小畑『キリスト教慶弔学事典』505頁、『儀礼&マナー百科・お葬式』（読売新聞社、1996年）26、97頁、横山『葬儀の手帳』77頁、『葬儀・法事ハンドブック』105頁参照。

(74) その意識が昂じて極端な禁止に至ったものと推察される。

宗教と寛容（一）

—— 宗教の真理と宗教者の態度 ——

小 畑 進

第1章 キリスト教《非寛容》論 ……………	34
(1) 鯖田豊之の「肉食の思想」 ……………	36
(2) 玉城康四郎の「ヨーロッパの佛教」 ……	38
(3) 竹山道雄の「聖書とガス室」 ……………	40
第2章 佛典と聖書の《寛容》論 ……………	43
(1) 佛陀のことば《スッタ・ニパータ》 ……	43
(2) キリストおよびパウロのことば ……………	46

(二) に続く

第1章 キリスト教《非寛容》論

キリスト教は排他的で狭量、他の諸宗教を排斥して、おのれのみを是とする。その特性は独断・専横・独善・圧制的である—こんな誹謗^{ひぼう}の聲が聞こえます。それにひきかえ我が日本古来の宗教は、として、神道も佛教も、寛容・融和の精神に立ち、他の宗教と重層的に並存することを苦とせず、西洋的な《異端^{ヘレシエ}》と言った概念などはない—こんな自讃の聲も聞こえます。そして、これは我が日本のみか広く東洋一般の特徴であって、佛教思想の故郷たるインドでは、アショカ王も、カーラベーラ王も、諸宗教の融和をおこない、近代インドの改革者ラーマクリシュナは、

「すべての宗教は異なった道を通して、同じ神に向かうということを、私は知った」と発言しており、第一、インドでは宗教的対立抗争の事例は、ほとんど見あたらなかったのである。云々。

しかるに見よ、キリスト教的西洋世界は、恐るべき宗教闘争の巷^{ちまた}であったではないか。それもまた、排他的・非寛容なるキリスト教精神のしからしむるところであった、と。新大陸に上陸したコルテスはアステカ王クワテモクを、ピサロはインカ皇帝アタワルパを、威嚇・脅迫してカトリックに改宗せしめたかと思うと、これを処刑したではないか。さらに見よ、六百万人を“屠殺”したナチスのユダヤ人虐殺を。それらも、実は……として、キリスト教があわれな恰好で引き合いに出されます。そのエスカレートぶりは、いよいよキリスト教をもって非寛容・残忍の元兇・怪物とするに効果があります。それに対して、わが佛教は、わが神道は、そして、我れら東洋は、日本人は一として、寛容・融和の太平楽が奏でられるのです。

思い出せば、戦時中に、ナイフやフォークで食事をする西洋人は野卑で、残忍であるが、箸^{はし}で食事をする日本人は上品で、優雅であるとする、きわめてもっともらしい言い分がありました。曰く、ナイフは猛獣の牙にあたり、フォークは、その爪をあらわす。それに反して、箸^{はし}はめでたき瑞鳥^{ずいちよう}たる鶴^{くちばし}の嘴をあらわしているがゆえに一と。

ところが、このような御卓説が、今日でも生きているらしく、西洋人は肉食人種的であり、日本人は草食人種的であるからという所説が、相変わらず天下を通行しているようです。もっとも、この種類の印象批判的所論は、日本人の肉食率の増大にともなうやがて通用しなくなることでしょうが。しかも、これがおきまりのように、キリスト教と結びつけられて、文明批評で終らずに、宗教評論に短絡されて行くのですから、日本の文筆家の筆先はオールマイティです。

(1) 鯖田豊之の「肉食の思想」

たとえば鯖田豊之の「ヨーロッパ精神の再発見」という副題をもつ著書「肉食の思想」は、

いずれにせよ、ヨーロッパの社会意識には、たえず、階層意識がまつわりついてきた。食生活のうえで、パン食と肉食が主食、副食の別なしにむすびついたのとまったく同じである。社会意識と階層意識は、いずれが主でいずれが副ということもなく、お互いに固く手をにぎっているのである⁽¹⁾（「肉食の思想」）

と、奇妙な桶屋論法的類比論を展開したのち、一挙に「他宗を大いに誹謗せよ」というタイトルをかかげてキリスト教にこれを帰そうとして、実はみずから「他宗」であるキリスト教を、「大いに誹謗」しておられるのです。それこそタイトルを自作・自演しておられるかのように。曰く、

日本史のなかで強いてヨーロッパの宗教戦争に近いものをさがせば、十五、十六世紀の一向一揆であろうが、事情はまったくちがう。たとえば、当時、真宗（一向宗）教団の中心人物だった蓮如上人（1415-99）は、つぎのように信者をさとした。

^{そもそも}抑当流門徒中にをいて、この六ヶ條の篇目のむねをよく存知して、佛法を内心にふかく信じて、^{げそう}外相にそのいろをみせぬやうにふるまふべし。しかれば、このごろ当流念佛者において、わざと一流のすがたを他宗に対してこれをあらはすこと、もてのほかのあやまりなり。所詮、向後この題目の次第をまもりて、佛法をば修行すべし。もしこのむねをそむかんともがらは、ながく門徒中の一列たるべからざるものなり。

(1) 鯖田豊之著「肉食の思想・ヨーロッパ精神の再発見」（中央公論社）139-140頁。

- 一．神社をかりしむることあるべからず。
 - 一．諸佛菩薩ならびに諸堂をかりしむべからず。
 - 一．諸宗諸法を誹謗すべからず。
 - 一．守護地頭を疎略にすべからず。
 - 一．国の佛法の次第非議たるあひだ、
 - 一．当流にたつところの他方信心をば内心にふかく決定すべし。
- (笠原一男『真宗における異端の系譜』)

ここでいわれるようなことを逆にひっくり返したのが、ヨーロッパの場合である。キリスト教の諸宗派は、それぞれ「外相にいろをみせる」、「わざと一流のすがたを他宗にあらわす」、「神社をかりしむ」、「諸佛菩薩ならびに諸堂をかりしむ」、「諸宗諸法を誹謗する」ことに、大いに狂奔したことになる。これでは、はげしい対立・抗想のおこらないほうが不思議である。

だから、ザヴィエルも、日本に来てみて、佛教諸派がお互いに協調的なのにおどろいている。これは、日本人のあいだでは、ヨーロッパとちがって、異分子をむりやりに改宗させたり、それがだめなら抹殺したりするような強烈な社会意識がなかったからである。家族を越えた社会に対する関心が、そう根ぶかくなかったことの反映である。信仰の自由というより、むしろ、他人の信仰に対する「無関心」が支えになっているのである。……

これにくらべれば、ヨーロッパの場合は、あくまで異質的である。同じキリスト教の内部で、はげしい殺しあいがおこなわれたのである。すこしでもキリスト教に対する解釈のちがうのものは、お互いに、同格の人間でもなければ、同じ社会の成員でもなかった。断絶論理とむすびついた社会意識は、おそるべき威力を発揮する。ヨーロッパの食生活パターンは、ここまで影響するのである⁽²⁾（「肉食の思想」）

(2) 鯖田豊之著「肉食の思想・ヨーロッパ精神の再発見」（中央公論社）144-146頁。

もとより、この一文のキャラクリのほどは、あとで十分に告発させていただくこととして、ともかくも、この種の文化人的発言・日本尊しの攘夷的悪感情に接した場合、本質的な聖三位一体の唯一神を仰ぎ、厳正な聖書観に立脚する福音主義者は、どう応答をなして行くのでしょうか。そして、いわれるところの寛容・非寛容という問題をどうとらえていったらよいのでしょうか。特に、このような声を耳にすると、いつしか、私たちの中にひそんでいる美感が痛んでくるのを覚えるのです。おのれのみ高しとするのは美しくないのです。“我が佛貴し”と誇ることは、みにくいのです、(もとより、あとで述べるように、“正しいか・あやまりか”という、より重大な問題があるとしても)。

(2) 玉城康四郎の「ヨーロッパの佛教」

さて、先の鯖田氏の所論につづけて、二人ほどの日本人の悪感情を御披露申し上げて、あえてキリスト教徒の中にひそむ日本人に挑戦してみましょう。まず、東京大学インド哲学の玉城康四郎氏は、「ヨーロッパの佛教」と題する一文で、興奮を抑えながら次のような経験を録しておられます。

「佛教には十字架はない。それが佛教の一つのおおきな特徴であると思います。十字架はキリスト教にとってはなくてはならないものであり、しかもそれは単なる象徴ではなくて宗教の実体です。十字架を信じ、十字架を背負って真実のクリスチャンは活動しています。単なるシンボルではない。佛教には十字架がないということは佛教のはてしのない大らかさ、寛大さあるいはかぎりのない道の追求、菩薩の精神というものがうかがわれる。だが、また一面から見ると、キリスト教の十字架は非常にきびしいもので、十字架を背負い、十字架を信じながら実際の生活を生きている。だから十字架はキリスト教徒の肉体にまできているのです。

わたくしはカトリックの信仰の本質に少しでもふれてみたいと思い、八十才をこえた日本学者のグンデルト氏にたずねたところ、ボイロンという修道院を教えてくれたので、さっそく行ってみました。できれば一週間か十日そこにこもってカトリックの勉強をしてみたいと思ったのです。ところが、その神父さんと話をしていると、あまりにも、形式的に、またあまりにも独断的にキリスト教の教えを主張されることにびっくりして、ただ一晚だけとまっごめんこうむったのです。その時、その修道僧の一人のおじいさんが、私に、「この人をたずねてみなさい」とおしえてくれたので、私はある神父をたずねました。なるほどカトリックの信仰を非常に深くもっておられるかたで、日本の鎌倉の近くの修道院に十年ほどいたこともあるそうでした。その時に日本の石をたくさんもって帰って、大小さまざまな石で十字のキリストの顔をかたちづくっています。なかなか芸術的な感覚にゆたかなかたです。

その神父さんは、佛教はほんのわずかの真理をあらわしている。キリスト教は全面的に真理をあらわしているというふうなことから、佛教についてだんだん批判をしてきました。「いや、それはそうではない、実はこういう意味だ。」と私も話したのですが、やがてこの神父さんは憤然と立ちあがって、キリスト教のみが真実であることを強固に主張され、あげくのはては、今にも私につかみかかろうとする態度を示されるのです。そして「かくして十字軍は立ちあがったのだ、だからわれわれは異教徒を攻撃するのだ。」という。いかにも強固な信仰をおもちのようにお見受けしました⁽³⁾。

私は、これが活字になる以前に、講演そのものを、多くの聴衆にまじってお聞きしたのですが、お話の中に出て来た一老神父、日本から持ち

(3) 玉城康四郎著「ヨーロッパの佛教」《在家佛教》誌158号(昭和42年5月号)13-14頁。

帰った大小の石で十字のキリストの顔をかたちづくる芸術的センスも豊かな一老神父の福々しい顔が、いざひとたび、真理の問題・キリスト教の唯一性の問題となり、その唯一性がいわば《異教徒》に触れられるとなると、温顔にわか崩れ、態度は一変して、キリスト教の唯一性を強調したという、その憤然たる相貌が遠来の東洋紳士の眼にどれほど見にくい独断・独善の塊り、我執我見の虜と映じたことか、と思われて胸が痛んだものです。

（3）竹山道雄の「聖書とガス室」

また、もう一人、著名な評論家であられ、東洋・日本の立場、ひいては佛教的な立場から西洋批判に重厚な筆をふるい、あわせてキリスト教反対にも足を踏みこんでおられる竹山道雄氏は、その発表と同時にセンセーションを巻き起こした『聖書とガス室』なる一文において、ヨーロッパ、キリスト教を戯画化して評論しておられます。次のように、

第二次ヴァチカン宗教会議の第一読会がアメリカで催され、「カトリック教会の内部に、あたらしい自由化の気運が渦巻いていることがはっきり分った」（「タイム」四月五日）。

この記事によると、チュービンゲン大学のハンス・キュングという若い神父はヴァチカン宗教会議の少数の公的に選ばれた神学者の一人だが、この人の講演はつねに三千とか五千とかいう多くの聴衆を呼び、熱烈な喝采をうけた。その説くところによると、カトリックの権威主義とコミュニズムの独断主義のあいだに表面的な類似があり、現在でも教会内で「宗教審問と反自由の精神が絶えてはいない」。本来カトリシズムは自由な社会であるのだが、それがしばしば十分に実現されていないから、絶えざる努力によってこれを獲得しなくてはならない。そのために、とキュング神父は論じた一。

教会はすべての人におのおのその望むところを崇拜する権利を認め

るべきであり、この原理をスペインのような国で実現せしめなくてはならぬ（スペインはカトリックが国教で他教を許さないから）。……

各人はおのおの自分の信念をもつことができる—このわれわれにとっては自明なことが、キリスト教徒にとってはなかなか自明のことではなく、キュング神父の唱えたことは、ずいぶん大胆なことであるらしい。これが非常な共鳴を呼んだというのは、おそらくこういう気持がすでに人々の中に十分にあるのだが、それを思いきって言う人がなかったということかと思われる。

ゴッドは万物の創造者である。故に、それを奉ずるキリスト教のみが唯一の真正の宗教であり、諸宗教の一つではない。他はことごとくに^{にせもの}贗物であり、他の宗教の超越者に対する関係の仕方はあやまりである—こういう考え方が多くのキリスト教徒の骨身にしみこんでいるように思われる。

そういう考え方を示すものはいくらかもあるが、いま手近かのものから三つを拾ってみよう。『芸術新潮』二月号に、カルペンティールというカトリックの神父が感想を書いている。この人は、日本で方々の教会の壁画をえがいている芸術家の伝道者である。

「……宗教芸術の根源をなすものは宗教感情である。故に、たとえ間違いにせよ、ある人が真の神と思っているものとの関係にしても、真の神（キリスト）との関係と同じように深まるものだ。だから、仏教徒や物神^{フェティシスト}崇拜も、カトリック信者と同様の深い宗教感情をもてるし、エジプト彫刻にせよ、インカの絵画にせよ、菩薩像にせよ、カトリック寺院にあるロマネスク期のキリスト像と同じく深く宗教感情を示すことができる。しかし、大きな芸術的飛躍をひき起こした宗教は、それゆえに真の宗教であるとは、まだいえないだろう」。

つまり、カトリック以外の宗教はみなまちがっているのだが、その芸術はやはり宗教感情の表現ではあるのだから、それで真理による芸術と似たようなものができる、というのである。

もし日本人の僧侶がカトリック国に行って、「佛教以外の宗教はみなまちがっているのだが、カトリック信者や物神崇拜者も、^{フェティシスト}佛教徒と同様に深い宗教感情をもてるし……やはり真理による芸術と似たようなものができる」と言ったら、それがひき起す憤激は想像にあまりがある。カルペンティール神父も隣人の愛を説くにちがいないが、その人間の愛もやはり真の宗教たるキリスト教によるものでなくてはならず、佛教の慈悲や儒教の仁は物神崇拜者と同じ段階の贗物である、というわけなのだろう。そして、私の接したところでは、ヨーロッパ人は（ことにその教養の低い人々は）、おおむねまだこういう考え方をしている。カルペンティール神父はそれをただ素直無遠慮にのべただけなのだろう。

キリスト教側の無礼・不遜な暴言のほどは如何、と問われるようです。なお、つづけて次の論旨も御紹介しましょう。

この四月に教皇ヨハネス二十三世が回勅を発した。それは「地上の平和」と題して、ただカトリック教徒にだけではなく、「すべての善意の人々」にむかって呼びかけたもので、自然法と理性に訴えて、世界に平和を築こうとするのである。その説くところは、人権を重んじ、すべての個人は良心にしたがって神を崇める権利がある。真理を自由に探求する権利と共に、それを深く求めて身につけている義務がある。また、政府は少数者の権利を護らねばならず、一切の民族主義や植民地主義をすべて、軍備撤廃につとむべきである。さらに、現代では科学や技術が世界を一家族にし、経済は相互依存になったのであるから、世界的な力をもった共通の権威が普遍的な福祉を具体的に追求すべきであり、それには国連が母胎となるべきである、云々とのべている。すべて一々普遍的な人間の良心に呼びかけた言葉で、われわれにもよく分るし、そのとおりだと思う。

ただし、この回勅の終りにつぎのような意味の断言がしてある。「さらにもう一つの必要なものがある。すなわち、人間各人の間に平和がなければ、すなわち各人がゴッドが望む秩序を内心に築くのでなければ、人類に平和はありえない」。つまり、キリスト教のゴッドの命に従うときにのみ平和は来りうるというのである。それならば、キリスト教徒でないものは、自然法と理性を欠き、平和建設には参加する資格がない……？もし他宗教の人間も「善意の人」でありうることを認めるなら、回勅はこの点で矛盾しているのではないだろうか⁽⁴⁾？

以上は竹山道雄氏のジワジワと迫って来るようなキリスト教批判・ないし侮蔑の文章ですが、同氏はやがて一気に筆をのばして、いわゆる布教インペリアリズム、ユダヤ人問題、ナチスのガス室へと連絡・展開して行かれるのであり、創造や最後の審判、十戒の第一戒や第二戒といった教義を前述の現実批判の延長において、いや、その原因・源泉・元兇として弾劾^{だんがい}されるのです。これらの悪感情^{あくかんじょう}を浴びて、キリスト教徒たるものは、みずからの優越性主張の態度の足もとを見つめさせられ、寛容、非寛容の問題をあらためて考えさせられることでしょう。

第2章 佛典と聖書の《寛容》論

さて、《寛容》特に理論上の寛容ということですが、以上三氏の文章を一読して私の胸中によみがえって来たのは、佛陀の姿でした。あの佛陀の《無論争》の境地でした。佛陀・釈迦牟尼^{しやくかむに}は、真に悟った者は、「わが説は真理なり」とみずから主張することもなく、「汝の説は虚妄なり」と相手を論難して争うこともない「無論争の境地 avivādabhūmi を安穩なりと観ずる」ことを説いていたのです。

(4) 竹山道雄著「聖書とガス室」《人間について》(新潮社) 所載 9-13頁。

(1) 佛陀のことは《スッタ・ニパータ》

今、佛陀の教説を、もっともありのままに伝えていると言われる佛典《スッタ・ニパータ（経集）》から見てみましょう。

世間で人が勝^{すぐ}れているとみなすものを「最上のもの」であると考えて、諸々の見解にとどこおり、それよりも他のものはすべて「劣っている」と説く。それ故にかれは諸々の論争^{ごんじょう}を超えることがない（796）。

かれは、見たこと・学^{まな}んだこと・戒律や道德・思索したことについて、自身のうちにすぐれた実^{みの}りを見、それだけを執著して、それ以外のものをすべて劣ったものであると見なす（797）。

ひとが或るものに依拠してその他のものは劣ったものであると見なすならば、そのものは実にこだわりである、と真理に達した人々は語る。それ故に修行僧は、見たこと、学^{まな}んだこと、思索したこと、または戒律や道德に依拠してはならない（798）。

かれらは「このみ清らかである」と言い張って、他の諸々の教えは清らかでない^いと説く。自分が基づいているもののみ善であると説きながら、それぞれ別々の真理を固執している（824）。

かれらは論議を欲し、集会に突入し、相互に他人を愚者であると烙印^{らくいん}し、他人（師など）をかさに着て、論争^{かかわ}を交す。—自分が賞讃されるようにと望んで、みずから真理に達した者であると称しながら（825）。

集会の中で論争に参加した者は、賞讃されようと欲して懸念する。そうして敗北してはうちしおれ、（論敵の）欠点を探しているのに、（他人から）論難されると怒る（826）。

諸々の審判者がかれの所論に対し「汝は敗北した。論破せられた」というと、論争に敗北した者は悲泣して愁い、「かれはわたしを凌駕^{りょうが}した」といって悲嘆する（827）。

(特殊な) 哲学的見解を保持して論争し、「これのみが真理である」と言う人々があるならば、汝はかれらに言え、——「論争が起っても、汝と対論する者はここにいない」と (832)。

或る人々が「真理である、真実である」と言うところのその (見解) をば、他の人々が「虚偽である、虚妄である」と言う。このようにかれらは異なった執見をいだいて論争をする。何故に諸々の道の人は同一の事を語らないのであろうか? (883)。

反対者を愚者であるを見るとともに、自己を真理に達した人であるという。かれはみずから自己を真理に達した人であるという。かれはみずから自己を真理に達した人であると称しながら、他人を蔑視し、そのように語る (888)。

(学説の) 決定に立ってみずからよく量^{はか}りつつ、さらにかれは世の中で論争をなすに至る。一切の (哲学的) 断定を捨てたならば、人は世の中で確執を起すことがない (894)。

もし他人に非難されているが故に賤劣なのであるというならば、諸々の教えのうちで勝れたものは一つもないことになる。けだし世人はみな自己の説を固く主張して、他人の教えを劣ったものだと説いているからである (905)。

聖者はこの世で諸々の束縛^{そくばく}を捨て、論争が起ったときにも、一方にくみすることがない。かれは不安な人々のうちにあっても安らげく、泰然として、執することがない。一他の人々はそれに執著しているのだが。— (912)。

過去の汚れを捨てて、新しい汚れをつくることなく、欲におもむかず、執著して論ずることもない。賢者は諸々の見解を離脱して、世の中に汚されることなく、自分を責めることもない⁽⁵⁾ (913)。

(5) sutta-nipāta 中村 元訳「ブツダのことば」(岩波文庫) 149-167頁。

人はこれら佛説の中に、古代ギリシャ哲学のソフィストたち、たとえばプロタゴラスの《人間万物尺度論》を思い出したり、懷疑主義者ピュロンの《判断中止》にも似た言葉を見いだしたりされるでしょう。しかし、佛陀のそれは、ギリシャ的な理論的相対主義とか懷疑主義というよりも、もっと宗教的・倫理的な悟達の境地を旨とするものであって、むしろ、莊子の言う《蝸牛角上の争い⁽⁶⁾》や《朝三暮四⁽⁷⁾》風の果てしなき戯論^けに明け暮れていた当時の思想界を超然と眼下に見おろす高い境地を示すものであって、正に一服の清涼剤であり、沈黙の威力、佛陀の魅力ここにあり、というところでは、「(特殊な) 哲学的見解を保持して論争し、『これのみが真理である』と言う人々があるならば、汝はかれに言え、——『論争が起っても、汝と対論する者はここにいない』と」(832)などは、一刀一断、のちの禅問答に見うる禅機^{おういつ}汪溢^{うな}というところで、唸らざるを得ませんし、「反対者を愚者であるを見るとともに、自己を真理に達した人であるという。かれはみずから自己を真理に達した人であると称しながら、他人を蔑視し、そのように語る」(888)とは、寸言よく真理は真理でも宗教的真理のいかなるものなりやを、喝破しえたものと言うべく、筆者の推奨おくあたわざるところのものです。

ともかく、『『このみ清らかである』』と言い張って、他の諸々の教えは清らかでないと言説く。自分がもとづいているもののみ善であると説きながら、それぞれ別々の真理を固執している」(824)とか、「論議を欲し、集会に突入し、相互に他人を愚者であると烙印^{らくいん}し、他人(師など)をかさに着て、論争^{かわ}を交す。——自分が賞讃されるようにと望んで、みずから真理に達した者であると称しながら」(825)と言った言葉は、先の三氏が槍玉にあげたキリスト教徒連を裏から照らし出しているように聞こえてくることでしょう……。

(6) 莊子・雑篇・則陽篇 第25。

(7) 莊子・内篇・斉物論篇 第2。

(2) キリストおよびパウロのことば

しかしながらです。ふりかえって、手もとの聖書を、今一度ひらいて見ると、このような無用の議論なすべからず、という教え、真理は真理でも宗教的真理は他人を蔑視したり、おのれを誇る増上慢心とは全く縁のないものであるという^{きょうじ}矜持は、佛典のみか聖書の教えるところなのであって、佛陀の語った限りは、聖書もまた同じく十分語っていたことを再発見するのです。たとえば使徒パウロは次のように語っていました。

何の益にもならず、聞いている人々を滅ぼすことになるような、ことばについての論争などしないように、神の御前できびしく命じなさいくテモテ第二 2：14)。

俗悪なむだ話を避けなさい。人々はそれによってますます不敬虔に深入りし、彼らの話は^{がん}癌のように広がるのですくテモテ第二 2：16, 17)

愚かで、無知な思弁を避けなさい。それが争いのもとであることは、あなたが知っているとおりにです。主のしもべが争ってはいけません。むしろ、すべての人に優しくし、よく教え、よく忍び、反対する人たちを柔和な心で訓戒しなさいくテモテ第二 2：23～25)。

果てしのない空想話と系図とに心を奪われたりしないように命じてください。そのようなものは、論議を引き起こすだけで、信仰による神の救いのご計画の実現をもたらすものではありません。この命令は、きよい心と正しい良心と偽りのない信仰とからで出て来る愛を、目標としています。ある人たちはこの目当てを見失い、わき道にそれて無益な議論に走り、律法の教師でありたいと望みながら、自分の言っていることも、また強く主張していることについても理解していませんくテモテ第一 1：4～7)。

私たちの主イエス・キリストの健全なことばと敬虔にかなう教えと

に同意しない人がいるなら、その人は高慢になっており、何一つ悟らず、疑いをかけたり、ことばの争いをしたりする病気にかかっているのです。そこから、ねたみ、争い、そしり、悪意の疑りが生じ、また、知性が腐ってしまって真理を失った人々、すなわち敬虔を利得の手段と考えている人たちの間には、絶え間のない紛争が生じるのです。しかし、満ち足りる心を伴う敬虔こそ、大きな利益を受ける道です（テモテ第一6：3～6）。

俗悪なむだ話、また、まちがって『靈知』と呼ばれる反対論を避けなさい。これを公然と主張したある人たちは、信仰からはずれてしまいました（テモテ第一6：20,21）。

すべての点で自分自身が良いわざの模範となり、教えにおいては純正で、威厳を保ち、非難すべきところのない、健全なことばを用いなさい。そうすれば、敵対する者も、私たちについて、何も悪いことが言えなくなって、恥じ入ることになるでしょう（テトス2：7,8）。

愚かな議論、系図、口論、律法についての論争などを避けなさい。それらは無益で、むだなものです（テトス3：9）。

等々と。いかがでしょうか、これはスッタ・ニパータからの引用ではないか？と思われる言葉ではありませんか。自説をゴリ押しして紛争を巻き起こしたり、敬虔さを踏みにじって論争をこととせず、むしろ、反対論を「避けなさい」とも言っているのです。まさに「論争が起っても、汝と対論する者はここにいない」です。しかも、注意していただきたいのは、これらが、いずれも稀代の論争家と目されているパウロの言葉だと言うことです。こうした点を考えてみると、パウロの《論争家像》は大いに修正されなければならないでしょう。彼は、“いわゆる論争家”ではなかったのです。

それに、「俺が、俺が」と言った論議の見にくさと、それに対するイエスの糾弾の痛烈さとは、あの最後の晩餐の席上において活人画のように

描き出されていました。

彼らの間には、この中でだれが一番偉いだろうかという論議も起こった。すると、イエスは彼らに言われた。「異邦人の王たちは人々を支配し、また人々の上に権威を持つ者は守護者と呼ばれています。だが、あなたがたは、それではいけません。あなたがたの間で一番偉い人は一番年の若い者のようにになりなさい。また治める人は仕える人のようでありなさい〈ルカ22：24～26〉。

そして、なかならず無用・無益な議論に対する沈黙の威力のほどは、かの王ヘロデを前にして、ついに一言も語らず、総督ピラトの前でも全く沈黙を守られた主イエスにあらわれています。

ヘロデはイエスを見ると非常に喜んだ。ずっと前からイエスのことを聞いていたので、イエスに会いたいと思っていたし、イエスの行なう何かの奇蹟を見たいと考えていたからである。それで、いろいろと質問したが、イエスは彼に何もお答えにならなかった。祭司長たちと律法学者たちは立って、イエスを激しく訴えていた〈ルカ23：8～10〉。

ピラトはイエスに尋ねた。「あなたは、ユダヤ人の王ですか。」イエスは答えて言われた。「そのとおりです。」そこで、祭司長たちはイエスをきびしく訴えた。ピラトはもう一度イエスに尋ねて言った。「何も答えないのですか。見なさい。彼らはいかにあなたを訴えているのです。」それでも、イエスは何もお答えにならなかった。それにはピラトも驚いた〈マルコ15：2～5〉。

俗に「^{ゆいま}維摩の一點百雷の如し」と言われますが、「イエスの一點萬雷の如し」と申しましょうか。

また、パウロは人間の個々の知識・意見・学説に対しても、佛陀に劣らずこれを相対視しています。

知識は人を高ぶらせ、愛は人の徳を建てます。人がもし、何かを知っていると思ったら、その人はまだ知らなければならないほどのことも知ってはいないのです。しかし、人が神を愛するなら、その人は神に知られているのです（コリント第一8：1～3）。

卑小な人間の知識、人の知るということが、逆に神に知られるという、巨大な神の知識の前に、いかに相対化され、極小化されていることでしょうか、こうして、^{しょうまつせつ}枝葉末節を争って得々とする人間の知者・論者をひとまとめにするや、エイヤッとばかりに投げ捨てるのが次の言葉です。

知者はどこにいるのですか。学者はどこにいるのですか。この世の議論家はどこにいるのですか。神はこの世の知恵を愚かなものにされたではありませんか。……神の愚かさは人よりも賢く、神の弱さは人よりも強いからです（コリント第一1：20）。

ああ、神の知恵と知識との富は、何と底しれず深いことでしょう。そのさばきは、何と知り尽くしがたく、その道は、何と測り知りがたいことでしょう。なぜなら、だれが主のみこころを知ったのですか。また、だれが主のご計画にあずかったのですか（ローマ11：33,34）。

このような発言が、旧約聖書の「箴言」中にもちりばめられていることは申すまでもありません。そして、知識よりも、より豊潤にして大事な世界があることを語って歌のごときは、あの有名はコリント人への第一の手紙13章の《愛の賛歌》です。

たとい、私が人の異言や、御使いの異言で話しても、愛がないなら、やかましいどらや、うるさいシンバルと同じです。また、たとい私が預言の賜物を持っており、またあらゆる奥義とあらゆる知識とに通じ、また山を動かすほどの完全な信仰を持っていても、愛がないなら、何の値うちもありません。……預言の賜物ならばすたれます。異言ならばやみます。知識ならばすたれます。というのは、私たちの知っているところは一部分であり、預言することも一部分だからです。完全なものが現われたり、不完全なものはすたれます。……今、私は一部分しか知りませんが、その時には、私が完全に知られているのと同じように、私も完全に知るようになります。こういうわけで、いつまでも残るものは信仰と希望と愛です。その中で一番すぐれているのは愛です。コリント第一13：1～13)。

哲学の世界においては王座を占めるであろう知識も、宗教の世界においては畢竟^{ひっきょう}愛の従者^{わきじ}の地位に甘んじなければなりません。キリスト教においては、

あなたがたの愛が真の知識とあらゆる識別力によって、いよいよ豊かになり、あなたがたが、真にすぐれたものを見分けることができるようになりますように(ピリピ1：9,10)。

として、知識は知恵と共に《愛》という花を咲かせるための肥料に供せられるものだったのです。

ともかくも、個々の人間の知識や意見を絶対視することから生ずる論争や対抗は、いまわしいものとして否定されているのです。スッタ・ニパータの境地は聖書の境地に内包されていたのです。

あれこれの神父や教徒や集団や民族が、どうだからと言って、聖書そ

のもの、キリスト教そのものまでが、いかにも知に勝って、蝸牛角上の論争をこととするものであり、宗教において最も大切な敬虔や愛を踏み^すにじってまでも他者を誹謗・嘲罵する荒んだ猛獣であるかのように描かれることは正しくないのです。このことは、まず評価していただかなければなりません。

いや、もう少し聖書から引用して、今日、故意にも常識化されようとしている謬見の蒙^{ひら}を啓いておきましょう。

私はだれに対しても自由ですが、より多くの人を獲得するために、すべての人の奴隷となりました。ユダヤ人にはユダヤ人のようになりました。それはユダヤ人を獲得するためです。律法の下にある人々には、私自身は律法の下にはいませんが、律法の下にある者のようになりました。それは律法の下にある人々を獲得するためです。律法を持たない人々に対しては、——私は神の律法の外にある者ではなく、キリストの律法を守る者ですが——律法を持たない者のようになりました。それは律法を持たない人々を獲得するためです。弱い人々には、弱い者になりました。弱い人々を獲得するためです。すべての人に、すべてのものとなりました。それは、何とかして、幾人かでも救うためです。私はすべてのことを、福音のためにしています。それは、私も福音の恵みをもとに受ける者となるためなのです（コリント第一 9：19～23）。

ここには、おのれを粉碎し、低くし、無にしてでも、他者に同化する柔軟さが、すすめられ、宣言されこそすれ、^{ほうじゃくぶじん}傍若無人に自説を高言して、押しつける調子は、いささかも見えないのです。方円の器にしたがう水のごとく、あるいは、周囲の色彩になじみ、郷に入っては郷に従うという真理宣教のためには相手に同じて行く“カメレオニズム”と申してもよいでしょうか。

それに、この使徒パウロが主と仰いだイエス・キリストは、いわゆる異教退治・邪教征伐的な弟子たちの態度を厳に戒められているのです。

サマリヤ人はイエスを受け入れなかった。弟子のヤコブとヨハネが、これを見て言った。『主よ。私たちが天から火を呼び下して、彼らを焼き滅ぼしましょうか。』しかし、イエスは振り向いて、彼らを戒められた〈ルカ9：52～55〉。

という風に。むしろ悪しき者がいたとしても、これを酷烈に処刑するよりも、終りの時まで共存させておく方がよいという譬話も話しておられたのです。

ある人が自分の畑に良い種を蒔いた。ところが、人々の眠っている間に、彼の敵が来て麦の中に毒麦を蒔いて行った。麦が芽ばえ、やがて実ったとき、毒麦も現われた。それで、その家の主人のしもべたちが来て言った。「ご主人。畑には良い麦を蒔かれたのではありませんか。どうして毒麦が出たのでしょうか。」主人は言った。「敵のやったことです。」すると、しもべたちは言った。「では、私たちが行ってそれを抜き集めましょうか。」だが、主人は言った。「いやいや。毒麦を抜き集めるうちに、麦もいっしょに抜き取るかもしれない。だから、収穫まで、両方とも育つままにしておきなさい〈マタイ13：24～30〉。

これをヘンリー・カメンの言葉を借用しますと、「キリスト自身がこの譬を説明したところによると、それは最後の審判のときまで善人と悪人は共存をゆるさるべきだとの意味であった。のちになって、これに与えられた共通の解釈は、教会はキリストの再び来り給う日まで、教会内の正道をふみ外した者たちに対して寛容であるべきだ、というものであった。もっと後になると、この解釈はさらに拡大されて、キリスト者は、

同信の集団に属さない人々に対しても寛容でなければならぬ、という意味にとられるようになった。いずれにせよ、死刑のような極端な手段が異端者もしくは異教徒に対して講ぜらるべきでないことは明らかであった」のです（「寛容思想の系譜⁽⁸⁾」）。

ともかくも、先にあげた《誰が一番偉いか》といった弟子たちの議論においても一なんと彼ら弟子たちは、最後の晩餐直前でもこの議論をやっていました〈ルカ9：46～48〉一、また不信のサマリヤの町を焼き滅ぼしてしまおうと、腕をまくった弟子のヤコブとヨハネの態度にしても、主イエスの心をへだたること遥かなるものであって、この主イエス・キリストと弟子たちとの間の落差が、のちにキリストと個々の教徒や個々の教会との落差としてつづいていったとすれば、後者の現象を例にとって即時的にキリストを、聖書を、キリスト教そのものを合わせ斬らんとする議論は、杜撰ずさんの烙印らくいんを押さるべきでしょう。そして、キリスト教徒や教会は、キリストに、あるいはパウロにかな叶わざるところあれば、ありのままに反省し、改めることにおいて大胆率直でなければなりません。聖書は中途半端な批判者を責めるのみか、キリスト教徒や教会をこそ、最もきびしく審判しているものなのです。聖書の一層の精読が自他ともにすすめられる次第です。

ちなみに中国文学専攻の学徒から作家に転じた高橋和巳が作中の人物の口をかりて吐き出した『邪宗門』の一節を加えておきましょう。

「さらにキリスト教会の方々に申す。かつて岡倉天心の歎けるごとく、キリスト教徒はここ三百年ばかりのヨーロッパ社会の先進性の威をかりて、自らを押しつけることのみ巧みにして、他から学ぶ態度にとぼしき

(8) H・カメン「寛容思想の系譜」(成瀬 治訳・平凡社) 29頁。

を我らもまた遺憾とす。近代文明、資本主義形成も、プロテスタンティズムの精神ありてのみ可能なりとの学説も、他ならぬこの日本の発展によりて反証さる。我らはキリスト教を認めざるには非ず。その歴史上に果せる光輝ある役割、その功罪も、宗教人たるゆえに人並み以上に知れるものなり。もし汝ら、我らが汝らに学べるその十分の一たりとも、我らのことを知り研究をつみて批判するならば、喜びてその長を取らん。されどその言説の中に、我らの事どもを同じ人間の業として、真摯に研究せる痕跡だになし。言葉ことなりて知らざるは許さん。されど邦人牧師は日本人にして日本語を話し書く者。わずかの努力もて我らの教義を知りうべし。かつて、室町時代、単身この土地に布教にきたれるキリシタン宣教師たちすら、懸命に日本のことを知らんと努力せり。イルマン・不干斎ハビアン著『妙貞問答』の一書にても、仏教との論争に、すくなくとも仏教の根本義を認識しての上に批判を展開せること明らかなり。さらには明治人植村正久はキリスト教徒なるゆえに、法然の秀れたるを認め、新渡戸稲造はキリスト教徒でありつつ、また日本武士道の美を海外に伝えたり。にもかかわらず、より発展せる昭和の時代において、あたかも自主性なき植民地の奴隷のごとく、自らの身辺のことも知らずして、ただ自らと異なるゆえに我らを邪教徒と罵るは何事ぞ。……思うに文明は世界を単一化しゆかんも、文化は多様にてあるべきもの。油絵に養われたる美意識は、淡彩の画の美にも感応し、琴の音に感動しうる耳はヴァイオリンの美にも敏感なるべし。一つの美は他の美を否定せず。芸術は宗教の母。そしてまた子。芸術においてありうることの、何とて宗教にありえざらんや。郷に入らば郷に従うが礼儀なるも、もし、我ら頭を屈して礼する時、汝らの握手せんと欲するならば、我らもまた喜びて手をさしのべん」⁽⁹⁾

(9) 高橋和巳著「邪宗門」第14章「四面楚歌」。高橋和巳作品集（河出書房）〈4〉134-136頁。

京都大学文学部講師としてではなく、一作家としての、うちわった率直な感情が出されています。そして、キリスト教会、日本のキリスト教会の思いあがり、アクセントをつけて描き出されています。

(二) に続く

現代社会における一神教と旧約聖書

西 満

1 問題提起

9・11の同時多発テロ以後、アメリカがアフガニスタン、イラクで戦争を始めたことを通して、一神教に対する風当たりが強くなってきている。それに関する多くの書籍や論説も記されている⁽¹⁾。「文明の衝突」が「宗教の衝突」⁽²⁾とも言われるようになり、特に戦争を正当化したり、戦争に参加する人々を鼓舞するために旧約聖書が用いられることが、日本人に一神教への疑念を感じさせる理由の一つともなっている⁽³⁾。このような一神教に対する不信感はいくつかの書籍、新聞の紙面に表されているが、その一例を2003年の朝日元旦社説に見ることができる。イラク戦争突入が不可避という状況の中で、朝日新聞は元旦社説の最後の部分で次のように記している。

-
- (1) 例えば、橋爪大三郎、島田裕己『日本人は宗教と戦争をどう考えているか』朝日新聞社、2002年。三浦俊章『ブッシュのアメリカ』朝日新聞社、2003年など。
 - (2) 栗林輝夫『ブッシュの「神」と「神の国」アメリカ』（日本キリスト教団出版局、2003年）50～53頁。
 - (3) 山折哲雄は、米国同時多発テロが起きた時、ブッシュ大統領は旧約聖書からダビデの言葉をもって締めくくり米国民に励ましのことばを与えたこと、湾岸戦争の時にも、多国籍軍の兵士の胸ポケットに旧約聖書のことばがあったことに言及する。さらに中東におけるイスラエル対パレスチナの際限のない紛争を取り上げ、平和に対する一神教の今日的役割に対して否定的な言葉を投げかけている。朝日新聞（2003年8月6日）25頁。

「文明の対立」が語られている。背後にあるのはイスラム、ユダヤ、キリスト教など、神の絶対性を前提とする一神教の対立だ。「金王朝」をあがめる北朝鮮もまた、一神教に近い。いま世界に必要なのは、すべての森や山には神が宿るという原初的な多神教の思想である。そう唱えているのは、哲学者の梅原猛さんだ。古来、多神教の歴史をもつ日本人は、明治以後、いわば一神教の国をつくろうとして悲劇を招いた。そんな苦い過去も教訓にして、日本こそ新たな「八百万の神」の精神を発揮すべきではないか。厳しい国際環境はしっかりと見据える。同時に、複眼的な冷静さと柔軟さを忘れない。危機の年にあたり、私たちが心すべきことはそれである。

『千と千尋』の精神で——年の初めに考える」という表題の社説の前半は、間もなく始まるであろうイラク戦争と、戦争に突き進もうとしているブッシュ政権に対する不安材料について記している。その不安は的中し、イラク戦争が終わった現在、現実的な問題となって世界に突きつけられている。社説の前半については、細かい点はともかくとして全体としては同感である。しかし、上述した末尾の部分については、一神教への反感をあらわにし、前半の文章から比べると問題を感じさせる内容である。朝日新聞は、日本の有識者の中に多くの購読者（800万前後あるといわれる）を持つ巨大メディアである。それだけに日本人の思考に対する影響力は大きい⁽⁴⁾。その大新聞が、このような論説を、元旦の大切な社説の中で論じていることで、不安な思いに駆られたのは筆者だけだろうか。世の中が次第に聖書の神への信仰を否定し、日本古来の八百万の神への信仰を美化し、人々をその方向へと誘導する役割を、従来どちらかというと左翼的⁽⁵⁾と思われていた大新聞が行なおうとしているの

(4) 2003年大学入試での朝日新聞からの出題は239大学で、他の全国紙、Y紙(50)、M紙(54)からの出題数に比べて4倍以上である。このことを通しても朝日のもつ影響力の大きさを知ることができる。また、『千と千尋』の精神で」からは6問出題されている。『朝日PR版』(03年6月10日号)。

だろうか。これはキリスト者として見過ごしにはならない事柄と思うので、この社説に対して少しばかり論及してみたい⁶⁾。(これはあくまで一例として取り上げるのであって、朝日新聞を攻撃しているわけではない。筆者は朝日の愛読者である。)

なおこの小論で取り扱うのは、主に上記の文章とその関連についてだけであり、それも旧約聖書を学ぶ一学徒としての立場からの考察である⁷⁾。また朝日の社説への批判だけではなく、その背景にある思想についても論述する。また第3「戦争と旧約聖書」の項では、従来のキリスト教世界の解釈の問題点も論述したい。間違った解釈が、多くの誤解を呼ぶ原因ともなっているからである。

2 朝日新聞の2003年元旦社説に見られる一神教観

この社説の論調は、一神教に対する誤解と偏見が基調になっているように思われる。東京大学出版会から発行された『宗教学辞典』をあえて用いれば、一神教 (monotheism) の定義とその神観は次のようなもの

-
- (5) かつて朝日の記者であった稲垣武は、「朝日新聞の強烈なイデオロギー的体質の表れとして、その歴史を振り返ってみるならば親共産主義と反米体質が浮き彫りになる」と言う。古森義久他著『朝日新聞大研究』(扶桑社、2002年)26頁。しかし、朝日は何度も編集方針を変更した。戦前・戦中は軍部追従、戦後は親米路線、中国、北朝鮮に関する偏重報道(親共産主義)など。佐々克明『病める巨象』文芸春秋、昭和58年。
- (6) 明治初年に欧米に派遣された岩倉使節団は、「死囚十字架より下がる凶絵」を「奇怪」とし、聖書を「瘋癲の戯言」とキリスト教に拒否感を抱いた。阿部志郎(東京女子大学理事長)はこのキリスト教のイメージは今日まで影響を与えているという。阿部志郎他『新しい社会福祉と理念』(中央法規、2001年)序文。
- (7) 朝日2003年元旦社説に関する別の立場からの批判については、古森義久『国の壊れる音を聴け—国際報道と日本の歩み—』(恒文社、2003年)298~324頁参照。朝日新聞に関する批判的な書は比較的多く発刊されている。佐々克明『病める巨象』、稲垣武『「悪魔祓い」のミレニウム』文芸春秋、2000年、稲垣武『朝日新聞血風録』文芸春秋文庫。上記3冊はいずれも元朝日新聞記者による著述である。藤原肇『夜明け前の朝日』鹿砦社、2001年。藤原は、朝日を批判しつつも、朝日を評価し、朝日抜きにしては日本のジャーナリズムは語れない、朝日がしっかりしなければ、とエールを送る。『前掲書』8頁、230頁参照。

である。

ある一神が、世界における唯一至上の神として立てられ、信仰されている宗教体系をいう⁽⁸⁾。

神は唯一の存在であって、万有の創造者である。神は被造物である人間とは本質において相違する。一切の存在は、神によって支配され、支えられ、その計画の中におかれる。神は時間を越えて永遠に生きるものであり、すべての権能を身に備えて、すべての場所に臨む。このように超越的な神であるが、人間の心を理解し、人間に働きかける人格的存在とみなされ、世界の最高原理としての哲学的な「一者」とは異なる⁽⁹⁾。

上記の神概念は旧約聖書に深く依拠している⁽¹⁰⁾。そしてこの神概念が、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の中心的な教理となっている。それは社説氏も指摘するとおりである。

しかし社説がいう「金王朝をあがめる北朝鮮もまた、一神教に近い」という表現は、上記一神教の定義からかけ離れたものであり、よしそれが文学的な言葉のあやであり、金日成を「永遠の主席」として崇め、神格化したとしても、その表現は適切ではない。どのような意味において

(8) 小口偉一、堀一郎監修『宗教学辞典』(東京大学出版会、1974年) 27頁。

(9) 前掲書、同頁。ヘブライ大学のツヴィ・ヴェルロウスキ(比較宗教学)は次のように言う。「一神教が意味するところは、神は単に数の上で唯一であるだけでなく、絶対的に唯一であり、世界を創造したという点で他の何者にも本質的に異なっている、ということです。このような唯一の神という観念によると、創造者と被造物、あるいは神と世界との間にはいかなる連続性もありません。人間は、被造物であって、神や仏ではありません。」ヴェルロウスキ「ユダヤ教とは何か—普遍主義と特殊主義と」宮本久雄、大貫隆編『一神教文明からの問いかけ』(講談社、2003年) 62~63頁。

(10) 唯一性(申命6:4, イザ44:24), 永遠性(詩篇90:2), 創造の神(創世1:1, 詩篇33:6), 無限性(1列8:27, エレ23:24), 遍在性(詩篇139:7~12), 全知性(イザ46:10), 全能性(創世17:1, イザ45:11~13), 自然を支える神(ネヘ9:6)。

も一神教とは相容れない。「近い」どころか一神教とは遠い存在である。政治形態こそ違っても、こういった独裁政治国家は、過去いくつも見られる。古代では、セレウコス王朝のアンティオコス・エピファネス⁽¹¹⁾、ローマ帝政のある時期、例えばディオクレティアヌス帝、現代ではヒトラーやスターリン等など。これらは tyrant であっても一神教の神ではない。金日成、金正日父子は、自分たちを「首領様」、「將軍様」（正式には総書記）と呼ばせても、無神論に立つ社会主義国家である以上、決して神とは呼ばせてはいない。

同様のことが次の文章についても言える。「明治以後、いわば一神教の国をつくらうとして悲劇を招いた」とある。「いわば」とは「言ってみるならば」という意味であり、明治以後日本の政府は、一神教の国をつくらうとしたのだろうか。明治政府は皇室神道を軸として天皇の神格化に努めた。天皇は現人神と呼ばれ、「神聖にして侵すべからざる」存在であった。しかし、天皇を現人神とすることは一神教ではない⁽¹²⁾。絶対主義的君主制と呼ぶべきものである。

1890年に渙発された「教育勅語」の冒頭には、「朕惟フニ我カ皇祖皇宗、国ヲ肇ムルコト広遠ニ」とある。「皇祖」とは天照大神を表している。天照大神こそは八百万の神の中心的存在である。古事記によれば、いざなぎの大神が、黄泉の国より戻ってみそぎはらえをし、その際に左の目を洗われたときにお成りになったのが天照大神で、右の目のときは月読の命、鼻のときには建速すさの男の命である。むしろ明治以降、日本は多神教を基盤とした天皇中心の帝国主義を築いて悲劇を招いたので

(11) エピファネスとは、「神の顕現」、すなわち「現神王」を意味した。彼は熱狂的なヘレニズムの信奉者で、エルサレム神殿にゼウス神像を導入し、ユダヤ人を迫害した。

(12) 橋爪大三郎（東工大教授）によれば、「現人神」という考えは神道の伝統にはなかった思想で、幕末から明治にかけての発明品であり、イエスの受肉に似ている。明治維新直後の政府は神道の内部にキリスト教の要素を注入したと言う。しかしそうであっても天皇制を一神教とは呼ばない。橋爪大三郎、島田裕己『日本人は宗教と戦争をどう考えるか』57頁と250頁参照。

はないだろうか。この一つの表れとして日本は植民地に神社参拝を強要した。

こんなことは百も承知で、朝日の論説委員はなぜ「一神教の国をつくらうとして」という表現を用いたのだろうか。それは第一に彼らの宗教観、特に一神教に対する認識の程度が問題なのだろうか。あるいは一神教は日本人にとってその程度のものなのだろうか。

3 いま必要なのは原初的な多神教の思想か

社説氏は次のように言う。「いま世界に必要なのは、すべての森や山には神が宿るといふ原初的な多神教の思想である。そう唱えているのは、哲学者の梅原猛さんだ」。

朝日新聞が、多神教、特に「原初的な多神教」を強調する背景には、多分に梅原猛の思想の影響がある。梅原猛は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（これは仏典からの教え）。今一番捨てられるべき「いかだ」は、一神教であると主張した。梅原の論によると、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なければならない時代であるから不要である。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。それゆえ、これからは一神教を捨てて、多神教に乗り換えるべきであると言う⁽¹³⁾。さらに梅原は、「仏教はヒンズー教やアニミズムとともに人類の究極的な平和に貢献し、間接的に核競争の危機を和らげることに貢献すると思う」と言う⁽¹⁴⁾。

(13) 拙論「旧約聖書と日本の教会」『キリストと世界』8号（1998年3月）42頁参照。

(14) 「人類哲学の創造」『梅原猛著作集』17（小学館、2001年）175頁。しかし、インドとパキスタン（イスラム教）の核兵器製造競争は、インド（ヒンズー教）が先に仕掛け

梅原猛が一神教よりも多神教を選ぶもう一つの理由は、一神教は森を消失させ、自然破壊を行ってきた。それに対して、多神教、特に原初的な多神教では、動物も植物も、あるいは山や川ですら、人間と同じ霊をもっていると考える。したがって、自然を大切に、森を守ってきた。「一神教は人間のために涙を流したが、森の植物や動物のために涙を流しはしなかったのである。それは、人間による自然征服を神の名で合理化したのである。一神教の現代におけるいちばんの問題はここにあるのである。一神教は自然の神を殺してしまった。その自然の神に、無数の植物や動物が保護されていたのである」⁽¹⁵⁾。

このように梅原は、現代人にとって最も関心の大きい「戦争」特に「核戦争」と、環境問題を宗教の問題と絡めて論じ、一神教は今日では役に立たないから捨てるべきであるという。そして朝日の社説は、この梅原理論に立脚している。

4 戦争と旧約聖書

「〔文明の対立〕が語られている。背後にあるのはイスラム、ユダヤ、キリスト教など、神の絶対性を前提とする一神教の対立だ。」と社説は記す。「文明の衝突」という言葉を用いたのはハーバード大学教授サミュエル・ハンチントンである⁽¹⁶⁾。ハンチントンは文明を八つに分け、宗教は文明を規定する中心的な特徴であるとした。その上で、現在世界で起きている紛争のかなりの部分はキリスト教世界とイスラム教世界との間でなされており、ハンチントンはそれを「文明の断層線フョルト・ラインでの紛争」と呼ぶ。その上でハンチントンは、今後両者の間の紛争はさらに激しさを増すであろうと分析する⁽¹⁷⁾。この書が世に出たのは1996年であるが、不幸にし

たものであり、両者の間の緊張関係は最近特に高まっているのを何と見たらよいのか。

(15) 前掲書188～190頁と234頁参照。

(16) サミュエル・ハンチントン『文明の衝突』集栄社、2001年。

(17) 前掲書315～322頁。しかし長期的な彼の予測は受け入れがたいものがある。桜井園郎「イスラームから考える宗教と国家」『基督神学』15号（2003）32～34頁参照。

て彼の予想は2001年に入って部分的には的中した。世界を震駭させた9・11同時多発テロをきっかけにして両者の戦いは激しさを増している⁽¹⁸⁾。部分的にと書いたのは、アフガニスタンでの戦いも、イラク戦争もキリスト教対イスラムの戦いではない。アフガニスタンではテロ組織撲滅のための戦いであり、イラク戦争はフセイン政権を打倒するための戦いであった。(その判断の是非はここでの論議の対象ではない。)イラク戦争にはイスラム国家の軍隊も参加している。他方、キリスト教圏の国家、フランス、ドイツ、ロシアは戦争に反対し、参加も全面的には協力もしていない。

この項では、「神の絶対性を前提とする一神教」の思想の根であり、幹の部分である旧約聖書、その旧約聖書の戦争観について考察してみたい。山折哲雄が記しているように(注3参照)湾岸戦争時や9・11の同時多発テロ、そしてイラク戦争においても、両ブッシュ大統領父子は、それぞれ旧約聖書から引用して国民や兵士を鼓舞した。さらにはベトナム戦争、第二次世界大戦、アメリカ・インディアンとの戦い、南北戦争、そして十字軍においても、正義の戦争、聖戦が主張され、その根拠として旧約聖書が必ずといってよいほど引き合いに出された。このことが特に多くの日本人に旧約聖書の神に対する不信感を膨らませているように思われる。

旧約聖書が西欧のキリスト教国において、このような用いられ方をしてきたことは歴史的事実である。しかし、このような旧約聖書の用い方は、神が聖書を通して示そうとされていることなのだろうか。それに対する反省の意味をこめて、この問題について少しばかり考え論述してみたい。

旧約聖書の大きなテーマの一つは、創造主である神ヤハウエがアブラハムに対して、その子孫を特別な民とし、カナン之地を永遠に与えると

(18) ハンチントンの予想がすべて正しいわけではない。同意できないいくつかの事柄もある。しかし、それはここでの問題ではない。

約束したことから始まる。しかしその子孫は、エジプトで奴隷として苦しむようになった。神はその民をアブラハムとの契約に基づいてエジプトから救い出し、約束の地（カナン）を与えることになる。旧約聖書には、その土地の取得と喪失をめぐる三つの戦いの型が示されている。それが旧約聖書を貫いている重要なテーマでもある。そこでこの三つの主要な戦争のテーマと、そこに示されているメッセージについて考えてみたい。

(1) 出エジプトの出来事とそれに伴う戦い。神ヤハウエが先に立って戦う型。

出エジプトの出来事とは、神がモーセを指導者として立て、エジプトを脱出させて自由の民とした出来事である。その際、総指揮官であるモーセが持っていたものは杖一本であった。民は奴隷であったから当然、非戦闘員が大部分で、戦闘のための武器は持っていなかった。神はエジプトに数々の災厄を与え、最後に初子へのさばきと過越しの奇跡をもってエジプト脱出を成功させた。追跡するエジプトの軍隊を殲滅させたのは、神ヤハウエの力であった。闘ったのは、神ヤハウエであった。

「神は、そこでは、イスラエル人の出エジプトの壮挙に、直接参与されたといわれており、また、神はその出来事を通して、実際、神の存在と力を示されたのであった」（クレイギ）⁽¹⁹⁾。ここで強調されていることは「主があなたがたのために戦われる。あなたがたは黙っていなければならない」ということである（出エ14：14）。神は人類の歴史の出来事の中に、戦士としての神を啓示されたのである。

(2) イスラエルのカナン征服時における戦争の型。

約束の地、カナン征服過程においては、出エジプトの場合と異なり、現実には敵を向こうにまわして戦ったのはイスラエルの民であった。但し、その戦いにおいても神の命令と律法に従うことが要求され（ヨシ1：7

(19) ピーター・C・クレイギ『聖書と戦争—旧約聖書における戦争の問題』（すぐ書房、1990年）54～55頁。

～9), それに従ったとき, 勝利が与えられた。ある場合には敵を滅ぼし尽くすことが命令されている。「あなたがこれを打つとき, あなたは彼らを聖絶しなければならない……容赦してはならない」(申命7:2)。

現代人が一キリスト者も含めて一旧約聖書を読むときに当惑する事柄の一つは, 神がイスラエルの敵を「聖絶せよ」(新改訳)「滅ぼし尽くせ」(新共同訳)(ヘーレム)と命令されていることである。この命令の下にイスラエルの民は攻略においてカナンの人や戦利品を聖絶し(ヨシ6:17, 8:26, 11:11), その命令に反した場合, 神の怒りが下った(ヨシ7:1, Iサム15:18~19)。神ヤハウエはなぜこのような無慈悲な命令を下すのであろうか。このことが多くの人たちの疑問であると同時に, 旧約聖書の神が好戦的であると理解される理由となっている。

ノーマン・スネイスによれば, ヘーレムは, ヘブル人がカナンに入ってきたときに一緒に持ってきたものであり, それは聖(qodesh)との間に相関関係があり, その本来の意味は「拒否する, 禁じる」という意味を持つ。ヘブル語において「ヘーレム」は, ヤハウエ以外の神に聖(qodesh)であったものは, 無慈悲に破壊されて, ヤハウエに「ささげられる」⁽²⁰⁾ものに言及するようになった⁽²¹⁾。これと同じ用例で, 逆な立場のものが「モアブ石」に見出される⁽²²⁾。

「私は……それ〔ネボ〕を攻略し, その全ての人々, 7千人の男子, 少年, 女子, 少女, 女召使を殺した。それをアシュタル・ケモシュのために聖絶したのである」(第16~17行)⁽²³⁾。

(20) “devoted thing,” “devoted object,” “ban”. B.D.B., *Hebrew and English Lexicon of the Bible* (Associated Pub., 1981), p. 356; *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 3 (Sheffield Academic Press, 1996), p. 319. 口語訳は次の箇所を「奉納」または「奉納物」と訳している。レビ27:21, 28, 民数18:14. ヨシ6:17, 18, 7:1, 11, I歴2:7. 新改訳ではこれをすべて「聖絶」に統一した。

(21) N. H. スネイス『旧約聖書の特質』(日本基督教団出版部, 1964年)43頁。

(22) メシャ碑文とも呼ばれ, 1868年死海東方20キロのディーバーンで発見された碑文。

(23) J. B. Pritchard (ed.) *The Ancient Near East* Vol. 1 (Princeton Univ., 1973), p. 210.

モアブの王メシヤは、イスラエルの民7千人をヤハウエに属するものとして聖絶（虐殺）したのである。すなわち、ヤハウエに聖であったものは、他の神（この場合ケモシ）にはヘーレムであった。逆に、他の神に聖であったものは、ヤハウエにはヘーレムであった。したがって、ある神の信奉者は、他の神の所有物から奪い取ることのできるすべて——それが生命のあるものであれ、ないものであれ——を破壊し尽くしたのである⁽²⁴⁾。このように、ヘーレムの思想自体は当時のカナン在地において行われていた事柄であって必ずしもイスラエル独特のものではない。

他方、カナン侵入時における戦いは、偶像礼拝に浸り、道徳的に墮落し、神の民に立ち向かう者たちへの神の裁き（申命7：10，9：4～5，レビ18：24～25参照）という面があることを旧約聖書は記している（キドナー）。遠藤嘉信はこのキドナーの説を引用しつつ「こうした異教徒に対する〔神のさばき〕と〔聖絶〕という行為等の現実は……律法で禁じられている〔忌むべき〕行為を行う者は、たとえそれが律法（十戒）を直接に与えられていない民であろうと、契約の民と同様に、神の御性質の現われであるこの律法を基準として裁かれた」のであると言う⁽²⁵⁾。

このような聖絶や戦争の思想は、当時のカナンまたは古代オリエントの世界の状況の中で、神がその主権性のもとで、審判と贖いを目的として用いられたことであって⁽²⁶⁾、それ自体は邪悪で人間的な活動の一形式である⁽²⁷⁾。今日許される事柄ではないし、また今日の戦争に適應することはできない。なぜなら、この戦争はイスラエルにとって約束の地、カナン取得という出来事についてだけ許された事柄であるからである。

(24) スネイス『旧約聖書の特質』42～45頁参照。

(25) 遠藤嘉信「十戒における〔殺してはならない〕の意味」『日本福音主義神学』27（1996年12月）35～37頁。

(26) 神が当時のオリエントの習慣を用いたことは、例えば契約の方法にその時代の習慣を取り入れたことによっても理解できる。拙著『旧約聖書の思想と概説』上71頁参照。

(27) クレイギ『聖書と戦争』79頁。

(3) 契約に違反したイスラエルの民に対する神の裁きとしての戦争の型。(滅亡と捕囚)

カナンを占領し、ダビデの時代に統一王国を築き上げたイスラエルの民は、ソロモン王の子レハブアムの時代に南北王朝に分裂し、その二つの国家は次第に神から離反し、罪を犯し、やがて軍事大国のアッシリア、バビロニアによってそれぞれ滅ぼされた。

列王記の記者は次のように記す。「こうなったのは、イスラエルの人々が……彼らの神、主に対して罪を犯し、ほかの神々を恐れ、主がイスラエルの人々の前から追い払われた異邦人の風習……に従って歩んだからである」(Ⅱ列王17:7~8)。

「エルサレムとユダにこのようなことが起こったのは、主の怒りによるもので、ついに主は彼らを御前から投げ捨てられたのである」(24:20)。

そのことは、カナン侵入前にモーセを通して予告、警告されていた事柄であった⁽²⁸⁾。預言者たちのメッセージは、イスラエルの罪、契約違反、不義を取り扱うものであった(アモ5:24, イザ1:4参照)。

しかし、イスラエルは、預言者たちの勧告にも耳を傾けず罪を犯しつづけ、ついに破局を迎えることとなった。この場合、神がとった方法は異邦人の軍隊を用いて南北イスラエル両国に対して裁きを与える(シャファット)⁽²⁹⁾ことであった。

クレイギは次のように言う。「選びの民のこうむった軍事的敗北でもっとも悲劇的だったことの一つは、敗北がみずからのかつて行なった征服を裏返しにした形をとったところにある。」⁽³⁰⁾カナン征服の目的とされた

(28) 申命6:14~15, 11:16~17, 28章~29章参照。

(29) 「シャファット」とはもともと法、律法をもって裁く、判決するという意味であった。士師(シヨフェット)は「さばきつかさ」とも呼ばれた。王も法をもってさばく者であった(Ⅱサム15:2~3)。イスラエルが契約を破ったとき、神はイスラエルをさばくということが繰り返し預言者の口から語られている。エレ2:35, エゼ7:3, 18:30, 21:30, 23:24。

(30) クレイギ『聖書と戦争』122頁。

ことの一つは、その地に居住していたカナン人に対し、その悪行に報いて神の審判を下すことであった。ところがいまや、イスラエル人も神との契約違反と不義、不道德のゆえに、嗣業の地を失うことになった。

神はご自身の選びの民であっても、契約に違反し、不正を行うことをやめないならば、神を信じない異邦の国家を用いてでも愛する民に刑罰を与えられる（アモ5：27、イザ5：25,26,30参照）。

ユダヤ人のように自国の民が、自分たちを選民として選んだ神によって裁きを受けて、国家が減じたことを明言し、それを決して変更することのない正典の中に書き記し、自分たちにとって都合がよくても悪くても、2千数百年にわたって経典として守り続けた民は世界にその例を見ない。この点をしっかり理解しておく必要がある。さらに聖書の記者は、尊敬する族長や名君の恥ずべき罪をも明記し、それに対する神のお取り扱いも記している。

しかし同時に、神は罰を与えるために用いた異教国家をも、その罪に応じて裁きを与えるのである。預言者のメッセージにはそのことも語られている⁽³¹⁾。神ヤハウエは全世界を裁く方である（創世18：25、詩篇7：8）。この旧約聖書の歴史観を現代に当てはめることが許されるなら、キリスト教国であっても、またその国の指導者が旧約聖書のことばを用いて、戦争遂行のための大義名分を得たとしても、神の目からご覧になって真の正義が見出さなければ、神はやがてその国を摂理の中で裁かれるだろう。その場合、神は、異教の国家を用いても裁きをなさるこ

(31) ナホム書はニネベ（アッシリヤ）に対するさばきの宣告、エレミヤ51章は、メディア人によるバビロニアに対する刑罰の宣告が記されている。北王国を滅ぼしたアッシリヤはバビロニアによって滅ぼされ（前612年）、そのバビロニア帝国は、前539年ベルシャ軍によって滅ぼされた。バビロニアは、ユダの民を70年間捕囚の民として拘束していた間だけ帝国として当時のオリент世界に君臨することを許されたとも解釈することができる。拙著『わかりやすい旧約聖書の思想と概説』中巻（いのちのことば社、2002年）216～219頁。W. ティンマリ『旧約聖書の世界観』（教文館、1990年）106～133頁参照。

とがありうるのである。聖書の神は創造主であると同時に、個人の生活に関心をもたれ、国家や、世界の歴史をも支配する方である。

(4) 新しい契約における戦い

他方、神の裁きとしての南王国ユダが滅亡するという事態は、同時に新しい時代の到来をも意味していた。エルサレム陥落を目前にして、エレミヤは「新しい契約」について預言した。

「その日、わたしは、イスラエルの家とユダの家とに、新しい契約を結ぶ……彼らの時代の後に、わたしがイスラエルの家と結ぶ契約はこうだ——主の御告げ。——わたしはわたしの律法を彼らの中に置き、彼らの心にこれを書きしるす。わたしは彼らの神となり、彼らはわたしの民となる」(エレ31：31,33)。

古い契約は民族国家が形づくられるという外的な形式を取っていたのに対して、新しい契約は、人間の心の中に神が内側から働きかけてくださる、という点を特徴としていた⁽³²⁾。

イエスは十字架にかかる前夜、弟子たちと共にとられた過ぎ越しの食事において、この新しい契約について語っている。「この杯は、あなたがたのために流されるわたしの血による新しい契約です」(ルカ22：20)。エレミヤより何世代か後の捕囚後の預言者ゼカリヤは、やがて来るべき王は子ろばに乗って入城される柔和で平和を与える王である、と預言した(ゼカ9：9～10)。王は騎馬に引かれた豪勢な馬車に乗って都に入城するのが一般的であるが、しかしやがて来るべき王は、見栄えのしない子ろばに乗ってくるというのである。このこともイエスのエルサレム入城において成就した(マタ21：4～5)。このことは、何を意味するのだろうか。神は、旧約聖書に記されたような、聖絶を伴った戦争や殺戮ではなく、平和をご自身の民に求められることを意味している。

旧約聖書において戦争は、イスラエル民族と土地取得との関係でなされている。他方、新約聖書では、神の国は終末論的王国である。しかも

(32) クレイギ『聖書と戦争』125頁。

それは民族や国家を越えた教えである。したがって、旧約聖書に記されている戦争における神の命令を、現代にあてはめて適用するのは適切ではない。今日では、神が命じる聖戦はありえない⁽³³⁾。旧約聖書の戦争が私たちに教えてくれるものは、イスラエルの苦い歴史の教訓と、その結果与えられた新約聖書のキリストの十字架の教えである。新約聖書に記された「戦い」は心の中の戦い（ロマ7：23）、悪魔との戦い（エペ6：11～18）、信仰の戦い（Iテモ6：12）である。新約時代における「聖絶」とは、罪との戦いであり、神の民として聖別された者となることである。

5 森と一神教と旧約聖書

「いま世界に必要なのは、すべての森や山には神が宿るという原初的な多神教の思想である」と、社説は主張する。確かに世界から森林が消失しつつあることは、21世紀、人類の生存に極めて深刻な影響を与えかねない問題を提起している。前述したように、梅原猛は、一神教は自然を征服し、森を消失させるのに大きな力を発揮したと言う。

さらに、安田喜憲は次のように言う。「一神教のもとで、自然は人間に食物を提供する位置にあまじなければならなくなった。その世界観は神の下に人間を、そして人間の下に自然をおくという自然征服型の人間中心主義に立脚していた。」⁽³⁴⁾

ヨーロッパは、かつては深いブナやナラの森におおわれていた。しか

(33) クレイギの次のことばは私たちに大変重要な示唆を与えてくれる。「キリスト教の歴史の悲劇は、しばしば、戦いの敗北から旧約聖書が導き出している教訓を忘れてしまったことに起因する。キリスト教の歴史において、神の国の概念は、繰り返し民族国家と混同され、保持されてきた。」クレイギ『聖書と戦争』129頁。「聖戦」については、W. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* (Academie Books, 1983), pp. 172-180; 佐々木哲雄「旧約聖書の戦争に関する研究小史」『福音主義神学』27（1996年12月）5～29頁；平野節雄「旧約聖書における〔戦争〕の理解をめぐる」『基督教研究』第38巻（1974年）58～78頁参照。

(34) 安田喜憲「森と文明」『講座・文明と環境』第9巻（朝倉書店、1996年）5頁。

し12世紀以降の大開墾によって、森は急速に失われていった。

「この森の破壊の先頭に立ったのはキリスト教の宣教師たちだった。森のなかにいたケルト人やゲルマン人の伝統的なアニミズムの神々を排斥し、聖なる森を破壊し、聖木を切り倒していった。」⁽³⁵⁾ 15世紀には、北西ヨーロッパの森は激しく破壊され、農耕地や牧草地が拡大した。かてて加えて、この時代、小氷期と呼ばれる気候悪化のため、人々はヨーロッパの大地を捨て、新天地を求め、アフリカ大陸、アジア大陸、新大陸アメリカへと渡り、アニミズムの文明が、次々と人間中心の森林破壊の文明の餌食となっていった。しかも、新大陸の開発と開墾のため、「アフリカの黒人を奴隷として売り渡すことさえした」⁽³⁶⁾。

こういった安田氏の論点はある程度当を得ている。キリスト教徒が過去において多くの間違いを犯してきたことは事実として認めなければならない。アフリカの黒人を新大陸に売り渡したのは、言い逃れの出来ない恥辱の歴史であるし⁽³⁷⁾、長年にわたるユダヤ人迫害、世界の各地に植民地を広げ、無実な人々を虐殺し、人民から搾取してきたことも正しいことではない。20世紀になって、神は、戦争という惨事を通してこの植民地問題を是正され⁽³⁸⁾、多くの独立国家がアジアやアフリカに誕生した。宗教と科学の論争も宗教裁判も、今となっては過去の歴史の産物として、また反省すべき出来事として受け止められている。

ヨーロッパ大陸においてかつて繁茂していた多くの森が消失したのは事実であり、キリスト教徒が森の多くを伐採することも事実である。では、果たして森の消失は、一神教という宗教のゆえのことだろうか。環境問題は筆者の専門分野ではないが、しかし答えは否だと思う。そのうちのいくつかの理由を挙げてみたい。

(35) 前掲書6頁。

(36) 前掲書7頁。

(37) もっとも奴隷制度を廃止させたのも、英国の熱心なキリスト教徒であったウイルバー・フォースや米国のリンカーンであった。

(38) それも広い意味で神のさばき（ミシュパット）である。

(1) レバノンの森

旧約聖書には、ソロモンが神殿と宮殿を建設するにあたってレバノンから杉を大量に輸入し、それを建材として用いたことが記されている（I列王5章）。香柏と呼ばれるレバノン杉は、ソロモンの神殿建設だけでなく、古代中東における最も重要で貴重な建築資材であった。各民族の神殿の建築材を始めとして、船のマストや、商船や艦船をつくるためにもなくてはならない建材であった。フェニキア人は豊富なレバノン杉を背景として巨万の富を築いた。レバノン杉は、レバノン山脈だけでなく、エブラ王国（現シリア）のアスサリエ山、ヒッタイト王国（現トルコ）のアマノス山、トロス山脈にまで分布していたことが最近の調査で分かってきている。しかし、現在、レバノン杉はどこにも存在していない⁽³⁹⁾。この森はどのようにして消失したのだろうか。

レバノン杉に関する文献は人類最古の叙事詩の一つであるギルガメシュ叙事詩に見出される。ウルクの王ギルガメシュはウルクの町を立派にし、神殿を建てるために、エンキドゥと共に千五百キロ近い道⁽⁴⁰⁾を三日で歩いて巨大な杉が生える森に到着した。そこでギルガメシュが森の神フンババを殺害する⁽⁴¹⁾。メソポタミアの低地はもともと森が少ない。しかし、都市をつくり神殿を建てるためには材木が必要であった。ギルガメシュはその木材を求めてはるばる1500キロ近い道を歩み、レバノン杉を手に入れるのである。森の神を殺すということは、神聖と信じられていた森を人間が征服したことを意味する。人間はこのときを境として、自然を破壊・征服する文明を擁立したと解釈できるという⁽⁴²⁾。紀元前

(39) 安田喜憲「森と文明」36頁。

(40) 「50ペールを彼らは終日歩み進んだ。1月と15日を彼らは三日で行ってしまった」
「ギルガメシュ叙事詩」4：1。1ペールは約10キロ。彼らは50ペール（500キロ）を
1日で歩み、それを3日つづけたことになる。『古代オリエント集』『筑摩世界文学大
系』1（筑摩書房、昭和53年）147頁。

(41) 「ギルガメシュ叙事詩」第4，5書版。

(42) 安田喜憲「森と文明」34頁。

2250年、木材不足に悩むアッカド王国のナラム・シン王がエブラ王国を攻略し、地中海沿岸の巨大な森林資源を獲得した。彼らはその木材を陸路ユーフラテス河まで運び、そこから筏を組んでメソポタミアの低地の町々まで千数百キロの距離を運んだのである。

レバノン杉を利用したのはメソポタミアの諸王国だけではない。エジプトもまた大量の消費国であった。森の少ないエジプトでは、建築材や土木用材の大半をレバノン杉に依存していた。クフ王のピラミッドのそばから発見された太陽の船もすべてレバノン杉できていたし、ツタンカーメン王の棺は、レバノン杉で作った巨大な三重の厨子のなかに入っていた⁽⁴³⁾。その他、新王国時代に作られた巨大な大量の木棺の大半はレバノン杉が用いられている。このようにレバノン杉は、古代オリエントの文明をささえるのに大きな役割を果たしたが、多神教民族の乱伐によって今日跡形もなく消え去っている。

(2) ギリシャとクレタ島の森

今日ギリシャを訪れる人々は、山に木がないことに気がつく。しかしギリシャ文明が栄えた当時は、ギリシャは森に恵まれていたことが最近の研究によって分かってきた。森が消失したのは、ギリシャ文明の最盛期である。ミケーネの森が消失したのはトロイア戦争の頃の紀元前13世紀頃であり、アテネの森が消失したのは、アテネで哲学や芸術が花を咲かせた紀元前5世紀頃であるという⁽⁴⁴⁾。なぜこのようにギリシャから森が消失したのか。その第1は乱伐であり、その後、植林を怠ったこと。第2はこの地方の気候風土が関係している。ギリシャは地中海性気候で夏は乾季で、冬雨が降る。夏の強い日光と乾燥のため山火事を起こす度合いが日本よりも遥かに多い。度重なる山火事は森の蘇生力を奪ってしまう。第3にそれに追い討ちをかけるのが羊や山羊を放牧する習慣である。羊は山の木の芽を食べてしまい、植林の敵である。このような条件

(43) 安田喜憲「地中海文明の興亡と森林破壊」38頁。

(44) 前掲書43～44頁。梅原猛『人類哲学の創造』53頁。

のもと、かつては緑豊かであったギリシャの山々は、肥沃な表土が流出し、石灰岩が風化した土壤が顔を出す痩せた地となった。

同じことが、ギリシャ文化よりも前に栄えたクレタ島のミノア文化についても言える。クレタ島にもかつては豊かな緑と樹木が豊富にあったことが知られている。しかし、人口増加に伴う農耕地や牧草地の拡大と、宮殿や船舶の建造のために森の木の乱伐が行われ、森が消失し、同時に文明も終わりを告げたのである⁽⁴⁵⁾。このように、地中海沿岸地方から森が消失したのはキリスト教徒が出現するよりも前の出来事である。

(3) 中国の森

世界四大文明の発祥地の一つ中国大陸はどうであろうか。中国もかつては豊かな森林が国土のかなりの部分を覆っていたと考えられている。しかしこれらの森の多くは今日残存していない。

中国で大量の樹木が伐採されるようになったのは、新石器時代末期からで、それは主に墓を作るために用いられた。この墓は木槨墓と呼ばれるもので、木材を柱状、または板状に加工して、土中深くに埋め、棺をおおう家をつくったもので、その習慣はほぼ全国に見られる。この木槨墓は大量の木材を消費し⁽⁴⁶⁾、そのための木材の伐採は広範囲の森林伐採を呼び、その跡地には肥沃な農地が広がった。信大農学部教授、菅原聡の調査によれば、中国大陸で繰り返された王朝の興亡と、森林開発とはきわめて深い関係にあり、その森林伐開の始めは、木槨墓のための伐採から始まると言う⁽⁴⁷⁾。その跡地には肥沃な農地が広がり、そこに都市が出来、高度の文明が発展し、それが人口増加を生み、死者の増加をも生み出し、さらに森林伐開が繰り返されると言う。このため漢王朝の直接

(45) 前掲書40～43頁。

(46) 例えば桜蘭盆地の新石器時代のロブノール人の墓は、地表に直径50～200mもの円形を区画し、ここに木柱をすき間なく埋める。一基の築墓に費やされる木材量は想像をこえる。菅原聡「中国大陸の森林破壊と木槨墓造営」『森と文明』52頁。

(47) 前掲書48～59頁参照。

支配域では樹木が伐採され続けられ、現在では、高山深谷でわずかに自然保護区として保護されている以外には、森林はなくなってしまった。内蒙古自治区と、寧夏回族自治区の間にある賀蘭山系には、現在一木一草ないという表現がびったりする岩山であるが、漢代から唐代までは豊かな森林資源に恵まれた地域であった。しかし、12世紀の西夏のときに大量の木材が伐りだされ、明代にも長城建設のために大量の木材が伐りだされ、その後は、おもに羊の放牧地となり、その後急激な流入人口があり、現在では草地さえもがなくなり、荒漠な山と化している⁽⁴⁸⁾。これは中国が多神教であった時代の出来事である。

ヨーロッパ大陸と中国大陸では、現在どちらが多く森林を保存しているだろうか。森林が地球の大地から消えていったのは、一神教のせいというよりは、多神教、一神教を問わず、文明の発生と人間の勝手きままな森林伐採によるものである。

(4) 旧約聖書と森と環境問題

創世記には次のようなことばがある。「生めよ。ふえよ。地を満たせ。地を従えよ。海の魚、空の鳥、地をはうすべての生き物を支配せよ」(1:28)。

ここで「支配せよ」と言われていることは、被造物の一つ一つが、本来の目的を果たし得るように治めることを表しているのであって⁽⁴⁹⁾、森林を乱伐したり、動植物を乱獲することが許されているわけではない⁽⁵⁰⁾。それは暴君のなす悪政であって、正しく支配し、治めよとの命令に違反した行為である。それは墮落した人間の勝手気ままな行為である⁽⁵¹⁾。その点において近代の西欧型文明、アメリカの大量消費文明は、自然破壊という大きな間違いを犯している⁽⁵²⁾。それは旧新約聖書の思想ではない

(48) 前掲書59～61頁。

(49) 舟喜信「創世記」『新聖書注解・旧約』1 (いのちのことば社, 1985年) 82頁。

(50) G. J. Wenham *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; Word, 1991), p. 33.

(51) H. G. Stigers, *A Commentary on Genesis* (Zondervan, 1978), p. 62.

(52) 日本の国が他国に比べて森を保存してきたことは誇るべきことである。日本の気候

し、上記の神のことが示していることでもない。旧約聖書には森の神を殺せという言葉はない。逆にレバノンの杉、森の素晴らしさを称える文章すらある（エゼ31章）⁽⁵³⁾。私たちは日本古来の循環型の生活様式に学ぶ必要が多くあり、原初的な多神教徒であった私たちの先祖が行ってきた循環型エコロジーの生活から学ぶ事は多いかもしれない。しかし、そのことが一足飛びに原初的な多神教に宗旨替えする理由にはならないのではないか。同時に旧約聖書が記す、神が人間に自然を支配せよと言われた言葉をも正しく理解する必要があるのではないか。

6 新たな「八百万の神」とキリスト教

「日本こそ新たな〔八百万の神〕の精神を発揮すべきではないか」と、社説氏は言う。

「新たな八百万の神」とは何だろうか。文脈から考えると、『千と千尋の神隠し』に出てくる、湯屋に疲れを癒しに出てくる八百万の神なのだろうか。そこでは千尋の優しさに触れて、化け物たちが弱さや寂しさを引き出される。世界には沢山の矛盾と悲哀に満ちた妖怪がはびこっている。これらを力や憎悪だけで押さえるのではなく、愛の精神で立ち向かわなければならない。「むき出しの欲望が渦巻く湯屋にあって、千尋はひとり果敢に、しかし優しく彼らと向き合う」。主人公の姿勢の土台となっているのは普遍的な「愛」であり、それがこの作品のメッセージである。

風土が多雨多湿であったこと、縄文人が羊を持ち込まず、蛋白質を海の幸に求めたこと、徳川幕府を始めとして、人々が森林を大切にしたことなど、いくつかの好条件と努力が幸いしたのである。そこには、森の神を大切にしたいという多神教的要素もあったかもしれないが、それがすべてではない。現代の日本はアメリカ的消費文明の先頭的な位置にあって、より快適な生活をするために東南アジアの国々の森を乱伐し、多くの木材を消費し続けてきたのではないだろうか。そのため熱帯雨林の減少が問題となっている。最近はその問題に気がついて、日本の会社も伐採した跡地に植林をするようになってきたことは喜ばしいことである。

(53) 但しこの章は、アッシリヤがレバノンの杉のように繁栄し、高慢を起こしたので、打ち倒されるという比喩として用いられているが。

これが社説が主張する「新たな八百万の神」の精神なのだろうか。

「愛」や「優しさ」を基調とした教育、政治、外交努力⁽⁵⁴⁾、大いに賛成である⁽⁵⁵⁾。しかし例えば、教育の領域をとってもみても、その愛の精神は、何の教えを基本にして与えることができるのだろうか。宮崎駿のアニメの素晴らしさを認めるのにやぶさかではないが、それが日本国民の教えの基本となることができるのだろうか。今日多くの日本の若者の心は荒れ、大学に入ったけれども、学ぶ目的、生きる目的を見出せない学生が大勢いる⁽⁵⁶⁾。

1998年12月30日の朝日の社説は大変印象的であった。タイトルは「しょせんはこんなもの」。そこにはこう記されていた。「不良債権の巨大な氷山が、二つの長期信用銀行を難破させた。きわめつきは何十兆円という予算のバラマキだ。ウソがウソを膨らませた。マネーの敗戦ばかりか心の敗戦だ……モノもココロも敗れた」と記している。筆者はこの社説に好感をもった。そこから新たな出発をすれば、バブルの崩壊も決して無駄にはならず、やがて日本に大きな益をもたらすはずであると思った。しかし、それから4年後の2003年元旦の社説ではその態度が一変し、一神教の立場を排し、新たな八百万の神の精神を発揮して行こうと勧める。日本は古来多神教の国であったし、それが生活の中に根付いているのであるから、多神教を勧めるのはごく自然なことかもしれない。しかし、このことも考えていただきたい。

明治以後、日本政府は次々と獲得した植民地において神社を拝むことを奨励し、第二次世界大戦が始まると、八紘一宇のスローガンのもと、天皇崇拜と日本の神々への礼拝を強要した。しかし神社参拝の教えは今

(54) 憲法第9条にある「武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する」という一文は、この思想を土台としている。

(55) 古森義久（産経新聞記者）はこの点について、「では軍事力なしに不安定要因に対処せよというのか」と朝日を論難する。『国の壊れる音を聴け』312～3頁。

(56) 筆者の友人のある有名大学の教授は、現代の多くの学生の心が病んでいると嘆いていた。

日どこかの国に根付いだろうか。日本が戦に負けたと同時に、強制的に行った宗教のプロパガンダは終わりを告げた。

他方、キリスト教は、日本よりも遥かに小さなユダヤの国で発生した。ユダヤの国はローマ帝国によって滅ぼされ、民族は離散したが、そこから発生したキリスト教は、迫害を受けながらも自分たちを征服したローマ帝国の広大な領土とヨーロッパへと浸透していった。そして人々に希望、喜び、生きる力を与え、ついに皇帝までが改宗するに至った⁽⁵⁷⁾。さらにいくつかの問題があったにせよ、その教えは世界中へ広がっていった。なぜそうなったのか。そこにはすべての民族が受け入れることができる普遍性と「救い」があったからである。その教えが福音と呼ばれるゆえんである。さらに、そこには一貫した人生観、世界観があった。イスラム教が短期間に中東やアフリカの民族に広がっていったのも、ある種の普遍性と救いがあるからである。単に「右手に剣、左手にコーラン」というかつて教科書に記されていた図式だけではないということが最近言われている。そのことは仏教についても言える。

これに対して、日本の神社や八百万の神が、植民地の人々によって受け入れられなかったのは、日帝の横暴な政策に対する憎しみと同時に、その宗教が他国の民に受け入れられるような普遍性がなかったからではないか。これが仏教や儒教であったなら違った結果をもたらしたかもしれない。しかし、仏教も儒教もすでにそれらの国に存在していた。八百万の神の信仰は、日本の土壌の上に立った信仰形態であり、仏教と共に日本特有の文化を作り出す要因となった。しかし、政治も経済も人々の交流もグローバル化され、しかも日本の経済は世界と深く結びついている現状で、一神教の教えを排し、八百万の神への信仰を前面に出すような風潮を作り出すことは、過去において日本が歩んだ道をもう一度たどるような気配がして不安に駆られる。

(57) キリスト教がローマの国教になったとき、いくつかの弊害が生じた。それは仏教や神道が権力の側に立ったのと同じである。

今日、恐ろしいテロを世界各地で起こす者がイスラム原理主義者であり、それに対する報復と懲罰をこめて、多くの民間人を巻き込む戦争を起こしている超大国がある。アメリカの大統領と国民が、キリスト教信者であることのゆえに一神教は危険であると言う。この発想はあまりにも短絡である。なぜなら、アメリカの中にも反対者は大勢いるし、イラク戦争に真っ向から反対したのもキリスト教世界に属する国である。永世中立国という世界にさきがけて平和を大切にしたのもキリスト教国である。

もしこのような論法を用いるならば明治以後、中国、朝鮮（秀吉の時代にも）、東南アジアを侵略し、植民地をつくり、残忍な殺戮を繰り返した日本人が神道を信じる者だから、神道は残忍で危険だと結論づけるようなものである。

部族間、国家間の残忍な戦争は人間が持つ罪性によるものであって、人類の歴史を展望すれば多神教徒、一神教徒を問わず絶えず繰り返さされてきたものである。人類の歴史は戦争の歴史でもある。そしてその戦いは、大量破壊兵器を人類が所有するようになって、地球規模の破壊へと突き進む危険をはらんでいる。それは相手方の宗教が悪いといって非難しあって解決するような問題ではない。むしろ宗教を戦争に利用しようとしていることに問題があるのではないか。もっと冷静な心で聖書を読み、聖書の思想を理解して欲しいと願う。

「厳しい国際環境はしっかりと見据える。同時に、複眼的な冷静さと柔軟さを忘れない。危機の年にあたり、私たちが心すべきことはそれである」と、社説はその最後を結ぶ。賛成である。筆者はこの言葉を朝日新聞論説委員の方々にお返ししたい。ナショナリズムに走るのではなく、複眼的な冷静さと柔軟さを忘れないでいただきたい。

(非常勤講師 旧約聖書学専攻)

The Church and Holistic Ministry in Culture

James W. Gustafson

In June 1983, participants from a broad spectrum of evangelical churches, missions, and aid agencies met at Wheaton College, Wheaton, Illinois, to discuss the issue “The Church in Response to Human Need.” The consensus of those meetings as found in the resulting “Wheaton ’83 Statement” was that “we do not emphasize Evangelism as a separate theme, because we see it as an integral part of our total Christian response to human need.”⁽¹⁾ The declaration and the main body of the Wheaton ’83 Statement highlight a struggle on the part of evangelicals to move from a separatistic understanding of the relationship of evangelism and social action to a more holistic or integrated understanding of the relationship between the two.

The beginning of an evangelical consensus is documented as early as 1974 when the Lausanne Covenant proclaimed, “Although reconciliation with man is not reconciliation with God, nor is social action evangelism, nor is political liberation salvation, nevertheless we affirm that evangelism and socio-political involvement are both part of Christian duty.”⁽²⁾

Although this early statement advocated that both evangelism and social action are part of Christian duty, thus implying that the results of evangelism

-
- (1) Vinay Samuel and Christopher Sugden, eds., *The Church in Response to Human Need* (Oxford, UK: Regnum Books, 1987), 254–265.
- (2) Lausanne Committee for World Evangelization, “Lausanne Covenant”, in *Let the Earth Hear His Voice*, J. D. Douglas, ed. (Minneapolis, MN: World Wide Publications, 1982), para 4.

should impact society, the nature of that relationship was not spelled out.⁽³⁾

Almost a decade later, the consensus of the “Consultation on the Relationship Between Evangelism and Social Responsibility” held in Grand Rapids, Michigan, in 1982 was that social action is an adjunct to the task of evangelism. Development was seen as a “consequence of evangelism,” a “bridge to evangelism,” and a “partner to evangelism”⁽⁴⁾

Commenting on the growing consensus in the evangelical community on the relationship of evangelism to development, Tite Tienou in his paper given at the Wheaton Consultation in 1983 noted,

Social transformation is part of the message of and a natural outgrowth of evangelism... (but) it will likely not take place through a dead evangelism: evangelism will likely not result in social transformation unless the church and Christian community witness by their lifestyles that they have been transformed. If we really mean business let us deflate our empty words and inflate our actions.⁽⁵⁾

Today, some 20 years after the above statements were made, the church is still discussing the relationship between development and evangelism. It seems that consultation statements and an overall consensus of opinion do not necessarily bring about policy changes or action within the larger evangelical community! The question that springs to mind is why? If, in fact, after over two decades of discussion and dialogue on the subject, we have really arrived at a consensus, why then is holistic ministry not being more widely practiced by the evangelical community around the world?

I believe the answer is to be found in a number of obstacles that impede

(3) Samuel and Sugden, *The Church in Response to Human Need*, 175.

(4) Lausanne Committee, “*Lausanne Covenant*”, para a.

(5) Samuel and Sugden, *The Church in Response to Human Need*, 179.

the progress of the implementation of the holistic mission of the church around the world today.

Obstacles to the Practice of Holistic Ministry in the Church

1. A Continuing separation of evangelism and development (A narrow understanding of evangelism)

In spite of the rhetoric of the Wheaton '83 Statement, the fact is that the evangelical community at large remains, to this day, committed, in a large part, to a "separatistic" concept of the relationship of development to evangelism. Development and evangelism are still regarded by the majority in evangelicalism as two distinct, if necessary, "duties" of the church. The use of such terms in the above statements on the relationship of evangelism and development as "linking," "bridging," "consequence of," and "partner to" betray a continuing bifurcation of the relationship of these two important entities. They are considered to be different parts of the same being. They are seen as "different" concepts and only related to each other as independent parts of a broader church mission.

This mindset is enhanced by, or perhaps enhances, the structural distinction of two separate organizational components of the broader church movement, the mission agencies and the aid and development agencies. At the very least, these two entities of the Christian movement are different departments in the same denomination; at the most they are entirely independent organizations, the one seen as focused on "spiritual" ministry and the other on "socio-economic" work. They are often linked by the "add-on-an-evangelist" syndrome where development projects are given spiritual credibility by the addition of an evangelist who is related to a separate department or organization.

I believe that this continuing tendency to separate development and

evangelism is the result of a “truncated” concept of evangelism. This concept sees evangelism as “spreading the good news that Jesus Christ died for our sins and was raised from the dead according to the Scriptures.”⁽⁶⁾ The “verbal” expression of the good news is seen as the unique expression of “evangelism”. It is proclamation oriented and dedicated to the verbal presentation of the gospel of Jesus Christ to all mankind. The assumption perpetuated by this understanding of evangelism is that “hearing” the gospel is the equivalent to “being reached” by the gospel.

I would be the last to deny that proclamation is what evangelism is about. It is, however, not the whole picture. The gospel of Jesus Christ is not just a word; it is a living word. The gospel is life, which includes the making of prepositional statements about its nature but at its best is the incarnation of the Word of God into the cultures and lives of mankind around the world. It is “doing the gospel” which is mandated by Scripture. Jesus himself is our model. As we read in John 1:14, he “became flesh (all that it meant to be human) and “dwelt among us” (lived with us as one of us) and was “full of grace and truth” (the gospel). As a result, “we beheld his glory” (we saw the truth by his grace). Jesus was the first evangelist and his method of incarnation remains what evangelism is about to this day.

Evangelism is about enabling the gospel of the grace of God in Jesus Christ to be born into our lives, our cultures, our societies, our organizations, and our traditions. It is about enabling that gospel of grace to live in and permeate us and our context in such a way that it “transforms” us and our environment to become what we and our environment are meant to be in Christ. Evangelism is transformation, transformation is development, and development is evangelism in a very real sense.

There is a need to replace the narrow concepts of evangelism held by

(6) Lausanne Committee, “*Lausanne Covenant*”, para. 4.

many today with a more biblical understanding of the holistic nature of evangelism. Until we do this, we will remain bound in the confines of our separatistic thinking, robbing evangelism of its natural process in all of life and robbing development of its power of transformation.

2. *A secular definition of development (A constrictive interpretation of development)*

Since development is persistently separated from evangelism in the minds of many Christians, it is easy to see how development becomes a concept defined not by the teaching of God's Word, but by the secular mind that coined the term. As long as development is perceived of as separate from evangelism, in whatever way, it will continually fail to be defined in a way consistent with the Word of God. As long as development is defined in a secular manner, there is no possibility of integrating it with the biblical concept of evangelism.

The influence of the secular mindset is strong. It is based on normative value premises about what is or is not desirable that are often in conflict with the teaching of the Word of God. It is geared toward indicators of success that often have little to do with development as understood from a biblical perspective. An example of this can be seen in the economist's approach to secular development that has economic growth as its ultimate goal. Even at the micro level of grassroots development projects, this mindset persists. As its goal is to increase income, its focus is individualistic and often pits individual entrepreneurs against each other in competition. The better-off poor minority are its target since they are more likely to succeed, given the economic definition of success, than are the poorest majority. It is an up-and-out mode of development based on Adam Smith's famous notion that "if each individual consumer, producer and supplier of resources pursues self-interest, he or she will, as if by an 'invisible hand,' be promoting the overall interests of society."⁽⁷⁾

(7) Michael P. Todaro, *Economic Development in the Third World* (New York: Longman, 1988), 5.

More important for us than the fact that Adam Smith's principle is not working in majority world settings today is the fact that the whole economic development mindset with its focus on individualism and self-attainment is in total contrast to the Word of God. The focus of God's Word is on the good of the group or the "body." It teaches self-denial and service to others as the way life should be lived. Its central theme is to love God above all else and to love others as we love ourselves. A development mindset that is based on individualistic self-attainment is contrary to the basic thrust of God's Word and as such needs to be rejected as a definition of what development is about for the church.

The secular development mindset both repels and appeals. On the one hand, it puts the term "development" into a conflictive position with evangelism and accuses it of being less than spiritual. As a result, development programs connected to the church are often accused of bringing spiritual death or of squelching the growth of the church. On the other hand, the secular mindset often dictates the norms for both policy and procedure, within Church related projects and Christian development organizations. As a result, the Church becomes co-opted by the values and standards of secular development thought rather than guided by the teaching of the Word of God.

What is badly needed is a critical evaluation of the secular development mindset that will determine which aspects of that mindset are consistent with and which are opposed to the Word of God. As Christians, our definition of development must originate from principles and values of God's Word and not from the theories of secular development. The Word of God must be the norm from which all of our development theory is drawn. If the church does not re-interpret the meaning of development in the light of Scripture, there is no way that development can be integrated with evangelism. However, if development is defined by the principles and values of the Word of God, both development and evangelism will be integrated into a single process in which God and his Word are dominant.

3. *A crisis of faith (Theological infidelity)*

Tite Tienou's statement that social transformation (development) will not occur through "dead evangelism" is an important point.⁽⁸⁾ He defines "dead evangelism" as that done by the Christian community that is not being transformed and is not living out the process of transformation in their lifestyle. The immediate question that springs to mind is how can there be dead evangelism within the church of Jesus Christ given the nature of the gospel and its power to transform? From my experience of almost 30 years in holistic ministry in Thailand, I am convinced that the answer to that question is there is a crisis of faith in the church today that is sapping it of the transforming power of God.

According to the Word of God in Romans 1:16–17, the gospel is "the power of God for salvation." The power of the gospel lies in the fact that it reveals God's righteousness, which is given freely to all people. The only requirement is that they, in faith, accept God's righteousness and as a result experience his transforming power. In short, the gospel is completely and solely a word about what *God* has done for human beings by his *grace*.

Moffatt has noted that "the Bible is a religion of grace or it is nothing at all...no grace, no gospel."⁽⁹⁾

God's purpose is to bring humankind to salvation by the power of his grace and not by the efforts or personal goodness of any human being. This is clearly expressed in Ephesians 2:8–9. In the gospel, it is only what God has done and will do that counts. The problem is that every fiber of human nature causes us to think that we can earn God's favor and indeed that we *must* if we

(8) Samuel and Sugden, *The Church in Response to Human Need*, 179.

(9) James Moffatt, *The Grace of God in the New Testament*, (New York: Ray Long and Richard R. Smith, Inc., 1932), 15.

are to be accepted by God.

I am deeply concerned about what I feel is a departure from the gospel of grace in the Church around the world today. The focus of a large segment of the Church is on *law* and not *grace*. Even if the rhetoric is *grace*, the practice is *law*. The emphasis of much Christian teaching is on being good enough to please God. Law and obedience to the law are held up as the indicators of a person's salvation, in spite of the Word of God in Romans 3:21–26 which tells us that there in no way a person can be saved by obedience to the law. In fact, the basic function of the law, according to God's Word, is to drive us to despair of our own ability to save ourselves and to cast ourselves in total dependence on the grace of God in Jesus Christ. It is *only* by the power of God's grace that we are saved and are becoming transformed into all that God desires us to be.

I feel that the church is often “duped” by the “religious” value system of the society it is in which teaches that humans must work at being morally good in order to please God and find salvation. The overriding concern becomes morality, and the method and message become law. The basic problem with this way of thinking is that it is not the teaching of the gospel. The gospel of God teaches that human beings are not and cannot be good enough to please God by obedience to the *law*. As Luke 18:9 says, there no one good except God himself. This goodness (righteousness) of God is free to all who believe and accept it, says Paul in Ephesians 2:8–9. This goodness of God is the power of God we are told in Romans 1:16–17, and it will utterly transform those who experience it wto what God intends them to be, notes Paul in Romans 12:2.

This is development in the true sense of the word. It is also evangelism of the best kind. As the church truly understands and believes the gospel of God's grace and not only accepts it personally but lives out the gospel in every aspect of its organizational life and work, the power of God's grace enables the ongoing transformation of both the church and its society. By God's grace, evangelism and development are bonded to each other. Both are empowered by the grace of

God, both are the expressions of God's grace as it is lived out in the church and its society, and both are responses to the Word of God as it is heard, understood and acted on by the church.

4. *A cultural insensitivity (Cultural imperialism)*

Perhaps one of the greatest obstacles to the church's being the source of social transformation within its own society is the fact that the church today, in most settings, is culturally foreign to its own culture. This is Especially true in majority world countries. The church has often been established with the motto "the West is best" in mind. As a result, "formal correspondence" becomes the model on which most churches in the majority world are based, and western Christianity is the model to which they conform. Local culture is seen as "sinful" and not measuring up to God's standard. Ethnocentric pride given little thought to the fact that western culture, itself, does not measure up to God's standard. The forms and expressions of the church in the West are seen as the real Christian expression of the gospel and are copied religiously. Anything departing from this norm is seen as syncretistic and heretical.

In fact, this very western, formal correspondence Christianity is the most syncretistic of all. Although the form of the church remains that of the West, more often than not, the content, or values, remain that of the local culture. The problem that this creates is two-fold. On the one hand, the form of western Christianity is foreign to most cultures of the world. It does not have entrée into these cultures and is not easily understood by them. On the other hand, if the western form of Christianity is always an outsider and is rarely understood in non-western cultures, then what it houses (its content – beliefs or values), which is the power of the gospel of God's grace in Jesus Christ, never has a chance to impact the hearts and minds of those non-western cultures. If this, in fact, is the case, as it certainly is from my study and experience, then it is no wonder that the church is generally unable to impact its culture and society with the power of the gospel. Evangelism and development are dead because

western Christianity blocks the effective communication of the gospel of God's grace, which alone is the dynamo that can empower the church's movement into its society.

The overall problem is a lack of cultural sensitivity on the part of the church today. Cultural sensitivity provides the means for enabling the power of the gospel to address clearly the context of any culture and thereby bring about the necessary transformation of society. There are two basic impacts of cultural sensitivity. First, cultural sensitivity enables the church to use local forms and expressions to communicate clearly and effectively the gospel of God's grace and its implications in a way that can be understood easily and simply by people in culture. This is what Jesus did when he "became flesh" and "dwelt among us." Second, cultural sensitivity enables us to pierce to the core of local culture and detect those aspects of the value system that need to be confronted and transformed by the grace of God. As these are detected and the gospel is clearly and simply communicated and lived out in culturally appropriate ways, it will confront the local value system with the power of God's values. This confrontation will ultimately result in the transformation of local values and lifestyle.

Core Principles for the Practice of Holistic Ministry in the Church

The following are a number of core principles that are the result of a research project of local churches working in Thailand in holistic ministry in culture. These principles are not exhaustive by any means. They do, however, point out dynamic issues which have been drawn from the study of these local churches as they have sought to practice holistic ministry in their own contexts.

1. *Authority.* Thomas J. Peters and Robert H. Waterman Jr. (1982) in their important book on management, *In Search of Excellence*, have quoted Thomas

Watson Jr., president of IBM, concerning the importance of beliefs or values in the success of any organization. He writes,

I firmly believe that any organization in order to survive and achieve success must have a sound set of beliefs on which it premises all its policies and actions. Next I believe that the most important single factor in corporate success is faithful adherence to those beliefs. And, finally, I believe that if an organization is to meet the challenge of a changing world, it must be prepared to change everything about itself except those beliefs, as it moves through corporate life.⁽¹⁰⁾

What Watson has said about the management of business organizations applies also to the church. The authority of God's Word needs to be central to the activities of holistic ministry in the Church today. At the heart of Scripture is the gospel of God's grace and power. This gospel of God's grace, with all of its implications, is the core belief on which all policies and practices of the church must be based.

2. *Integration.* Every aspect of the holistic ministry in the church needs to be impacted or "integrated" by the grace of God. God's grace is relevant to every aspect of both personal and organizational life in the church. There can be no spiritual and secular distinctions in holistic ministry in the church. All of life is spiritual and is impacted by God's grace, which integrates the life and actions of the church.

3. *Focused Flexibility.* All aspects of the work of holistic ministry are focused and flexible at the same time. They are focused on God's Word and his powerful grace. They are flexible in seeking to allow his grace to be seen and understood by communities in which the church lives and works. It is only as God's grace is understood and responded to that the work of transformation

(10) Thomas J. Peters and Robert H. Waterman, Jr., *In Search of Excellence* (New York: Warner Books, 1982), 280.

can begin in the lives and community of local believers.

4. *Contextualization.* Knowing that people can communicate clearly with each other only to the extent that they share a common culture, and that effective communication is what is “heard,” not necessarily what is “said,” the Church must enable Jesus Christ (the Living Word) to be born into the diverse cultures of the world. The worship and life of the church (musicology, language, ceremonies) as well as the structure, management system, and development programs are each part of holistic ministry that enables the gospel of God’s grace to be born into and lived out in all cultures.

5. *Power Encounter.* As the gospel of God’s grace is incarnated into culture, it is clearly understood and focuses on the cultural value and belief system of the local culture. The result is a “power encounter” of values and belief systems that results in decisions that feel the process of transformation. Holistic or socio-economic development programs run by the Church are key points at which this process can take place.

6. *Local Church Focus.* The local church and its community must be the focus of holistic ministry.. The ultimate goal of holistic ministry is to enable the local church to become a “local development organization” in its own context. As this process takes place, the local church begins to impact its own community with the transforming power of God’s grace. This is “doing the gospel” at its best with a group of believers living out the values and beliefs of the gospel in their own communities. A development study done by Esman and Uphoff (1984) of 150 local development organizations has confirmed that the establishment of intermediate local development organizations, such as the Church, is crucial for the facilitation of local development organizations such as local churches at the village level.⁽¹¹⁾

(11) Milton J. Esman and Norman T. Uphoff, *Local Organizations: Intermediaries in Rural Development* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1984)

7. *Process/Broker Approach*. David Gow, in a study of the approaches of 41 local development organizations, found that those organizations with the greatest success in helping the poor help themselves were those that followed a process/broker approach. The “process” part of the approach is highlighted by a “down and in” movement on the part of the local development organization – the starting point of good holistic ministry is with the poor themselves. As the local development organization begins to work in a participatory manner with the local poor, an understanding of the context of those being helped is achieved and the grace of God is able to “empower” the poor leading to an effective transformation. The “broker” function of the local development organization is that of linking the local context to extra-local resources. Through the brokering process, the local poor are linked to markets, knowledge, supplies, funds and other appropriate sources for ongoing development.⁽¹²⁾

Some Conclusions

Given both the concepts of holistic ministry that have been briefly outlined in the first part of this paper, what implications does this have for us as we seek to do holistic ministry in a needy world? The following are a few conclusions that I feel are important as the church seeks to do holistic ministry in culture today.

1. *There is a danger in being co-opted by the secular mindset.*

There is a real danger in secular donor organizations setting up the basic principles for development programs that do not coincide with either the tenets of God’s Word or the development needs at the grassroots level. The basic

(12) David D. Gow, *Local Organizations and Rural Development: a Comparative Reappraisal* (Washington D.C.: Development Alternatives, 1979), 89–90.

question is which takes priority, funding sources or local development organizations priorities based on the principles of God's Word?

There is also a danger of funding sources dictating the standards on which success will be evaluated. The danger of quantitative economic indicators of success is all too clear for those who have worked in development at the grassroots level. At the very least, it forces local development organizations to concentrate exclusively on those poor who can help achieve the quantitative goals – the entrepreneurial poor. At the most, it usurps the gospel's emphases on qualitative indicators of development — values and beliefs. What is needed today is the articulation of indicators of success that are drawn from the basic principles of the Word of God they alive will show progress in the direction of holistic transformation.

2. There is a need for us to see our role as holistic and not single faceted.

It is easy, and perhaps natural (given the separation of development and evangelism today), for Christian aid and development organizations to assume that the church that they are seeking to help is mature and capable of implementation the socio-economic programs which the aid organizations bring. This assumption, however, is not true in the majority of cases. In the implementation of any socio-economic development program there must be a concurrent emphasis on the spiritual dimension of development. Values of local church members must be challenged progressively by the transforming power of God's grace. Only as local church members are "being transformed" by the power of the gospel can they in turn become "transformers" of their own communities. It is not enough to add on an evangelist to the local development programs. What is needed is "holistic development" which addresses the social/cultural/spiritual dimension of development as well as the economic dimension. Whole people are in need of "holistic transformation" which is the ultimate goal of holistic ministry.

3. *There is a need to allow the grace of God to permeate our Christian organizations to the extent that it becomes the key in determining their policies and actions.*

Bishop Lesslie Newbigin has noted, “It is a sign of our spiritual weakness that we lust for tight organizations where everything is governed by a set of inflexible rules. The multiplication of rules is a sure sign of spiritual decay.”⁽¹³⁾

We need to combat the *law-oriented* organizational mindset of most Christian organizations with a *grace-oriented* mindset. As the grace of God becomes the basis for all of our organizational operations the results will be two-fold: one, the power of God will infuse our organizations, and two, the dichotomy of “spiritual” and “socio-economic” will disappear and be replaced by holistic ministry.

4. *We need to avoid the search for simplistic answers to the needs of the poor.*

I am convinced that we are easily enamored by the sensationalism of *global* thinking and planning. We westerners especially, have a tendency to want to generalize answers to the world’s problems. It would be fantastic if we could develop a global answer to the problems of poverty around the world. In reality, however, given the fact of cultural diversity around the world, this is not a possibility. What is needed is “*area specific*” focuses that result in a variety of holistic ministry programs, each aimed at the needs of specific situations and their needs.

I am also convinced that we need to resist the “*resource development syndrome*” that seeks to simplify and sensationalize the local setting in order to stimulate funding. If development programs that relate to real grassroots situations do not stimulate the Christian community at large to contribute to their success then the education of the larger Christian community to the realities of holistic ministry should be the approach taken, not capitulation to

(13) Lesslie Newbigin, *The Household of God* (New York: Friendship Press, 1954), 106

the skewed values of a Christian community seeking sensationalism.

5. *We need to focus on enabling the local church to do holistic development.*

Too often, Christian development organizations do development themselves and do not seek to equip the local church to do the work. Enabling local churches to be the resource base for ongoing community development will have a more effective impact on society than encouraging Christian development organizations to do the work of development themselves. It is a fact that the best possible initiators of grassroots development or holistic ministry are local people. The local church is the obvious source of effective Christian holistic ministry at the grassroots level. It is the enablement of local churches to be local development organizations in their own communities that is of crucial importance today. As local churches are enabled and equipped to reach into their own contexts with the power of God's grace, the holistic mission of the church will be realized and the church around the world will be both transformed and become the transformer of society by the power of God's grace in Jesus Christ.

Others and the Japanese Religions

Hisakazu Inagaki

Emmanuel Levinas

We think that an idea of infiniteness inside me, or my relationship with God, comes to me through my concrete relationships with other humans or a social relationship of my responsibility to my neighbors. I do not get it because of some experience, but the face of others speaks of the unknown commandment through its otherness or its strangeness⁽¹⁾.

Kitaro Nishida

“When it is thought that *the self sees the self in the self*, together with it being thought that the self sees *the absolute other* in the self, it must mean that that *absolute other* is precisely the self”. “At the basis of our world and the things which can be thought, there is a foundation laid through a kind of personal awareness, namely that we thus see the absolute other at the bottom of the self, and vice versa *see the self in the absolute other*”⁽²⁾.

1. Otherness

Now I appreciate here many steps of **otherness** in front of me. Geographically Asia has an otherness over against the world, East Asia over against Asia, Japan o.a. East Asia and I o.a. Japan. I as a human have an otherness o.a. other creatures, as a man o.a. woman, as a husband o.a. a wife, as a father o.a. children. As a teacher o.a. students, as a citizen o.a. government, as a consumer

(1) E. Levinas, *De dieu qui vient a l'idée*, Librairie philosophique, J. Vrin, 1986, p. 11

(2) K. Nishida, *I and Thought*, (1932), WorksVI, Iwanami-shoten, 1948, p. 386, p. 405.

o.a. producers. Religiously I stand as a Protestant o.a. other religious believers. Surely I am talking here with feeling various **otherness** before my “over against”, whose complex entanglement gives me the identity of what I am.

Japan and religion are two focuses of my speech today about **otherness**. This is because the Japanese fascism during the Pacific War was actually, in my opinion, a religious fascism that was seriously lacking in the sense of **otherness**. A Japanese scholar, who studies social theory, if he or she is honest, should not overlook this fact. This fascism is so-called State-Shinto centered in the worship of the Japanese Emperor, oppressing the diversity of thoughts in those days. It also tried to assimilate the neighboring nations as subjects of the Emperor. The purpose of my study hitherto has been devoted to find out the meaning of this problem and trying to overcome it. Thus, against this assimilation, I would like to propose now a public philosophy that enables us to form a public sphere where different ideologies can exist in an equal footing as **otherness** to each other.

The idea of “assimilation” in Japan flows from the oldest layer in Japanese history. Specifically it comes from the Shinto religion based on animism with the worship of Emperor since the ancient time. Thus the critique of this assimilation is just the critique of Japanese religions. This is quite different from the Western case. Because, in Western thought, the idea of assimilation, i.e., eroding everything into the sameness, came from the Greek ontology as Emmanuel Levinas frequently showed. Thus the critique of assimilation is the critique of Greek ontology. In Japan, however, pantheism such as Shinto animism is the origin of assimilation. Both in the West and in Japan the assimilation thought developed into dangerous issues when it was united with political power. The religions in Japan that came from foreign countries, especially Buddhism and Christianity, have exhibited an essentially strong **otherness** to this pantheism, but sometimes they have been eroded in an inclusive way or absorbed softly, i.e., assimilated to this pantheism. My intention is not to reject Shinto, but to let it co-exist as a religion with other religions in Japan. How to form this kind of society is not so an easy task.

Let us begin with a concrete public illustration.

Recently Jyun-ichiro Koizumi visited and worshiped at Yasukuni Shrine in his formal role as the Prime Minister. It has been done three times, namely on August 13 in 2001, on April 21 in 2002 and on January 14 in 2003. The so-called **public worship** at Yasukuni Shrine by the Prime Minister has been controversial for a long time in Japan, because it inevitably has had a religio-political meaning. Yasukuni Shrine was originally founded by the state in the time of Meiji government for consecration of the spirits of dead soldiers. The Emperor and the governmental officers worshiped this Shrine regularly. Thus being consecrated here was thought highly honored among the nation before the World War II. This Shrine was a religio-political symbol of Japanese Nation State that gave justification to the modern Japanese wars.

After the War, this Shrine was separated from the state, because, first of all, the new Japanese constitution declares the separation of shrine (church) and state, and, furthermore, the peace-wish among the nation was strong. For several political reasons, starting towards the end of the 60's, the LDP (Liberal Democratic Party) and conservative people wanted Yasukuni Shrine to be again controlled by the government. Although they did not succeed in this policy directly, being faced with strong objections, mainly from religious groups, they tried to find another indirect solution in the form of the **public worship** by the governmental officers.

This **public worship** by the Prime Minister Koizumi has encountered a strong objection not only from the religious and the liberal camps, but also from Korea and China and other Asian countries because this Shrine is sacred to the A-class war criminals in the Pacific War. Actually this Koizumi's action is reacted with the lawsuit to the courts by many citizens including Korean people. In his action the foreign critics are alarmed at the possibilities of a return to militarism in Japan. Historically, by exploiting the religiosity of ancestor worship, Yasukuni Shrine was consecrated to the dead spirits of the people who fought for the Emperor and therefore was placed in the center of the Japanese Empire in religio-political sense. It can be said that this Shrine was the central political ideology of assimilation to the subjects of the Emperor, but has been camouflaged by the Japanese "culture", that is to say, the

pantheistic religiosity. Even today, this Shrine is also physically and literally at the center of Tokyo, next to the Imperial Palace, and thus at the physical as well as symbolic center of Japan.

To get rid of the foreign criticism, the Japanese government at last began to inquire into an alternative to Yasukuni Shrine, and finally, on December 25 in 2002, has presented a report that says the need of National Memorial Monument for Peace (NMMP) instead of Yasukuni Shrine. Many people think that the government should start to construct this NMMP in order for the governmental officers to stop the **public worship** to Yasukuni Shrine. They should use this NMMP for remembering the wars in the modern Japan with intention for making a world peace. Different religious groups also can use in their prayers for world peace.

But, surprisingly enough, two different extreme camps soon began to object to this plan.

- (1) The Prime Minister Koizumi and groups promoting Yasukuni Shrine.
- (2) Some liberals. And Christians and Buddhists who have hitherto strongly objected the governmental **public worship**.

What surprised me is not the objection from (1) but from (2), because I had thought it quite natural that the group (2) would welcome the alternative to Yasukuni Shrine. This reaction impresses on me a serious issue in public philosophy in Japan, concerning **otherness**. The group (1) is a kind of communitarianism rooted in an ethnic mind, wishing to govern people by emphasizing the Emperor. They do not like that Yasukuni Shrine would be eclipsed by the construction of a new NMMP. The mental situation of group (2) is rather complicated. It seems that group (2), reacting strongly to group (1), is pushed to the position of “libertarians”. The Christians and Buddhists in objection to group (1) are forced to become very individualistic in their faiths. They are inclined to think the government to be evil at any time. Remembering the people who died in the wars is a personal problem in their opinions and, therefore, not a governmental problem. Construction of a new NMMP by the government is merely preparation to open the way to the next war, or to a militaristic Japan.

These two different opinions are two extremes and, in my opinion, devoid of the sense of **others**.

Group (1) sticks to Shinto animism sponsored by the government and has no care about **other** religious people and liberals.

Group (2) sticks to their individual faiths or life styles and have no care about **others**, without preparing a common place of remembering the wars. The wars are not personal events and, therefore, need a public forum to think about them. Many groups in civil society should try to form public opinions to this problem in their own manners. What is the state? What is patriotism? What is religion? What is war? How do we think about these problems as our responsibilities among different others?

2. “Absolute others” and Kitaro Nishida

First I think a philosophical framework and next the historical context. It is possible to link Nishida’s theory of awareness to the theory of self and **other**. This is because he is clearly discussing “absolute otherness as the self’s foundation”⁽³⁾.

In such documents as his 1932 essay “I and Thou”, Nishida developed his view of “absolute otherness” so as to produce the following types of self-understanding: “When it is thought that *the self sees the self in the self*, together with it being thought that the self sees *the absolute other* in the self, it must mean that that *absolute other* is precisely the self.” “At the basis of our world and the things which can be thought, there is a foundation laid through a kind of personal awareness, namely that we thus see the absolute other at the bottom of the self, and vice versa *see the self in the absolute other*”.

The expression “the self sees the self in the self” can be understood simply as a tautology. However, this expression expresses the structure of awareness in Nishida Philosophy. It is not simply a tautology. For Nishida — who rejects as objectifying logic (Aristotelian logic) the kind of logic which views the self

(3) H. Inagaki & N. Jennings, *Philosophical Theology and East-West Dialogue*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000, pp. 38–46.

objectively — it is the origin of ‘*topos*-like’ logic that seeks to grasp the self from within the self. Here when saying “X sees Z in Y,” even though X, Y and Z are the same word ‘self’, X = ‘I’, Y = ‘the *topos* of absolute nothingness’, and Z = ‘the true self’. In other words, “I see the true self in the *topos* of absolute nothingness.” However, in the essay “I and Thou,” Y is not ‘the *topos* of absolute nothingness,’ but has been changed to ‘absolute other’. The statement is therefore “I see the true self in the *absolute other*.” This is a scheme of human self-understanding in contact with the religious root, i.e., Zen-Buddhism, in the case of Nishida.

“I see the true self in the *absolute other*” is the expression of a highly condensed self-understanding. However, it is not necessarily only the religious person or speculative religious philosopher who achieves this kind of awareness. In fact, anyone has this kind of structure of identity intrinsically in his self-understanding. Even if one is not particularly aware of it, a normal person has within his personality a certain coherence of otherness that ought to be operative in everyday life. Usually this otherness may be a conscience within a normal adult, which allows him/her to see himself/herself, so to say, objectively.

Among modern Western philosophers, Levinas speaks something similar to the enlightenment in Zen, after referring to “la responsabilite pour autrui” as follows. “Otherness is what introduces the assimilation into self’s deepest place, which is the heteronomy of freedom that the Greeks did not teach us. It is just the transcendent in the immanent that the ego is not embedded in a tissue of states of affairs of consciousness. At the same time, the states of affairs are not becoming rigid even in the immanent”⁽⁴⁾.

Next, let us turn to our eyes in the history of Japanese Buddhism as an illustration on the “absolute other” against Japanese basic animistic Shinto worldview.

3. Kamakura Buddhism

Japan began to establish its identity in 5th–6th century when Great thought

(4) E. Levinas, *De dieu qui vient a l’idee*, p. 48.

such as Buddhism and Confucianism came from China through Korea. Japanese people, at the same time, realized their own animistic religion centered in ancestor worship, i.e., Shinto. Shotoku-taishi noticed deeply the meaning of salvation and otherness of Buddhism. But actually the animistic religion including Emperor-worship became the basic worldview and identity of the Japanese people, which eroded Buddhism in inclusive way. Buddhism lost its true otherness from 6th to 12th century in Japan. In 13th century, there came Reformation in Japanese Buddhism that Daisetsu Suzuki called “Japanese Spirituality.” Here the idea of “absolute other” is clearly seen.

Before 13th century, Buddhism (Mahayana-Buddhism) in Japan functioned only as a magical and liturgical protection of the noble class or ruling power, and had the status of the state religion. The Samurai class rose up in the 11th century and established a ruling government in Kamakura, in the eastern part of Japan, in the end of 12th century. The Samurai people were originally soldiers, protecting the noble class, who were always prepared to die for their lords. They lived by the side of death and, therefore, thought sincerely about the meaning of life and death in their daily lives. They needed salvation in a personal sense. The Reformation of Buddhism was thus welcomed both by this Samurai class and ordinary people like farmers or merchants.

The nature of this renewal of Buddhism will be summarized as follows⁽⁵⁾.

- (1) Liberation from magical and esoteric elements in the old Buddhism.
- (2) Focusing on such existential problems as living and dying.
- (3) Setting up a clear purpose of personal life.
- (4) Orienting human behavior towards this purpose.
- (5) Infusing dynamism into hitherto routine daily life.

These new elements in Reformation developed side by side with the decline of the old establishment ruled by noble clans for nearly five hundred years.

Among Reformers Shinran (1173–1262), Dogen (1200–53) and Nichiren (1222–82) were important. Shinran excelled in an inner purity and a religious

(5) H. Inagaki, *Person, Society, and Religions, Exchange*, vol. 31, No. 2, 2003, Brill, Leiden-Boston.

emotion through tough commitment to the absolute other, Amida-Buddha (personal *tathagata*). Dogen pursued a penetrating philosophical logic along with physical training through practical faith. Nichiren was distinguished by his prophetic will and his action through the Scriptural faith, as a practitioner of the *Lotus Sutra*.

By responding to the absolute grace of salvation, Shinran's thorough obedience to Amida without dependence on legal commandments, has been compared with *sola fide* by Martin Luther. Contemporaneous with St. Francis, a great teaching of salvation by *sola fide* appeared in Japan! (Karl Barth).

Shinran's interpretation of Buddhism and his activity will be summarized in the following three points.

- (1) Doctrine of salvation. Since he realized his sin deeply, he felt the need of dedicating himself to Amida in order to be saved, depending on Amida's gracious mercy. His personal religious experience was so existential that he felt the hierarchical order of monks was only a hindrance for the purpose of salvation.
- (2) Believer's community. This community was called the 'brotherhood' and mainly consisted of merchants and peasants. They were taught to repeat 'Nenbutsu', just a simple word to orient their hearts to Amida only, making it unnecessary to worship animistic deities any more.
- (3) Relation to political power. The 'brotherhood' was a voluntary association, independent of any political governors. Shinran taught that his value did not come from earthly authority, but from Amida's mercy, and did not allow believers to resist the governors with armaments.

Dogen was a Zen-master, who studied for a long time in China. His teaching of Zen-Buddhism is, in a sense, quite opposite to Amida-faith, because Buddha's truth, *Dharma*, manifests itself in impersonal reality. After sitting on a floor for a long time and by negating his ego, a man must realize that emptiness is the nature of true reality. True self is thus achieved as nothingness. When he is enlightened by this *Nirvana*, he is liberated from all sufferings and can live everyday calm and peace. The teaching of Zen is well illustrated in the "Ten Bulls."⁽⁶⁾

Nichiren at first belonged to the 'Nenbutsu'-sect but afterwards criticized and rejected it. He claimed not only the supremacy of the *Lotus Sutra* (*Saddharma-pundarikausutra*) among the many sacred books, but also the way of *bodhisattva*, that is to say, the practice of Buddha's mercy towards human fellows. The motto of Nichiren was "committing to Buddha's truth, not to man's truth", which meant that human acts should follow the *Lotus Sutra* instead of being influenced by human dependent relationships. Nichiren was distinctive in his political thinking when compared to other Reformers. Since Buddha's law and the King's law were balanced in him, he sometimes criticized the Kamakura governor. Owing to that act, he suffered persecution. His idea was that while the governor (state) ruled by good law would flourish, that ruled by evil law would come to ruin.

The following analogy seems to be interesting. While Shinran may be compared with Luther, Nichiren may be compared with Calvin, and perhaps Dogen with Menno Simons. But the story of Shinran's followers was also somewhat similar to the Calvinists.

After Shinran, in the time of Rennyō (1415–99), the Jyōdo-shinshū sect (True Pure Land sect) often participated in the resistance movements with armaments against the political power. The biggest resistance was in Kaga, where the believers governed by themselves in a democratic way for more than 100 years. Its zenith, and simultaneously its last resistance, was in Ishiyama in 1570. The monks and believers fought for 11 years at the Castle of Ishiyama against Nobunaga Oda, who finally ended the War-Age in Japan (c.1576) and united the country.

It is interesting to notice that Christianity was first brought Japan during this time by a Jesuit monk, Francis Xavier (1549). Further, in Europe, the Huguenot War (1562–98) and the Independence of the Netherlands Republic (1581) took place in this era. The balance of God's law and King's law, or the problem of separation of Church and State, was also a big issue there.

(6) H. Inagaki & N. Jennings, *Philosophical Theology and East-West Dialogue*, pp. 38–46.

The reason why I use the term Reformation in order to describe the Buddhist Renaissance is its Religio-social results, with its later aftereffects in Japanese history. First, in Europe, the Reformation began with the problem of a personal salvation and spread among the people at the same time as a social reformation. A similar situation occurred in Japan. Second, although Buddhism was accepted mainly by the ruling class and scholars in Japan, ordinary people were alienated from salvation. But Kamakura Reformers brought the salvation message in a simple way to the ordinary people, even if they lived and worked in this-world; they did not need to throw away jobs to become monks in the temples. To be sure, the monks in the temples sometimes fought against secular governors before the Kamakura era, but these battles were fought merely to defend or acquire secular privileges for themselves. After the Kamakura era, people in general fought in order to protect their own faiths. The fight for protecting their own faiths is seen as a requirement of freedom of conscience, or at least as a bud seeking for modern human right. These situations are parallel to what the teaching of ‘inner-world asceticism’ claimed in the history of European Reformation.

Unfortunately the results of Reformation in Japan did not mature and thus fully generate a civil society. After Nobunaga, any tendency toward religious freedom was cut down by the political power.

Another **otherness** to basic Japanese worldview was Christianity. It was brought into by Francis Xavier in 1549 and soon spread out to Samurai and people in the War-era. It is said that a half million people became Christians for forty years or so. Their values are too different to Japanese and exhibited strong otherness to the basic Japanese worldview. The governors Hideyoshi Toyotomi and Ieyasu Tokugawa reject this otherness and seriously persecuted them.

In 1637, more than thirty thousand Christians at Nagasaki engaged in an armed riot against the Tokugawa Shogunate, with the result that they were all killed. After this riot, neither Buddhism nor Christianity could resist the political power any more. The hope of producing freedom in society evaporated. This was completed with the Sakoku policy (closing Japan’s doors to other countries) by the Tokugawa Shogunate (1639–1868). For more than 200 years the society

appeared peaceful and quiet, but actually any true creative development was not there.

This means that the Buddhist sects were forced to become so-called the state religion for the purpose of extinguishing Christianity by the Tokugawa Shogunate until the Meiji Restoration in 1868. (I will add one thing here. From 1868 to 1945, the state religion was Shinto. The state power has thus always controlled religions in Japan.)

4. The resistance of Fujyu-Fuse-ha

One sect of Nichiren's followers was called Fujyu-Fuse-ha. Apart from Christians, this sect was the only religious group that was persecuted seriously by the Tokugawa government. The Fujyu-Fuse-ha's case is helpful to the study of the meaning of a civil society in a non-Christian world, because the problem of authority was questioned during its struggle, and the freedom of religion put forth a small sprout there.

In 1599 Nichio (1565–1630) opposed the Shogun, Ieyasu Tokugawa, who held absolute power at that time. Ieyasu ordered Nichio to come to the blessing of dedication of a new Buddha statue at Kyoto. But Nichio declined to attend the ceremony because Fujyu-Fuse-ha's confession did not allow this kind of ceremonial participation in other sects. The dictator Ieyasu was angry at Nichio's rejection of his order and punished Nichio, banishing him to a small island. In spite of the government's severe oppression, Nichio's followers increased year by year. Finally the Shogunate government arrested the believers on a large scale in 1691 and imprisoned or killed them.

Almost at the same time in England, the successful Glorious Revolution occurred. John Locke came home from the Netherlands and published his *Letters concerning Tolerance* (1689) and *Two Treatises of Government* (1690). Locke wrote that the state should implement a policy of religious tolerance for the nation, in consideration of the oppressed Puritans.

The dispute between Nichio and Ieyasu was similar to that between Locke and the advocates of the Divine Right of Kings. One major issue was "Who is the possessor of the national land?" (legitimacy of reign) While Ieyasu answered,

“The Lord of the nation is”, Nichio answered, “Buddha is.”

Nichio said, “It is Buddha’s grace that we can have heat from heaven and keep our lives nourished by the crops from ground.” Hearing that “all the world belongs to Buddha, and Japan is a part of Buddha’s world” also reminds us of the following Biblical passage, “God made heaven and earth, and the sea, and all things that are therein: who in times past suffered all nations to walk in their own ways. Nevertheless he left not himself without witness, in that he did good, and gave us rain from heaven, and fruitful seasons, filling our hearts with food and gladness.”(Acts14: 15–17) This grace is called common grace in Christian theology, different from special grace of salvation by faith.

Locke further developed the legitimacy of reign as a political idea instead of a theological idea, which he concretely elaborated in opposition to the Divine Right of Kings in his *Two Treatises*.

The world created by God was entrusted to Adam, the father of all races. Was the authorized right of Adam as a steward of lands, in particular the land of England, inherited by the King of England or by the English people? While the advocate of Divine Right supported the former position, Locke denied it. Locke argued that each person entrusted his natural right to his own possession to a governor through assent and reliance on a social contract. However, on that occasion, freedom of conscience or inner freedom was not entrusted.

Ieyasu ordered the Buddhist monks to come to the celebration of the new Buddha statue. But the monks could clearly deny this order due to their freedom of conscience. Except Nichio, all Buddhist monks including Nichiren’s followers attended the ceremony responding to the Ieyasu’s order, probably to bless the Ieyasu’s dignity and political power. Thus the Nichio’s decision seemed to be rather strange. He was surely an abnormal man, because many Buddhists then thought it was good to subject themselves to the political order. He could accept Ieyasu’s order and just attend the ceremony formally, but actually he did not. It, however, did not come about due to his strange and evil character, but due to his religious conscience. The Lockean doctrine would support this, from which a modern civil society could start. Nichio’s idea and behavior was a global issue at that time; the authority of *the transcendent* is above that of a governor or a

Lord of the state.

5. Shinto and the “absolute other”

A. Ideology of assimilation

The Meiji Restoration closed the Samurai Government and declared the restoration of the Emperor’s Government, which, it was thought, originated with the ancient Jinmu-Emperor, mythical founder of Japan. Its slogan was “Piety to gods and Patriotic mind” under the unification of religion and politics. The Emperor is actually a grand priest and also at the same time worshiped. The basic animistic worldview is rather strengthened, by adding the modern view of the absolutistic state. Sometimes this is called the State Shinto. This gives an ideology of assimilation of **others** in modern imperial Japan, externally for the colonial countries and internally for minorities, Christians, and some Buddhists. These religious people have been oppressed, especially during the Pacific War.

After the War, the institutional separation of Shrine (Church) and State was introduced constitutionally in Japan. This surely intended as a criticism of the abnormal fascism of the State Shinto during the War. This constitutional rule, however, does not necessarily require the so-called liberal ideology, namely, the exclusion of religions from the public realm. The public sphere can include particular religious activities if the governmental institution is not connected to these religious activities. Thus Yasukuni Shrine can exist, but it should be separated from governmental action.

In 1985 the Prime Minister Yasuhiro Nakasone started to practice the so-called **public worship**, but, after receiving strong objection nationally and internationally, he quickly stopped. Koizumi is the second Prime Minister who is eager to maintain such **public worship**.

B. The Alternative

The NMMP, the alternative to Yasukuni Shrine, is proposed in the government’s report last December, which will be summarized as follows,

- (1). The permanent NMMP is necessary, but its form, place, and other

details are not fixed in this moment.

- (2). This is a good chance to show to the world that Japan is sincerely acting to pursue peace.
- (3). The persons mourned are limited to those who died in the wars after Meiji Restoration and in the peace-keeping activities in future.
- (4). The new NMMP can co-exist with already established places.
- (5). Suggestions for the name of NMMP will be solicited from the public.

This is the governmental plan. But, from our side as citizens, we can propose a new NMMP, which includes the memory of all people who participated in the Japanese fascism during the last War. The government, the citizen in general and religious people can talk about this type of NMMP and should try to reach a certain consensus. All the people inside and outside the nation can use this NMMP, irrespective of their faiths and beliefs. It is not a private voluntary institution and, therefore, should be run and kept by public money or tax, just as national parks. It is thought to be a kind of welfare done by the state. Some people including even Japanese Christians object to it, because, in their opinions, the state will control the dead people through this memorial monument and the meaning of death should not be determined by the state. Such kind of thinking is, in my opinion, very much trapped by the religiosity of ancestor worship being popular in Japan. But it is actually true that all kinds of religious people and non-religious people can access this memorial monument in their own ways. The government only offers the place and its management. Though the governmental officers with the religiosity of ancestor worship can have their ceremonies here, it is not a Shinto-shrine. We cannot enter inside their mourning mentality. If we have the **sense of otherness** to the governmental people, we can have the tolerance to their actions.

I think the above-mentioned idea is one of **responsibility for others** that Japanese public philosophy can offer to people trapped by the Japanese type of assimilation. The new *Neue Wache* in Germany (1993) could be one model of this problem.

6. Sovereignty; Not restricted to the state

Let us consider the foundation of a civil society from a religious perspective. Nichio committed himself to Buddhism. Usually Buddhism is considered to be a religion that is immanent instead of transcendent. But if you see Nichio's behavior, you cannot deny that it is surely a result of a transcendent thought. From a religio-social aspect Buddhism here functions as transcendent, because the authority of Buddha is higher than that of a governor. This is why Nichio could resist the authority of the dictatorial governor. Instead of authority, perhaps, sovereignty will be a preferable term for developing a public philosophy underlying a civil society.

Sovereignty was originally a theological idea introduced by Jean Calvin (1509–64). Only the Creator God has sovereignty, and no creature can have it. But in the history of Western Europe, in the process of emergence of Modern society from the Middle Ages, Jean Bodin used the idea of sovereignty to found the Absolute state (1576), where a monarch could have sovereignty. Huguenot, Dutch Calvinists, and Puritans were strongly against this monarchical theory, because a King was no more than a creature.

They thought that a King or a state Governor could not have sovereignty. This led to the idea of *Monarchomachi*, i.e., the idea that a bad ruler with an unjust absolute power should be banished. The concept of sovereignty was inclined to mean the political power from top to down. Instead of this type of top-down thinking, Johannes Althusius stressed human *sympiosis* in bottom-up thinking in *Politica* (1610). Herman Dooyeweerd cited a passage from the Althusius' *Politica* in the following way,

Every type of social relationships has its proper laws peculiar to it, whereby it is ruled. And these laws are different and divergent in each kind of social relationship, according to the requirement of the inner nature of each of them. (*A New Critique of Theoretical Thought*. III: 653)

Dooyeweerd sees that the inner natures of various types of symbiotic social

relationships give the principle of internal sphere sovereignty (sovereignty in its own sphere). Private voluntary associations are illustrations of these symbiotic social relations. A voluntary association is made from each people's bottom-up vital need without compulsion by the state, and therefore has internal sphere sovereignty. The vital need may be sometimes biological and sometimes ethical; both needs are interpreted to be proper laws that are peculiar to human being. These proper laws can either be called immanent because of their bottom-up nature, or transcendent when seen as the creational orders.

Due to the fact that these proper laws in our lives are not reducible to other laws, we can say that each voluntary association has sphere sovereignty. Thus sovereignty does not only belong to the state, but also to various private voluntary associations, sometimes crossing over national boundaries. Between the private individual and the state, there should be a number of intermediate voluntary associations with their own sphere sovereignties such as NGO's and other public sectors according to their need of lives. This intermediate sphere is the authentic public sphere, so to speak, constructed by citizens. The role of state is to protect these sphere sovereignties by making laws and sometimes to make conditions of subsidiary for *symbiosis* or co-existence in order to provide an external welfare to nations, including the place such as NMMP.

The civil society thus considered is essentially transcendental and immanent. First, each people's bottom-up vital need emerges from the fact that they listen to their inner voice or inner authority regardless of other outer human authorities. Second, the proper laws are not human devices, but are given, either as immanent or as transcendent, by the cosmic Buddha's laws or by God's creational laws, respectively. For the naturalists, they are given by Nature! Third, the purposes of the voluntary associations are the fulfillment of public happiness and peace, which is the manifestation of love to neighbors or the mercy of brotherhood. This kind of ethos should be fostered by each society according to its tradition.

7. Conclusion

As I already said in the beginning of this paper, Levinas frequently pointed

out the origin of assimilation in Western thought in the Greek ontology. Although Judeo-Christian religion is originally different from such a rational thinking, it has been actually influenced, however, with this way of thinking for a longtime. The result has been deism, which gives no rooms for a personal response like “I and thou.” Since there are no rooms for “you”, the sameness of you and I are manifest and the concept of **others** will disappear. This, when combined with a political power, gave birth to the pathologies of totalitarianism.

On the other hand, in Japan, pantheism such as Shinto animism has a tendency to include softly all kind of thoughts. The result is “no-difference of subject and object” (Nishida), which gives again the sameness of you and I, and the concept of **others** will disappear. Rejection of different or foreign people from one group becomes manifest in daily lives. It is also the origin of myth claiming that Japan is composed of one folk. If it is combined with a ruling power, the result is clear, namely, a form of totalitarianism. Unfortunately we drastically experienced it during the last War.

Thus, in my opinion, the sense of “I and thou” grounded by the transcendent should not be excluded from the public sphere in order to keep a healthy civil society, though the separation of shrine (church/temple) and state should be rigorously held.

Narrative Approach in Stanley Hauerwas' Theology

Atsuyoshi Fujiwara

1. Introduction
2. Narrative Approach
3. Why Narrative?
 3. 1. Narrative as an Essential Form in Human Understanding
 3. 2. Narrative as an Essential Form in Christian Theology
4. Christian Story: The True Story
 4. 1. True-ness
 4. 2. Relativity with Other Religions
 4. 3. Relativity within Christianity
5. Distinction of Understanding and Genre
6. Conclusions

1. Introduction

Emphasis on narratives is a postmodern tendency.⁽¹⁾ Hauerwas does have a postmodern flavour. Although Stanley Hauerwas (1940–) cannot be simply

(1) Alister McGrath defines mostmodernity as “a cultural mood, which celebrates diversity and seeks to undermine those who offer rigid, restrictive and oppressive views of the world,” and rightly identifies its three characteristics: story, image and local community. Alister McGrath, 2003, “Christianity in the Postmodern World,” An unpublished paper for the Tokyo Christian Institute Public Lecture on 23 May 2003, 4–5.

I see the beginning of narrative theology in H. Richard Niebuhr's *The Meaning of Revelation*. Atsuyoshi Fujiwara, 1999, “Theology of Culture in A Japanese Context: A Believers' Church Perspective,” Ph.D. Thesis, University of Durham, 27–34. H.

called a narrative theologian, he certainly values such an approach.

The purpose of this essay is to comprehend and to critique the narrative approach in the theology of Stanley Hauerwas. Hauerwas was greatly influenced by John Howard Yoder (1927–1997) in his theological approach. Yoder, too, appreciates the narrative approach: “Our identity is a narrative identity, not a deductive identity. Christian ethics is derived from a story, not from principles.”⁽²⁾ Yoder also adheres to the story particularly in *The Politics of Jesus*, and refuses to “leave the story behind.”⁽³⁾ However, Hauerwas discusses narratives much more in detail than Yoder.

Hauerwas’ interests have shifted, and he mainly discusses narratives roughly from 1977 to 1983. His other interests were virtue and character, non-violence and community, which are equally significant in understanding his theology. However, this essay primarily focuses on the field of narrative.

2. The Narrative Approach

Each individual has a life story. We typically see that in biographies and autobiographies. In a church setting, it is often expressed as testimonies. Each community has its own narrative, which forms its identity. When people participate in the community, they, too, come to share the narrative. Narrative theology for Hauerwas emphasises not only narrative, but also the community which shapes and keeps the narrative and the concreteness of history rather

Richard Niebuhr, 1960 [1941], *The Meaning of Revelation*, (New York: Macmillan Paperback edition; [New York: Macmillan]).

See also Gary Comstock, 1987, “Two Types of Narrative Theology,” *Journal of the American Academy of Religion* 55/4 (Winter): 687–717. This is the best article to explain the development of narrative theology in my knowledge.

- (2) John Howard Yoder, 1979, “The Community of Christ: The Form of Social Ethics,” A lecture delivered at Fuller Theological Seminary on 15 February, Cassette 213, (Pasadena: Fuller Theological Seminary Media Centre).
- (3) John Howard Yoder, 1994 [1972], *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 2nd ed., (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. and Carlisle: Paternoster Press), 13.

than abstract principle.

The narrative approach is significant in Hauerwas' theologies. As Paul Nelson says, Hauerwas is perhaps "the most significant and influential exponent of narrative among contemporary Christian ethicists," and "narrative would be identified as the dominant and controlling term" in Hauerwas' theology.⁽⁴⁾

Narrative for Hauerwas is the form to interpret and to express history coherently. He believes that narrative is universally essential to all human understanding; and narrative is particularly crucial to Christian theology.

3. Why Narrative?

3. 1. Narrative as an Essential Form in Human Understanding

Firstly, Hauerwas deems that history can be best understood in narrative. When we talk about an event, we usually describe it in narrative. Hauerwas states: "The telling of the narrative is itself a reinterpretation of the history. We see that because the self is historically formed we require a narrative to speak about it if we are to speak at all."⁽⁵⁾ We can interpret ourselves, the world, and God only through our own internal history. Narrative appropriately treats the particularity and historicity of the agent, which modern ethics has overlooked.

Secondly, narrative helps us see history coherently. It is possible that we randomly pick up historical facts and make a meaningless list. However if we interpret and describe history in a meaningful way, it must become narrative. Only by doing so can we find consistency in history. Hauerwas states: "A story, thus, is a narrative account that binds events and agents together in an intelligible pattern... . To tell a story often involves our attempt to make intelligible the muddle of things we have done in order to have a self."⁽⁶⁾ We are

(4) Paul Nelson, 1987, *Narrative and Morality: A Theological Inquiry*, (University Park, Pa: Pennsylvania State University Press), 109, 111.

(5) Stanley Hauerwas, 1984 [1983], *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (London: SCM Press; [Notre Dame: University of Notre Dame Press]), 26.

(6) Stanely Hauerwas, 1977, *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in*

historical beings, and our selfhood is formed through our interpretation of our past. When we talk about ourselves we select certain events in the past which are important to us. Such a selection enables us coherently to comprehend the self in history. Hauerwas says: “Metaphors and stories suggest how we should see and describe the world — that is how we should “look-on” our selves, others and the world — in ways that rules taken in themselves do not. Stories and metaphors do this by providing the narrative accounts that give our lives coherence.”⁽⁷⁾

Thus Hauerwas claims that narrative is generally an essential form throughout humanity. I would like to note that this is his foundationalist aspect.⁽⁸⁾

3. 2. Narrative as an Essential Form in Christian Theology

Hauerwas believes that narrative is especially crucial in Christian theology: “The narrative mode is neither incidental nor accidental to Christian belief. There is no more fundamental way to talk of God than in a story.”⁽⁹⁾

Firstly, Hauerwas claims that narrative precedes other modes of talking about God. To the challenge that we can talk about God through doctrine, he asserts: “Such ‘doctrines’ are themselves a story, or perhaps better, the outline

Christian Ethics, With Richard Bondi and David B. Burrell, (Notre Dame: University of Notre Dame Press), 78.

(7) Stanley Hauerwas, 1974, *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, (Notre Dame: Fides Publishers), 71.

(8) Frei, as a nonfoundational narrative theologian, asserts: “I am not proposing or arguing a general anthropology. I am precisely *not* claiming that narrative sequence is the built-in constitution of human being phenomenologically uncovered. That may or may not be the case. Rather, I am suggesting that it is narrative specificity through which we describe an intentional-agential world and ourselves in it.” Hans Frei, 1993, *Theology and Narrative: Selected Essays*, eds. George Hunsinger and William C. Placher, (Oxford: Oxford University Press), 112.

(9) Hauerwas, *Peaceable Kingdom*, 25.

(10) *Ibid.*, 25–26.

of the story... . Doctrines, therefore, are not the upshot of the stories; they are not the meaning or heart of the stories. Rather they are tools (sometimes even misleading tools), meant to help us tell the story better.”⁽¹⁰⁾ Thus Hauerwas claims the superiority of narrative to doctrine and any other forms in speaking of God.

Secondly, Israelites and Christians experienced God in history and deliberately chose narrative literary form as a dominant mode in expressing their faith. “To know our creator, therefore, we are required to learn through God’s particular dealings with Israel and Jesus, and through God’s continuing faithfulness to the Jews and the ingathering of a people to the church.”⁽¹¹⁾ Although there are factual aspects in Christian convictions, “those ‘facts’ are part of a story that helps locate what kind of ‘facts’ you have at all.”⁽¹²⁾ Thus Hauerwas believes that narrative is essential in understanding Christian belief.

In these cases above Hauerwas seems to mean narrative as a literary genre. For example, Hauerwas claims: “Narrative formally displays our existence and that of the world as creatures — as *contingent* beings.”⁽¹³⁾ However we have to note that there are other ways to convey the concept of creatures’ contingency. Often doctrines, poems, and paintings play such a role. Doctrines can articulate a detailed statement in a logical and precise manner; poems can express feeling. Psalms express people’s awe and emotion better than narrative. Although narrative as a literary form is a good vehicle to convey interpreted history, it is to be complemented with other forms. Although the ‘outline’ of the narrative (and other forms) may not be superior to narrative, narrative cannot claim exclusive supremacy, either. They are complementary to each other. Narrative has unfairly been a long-neglected field. However it must not be overemphasised as a reaction, since it has its own limits just as any other approaches.

By the term narrative, however, Hauerwas seems to mean both literary form and human understanding. He uses the expression such as ‘locating our stories within God’s story’ and uses the term ‘narrative’ both as literary genre

(11) Ibid., 28.

(12) Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, 73.

(13) Hauerwas, *Peaceable Kingdom*, 29.

and as the understanding of the event.⁽¹⁴⁾ He also states: “Stories are not just a literary genre, therefore, but a form of understanding that is indispensable.”⁽¹⁵⁾ He mixes the two in his discussion of narrative. This confuses the reader and needs further clarification, which I offer below.⁽¹⁶⁾

4. Christian Story: The True Story

Traditionally Christianity has claimed that the truth was revealed from God through Jesus. However we are aware that there are other religions and other stories in human history. Theologians have struggled with this question of Christian absoluteness and other religious traditions particularly since the nineteenth century. Hauerwas asserts that Christian story is a true story. What does he mean by that?

Hauerwas thinks that if a tree produces a good fruit, it is a good tree: if a story produces faithful people, it is a true story. In this section I would like to discuss three elements related to this idea of true story: concept of true-ness, problem of relativity with other religions, and diverse traditions within Christianity.

4. 1. True-ness

Hauerwas’ “true-ness” has two aspects: a sense of absoluteness and life involvement.

Firstly, Hauerwas thinks that truth has an absolute aspect. He disapproves of pragmatic relativism. Hauerwas states:

We should not want to know if religious convictions are functional; we should want to know if they are true... Yet this is futile insofar as ethics depends upon vital communities sufficient to produce well-lived lives. If such lives do not exist, then no amount of reflection can do anything to make our ethics fecund.⁽¹⁷⁾

(14) Ibid., 27, 28, 29.

(15) Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, 76.

(16) See “5. Distinction of Understanding and Genre.”

He rejects the idea of using religion as a servant to keep social order. Rather from the distinctive Christian viewpoint he asserts that truth has an absolute and unchangeable essence which must not be modified for our convenience.

Secondly, true-ness is closely related to real human life. Although truth has an absolute element, it is not statically and rigidly objective and is not isolated from human life. Rather it dynamically confronts us with the need to change. Hauerwas states: "We often think that a true story is one that provides an accurate statement, a correct description. However, I am suggesting that a true story must be one that helps me to go on." "A theory is meant to help you know the world without changing the world yourself; a story is to help you deal with the world by changing it through changing yourself."⁽¹⁸⁾ Thus, for Hauerwas, truth existentially affects our life.

We can also see Hauerwas' stress on life style when he discusses the use of goodness which is similar to truth: "To say a bad person has done some genuinely good thing is a misuse of the notion of good. Of course what they have done may be good in the sense that some good effects have resulted, but the 'action' is not good if it has done nothing toward putting them on the path toward being good."⁽¹⁹⁾ He believes that character and action are inseparable, and a true story shapes character.⁽²⁰⁾

Thirdly, true story, by confronting us with the need to change, helps us see God, ourselves, and the world properly. It gives "coherence to a person's life."⁽²¹⁾ Hauerwas asserts: "A true story is one that helps me to uncover the true path that is also the path for me through the unknown and foreign." Our sinful eyes do not wish to see our fallenness and descend into self-deception; and our

(17) Hauerwas, *Peaceable Kingdom*, 15.

(18) Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, 80, 73.

(19) Hauerwas, 1994 [1975], *Character and the Christian Life: A Study in the Theological Ethics*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press; [Trinity University Press]), xxiii.

(20) Whilst the concept of 'character' is an indispensable element in Hauerwas' theology, it is beyond the scope of this essay.

(21) Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, 35.

seeing “is bounded by trying to secure our past achievements.”⁽²²⁾ However a true story gives us courage to face reality and live amidst the human predicament with hope.

Thus the true-ness is also inseparable from human life. A true story existentially confronts us and helps us see rightly. To see the world properly, Hauerwas advocates Christian ethics from a distinctive Christian perspective rather than ethics for all with some Christian flavour. His understanding of true-ness is not so-called ‘objective,’ but is determined by the absolute standard from the Christian viewpoint.

4. 2. Relativity with Other Religions

There are numerous stories in human history which have created a variety of religious beliefs. If religions produce good people (or people of character), are they equally true? Can religions be judged in their trueness only by their function of producing good people? If the Shinto story of creation of Japan produces good people who are faithful to their story, is it a true story? If the answers to these questions are affirmative, we might say that we are in religious pluralism without absoluteness, and our engagement could rather be with anthropology, psychology or sociology rather than Christian theology.⁽²³⁾ If we claim the absoluteness of Christian truth, we tend to think that an independent external authority outside our belief system is necessary to judge the goodness of people.

Hauerwas does not give positive answers to these questions, and his position is somewhat ambiguous. On one hand he rejects total relativism; on the other hand he rejects absolutism. Whilst he does not affirm that every

(22) Ibid., 80.

(23) Hauerwas states: “It would be disastrous if this emphasis on the significance of story for theological reflection became a way to avoid the question of how religious convictions or stories may be true or false, i.e., you have your story and we have ours and there is no way to judge the truth of either.” Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, 72.

religion is equally true as long as it creates good people, he is aware that Christians do not sit in the absolute throne to judge all beliefs.

Firstly, Hauerwas has a strong nonfoundationalist element. He speaks from a distinctively Christian viewpoint as a Christian witness without making a 'propositionalist-cognitivist' statement.⁽²⁴⁾ He asserts that Christian ethics must testify to Christian belief nurtured in Christian narratives instead of dissolving it into universal principles. Hauerwas is no friend to sceptical relativism; he believes that the Christian story is true. Yet his focus is on inviting people to a life which was made possible to us by God's grace through the cross and resurrection of Christ, rather than rejecting other beliefs as false. He states: "We do not wish to claim that the stories with which Christian and Jews identify are the only stories that offer skills for truthfulness in the moral life."⁽²⁵⁾ Thus this is a confessional approach rather than a doctrinal approach with forcing authority.

Secondly, Hauerwas' approach has a slightly foundationalist flavour. He seeks objectivity within a nonfoundational approach. This is what I meant by 'ambiguous.' He gives four criteria for assessing narratives: "(1) power to release us from destructure alternatives; (2) ways of seeing through current distortions; (3) room to keep us from having to resort to violence; [and] (4) a sense for the tragic: how meaning transcends power."⁽²⁶⁾ These are merely guidelines and not universally objective standards. Hauerwas as a nonfoundationalist states: "There is no story of stories, i.e., an account that is literal and that thus provides a criterion to say which stories are true or false. All we do is compare stories to see what they ask of us and the world which we inhabit."⁽²⁷⁾ Thus Hauerwas denies a meta-narrative standard to judge all

(24) George Lindbeck identifies three theories for understanding religion: the cognitive-propositionalist approach, the experiential-expressivist approach, and the cultural-linguistic approach. Propositionalists objectively judge religions as true or false. George A. Lindbeck, 1984, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, (Philadelphia: Westminster), 16–19.

(25) Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, 38.

(26) *Ibid.*, 35.

(27) *Ibid.*, 78–79.

narratives. Nevertheless he tries to provide vague working criteria to help us recognise a true story. Although two different paradigms share nothing in common and are incommensurable, we can compare the quality of theories within the same paradigms. Even if we cannot precisely judge the quality of the two things from two different paradigms, their qualities are different and sometimes people share a same judgement. Even if two stories are incommensurable, it is not totally impossible to see the variety of trueness amongst stories.⁽²⁸⁾ Thus Hauerwas is trying to assess narratives in different paradigms without setting up a definite standard outside the paradigms. The validity of his criteria is not solid. Nevertheless his resolute claim for testing narratives without giving up such an attempt should be valued from the perspectives both of critically reshaping Christian performance and of enhancing dialogue between different religions.⁽²⁹⁾

Thus Hauerwas asserts that the Christian story is a true story. It is not simply a nonfoundationalist confession of belief; rather it has some foundationalist characteristics. Although he denies that non-Christian stories are false, he never talks about any true non-Christian story. Instead we hear him confessionally asserting that the Christian story is a true story.

4. 3. Relativity within Christianity

The Christian story shapes our faith and living so that we are to live according to the story. Hauerwas thinks that when we are faithful to Christian story, it shapes our character toward the likeness of Christ. He, like Yoder, particularly declares pacifism as an essential element. However there are many communities within Christianity which have different traditions and emphases; quite apart from the major divisions — the Roman Catholic Church, the Orthodox Church, and mainstream Protestantism — there are numerous

(28) Cf. Minoru Murai, 1978, '*Yosa' no Kouzou* [The structure of 'goodness'], Kodansha Gakujutsu Bunko 212, (Tokyo: Kodansha), 109–147.

(29) Lindbeck and Milbank also suggest testing the truthfulness and falsity of narratives by assessing the church. Lindbeck, *Nature of Doctrine*, 64.

subdivisions particularly in Protestantism. Although Christian communities largely agree on the centrality of the story of Jesus: passion, the Cross, and Resurrection, they have interpreted it and acted differently throughout Christian history. Moreover many of such practices came not simply out of political convenience but also out of serious and pious considerations. Hauerwas, like Yoder, put heavy weight on the story of Jesus. How do they reconcile diverse Christian performances from a central story?⁽³⁰⁾

Samuel Wells calls this “Hauerwas’ weakest point,” and Hauerwas does not give a clear answer to it.⁽³¹⁾ Wells shows that although Hauerwas and Johann Baptist Metz share many common convictions (the inseparable relationship of narrative and community, the centrality of the memory of Jesus’ cross and resurrection, and the significance of Christian social action as imitating Christ), they disagree on the use of violence.⁽³²⁾ Whilst Metz supports “revolutionary force,”⁽³³⁾ Hauerwas is a committed pacifist; just as Yoder is a steadfast advocate of pacifism. Even these theologians of very similar positions go in different directions in terms of practice. Hauerwas positively acknowledges the diversity of Christian convictions.⁽³⁴⁾ Nevertheless, Hauerwas, like Yoder, seems to believe that he has discerned a universal truth devoid of the possible human disagreement, which is a position dangerously bordering on arrogance.

In my judgement, although we must agree on basic Christian convictions

(30) Paul Nelson likewise points out this problem of diversity around the New Testament story. “In the first place, attention to different narratives within scripture may yield discrepant conclusions. Second, the same narrative or biblical narrative as a whole can be construed in different ways and used to warrant a variety of substantive theological proposals.” Nelson, *Narrative and Morality*, 83–84.

(31) Samuel Martin Bailey Wells, 1995, “How the Church Performs Jesus Story: Improvising on the Theological Ethics of Stanley Hauerwas,” Ph.D. Thesis, University of Durham, 81–82.

(32) Cf. Paul Lauritzen, 1987, “Is ‘Narrative’ Really a Panacea?: The Use of ‘Narrative’ in the Work of Metz and Hauerwas,” *Journal of Religion* 67/3: 322–339.

(33) Johannes B. Metz, ed. 1968, *Faith and the World of Politics*, Concilium Series 36, (New York: Paulist Press), 14.

(34) Stanely Hauerwas, 1981, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press), 52, 66, 92.

as long as we continue to do Christian theology, we should confessionally stay with our own convictions about ambiguous areas, including pacifism.⁽³⁵⁾ However firm our convictions may be, we should not declare it as the truth for all and for every situation. Our understanding is always fragmentary and relative.⁽³⁶⁾

The confessional form of theology is more needed if Christianity has had diversity from its beginning. James D. G. Dunn concludes in his study of first century Christianity that “*there was no single normative form of Christianity in the first century*” although there was “an identifiable unity.” He further declares: “How few the essentials are and how wide must be the range of acceptable liberty.”⁽³⁷⁾ Whilst first century Christianity is usually considered a norm for the Christian church, Dunn persuasively claims that it had both unity and a wide range of variety.⁽³⁸⁾

All we can and should do is confess our convictions and live accordingly. If we fully trust in God’s providence (as Hauerwas and Yoder claim), there is no need for us to force others to accept our convictions. We should witness what

(35) Romans, 14:5. “Some judge one day to be better than another, while others judge all days to be alike. Let all be fully convinced in their own minds.”

(36) The confessional attitude in H. Richard Niebuhr’s theocentric relativism and the humility expressed therein is particularly noteworthy. Discussing five types of Christianity, he was determined not to give the final answer and appreciated each alternative in his *Christ and Culture*. H. Richard Niebuhr, 1975 [1951], *Christ and Culture*, (New York: Harper Torchbooks; [New York: Harper & Row]).

(37) Dunn asserts that the unifying element is a common faith in Jesus-the-man-now-exalted. James D.G. Dunn, 1990 [1977], *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, 2nd ed., (London: SCM Press), 373, 374, 377.

(38) Dunn claims that there is “the fundamental unity,” “fundamental tension,” and “fundamental diversity” in the New Testament, and rightly asserts about the diversity: “Uniformity is not only unrealizable but theologically wrong-headed, since it would only result in the fundamental diversity itself in new and schismatic forms.” James D. G. Dunn, 1991, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, (London SCM Press), 280.

we believe as our confession without condemning others as false. If it is of human origin, it will fail; yet if it is from God, no one will be able to stop it.⁽³⁹⁾ It is this confessional theology that requires trust in God's sovereignty and an awareness that we are not in control, which I believe that Hauerwas and Yoder indeed advocate.

5. Distinction of Understanding and Genre

I have mentioned the limitation of the narrative approach. It is an enormously rich yet unfairly ignored approach. However it cannot claim exclusive supremacy and needs other approaches.

This becomes clearer if, in discussing Christian narrative, three elements of narrative within the internal story are identified and distinguished: original experience, narrative as common understanding of experience, and narrative literary form. They are not necessarily separable, but identification of them clarifies our understanding.

'Original experience of Christian narrative' is personal or corporate experience which the community has not much interpreted and reflected on yet. In the Gospel narratives themselves we see actions which seem to be spontaneous response to Jesus rather than premeditated choice.⁽⁴⁰⁾ Experience is an act of immediacy; the time direction of experience itself is primarily forward.⁽⁴¹⁾

When the experience is interpreted and shared by a community, it becomes

(39) Cf. Acts 5: 38–39.

(40) The biblical narratives are an interpretation of experience by Christian communities in narrative literary form. Therefore we cannot find the original experience in the Scriptures. Having acknowledged the limit, Thomas confessing "My Lord and My God," Zacchaeus giving up his possessions, Mary listening to Jesus without helping her sister Martha, and Peter jumping into water seem to be examples of immediate response.

(41) See for example Arimasa Mori, Arimasa, 1976, *Shisaku to Keiken o Megutte* [Concerning meditation and experience], (Tokyo: Kodansha Gakujutsu Bunko), 42, 70–71.

narrative as common understanding. Its time direction is primarily backward as we reflect on experience in the past.⁽⁴²⁾

This narrative as understanding can be communicated in many different ways, including narrative literary form. For example, the first Christians had an original experience with Jesus and its interpretation as the common understanding of the Christian community, from which four Gospel narratives were produced.⁽⁴³⁾ The original experience and its interpretation had potential to be expressed as narratives, doctrines, poems, paintings, music, sculpture, architecture, and so on. Although we did not have the original experience, we have an indirect access to Christian common understanding through biblical narratives and through other parts of the Scripture. Through the Scripture, we take a risk of diving into the narrative as the common understanding of early Christians.

Why is such a distinction of original experience, narrative as understanding, and narrative literary form necessary? There are at least four advantages.

Firstly, the distinction between narrative form and understanding helps us to be humble in interpreting the Scripture and to avoid the hubris of the biblicist. Biblicists regard the surface of the Scripture (though not limited to biblical narratives) as the Truth and believe that they unconditionally know the Truth. However the distinction reveals the possibility of failing to grasp early Christians' understanding rightly even though we have a direct access to biblical narratives. This leads our theology to a humble confession rather than

(42) Louis O. Mink also points out the retrospective nature of stories. MacIntyre's quote is from Mink's "History and Fiction as Modes of Comprehension." Alasdair MacIntyre, 1985 [1981], *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed., (London: Duckworth), 212.

(43) James Dunn discusses the diverse understandings of Christian faith in early Christianity despite the fact that they agree on their focus on Christ as "the unity between Jesus the man and Jesus the exalted one." Dunn, *Unity and Diversity*, 371–372. See also James D. G. Dunn, 1985, *The Evidence for Jesus: The Impact of Scholarship on Our Understanding of How Christianity Began*, (London: SCM Press), Chapter 4.

forceful doctrine for everyone to accept unconditionally. This is an identical claim to H. Richard Niebuhr's theocentric relativism.

Secondly, the distinction helps us avoid over-emphasis on biblical narratives. The Scripture contains not only narrative literary form but also other forms such as laws, poems, and letters. Narrative form is one of the ways in which the writers express their common understanding, although it can be central for integrating other forms into itself due to its inclusive historical nature. This distinction reveals that narrative literary form is not *the only* method to express human experience and its interpretation.

Thirdly, the distinction between the original experience and narrative as understanding highlights the significance of interpretation and urges us to reflect on our experience actively.⁽⁴⁴⁾ There are many experiences we refuse or do not even care to interpret. We instinctively refuse to interpret some of our experiences when they were too painful; we very often do not pay enough attention existentially to interpreting experience. Although we can say that they were interpreted as valueless, we are habitually careless in reality.

Arimasa Mori similarly distinguishes *taiken* from *keiken*: the former is experience itself which anyone can have and the latter is existential learning through experience which makes one grow.⁽⁴⁵⁾ He claims that although everyone who lived in the early 1940's in Japan had a *taiken* of the Pacific War, only a few people had a *keiken* of it. The *taiken* is similar to the 'original experience,' and the *keiken* is akin to 'narrative as understanding of experience' although he does not use the term 'narrative.'⁽⁴⁶⁾

(44) It should be noted, however, that the Scriptures could contain some elements that the original writers did not experience not intend. Therefore it is not simply an expression of their experiences. For example, Kiuchi discusses that Psalm 18: 21–25 describes aspects beyond David's personal experience. Nobuyuki Kiuchi, 1992, "The Righteousness of the Messiah (Ps 18: 21–25)," *Exegetica* 3: 52.

(45) Mori, *Shisaku*, 25–28, 44–46, 57–58, 62–67, 72–76, 94, 98–112, 116, 151–152, 173, 181, 183–185, 204. Mori calls this growth *henbou* [transfiguration], and claims that Japan as a corporate body has to experience *henbou*. *Ibid.*, 73–74, 91.

(46) Mori, *Shisaku*, 204–207. Mori's *keiken* is a more vague and broader concept than interpretation of experience as narrative. Although he talks about corporate aspects

In addition to the four reasons above, I would like to add one more benefit of distinguishing between understanding and genre from the vantage point of transforming culture. It helps us clarify the problem in transforming culture. Culture is a vague term, including both the common understanding of particular people and its expression in various forms. The distinction shows us that both understanding and its expressions are to be transformed. When we talk about culture, we often focus on the expression. Yet culture as the common understanding of people produces the expressions, and the cultural products shape our understanding in turn. Our focus should be on both of them.

6. Conclusions

Firstly, it is to be appreciated that Hauerwas brought our attention to the oft-neglected field in Christian life and theology – the narrative. Whilst modern ethics separated the action from the agent and focused on principles, the narrative approach values the agent's particularity and comprehensively treats the agent in history. Hauerwas is also right that the narrative helps us coherently interpret history.

Secondly, we must note, however, that Hauerwas overemphasises the narrative in comparison to other literary forms. Whilst narrative is an indispensable way to express the relationship between the Creator and creature, other genres of expression should also be appreciated.

Thirdly, the distinction between narrative as human understanding and literally genre is necessary. Hauerwas treats them together.

Fourthly, I would like to recognise Hauerwas' attempt to test narratives of different paradigms. I value his confessional assertion of the Christian story as

of *keiken*, such as *keiken* as Japanese people, it does not necessarily mean interpretation of specific events in the past; it rather means commonality of existentially reached conclusions which people from a country share. However when people do not share their own common interpretation of actual events, their unity is fragile. I think that Mori's *keiken* should be supplemented by 'narrative.' See also *ibid.*, 108–110, for a discussion that a new *keiken* replaces an old *keiken*.

a true story whilst not rejecting other stories as false. This opens a dialogue with other religions as well as within Christianity. This is a delicate path between nonfoundationalism and foundationalism.

Fifthly, however, I wonder why Hauerwas so strongly insists on his way of interpreting the Scriptures on issues such as pacifism. I uphold Hauerwas' trust in God's sovereignty. I believe that his theology should lead us to a more confessional direction than the way Hauerwas actually argues.

Bibliography

- Comstock, Gary. 1987. "Two Types of Narrative Theology." *Journal of the American Academy of Religion* 55/4 (Winter): 687–717.
- Dunn, James D. G. 1985. *The Evidence for Jesus: The Impact of Scholarship on Our Understanding of How Christianity Began*. London: SCM Press.
- _____. 1990 [1977]. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. 2nd ed. London: SCM Press.
- _____. 1991. *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. London SCM Press.
- Fujiwara, Atsuyoshi. 1999. "Theology of Culture in A Japanese Context: A Believers' Church Perspective." Ph.D. Thesis. University of Durham.
- Frei, Hans W. 1991. "H. Richard Niebuhr on History, Church and Nation." *The Legacy of H. Richard Niebuhr*. ed. Ronald F. Thiemann. Harvard Theological Studies, no. 36. Minneapolis: Fortress Press, 1–23.
- Hauerwas, Stanley. 1974. *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame: Fides Publishers.
- _____. 1977. *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*. With Richard Bondi and David B. Burrell. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- _____. 1981. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- _____. 1984 [1983]. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. London: SCM Press; [Notre Dame: University of Notre Dame Press].

- _____. 1985. *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*. Minneapolis: Winston Press.
- _____. 1987. "Will the Real Sectarian Stand up?" *Theology Today* 44/1 (April): 87–94.
- _____. 1990. *Naming the Silences: God, Medicine, and the Problem of Suffering*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- _____. 1991. *After Christendom?: How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas*. Nashville: Abingdon Press.
- _____. 1993. *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press.
- _____. 1994a [1975]. *Character and the Christian Life: A Study in the Theological Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; [Trinity University Press].
- _____. 1994b. *Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular*. Durham and London: Duke University Press.
- _____. 1995. *In Good Company: The Church as Polis*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1998a. *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified*. Edinburgh: T & T Clark.
- _____. 1998b. *Suffering Presence*. Edinburgh: T & T Clark.
- _____. 1999. *Prayers Plainly Spoken*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- _____. 2001. *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*. Being the Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews in 2001. Grand Rapids: Brazos Press.
- Hauerwas, Stanley and L. Gregory Jones, eds. 1989. *Why Narrative?: Readings in Narrative Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Hauerwas, Stanley and Charles Pinches. 1997. *Christians among the Virtues: Theological conversations with Ancient and Modern Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley and William H. Willimon. 1989. *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*. Nashville: Abingdon Press.
- _____. 1996. *Where Resident Aliens Live: Exercises for Christian Practice*.

- Nashville: Abingdon Press.
- _____. 1999. *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life*. Nashville: Abingdon Press.
- Kiuchi, Nobuyuki. 1992. "The Righteousness of the Messiah (Ps 18:21–25)." *Exegetica* 3: 23–56.
- Lauritzen, Paul. 1987. "Is 'Narrative' Really a Panacea?: The Use of 'Narrative' in the Work of Metz and Hauerwas." *Journal of Religion* 67/3: 322–339.
- Lindbeck, George A. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster.
- MacIntyre, Alasdair. 1985 [1981]. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. London: Duckworth.
- Metz, Johannes B. ed. 1968. *Faith and the World of Politics*. Concilium Series 36. New York: Paulist Press [artcl4].
- Mori, Arimasa. 1976. *Shisaku to Keiken o Megutte* [Concerning meditation and experience]. Tokyo: Kodansha Gakujutsu Bunko.
- Murai, Minoru. 1978. 'Yosa' no Kouzou [The structure of 'goodness']. Kodansha Gakujutsu Bunko 212. Tokyo: Kodansha.
- Nelson, Paul. 1987. *Narrative and Morality: A Theological Inquiry*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.
- Niebuhr, H. Richard. 1960 [1941]. *The Meaning of Revelation*. New York: Macmillan Paperback edition; [New York: Macmillan].
- _____. 1975 [1951] *Christ and Culture*. New York: Harper Torchbooks; [New York: Harper & Row].
- Wells, Samuel Martin Bailey. 1995. "How the Church Performs Jesus Story: Improvising on the Theological Ethics of Stanley Hauerwas." Ph.D. Thesis. University of Durham.
- Yoder, John Howard. 1979. "The Community of Christ: The Form of Social Ethics." A lecture delivered at Fuller Theological Seminary on 15 February. Cassette 213. Pasadena: Fuller Theological Seminary Media Centre.
- _____. 1994 [1972]. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. 2nd ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. and Carlisle: Paternoster Press.

新改訳聖書と新共同訳聖書における文末語形と照応表現：

日本語としての適切性の検討Ⅱ

松 本 曜

1. 問題の所在

聖書を各言語に翻訳する際、各言語の特性から様々な課題が出てくる⁽¹⁾。良い訳文を作るためには、原書の言語のみならず、翻訳が書かれる言語の文法・語彙や談話構造の特性を理解して翻訳を行う必要がある。筆者は、前稿において、そのような視点から日本語訳の聖書における二人称表現（「あなた」など）の扱いについて検討した⁽²⁾。本稿では同様の検討を、文末の語形（「ます」「だ」など）と照応表現（「彼」「その人」など、先行詞を受ける諸表現）に関して行うものである。この二つを取り上げるのは、これらが日本語への翻訳の際にはしばしば課題となる事項だからである。検討する訳は『聖書 新改訳（第二版）』（以下「新改訳」）と『聖書 新共同訳』（以下「新共同訳」）の二つであるが、比較の関係上『口語訳聖書』にも触れる。

2. 文末の語形

日本語の文は文末に重要な情報が担わされる。日本語は基本的に動詞が最後におかれる言語であり、その動詞語幹に続く形で、助動詞さらに

(1) John Beekman and John Callow, *Translating the Word of God*, Zondervan, Grand Rapids, 1974 を参照。

(2) 松本曜「新改訳聖書と新共同訳聖書における二人称の扱い：日本語としての適切性の検討」『キリストと世界』（東京基督教大学紀要）11：73-100, 2001。

終助詞が付加される。助動詞には、受身、使役、否定、時制などのほか、尊敬、謙譲、丁寧を示すものや、推量など話者の判断を表すものがある。

日本語の文体（スタイル）を論じる際、この文末の語形にもとづいて種類分けをする場合がある。たとえば、丁寧体（敬体）の一つであるデスマス体とは、動詞にはマスが付加した語形（マス形）、名詞、形容詞などにはデスを付加した語形（デス形）を用いるものである。それに対し、普通体（常体、丁寧ではない文体）には名詞などにダをつけるダ体と DEAL を付ける DEAL 体があり、いずれも、動詞は「来る（よ）」のようなル形、形容詞はイ形となる。後に見るようにダ体と DEAL 体にも大きな違いがある。一つの違いは話し言葉に使うか書き言葉に使うかという点で、三尾はダ体を「話し言葉の常体」、DEAL 体を「書き言葉の常体」としている⁽³⁾。

この文末をどのようにするかという点は、日本語への聖書の翻訳においても文体上の重要な事項の一つである。口語訳は多くの文脈で書き言葉の DEAL 体を用いていた。それに対し、新改訳は、話し言葉としてのデスマス体をより広く導入した。これに関して、新改訳聖書の国語顧問の一人であり、話し言葉の研究の第一人者であった三尾は次のように述べている⁽⁴⁾。

ところが、戦後の口語訳聖書は、会話や手紙さえも書き言葉になっていて、話し言葉を俗とする一般の感情に逆らえなかった。人の子キリストも、書き言葉である「である」体で話さないと、権威が保てないと思われた。しかし、時代は一歩進んで、話し言葉を俗とする感情から次第に脱皮しつつある。聖書中の人物が話し言葉で話

(3) 三尾砂『話し言葉の文法（言葉遣編）』くろしお出版、1995 [1942]。

(4) 三尾砂「訳文の日本語について」『みことば』4: 13, 1964。新改訳（特に新約）における文末語形の選択は、三尾の『話し言葉の文法』における各語形の用法の記述と一致する点が多く、興味深い。

すのは当然であり、手紙の文も「です」体で書かれるのは当然であって、「である」体で権威を保とうとすることの方が、かえって不自然になってきた。聖書の地の文はもちろん書き言葉でよいわけだが、書き言葉自身が、耳で聞いて分かることば、すなわち話し言葉に近づいたことばが要求される。それが書き言葉の理想像でもある。新改訳聖書の文体の基本的な態度は右のようなものである。

このようなデスマス体の採用は「聖書のもっとも現代風な訳し方として一陣の新風を送るもの」(松尾)⁽⁵⁾とされたものだが、それはどこまで成功しているのだろうか。さらに、その後の新共同訳ではどのような選択がなされ、それはどこまで成功しているのだろうか。

文末の語形に関して聖書の日本語訳で課題とされてきたもう一つの点は、推量形の使い方である。マルキエンらが力説したように、口語訳の「であろう」(推量形)の使い方には大きな問題があった⁽⁶⁾。では、新改訳でどのような語形が使われ、また、新共同訳ではどのような選択がなされているのだろうか。

本節では、この二点(デス、マス、ダ、デアルの選択と、推量を表す語形)に注目して、新改訳と新共同訳の文体の選択の妥当性(日本語としての自然さ)を考える。

2.1 デスマス体、ダ体、デアル体

2.1.1 総合的比較

文末語形の問題は談話の種類の違い(会話か手紙か物語文かなど)を抜きには考察することができない。そこでここでは、創世記、詩篇、マタイの福音書におけるイエスの発話、ローマ人への手紙の四つを取り上

(5) 松尾武「新改訳『ヨハネの福音書』の翻訳が終わって」『みことば』3:5-7。

(6) マルキエン, W. A. 「なぜ新しい聖書翻訳が必要か」『みことば』1:4-5, 1963, 松尾武「新改訳の三目標」『みことば』4:3-6, 1964.

げて、それぞれで口語訳、新改訳、新共同訳を比較してみる。まず、それぞれに含まれる文の総数と、そのうちに占める各文末語形の数を比べる。文末語形は、名詞などのデス形、ダ形、デアル形、さらに、動詞のマス形、動詞／形容詞のル形／イ形の5つの出現数を示す。なお、詩篇に関しては体言止めも示す。結果は表1～4に示す通りである。括弧内は全体に占めるパーセントである。(ここで文とは、「。」で終わっている場合のほか、ダッシュなどでくくられている文や、新共同訳の詩篇で句読点無しで行替えが行われている箇所、文法的に文が切れていると見なされる場合を含んでいる。詩篇の表題などは含めない。また、イエスの発話の中に出てくる引用は、イエスの発話には含めない。また、ここで～形という場合、単にデス、デアルなどで終わる場合のみならず、その過去形、意志・推量形、否定形、疑問形などを含む。たとえば、マス

表1 創世記における文末語形

	文の数	デス	ダ	デアル	マス	ル／イ
口語訳	2821	256 (9%)	45 (2%)	228 (8%)	294 (10%)	1554 (55%)
新改訳	3268	194 (6%)	276 (8%)	226 (7%)	247 (8%)	1846 (56%)
新共同訳	2793	163 (6%)	196 (7%)	228 (8%)	244 (9%)	1610 (58%)

表2 詩篇における文末語形

	文の数	デス	ダ	デアル	体言止め	マス	ル／イ
口語訳	3388	414 (12%)	58 (2%)	274 (8%)	1 (0%)	751 (22%)	1078 (32%)
新改訳	4730	387 (8%)	144 (3%)	77 (2%)	139 (3%)	975 (21%)	1126 (24%)
新共同訳	3582	203 (6%)	67 (2%)	33 (1%)	170 (5%)	730 (20%)	1081 (30%)

表3 マタイの福音書におけるイエスの発話における文末語形

	文の数	デス	ダ	デアル	マス	ル／イ
口語訳	946	2 (0%)	39 (4%)	331 (35%)	5 (1%)	323 (34%)
新改訳	1016	328 (32%)	29 (3%)	0 (0%)	347 (34%)	66 (6%)
新共同訳	1104	4 (0%)	131 (12%)	113 (10%)	4 (0%)	634 (57%)

表4 ローマ人への手紙における文末語形

	文の数	デス	ダ	デアル	マス	ル／イ
口語訳	631	0 (0%)	38 (6%)	243 (39%)	0 (0%)	240 (38%)
新改訳	727	344 (47%)	0 (0%)	9 (1%)	221 (32%)	56 (7%)
新共同訳	667	266 (40%)	21 (3%)	8 (1%)	214 (32%)	69 (10%)

形であれば、「～ます」のほか「～ますか」「～ました」「～ましたか」「～ましょう」「～ましょうか」「～ません」「～ませんか」を含む。）

ここでは、デス形、ダ形、デアル形の使用頻度を比べることによって、どのような文体が用いられているかが分かる。全体を通してデスマス体が使われていればデス形の頻度が高くなり、ダ体が使われていればダ形、デアル体であればデアル形の頻度が高いはずである。同様の頻度の比はマス形とル形／イ形の頻度の比にも現れるはずだが、動詞・形容詞に関してはダ体とデアル体で区別がないため、この二つの文体の差はわからない。一つの文体が全体を通して使われていなければ、はっきりとした語形間の差は出ないはずである。（なお、各語形の総計が100%になっていないが、これは命令形（「～なさい」、「～ください」など）などがここでは示されていないためである。）

これらの表から次のことが分かる。大部分が物語文である創世記に関しては、ル形／イ形が多く（ほとんどは過去形）、ダ形の頻度を除いて三つの翻訳で大差はない。詩篇においては、3つの翻訳ともデスマス体の語形とそうではない文体の語形の両方を使っている。口語訳のデアル形は他の2つの訳ではほとんど使われていない。新共同訳は新改訳で導入された体言止めをさらに多く使い、新改訳で使われているダ形を避けている。また、デス形、マス形は、新共同訳ではやや少ない。マタイの福音書におけるイエスの発話は、口語訳が基本的にデアル体の語形を使っているのに対し、新改訳は基本的にデスマス体の語形を採用している。新共同訳はデスマス体の語形をほとんど用いず、名詞などで終わる文ではデアル形とダ形の両方を使っている（ダ形も使っている点では口語訳とも異なる）。ローマ人への手紙では、口語訳がデアル体の語形を用いているのに対して、新改訳、新共同訳ではデスマス体の語形を基本とする形になっている⁽⁷⁾。また全体的に見て気がつくことは、(マタイの福音書におけるイエスの発話を除いて)、新改訳は文の数が多いことである。新共同訳も口語訳よりは多い⁽⁸⁾。

大きく見ると、新共同訳は新改訳でもたらされた選択（デスマス体、体言止め）をかなりの点で採用している形になっている。ただし、イエスの発話に関しては大きな違いが残されている。（『使徒』における使徒たちの説教などは、新共同訳でもデスマス体で、違いはない。）

新改訳で文の数が多いことには二つの理由があると思われる。一つは、原語の文章の流れを生かしたり、日本語の構造に合わせるために、日本語で文を切ったことによるものである。（このような修正をすること自体

(7) 新共同訳のローマ人への手紙でも、3章3,4節のような問いかけとその否定という場合には普通体が使われている。

(8) デス形とマス形の使用に関しては、デス形の頻度の方が新改訳と新共同訳とで差がやや大きい傾向がある（特にローマ人への手紙）。これは「～からです」など、名詞以外の要素にデスが付加することが多いことによる。

は（個々のケースは別として）翻訳の原則からすれば認められることである。）もう一つは、全体的な句読点の多用によるものである。新改訳聖書の詩篇では、「主よ。」「神よ。」のように、呼びかけの後で文を切っている（「。」が置かれている）例が非常に多く、「主よ。」が106回、「神よ。」が218回ある。これは、新改訳（の一部）で、全般的に句読点が多用され（すぎ）ていることと関連している。次のような箇所それが表れている。

（改） 主よ。どうか、あなたの御顔の光を、私たちの上に照らしてください。（詩篇4：6）

（改） 主よ。彼らに恐れを起こさせてください。おのれが、ただ、人間にすぎないことを、国々に思い知らせてください。セラ（詩篇9：20）

（改） 主よ。立ち上がってください。神よ。御手を上げてください。どうか、貧しい者を、忘れないでください。（詩篇10：12）

2.1.2 詩篇

では、デスマス体、ダ体、デアル体の選択に関して、詩篇とマタイの福音書のイエスの発話をもとにさらに詳しく見ていこう。まずは、詩篇である。

詩篇においては、新改訳と新共同訳の両方において、文末語形が場合に応じて使い分けられている。基本的に、神への訴えかけを表す箇所にはデスマス体を、他の人への訴えかけや、現実の描写を表す箇所ではダ体を使っている。このため、詩によって選択が異なる。どちらの訳においても5篇は全体がデスマス体であり、逆に1篇、100篇や146篇以降はダ体である。（デスマス体の特徴である「丁寧さ」とは、話をする相手の存在が意識されていることを示す。この点は、デスマス体をダ体、デアル体と区別する大きな点であり、この「聞き手の存在の意識」こそデス

マス体の本質であるとするものもある⁽⁹⁾。この点で、聞き手として神が意識されている場面でデスマス体が使われるのは自然なことである。

このように二つの文体を使い分ける点で二つの訳に違いはない。違いは、どの場合にどの文末語形を使うかの判断が個々のケースで異なることである。選択が分かれているケースの一つとして23篇がある。この詩は新改訳では全体がデスマス体だが、新共同訳では全体がダ体である。この詩の場合、1～3節では神を「主」、4、5節では「あなた」、6節では「主」と呼び、少なくとも4、5節では聞き手としての神に向けられた詩として語られている。しかし、「主よ」という呼びかけはない。このような場合の判断が二つの翻訳で分かれた形になっている。

また、同一の詩でも、その内容の推移によって文体が推移する場合がある。例えば、新改訳の10篇では、「主よ」で始まる1、2節ではデスマス体、「悪者」について述べる3～11節では普通体、そして、再び「主よ」と訴えかける12～15節ではデスマス体を使っている。このような文体の推移は新共同訳でも見られるが、どの節でデスマス体を用いるかに関しては違いがある。たとえば、新共同訳の10篇では、デスマス体は12～15節のみである。このように、新共同訳の方がデスマス体の選択を限定している章は多いが（102篇など）、逆の場合もある。3篇がそうである。

文体の切れ目は、多くの場合、新改訳も新共同訳も段落の切れ目に置かれている（そのように段落を区切っている）。文体の区切りは必ず段落の区切りと一致しなければならないわけではないが、詩篇においてはそうになっていた方が自然であると思われる。そのようになっていない箇所では不自然さがある場合がある。新改訳の10篇の第4段落がそうで、16節のみデアル形が使われ、残りはデスマス体である。

(9) Senko K. Maynard, *Discourse Modality: Subjectivity, Emotion and Voice in the Japanese Language*, John Benjamins, Amsterdam, 1992 の第5章を参照。

2.1.3 イエスの発話

イエスの発話の文末語形は、新改訳と新共同訳が最も異なる点であり、イエスの人物像に関して異なった印象を与えている。ここではまず新共同訳の選択に関して検討する。

先に述べたように、新共同訳はイエスの発話にダ形とデアル形を用いており、この点では口語訳の部分的な修正にとどまっている。マタイの福音書でイエスが例外的にデス形、マス形を使っているのは、バプテスマのヨハネ（3章15節）、父なる神（11章25～27節）、大祭司（26章64節）、ピラト（27章11節）に話しかけるときのみである。（このほか、ヨハネの福音書では、母マリアと「愛する弟子」に対してデス形が使われている（ヨハネ19章26, 27節）。）

新共同訳では、ダ形とデアル形を、意図的に使い分けているように思われる。すなわち、一般的な宣言をしているような場合にはデアル形を用い、相手に答えているような場合にはダ形を用いているように思われる（逆に、この二つの語形の違いがそのように感じさせるのかもしれない。）次の例を参照されたい。

- (共) これが最も重要な第一の掟である。（マタ22：38）
- (共) 律法学者たちとファリサイ派の人々、あなたたち偽善者は不幸だ。人々の前で天の国を閉ざすからだ。自分が入らないばかりか、入ろうとする人をも入らせない。（マタ23：13）
- (共) 「シモン・バルヨナ、あなたは幸いだ。あなたにこのことを現したのは、人間ではなく、わたしの天の父なのだ。（マタ16：17）

このような語形の選択はどのように評価できるだろうか。

デ形とデアル形は、「普通体」の文末語形であるといくくりにされることがあるが、実際にはその使われる条件は異なる。まず、先に触れたよ

うにデアル形は書き言葉で使う語形であり、話し言葉では文末では使われない。ダ形は書き言葉でも話し言葉でも用いられるが、話し言葉としては独り言や、目下か特に親しい人に対してのみ使われる⁽¹⁰⁾。また、やや粗野な響きがあり、メイナードはダ形を abrupt forms (無骨形) と呼んでいる⁽¹¹⁾。(この意味で、ダ体は話し言葉においては「普通」のスタイルではなく、特殊な場合に使われるスタイルである。) なお、メイナードが指摘するように、ダ形は普通「ね」「なあ」などの終助詞等を伴って使われ、無骨さが和らげられる。

デアル形は、話し言葉では基本的に用いない語形であるので、デアルを使ったイエスの発話は独白的な宣言に聞こえ、会話の一部だという印象はない。その文だけ引用して礼拝などで読みあげたりする場合にはさほど不自然ではないかもしれないが、文脈の中で読むと不自然である。一方、ダ形は先に挙げた23章13節のように非難をしている箇所では比較的良いが、26章10節の例のようにそうでない箇所では奇妙である。「なのだ」には滑稽な響きさえある。(これと似た指摘は、新約学者の角田によってもなされている。角田は、新共同訳の書評の中で文体上の問題に触れ、(イエスの発話ではないが)「ラマで声が聞こえた。激しく嘆き悲しむ声だ。」(マタイ2:18)などの「だ」を挙げ、「少々卑語に属する」言い方であるという印象を述べている⁽¹²⁾。)

ダ形と同様のことは、動詞語形のル形についても言える。次のような箇所である。前者では「あなたがた」の丁寧さとの不一致も問題の一つである。

(共) 「あなたがたは、これらのことがみな分かったか。」(マタ13:51)

(10) 三尾(前掲書)193ページ。菊池康人『敬語』講談社学術文庫、1997の第V部も参照。

(11) Maynard(前掲書)。

(12) 角田信三郎「書評 新共同訳・私見」『日本の神学』29:216-221, 1990。

- (共) イエスが「パンは幾つあるか」と言われると、弟子たちは、「七つあります。それに、小さい魚が少しばかり」と答えた。
(マタ15:34)

さらに問題なのは、ダ形とデアル形が混じる場合である。デアル形の文は、そもそも話し言葉では使わない語形であるから、特別な文体なのだとは割り切って読むこともできる。しかし、その中に話し言葉としても解釈できるダ形が混じると、そこだけが話し言葉的に解釈される。次の例などがその例で、書き言葉の「格調のある」デアル形と、話し言葉の「無骨な」ダ形が奇妙に交錯している。

- (共) そこで、イエスは一人の子供を呼び寄せ、彼らの中に立たせて、言われた。「はっきり言うておく。心を入れ替えて子供のようにならなければ、決して天の国に入ることはできない。自分を低くして、この子供のようになる人が、天の国でいちばん偉いのだ。わたしの名のためにこのような一人の子供を受け入れる者は、わたしを受け入れるのである。」(マタ18:2)

三尾は、ダ体とデアル体の性質の違いから、話し言葉においてダ体の文章の中にデアル体の語形が現れることは基本的にないとしている⁽¹³⁾。新共同訳はまさにその無いはずの発話をイエスにさせている。

次の箇所では 文体の問題が解釈にまで影響を及ぼす。新改訳と比較しながら見ていこう。

- (共) ニネベの人たちは裁きの時、今の時代の者たちと一緒に立ち上がり、彼らを罪に定めるであろう。ニネベの人々は、ヨナ

(13) 三尾(前掲書)203ページ。

の説教を聞いて悔い改めたからである。ここに、ヨナにまさるものがある。また、南の国の女王は裁きの時、今の時代の者たちと一緒に立ち上がり、彼らを罪に定めるであろう。この女王はソロモンの知恵を聞くために、地の果てから来たからである。ここに、ソロモンにまさるものがある。」(マタ 12:41,42)

- (改) ニネベの人々が、さばきのときに、今の時代の人々とともに立って、この人々を罪に定めます。なぜなら、ニネベの人々はヨナの説教で悔い改めたからです。しかし、見なさい。ここにヨナよりもまさった者がいるのです。南の女王が、さばきのときに、今の時代の人々とともに立って、この人々を罪に定めます。なぜなら、彼女はソロモンの知恵を聞くために地の果てから来たからです。しかし、見なさい。ここにソロモンよりもまさった者がいるのです。(マタ12:41,42)

この箇所の新共同訳で、「ここ」を、イエスが話をしている場(あるいは状況、時代)を指すとは解釈するのは困難である。この箇所をそのまま読めば、「ここ」はイエスの話の中の状況をさすように解釈され、「ヨナ(ソロモン)にまさるもの」とは、ニネベの人々(南の女王)、あるいはニネベの人々(南の女王)の態度と誤解されやすい。これは、デアル体が使われているために発話の臨場感がないこと、及び「見なさい」の部分が訳出されていないことによるものである。(なお、新改訳は「者」「いる」を用いて、「ヨナ(ソロモン)にまさるもの(者)」をイエスと解釈する立場を取っているが、新共同訳はひらがなの「もの」と「ある」を用いて、イエスの説教(智慧)などを指すとする解釈を意識していると思われる。)

このように、新共同訳のイエスの発話の語形選択には無理がある。

一方、デスマス体を用いる新改訳のイエスの発話には臨場感がある。デスマス体が聞き手（話の相手）の存在が意識されていることを示すからである。先の新共同訳のマタイ18：2～5を次の新改訳の訳と対比されたい。

- (改) そこで、イエスは小さい子どもを呼び寄せ、彼らの真中に立たせて、言われた。「まことに、あなたがたに告げます。あなたがたも悔い改めて子どもたちのようにならない限り、決して天の御国には、はいれません。だから、この子どものように、自分を低くする者が、天の御国で一番偉い人です。また、だれでも、このような子どものひとりを、わたしの名のゆえに受け入れる者は、わたしを受け入れるのです。(マタイ18：2～5)

デスマス体の中で一時的にダ体を使っている場面もあり、それなりの効果を生んでいる。イエスがたとえ話として物語を語る場合は、マタイ13章24～30節の毒麦のたとえのように、語りの地の部分がダ体になっている。これは、イエスが行っている会話という世界から物語の中の世界へと読者を導き入れるのに、良い効果を生んでいる。

また、デスマス体以外で話している箇所として重要なケースは、言葉で奇跡を行う場合である。この場合、「きよくなれ。」(8：3)「行け。」(8：32)などの単純な命令形(ダ体で使われる語形)が多くこの箇所で使われており、奇跡とは無関係の命令の場面での「～なさい」や、「～ください」(デスマス体で使われる語形)と区別されている。これは、この場面でのイエスの権威を示したり、ストーリーの中でのクライマックス性を示すのに良い貢献をしている(なお、使徒3章6節のペテロは「歩きなさい。」と、イエスとは異なる語形を使っている。)

また、激しい反駁、呪い、嘆きの場面などでダ体が使われている(マ

タイ23章37, 38節, 16章13節など)。そのような選択をした方がよかったのではないかという箇所は何カ所がある。次の箇所などがそうである。

(改) イエスは答えて言われた。「ああ、不信仰な、曲がった今の世だ。いつまであなたがたといっしょにいななければならないのでしょう。いつまであなたがたにがまんしていなければならないのでしょう。その子をわたしのところに連れて来なさい。」(マタ17: 17)

新改訳第3版では、マタイ23章27節のパリサイ人への呪いの箇所、「あなたがた」を「おまえたち」に変えたが、文末はデス形のままである。ここもダ形にする方がよいと思われる。

なお、先に話し言葉においてダ体の中にデアル体の語形が混入することが無いことに触れたが、デスマス体の中にダ体の語形が混入するのはよく起こることとして知られており、不自然ではない⁽¹⁴⁾。

2.2 推量を表す文末語形

次に考察するのは、推量を表す文末の動詞語形（～デショウ、～ダロウなど）の使用に関してである。ここでは、いつ推量を表す語形を用いるのかという点と、どの語形を用いるのかという点が課題になる。

推量形の使用頻度、および語形の選択は翻訳によりかなり異なる。創世記、詩篇、マタイの福音書のイエスの発話、ローマ人への手紙に関して、3つの翻訳でデショウ、マショウ、ダロウ、デアロウの四つの語形の頻度を調べると次のようになる。ここでは、各翻訳別にまとめて示す。

(14) 三尾（前掲書）、Maynard（前掲書）第5章、泉子 K. メイナード「文体の教育を目指して：日本語のダ体とデス・マス体の混用を中心に」『世界の日本語教育』（日本語教育論集）2、1992、Seichi Makino, “When does communication turn mentally inward? A case study of Japanese formal-to-informal switching.” *Japanese/Korean Linguistics* 10: 121–135, CSLI Publications, Stanford, 2000などを参照。

表5 推量の語形の頻度

		デショウ	マショウ	ダロウ	デアロウ
口語訳	創世記	0	0	4	15
	詩篇	0	0	9	82
	イエス	0	0	5	30
	ローマ	0	0	7	149
新改訳	創世記	35	38	11	9
	詩篇	104	76	15	13
	イエス	22	6	2	0
	ローマ	56	7	0	1
新共同訳	創世記	28	16	3	14
	詩篇	84	9	3	33
	イエス	0	0	0	5
	ローマ	33	5	24	9

(マショウは勧誘を表す用法などもあるが、ここでは全てのマショウ形の数を示す。)

この表からも分かるように、口語訳ではデアロウが頻繁に用いられている。この語形はほかの二つの訳、特に新改訳では避けられている。新改訳と新共同訳の大きな違いはマショウの使用にある。

口語訳でデアロウが多いのは、デアル体の文章であるかどうかに関わりなく、未来を表す場合に（この四つの巻では）ほぼ全てデアロウ形を用いているからである。単に、未来＝デアロウという、単純な語形を選択をしたのではないかと思える。この選択に関しては、次のような文が問題となる。

(口) だから人の前でわたしを受け入れる者を、わたしもまた、天にいますわたしの父の前で受け入れるであろう。(マタ10:32)

(口) わたしは柔和で心のへりくだった者であるから、わたしのく

びきを負うて、わたしに学びなさい。そうすれば、あなたがたの魂に休みが与えられるであろう。(マタ11:29)

- (口) そして彼をあざけり、むち打ち、十字架につけさせるために、異邦人に引きわたすであろう。そして彼は三日目によみがえるであろう」。(マタ20:19)

未来のことは推測しなければならないことが多いので、確かにデアロウは未来に関して使われることは多い。しかし、未来の出来事すべてにデアロウ(あるいはダロウ)が適当とは限らない。問題は二つある。一つは、デアロウ形を話者自身が意志を持って行おうとしていることに使うと、他人事のように聞こえてしまうことである。デアロウは意志未来を表せないということである。もう一つは、デアロウ形は語られている出来事が起こるのかどうか確信がないことを示唆するので、イエスの宣言的発話や予言的発話などにはそぐわない、という点である。先に挙げた節のうち、10章32節にはこの両方の問題が、残りの二つには後者の問題がある。

新改訳ではこのような箇所すべてに非過去形(いわゆる現在形)が使われている。(非過去形は、現在の状態などの他に、確定している未来の出来事や、話者が自らの行為の実現を意志として述べる場合に使われる⁽¹⁵⁾。)

- (改) ですから、わたしを人の前で認める者はみな、わたしも、天におられるわたしの父の前でその人を認めます。(マタ10:32)

- (改) わたしは心優しく、へりくだっているから、あなたがたもわたしのくびきを負って、わたしから学びなさい。そうすれば

(15) くわしくは、国立国語研究所『現代日本語動詞のアスペクトとテンス』秀英出版、1985の第Ⅳ部などを参照。

たましいに安らぎが来ます。(マタ11:29)

- (改) そして、あざけり、むち打ち、十字架につけるため、異邦人に引き渡します。しかし、人の子は三日目によみがえります。」(マタ20:19)

これは、日本語の用法に忠実であると同時に、イエスの神性に対する信仰と一致する訳語の選択であると言える。

新共同訳も多くの箇所では口語訳のデアロウを排除し、推量形ではない動詞語形を用いている。イエスが自分の未来の行為（及びそれに関連すること）について述べている箇所は、デアロウ形は使われていない。例えば次の例では、新改訳と同様に非過去形が使われている。

- (共) 彼らは死刑を宣告して、異邦人に引き渡す。人の子を侮辱し、鞭打ち、十字架につけるためである。そして、人の子は三日目に復活する。」(マタ20:19)

しかし、次の箇所では否定の推量形であるマイ形が使われている。

- (共) 言うておくが、わたしの父の国であなたがたと共に新たに飲むその日まで、今後ぶどうの実から作ったものを飲むことは決してあるまい。」(マタ26:29)

また、次のようにイエスが他者の未来の行為について語っている箇所ではデアロウ形が使われている。二つ目の例のように、これには父なる神も含まれる。

- (共) ニネベの人たちは裁きの時、今の時代の者たちと一緒に立ち上がり、彼らを罪に定めるであろう。ニネベの人々は、ヨナ

の説教を聞いて悔い改めたからである。ここに、ヨナにまさるものがある。(マタ12:41)

- (共) あなたがたの一人一人が、心から兄弟を救さないなら、わたしの天の父もあなたがたに同じようになさるであろう。」(マタ18:35)

同種の問題は24章22節、26章53節などにもある。

この種の問題はイエスの発話に限った問題ではない。次の箇所のような箇所でも、やはり推量形は不自然であると思われる。比較のため、新改訳も示しておく。

- (共) 金を貸しても利息を取らず／賄賂を受けて無実の人を陥れたりしない人。これらのことを守る人は／とこしえに揺らぐことがないでしょう。(詩篇15:5)
- (改) 金を貸しても利息を取らず、罪を犯さない人にそむいて、わいろを取らない。このように行なう人は、決してゆるがされない。(詩篇15:5)

このように、新共同訳は口語訳のデアロウ問題を一部引きずっている。

新改訳においては、いつ推量形を用いるかという問題よりも、推量形を使う場合にどの語形を使うかに関して課題が残されているように思われる。一つの問題はマシヨウ形の多用である。この語形は、推量の意味を表す場合は(少なくとも現代の日本語では)過度に丁寧な響きがあり、以下の箇所などには特に不似合いであると思われる。新改訳のイエスが丁寧すぎると感じられる箇所である。

- (改) 強い人の家には行って家財を奪い取ろうとするなら、まずその人を縛ってしまわないで、どうしてそのようなことができ

ましようか。そのようにして初めて、その家を略奪することもできるのです。(マタ12:29)

(改) まむしのすえたち。おまえたち悪い者に、どうして良いことが言えましよう。心に満ちていることを口が話すのです。(マタ12:34)

(改) それとも、わたしが父にお願いして、十二軍団よりも多くの御使いを、今わたしの配下に置いていただくことができないとも思うのですか。だが、そのようなことをすれば、こうならなければならないと書いてある聖書が、どうして実現されましよう。」(マタ26:53,54)

同様のことは、詩篇におけるマシヨウの使用の一部についても言える(21篇9節, 55篇23節, 64篇7節, 73篇24節など)。

3. 照応表現

次に照応表現について見ていこう。文末の語形に関しては新改訳の方に日本語らしさを感じられるのに対して、照応表現に関しては新共同訳の方に日本語らしさを感じられる。

3.1 日本語の照応表現

照応表現(anaphoric expressions)とは、3人称の代名詞のように、談話(テキスト)の先行する箇所(場合によっては後行する箇所)に出てくる人物などを指す表現である。日本語における照応表現としては、大きく分けてゼロ代名詞(省略)、代名詞、名詞句の3つがある。次の文章を考えてみよう。

- (1) 太郎は、朝大学に出かけた。天気の良い朝だった。途中で |φ / 彼は / 太郎は| 花子に会った。

ゼロ代名詞とは省略のことをさすが、このような場合発音されない代名詞が隠れているという考え方があり、ゼロ代名詞という用語が使われる。(1)では「 ϕ 」で表している。代名詞とは「彼」「彼女」などである。「太郎」や「その男」「二人」などが名詞句である。(ここでは名詞一つの場合も名詞句と呼ぶ。)

しばしば指摘されるのは、このうち代名詞の使用にはかなりの制約があることである。クランシーは、20名の日本語話者に映画を見せてその内容を語ってもらった Pear Story のデータを調べ、使われた925の照応表現の例のうち、代名詞は一つもなかったと報告している⁽¹⁶⁾。使われたのは、名詞句 (26.8%) とゼロ代名詞 (73.2%) であった。ちなみに、同じ映画を英語話者に見せた英語データでは、名詞句が15.7%、代名詞が63.8%である。また、橋本らは、日本語の新聞における照応表現を調べたところ、1132の照応表現のうち、もっとも多いのが①ゼロ代名詞 (41%)、次が②先行詞と同じ名詞句 (「太郎」を「太郎」で受ける; 18%)、以下、③短縮形 (「東京証券取引所」を「東証」で受ける; 8%)、④上位語の名詞句 (「予算委員会」を「委員会」で受ける; 5%)、⑤指示詞の表現 (「太郎」を「この人」で受ける; 3%) であり、代名詞はわずかに2%にすぎなかったという⁽¹⁷⁾。代名詞が比較的多く使われるのは小説で、奥村は漱石の『彼岸過迄』では832回表れるとしている (ただし、会話の部分では皆無であるという)⁽¹⁸⁾。それでもその頻度は英語などと比べればはるかに少ない (『こころ』の原文と英訳 (Edwin McClellan 訳) を調べてみると、原文では「彼」「彼女」が合わせて313回出てくるのに

(16) Patricia Clancy, "Referential choice in English and Japanese narrative discourse," in Wallace Chafe, ed., *The Pear Stories: Cognitive, Cultural, and Linguistic Aspects of Narrative Production*, 127-202, Ablex Publishing, Norwood, 1980.

(17) 橋本さち恵, 乾健太郎, 白井清昭, 徳永健伸, 田中穂積「日本語文生成における照応表現の選択」『情報処理学会自然言語処理研究会』NL-143-145, 2001.

(18) 奥村恒哉「代名詞『彼、彼女、彼等』の考察：その成立と文語口語」『国語国文』23(11): 63-78, 1954.

対し、英訳では1642回である)。

このように、日本語では代名詞の使用はかなり限られる。クランシーの頻度のデータから分かるように、英語などの言語で代名詞に相当する機能は多くの場合ゼロ代名詞が担っている。ただ、ゼロ代名詞は指示物の性などに関してすら情報を与えないので、意図された先行詞に誤解が生じる可能性がある。その意味で、「太郎」「男」などの名詞が繰り返して使われたり、「その人」のような表現が英語よりも多用されると考えられる。

では、日本語ではゼロ形式と名詞句をどのように使い分けているのであろうか。しばしば指摘されるのは、先行詞に近い場合ほどゼロ形式が使われやすいというものである⁽¹⁹⁾。しかし、これは一般的な傾向の一つに過ぎない。もう一つよく指摘されるのは、文章におけるトピックの連続を示すためにゼロ代名詞が使われるという点である⁽²⁰⁾。つまり、文章の流れの中で同じ人物をトピックとして語りが続く場合は、その人物はゼロ形式で表されるということである。ただし、これも一つの要因に過ぎず、たとえば、エピソード(場面)が変わる場合や、物語上のピークでは、トピックにも名詞句が使われることが指摘されている⁽²¹⁾。また、その照応表現が現れる文法的機能(主語、目的語など)や、使われる動詞の性質にも依存する。

「彼」などの代名詞が使われる場合、その指示対象は何であっても良いわけではない。奥村は、「彼」には敬意が伴わず、また一種の「疎隔の感」があるために、指示対象が限定されるとしている⁽²²⁾。ハインズ及び福原は、「彼」などの代名詞が使えない指示対象として、明らかに目上の

(19) Clancy (前掲論文)。

(20) John Hinds, "Topic continuity in Japanese," in Talmy Givon, ed., *Topic Continuity in Discourse: A Quantitative Cross-Language Study*, 43-94, John Benjamins, Amsterdam, 1983.

(21) John Hinds and Wako Hinds, "Participant identification in Japanese narrative discourse," in George Bedell, Eiichi Kobayashi, and Masatake Muraki, eds., *Explorations in Linguistics: Papers in Honor of Kazuko Inoue*, 201-212, Kenkyusha, Tokyo, 1979.

人、自分の家族、小さい子供などをあげている⁽²²⁾。これは奥村の指摘と一致する。「彼ら」における次の違いも同様である。

- (2) a. *太郎は、自分が応援している巨人の選手と、相手の阪神の選手が現れるのを待っていた。先に現れたのは巨人の選手だった。彼らはユニフォームの上にジャケットを着ていた。
- b. 太郎は、自分が応援している巨人の選手と、相手の阪神の選手が現れるのを待っていた。先に現れたのは阪神の選手だった。彼らはユニフォームの上にジャケットを着ていた。

この二文では、(2 a)の方に不自然さが感じられる。「彼ら」が心理的に自分に近い人たちには使いにくいと思われる。(この点で「彼」「彼女」はやや異なるように思われる。福原はファンの歌手に「彼女」を使うのは問題なしとしている。)

なお、奥村は、敬意や親密度の欠如の意味合いは「彼」が話し言葉で使われた場合のみに見られるとしている。しかし、福原が指摘するように新聞でも現役の首相を「彼」で受けることはなく、小説でも小さい子供を「彼」と言えないことから、書き言葉においても制約はあると言える。

同様に、「その人」「この人」「あの人」などにも使い分けがある。「あの人」は話者と聴者の両方が知っている人にしか使えない。一方、「この人」は話者と聴者の両方が知っている人には使いにくい。

照応に使われる表現は各言語で異なり、それぞれに異なった使用基準がある。聖書ヘブライ語、聖書ギリシャ語でどのオプションがどのよう

(22) 奥村 (前掲論文)

(23) John Hinds, "Third person pronouns in Japanese," in Fred Peng, ed., *Language in Japanese Society*, 129-158, University of Tokyo Press, Tokyo, 1975, 福原みどり「コノ人・ソノ人・アノ人・彼・彼女」『日本語教育』66: 229-239, 1988.

な基準で使われているかは興味深い問題であり、言語学的な研究として前者ではフォックス及びロングエーカー、後者ではレヴィンソーンのものがあ(24)。聖書ヘブライ語の照応の手段としては、代名詞接辞(名詞に付加される所有代名詞接辞及び動詞に付加される目的語接辞)、独立した代名詞、名詞句などがある。動詞に付加される主語一致接辞も代名詞接辞として扱われる場合もある。このうち、代名詞接辞(一致接辞を含めて)はトピックの連続性を示す手段としてよく使われる。この代名詞接辞がすべて単純に「彼」「彼ら」などを用いて訳されるときに問題が生じることは容易に想像が付く。聖書ギリシャ語の照応の手段としては、ゼロ代名詞、通常代名詞、冠詞の代名詞用法、名詞句などのオプションがあり、日本語と似ている面もあるが、代名詞に日本語のような意味的な制約はない。

新共同訳でも新改訳でも不自然な代名詞を避けることは翻訳の上で意識されていた(25)。その成果はどうであろうか。

3.2 日本語訳聖書における代名詞の頻度

新改訳と新共同訳で、「彼」「彼ら」などの代名詞がどのくらいの頻度で使われているかを示したのが表6である。先の文末語形と同じテキストの中に現れている四つの代名詞の頻度を示している。口語訳も示す。

口語訳を基準として新改訳と新共同訳を比較すると、明らかな傾向が分かる。新改訳はイエスの発話とローマ人への手紙では代名詞の使用を

(24) Andrew Fox, "Topic continuity in Biblical Hebrew narrative," in Talmy Givon, ed., *Topic Continuity in Discourse: A Quantitative Cross-Language Study*, 43-94, John Benjamins, Amsterdam, 1983; Robert E. Longacre, *Joseph — A Story of Divine Providence: A Text-theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-43*, 第6章, Winona Lake, Eisenbrauns, 1989; Stephen Levinsohn, "Participant reference in Koine Greek narrative," in David Alan Black, ed., *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays in Discourse Analysis*, 31-44, Broadman Press, Nashville, 1992.

(25) 例えば, B. シュナイダー「人称代名詞の翻訳の問題」『聖書翻訳研究』2:3-6, 1970, 三尾「訳文の日本語について」(前掲)を参照。

表6 代名詞の頻度

		彼	彼ら	彼女	彼女たち	計
口語訳	創世記	391	253	118	2	764
	詩篇	149	528	2	0	679
	イエス	33	71	1	0	105
	ローマ	41	81	4	0	126
新改訳	創世記	465	305	142	4	916
	詩篇	196	585	2	0	783
	イエス	37	50	1	0	88
	ローマ	25	65	1	0	91
新共同訳	創世記	120	120	87	1	328
	詩篇	116	316	2	0	434
	イエス	11	32	0	0	43
	ローマ	17	54	3	0	74

減らしているが、創世記、詩篇ではかえって口語訳より多い。一方、新共同訳はどの巻でも代名詞の数を少なくしている。特に創世記とイエスの発話では口語訳の半分以下であり、創世記では新改訳の三分の一近くである。

もちろん、原文に意味を伝えるために代名詞を使うことが必要になる場合もある⁽²⁶⁾。問題は、特に理由がないのに原文に引きずられて代名詞を使った結果、日本語として不適切な表現になっているケースがないかどうかである。この観点から、以下、具体的に新改訳と新共同訳を比較検討していこう。

(26) 省略の可否は、一人称、二人称の表現に関しても課題になる場合が多い。具体的事例に関しては、並木浩一「『文学書』について」『日本の神学』（特集：「聖書 新共同訳」―旧約の場合）30：202-209, 1991, 松本任弘「複合神名の訳し方について」『みことば』9：6-10, 1991を参照。

3.3 具体的な例

まずは、詩篇10篇3～11節を新改訳と新共同訳で比較してみよう。ここでは翻訳文でゼロ代名詞が存在している箇所には ϕ のマークを入れている⁽²⁷⁾。また、先行詞が同じものを指す部分は線で囲んでいる。

(改)

- | | |
|---|---|
| 3 | 悪者はおのれの心の欲望を誇り、
貪欲な者は、主をのろい、また、 ϕ 侮る。 |
| 4 | 悪者は高慢を顔に表わして、 ϕ 神を尋ね求めない。
その思いは「神はいない。」の一言に尽きる |
| 5 | 彼の道はいつも栄え、あなたのさばきは高く、
彼の目に、はいらない。敵という敵を、彼は吹き飛ばす。 |
| 6 | 彼は心の中で言う。「私はゆるぐことがなく、
代々にわたって、 ϕ わざわいに会わない。」 |
| 7 | 彼の口は、のろいと欺きとしいたげに満ち、
彼の舌の裏には害毒と悪意がある。 |
| 8 | 彼は村はずれの待ち伏せ場にすわり、
ϕ 隠れた所で、罪のない人を殺す。
彼の目は不幸な人をねらっている。 |
| 9 | 彼は茂みの中の獅子のように隠れ場で待ち伏せている。
彼は悩む人を捕えようと待ち伏せる。
ϕ 悩む人を、その網にかけて捕えてしまう |

(27) どの場合にゼロ代名詞が使われていると見なすのかには若干の問題がある。連用形やテ形で文が接続される場合は、等位接続によって二つの動詞句が結ばれているとも考えられ、その場合は二つ目（以下）の動詞の主語としてゼロ代名詞は存在しないと考えられる。このような認定の問題はクランシーの英語データの扱いについても見える。英語で二つの動詞句がandでつながれた場合、クランシーは二つ目の動詞句の主語がゼロ代名詞であると考えている。これには異論があろう。

- 10 不幸な人は、強い者によって碎かれ、 ϕ うずくまり、
 ϕ 倒れる。
- 11 彼は心の中で言う。

「神は忘れている。 ϕ 顔を隠している。彼は決して見はしないのだ。」

(共)

- 3 神に逆らう者は自分の欲望を誇る。
 ϕ 貪欲であり、主をたたえながら、 ϕ 悔っている。
- 4 神に逆らう者は高慢で神を求めず
 ϕ 何事も神を無視してたくらむ。
- 5 あなたの裁きは彼にとってはあまりにも高い。
彼の道はどのようなときにも力をもち
 ϕ 自分に反対する者に自分を誇示し
- 6 ϕ 「わたしは揺らぐことなく、 ϕ 代々に幸せで
 ϕ 災いに遭うことはない」と心に思う。
- 7 ϕ 口に呪い、詐欺、搾取を満たし
 ϕ 舌に災いと悪を隠す。
- 8 ϕ 村はずれの物陰に待ち伏せし
 ϕ 不運な人に目を付け、 ϕ 罪もない人をひそかに殺す。
- 9 ϕ 茂みの陰の獅子のように隠れ、 ϕ 待ち伏せ
 ϕ 貧しい人を捕えようと待ち伏せ
 ϕ 貧しい人を網に捕えて引いて行く。
- 10 不運な人はその手に陥り
 ϕ 倒れ、 ϕ うずくまり

11 | φ心に思う

「神はわたしをお忘れになった。φ御顔を隠し、φ永久に顧みてくださらない」と。

両者を比べて歴然としているのが、代名詞とゼロ代名詞の使い方である。3節から9節までは、2, 3節にある「悪者＝神に逆らう者」をトピックとする文章である（6節では引用があるが、「わたし」は「悪者」を指しているので、トピックは続いている）。この文章で、新改訳はヘブライ語で動詞の接辞で人称が示されている箇所を「彼」に置き換えており、くどさを感じられる。一方、新共同訳では日本語でトピックの連続を示す形式であるゼロ代名詞を用いている。主語に立っている場合はすべてそうである。ここでの選択は、新共同訳で取られた選択の方が日本語としてより自然である。（10節から11節の前半では、「不幸な人＝不運な人」がトピックになっているが、そこでも同じことが言える。）さらに興味深いのは、11節の後半である。新改訳はここで、「神」を受ける代名詞として「彼」を用いている。先に触れたように、「彼」は目上の人には使われない。このため、この箇所の「彼」の先行詞が何なのか、わかりにくくなっている。

代名詞を名詞句に置き換える可能性についてはどうだろうか。新改訳は、マタイ5章3節を「心の貧しい者は幸いです。天の御国はその人のものだからです」、ヨハネ1章10節「この方はもともとから世におられ、世はこの方によって作られたのに、世はこの方を知らなかった」と訳すなど、原文にある代名詞を名詞句に変えるという工夫をした（口語訳では「彼」が使われている箇所である）。このような工夫は新約聖書の方によく見られる。新共同訳はこのような工夫をさらに押し進めている。それは、例えば、次の創世記50章2節、10節の両翻訳の違いに見える。

- (改) ヨセフは彼のしもべである医者たちに、父をミイラにするように命じたので、医者たちはイスラエルをミイラにした。(創世50:2)
- (共) ヨセフは自分の侍医たちに、父のなきがらに薬を塗り、防腐処置をするように命じたので、医者はイスラエルにその処置をした。(創世50:2)
- (改) 彼ら [=ヨセフ, ヨセフの家族, ヨセフの兄弟, ヤコブの家の者] はヨルダンの向こうの地ゴレン・ハアタデに着いた。そこで彼らは非常に荘厳な、りっぱな哀悼の式を行ない、ヨセフは父のため七日間、葬儀を行なった。(創世50:10)
- (共) 一行はヨルダン川の東側にあるゴレン・アタドに着き、そこで非常に荘厳な葬儀を行った。父の追悼の儀式は七日間にわたって行われた。(創世50:10)

逆の形になっているのは、ローマ人への手紙の16章である。「～によりしく」と言っている箇所では、新改訳では極力「彼」「彼女」をさけて、「この人」「その人」を使っているのに対して、新共同訳は「彼」「彼女」を使用している。

最後に、先に考察した詩篇10篇にかえてみよう。この詩では「悪者」と「貧しい者」が対比されている。17節では、「貧しい者」について、両方の訳で「彼ら」が使われている。

- (改) 主よ。あなたは貧しい者の願いを聞いてくださいました。あなたは彼らの心を強くしてくださいます。耳を傾けて、みなしごと、しいたげられた者をかばってくださいます。(詩篇10:17)
- (共) 主よ、あなたは貧しい人に耳を傾け／その願いを聞き、彼ら

の心を確かにし／みなしごと虐げられている人のために／裁
きをしていただきます。(詩篇10：17)

この詩の1, 2節を読むと、この詩人は明らかに「貧しい者」の側にあり、自分も含めて「貧しい者」と言っているように思われる。(この17節の訳で「いただきます」が使われているのも、それと一致する。)このような場合、「彼ら」の使用は不自然であり、他人事のように聞こえる(先の「疎隔の感」に関する議論を参照)。新共同訳の文章であれば、「その心」の方がぴったりくる⁽²⁸⁾。

4. 結論

結論としては次のことが言える。文末の語形に関しては、新共同訳におけるイエスの発話などに関して問題が残る。新改訳のデスマス体の選択は正しいと思われるが、具体的な語形の選択に課題もある。照応表現に関しては、新共同訳が日本語らしさをうまく達成している場合が多い。

(28) ここでは触れなかったもう一つの問題は、接辞で三人称複数主語が示されている場合で人一般をさすと思われる場合の訳である。そのような場合、「彼ら」という訳語は、特定の人をさすように解釈されるので適当ではない。ゼロ代名詞を使うべきところである。これは、新改訳の士師記16章7, 11節などで問題となる。

フレッド・クラドックの「帰納的説教」論について

—— 書評・『権威なき者のごとく』 ——

藤 原 導 夫

はじめに

1. 現状分析と展望
 2. 説教の方法
 3. 説教の権威
 4. 説教の聴き手
- むすび

はじめに

この小論の目的は、フレッド・クラドック (Fred Craddock) 著『権威なき者のごとく』 (*As One Without Authority*) を取り上げ、1970年代初頭のアメリカで提唱され、今日に至るまで少なからぬ影響を与え続けている「帰納的説教」 (Inductive Preaching) 論について書評のかたちで紹介・評価を試みようとするものである。

ここ日本で本書が平野克己氏の翻訳により発行されたのは2002年のことである。原著初版の発行は1971年であった。それからおよそ30年の時を経て本書は邦訳されたのであり、いささか時の経過はあるにしても、やはり本書を手にして日本語で読むことができることを喜ぶたい⁽¹⁾。

(1) 本稿評者が書評の対象とするのは次の書物である。フレッド・B・クラドック (平野

著者はもともと新約聖書学専攻の研究者であった。ところが1965年にオクラホマ州のフィリップス大学大学院神学校に教員として招聘される際に、新約聖書学と併せて説教学をも教えるように求められたことにより、説教について本格的に取り組まざるを得なくなったようであり、その経緯が著者自身によっても公にされている⁽²⁾。

そのような経緯のもとに神学校で説教学を担当するようになって間もなくの頃、1971年にクラドックが世に問うたのが本書である。原著タイトルは *As One Without Authority* となっており、すぐには説教学に関する書物であるとは想像しがたいものがある。しかし、この表現には著者が本書で語ろうとしている主張の核心が込められており、読者は読むほどにこのタイトルの含蓄を理解させられていくこととなるのである。

本書は二部構成となっており、前半部は1960年代から1970年代初頭にかけての北米社会の状況とそこで生じている説教に関する諸問題が取り上げられている。後半部は説教における「帰納的」方法を提唱し、その主張の根拠、その説教法の性格と特徴、その実際的手法等についての論述が展開されている。

このように本書において提唱されている説教手法が、いわゆる「帰納的説教」(Inductive Preaching) と呼ばれるものである。1970年代初頭に提唱されたこの説教に関する新しい主張は北米を中心にその影響を及ぼし始め、今日ではその主張を避けては説教を論じることは出来ないまでに広く浸透するに至っている。

しかし、日本においては説教学者クラドックについても、その著書についてもそれほどにはまだ知られていないように思われる⁽³⁾。かく言う

克己訳『権威なき者のごとく』(新教出版社、2002年)。本書は Fred Craddock, *As One Without Authority* (Nashville: Abingdon Press, 1979). の全訳である。尚、評者が参考とした英文原書は次のものである。Fred Craddock, *As One Without Authority*, (St. Louis: Chalice Press, 2001).

(2) 第一版への序文のなかにそのくだりが述べられている。(上記日本語版では5頁)。

(3) クラドックおよび帰納的説教に関する項目が『世界説教・説教学事典』に収録され

評者自身も実際のところ、クラドックの帰納的説教論についてこれまでおぼろげな理解はあったものの、それが何であるかを本格的に知るに至ったのは平野氏の邦訳によってであった。そのような者が本稿を記すことに一抹の躊躇を覚えながらも、求められた要請に応えるべくこの作業に取り組むこととした⁽⁴⁾。

1. 現状分析と展望

本書執筆の背景について、クラドックは第三版序文において次のような回想を述べている。「わたしはこの本の文章を、説教が教会の外側だけでなく内側においてもこれまでになく厳しい攻撃にさらされている時に記した」、と⁽⁵⁾。

本書前半部となる第一部では、「現在の状況」(The Present Situation)というタイトルのもとで、著者が第三版序文で指摘するような当時の厳しい時代状況について論じられている。そして、そこでは教会の説教が直面している困難についての観察(第一章)と、それにもかかわらず、説教にはなお希望が残されていることについての論究(第二章)がなされている。

ており、日本語で読むことのできる簡潔な紹介として参考となる。W. H. ウィリモン/R. リシャー編(加藤常昭監訳)『世界説教・説教学事典』(日本基督教団出版局, 1999年)。英文ではクラドックの回顧録が編集されており、その生い立ちからの歩みを垣間見ることができる。次の書物である。Fred B. Craddock/ed. Mike Gvaves, Richard F. Ward, Craddock Stories, St. Louis: Chalice Press, 2001.

- (4) 2003年4月28日、お茶の水クリスチャンセンターにて日本福音主義神学会東部部会の歴史神学および実践神学の合同部門会が開催された。その際に本稿評者はクラドックの『権威なき者のごとく』を取り上げて帰納的説教論について語る機会が与えられ、具志堅 聖氏がレスポンスをされた。後日、そこに出席できなかった数名から何らかの形でクラドックの帰納的説教論について説明して欲しいとの要望をいただいた。そこで、この紀要の場を借りてその要請に応えることを試みた次第である。
- (5) 日本語版本書では9頁。(以下本書と記載)。

第一章は「影に覆われた説教卓」(The Pulpit in the Shadows) という主題のもとに説教的視点から次のような諸問題が指摘されていく。

①言葉よりも行動を尊重する傾向が強まっている (Activism)。そのような思想や雰囲気ゆえに、言葉による説教が危機に瀕している。

②具体的で明晰な科学的言語の台頭が、抽象的で宗教臭い言語による説教の力や意味の喪失に拍車をかけている。そこに説教に対する不信感が生じてきている。

③テレビの普及により、人間の知覚のかたちに変化が生じ、視覚的なものが聴覚的なものを追いやることとなった。説教は伝統的に耳を大切にしてきたが、現代の利器はむしろ目に優位を与えるものとなっている。

④絵画、音楽、建築、哲学、神学等のあらゆる領域に変化が生じ、伝統的在り方が崩壊を余儀なくされている。現代を特徴づけるこの相対主義というぬかるみのなかで、説教者自身も依って立つ根拠を見出すことが困難となり混迷のなかにある。

⑤民主主義の波が打ち寄せ、高く置かれたものを崩し続けている。にもかかわらず説教が語り手中心であり、権威主義的であり、対話的でなく独語的であり、説教者のみに光が当てられ、会衆は暗がりの中に取り残されている。説教が現代社会に正しく適合することに失敗するならば博物館行きとなるであろう。

説教はこのように教会内外から攻撃を受け、危機に瀕しているというのがクラドックの分析である。当時1960年代から70年代初頭と言えば、北米社会は泥沼化していくベトナム戦争に疲弊し、また既存の社会体制や権威を否定する傾向やそれを象徴するようなヒッピー族の出現に頭を悩ませている状況下にあった。説教の危機を著者は当時のこのような社会状況のなかで体感していたと言えるであろう。

クラドックが取り上げているこれら諸問題は、直接的には著者が置かれている時代と社会における事柄ではあったであろう。しかし、それらは日本の教会が今日において直面している諸問題とも重なり合うところ

が少なくないと思われる。

第二章は「スポットライトを浴びる説教卓」(The Pulpit in the Spotlight) という主題のもとで説教についての希望が語られていく。

①言葉は人生に不可欠であり、それは「いのち」を媒介する重要な役割を担っている。言葉が交わされることにより、人は約束を結んだり、慰められたり、生かされたりするのである。本物の言葉は人生に不可欠であり、説教者は言葉を扱うことを後ろめたく思う必要はない。

②心理学や精神療法の領域において言葉の重要性が再認識されてきている。「書き言葉」に比べ「話し言葉」は双方を対話に巻き込み、出来事を引き起こす力を秘めている。この力を秘めた言葉こそが人間の生に深く触れ、変革をもたらすのである。

③現代の哲学的関心事を取り上げて語るならば、「人間とは対話的存在」なのである。しかも人間存在それ自体が言語によって基礎づけられている点がますます明らかにされつつある。言語能力は人間に本源的なものであることに目を留めるべきである。

④神学と聖書学に共通する近年動向に、聖書の「記述の言葉」(Written Word)のみならず、その背景にある「語りの言葉」(Spoken Word)にも強く関心を注ぐということが見られる。しかも、その語りの言葉は過去のそれのみならず、今日の教会の宣教の言葉・説教という視野の広がり理解されようとしている。聖書テキストが初めて最も十分に言い表され得るのは説教においてこそだからである。

また説教学的には聖書と眼前の会衆との間にある距離の克服が問われ続けている。そこでは説教をサクラメンタルなものとして理解しようとする示唆が強まってきている。説教には「伝達」(Communication)において神の臨在を担う出来事となることが期待されているのであり、説教は「単なる言葉」ではないのである。

ここには、説教における危機を感じ取って意気消沈するのではなく、む

しろそれと果敢に取り組んで解決の道を模索し切り開こうとするクラドックの強い熱意が表れている。説教を取り巻く危機的状況の把握とその克服に向けてのこのような示唆的発言は、著者の極めて鋭い洞察力と聖書学者、説教学者としての優れた識見の織りなす深みから紡ぎ出されていると言えるであろう。

本書第一部におけるこのような示唆的発言が本格的に取り上げられ、更に明確なかたちをとって論議されていくのは実は第二部においてである。その点からすれば、第一部は序論であり、第二部が本論である。つまり問題提起が先ずなされ、それに続いて解決の道筋を示す試みが述べられるというのが本書の大きな基本構図となっている。

2. 説教の方法

第二部では「方法についての提案」(Proposal on Method)というタイトルを掲げて、説教の危機を乗り越える提言がなされている。第一部は量的には2章が費やされ、第二部では5章が費やされており、量的側面から見ても本書の力点は第二部に置かれていることが明らかである。

ちなみに第二部の各章タイトルは次のようになっている。第三章「説教の帰納的な動き」、第四章「帰納的説教とイマジネーション」、第五章「帰納的な動きと説教の統一」、第六章「帰納的動きとテキスト」、第七章「帰納的な動きと構造」。

ここでは各章をまんべんなく取り上げるということは避け、むしろ第二部に展開されている主張の特徴的と思われる点の幾つかを取り上げることによって本書の核心に迫ってみたいと思う。

先ず何と言っても、第二部各章タイトルすべてに掲げられている「帰納的」(Inductive)という言葉に注目すべきであろう。この帰納的な方法を用いることが第一部に指摘されているような説教の危機的状況の克

服につながるというのがクラドックが本書で力説するところであり、この帰納的説教とは何かを語り、なぜこの説教方法が今求められているのかを論ずるのが本書の首尾一貫した関心なのである。

では、クラドックの提唱する帰納的説教とはどのような説教なのであろうか。それは説教における一種の方法・手法 (Method) である。しかし、本書において特徴的なことは、それを単なる方法論に留めるのではなく、そこに神学的・説教学的意味を認めて積極的に用いていこうとするとところにある。

クラドックは説教の内容と方法が分離することを警告し、内容と方法の一致を徹底して主張する。内容と方法は不可分である。内容と方法は複雑に入り組んでいる。内容はその方法をも規定する。説教の神学は「何を語るか」(What) を問題にするのみならず、「いかに語るか」(How) をも問題にするのでなければ本来の務めを果たしているとは言えない。クラドックはこのように語り、説教の内容は重視しても、その方法を軽視するような姿勢を厳しく問うている。

帰納的説教と対比されるのが演繹的説教である。演繹的説教 (Deductive Preaching) とは、最初に命題を述べ、幾つかの論点に下位命題を分割し、それらの論点を説明し、聴き手への適用に至るのを流れとするような手法である。これとは逆の方向をたどるのが帰納的説教である。つまり聴き手に馴染み深い個別な経験から始まり、結論は最後まで隠されるという筋の運びの中に、聴き手も興味をもって巻き込まれ、ついにはクライマックスへと至るような動きである。

前者は「一般から個別へ」という動き・流れであり、後者は「個別から一般へ」という動き・流れである。演繹的方法はしばしば学術論文などに採用される形式でもある。そして、帰納的方法は小説、とりわけサスペンス小説等に採用される形式でもある。

そもそも演繹的手法はアリストテレスの頃から始まっており、ヨーロッパ、アメリカへと伝わってきた伝統的なものではあるが、このような

三段論法的思考様式に現代人は馴染みが薄くなってきているとクラドックは指摘する。ここには著者なりの時代認識がある。「帰納的プロセスは、アメリカの生活様式の基盤になっている」⁶⁾との観察の言葉はそのことをよく物語っている。

「演繹的なプロセス」から「帰納的プロセス」へと思考様式も生活様式も移り変わってきている現代社会とそこに生きる人々に演繹的説教でもって間に合わせるのははや不可能である。そのような社会とそこに住む人々に、的確に効果的に福音が届くのはむしろ帰納的説教によってである。クラドックはこのように主張する⁷⁾。

3. 説教の権威

概観したように、説教の内容と方法を表裏一体と見なし、説教の方法もまた本質的意味を有することを明らかにしつつ、帰納的説教という一

(6) 本書, 104頁。

(7) クラドックは1978年に *Overhearing the Gospel* という書物を Abingdon Press から出している。これは彼の帰納的説教論を更に敷衍して論じた趣のある書物である。説教を聴き手に面と向かって語りかけるよりも、聴き手が「Overhearing」(立ち聞き)するような語り方が、聴き手に精神的自由を与え、自己防衛的にならずにすむことから、より効果的であるとす。また説教を物語りの的に語るとき、直接命令的でなくなり、聴き手が緊張感から解放されて、かえって自分のものとして受け止めることができる等としている。しかし、クラドックはこの書の中で帰納的説教という表現を使うことは意識的に避けているようである。この書は最近では版を改めて Chalice Press から出版されている。次の通りである。Fred Craddock, *Overhearing the Gospel*, (St. Louis: Chalice Press, 2002).

更にクラドックは1985年に *Preaching* という説教テキストを Abingdon Press から出版している。それは必ずしも直接的な帰納的説教の説明とかその展開という訳ではないが、やはり『権威なき者のごとく』において主張した諸点を実践レベルで更に具体化して見せてくれている感がある。ただここでも帰納的説教という言い方は表面に出てくることはない。この書は既に『説教—いかに備え、どう語るか—』とのタイトルで邦訳がなされている。次の通りである。フレッド・B・クラドック (吉村和雄訳) 『説教—いかに備え、どう語るか—』(教文館, 2000年)。

つの説教手法を強調するところに本書の特徴がある。

このことに加えて注目すべきは、説教の権威の問題を取り上げているという点である。しかも、この権威の問題を説教の形式と密接に関係づけて語ろうとするところにクラドックのユニークさがある。

クラドックは伝統的な演繹的説教を権威という観点から、およそ次のように評価する。その形式と性格において、説教者のみが能動的で、聴衆は専ら受動的である。つまり説教者主導型である。そこでは、何を語るか、それをいかに結論づけるか等は、独占的に語り手の手中にあり、聴衆が参与する道は閉ざされている。このような情報伝達手法は今や古いものとなってしまうっており、そこには伝統的説教のもつ権威主義が隠されている。つまり「上から下へ」と向かう権威の構図である。

この分析評価をもってクラドックは言う。「ここには民主主義はない、対話もない」⁸⁾、と。「民主主義」(Democracy)とは、権威において上下はないということである。説教について言えば、語り手も聴き手も上下なく平等でなければならないということとなる。「対話」(Dialogue)とは、互いの言葉のやりとりであるが、そこにはどちらかが第二義的であるということはない。ならば説教者が主導権を握り、聴衆はただ受け身でしかない構図は問題とされなければならない。

これは演繹的説教についての相当乱暴な分析評価であり、評者は必ずしもそれに賛同することはできない。クラドックの主張の趣旨や演繹的説教の難点に関する指摘には傾聴に値するところがあるにしてもである。いずれにしても、ここにはあらゆる権威に疑いをもち、否定してかかろうとする傾向を強くもった当時のアメリカ社会の反映が見て取れるように思われる。クラドックの説教学的模索や取り組みは、当時のそのような社会においてなされたことを理解しておくことは重要であろう。その取り組みは「ユダヤ人にはユダヤ人のようになる」ための説教学的努力

(8) 本書、100頁。

であったということである。

クラドックは自著のタイトルを「権威なき者のごとく」(*As One Without Authority*)としているが、そこに彼の主張の核心が表明されている。権威を厭う社会において、権威なき者のごとく語る説教の在り方を問うのが本書の強い関心事となっているからである。そして、その問いに対する応答を帰納的説教に見出していこうとするのが本書なのである。

それでは帰納的説教が権威的とならない理由は何のようなところに見出されるのであろうか。クラドックは次のように指摘する。演繹的説教においては、結論は既に説教者において先取りされてしまっており、結論が展開部に先立つという構造をもっている。そこには聴衆が説教に参加する余地は全くなく、すべては説教者の手中にあるという権威の構図がある。これに対し帰納的説教では、結論は最後まで隠されており、その構造には聴衆が参与できる可能性が残されている。

帰納的論理には、結論を締めくくらないという性格がある。そこでは、説教者はすべてを言い尽くすことはしない。つまり説教を完成させずにおくのである。むしろ、結論は聴衆が出すのである。聴衆も説教の流れに参加させられ、思考し、探求し、緊張し、困惑し、期待し、最後には自らがその意志決定を完成させるのである。説教は説教者と聴衆との対話的営みとして、また共同作業的営みとして織りなされていく。

また会衆を単なる説教の受取り手としないためには、会衆の日常的で具体的な経験を説教に盛り込むことが必要となる。それは従来のように興味を惹くために導入部に用いたり、分かり易くするために例話として用いたりすることとは全く質を異にする。会衆の生活を取り上げることは、帰納的説教には欠くことのできない構成要素であり、かつ本質的なものなのである。抽象的命題等ではなく、そのような個別で特定の事柄にこそ真のリアリティが存するのである⁹⁾。

(9) クラドックは抽象的な概念や命題によって聴衆に語りかけることよりも、具体的で個別な事柄をもって語りかけることを強調する。そして、それこそが実際の適切で

帰納的動きには聴衆の関心呼び起こし、それを持続させ、しかも期待を織り込みながら帰着点に向かって話しを運ぶという利点がある。この待望と成就という二つの極の動きのなかに、喜びや緊張が産み出され、豊かな関心の持続が可能となるのである。最初に結論を与え、その後で論点と適用に分割して見せる説教は、このような人間の生のメカニズムの逆をいくものでしかない。「旅は目的地から出発するわけではない。物語は最初からクライマックスを明らかにしない」⁽¹⁰⁾。このようにして聴き手と共に話しの筋を追い、聴き手が自分で結論にたどり着く余地を与え、聴き手にその権利を与えることを果たす説教こそ帰納的説教なのである。

紙面の関係もあり、十分には言及し尽くし得ないが、要するにクラドックのここでの論点は、説教の権利を説教者が独り占めすることなく、聴衆にもそれなりにふさわしい権利を与えるべきであるということにある。そのような性格や特徴を備えた新しいタイプの説教が整えられ、語られていくのであれば、それは必ず現代の聴き手に届くものとなるであろうというのがクラドックの主張するところである。

あり力ある語りかけとなるのであるとする。たとえば、次のようなことを語っている。「人は死に定められています、という言い方に対しては聴衆の反応は鈍いが、ブラウンさんのご息が危篤です、と告げることにははるかにリアリティがある」、と。(本書、107頁)。

- (10) 本書、110頁。説教の流れを旅の歩みになぞらえて、目的地から出発することはないと言うことも許されるであろう。また、物語になぞらえて、最初からクライマックスを明らかにすることはなく許されるであろう。なぜなら、そのような話しの運び方を伴う説教は当然あり得るからである。しかし、この論理をもって、説教で結論が最初に来てはならないと断ずるのは誤りであろう。なぜなら、説教の話しの運びを旅や物語との類比をもって性格づけることはできるとしても、旅や物語が有するそのような性格をもって説教はこうあるべきであると結論づけることはできないからである。説教には「旅」性や「物語」性もあるであろう。しかし、それらをもって説教はかくあるべしと決めつけるのはやはり行き過ぎと思われる。それでは説教をあまりにも狭く性格づけてしまうこととなり、説教が本来有している更なる豊かさを見失わせてしまうおそれがあるからである。

4. 説教の聴き手

クラドックの説教論においては、説教との関わりで聴き手と聴き手の生活をどのように捉えていくのかということも一つの重要な鍵となると思われる。実際、クラドックの説教には説教者自身や会衆の身近な生活の中から取り上げられた実例の数々が溢れていることに気づかされる⁽¹¹⁾。この特徴が有している説教学的・神学的意味を知ることは、更にその説教論への理解を深める助けとなるものと思われる。

クラドックにおいて、それらは単に聴衆の興味や関心を引き起こすための手段ではない。つまり、説教を効果あらしめるために用いる第二義的な道具などではないのである。それらは説教の基本的構成要素であり、本質的なものなのである。その理由については、次のような点を指摘することができるであろう。

一つはクラドックが説教を「対話」(Dialogue)として強く意識していることによる。そもそも人間とは対話的存在であり、言葉を介して互いの関係を築きながら生活していくことを本質的としている。対話とは少なくとも二人以上による言葉の交換であり、そこにはコミュニケーションや参加が呼び起こされていく。このように、対話とは会話者双方を巻き込みつつ、そこに何らかの出来事を引き起こしていくものなのである。

クラドックは説教をこのような対話としての観点から理解しようとしており、説教者の独語 (Monologue) 的語り方、またそのことをもたらすような説教の方法は避けるべきであるとする。ただ実際の説教において、聴衆は通常の対話のように発言する訳ではない。しかし、その説教

(11) 日本語版には付録として「頌栄」というタイトルの説教が一遍収録されている。英文第4版 (St. Louis: Chalice Press, 2001) には付録に4篇の説教が収録されている。そのほかにもクラドックがオレゴン州のチェリー・ログ・クリスチャン・チャーチ (Cherry Log Christian Church) で語った説教の記録が一冊の書物のかたちで出版されており、そこには20篇の説教が収録されている。次の書物である。Fred B. Craddock, *Cherry Log Sermons*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

形式と実質の内容において、聴衆があたかもそこで対話しているかのよ
うに説教は整えられていくべきことを主張する。

つまり目に見える形においては、一人の語り手による「独語的体裁」
を採るとしても、その内容においては「対話的実質」を備えるという性
格のゆえに、対話の相手となる会衆とその生活の実際が説教の中に一種
の発言権をもってブレンドされてくるのである。

そのことがより良く、適切になされていくために、説教者には会衆の
生活との牧会的な深い関わりが欠かせないことをクラドックは指摘する。
そこには、説教を対話的営みと見なし、その広がりには牧会の営みをも見
据えていこうとする視野がある。説教と牧会が相互補完的で不可分なも
のとして捉えられているのである。クラドックの説教論は、このように
「コミュニケーション論」と「牧会論」との緊密な関わりをなかで考究さ
れていると言えるであろう。

今一つは、会衆を現代における「神の民」と解釈するところにある。
クラドックは次のように述べている。「説教者が自分の説教によって教会
に語りかけるとき、目の前にいる人びとが神の民であり、説教者のメッ
セージもその神の民のものであることをわきまえなければならない」⁽¹²⁾。

クラドックは今日の教会という信仰共同体を現代における神の民であ
るとみなし、その共同体の一員として説教者を位置づけていく。説教者
はこの共同体によって立てられ、説教はこの共同体によって生み出され、
この共同体のために語られていくとしている。このように説教論を教会
論と密接に関係づけて捉えていこうとする神学的構図がそこには見られ
るのである。

クラドックは「説教職の革新とは、説教職が持つ共同体的性格の再発
見なのである」⁽¹³⁾と述べているが、確かに説教は説教者個人のものでな
く、教会のものであるとする理解は重要である。このような教会論的視

(12) 本書、107頁。

(13) 本書、61頁。

点を踏まえつつ、説教者は説教を準備し、説教を語ることが必要である。本書日本語版の副題は「会衆と共に歩む説教」とされているが、本書における主張の特質を的確に捉えて言い表していると思われる⁽¹⁴⁾。

説教者は現代における神の民であるキリスト者共同体に目を留め、そこにおいて昔も今も変わることなく働きを続けておられる神ご自身に注目し、聖書に照らしつつ、その神の現実を説教において人々の前に明らかにしていくことをするのである。

クラドックの主旨はおおむね次のように言い得るであろうか。聖書テキストと会衆の状況を関連づけながら、現在において真に聞くべき聖書テキストからのメッセージを聴き取ろうとすることが説教者には求められている。説教は聖書テキストと会衆との対話から生まれる。この営みから生み出されてくるものが共同体のためのメッセージなのである。

今ここでも、神はご自身の民を導いておられる。そこには当然のこととして、神のそのような恵みの御手の働きがあり、またそこには神とその民との交流が引き起こされてくる筈である。聖書に問いつつ、その現実を探り求めて読み取ることに努め、それを語って明らかにすることが説教者の課題となり務めとなる。説教の中に、教会共同体に関わって生起する様々な生活の現実が盛り込まれていく理由と意味がここにあるのである⁽¹⁵⁾。

(14) 英文原書にこの副題はない。訳者がその核心を捉えて、そのような副題を添えられたものと思われる。

(15) 説教者は聖書テキストを眼前の会衆といかに関わらせて語るかという真剣な課題を常に有しているが、カール・バルトは次のように述べている。「説教するということは、テキストが辿る証言の過程を、もう一度、会衆と共にあゆむことなのである」(K・バルト/E・トゥルナイゼン(加藤常昭訳)『神の言葉の神学の説教学』(日本基督教団出版局, 1988年, 137頁)。加藤常昭も同様の見解を次のように別言する。「今ここにおいて聖書を読む者は、あの時あそこにおける歴史的な出来事を読むだけではなくて、今日ここにおける歴史的出来事としてこれを読むのである」(加藤常昭『説教論』日本基督教団出版局, 1993年, 383頁)。「聖書の言葉を今ここにおける地上的・歴史的言葉として新しく聞き直し、語り直すということは、そのように今ここに生きる教会の群れが、その歴史を生きる生活のなかで具体的な響きを立てる言葉として語

むすび

クラドックの書物に盛られている豊かな内容を限られた紙数内で語ろうと試みることは容易なことではない⁽¹⁶⁾。いずれにしても紙数が尽きたので、評者としてはこの最後の項において、これまでの評者の論点をまとめて整理し、クラドックの帰納的説教論に対する総括としたい。

まず第一に説教の内容(What)と方法(How)とを表裏一体のものとして捉え、その形式(Shape)や手法(Method)にも重要な意味があることを明らかにし、その見識に基づいて帰納的説教論を提唱したことはクラドックの貴重な貢献と言えるであろう。帰納的説教に備わるその手法の利点に着目し、それを現代社会で適切に活かす道筋を明らかにすることを試み、またその理論的根拠を論じたところから読者は多くのことを、しかもその深みにおいて学ばせられることであろう。

ただ、帰納的説教をあまりにも強調する反面、演繹的説教を否定的にしか描いていないのは残念である。本書が指摘するような短所も演繹的説教に無いわけではないが、その用い方によっては演繹的説教もまた帰納的説教と同様に有効な説教手法として十分に機能するからである。帰納的説教は万能ではなく、聖書テキストに対し、また聴衆に対し、いつでも適合可能であるとは限らない。演繹的説教も帰納的説教も説教手法における選択肢の一つとして、それぞれに正当な位置を与えられるべき

り、聞くことを意味する。聖書の言葉が立体化するの、まさにそのような意味で生活的・歴史的次元を獲得することである」(同書 422頁)。

- (16) 本稿では直接取り上げることはできなかったが、帰納的説教は「イマジネーション」に負うところが大きいことを指摘しておきたい。クラドックは語るべき事柄をイメージ化することを提唱する。イメージが事柄を適切に捉えてリアルに描写されるときに、説教は力と効果を発揮すると指摘し、イメージは帰納的説教にとって付随的なものでなく、基本的なものであるとしている。そして、人の生活や人生の本質・深層を捕らえてふさわしいイメージで描き出すことができるために深い感性を育むことを勧めている。クラドックはこれまでの説教は倫理的観点から善悪について語ってきたが、今からはもっと美的観点から美醜について語るべきであるとしている。

であると評者は理解する。

第二に説教の権威については、あらゆる権威に疑義を唱える近代思潮の影響下にあった当時のアメリカ社会を見据えながら論じられていることを念頭に置く必要がある。とは言え、説教の権威について論じるクラドックの主張には、時代を超えて深く訴えるメッセージ性がある。説教の権威について、これほどまでに深く問い、思いを巡らすことをさせてくれる書物はさほど多くはないであろう。

しかし、それでは説教において、そもそも権威は存在しないのであろうか。あるいは、もしあるとすれば、それは本来どこに見出されるべきであろうか。このような点について本書では必ずしも論じ尽くされてはいないように思われる。権威を間違ったところに置いてはならないという主張は説得的ではあるが、その権威をどこに見出すべきかについての論考は必ずしも明確な輪郭を見せてはいないようである⁽¹⁷⁾。

第三にクラドックは説教を「対話」あるいは「コミュニケーション」というコンセプトをもって理解しようとする。そして語り手と聴き手がキャッチボールをするように相互に作用し合う同等の関係を尊重し、語り手から聴き手への単なる一方的流れでしかないような説教に異議を唱えるのである。このようなコミュニケーション概念から説教を理解し、その広がりにも更に牧会をも視野に入れてクラドックは論じている。説教が真にいのちあるものとなるには、説教者が誠実に牧会に生きていれば

(17) クラドック流に権威の問題を捉えるならば、むしろ権威を持つとしない説教者やその形式や手法において権威を帯びることがないような説教にこそ真の権威が存すると理解すべきなのかもしれない。クラドックの帰納的説教論については賛否が分かれ、様々な議論が交わされてきているようである。クラドックの書物とはまったく正反対の題が付いた次のような書物が出版されたりもしている。John R. Brokhoff, *As One With Authority*, (Wilmore: Bristol Books, 1989). 「権威ある者のごとく」とでも訳すべきであろうか。ブロクホフはクラドックが後に奉職したキャンドラー神学校の先輩教授にあたるルター派の学者であるが、御言葉の権威を重んじることを主張し、クラドックの帰納的説教論を厳しく批判している。そして御言葉は *Overhearing* (立ち聞き) するものでなく、*Overwhelming* (圧倒) されるものであるとしている。

こそであるとし、説教は牧会の一部でもあり、説教と牧会とは不可分のものであるとする。

説教と牧会との関係を尋ね、説教を牧会的対話という性格をも有するものとして捉えていこうとするクラドックの視点は重要と思われる。そしてまたコミュニケーションという観点から説教を理解しようとする取り組みも豊かな示唆を有しているものと思われる。ただ評者としては、クラドック流のコミュニケーション理論においては、あまりにも聴き手の立場や権利に配慮を配りすぎるために、説教本来の在り方を微妙に歪曲してしまう危険性がなきにしもあらずとの感想を抱かざるを得ない。

パウロは自らに対しても、弟子テモテに対しても、聴衆におもねることを厳しく戒めている⁽¹⁸⁾。神の言葉がそれによって曲げられてはならないからであり、御言葉を語られる神よりも、聴き手としての人間が究極の主人公となりかねない主客転倒が起こってはならないからである。クラドックがコミュニケーション概念から説教を捉える示唆を提供してくれていることは貴重な貢献と思われるが、説教におけるこのような点についてのわきまえは見失われてはならないであろう。

最後に次の点も指摘しておきたい。クラドックは説教を教会という「共同体」との関わりにおいて、徹底して考えていくべきであるとしているが、この主張には傾聴に値する意義があると思われる。説教者は教会

(18) 「いま私は人に取り入ろうとしているのでしょうか。いや。神に、でしよう。あるいはまた、人の歎心を買おうと努めているのでしょうか。もし私がいまなお人の歎心を買おうとするようなら、私はキリストのしもべとは言えません」(ガラテヤ1:10)。私たちは神に認められて福音をゆだねられた者ですから、それにふさわしく、人を喜ばせようとしてではなく、私たちの心をお調べになる神を喜ばせようとして語るのです」(第Iテサロニケ2:4)「みことばを宣べ伝えなさい。時が良くても悪くてもしっかりやりなさい。寛容を尽くし、絶えず教えながら、責め、戒め、また勧めなさい。というのは、人々が健全な教えに耳を貸そうとせず、自分につごうの良いことを言ってもらうために、気ままな願いをもって、次々に教師たちを自分たちのために寄せ集め、真理から耳をそむけ、空想話にそれて行くような時代になるからです」(第IIテモテ4:2-5)。

という共同体によって立てられ、説教者は共同体と共に歩み、そのようにして説教はその共同体のなかから生まれ、共同体のために語られていくのであるとしている。このように説教の使命と役割を基本的に教会という信仰共同体に結びつけて捉えていこうとするのである。かつてそこにおける歴史において聖書を生み出してきた教会が、この教会こそがその聖書を解き明かして語る説教を、いまここにおける歴史においても語り続けていく役割と使命を担っているとの理解である。

ここには、説教論を教会論と関連づけるようにして、説教を何よりも教会そのものの本来的営みとして捉えていこうとする見解と主張がある。説教の根源的語り手は神ご自身であることを踏まえつつ、目に見えるかたちにおいてその業を担う主体を単に説教者個人に留めおかず、教会共同体に置くことをするのである。ただ、このような神学的見解は、本書においては必ずしも本格的な議論展開には至らず、どちらかと言えば示唆的主張で留まっている感がある⁽¹⁹⁾。

(19) クラドックの帰納的説教論はその後北米説教学界や諸教会を巻き込み、「物語の説教」(Narrative Preaching)の発展へと大きく貢献していくこととなる。物語の説教については様々な評価が入り乱れており、福音派諸教会においても評価は定まっていないというのが現状と思われる。以下に数冊の書物を紹介してみたい。James Thompson, *Preaching Like Paul* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001). この書物は、物語の説教および帰納的説教論についての評価を是々非々のスタンスでくだしている。物語の説教や帰納的説教論の評価に関して、本格的で読み応えのある一冊と言えよう。Millard Erickson & James Heflin, *Old Wine in New Wineskins*, Grand Rapids: Baker Book House, 1997. この書は必ずしも物語の説教を直接のテーマとしているわけではないが、教理の主張や抽象的論理の展開が説教において敬遠されている傾向に危機感を抱く組織神学者エリクソンと説教学者ヘフリンによって記されている。David Larsen, *Telling the Old, Old Story*, Grand Rapids: Kregel Publicatin, 1995. ラーソンはトリニティー神学校の元説教学教授であるが、聖書における様々な真理を物語の説教へと練り上げて行くことについて講じている。Haddon Robinson & Torrey Robinson, *It's All in How you Tell it*, Grand Rapids: Baker Book House, 2003. ロビンソンはゴードン・コーンウエル神学校の説教学教授として知られているが、本書は息子との共同執筆となっている。物語の説教が普及してきた広がりの中に、説教によりインパクトを与え、臨場感を強くもたせるために「一人称説教」(First-Person Preaching)

日本の教会の説教において、このような「共同体意識」のもとに説教がどれほど語られてきたであろうか。説教と教会共同体との関わりから、説教を問い、説教を理解していこうとする取り組みは更にこれからも真剣になされていく必要があると思われる。そこにおいても、本書からの発言は意味をもつものとなるであろう。

我々は本書が投げかける問いや提言をどのように受け止めていけばよいのであろうか。クラドックがひたすら求めたことは、彼と同時代に生きる人々に福音が力強く効果的に届くことにあった。時代や状況は異なるとしても、我々もまたその同じ努力を求められていることに変わりはない。

クラドックがそのような努力のなかで我々に見せてくれる説教の世界は豊かでチャレンジングなものであると思われる。かりにクラドックの説教論に同意できない部分があったとしても、それはそれとして、学ぶことのできるどころから学ぶ謙虚さと柔軟性をもちたいものと評者は考える。それによって自らが仕える教会の説教がいささかでも向上するの

なるものが登場してきた。聖書中の人物に説教者が成りきって、説教を一人称で語るのである。本書はそのことについて講じられている。Daniel Buttry, *First-Person Preaching*, Valley Forge: Judson Press, 1998. 本書には一人称説教のサンプルそのものが多数収録されている。たとえば、ヨナ、エリヤ、ナアマン、ザアカイ、ピラト、マリヤ等々である。

物語の説教という概念や手法の採用は、確かに説教を効果あるものとするために役立つかもしれない。そのための試みや努力は評価されるべきであろう。しかしその一方で、このような説教理解の性格や限界にも注意を向けておくことも必要と思われる。「物語」(Narrative) という場合、やはりそこには文学としての性格や要素がまわりついて理解される傾向は否めないからである。説教を文学的視点から捉え、文学的味付けをして語ることで一層効果あるものとすることはできる。しかしその場合、説教の土台となる聖書はそもそも文学なのかと問わざるを得ない。聖書には歴史性がある。聖書は教会の教理と神学の書でもある。また何よりも神の言葉としての本質を帯びている。このような聖書という書物の性格を物語の説教はどれだけ担いきることができるのであろうか。物語の説教はこのような問題や限界を秘めているものと思われる。

であれば、それはキリストの教会の靈的収穫となると信じるからである。

我々の国、日本においても、神の言葉をより良くふさわしく宣べ伝えるための真剣な努力がさらに新しく積み重ねられ分かち合われることによって、キリストの教会がいっそう豊かにされることを心から祈り願いつつ筆をおくこととする。

〔日本語要約〕

神への礼拝と死者の慰霊

櫻井 圀 郎

日本社会では葬儀が重視され、死者に対して特別の礼儀が払われているが、宗教や信仰上の問題というよりも、社会的な問題となっている。そのような日本人の意識や行動を、キリスト教界では、偶像礼拝として排斥してきた。一方、日本人としての習慣を簡単に切り捨てることができない信徒らは、教会や牧師に隠れて行い、罪の意識を強く持ってきた。

本稿では、死者に対する日本人の感情、伝統的な日本社会における葬送儀礼および慰霊の習慣について、「神礼拝」と「神でない神礼拝」との関係から検討を加え、キリスト者の行為の基準と非キリスト者に対する宣教という観点から考察する。

宗教と寛容

—— 宗教の真理と宗教者の態度 ——

小 畑 進

一神教は非寛容と云々され、多神教の寛容礼讃の声は日毎に強勢となっているようである。ここにキリスト教の諸宗教への視界を確かめ、逆に多神教の非寛容について考えてみたい。

現代社会における一神教と旧約聖書

西 満

9・11の同時多発テロ以後、アメリカがアフガニスタン、イラクで戦争を始めたことを通して、一神教に対する風当たりが強くなってきている。そのことが、2003年元旦の朝日新聞の社説の終わりの部分の文章に表されているように思われる。そこで、この小論では、この社説文を一例として取り上げ、旧約聖書の学徒の立場から以下のような面で考察する。

1章は「問題提起」、2章は「朝日新聞の2003年元旦社説に見られる一神教観」と題し、その問題点について論及する。3章は「いま必要なのは原初的な多神教か」という題で、朝日社説の背景にあるものについて考える。

4章は「戦争と旧約聖書」の問題について考察する。これは朝日社説の問題というよりも、従来キリスト教国の人々が行ってきた旧約聖書のみことばを用いて戦争を正当化したり、人々を鼓舞したりすることに対する反省として記したものである。このような誤った解釈と適用が、一般の人たちに聖書の神に対する偏見を醸し出す一因ともなっている。5章では「森と旧約聖書の神」という主題で、地球上から森林が消失していったことに、一神教は大きな役割を果たしたのかという問題。最後に6章は「新たな八百万の神とキリスト教」という題で、社説が説く新たな八百万の神の精神を提唱することの妥当性の是非について論じる。

教会と文化におけるホーリスティック・ミニストリー

James W. Gustafson

世界の多様な文化に生きる教会は、神の言葉の全体をもってみずから存在するその社会に訴えかける必要を強く持つ。今日の教会にとっての重要な課題は、聖書がなにを語るかという議論ではなく、重要な課題は、文化の中で真正な仕方て神の恵みの福音を生きることによって、全生活及び人間の必要の全体と取り組むことにある。これを達成するには、教会はみずからのメッセージと方法論を問い直さなければならない。その定義と実践において変革的發展を組み込むところの伝道の幅広い理解が教会の宣教にとって肝要である。イエス・キリストにある神の恵みの力の再発見、文化の中の神の変革的働きの中核にある力は、宣教の中心にある変革の働きにとって不可欠である。文化的に高感度でることと神の恵みの力を今日の適切な仕方において社会と文化に適合する意識を持つことは、イエス・キリストの受肉の本質を生きることである。神の言葉の権威を信じる教会が、権威ある御言葉の規範的視座から人生の全てに積極的に語りかけることが、今日必要である。

他者と日本宗教

稲垣久和

エマニュエル・レヴィナスは、西洋においてはギリシャ的存在論が「同化」思想の主な源泉であったということを繰り返し語っているが、日本においては汎神論（神道的アニミズム）が「同化」思想の主な源泉であった。

西洋ではキリスト教が本来はギリシャ的存在論と全く異なるものであ

ったが、現実にギリシャ的存在論と結びつくことによって理神論を生み出す。ここには神が一人ひとりの人間に呼びかける、という人格性（ブーバー的「我と汝」）がなくなる。「私」に呼びかけるという人格性のないところに私ではない「あなた」の人格性もなく「他者性」は欠如し「みな同じもの」（レヴィナス）となる。

日本の神道的アニミズム（汎神論）は「すべてを包み込む無限抱擁性」（丸山眞男）をもち、そこでは「自他の区別」がなくなり（西田の主客未分）、やはり「みな同じもの」となる。これが「異質な人々」を集団から排除しようとする「ムラ社会」的メンタリティを生み出し、国レベルで働けば「日本は単一民族」といった神話となる。この神道的アニミズムに対しては仏教やキリスト教は、本来、強力な「他者」思想となるのである。日本思想が「同化」に陥らないためには仏教やキリスト教や自由主義の強固な「他者性」が必要である。

西洋の合理的存在論はハードな同化、日本の汎神論はソフトな同化である。これら「同化」思想は権力と結びついたときに、西洋でも日本でも個人の人権抑圧の元凶となった。特に顕著には西洋のナチズム、日本の天皇制ファシズムとなって出現したのであった。

「国立追悼・平和祈念施設」は政府提案という形をとっているが、市民の側からも「千鳥ヶ淵墓苑」「摩文仁丘」などを参考にしつつ、代案を出す時期にきている。それは過去の戦争を憶え、戦争を廃絶するという意欲をもって、日本の国家を（21世紀も続けるという意志をもった以上）ボトムアップな「福祉装置」として市民がつくり上げていくためのプロセスの中に位置づけられていくべきである。しかもこれは日本国民だけの問題ではなく、公式参拝違憲訴訟に韓国人が加わっているように、海外市民との連帯をも可能にする。政府、国境を超えたグローバル市民、宗教者、この三者の公共的フォーラムの場として、「主権国家の相対化」のために、そして領域主権をもった市民社会の形成のために、この問題を公共哲学・神学の課題として考えていくべきではないだろうか。

スタンレー・ハワーワスの神学における 「物語」について

藤原 淳 賀

「物語」は、歴史理解において、そしてとりわけキリスト教神学において重要な概念である。本稿は現代の神学者の中で「物語」アプローチを強調してきたスタンレー・ハワーワスの神学の物語に関する部分を紹介し、特にハワーワスが「真の物語」と呼ぶキリスト教信仰の物語について批判的に論じる。そして更に、ハワーワスが明確にしていない「原体験」, 「理解としての物語」そして「表現方法としての物語」を区別することを提案する。また「物語」の重要性を認識する一方で過度の強調を避けることを提案する。

新改訳聖書と新共同訳聖書における文末語形と照応表現： 日本語としての適切性の検討Ⅱ

松本 曜

新改訳聖書（第二版）と新共同訳聖書の訳文の日本語としての適切性を言語学的な観点から検討する。今回取り上げるのは文末の語形（デス形、ダ形、デアル形など）と照応表現（「彼」「その人」など、先行詞を受ける表現）であり、創世記、詩篇、マタイの福音書におけるイエスの発話、ローマ人への手紙の四つに関する調査に基づいて議論を進める。その中で、新共同訳におけるイエスの発話の文末語形に使われているダ形とデアル形、新改訳（特に旧約）における三人称代名詞の使用に不自然なケースが多いことなどを指摘する。

フレッド・クラドックの帰納的説教論について

藤原 導 夫

クラドックの「権威なき者のごとく」が1970年代初頭に出版されて以来、北米の説教学界や教会に多大な影響を及ぼしつつ今日に至っている。その書物には、当時の社会に対する説教学的観点からの分析評価から生まれた新しい説教論が盛られている。

すなわち、これからの社会に対して語られていくべき有効な説教は「帰納的説教」であるとの確信と主張である。そして、帰納的説教についての実に詳しい分析評価や説明がなされていく。説教における権威の問題、イマジネーションの問題、聴衆や教会共同体の問題などが説得力をもった筆致で取り扱われている。

アメリカの現代説教史をたどる時に、クラドック説教論の影響を無視することはできない。このような彼の説教論を、この日本においてどのように評価し、受け止めていくのかということは、私たち日本の教会と説教者にとって重要な課題であると思われる。

[Abstract in English]

Worship to God and Comforting the Dead

Kunio Sakurai

In Japanese society, people think that the funeral service is important and give special salutation to the dead. It seems like a religious matter, but it is actually a social matter. On the one hand, Japanese consciousness and action has been regarded as idolatry and has been eliminated by Japanese church. But on the other hand, many believers, who could not remove it from their lives, have been doing it behind the church and pastor and have fallen deeper into sin.

In this paper, I will consider Japanese feelings to the dead, traditional funeral rituals in Japanese society, and customs on salutation to the dead from the view point of the Christian standard of conduct and the way of doing evangelism.

Religion and Tolerance

— Religious Truth and Attitudes of Religious Practitioners —

Susumu Obata

There has been a growing number of critics claiming that Monotheism is intolerant towards other religions, whereas they praise Poligion's attitudes towards other religions and to consider the intolerant aspects observable in Polytheistic claims.

'Monotheism' Today

Mitsuru Nishi

The critical viewpoint regarding monotheism in Japan has become more focused since the United States began the wars in Afghanistan and Iraq after

the 9/11 terrorist events. This view on monotheism appeared in the last part of the editorial article of the Asahi Newspaper, Jan. 1, 2003. We will examine this subject according to the following topics.

Initially (Chap. 2) we investigate this view of monotheism manifested in the Asahi editorial. (Chap. 3) The editorial states: "What we need for the world today is primitive polytheism." This is the opinion of Takeshi Umehara, a Japanese philosopher. This editorial viewpoint is apparently based on Umehara's, who asserts that it is the time to switch from monotheism to polytheism, because monotheists would like to make war continually.

In Chap. 4 we examine the subject of "War and the Old Testament". The reason we deal with this matter is that the Old Testament has often been quoted in support of the so-called just war. We investigate it according to the study of the different types of the war in the Old Testament. Chap. 5, entitled "Forests and the Old Testament", discusses whether or not diminution of forests from the earth is due to their indiscriminate exploitation by monotheists (Christians), as Umehara asserts.

Lastly, the editorial proposes that it is now time that we Japanese should demonstrate the spirit of the new "yaorozuno-kami". From the standpoint of Christianity we investigate if this proposal is really appropriate for Japan in this global age.

The Church and Holistic Ministry in Culture

James W. Gustafson

As the Church lives in the diverse cultures of the world, there is a strong need for it to address the societies in which it exists with the integral Word of God. The key issue for the Church today is not the discussion of what the Bible says, the key issue is living out the gospel of God's grace in an authentic manner in culture so that it addresses the whole of life and the total scope of human need. To accomplish this, the Church must reconsider its message and its methods. A broad understanding of evangelism that incorporates transformational development in its definition and practice is crucial to the

mission of the Church. The rediscovery of the power of the grace of God in Jesus Christ, the power that is at the core of God's transformational work in culture, is essential to the work of transformation that is at the heart of mission. To be culturally sensitive and to have a commitment to relate the power of God's grace to society and culture in a relevant way is to live out the essence of the incarnation of Jesus Christ. The need today is for a Church that believes in the authority of the Word of God and actively addresses all of life from the normative perspective of that authoritative Word.

Others and the Japanese Religions

Hisakazu Inagaki

Levinas frequently pointed out the origin of assimilation in Western thought in the Greek ontology. Although Judeo-Christian religion is originally different from such a rational thinking, it has been actually influenced, however, with this way of thinking for a longtime. The result has been deism, which gives no rooms for a personal response like "I and thou." Since there are no rooms for "you", the sameness of you and I are manifest and the concept of others will disappear. This, when combined with a political power, gave birth to the pathologies of totalitarianism. On the other hand, in Japan, pantheism such as Shinto animism has a tendency to include softly all kind of thoughts. The result is "no-difference of subject and object" (Nishida), which gives again the sameness of you and I, and the concept of others will disappear. Rejection of different or foreign people from one group becomes manifest in daily lives. It is also the origin of myth claiming that Japan is composed of one folk. If it is combined with a ruling power, the result is clear, namely, a form of totalitarianism. Unfortunately we drastically experienced it during the last War. The sense of "I and thou" grounded by the transcendent should not be excluded from the public sphere in order to keep a healthy civil society, though the separation of shrine (church/temple) and state should be rigorously held.

Narrative Approach in Stanley Haurwas' Theology

Atsuyoshi Fujiwara

The narrative approach is essential in understanding both history, and in particular Christian theology. This essay introduces the narrative approach in Stanley Hauerwas' theology. He was one of the most influential theologians, and he discusses the Christian story, which he calls the "true story." This essay will distinguish an original experience, narrative as common understanding of experience, and narrative literary form. Furthermore, it doesn't seek to overemphasise the narrative approach, whilst recognising its significance.

Sentence-final forms and anaphoric expressions

in two Japanese translations of the Bible:

A linguistic study of stylistic appropriateness II

Yo Matsumoto

In this paper I discuss the linguistic choices made in the two major Japanese translations of the Bible — Shin-kaiyaku (The New Revised Translation) and Shin-kyoodooyaku (The New Interconfessional Translation). I examine the sentence-final forms indicating linguistic styles and third-person anaphoric expressions used in the translations, and evaluate their linguistic appropriateness. The examination reveals some problems in both translations, but especially in the stylistic choice in Jesus' speech in Shin-kyoodooyaku, and in the overuse of third-person pronouns in Shin-kaiyaku.

Concerning Fred Craddock's Inductive Method of Preaching

Michio Fujiwara

From the time Fred Craddock's *As One Without Authority* was first published in the early 1970's until the present it has had a tremendous impact on the world of preaching and the church in North America. The book introduces a new method of preaching based on an assessment of the society of that time from a homiletic perspective.

The book asserts with confidence that effective preaching in today's modern society will be inductive. It goes on to give a detailed evaluation and explanation of "inductive preaching". He approaches subjects such as the authority of preaching, the use of the imagination in preaching, and preaching and the community of the church with a persuasive style.

When we trace the history of preaching in America during the modern age, we will not be able to ignore Craddock's inductive method. How this method of preaching will be evaluated in Japan and whether or not it will be adopted here is a matter of great concern to our churches and preachers.

『キリストと世界』第15号 寄稿募集要項

- 発行予定年月 2005年3月
- 募集論文など 論文，事例研究，調査報告，研究ノート，書評，その他。
- 論文等の分量 図表・写真・注・文献を含み400字詰原稿用紙で論文，研究報告，創作は60枚（英文10000 words）以内，書評，資料は5～10枚（英文800～1600 words）程度とします。
- 紀要の体裁等 横書き，脚注とし，日本語を基本としますが，英語の執筆も可能。論文等中の特殊な言語はカタカナまたはローマ字表記としてください。縦書きや逆横書きを必要とする場合には，改行して記述し，図表の形式で記載するなどの工夫をしてください（縦書きに横書きを掲載する場合と同様）。
- 紀要の販売等 いのちのことは社流通センターを通じて全国書店販売いたします。
- 執筆者の範囲 ①本学専任教員
②本学非常勤講師。ただし，本学における講義科目と直接関連する主題に限ります。
③共同研究に基づく事例研究，調査報告などは共同研究者が①②に該当する場合には共同研究者による共同執筆ができます。
- 寄稿申込期限 寄稿希望者は2004年5月末日までに寄稿申込書を提出してください（期限厳守）。
- ①あて先 東京基督教大学紀要委員会（東京基督教大学図書館気付）

②記載事項 執筆者の資格・氏名

論文等の種類，主題（仮題），内容（200字程度で），字数，使用言語。

寄稿申込者には，委員会で審査のうえ，6月末日までに寄稿受否の通知をします。寄稿受け入れの通知は掲載を保障するものではありません。

- 執筆提出期限 執筆者は2004年9月末日までに執筆要項に沿って執筆論文等を提出してください（期限厳守）。提出はeメール（library@tci.ac.jp），FD，CD-ROMなどによる電子送稿とします。別にプリントアウト1部を提出してください。
- 提出論文審査 提出された論文等はすべて委員会で審査し，一部修正などを求めることがあります。審査は体裁，学術性，紀要の趣旨・要件，建学の精神との適合性などを主とし，個々の内容に及ぶものではありません。
- 紀要の編集権 紀要の編集権は委員会にあります。編集著作物の著作権も委員会に属します。せっかく提出された論文等であっても，編集の都合上，掲載できない場合があります。論文等の審査の内容および結果，編集の方針内容についてはお知らせできません。
- 執筆者の権利 個々の論文等の著作権は執筆者に属しますが，紀要の著作権は委員会に属します。個々の論文の内容に関する責任は執筆者にあります。原稿料・印税等はお支払いできませんが，執筆者には，原則として1件につき紀要5冊と抜刷20部を贈呈します。それ以上希望する場合は実費を徴収します。

東京基督教大学紀要委員会

（東京基督教大学図書館
電話&ファックス 0576-46-1407 eメール library@tci.ac.jp）

編集後記

年末年始興行のアメリカ映画「ラスト・サムライ」が明治新政府の拙速な欧化政策・富国強兵政策に一考を促している。国のためと言いながら私益を求める枢密院議長Oと国益のため武器の独占輸出を図る米国大使とが推進する条約締結交渉に、一人の参議Kが国の平和が脅かされ、民の安全が守られないと反対する。

武士道を範とするKは、Oの強引な進言に苦悩しながらも同意する天皇に、現人神としての決断を懇請するが、若い天皇は優柔不断を続ける。米国から武器を購入し、米国の指導で強力な軍隊を作ろうとするO政府はKらを反逆者として討伐する。

軍事顧問として来日した若い米軍大尉Aは、無抵抗なインディアンを敵として全員虐殺する戦闘体験をトラウマに持ちながら、日本軍を指導してこの討伐戦に参加を強いられ、捕虜となる。捕囚生活の中で「武士道とは何か」を学び、次第にKに傾いていく。

最後は、刀と弓だけの500人が守備する山村を、大砲や機関銃を備えた100万人規模の軍隊が攻撃し、Kらは善戦するも全滅する。そして、天皇玉座で米国大使との条約締結に。その場に突然参上したAに、阻止するOを退けて、天皇は直接語りかけ、Aの進言に、近代化・欧化の裏で忘れていた「日本人であること」を取り戻す決意を表明する。

異議を述べるOに「私利私欲でないというなら、私財を投げ民に施せ」と命じ、米国大使には締結直前の条約の破棄を通告する。武士道を貫く「最後の侍」Kの生き様に学んだ米軍大尉Aが「ラスト・サムライ」を演じている。見ていて、王・祭司に進言する預言者の姿が重なってきた。

エレミヤは、王に正義の回復を進言し、しなければ廢墟となると預言し、神の牧場の群れを減ぼし散らす牧者や体制に迎合し嘘や偽りの預言をする預言者に「主の怒り」を伝える。神の名を用いながら、力や金、権威や権力、数(多数)に頼り、私利私欲を図り、保身に走る指導者ら……、その結果は滅びと悲惨にほかならない。

「宗教と神学のあいだ」を特集とした『キリストと世界』第14号、混迷を極める世界情勢や国内政治経済情勢とは無関係のように見えるが、実は、最も根底のところで、最も重要な示唆を含んでいるように思われる。「神なき時代」の政治家や企業家を咎めるのは安易なことだが、悪しき風習が「神の民」を侵略してきているようにも感じられる。

キリスト者は一人ひとりが祭司・王・預言者三職を担う者でもある。兵員・兵器の面で圧倒的に有利な政府軍の前にKらは壊滅させられたが、その声は天皇に届いた。世俗の世界でも、たった一人の生き方が世界を変えることは多々ある。神の御心を実現しようとする神の民の意見や行動はきわめて大きい。

神の僕・キリスト者は「神の侍」。召された者として、神の前に責任を果たすのは当然、教会的責任・社会的責任も問われよう。キリスト者の責任の大きさを物語る……。

2004年1月

在 主 紀要委員会委員長 櫻井園郎

執筆者紹介

- 櫻井 園 郎 (サクライ、クニオ) 神学部教授
小 畑 進 (オバタ、ススム) 神学部非常勤講師 (東京基督神学校名誉教授)
西 満 (ニシ、ミツル) 神学部非常勤講師
James W. Gustafson (ジェームス W. ガスタフソン) 神学部教授
稲 垣 久 和 (イナガキ、ヒサカズ) 神学部教授
藤 原 淳 賀 (フジワラ、アツヨシ) 神学部専任講師
松 本 曜 (マツモト、ヨウ) 神学部非常勤講師
藤 原 導 夫 (フジワラ、ミチオ) 神学部非常勤講師

(以上掲載順による)

2003年度 紀要編集委員会

- 編 集 長 櫻井園郎
編集委員 稲垣久和・井上政己・木内伸嘉・西岡 力
編集事務 阿部伊作

東京基督教大学紀要 キリストと世界 第14号 2004年3月1日発行
Christ and the World is published annually in March. The subscription price is 1,575 yen

発 行 者 東京基督教大学教授会
Published for the Faculty of Tokyo Christian University

発 行 所 東京基督教大学
〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1
3-301-5-1 Uchino, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN
TEL:0476-46-1131 FAX:0476-46-1405
www.tci.ac.jp E-mail: library@tci.ac.jp

発 売 所 いのちのことば社 流通センター
〒183-0035 東京都府中市四谷6-8-1
TEL:042-354-1225 FAX:042-354-1223

印 刷 所 株式会社いなもと印刷
〒300-0007 茨城県土浦市板谷6-28-8

発行部数 800部 定価 本体 1,575円 (税別)



Tokyo Christian University
2004

XIV

March 2004