

東京基督教大学紀要

## キリストと世界

*Christ and the World*

第 5 号

## 論文

- 前置詞と文法化  
—その一般的特性とコラ語「前置詞」— …………… 松本 曜 1  
高田 優子
- キリスト者のためのイスラム教案内(I) …………… ステパノ・フランクリン 16  
(訳)伊藤 明生
- Worship As Service:  
A Theology of Worship in the Old Testament (Ⅲ) …… 服部 嘉明 47
- 十重をたもちて十念をとへよ  
—法然の罪業観をめぐって(Ⅱ)— …………… 小畑 進 71
- キリスト教哲学と現代思想(Ⅲ)  
—経験主義と超越論的解釈学— …………… 稲垣 久和 85

## 創作

- 内野一人百首(Ⅱ) …………… 清水 汎 124

1995年3月

東京基督教大学

〔論文〕

## 前置詞と文法化

—— その一般的特性とコラ語「前置詞」——

松本 曜・高田 優子\*

### 0. 序<sup>①</sup>

個々の言語の分析において必要なことの一つに、その言語に於ける品詞の認定がある。品詞とは、語形変化や分布などの文法的な振舞いにおいて、共通の特性を持つ一群の単語に対して与えられるカテゴリーである。代表的なものに名詞、動詞、形容詞などがある。これらの定義は必ずしも容易ではない。また、各言語によって存在する品詞が異なる<sup>②</sup>。

この論文は、前置詞と呼ばれる品詞について考察するものである。ここで前置詞と呼ぶのは、英語の *in*, *at* の様に目的語（補語）の名詞句の前に置かれる前置詞（preposition）と、日本語のカラ、マデの様に目的語（補語）の名詞句の後におかれる後置詞（postposition）の両方を含むカテゴリーの事である。この二つを、位置のみを理由に異なった品詞として認める必要はない。それはちょうど、英語の様に目的語の前に来る動詞と、日本語の様に目的語の後に来る動詞を異なった品詞として扱う必要がないのと同じである。この前置詞、後置詞の両方を含む品詞を表わす名前として、adposition という用語があるが、この語の訳語が余り親しまれていないことを考えて、ここでは「前置詞」を両方を含む用語として用いることにする。

本論では、前置詞の統語的、意味的定義を考察した後、前置詞が世界の言語において非常に不安定な品詞であることを指摘する。その様な存在としての前置詞を、近年注目を浴びている「文法化」という視点から論じ、この概念が、前置詞、また品詞一般の扱いにどのような視点を投げ掛けるかを考察する。その例としてインドネシア・マルク地方で話されているコラ語（Kola）の前置詞に

---

\* Summer Institute of Linguistics (TCC 1978年卒業)

ついて考察する。

## 1. 前置詞とは何か

### 1.1 文法的定義

前置詞の定義として、文法的な特性からの定義が幾つか試みられている。Bresnan, Chomsky らは、名詞 (N), 動詞 (V), 形容詞 (A), 前置詞 (P) を普遍的品詞として扱い、これらを、動詞的であるか、名詞的であるかという、二つの独立した性質から、次のように定義している<sup>9)</sup>。

- (1) N [+N] [-V]
- V [-N] [+V]
- A [+N] [+V]
- P [-N] [-V]

つまり、動詞的であって名詞的でないものが動詞、動詞的でなく名詞的であるのが名詞、動詞的で名詞的でもあるのが形容詞、動詞的でも名詞的でもないのが前置詞である。この定義では、名詞的、動詞的であるとはどういうことなのか(どの様な特性を捕らえるものか)が独立して考察されなければならない。

この名詞的、動詞的である、という特性の内実を捕らえる定義として Jackendoff のものがある<sup>10)</sup>。Jackendoff は先の四つの品詞を主語を取るか、目的語を取るかという観点から定義する。動詞は主語と目的語の両方を取り得る。名詞は主語は取るが目的語は取らない。形容詞は主語も目的語も取らない、前置詞は目的語 (*in Tokyo* の *Tokyo*) は取るが主語は取らない、という。

- (2) N [+SUBJ] [-OBJ]
- V [+SUBJ] [+OBJ]
- A [-SUBJ] [-OBJ]
- P [-SUBJ] [+OBJ]

名詞と形容詞の扱いがこれでいいのかには疑問が残るが、動詞と前置詞との違いが主語を取るかどうかであるとする点は洞察のある分析となっている。

### 1.2 意味的定義

品詞を意味から定義しようとする試みも様々な形で行われてきた。品詞の意味的相関性はかつてから言われてきたことである。例えば、名詞とは物体を表

わす単語、動詞とは動作を表わす単語、形容詞とは特性を表わす単語、と言った具合である。この様な意味的定義の限界は、必ずしも品詞のすべてのメンバーにその定義が当て嵌まらないことである。例えば、英語の *kindness* は性質を表わすが名詞であり、日本語の「太っている」は性質を表わすが動詞のテイル形である。この様な現象は、品詞を意味から定義することの不適切性を示すものと考えられてきた<sup>6)</sup>。しかし、近年、この様な意味的な定義を見直そうとする動きがある<sup>6)</sup>。この新しい考えは、典型（プロトタイプ）という概念を視野に入れたもので、名詞は典型的には物体を、動詞は典型的には動作を表わす、というものである。この考え方は言語習得においても有効である。Pinker によれば、子供は、先ず、典型的な名詞によって、その性質を学ぶ、という。つまり、まずは、物体をさす単語を名詞として扱い、その文法的特性を理解する。そして、そのような文法的特性が、物体以外のものを指す単語にも当て嵌まれば、それも名詞として扱うようになると言う<sup>7)</sup>。

では、典型的な前置詞の意味とはなんであろうか。前置詞は一般に関係概念を表わすと言う。例えば、*He is in the building* のいう文では *in* は *is* の主語の *He* と *in* の目的語の *the building* との空間的位置関係（「建物の中にいる」）を表わしている。この他にも前置詞は、時間関係、因果関係などの諸関係を表わすと言える。Pinker は関係概念の中でも、位置関係が前置詞の表わす典型的な概念であると述べている<sup>8)</sup>。一般に、空間的位置関係以外の関係概念が空間的位置関係の比喩的拡張であると考えられていることから、これは妥当な考え方であると言える。なお、Croft はそもそも前置詞を普遍的品詞と考えておらず、言語変化の過程に於ける一時的段階にすぎないとしており、定義をしていない<sup>9)</sup>。

前置詞のこの意味的定義を先の文法的定義と合わせて考えると、興味深い前置詞の姿が浮かび上がってくる。前置詞が関係概念を表わすとは、二つのものの関係を表すと言うことである。一方、前置詞は文法的には目的語のみを取り、主語を取らない、つまり、一つの項しか取れないのである。つまり、前置詞が表す関係とは、目的語が表している事物と、文法的には無指定のもう一つの事物との関係である、ということになる。例として、次の四つの文を考えてみよう。

- (3) a. I went *to* Tokyo.
- b. I put the cake *on* the table.

c. I broke the glass *with* a stone.

d. I did not go to the party *because of* the rain.

(3a)の文に於いて、*to* は動詞の主語の *I* と前置詞の目的語 *Tokyo* との位置関係を表している。(3b)に於いて *on* は、動詞の目的語 *the cake* と前置詞の目的語 *the table* との位置関係を表している。(3c)に於いて *with* は *I broke the glass* という出来事と前置詞の目的語 *a stone* との関係（使役的動作とその手段）を表している。(3d)においても、複合前置詞 *because of* が *I did not go to the party* と *the rain* の関係を表している。この様に、前置詞が関係を表わす事物には様々な可能性があるのである。

## 2. 前置詞の存在と文法化現象

### 2.1 前置詞の存在の不安定性

以上のような特質を持ったものを前置詞と呼ぶとして、この品詞は諸言語に普遍的に見いだせるものであろうか。一つ指摘できることは、異なった言語において、独立してこの様な単語が見いだせることであり、これは、前置詞が言語の文法の一部として潜在的に可能なカテゴリーであることを示している。先に空間的位置関係が前置詞の典型的意味であることを述べた。空間的位置関係は表現される内容として重要な概念である。それゆえ、言語がこの様な関係を表わす特別なカテゴリーを作る可能性があることは容易に理解できる。

その一方で、前置詞を持たない言語が存在するという主張がある。Croft は Maricopao 語がそうだとしている<sup>(40)</sup>。この言語において前置詞的關係はすべて、前置詞のような独立した単語ではなく、接辞によって表わされると言う。この他にも、前置詞と考えられる単語が一つ、あるいは二つしかない言語もあると述べている。このことは、位置関係が必ずしも前置詞という特別のカテゴリーで表現されなくても良いことを示している。物体（名詞）、行為（動詞）、性質（形容詞）と比較すれば、位置関係とは必ずしも特別扱いはされる必要はないと言うことである。つまり、前置詞とは、潜在的に独立した品詞として存在する可能性を持っているが、全ての言語の中で実現している品詞ではない、という事になる。

前置詞が歴史的には安定したカテゴリーではないことはよく知られたことである。多くの言語において前置詞は他の品詞からの転用によって生じている。

Kahr, Blake, Svorou, Heine らが指摘するように、前置詞は動詞、名詞、副詞を起源とする場合が多い<sup>(11)</sup>。また、前置詞が、独立した単語としての性格を失い、名詞の格変化語尾となるケースも頻繁に観察されている。例えば、スラブ語系諸語の格語尾がそのようにして発達したことは確実である<sup>(12)</sup>。つまり、前置詞は動詞、名詞、副詞が格語尾へと変化する途中の暫定的一段階である、という見方もできる<sup>(13)</sup>。

## 2.2 前置詞と文文化

前置詞のこのような性格は、その文法的性質にある。品詞カテゴリーはいわゆる「開いた類」すなわち、名詞、動詞のように、多くの項目があり、付け加えることが容易であるカテゴリーと、冠詞、助動詞のように、限られたメンバーからなり、自由に新たなメンバーを加えることができないカテゴリーとがある。前者は語彙的なカテゴリー、後者は文法的カテゴリーとも呼ばれるが、前置詞は、閉じた類、文法的カテゴリーに属する（但し、冠詞のように完全に閉じた類ではなく、やや開いた類に近い性質も持つ）。一般に文法的なカテゴリーに属する項目は語彙的なカテゴリー（名詞、動詞、形容詞、副詞）から文文化と呼ばれる過程を経て発達することが知られている<sup>(14)</sup>。例えば、多くの言語において助動詞は動詞から、冠詞は数詞や指示代名詞から発達している。前置詞もこの点では例外ではないのである。

前置詞が発達する典型的な例をいくつか見てみよう。まず、多くの言語において、名詞から前置詞が発達する例がある。西アフリカやアメリカン・インディアン<sup>(15)</sup>の幾つかの言語では、身体<sup>(16)</sup>の部位を表す名詞が前置詞に発達している。これはヘブライ語にも見える現象である。多くの場合、これらは、英語で表現すれば、*in front of* の様な構造から、*front* の位置に来る名詞が前置詞化している。「頭」を表す単語が *on*、「背」を表す単語が *behind* の意味の前置詞へ、といったパターンが共通してみられる<sup>(15)</sup>。英語の *beside* なども、もともと、*by the side of* のような表現から発達したものである。

また、動詞から発達する例も多く観察される。西アフリカ、東南アジア、オセアニアの言語などでは、多くの前置詞（あるいは前置詞らしき単語）が、serial verb 構文と呼ばれる構文から発達している。serial verb 構文とは、英語の単語で置き換えると、(4)に示したような文で、複数の動詞が接続詞なしに

羅列され、一つの命題を表現する構文のことである。

(4) a. I buy book give him. (= I bought a book for him.)

b. I run go his house. (= I ran to his house.)

先にあげた諸言語では、このような文の *give*, *go* が次第に動詞としての性質を失い、*for*, *to* の様な前置詞に発達したと考えられている。動詞としての性質を失うとは、例えば、時制、アスペクト、一致などの動詞に付く接辞を取れない様になる、ということである<sup>(46)</sup>。

この文法化のプロセスは漸次的なものであり、歴史変化上の一時点においては、前置詞なのか、名詞、動詞なのかの区別がつきにくい場合が数多く存在する。例えば、西アフリカのエウエ語の *tsó* は ‘come’ の意味の動詞としても、また前置詞としても使われる。空間の起点を表す ‘from’ の意味の前置詞として使われる場合は、特定の時制、アスペクトの接辞しか取れない。また、時間を表す前置詞としても使われたときには、どの様な時制、アスペクトの接辞も取れないと言う<sup>(47)</sup>。

### 2.3 日本語の複合後置詞

日本語においてもこの様な例が存在する。「～について」「～によって」「～として」「～に対して」などの複合後置詞がそうである<sup>(48)</sup>。これらには、もともと、格助詞と動詞のテ形の連続であったものが、複合的に一つの後置詞としての役割を担うようになったものである。つまり、従来は(5a)の様な構文で使われていた「に+動詞のテ形」が、(5b)の様の一つの後置詞として機能するようになった、というのである。

(5) a. 太郎は、その職務に就いて、色々な面で活躍するようになった。

b. 太郎は、その問題について、色々な角度から論じた。

これらの表現には、もとの格助詞+動詞としての性格と、全体としての後置詞的性質とが混在している。動詞と後置詞とは幾つかの点で異なる。例えば、先にみたように、動詞には主語があるが、前置詞には主語がない。この点から、(6)の二文を考えてみよう。(6a)では、動詞の「就く」が、その主語に対する敬意を表現する主語尊敬形の「お就きになる」になっている。この語形によって「先生」への敬意が表現されており、「就く」に主語があることが分かる。ところが、「～について」の「つく」を主語尊敬形にすると(6b)の様になるが、

この文は非文である。つまり、「～について」の「ついて」には主語がなく、この点では動詞としての性格を失っている。

- (6) a. 先生は、その職務におつきになって、色々な面でご活躍するようになられました。  
b. \*先生は、その問題におつきになって、色々な角度から論じられました。

また、動詞は活用するが、後置詞はしない、という違いがあるが、この点において「～について」などはどうであろうか。「～について」の「ついて」の部分は動詞として否定形や使役形にすることは出来ない。

- (7) a. \*先生は、その問題につかないで、何も論じなかった。  
b. \*彼はその人を、その問題につかせて、話させた。

この点では、「ついて」は動詞としての性格を失っている。ところが、全ての活用形が不可能かと言うとそうではない。例えば、丁寧形のマス形を作ることは出来る。

(8) 先生は、その問題につきましても、色々な角度から論じました。  
この様に、「について」の「ついて」には動詞的性格も残されている。

同一の項目でも、その用法によってどれだけ動詞的性格が残されているかが異なる場合もある。例えば、「によって」は手段、原因、受身文での論理的な主語などを表わすことができる。この中で、手段、原因、そして、受動文の論理的な主語が動作主である場合は、「よって」の部分で否定形にすることができる。ところが、動作主以外の受動文の論理的な主語の場合はこれが出来ない。

- (9) a. 不当な手段によらないで当選した人はいない。  
b. 地震によらないでも火事は起こる。  
c. 神によらないで作られたものはない。  
d. \*神によらないで愛されたものはない。

この様に、日本語の複合後置詞の場合、動詞的性格と後置詞的性格が混在している。このような場合、動詞と前置詞との間に明確な線を引くことができない、と言ったほうが事実合っている。つまり、カテゴリーには中間的な存在が認められるというわけである。



### 3. コラ語の「前置詞」

動詞から前置詞への文法化の例として非常に興味深い例として、インドネシアのマルク地方で使われているコラ語の例がある<sup>(19)</sup>。この言語においては前置詞的な意味は三種類の表現によって表現される。

#### 3.1 分類 I

分類 I のものは serial verb 構文と呼ばれる (10) のような表現で使われる斜線部に示した単語である<sup>(20)</sup>。

- (10) a. Ni a-bana a-ka re a-*tuh* na wasiha  
 he 3s-go 3s-to jungle 3s-accompany his wife  
 ‘He went to the jungle with his wife.’
- b. Ak ku-pu pep k-*uk* beda  
 I 1s-kill pig 1s-use bushknife  
 ‘I kill a pig with a bushknife.’

この文における *tuh* と *uk* は、前置詞的な働きをしているが、単独で主動詞として使うことができ、また、例文が示すように、主語との一致を示す接辞が付く。これらは文法的には動詞として扱うことができる。

#### 3.2 分類 II

第二のタイプは (11) の例文の中で斜字体で示してあるような、動詞的前置詞であり、これがコラ語において最も多く見いだされる。

- (11) a. Iri da-mina da-*na* kanang palaw.  
 they 3p-stay 3-at my house  
 ‘They stayed at my house.’
- b. Kama ma-taler ma-*pay* panua akin.  
 we 1p-go. out 1p-from village this  
 ‘We went out from this village.’
- c. Iri da-yaf da-*ka* Tina  
 they 3p-speak 3p-to Tina  
 ‘They spoke to Tina.’

d. Iri da-kut da-wa Kres  
 they 3p-tell 3p-concerning Kres  
 ‘They talked about Kres.’

位置 (locative), 起点 (source), 到着点 (goal), 関連 (relevance) などの基本的な関係概念は、この分類Ⅱの表現を用いて表わされる。これらの例文で興味深いのは、動詞の前置詞に、主語との一致 (agreement) を示す接頭辞 (マーカー) が付いていることである。これらの接頭辞は選択的であり、付いたり、付かなかったりする。これが分類Ⅱが分類Ⅰのものとは異なる点である。

もし、これらの単語が純粹に前置詞であるとすれば、前置詞が主語を取らない単語であると言う先の文法的定義と矛盾する現象である。実際のところ、主語との一致を示す前置詞の存在は知られていない。今まで動詞が前置詞化する例として論じられてきたケースのほとんどは、西アフリカや東南アジアの言語であり、そもそも動詞が主語との一致を示さない言語であった。インドヨーロッパ語族においては分詞が前置詞化する例があるが (*during*, *considering* など)、分詞もそもそも主語との一致を示さない。オセアニアの言語で、主語との一致を示す動詞から前置詞化が起こっているケースがあるが、この場合は、動詞の前置詞化にともない、主語との一致を示すマーカーは常に欠落するようになっている<sup>(21)</sup>。コラ語の動詞的前置詞は、動詞から前置詞への変化に於けるごく初期の段階にあるものと思われる。

動詞的前置詞が動詞と異なる点は幾つかある。まず、動詞的前置詞のほとんどは、文の主動詞として単独で使うことは出来ない。また、先に指摘したように、主語との一致は選択的である。また、接辞により否定にしたり、副詞で修飾することは出来ない。

では、どの様な時に一致マーカーが付き、どの様な時に付かないのであろうか。一つの例として、*ban* ‘come, from’ を取り上げることにする。この単語は、動詞として単独で使うこともできるし、また「前置詞」として使うこともできる。(この様に ‘come’ の意味の動詞が ‘from’ の意味の前置詞として発達するのはよく見られることである。先ほどのエウエ語の例を参照のこと。) 動詞として使われた例としては次のようなものがある。

- (12) Tamata tare ka da-ban  
man some these 3p-come

‘Some of these people came.’

この文においては述語として自動詞 *ban* が使われている。この場合は接辞が付く。

前置詞として使われた場合、一致を表す接頭辞が付く場合と付かない場合とがある。これを次の対話における A と B の発話において考察しよう。

- (13) A : Ka mol ban panua ba?  
you 2s-come from village which

‘Which village are you from.’

- B : Ak kol ku-ban Kabufin

I 1s-come 1s-from Kabufin

‘I am from Kabufin.’

A の発話では接頭辞が付いているが、B の発話では付いていない。

ここで考えられることは、「前置詞」の目的語が強調される時、接頭辞が付き易いということである。前置詞に付いた接頭辞がハイライトマーカの役割を果たしていると言える。(13) において「どの村から」との質問に、新情報としての「ガフィンから」の部分が強調されているのは自然なことである。この様に、談話的な考察により接頭辞の有無が説明される場合があるように思われる。

もう一つ、接頭辞が有る例と無い例を考察しよう。

- (14) a. Tamata ne a-so Yesus ban awyaw.

Tamata that 3s-see Jesus from far

‘That man saw Jesus from a distance.’

- b. Tamata kekin da-yamuh da-ban panua kekin  
man these 3p-walk 3p-from village these

‘The men walked from these villages.’

(14a) に於いては *ban* の目的語が「遠いところ」であり、限定された範囲ではないのに対して、(14b) に於いては「これらの村々」であり、指示形容詞が付いた名詞句が目的語となっており、範囲が限定されていると言える。

この様に、文や談話 (discourse) のレベルで見たとき、動詞的前置詞の接頭

辞には、目的語を強調したり、限定したりする役割があると言える。

(14a)と(14b)の違いに関するもう一つの要因として、動詞の前置詞が主語の移動を表わしているかどうかの違いがある。つまり、(14a)では文の主語が、*ban* が指し示している移動の移動物ではないのに対して、(14b)では主語が移動物である。つまり、(14b)は文の主語と前置詞の目的語との位置関係を表わしているのに対して、(14a)はそうではない。この点で(14b)に於いて「動詞的前置詞」が動詞の主語と一致するのは理解できる。一方(14a)の例は *ban* が文の主語の束縛を離れて、前置詞として機能していることを示している。

なお、この *ban* を使った前置詞句は、(15)の様に名詞を修飾する為にも使われる。この場合も文の主語の束縛を離れている。

(15) *ben saymayah ban Duwayda*  
*news good from Lord*  
'the good news from the Lord.'

### 3.3 分類Ⅲ

最後に、分類Ⅲは、主語との一致を示さない前置詞である。この類に属する語は多くはないが、例としては、*aka* 'to, for, because of' がある<sup>(22)</sup>。主語との一致を示さないことから、他の「前置詞」よりも前置詞化が進んだ状態にあると言える。

この前置詞は(16a)の様に、動詞の主語の位置関係を表すのにも使える一方、(16b)の様に動詞の目的語の位置を表すのにも使える。

(16) a. *Ak ku-bana aka re*  
*I ls-go to jungle*  
'I go to the jungle.'  
b. *ku-fukan kaytabi kekin aka ri*  
*ls-move board those to there*  
'I moved those boards there.'

また、'because of' の意味では、この前置詞は原因と結果を結び付けるため、文全体と *aka* の目的語を結び付けることになる ((3d)を参照のこと)。この様に、*aka* は動詞の主語の束縛を完全に離れている。

この *aka* は、歴史的には先の *ka* に三人称単数の *a-* が付いたものである可能

性がある。そうだとすれば、*ka* が、動詞の主語以外のものと前置詞の目的語との関係を表すにつれて、主語が何かにかかわらず無標の *a-* が付くようになったという可能性がある。三人称単数が無標と言えるかどうかには独立した根拠を示す必要が有ろう。

### 3.4 主語と動詞的前置詞

コラ語の前置詞的表現において興味深いのは、動詞の主語と前置詞の目的語との関係である。主語との一致を示す接頭辞が付くことは、文の主語との関係が強いことを示唆している。実際にその様な点から説明される現象も幾つか見えてきた。

特に、分類 I で使われる手段を表す *anal* や *uk* は動詞の中でも他動性の高い動詞であり、動詞の主語が前置詞の目的語を限定、束縛、支配する時に接頭辞が付きやすいとする良い例である。

もう一つ興味深い例として、分類 II の *ban* の次のような例がある。

- (17) *Suhat yena a-ma ban Milton.*  
*letter one 3s-come from Milton.*  
 ‘A letter arrived from Milton.’

この例は、文法の上では、主語は手紙を指す無生名詞 *suhat* である。しかし、実際に起こった行為と言う観点からすれば、動作主は、前置詞の目的語である、有生固有名詞で表されているミルトンである。先に、動詞の主語が前置詞の目的語を限定、束縛、支配するとき、一致マーカーが付き易いと述べたが、(17)では形式上の主語である無生の「手紙」が有生の「ミルトン」を支配するのは不自然なのか、一致マーカーが付かない形が使われている。

以上のように、コラ語を研究するものにとっては、動詞なのか、前置詞なのかの品詞分けが難しい場合が多い。しかし、視点を変えて、コラ語を母国語とする人達の立場に立ってみると、彼等の関心事は品詞分けではなく、効果的なコミュニケーションである。どの様な場合にこの語を使うのだろうかと視点を変えて考えた時に、複雑に見える語の使い方に規則性を見いだしたりもするのである。

#### 4. 結語

以上、前置詞という品詞の特性について考察してきた。前置詞は、人間の言語に潜在的に存在する品詞であるが、すべての言語に実現しているわけではない、しかも不安定な存在であることを指摘した。また、前置詞としての認定の難しい例を文法化と言う観点から考察し、コラ語を例に、その微妙なケースを意味的、談話的な考察も含めて議論してきた。

前置詞には、名詞や動詞ほどの注意は払われないことが多い。しかし、日本語を学ぶ外国人にとって最終的には「てにをは」の助詞が難しいという場合が多いことから分かるように、前置詞の理解は、効果的な意志伝達を可能にするためにも役立つのではないと思われる。

本論文で扱った文法化という視点が示唆する重要なこととしては、文法カテゴリーの連続性がある。前置詞なのか動詞なのか区別しにくい例がある、と言うことは、一見言語の分析を繁雑なものとするために、事実として認めることに抵抗がある人もいる。しかし、近年の言語研究はこれが言語の事実であることを明らかにしてきている。また、文法化にはかなりの規則性があることも分かってきている。世界の諸言語において、非常によく似た前置詞、助動詞などの発達パターンが見られるのである<sup>(23)</sup>。(先に見た、コラ語とエウェ語に於ける‘come’から‘from’への変化もその例である。)この様な文法化に関する知見は、未分析の言語を研究するフルドワーカーにとっても有益なものとなろう。

#### 注

- (1) 本論はセクション1と2は、高田の研究を念頭において松本が執筆し、セクション3は高田が執筆したものに松本が一部手を加えたものである。なお、セクション3でその一部を報告しているコラ語の研究は、高田により SIL の研究の一部として行なわれたものである。なお、本論の執筆に当たり、津村俊夫氏より貴重なコメントをいただいた。この場を借りて感謝したい。
- (2) 例えば日本語には二種類の形容詞（いわゆる形容詞と形容動詞）を認める必要がある。また、オーストラリアのワルビリ語には形容詞がないことが知られている。ヘブライ語における形容詞の存在にも議論がある。
- (3) Joan Bresnan, "On the form and functioning of transformations," *Linguistic Inquiry* 7: 3-40 (1976); Noam Chomsky & Howard Lasnik, "Filter and control," *Linguistic Inquiry*

- 8: 425–504 (1977).
- (4) Ray Jackendoff, *X-bar Syntax* (Cambridge: MIT Press, 1977).
- (5) Frank R. Palmer, *Semantics: A New Outline* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (6) William Croft, *Syntactic Categories and Grammatical Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1991); Ronald Langacker, “Nouns and verbs,” *Language*, 63: 53–94 (1987); Stephen Pinker, *Language Learnability and Language Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
- (7) 前掲書
- (8) 前掲書
- (9) William Croft, *Syntactic Categories and Grammatical Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- (10) 前掲書
- (11) Barry J. Blake, *Case* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Joan Casper Kahr, “Adpositions and locationals: typology and diachronic development,” *Working Papers on Language Universals*, No. 19, 21–54 (1975), Stanford: Stanford University; Soteria Svorou, *The Grammar of Space* (Amsterdam: John Benjamins, 1994); Bernd Heine, Claudi Ulrike and Friederike Hünemeyer, *Grammaticalization: A Conceptual Framework* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- (12) Bernard Comrie, *Languages of the Soviet Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- (13) William Croft, *Syntactic Categories and Grammatical Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- (14) Christian Lehmann, “Grammaticalization: Synchronic variation and diachronic change,” *Lingua e Stile* 20: 303–18 (1985); Bernd Heine, Claudi Ulrike and Friederike Hünemeyer, *Grammaticalization: A Conceptual Framework* (Chicago: University of Chicago Press, 1991); Elizabeth C. Traugott and Paul J. Hopper, *Grammaticalization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- (15) 前掲書
- (16) 前掲書 ; Carol Lord, *Historical Change in Serial Verb Constructions* (Amsterdam: John Benjamins, 1993).
- (17) 前掲書
- (18) Yo Matsumoto, “On the grammaticalization of verbs into adpositions: The case of Japanese,” Paper presented at the 11th National Meeting of the English Linguistics Society of Japan, November 27, 1993, Kyoto.
- (19) Yuko Takata, “Word structure and reduplication in Kola,” *NUSA Linguistic Studies of Indonesian and other Languages in Indonesia*, Vol. 34 (Jakarta: NUSA, 1992). マルクの言語に関するものとしては、他に次のものがある。Donald A. Burquest and Wyn D.

- Laidig (eds.), *Phonological Studies in Four Languages of Maluku* (Summer Institute of Linguistics and University of Texas at Arlington Publications in Linguistics 108) (Arlington: Summer Institute of Linguistics, Ambon: Pattimura University, 1992).
- (20) Mark Durie, "Verb serialization and 'verbal-prepositions' in Oceanic languages," *Oceanic Linguistics* 27, 1-23 (1988).
- (21) Yuko Takata, "Word structure and reduplication in Kola," *NUSA Linguistic Studies of Indonesian and other Languages in Indonesia*, Vol. 34 (Jakarta: NUSA, 1992).
- (22) 前掲論文注 7
- (23) Bernd Heine, Claudi Ulrike and Friederike Hünemeyer, *Grammaticalization: A Conceptual Framework* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

松本〔言語学（統語論意味論）専攻〕

高田〔言語学・コラ語聖書翻訳専攻〕



〔論文〕

## キリスト者のためのイスラム教案内(I)

ステパノ・フランクリン

(訳) 伊藤 明生

言語学という学問によれば、単語の意味は少なくとも部分的には他の語との関係から生じる。問題となっている単語との類似と相違の両方を通して、他の語はその語の意味を明らかにする。キリスト教とは宗教である。「主要な」世界宗教のすべては、各々の自己理解としては「宗教以上」であると主張する。しかし、教理や儀式という人間的レベルで、そして政治的文化的経済的影響という観察できるレベルでは、すべて正しく「宗教」と呼ぶことができる。他の宗教との類似と相違を示すことが、1つの宗教がどのような宗教かを明らかにする一つの方法である。

イスラム教とキリスト教という2つの、関係ある宗教を比較して、両者の性質に光を当てたいと思う。本稿の主な目的は、キリスト者のためのイスラム教案内である。しかし、うまく行けば、キリスト者にとってのキリスト教案内ともなるべきである。原則的にはイスラム教徒も本稿を読めば自分の宗教とキリスト教の両方をよりよく理解する筈である。そして、うまく行けば更に、キリスト者でもイスラム教徒でもない人でも、両方の宗教をよりよく理解できるようになる筈である。

勿論、私はキリスト者ではあるが、本稿の主要部分ではキリスト教（あるいはイスラム教）の弁証を試みてはいない。ただ、最後のアペンディクスでは、2つの領域でキリスト教の立場を明らかにしようとした。この2つの領域では、北米や東亜のかなりの人々、そして他の地域の人々も、イスラム教とキリスト教の両方の実際の状況を同じように誤解している。そして、この誤解はイスラム教に有利な傾向になされている。これを是正する試みに他ならない。

初めに、ユダヤ教とキリスト教の両方にイスラム教に近いことを示す。しかし、本稿での本当の関心は、イスラム教とキリスト教との関係である。本稿か

ら更に、キリスト教をユダヤ教、ヒンズー教、仏教、儒教そして、たぶん他の宗教との関係を論じる一連の類似の論文を書くことを期待している。

☆ ☆ ☆ ☆

9億3500万のイスラム教徒、170億のキリスト教徒そして1700万のユダヤ教徒はアブラハムこそ信仰者の父であると同意している<sup>(1)</sup>。アブラハムの相続者として、思想のパターンが共通しているが、類似の中で大切な相違もある。

## 1. アブラハム伝承内の共通の信仰

神の教理を考えてみよう。イスラム教徒もキリスト者もユダヤ教徒も、人類を含めた天上、地上のすべてのものを造った唯一の神を信じている。即ち、神と神の被造物という2種類の実在があることになる。この3つの宗教はそれぞれ、この区別を明確に鋭く区別し重視しようとしている。ところが、イスラム教は神と被造物とをいかなる形でも混同しないように特に注意を払っている。例えば、偶像崇拜は神と神の被造物との区別を不明瞭にしてしまうので最も大きな罪であると教えている。神と被造物とを混同してしまうことを恐れる余り、イスラム教では神は「最も偉大」なのではなく「より偉大」と教える。というのは、「神が最も偉大である。」と言ってしまうと神は完全なだけであって、被造物と同じ種類のものであることを示唆してしまうからである。換言すれば、「神が最も偉大である。」と言うと、神と被造物とはすべて同種の実在で、ただ神は、その中で最も崇高だというだけかもしれない。そうではなく、イスラム教で強調したいのは、神は被造物と全く比較できないことに他ならない。従って、「神は、あれこれの被造物よりもより偉大である。」という表現さえ危険である。同様に「神はすべての被造物よりもより偉大である。」というのは、神を「すべての被造物」と同じカテゴリーに置いてしまうので適切ではない。イスラム教の視点から見れば、真理は、ただ単にそして比較できないように「神はより偉大である。」となる。

アブラハムの相続者たちは更に、次のような信仰も共有している。即ち、神とは、道徳的であれ、人格的であれ、美的であれ、知的であれ、財政的であれ、その他のありとあらゆる価値の究極的な源である、と。そして、アブラハムの宗教が一致するのは、罪がこのような価値を破壊するだけではなく、価値そのものを造った神を汚すことにもなるという点である。さしあたり、道徳的と人

格的との2種類の価値だけに焦点を当ててみよう。道徳的価値は法の制定者としての神に源がある。人格的価値は、ご自身人格であられる神に源を見出せる。このように、道徳的価値に関して、罪はこのような価値を低下させるだけではなく、神の戒めを犯しもすると教える。人格的価値に関して、罪は人間の価値を小さくするのみならず、私たちの神との関係を妨げると主張している。簡潔に言えば、罪は価値を破壊するだけではなく、神の法を破り、神との人格的関係を駄目にしてしまう、と、この3つの宗教では考えられている。

このような広い概略的一致の中に、深い相違点がある。イスラム教では、法の制定者としての神の役割に焦点が合っている。他方、キリスト教では神の人格により大きな強調が置かれている。神が神の法の制定者であることの意味を把握するのは比較的容易である。しかし、神が人格であるとは何を意味するか理解するのは、はるかに難しい。神が人格であると言っても、神に体があるとか、神が人間であるということではない。たぶん、人格の最も単純な定義は、有名なユダヤ人哲学者マーチン・ブーバーに見出せる。ブーバーによれば、「人格」とは、話し合える相手、つまり会話をする相手と定義できる。会話で、私は相手に「あなた」と語りかけることができ、相手も私に「あなた」と語りかけることができる。本当の会話は、2つの「物」の間には成立しない。真の会話とは、互いに「あなた」と2人称で呼びかけることのできる者の間にのみ成立することができる。キリスト教では、信者が直接に神に語りかけ、「あなた」と神に呼びかけることを強く勧める。神とは、私たちが聞く時に語りかけ、私たちが語る時に聞いて下さる私たちのお父様である。

#### 1) イスラム教とキリスト教の神観の相違と類似

キリスト者とイスラム教徒とが神の性質について一致する範囲では、類似した見方を罪についてもしている。罪は価値を破壊し、神を汚す。ところが、神について意見が違う所で罪についても異なる見方をしている。最初にキリスト教を見てみよう。キリスト者は神の人格を強調する。その結果、神とのこわれた人格的關係こそが、第1のそして最も基本的な種類の罪（原文では大文字で始まる“Sin”）に他ならない。この種の罪は、人の魂の状態、あるいは過程である。しかし、このレベルでの罪は、主に個々の行動または具体的行為ではない。また、躊躇せずにキリスト者は神が法の制定者であることを認める。従って神の法の違反も罪である。しかし、キリスト教によれば、神の人格は法の制

定者としての神の役割よりも中心であるので、神の法の違反は2次的で、より重要でない種類の罪（小文字で始まる“sin”）となる。神の法の違反は個々の行動、具体的な行為の形を取るということを知るのことは大切である。具体的な罪は、例えば悪意のない嘘をつくとか、駐車違反という「小さい」ものかもしれない。あるいは、殺人、姦淫、貧しい者の搾取、公平や親切を犠牲にして利潤を追求するというような「大きな」罪かもしれない。

キリスト教の視点から言えば、神との人格的關係<sup>②</sup>の崩壊という究極的罪は、神を天の父として信頼できなかつたことを意味する。天の父に対する、このような信頼の欠如の一部として、自分自身の関心や願望を神のそれよりも上に置いてしまうことである。例えば、神を愛することよりも、自分自身や家族や会社や国をより優先して愛してしまうことである。すべて人間は愛する存在であるが、その愛の中心には一体何があるのだろうか。神か、それとも自己、家族、国、音楽、仕事、金銭、美、知識、それ以外の何かか。このレベルでの罪とは不誠実、方向の誤った愛、自己中心の状態、そして他者を信頼することができないこと等となる。キリスト者によれば、この根の深い罪こそが、様々の問題の真の源となる。このために、多くの人々にとって人生は余りにも不満足なものになってしまう。戦争、社会的不平等、貧困、家庭崩壊、虚偽、姦淫、殺人などの個々の罪のすべての背後に常にあるのが、この根の深い罪に他ならない。神とのこわれた関係が根底にある靈的な病<sup>やまい</sup>であり、個々の罪は、この病の目に見える症状に過ぎない。

キリスト教同様、イスラム教でも、罪とは神に対する「悪い心」の問題だとしても、神の法を犯した外的行動としても理解されている。ところが、キリスト教とは対照的に、イスラム教では神の個々の法を遵守することが強調される。イスラム教では神の法に対する従順を命じる主権者としての神に焦点が合っている。神に従え、との神の命令から、イスラム教の信者は、すみやかに神の個々の規則に従う個々の行ないに焦点を合わせる。キリスト者は普通、イスラム教を非常に「律法主義的」に思い描く。それは、イスラム教では、個々の罪、具体的行動、個々の規則という、具体的な「しなければならない」ことと「してはならない」ことに焦点が合っているからである。イスラム教の視点から言えば、このような個々の罪は、根底にある靈的な問題の表面的症状というよりも基本的な問題そのものに他ならない。

一度<sup>ひとたび</sup>、イスラム教で個々の罪に焦点が合っていることを完全に把握しさえすれば、2次的ではあるが、イスラム教徒も罪を、神と人とのこわれた関係と結び付けていることも忘れてはならない。このような結び付きは、「イスラム」とか「ムスリム」という言葉に暗示されている。「イスラム」も「ムスリム」も「服従」という意味のアラビア語から派生した。イスラム教では神が人に御自分への服従を命じている、と教えていることを強調してきた。このような服従は、確かにある種の関係である。更に、服従しろ、との命令から神が人を、私たちと語り合う存在として「あなた」と呼びかけていることも前提としている。キリスト教同様、イスラム教でも確かに神は人格であり、非人格的力、エネルギー、宇宙の原理原則、状態、取り締まる概念などではないと教えている。

しかし、次のことも明らかである。つまり、イスラム教では服従が中心的焦点であるためにイスラム教徒は神を第一に全能で主権者たる法の制定者として考え、ただ2次的にのみ人格とみなす。例えば、神と人との基本的関係を思い描くのにキリスト者は「父」と「子」という比喩的表現を用いるが、イスラム教徒は普通、これを不愉快に感じる。イスラム教徒にしてみれば神を私たちの父（あるいは親、母、兄弟、親類など）と呼ぶのは、神を私たちと同じ種類の実在で、ただ完全な者としての一例としてしまうことになる。それ故にイスラム教徒にとって神を父と呼ぶのは正確でなく、極端に表現すれば偶像崇拜の一種に思われる。イスラム教によれば、キリスト教の意味で神を人格とみなすのは、超越した力強い法の制定者たる神という視点を背後に押しやってしまうことになる。この結果、イスラム教の罪観はキリスト教と比べて、より律法主義的で、人格的な側面がより少ないとすることができる。

アブラハムの宗教は、すべて罪の本質を描くのに反逆という比喩を用いる。ところが、予想される通り、イスラム教とキリスト教とでは、この反逆の意味内容が異なってくる。イスラム教での支配的な比喩は、破ってはならない法で被支配者を支配する政治的、軍事的主権者の比喩である。神の權威の拒絶が、このような主権者に対する最も深刻な脅威である。神が、この主権者である。神が他の被造物とともに人間をも支配している。人間の行動は、神の命令から逸脱してはならない。イスラム教にとっては、罪を反逆として描けば、主権的な法の制定者としての神の役割を第一に示すことになる。反逆の中心は具体的な行ないにある。

ところが、キリスト者は罪とは人間が主権者なる神の戒めに反逆することであることは否定しないが、神に対する最も深刻な反逆は姿勢という内的反逆に他ならないと主張する。キリスト教の中心的な神理解によれば、人を名前で呼び、ご自分に耳を傾け、ご自分と語り合うように招き、会話をするように招く人格というのが神である。人が反逆する時、彼らの神に対する愛は憎悪に、更には無関心に変わる。人間の反逆は、ちょうど愛する親との関係を断ち切ろうとする頑固で無情な息子か娘の反逆に似ている。ただ2次的にだけ、人の反逆は神の法を犯す具体的行為という外的な事柄、ごまかし、嘘つき、強姦、経済上の利潤のみを一心に追求するといった反逆となる。キリスト教に従えば、具体的な行為という外的反逆は、悪い心という姿勢の内的反逆から生じる。即ち、人の罪深さの核にある、より深い内的反逆のしるしでしかない。

もう一度確認するが、イスラム教徒もキリスト教徒も、罪の本質は偶像崇拜あるいは誤った礼拝であると認める。しかし、イスラム教徒にとっては、偶像崇拜の中心は、偶像を実際に拝むという具体的行為、個々の行動にこそある。石とか彫刻とか絵画とか滝などから来るとされる聖なる力を礼拝する時、この具体的行為は文字通りに偶像崇拜である。また、金銭や権力や名声や知識や国や家族をあがめる時、この行為はただ象徴的にのみ偶像崇拜と言える。しかし、キリスト者にとっては偶像崇拜の本質は私たちと父なる神との関係がこわれている状態にある。つまり、偶像崇拜とは、人格として、私たちの天のお父様としての真の神に私たちの心がもはや向いていないという意味での偽りの礼拝のことである。もはや神を、私たちが存在させて下さる「あなた様」と呼びかけていないからである。キリスト教に従えば最も深刻な内的偶像崇拜とは、私たちの存在、礼拝の中心として神の代わりに私たち自身を置いてしまうことに他ならない。文字通りであれ、象徴的であれ、具体的な偶像崇拜の行為は、この深い内的偶像崇拜の表現であり、ここから流れ出ている。

## 2) 共通する救済観

簡潔にはあるが、これまでアブラハムの宗教の創造観、神観、罪観を見てきた。ここでアブラハム伝承中の救済論の議論に移ってみよう。イスラム教、ユダヤ教、キリスト教には創造と罪について類似した理解があるが、救いについても見方が類似している。神が使信を語ったことを3つの宗教すべてが肯定する。罪にうち勝ち、神に戻る道を、この神の語りかけが提示している、と。

そして、神の預言者たちを通して私たちに語りかけ、その使信は、書物の形であれ口頭であれ、言葉から成り立っている、と教える。すべて3つの宗教には、神は自然や道徳的良心を通して私たちに語りかけると主張する神学者がいる。しかし、自然や良心を通しての神の語りかけは、預言者による明らかに語られた神の使信と比べれば、私たちの救いに関しては基本ではない、と各々のアブラハムの宗教は主張している。ところが、キリスト教では救いに関する最高の役割を別の形での神の語りかけに担わせている。言葉や書物や預言者を完全に超越しているものに。ここが他のアブラハムの宗教と根本的に異なるが、キリスト教に従えば、最も完全な、最も豊かな、最も真実な表現での神の語りかけは人格に他ならない。この人格は、より一般にイエス・キリストとして知られる人間ナザレのイエスである。イエスが私たちに対する、私たちのための神のみことばであり、彼こそが私たちに救いをもたらす神のみことばであるとキリスト者は告白する。

裁きの日が来る、と3つの宗教は共に教える。宗教毎に詳細は異なるが、神が人間一人一人を裁くと主張する。キリスト者は自分たちの考えを次のように表現する。審判者として神は、ご自分と共に永遠に栄光のうちに生きるのは誰か、永遠に暗闇の中でご自分から離れるのは誰かを定める。あなたが永遠を過すのが天か地獄か決めるのは神に他ならない。イスラム教徒の表現は、次のようなものとなる。裁きの日に「勝利者」となり、パラダイスに入るか、「敗北者」となって、火即ち地獄に入るか、と。キリスト者の視点であれイスラム教徒の視点であれ、神の裁きは他のどのような裁きよりも優先する、裁判所のであれ、皇帝のであれ、世論あるいは家族あるいは他のどのようなものからの裁きよりも。聖徒であれ罪人であれ、金持ちであれ貧乏人であれ、皇帝であれ農奴であれ、だれもこの裁きを免れることはできない。だれも申告して、この裁きをくつがえして貰うことはできない。裁きの日という概念が示唆するところによれば、神は悪を行なう者を罰し、善を行なう者に報いる。3つの宗教すべてにおいて裁きの日の概念より神は善悪、正不正という道徳性の土台と結び付く。神がまさに、正義と聖潔の基準そのもの、すべての価値の土台、源、規範に他ならない。裁きの日とは、このような刑罰や報奨という考えと切り離しては意味をなさない。裁きの日から、神がすべての価値の創造者で源であることがわかるだけでなく、そのような価値を確かに確立する最終的で究極的権威

を持つこともわかる。

イスラム教は、ムハンマドと呼ばれる熱狂的信仰復興の説教者（紀元570—632年）に始まる。彼は、来たるべき裁きを警告する使信を神から与えられたと主張した。今日でさえ、他の2つのアブラハムの伝統の宗教よりもイスラム教では最後の裁きがより大きい位置を占めている。神が完全な服従を要求する主権的な法の制定者である、というイスラム教の主要な強調から容易に予期できることである。イスラム教と比べたキリスト教にとっての裁きの日の重要性を計る一つの方法は、次の点である。ムハンマド同様イエスも明らかに来るべき裁きを警告した一実にできる限り明白で鮮やかに恐ろしい表現で—が、それにも拘わらず、裁きはイエスの使信の核を構成していない。むしろキリスト教では、裁きはイエスの教えではなく、バプテスマのヨハネの教えの中心を占めた。キリスト者によればバプテスマのヨハネはイエスのために「道備え」をした。このようにイエスは先の、バプテスマのヨハネの教えを土台にして建て上げることができた。イエスの聴衆がヨハネの使信を受け入れたことを前提にすることができた。つまり、裁きをもたらすのがイエスの中心的役割ではなかった。イエスの焦点は「良き使信」に他ならない。神は父として私たちを愛し、私たちとの関係を修復したいと望み、その修復された関係にある者の罪を赦すと。更にはイエスは、神が私たちを愛していると教えただけではない。むしろ、キリスト教によればイエスが神の愛そのものである。イエスご自身が、神が私たちを赦す方法である。イエスご自身が神から私たちに宛てた愛の手紙に他ならない。イエスが神のこことばをもたらしただけではなく、イエスご自身が神のみことばそのものだ、とはこういうことである。

キリスト者とイスラム教徒とは裁きがあることについて一致するだけではなく、神の裁きが信仰だけではなく、私たちの行ないに基づくとどちらも教える。ところが、これまでの議論から想像できるように、キリスト教の強調は神を信頼する者を裁きの日に神が受け入れることである。他方、イスラム教の強調は生涯に良い行ないをした者を神が受け入れることである。キリスト者にとって行ないは確かに重要ではあるが、靈魂の深みで私たちが何者であるかということほどは重要でない。キリスト教の教えでは、神の望まれる民となるためには規則に従うこと—勿論、このような従順は重要であるが—を越えて神との深い信頼関係を築いていかなければならない。そして、裁きの日に本当に中心とな



るのが、神の愛と憐れみに対する、この信頼に他ならない<sup>③</sup>。

### 3) 神のみことばについて、キリスト教とイスラム教

異なる観点から議論してみよう。神のみことばを信頼し従わなければならない、とキリスト教もイスラム教も教える。ところが、イスラム教では神のみことばとは、主にコーランと呼ばれる書物である。コーランは、来るべき裁きについて警告し、個人共同両方の生活の指針を与える。キリスト教では神のみことばとは、第一義的にはナザレのイエスである。従って、イスラム教では、書物が、神の語りかけであるので、その中の指針に従うことが強調される。勿論、その書が事実神のみことばであると信じないならば、指針に従わないであろう。対照的にキリスト教では「彼」が神の語りかけである<sup>④</sup>ので、その人に対する従順と信頼が強調される。書物のカテゴリーから人のカテゴリーへと動く時、信頼の役割にスポットライトが動く。従って、キリスト教では信頼による救いが宣言されている。即ち、ご自身神のみことばであるイエス・キリストのご人格に対する信頼による。キリスト者にとっては、裁きの日に私たちの信頼で神との関係が明らかになる。従って、私たちは信頼そのものに基づいて裁かれる。これが有名なキリスト教の教理「信仰義認」に他ならない。

イスラム教は同意しない。「私たちがすること」が神との関係で最も中心的要素であると。勿論、キリスト者が服従を理解するのと同様にイスラム教徒も確かに信頼という概念を理解する。例えば、1つの章を除いてコーランのすべての章は「慈悲ふかく慈愛あまねきアッラーの御名において」と始まっている。従ってコーラン自体、私たちがより頼むことのできる神の憐れみを強調している。コーランの中の警告や指針さえ神の憐れみのしるしとして理解できる。それにも拘わらず、イスラム教の本や思想家は、救いのために神のみことばであるコーランを信頼するべきである、とは強く主張しない。むしろ、コーランにある指針に私たちが従う時、要求されることを私たちがする時、救いもたらされるとする。要約すると次のようになる。キリスト教にとって神のみことばとは私たちが信頼するご人格であり、この信頼こそがキリスト者がキリスト者であることを意味する。イスラム教にとって神のみことばとは私たちが聞くべき警告の書かれた書物であり、私たちが従うべき指針であり、私たちが行なうべき命令である。キリスト者にとっては信頼、愛そして父なる神との「我—汝」<sup>われ なんぢ</sup>という人格的關係が中心であり続ける。イスラム教徒にとっては行ない、行動

そして服従が中心であり続ける。

イエスという人格がキリスト教とイスラム教とを区別する要素である。イスラム教よりもキリスト教が神の人格を強調するということの証明を求められれば、基本的な証拠はイエスである。神のみことばとして、神の語りかけとして、そして神の受肉として、イエスの教えではなくイエスご自身が神のご性格を最も深く啓示している。キリスト者の視点から見れば、コーランのような書物—聖書さえも—よりもイエスのご人格が優先的に神のご性格を知る鍵である。ところが、イスラム教の視点から見れば、どのような人物、イエスでなく、ムハンマドでさえ神の本質を明らかにする鍵ではない。それ故に、イスラム教とは違い、キリスト教が神の人格を強調するという結論は避けられない。

#### 4) 共通の歴史観

この部分を終えるにあたって、アブラハムの相続者たちが共通の視点を共有する別の領域に注意を促したい。神がご自身を歴史における業によって啓示すると3つのグループすべてが主張している。創造が世界の初めと当然のように考える普通のキリスト者は、普通のイスラム教徒やユダヤ教徒と共通する面がある。そして、裁きの日を歴史の終わりとして自然に考えるキリスト者は、最後の裁きで神は天国か地獄か、楽園か苦しみかという永遠の運命を最終的に宣言すると同意する大部分のイスラム教徒やユダヤ教徒と大差ない。創造と裁きの日の間にある時に罪が世界に入り込み、神はこの罪のための救済も備えたという信仰も、アブラハムの忠実な相続者たちは共有している。

## II. コーランとイエス、そしてムハンマドと聖書

神のみことばについてのイスラム教とキリスト教の見方の、これまでの議論を2つの図表に要約することができる。図1は次のことを示している。キリスト教では神のみことばとはイエス・キリストという人格であるが、イスラム教ではコーランという書物の中のメッセージが神のみことばである。イエスは使信を持っているだけでなく、使信そのものである。これまでの議論に出て来なかったことは、両者の宗教に神のみことばを証言する存在があることである。しかし、ここでもイスラム教とキリスト教とは逆になっている。イスラム教にとってはコーランに対する第一で最も基本的証人はムハンマドという人である。キリスト者にとってはイエス・キリストを証言するのは聖書という書物で

|          | 書物   | 人       |
|----------|------|---------|
| 神のみことば   | コーラン | イエスキリスト |
| みことばへの証言 | 聖書   | ムハンマド   |

図 1

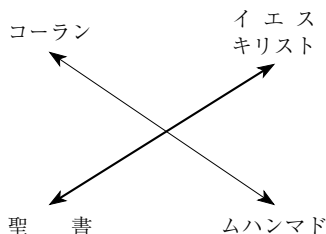


図 2

ある<sup>65)</sup>。

このことを違う角度から図2の「×」に見ることができる。神のみことばが書物か人か、神のみことばの主要な証言をするのが人か書物かについて、イスラム教とキリスト教とでは正反対の視点をとる。

図解で各宗教の中心を理解することができる。キリスト教起源の2つの言葉、「受肉」と「礼典」という言葉で更に説明したい。イスラム教徒はどちらの言葉も実際には用いない。

神はみことばを私たちの救いのために具体的に利用できるようにする。この意味で両方の宗教に「受肉」があると言える。イスラム教は神がある意味でアラビア語を話す教える。しかし、神は恵み深く、ご自分の永遠の語りかけ、御思いを書物に記録させた。従ってコーランは神の語りかけそのものである。その書物を紐解いて、神の御思いを読むことができる。文盲の人は、神のみことばが朗読される時に聞くことができる。対照的に、キリスト者にとっては受肉は、神のみことばがイエス・キリストという人として私たちに近づくことを指す。イエス・キリストによって神のみことばは私たちに具体的に目で見え、手で触れる形で届く。

はっきりと述べておかなければならないが、イエスが受肉した神のみことばであることはコーランで明白に否定されている。イエスを受肉した神のみことばとして受け入れる者は地獄に落ちると脅している<sup>66)</sup>。それにも拘わらず、イスラム教徒はコーランのことを話す時に、少なくとも広い意味ではキリスト者の言う受肉に類似する表現をしばしば用いる<sup>67)</sup>。

両方の宗教に礼典はある。イスラム教徒はだれもこのようには表現しないで

あろうが。キリスト者は、神のみことばが信者の内に存在することができるように明白に教える。イスラム教徒もみことばが信者の内に存在することができるように行動することがある。イスラム教の明白な教えでは、コーランを吟誦することは美德である。イスラム教の歴史を通じて、コーラン全体を特に限られた期間に吟誦することは功德である。しかし、コーランの小さな部分を毎日、多くの信心深い人が吟誦している。吟誦は、個人としても団体としても敬虔な行為である。何世紀にも渡ってコーラン吟誦の厳正な発音や抑揚を規程する綿密な学派が育った。献身したイスラム教徒にとってコーランを吟じることは喜びである。コーランの吟誦を見れば、何気なく見ているだけで、イスラム教の礼拝の中心的で非常に意味深い時であることは明らかである。イスラム教徒は次のように表現するのに異を唱えるかもしれないが、神ご自身のアラビア語の語りかけが吟誦者の肺で震え、お腹で共鳴するのを感じているかのように見える。神の永遠のみことばが人の体の中で転がり、生きているのを感じる特権を与えられたと信じているかのように、イスラム教の多くの吟誦者たちは振る舞っていると結論できよう。いずれにしてもイスラム教では神のみことばが印刷された書物の中の乾燥した言葉以上のものであることは否定できない。みことばは信者の内に、ただ頭の中だけではなく胸の内にも生きていけると言える。

キリスト教に目を向けるならば、信者は神のみことばと結び付かなければいけないとキリスト者たちは同意するだろう。しかし、神のみことばとは書物ではなくイエスご自身のことである。それ故、キリスト者が救いを受けるにはイエスが靈魂のうちだけではなく体の中にも存在しなければならない。洗礼式や聖餐式といった礼典についてキリスト者がどう考えるにしても一実際に様々な事が考えられるが一キリスト者の一つの鍵はイエスとキリスト者との礼典的結合、つまり神のみことばが各信者の体と靈魂の内に人格的に存在することである<sup>68</sup>。

キリスト教もイスラム教も神のみことばの絶対的権威について妥協するのを好まない。しかし、神のみことばの証言に認められる厳密な役割については両者共に激しい議論の内にある。キリストの内には神が完全に臨在しているとキリスト者は常に固執してきた。「満ち満ちた神の本質が宿る」イエス・キリストの完全な神性か完全な人性を否定する者を異端者と定義してきた。東方オーソドックスであれ、ローマ・カトリックであれ、プロテスタントであれ、古典的キリスト教の伝統は、この点について一致している。ところが、みことばの証言、

つまり聖書、伝統、使徒的遺産に目を向ければ、真の一致はない。2人のキリスト者の学者を別の部屋に閉じ込めて、聖書の厳密な性格について尋ねてみなさい。3つの確固たる見解を聞くことができる。

キリスト者のパターンと非常に類似した権威についてイスラム教徒も議論している。ただ書物と人との役割がキリスト教とは逆転しているだけである。初期の躊躇の後にイスラム教の正統派は「書かれていたり、吟誦されたりしているコーランは存在と実在という点で創造されたのではない永遠の神のみことばと同一である。」<sup>9)</sup>と断言した。伝統的イスラム教は一貫してコーランの完全さを断定してきた。コーランはパラフレーズすることができるだけで、翻訳することはできない。というのは、神のみことばの完全さは文学上のニュアンスやアラビア語の音そのものまでに渡っているからである。キリストに関するキリスト教の教えをキリスト者がパラフレーズすると同様に神の御思いそのものがコーランに見つかることとイスラム教徒は考える。イスラム教徒でない者の眼にはコーランには事実に関する間違いが見つかる。例えば、三位一体論やイエスの宿命について深刻に誤解している。ところが、こう言えばイスラム教徒の心情を害する。神が罪を犯したり、嘘をついたりすると糾弾するのと同じに聞こえるからである。ところが、ムハンマドについてのイスラム教徒の見解は幅広いものである。勿論、ムハンマドについて一般的見解の一致はある。始めてコーランを吟誦する榮譽を神がムハンマドに授けたとすべてのイスラム教徒は思っている。ムハンマドはコーランを書き留めなかった。実は、ムハンマドは文盲であったかもしれないとイスラム教徒たちは認める。むしろムハンマドが啓示を語り、秘書が書き留めたと思われる。要はムハンマドに啓示が来たこと、コーランに近づく唯一の道がムハンマドであったことである。それ故にコーランを理解するにはムハンマドの伝記を知る必要がある。ムハンマドは模範的イスラム教徒である。

### III. ムハンマドの生涯

ムハンマドの生涯の概略は基本的に明らかである。メッカで生まれ、孤児として育ち、商人になった。ムハンマドが若かった頃のメッカには多くの神々が、競い合っていて、周辺地域から多くの巡礼者が集まった。初め年上の女性と結婚したが、その女性が商売のための資本も提供した。その女性が死ぬまではム

ハンマドは他の誰とも結婚していない。40才ぐらいにムハンマドは啓示を受け始めたが、初め信奉者はほとんど集まらなかった。実際、メッカの多神教告発や裁きの日の警告は、メッカの様々な神々の宮への巡礼者から得る利益を脅やかすと町の長老たちは考えた。

ムハンマド以前にさえ、キリスト者やユダヤ教徒たちがメッカに唯一神信仰を紹介し、地元の人々の中にも土着の多神教を疑い始めた人もいた。次第に信奉者たちがムハンマドの所に集まり始めた。たぶん既に多神教以外の選択肢を捜していた者たちであったろう。しかし、ムハンマドは更に多くのことを求めた。彼がアッラーと呼ぶ神は社会全体の改革を要求していると考えた。紀元622年にメジナという町に支配者となるように招かれて、ムハンマドと彼の信奉者たちはメッカからメジナに逃れた。イスラム教の暦では、この西暦622年が紀元の年である。というのは、メジナに移ったのでムハンマドは神の啓示を行使する権力を手に入れたからである。言いかえると、政治的力を所有するまではイスラム教は宗教として完全ではない。この点は、いくら強調しても強調し過ぎることはない。なぜなら、伝統的イスラム教と今日世界に支配的な政府や教育や商売の現代的形態との間の多くの衝突は部分的にこのことから説明される。自分の権力を堅固にするために、メジナの意見を異にする人々、特にあるユダヤの「部族」とムハンマドは戦争を始めた。最後には勝ち誇ったムハンマドが異論のないメジナの主権者として治めるようになった。

ところが、ムハンマドの故郷の町メッカは偶像崇拜者たちの手に残った。メジナとメッカの間の戦争が続いて起こった。次第にメッカの人々はムハンマドに譲歩し始めた。メッカの宗教の多神教的側面が取り除かれて始めてメッカへの巡礼を続けるべきだという一連の啓示を彼は受けた。啓示で、一般的巡礼の目的の場所と長い間されていた建物カアバは実際にアブラハムが建てたと説明された。更にカアバの中の偶像を破壊するように命じられ、その後そこに巡礼し礼拝するように啓示があった。継続される巡礼から来る経済的利得を考えてメッカの人々はムハンマドとの和議に傾いた。和議は結ばれて戦争は終結し、ムハンマドの権威は認められた。

629年そして再度632年にムハンマド自身メッカに巡礼した。632年の巡礼の際には彼の一挙手一投足が記録された。結局、この時ムハンマドはアラビアの大部分を政治的、経済的、文化的、宗教的に支配する主権的権力者であった。

ムハンマドの例は、すべて後のイスラム教徒のメッカへの巡礼の模範となった。632年6月8日にムハンマドはメジナで死んだ。死ぬ時には、かつてまだ7才ぐらいであった時に彼と結婚した<sup>(40)</sup>愛する妻アイシャの腕の中であった。

ムハンマドには沢山の顔がある。預言者であり、道徳家であり、夢を見る人であり、女性を愛することで有名であり、将軍であり、熱狂者であり、詩人であり、戦士であり、政治家であり、仲裁者であり、心理学者であり、裁判官であり、鉄の意志を持つ信仰者であった。彼の性格の別な側面は、犠牲とされなかった駱駝の物語に現れている。自分の隊商が砂漠で攻撃された時にムハンマドの駱駝の一頭に乘って1人の女性が、奴隷として売られたり、殺されたりする運命から逃れることができた。この女性は逃亡の時に、もし逃れたら、この駱駝を犠牲として捧げると神に約束した。この誓約をムハンマドが聞いた時、助けてくれた動物を殺すのは決して公平ではないと答えた。駱駝は彼のもので彼女のものでないと念を押して、祝福して彼女を家に帰らせた、という。

#### 1) イスラム法にとっての模範としてのムハンマド

犠牲とされなかった駱駝の話は愛らしいが、この話が本当だとどのようにしてわかるのか。これはイスラム教徒にとって真剣な問いである。コーランにはない。しかし、もし本当ならば、同様の状況でどのように行動するかがイスラム教徒に教えられなければならない。イスラム世界ではムハンマドの生涯の研究は、単なる彼の行動の描写ではない。すべて後の世代が従わなければならない命令でもある。ムハンマドの歴史を書くことは、イスラム世界内では法律、政治、財政を研究することでもある。そのような性質そのものから、ムハンマドの歴史とは今日でさえ生きる際の規範の研究でもある。

ごく初期にイスラム教法律家や神学者たちは、ムハンマドについての伝承や物語を真正ではないものから真正なものだけを篩ふるいにかける学問を創設した。法律家たちは、イスラム教の信仰共同体の実際の習慣にも注意を払った。信者の間で習慣がひろまっている場合にはムハンマドの模範に忠実な者たちの間で沈黙の記憶が表現されていると法律家たちは推定した。勿論、イスラム教が地理や文化という点でアラビアと全く異なる地域にひろまっていくにつれ、ムハンマドが直面しなかった新しい問題が起こった。それでも出来る限り、イスラム教の法律家や神学者たちは、実際にムハンマドが直面した問題との類推から解決しようとした。

重複してはいるが異なるイスラム世界の地域で行き巡っている、大部分は重複しているが異なるムハンマドの実践についての多少異なる物語の収集から出発し、新しい状況とムハンマドの実践との間に多少異なる類推をした結果、多種多様な法律上また神学上の見解が現れた。正統的世界では、この法律上の実践の違いから4つの主要な学派に分裂した。そして、この4つの法律の学派が今日に至るまでイスラム教徒の行動に指針を与えている。4つの学派は常に意見が一致する訳ではない。キリスト教世界で聖書解釈の違いが起こると同様に、イスラム世界でもムハンマドの生涯の内容と意味について激しく議論がなされている。ところが、この4つの学派はお互いに正統的であることは認めている。4つの学派の法律そして互いの違いは日常生活の幅広い様々な事柄にまで及んでいる—祈りの形式から夫婦関係、刑法、政府の本来の役割—が、それにも拘わらずイスラム教の真に中心的な神学的主題については一致しているからである。

#### IV. イスラム教の大分裂

ムハンマドのいとこで婿であったアリが他のイスラム教徒に殺害された。この事件は、神のみことばの証人としてのムハンマドの役割を継承していくことを考えていた者達には致命的打撃を与えた。ムハンマドの死後、イスラム教共同体はムハンマドに代わる指導者を必要とした。カリフと呼ばれるこの指導者は、ムハンマドの預言者としての役割を除いてはムハンマドの権力をほとんど全部継承した。イスラム教の思想ではコーランが真の神のみことばで、ムハンマドは預言者たちの最後の「封印」であった。ムハンマドの死後、カリフはイスラム教徒を戦争で指揮することができ、礼拝を導き、紛争を調停することができた。しかし、新しい啓示を受けることはできなかった。通常、アリは4番目のカリフとされる。

カリフとしてアリは、シリアの方面へイスラム教の軍事的拡張を導いた。ところが、同時にイスラム教徒同志が闘うほどまで強く彼の支配を否定するイスラム教徒たちもいた。この混乱の最中にクファという町の狭い裏道で3人の男がアリを暗殺した。この暗殺は、アリの軍勢と闘って死んだ家族を、復讐する個人的行為であった。大多数の者はこの出来事を遺憾に思ったが、イスラム教共同体の一致を保ち、分裂を回避しようとした。この多数派の者たちはスンニ



一派として知られるようになった。少数の者たちは、たといイスラム教共同体が分裂することになったとしてもアリの家族への忠誠を優先した。この少数派はシーア派として知られるようになった。このスンニー派とシーア派との分裂はイスラム教で最も深刻で感情的なものであり続けている。

#### 1) スンニー派とシーア派の分裂からわかること

イスラム教を分裂させた論争の性質に注目するのは実に意味深長である。神の性質とか救いへの道とかという教理上の争点から分裂したのではない。また、儀式についての争点をめぐってイスラム教は分裂したのでもない。そうではなくて、イスラム教徒の「総司令官」暗殺をめぐる「政治的」喧嘩から分裂が生じた。注意深く見れば、イスラム文化の非常に重要な側面をここに認めることができる。イスラム教では世界を「宗教的」領域と「政治的」領域とは決して分けない。どちらも神の啓示の主権の下に来る。コーランは、人の政治的（経済的、社会的）生活のための「指針」を与えてくれるのと同様に宗教的（儀式的、道徳的）生活のためにも「指針」を与える。このように、法律、政治、戦争、商売は本質的に宗教的活動であり、コーランにある啓示によって直接支配されることになる。

イスラム教は、政治的権力を確立するのに一資力や説教だけでなく一軍事的力を常にすすんで用いた。この政治的支配下では必ずしもだれもがイスラム教徒となることは要求されない。しかし、本来の社会が確立するためにコーランの指針が至上であることはだれもが認めなければならない。シカゴ大学のイスラム思想の教授であるファズルル・ラーマン氏は次のように書いている。

「非常に不幸なことであるが、西洋のキリスト教の宣伝のおかげで『イスラム教は剣で広められた。』とか『イスラム教は剣の宗教である。』というスローガンが一般化してしまい、争点全体が混乱してしまった。剣で広められたのはイスラムの宗教ではなく、イスラムの政治的勢力範囲であった。その範囲内ではコーランの求める地上の秩序を作り出すことができた。」<sup>(1)</sup>

この引用文でラーマンは真理の一面しか語っていない。イスラムは改宗者を勝ち取るために闘うかもしれないし、闘わないかもしれないが、ラーマン自身が述べているように時々剣をも用いてイスラム政府の「政治的勢力範囲」を拡大するのはイスラム教徒の宗教的本分である。そして、コーランの指針が目指す社会的秩序の基本的枠組み、いわば憲法となるべきものである。共同体を軍

事的（イスラム思想では同時に政治的）領域で導く者は共同体を祈りで導く者と同一でなければいけない、との格言に従って何世紀もの間イスラム教徒たちは行動してきた。ムハンマド自身、神への服従とイスラム教の将軍としての自らへの服従とを結び付けた。そして、ムハンマドはカリフの模範であり、他の多くの後のイスラム教指導者の模範である。祈りは宗教的活動であるが、イスラム教の視点からは法律も政府も同様に宗教的である。イスラム世界では政治的不和は宗教的不和と大差ない。従って、スンニー派とシーア派の根本的「宗教上の」分裂が4番目のカリフであったアリの殺害に対してどのように反応するかという「政治上の」紛争から起こったことに驚いてはならない。

同様の理由で今日時々見られる現象に驚いてはならない。今日フランス、英国、ドイツにあるイスラム教共同体が、その住んでいる国の多くの法律の遵守から免除され、自分たちの自治組織を作ることを許すように要求することに。自分たちの政治的運命も支配しようとするイスラム教の宗教的必然の当然の表現に他ならない。そして、政治的に自己表現をしようとするイスラムの、この内的必然はイスラム教徒だけに留まらない。可能な時にはコーランの政治的理想を接触する人々に課していくのは、イスラム教徒にとって、自らの理想の当然の表現でもある。要点を反復しておけば次のようになる。イスラム教の暦はムハンマドがメジナという町を政治的に支配した年に始まる。というのは、政治的支配が伴って初めてイスラム教が完全な実在となったからである。

議論をもう少し具体的にしてみよう。この伝統的な、イスラム教と政治的力との関係の見方はイスラム世界を通じて多くの場所で残っている。最も強固な形態ではイスラム原理主義やサウジ・アラビアを支配する体制に見られる。しかし、たぶん穏健な形態では多くの穏健なイスラム教徒の間にも残っている。更に、このイスラム教の政治的力との関係の見方は最近、イスラム教世界の完全な外で少数派共同体構成員として住むイスラム教徒に強い衝撃を与えてきた。例えばフランスとかドイツの保守的イスラム教徒たちは特に、保守的なイスラム教徒でなくても、偶々宗教がイスラム教であるフランス人とかドイツ人とかいう風に自分自身を見ない。そうではなく、フランスかドイツに偶々住むイスラム教共同体の構成員とみなしている。従って、原則的にすべての市民に適用されるフランスとかドイツの世俗的憲法によって自分たちの共同体の生活が統治されるのを好まない。むしろ、このようなイスラム教徒たちは自分たちの政

治的生活をコーランに則して統御したいと思っている。

イスラム教共同体と世俗政府との関係は些細な争点に時々象徴される深刻な事柄である。イスラム教の少女はスカーフを教室にしてきてよいか。ほとんどの西洋人にとって、これは少女個人の宗教的選択である。従って、望めばスカーフをする権利があると考え。そして、個々のイスラム教徒の中にも全く同じ見方をする人もいる。ところが別のレベルではこの問題ははるかに複雑である。イスラム法によると、スカーフとは家族の少女に対する支配を表現している。そしてイスラム教共同体は、その国の世俗の法律とは全く別に、自分たちの共同体の中にこの法を施行する権威を主張するかもしれない。また別のレベルでもっと問題は深刻になる。例えば、英国に住んでいるイスラム教家族に英国生まれで英国市民の13才の少女を用意された結婚のために「母国」へ送り返す権利があるか。もし少女が帰りたくないなら、どうなるのか。たとい本人が帰りたいとしても、事情を知り尽くして判断する年令に達していると言えるか。十代の若いうちに結婚させようとする家族の圧力から少女を保護する英国の法律と事実上は勿論たぶん道理上も家族が結婚を強いることを許すイスラム法とのどちらの法律が優先するべきなのか。

## 2) シーア派の教理的発展—代理受難ととりなし

多数派スンニー派と少数派シーア派との分裂の主要な理由は政治的なものであった。ところが、間もなくシーア派は独自の教理的で神学的特異性を示し始めた。確かに、アリや彼の息子、孫の存命中でさえシーア派には「正統的」多数派からかなり異なる教理の徴候はあった。例えば、アリは礼拝でのイスラム教第一の導き手であるイスラム教の抜群の戦士で最高の聖徒であると言われていた。アリを神の最高の聖徒と呼ぶ時、ムハンマドは「ただの」神の預言者であると間接的にはあるが、暗示しているように聞こえる。それ故、アリの支持者たちは、アリの方がムハンマドより優っていると考えていたことになる。

アリの家族の悲劇的歴史は、彼の息子ハサンとフセインまで続いた。シーア派の感情は特にフセインと結び付いていた。3人のイスラム教徒がアリを暗殺した。結果は政治的であったが、暗殺者自身の動機は明らかに個人的復讐であった。ところが、アリの息子フセインは全く違う死に方をした。自分の権力に対する潜在的脅威を感じ、カリフヤジドはフセインと彼と共にいる信奉者たちを捕えるために4000人を派遣した。フセインを捕えようとした場所はカルバラ

であった。フセインと共にいた者たちが抵抗したために、ほとんど喧嘩のような混乱した闘いが起こり、その最中にフセインは傷つき死んでしまった。フセイン自身は何の抵抗もしなかった。

キリスト教には中心的でも正統的（スンニー派）イスラム教には全くない様々な主題がフセインに結び付いた。例えば、シーア派の教えによれば、フセインの血塗れまみの死はイスラム教を受け入れようとするすべての人の救いのための犠牲であった。キリスト教では、このことを「身代わりの死」と呼ぶ。聖書によれば、キリストは彼に従う者が裁きの日に死ななくてすむように十字架で死んだ。シーア派はフセインについて類似の教理を持っている。フセインの死で自分たちの救いは有効になる、あるいは有効になるのを助けると。

多数派スンニー派は、このようなフセインの死についての理解に強く反発する。スンニー派にとっては神と人との仲介するものは存在しない。敢えて、この役割をコーランに割り当てるのでなければ、ムハンマドでさえ罪深いイスラム教徒のために裁きの日に「とりなす」ことができるかどうか確かに正統的イスラム教徒の間では論じられた。とりなしの概念は正統的イスラム教の中でさえ一般の信徒の間では長い間一般的であった。ところが、コーラン自体には確乎たる根拠がない。ファズルル・ラーマンの書く所によると、

「コーランはとりなしを拒絶する。…コーランとは何の拘りもない。コーランの全体的傾向にとりなしは反する。…疑いの余地もなく明白にイスラム教徒のためのとりなしさえ否定している箇所がコーランにはある。」<sup>12)</sup>

正統派内での議論とは対照的にシーア派は次のように教えた。私たちは自分のために人々にとりなしを一即ち裁きの日に神の御前で弁護を一して貰う必要があるだけでなく、フセインの死自体に私たちが救いを達成するのを助ける効力がある、と。大部分のシーア派の教えによれば、殉教者の死は殉教者自身の裁きの日における立場だけではなく、他の人の救いのためにも功德がある。

このような教えは今日に至るまでイスラム教の生活に多大な影響を与えている。ほとんどのイスラム教徒にとっては非常な戸惑いの源であることも付け加えなければならないが。イスラム教の主流では常に教えられてきたことであるが、聖戦で死んだ者のために神が特別な光栄を備えてある。彼らは殉教者とみなされた。（因みに殉教者が埋葬される時には、通常のように死体を洗わな

い。洗わないままで埋葬されるので復活の日に傷や血で殉教したことが明らかになる。)ところが、シーア派のある人々はこの教理を次のように歪曲した。多数派のスニー派と戦うのは聖戦と信じていた。このこと自体は、これまでの議論から見て特に驚くに値しない。ところが、スニー派指導者を暗殺するのは聖戦として合法的形態であると言う。英語の暗殺者を意味する assassin はアラビア語の「ハシーシ (大麻) を吸う者」から派生した。というのは、暗殺者たちは普通ハシーシに酔って暗殺を実行するからである。暗殺者たちは捕えられて処刑されるかもしれないことを知っていた。麻薬による気分の高揚とは全く別に自分たちが楽園で殉教者の光栄を勝ち取るだけでなく、同信者達の救いを獲得する助けになることを信じて暗殺に走った。正式に暗殺を自分たちの教えに含めていたシーア派のグループは消滅した。しかし、彼らの精神の何がしかは今日の混乱する世界で活動する特攻隊テロリストに認められる。自分の生命を賭けて闘うテロリストを最も支援している国は伝統的シーア派の地盤イランである。

### 3) プロテスタントとローマ・カトリック, スニー派とシーア派—聖人崇拜

プロテスタントとローマ・カトリックそしてスニー派とシーア派との間で興味深い比較ができる。キリスト教世界でもイスラム教世界でも聖人崇拜は急激に広まった。聖人の墓とりわけ殉教した聖人の墓は潔く、人々の礼拝の場所や地元の巡礼の中心となった。(たぶんこれはキリスト教やイスラム教以前の異教の習慣が入り込んで来た結果であろう。)一般信徒たちは聖人に祈りを捧げるだけではなく、聖人は救いの達成を助けさえしてくれると考えがちである。例えば私の少年時代のパナマでローマ・カトリックの人々が地元の聖人に祈っていた(しばしばヨーロッパの人が到来する以前インディアンが聖なる場所とみなしていた所で)のを覚えている。下級聖人の務めは願いをマリヤのもとにもたらすことで、マリヤはイエスの母としてイエスの注意を特別に引くことができた。そしてイエスが祈りを父なる神様のもとに運んで行く<sup>(43)</sup>。同じような聖人の役割はイスラム教の信徒の間でも信じられてきた。

プロテスタント、ローマ・カトリック、スニー派、シーア派の4つのグループの中で聖人崇拜が一番問題とならないのはシーア派である。しかし、キリスト教世界でも正統イスラム教世界でも改革的グループが起こり聖人崇拜を非難してきた。そして、キリスト教世界で聖人崇拜を最も徹底的に顕著に攻撃し

たのはプロテスタントである。イスラム教世界ではムハンマド後300年以降に導入された新奇なことをすべてイスラム教から排除しようとしたスンニー・ワハビヤ運動を指摘できる。とりわけワハビー派は聖人崇拜を攻撃した。

ワハビー派と違いプロテスタントが聖人崇拜に反対したのは、とりなし、仲介者、身代わりの受難というもの一般に反対したからではない。そうではなく彼らの議論はイエス・キリストのみが私たちの救いを獲得するという聖書的立場であった。キリストが身代わりに苦しまれたので永遠のいのちをもたらすことができる。神のみことばとしてイエスのみが神と人との仲介者である。キリスト者は互いのために祈り合うべきであると言い、この意味で互いにとりなすことをプロテスタントは強く奨励する。因みに、このような意味ですべてのキリスト者は聖徒（人）であると言う。しかし、私たちが神に近付く時、とりわけ裁きの日にはイエス・キリストが唯一のとりなし手である。彼の死、彼の死のみが救いをもたらすことができるからである。

イスラム教でワハビヤのグループが聖人崇拜に反対するのは真のとりなし手をムハンマドか誰かにのみ取って置きたいからではなく、とりなしという考え自体が偶像崇拜的であるからである。ワハビー派によれば、とりなし手はとりなし手という務めによって神と結び付く。コーランの偶像崇拜定義は、神と「他者」とを結び付けることである。従って必然的に聖人崇拜、つまり多くのとりなし手の崇拜は最も重大な罪となってしまう。普通の聖人からイエスやムハンマドやアリやフセインのレベルまで上ってみたとしても、とりなし手という務めは偶像崇拜的であるとしてワハビー派は拒否する。従ってワハビー派の視点からは、イエスのみが私たちのとりなし手であって、イエスの死だけが私たちの救いを得させるというプロテスタントの主張も偶像崇拜的となる。このような考えも神とイエスを結び付けることになるので偶像崇拜を犯すことになる。同様にシーア派についても聖人崇拜だけではなく、アリが最高の聖人であることやフセインの死は救いをもたらす身代わりの犠牲であるという教理もワハビー派は否定する。こういうシーア派の中心的教理も彼らには偶像崇拜的である。プロテスタントはイスラム教徒であるとは主張しない（ワハビー派が生まれた地域の近くには住んでいない）し、シーア派はイスラム教徒であると主張する（そして近くに住んでいる）ので、ワハビー派は専らシーア派に憤りを向けてきた<sup>(4)</sup>。

#### 4) プロテスタントとローマ・カトリック、スンニー派とシーア派一罪に対する姿勢

キリスト教徒、少なくともプロテスタントの人はイスラム教を観察して、イスラム教では罪が甘く見られていると発言してきた。今ここではこの観察を理解してみよう。思い起こして頂きたいが、キリスト教の視点からは基本的罪とは私たちと私たちの父なる神との関係が破壊することである。ごまかしたり、噂をしたり、人殺しをしたりという個々の罪は、このこわれた関係の症状である。日常の社会生活の視点から言えば、個々の罪のあるものは他の罪よりも重大である。例えば、気ままな殺人は気ままな噂や開けっぴろげの同性愛よりもより速く社会の崩壊を招く。それにも拘わらず、最も些細な罪でさえ神と人との関係を乱す。そして、関係が乱れば、私たちは神から隔てられる。ある意味では、この乱れた関係が神からの隔てであり、地獄とも言える。それ故にプロテスタントのキリスト者は致命的罪と軽い罪とを区別することを常に拒んできた。「致命的罪」とは悔い改めなければ永遠の死に至る主な罪であり、「軽い罪」とは神が見逃して下さる罪のことである。致命的罪と軽い罪とを区別すると、私たちの永遠のいのちの問題を、神との人格的關係という本当に中心的な問題を犠牲にして具体的行動のレベルに置いてしまうことになる。

イスラム教の主流のように本質的に律法主義的体系では致命的罪と軽い罪との区別は重大である。スンニー派の視点から言えば些細な罪を犯した者に火の罰を下すほど神は無慈悲ではないと言う。今の状態の世界では、このような罪、特に意図しなかったものをすべて避けるのは不可能である。憐れみ深い神はこのような些細な罪を見逃がして下さる。些細な間違いで私たちを「敗北者」と宣言し、火を送るようなことを神はしないと。そうではなく神は神の主要な要求に従う者に永遠のいのちを与える。主要な戒めに従えば、裁きの日に「勝利者」となる。このような体系の結果、イスラム教では勝利者となる本質的要求が明白に説明されている。その要求は誠実に努力すれば誰もがができる具体的な行為である。本質的リストにない小さな誤りは、実際のイスラム教共同体の生活ではしばしば過少評価されている。対照的にキリスト教の体系では最も些細な間違いさえ真剣に受け留められる。というのは神との関係での問題を示すからである。関係が修復されないと些細な間違いは神からの隔離を指し示し、地獄へと導く。神との関係が修復されても、その関係の質と深さという点では成

長する必要がまだまだある。社会という視点からは些細なものであろうと個々の罪の存在は成長が必要な領域を指摘する。真剣に取り組むべきである。

キリスト者とイスラム教徒とで罪観が深く異なるが、同じく重要である別の領域がある。キリストが「私たちの罪のために」身代わりに死んだという考えと関係している。キリスト者の視点から見れば、イスラム教の体系に軽い罪があるのは、神の聖潔を深刻に誤解していることになる。イスラム教徒もキリスト者と共に神がすべての道徳的価値の源であると同意するのは本当であるが、この事実からキリスト者はイスラム教徒よりもより根本的結論を引き出す。ある意味ではキリスト者の宇宙の法の制定者という神のイメージはイスラム教徒のよりはるかに真剣なものである。神はただ単なる別の支配者、宇宙のカリフ、世界の知事ではない。神は、すべての正義、正不正や善悪の区別そのものの絶対的土台である。神が神の法に多少なりとも反する些細な活動を認めてしまうと善悪の区別が危機に陥る。道徳的価値の土台を揺るがすことになる。このキリスト教の主張の力全体を把握するには神がただ単に正不正の原則に訴える超自然的支配者ではないことを思い出さなければならない。神はご自身のうちで正である。神が価値そのものである。神が正義そのものである。神が善そのものである。神が聖であると最も可能な限り根本的な意味で宣言するとは、こういうことである。

身代わりの受難者としてのキリストの役割が重大になるのは、まさにここである。私たちの罪のために刑罰を身に受けるのがキリストである。ただ単に大きな罪のみならず小さな罪も含まれている。たとえどんなに些細なものであっても一つの罪深い行為が裁かれずにすんではならない。すると神はただ心の優しい支配者になってしまうからである。それでも神は慈悲深く恵みに富む法の制定者とは言えるかもしれないが、価値の土台ではなくなってしまう。正義そのもの、義そのものではなくなってしまう。換言すると恐るべきほど非道く聖潔ではなくなってしまう。従って、十字架上のキリスト、特に彼の死で私たちの罪の代価を支払われ、神と人との修復された関係が可能となる必要があるのである。

5) プロテスタントとローマ・カトリック、スンニー派とシーア派—神が体をもって宿ることと神の光

キリスト教が正統的スンニー派のイスラム教よりもはるかにシーア派イスラ



ム教に近い別の点がある。アリが最高の聖人であり、預言者より優っていると主張した結果、かなり初期にアリをただの人より優る存在としてほめたたえる詩が作られた。フセインはこの讚美の伝統を継承し、彼の殉教の死の結果、熱狂の火が燃え上がった。次第にアリやフセインの後継者を通して「神的光が輝く」という信仰がシーア派で広く受け入れられるようになった。神的光は、こういう人たちに神の実体ではなく神の性質を与えた。1人の指導者が死ぬとすぐに光は次の人に移った。

神的光が指導者から指導者へと移る継承の道筋について何度も何度もシーア派は意見が分かれた。今日最も一般的立場は12世代（7世代という人もある）後、最後の指導者は死なないで「陰」に隠れて支配を続けるという。確かにイランの憲法にはある時点で政府はこの隠れた指導者の権力の下で機能しなければいけないと記されていた。

典型的シーア派の神的光の教理はキリスト教の受肉の教理に近いが、新プラトン主義の放射のテーマにはるかに近い。最も一般的シーア派の神学によれば神的光は実在のより低いレベルに「流れる」あるいは「こぼれる」と言う。アリや彼の後継者を通して特に輝き、彼らの信奉者たちが救われるのを助ける力を彼らの殉教に与えた。神がイエスの人格をご自分のアイデンティティーの一部とするキリスト教の受肉の教理とはまだ随分ちがう。キリスト者によればイエス・キリストの内に完全に神も真の人も私たちは見る。シーア派の主張はただ神の光がアリの後継者のうちに輝き、ある神の性質を与えるのが見えるだけである。神が完全にそのまま彼らのうちに宿るのが見えるのではない。従って彼らの「神性」は一種の部分的神性でしかない。

ここまで来るとほとんど3つの宗教—キリスト教とスンニー派とシーア派という—があると言える。イスラム教のスンニー派つまり多数派はシーア派もキリスト者も偶像崇拜者であると非難する。スンニー派によればキリスト者は明らかにイエスを神と結び付け、受肉という偶像崇拜的教えを作ったとなる。そして、スンニー派によれば指導者の内に輝く神的光というシーア派の教理も創造された人を神に結び付けたとなる。

キリスト教の神学者たちはシーア派の放射あるいは受肉の教理を一風変わった形で全く正反対の視点から批判するであろう。キリスト者によれば、偶像崇拜とは「半神」を造ることである。即ち、シーア派の指導者を見る時、そこに

彼ら自身の記述によると見えるものは神の満ち満ちたものでも真の神の臨在でもない。永遠の光の神的性質でしかない。この神的性質はある種の第二段階の神性を構成している。従ってシーア派が問題にしているのは唯一の永遠の神ではなく、二次的神性ということになる。

私たちの間の神のみことばは存在と実在という点で造られたものではなく永遠の神にあるものと同じでなければならない、とスンニー派とキリスト者は同意するであろう。正統的キリスト教は、神のみことばは完全に全く神でなければならない、と常に主張してきた。神のみことばによって私たちは単なる半神（シーア派教理のような）ではなく、真の神に会わなければならない。イエスが神のみことばである、と告白してキリスト者はスンニー派と袂を分かたつ。そして、キリスト者はイエスが完全に神であると結論する。しかし、これは話の一部でしかない。人だけができる方法でイエスは私たちの罪のために身代わりに死んだ。イエスが完全に人であったからこそ、私たちの代わりに苦しむことができた。もしイエスがただ部分的にあるいは一時的に人であったとすると、私たち人間の罪のための刑罰を受けることはできなかった。イエスに全く完全に人である人を私たちは見る。従って、イエスという一人の人に神の満ち満ちているものと人の満ち満ちているものを見る。そしてこの二つの「性質」は混じることなく、どちらか片方に変化することもない。従ってイエスは半神、半人ではない。また、普通の人以上であるが、真の神未満である性質を持つ神話的存在でもない。

勿論、キリスト教の受肉の教理はイエスの人性を神と「結び付ける。」実はただ単にイエスを神と「結び付ける」以上のことである。受肉の教理が宣言しているのは、イエスの人性と神ご自身の性質とを一つにしてしまったのでイエスという人の行動が神の行動そのものであるということである。イエスの行ないは神の行ないである。イエスが十字架で死んだ時に神が死んだとは正統的キリスト教の神学者は言わないが、イエスの十字架での死は実は神の行動であったとはキリスト教の神学者は主張する。神が私たちの罪の代価を支払って下さった、と。更に、キリストが死んだ時、イエスを通して死の実体を「内面から」神は体験したと言う神学者は、すべての神学者ではないが、何人かいる。

キリスト教は、イスラム教（スンニー派）の主張する、この「結び付き」は偶像崇拜的との考えを拒むであろう。イエスを神と「結び付ける」のは偶像崇

拝ではない。なぜなら神がイエスをご自分に先ず「結び付けた」のであるから！ 受肉を受け入れる時に初めて私たちは神の完全な聖潔を垣間見る、とキリスト者は付け加える。神は単なる超自然的法の制定者ではない。価値の土台、基盤である。正義そのものであり、義そのものである。ありとあらゆる、どれほど些細な罪であれ、すべての罪が罰せられて初めて神の絶対的聖潔と正義とを認めることができる。受肉を否定して、正統的イスラム教は実質的に罪の刑罰の必要も否定しまい、キリスト教の視点からすれば、根本的聖潔を欠く神、一段劣った神を作り出してしまった。これは更に、イスラム教世界の律法主義や人の多くの罪の余りにも安易な受容と関係がある。そして最後に受肉の教理は神の聖潔を是認するだけではなく、人格、人間の人格の価値さえも是認する。神のみことばが人格であるならば、神について私たちが認める基本的事柄は神が人格であり、私たちを愛して下さる御父だということである。これは神の聖潔さえよりも根本的なことである。従って、人間について最も重要なのは人格的存在であることになる。人権が西洋文化で最も強く著しく主張されたのは偶然ではない。西洋文化がキリスト教的でなくなった今も、神のみことばが人格であるという教理は西洋文化に足跡を残している。

## 注

- (1) 数字は H. A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991) 8 頁に引用されている。
- (2) 神との「人格的」関係とは神と信者との「個人的」関係を意味しない。むしろ、信者の思考、感情、献身、感じ、理性、直観を含む人間性全体に拘る神との関係を意味する。即ち、信者は神に「あなた様」と語りかけ、神は信者に「あなた」と語りかける関係である。この人格的關係は、勿論神と一個の信者との関係でもよいが、神と教会のような人の集団との関係の場合もある。
- (3) 「僅かの重さの信仰を心に持っていれば誰でも火から出て来る。」とムハンマド自身言ったとする伝承がある。この場合、信仰とは何か。正統的イスラム教の一致するところによれば、信仰には3つの要素がある。「(1)信仰を頭で受け入れ、堅く守ること。(2)この受け入れを口で表明すること。(3)良い行ない。」(H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, eds. *Shorter Encyclopedia of Islam* [Ithaca, New York: Cornell University Press, 1953], s. v. "iman" by D. B. MacDonald, 167頁)  
このような信仰理解について、いくつかの重要な点を指摘することができる。(1)

第1の要素は人を信頼する意味の信仰ではなく、何かが真であることを信じる意味での信仰を指す。この種の信仰は、内的、知的、認識的行為と理解するべきである。(2)第2、第3の要素は具体的で外的活動を指す。従って、古典的イスラム教での信仰定義は人格同志の関係というよりは、内的外的、知的肉体的といった一連の活動を指す。結局、本文での主張に立ち戻ることになる。イスラム教によれば、私たちの父なる神との人格的關係に基づくのではなく、私たちの行動に基づいて、ムハンマドの表現を使えば「火から出て来る」つまり、救われることになる。

- (4) コーランは、(モーセや他の旧約聖書の預言者と使徒たちやあるキリスト教の教理などと共に) イエスを多くの所で取り挙げている。場所によってかなりの長さでイエスについて述べている。一つの箇所ではコーランは神のことばとしてイエスを指している。

「そこで天使らは宣言した。

『これマルヤム。かしこくもアッラー様の嬉しいお告げじゃぞ、(お前は) 神から発する御言葉(前出、神のロゴスの意)を(産みまつるであろう。)その名はメシア。マルヤムの子イーサー(マリアの子イエス)。…』

(「コーラン」上、井筒俊彦訳、岩波文庫 1957年『イムラーン一家』40 [81頁])と  
ところが、他の箇所ではイエスが神の受肉であることを否定している。注(6)はそのような箇所の1つである。従って、コーランではイエスは自分のうちに神からの「ことば」つまり、神からのしるしを持つが、イエスが「神のみことば」ではない。イスラム教では、神のみことばはコーランである。神のみことばは書物である。

- (5) キリスト教での状況は少々複雑である。聖書はイエス・キリストを証詞するとキリスト者は教える。ところが聖書は2つの部分に分かれている。聖書の1つの部分、旧約聖書はイエスの公生涯以前に書かれた。従って、直接には彼について語っていない。ところが、キリスト者の目には、旧約聖書は神のみことばであるイエスの来臨に備えているので聖書である。聖書の別の部分、新約聖書はイエスの公生涯の後に書かれ、直接イエスについて証言している。ところが、最も初期のイエス証言は新約聖書そのものではないことを忘れてはならない。イエスは信奉者たちのある者たちをご自分の公生涯と復活の証人つまり使徒と任命した。新約聖書は神のみことばに対する使徒の証言の書かれた記録である。従って、二次的にはあるが、真に神のみことばでもある。新約聖書は使徒に由来するので誤りがないとどこかでマルチン・ルターは言った。

キリスト教の場合、実は更に複雑である。全く別のレベルでは、聖霊なるお方が信者の生活でイエス・キリストを証詞する時に初めて使徒的聖書的イエス証言は有効なものとなる。以上の条件を踏まえた上で、中心的神のみことばに対するキリスト教証言は聖書という書物であると間違いなく言えると思う。そして、中心的証言として二次的にはあるが、聖書も真に神のみことばである。

私を知る限りではイスラム教には同様のことはない。ムハンマドは、大部分の西洋人が思っている以上に実際のイスラム教では、はるかに中心的役割を果たしている。

しかし、私が知るところによれば、コーランというみことばに対する主な証言としてムハンマド自身も神のみことばであるとイスラム教徒が宣言するのは非常に珍しく、たぶん容認されないことであろう。

- (6) コーランの第5章「食卓」に受肉というキリスト教の教理について次のように記されている。

『神はすなわちマルヤム（マリア）の子救主である』などと言う者は邪宗徒じゃ。メシヤが自分でも断言しておるではないか、『これイスラエルの子ら、我が主にして汝らの主なるアッラーに仕えまつれ。まことに、アッラーとならべて他の何者でも崇めるような者には、せっかくの楽園も立入り禁止。落ち行く先は（地獄の）劫火じゃ。…』

…。

マルヤムの子救主はただの使徒に過ぎない（キリストの神性の否定）。彼以前にも使徒は何人も出た。また彼の母親もただの正直な女だったに過ぎない。二人とも飯を食う（普通の人間）だった。おい、どうだ（マホメットにたいする喚びかけ）、こうして色々と神兆を説明してやっても、ほら、よく見てごらん、あの連中ときたらああやって背いて行ってしまうんだからねえ。』

（「コーラン」上、井筒俊彦訳、岩波文庫『食卓』76, 79 [165頁]）

勿論、この受肉理解が正しくないと言うであろう。正統的キリスト者が受肉について言ってきたことではない。たぶんムハンマドが育ったメッカ周辺地域で修道僧か何人かのキリスト者が地元で教えていた受肉が誤解されたものであろう。

この種の争点についてのキリスト者とイスラム教徒との議論での部分的問題は、イスラム教徒が余りにも強くコーランに間違いがないと考えているので、いくつかのキリスト教の教理（例えば、受肉、三位一体）がコーランに不正確に記されていることを認めることができないことにある。ところが、こういう教理の権威ある、あるいは古典的表現とコーランの描写は合致しない。

- (7) *Shorter Encyclopedia of Islam* によると、

「ムハンマドの信奉者にとって、コーランは普通の意味での聖なる書ではなく、はるかに重要な意義を持つ何かである。既に述べたように、天にある原物の経典が忠実に複製されたものである。神のみことばが永遠であり、創造されたのではないという概念がキリスト教神学者の論争によってイスラム教神学者に知られてからは…先ず天にある原書にこの概念が適用された。そして最終的には、厳格な正統的学派はコーランのアラビア語写本に適用するようになり、警句的に次のように表現した。『表々紙と裏表紙の間にあるのは神のみことばである』と。確かにムタジリスと他のより自由な思想を持つ神学者は抗議した。しかし、アル・アシャリ自身、自分の教義書の最後の版では、書かれたあるいは吟誦されるコーランは、創造されたのではない永遠の神のみことばと存在と実在という点で同じであるという見解を擁護した。この後、正統的学派の見解が優位な立場に立った。」

（*Shorter Encyclopedia of Islam*, s. v. "al-Kur'an" by F. Buhl, 285頁）

- (8) ところが、信者とイエス・キリストとの結合がどのように起こるか問われるとキリスト者間の意見は一致しない。ローマ・カトリックとアングロ・カトリック（聖公会の中でカトリックに近い人々）によれば、キリスト者は主に主の晩餐のパンを食べ、ぶどう酒を飲む時にイエス・キリストと結び付くと言う。パンはキリストの本当の体に本当になり、ぶどう酒は彼の血になる。従って、パンを食べ、ぶどう酒を飲む時ある意味でキリストの体そのものの臨在が私たちのいのちに入り込む。古いローマ・カトリックは、これは“ex opere operato”，乱暴に言えば「自動的に」起こると論じた。確かに近年は、パンとぶどう酒によって本当にキリストと結合するには信者は信仰を持たなければならないとローマ・カトリックは次第に強く主張するようになった。

イエス・キリストを信じる時にだけ結び合わされ、体と魂をもってキリストが私たちのうちに住むとすべてのプロテスタントは教える。それ故、主の晩餐はキリストとの結合の象徴でしかないと論じるプロテスタントの人もある。信じてキリストと一度結び合わされれば主の晩餐でパンを食べ、ぶどう酒を飲めば結合が深められると論じるプロテスタントの人もある。しかし、信者や信仰共同体の信仰とは別にパンを食べ、ぶどう酒を飲むという物理的行為は何の意味も効力もないとすべてのプロテスタントの人は主張する。

- (9) *Shorter Encyclopedia of Islam*, 285頁。
- (10) アイシャが6才か7才の時にムハンマドは彼女と結婚したが、初夜を過ごしたのはアイシャが9才か10才になってからであった。*Shorter Encyclopedia of Islam*, s. v. “a’isha” by M. Seligsohn, 25頁。
- (11) *Major Themes of the Qur’an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 63頁。傍点は原文では斜体。
- (12) *Major Themes of the Qur’an*, 31頁。
- (13) このようなマリヤの役割は、聖書でのキリスト理解を示すよりも、ラテン・アメリカ（そして南ヨーロッパもか）の母親の役割についてより多くのことを示している。イエスを普通の人より優る何かではあるが、神より劣る者に墮している。その意味では、イエスは完全に神で完全に人である神のみことばと教える聖書の教理とは相入れない。神のみことばとしてイエスは神の行動そのものである。従って、少なくともプロテスタント神学によれば、イエスが私たちの祈りを聞く時、そのイエスの行為により神ご自身が私たちの祈りを聞いている。私たちと神との長い鎖の最後の1つ手前がイエスと言うのではない。むしろ、イエスによって神は私たちをご自身に近付けている。

私が昔、子供の時にパナマで出会ったこのとりなしの考え方は、イスラム教と興味深い関係がある。キリスト者でない者、あるいは無邪気なキリスト者でさえ、マリヤを母、神を父、そしてイエスを半神半人の息子と解釈するのは容易かもしれない。従って、「三位一体」は、父なる神、母なるマリヤ、そして神人混合の息子イエスで構成されることになる。実は、これが正にコーランの理解する「三位一体」の

ようである。すると、ムハンマドの時代には、このような神、マリヤ、イエスに関する見方が行き渡っていたと十分考えられる。(ムハンマドの時代に既にあったことから、この異端的キリスト理解の歴史は長く根が深かったことがわかる。)そして、コーランでムハンマド(イスラム教徒は神がと言うが)は、この半キリスト教的「三位一体」の異端的理解に反論している。「コーラン」第5章『食卓』19-21, 76-79参照。

- (14) 本稿を書いている時点でワハビー派がサウジ・アラビアの政府を掌握している。確かにサウジ王朝の正統性はワハビー改革運動の政治的軍事的指導者であるとの主張にかかっている。近隣の国イラン(ペルシャ)はシーア派運動の原理的中心である。そして、現在責任を負っているイランの聖職者はシーア派イスラム教の名によって統治している。この事実を理解しないでペルシャ湾岸の政治を把握するのは不可能である。更にワハビー改革者もシーア派聖職者も政治的軍事的権威と宗教上の正しさが内的に関係していることを認めている。従って、イランとサウジ・アラビアの間の激しい軍事的、政治的、財政的緊張関係は悲劇的ではあるが、決して予想外のものではない。

[神学専攻]

## Worship As Service:

A Theology of Worship in the Old Testament: Part Three\*

Yoshiaki Hattori

### Worship around the time of the exile.

Early in the sixth century BC, the final fragment of David's once great kingdom fell to the Babylonians under King Nebuchadnezzar. The destruction extended to Solomon's temple, which had stood for centuries as the majestic hub of Israelite worship. To complete their conquest, the Babylonians carted the Israelites themselves off to captivity, mostly to Babylon. As devastating as their defeat and exile surely were, the Israelites nevertheless had to recognize them as God's judgment.<sup>117</sup>

For the next seventy years, and more, the exiles' task was clear: to keep their Israelite identity, that is, their identity as those who worshipped Yahweh, in the midst of the very different religions and culture of Babylon. Being away far from Jerusalem

---

\* Editors' preface: The author of this article, Professor Yoshiaki Hattori, formerly the Dean of the Faculty and Professor of Old Testament at Tokyo Christian University, retired on March 31, 1994. Prof. Hattori now lives in Seattle, Washington, USA.

This article is the last in a series of three Prof. Hattori wrote on the history and theology of worship in the Old Testament. The first two installments were published in the 1993 and 1994 issues of *Christ and the World*. In these articles, Prof. Hattori shows both the changing forms and the enduring spirit of worship throughout the Old Testament period. At the end of this article, Prof. Hattori presents a summary, offered in a tentative spirit, of some aspects of Old Testament worship that remain valid for Christian worship today and, specifically, for Christian worship in a missiological setting.

Traditionally Evangelical worship has been firmly anchored to the centrality of the Bible — as read, preached, and obeyed. In our own era, however, some Evangelicals have opted for liturgical or emotional forms of worship forsaking the pivotal role of the Bible. Prof. Hattori's three articles show how the Word of God lived at the heart of Israelite worship throughout the Old Testament period; this series of articles, thus, forms a much-needed and very welcome contribution to the Evangelical literature on worship.



and thus from their temple where they were accustomed to meeting God, the exiled Israelites sank into complete despair. They said, “Our bones are dried up and our hope is gone; we are cut off” (Ezekiel 37:11).

How did the Israelites, far from their homes in Israel and far from even the ruins of their beloved temple, carry out their task of keeping their identity? To answer that question, we will focus on the following four elements related to the subject of worship.

### **1. The Torah, that is, the Word of God, and the synagogue.**

With its destruction 587–586 B.C., sacrifices and worship in the Jerusalem temple came to an end. The exiled Israelites had to move beyond their despair and find a new way to worship Yahweh. They chose to increase the emphasis on reading and learning the Scripture, that is, the Law. This was done as a communal activity with other Israelites and especially with their leaders such as the priests and prophets.

Scholars have put forward a variety of theories concerning the origin of the Jewish synagogue system, with its increased emphasis on the Word of God.<sup>118</sup> Most of these theories connect the rise of the synagogue with the Babylonian exile. Being far away from the site of the now-ruined temple, the exiles increasingly focused their worship and religious life around the study of the Scriptures instead of around the sacrificial activities they had previously known. Some scholars have related the following Biblical passage to the origin of the synagogue: “Although I sent them far away among the nations and scattered them among the countries, *yet for a little while I have been a sanctuary for them* in the countries where they have gone” (NIV, Ezekiel 11:16). The American Jewish translation (Soncino Bible) renders this verse: “Yet I have been to them as *a little sanctuary*...”<sup>119</sup> In addition, some interpreters have connected the gathering of the exiled people to the place mentioned in Ezekiel 8:1, 14:1, 20:1 with the origin of the synagogue. It seems the Israelites concluded that the Word of God, that is, the Torah, remained an effective channel for worshipping God and for staying in contact with his revelation. Psalm 137:1–6 demonstrates the exiles’ renewed commitment to seek after God’s Word. To give central place to “seeking God’s Word” continued the understanding of worship that the Israelites had long held. For example, Solomon taught, as we noted previously, that worship in the temple should be based on the Word of God. And after

the exile, the Israelites, wishing to avoid any repetition of the divine judgment of captivity, chose to reaffirm and intensify their decision to study the Scriptures diligently and to obey them wholeheartedly. Psalm 119 is one indication of this decision<sup>120</sup>. The application to our own situation is clear. Their attitude toward worship must be our attitude toward worship: in our worship, the Word of God is to take the center.

It is instructive to compare the situation of the early Israelites as they first entered Canaan with that of their much later descendants as they languished in Babylon. In both situations, the Israelites faced multi-cultural and multi-religious environments. In both situations, they were called to maintain their identity as Yahweh-worshippers. And in both situations, they were to maintain that identity by giving the Scriptures, that is, the Torah, a normative role in their worship. There were also, however, important differences. God mandated the early Israelites to stay in the land of Israel as their permanent home. It was in the land of Israel and nowhere else that they were to fulfill their calling to worship Yahweh. They were not to leave Canaan even if their neighbors worshipped other gods and tempted the Israelites to join in that false worship. The exiles, in contrast, could look forward to leaving the multi-religious and polytheistic milieu of Babylon and returning to their own home of Israel (Psalm 137). In addition, God had given the exiles the prophecy of the coming Messiah; and thus they, unlike the earliest Israelites, could look forward to the coming of a new era. Because they had been given this hope, the exiles, after returning to Jerusalem, were called to maintain what they had learned in Babyon — that is, to maintain their identity by learning, listening and obeying the Scriptures, the Torah. In fact, the returnees were called to further intensify the centrality of the Scriptures in their worship in the new temple. Again the application to our situation is clear. We, too, are to stay in our world even though it may be multi-religious and multi-cultural; and we are to maintain our clear and mission-oriented identity as those who worship Christ. That is, we are to live as Christians by listening to the Word of God, the Bible, in worship.

## **2. Cooperation in corporate worship.**

It was no easy task for the exiles to return to Israel after an absence of seventy years. Israel had fallen into desolation. More importantly, different groups of Israelites

had undergone very different experiences during those seventy years. Some had lived in the relative prosperity of Babylon; others had somehow managed to remain in Canaan. In addition, Israel had for centuries been divided into the Northern and the Southern Kingdoms. First, the Northerners had been defeated by the Assyrians, and then the Southerners had been defeated by the Babylonians. Both groups were exiled different places, the first group mostly to Assyria and the second group mostly to Babylon. Their descendants eventually met again in the ancestral homeland of Israel, these two groups having experienced different exiles, for different lengths of time, in different places. Some of the descendants of the Northerners wanted to join the descendants of the Southerners in rebuilding the temple. And even among the Southern returnees themselves, there was a division between the old people who had seen Solomon's temple before the exile and the young people born in Babylon during the exile who had never seen the glorious temple of Solomon (cf. Ezra 3:8–4:24).<sup>121</sup>

Disagreement between the various kinds of Israelites interrupted the re-construction of the temple, for which all the exiles had yearned (Ezra 4:24). To overcome this chaotic situation, which directly impacted their worship, the leaders decided on some quite wonderful forms of cooperation, as we see quite clearly in Haggai 2:1–4.

The Israelite success in their post-exilic cooperation stemmed, above all, from God's initiative. The cooperation God created through his Word did not, however, destroy the differences between the various groups of Israelites. For example, Verse 1 of chapter 2 indicates: "On the twenty-first day of the seventh month, *the Word of the Lord* came through the prophet Haggai."<sup>122</sup> It should be noted that this call to rebuild the place of worship came through the prophet and not the priest nor the governor. Truly, the prophet was the instrument of the Word of God.<sup>123</sup> The structure of the text (vs. 2) shows, in addition, that though the call came *through* the prophet, it also came *to* the governor, *to* the priest, as well as *to* the general population. The text mentions the governor, Zerubbabel, and the high priest, Joshua; these two officers apparently represented the people.<sup>124</sup> As already mentioned, some of the older returnees from Babylon had seen Solomon's glorious temple before the exile, whereas the younger returnees had been born during the exile after the temple's destruction and knew Solomon's

temple only through the memories of their parents. These two groups looked on the reconstruction of the temple somewhat differently.<sup>125</sup>

Under such circumstances, God's message encouraged cooperation. God gave the leadership of Israel into the hands of three men, Zerubbabel the civic leader, Joshua the priestly leader, and Haggai the prophet. Their God-given task was to ensure the cooperation required to restore the temple, the center of their community life (Ezra 5:1–2). The books of Ezra and Nehemiah show us a variety of specific groups working in cooperation with each other. For example, there were priests making offerings and sacrifices during the various festivities (Ezra 3:2–6, 6:16–22, 7:72, 8:9–18, etc.), and musicians and singers who offered praise (Ezra 3:10–11, 7:7, etc.).

It may be appropriate to add the following comment. In recent years, many scholars have argued that the Israelites in the post-exilic period greatly increased their use of the psalms in worship and other ritual activities. In principle, this seems to resemble our contemporary practice of collecting songs — originally composed, for example, to express the artist's own spiritual experience — into hymnals for use in public worship or other corporate occasions in the church.

### **3. Messianic perspective in worship.**

The Israelites who returned from the exile to rebuild their place of worship needed to look both to the past and to the future. That is, they needed both a retrospective covenantal assurance and a prospective Messianic hope. From the past, they were to take courage by remembering the covenant that God had revealed in and through the Exodus. They were to have faith in the God of the covenant.

From the standpoint of the exiles, the Exodus had occurred in the far distant past. And yet even the Exodus in its own way pointed to the future, that is, it offered its own Messianic "promise and fulfillment." Thus when Haggai 2:5–9, a post-exilic text, indicates both a divine judgment and a Messianic hope, and when it connects that judgment and hope with the Exodus, it is building upon a pattern that extends back to the Exodus itself.

Haggai 2:5–9 contains the expression: "... and I will fill this house with glory," (vs. 7). In verse 9, the prophet adds the phrase, "the glory of this present house." The

reference, of course, is to the temple which the post-exilic Israelites are rebuilding. Through the prophet, God makes the following promise: “The glory of this present house will be greater than the glory of the former house.”

What, exactly, is the meaning of this promise? It is well known that the second temple built by Zerubbabel after the exile was not larger than the first temple built by Solomon. And the physical beauty and splendor of Zerubbabel’s temple certainly did not outshine the earlier temple. Did Haggai give a false prophecy? Or did God himself fail to fulfill his own promise? No, quite to the contrary, the answer is definitely positive. The Lord’s prophecy through Haggai (vs. 9) was a Messianic prophecy. Therefore, to gain a proper contextual understanding of this verse, we must focus on the last half of vs. 9, “And in this place I will grant Peace [shalom].” (That is, we must keep in mind the portion of the verse after *Athnah* in the Hebrew text.<sup>127</sup>)

Truly, the Messiah, that is, the Christ, is the “PEACE” who fulfills this prophecy. “The Prince of Peace” (Isaiah 9:6) is greater, in every way, than the temple of Solomon. We may conclude that at the center of the place of worship should be the Prince of Peace.

Ezekiel, an exilic prophet with a priestly background, offers a quite similar message, especially in the last part of his book. In chapters 40–48, Ezekiel presents a vision of the restored temple. This vision includes the promulgation of many regulations for the new temple. His vision also mandates new boundaries for the country as a whole as well as for the individual tribes.<sup>128</sup> Previously we noted the exiles’ yearning to return to their homeland (Psalm 137). Now, however, it should be quite clear that the real content of their yearning was the restoration of the temple and the renewal of worship in the temple.

Being himself an exile, the prophet Ezekiel was particularly effective in his ministry among his fellow exiles. It should not surprise us, therefore, that the descriptions in chapters 40–48, while written as if they were prescriptions to guide the Israelites after their return home to Israel, are in reality tools that Ezekiel used in his ministry among the exiles. He never intended for the Israelites to actually carry them out after returning home.<sup>129</sup> In addition, while Ezekiel himself was a prophet, he had a priestly background, and that may be another reason for his extremely detailed descriptions

of the new temple and its services.<sup>130</sup> The descriptions of a restored temple served as a message of hope both for the exiles as well as for the prophet himself.

Ezekiel's vision of a restored temple pointed to something deeper: the restoration of the covenant relationship between God and His people. Ezekiel expressed his hope for a renewal of the Covenant in terms of holiness. It is interesting to note that, to the priestly mind of the prophet Ezekiel, material or ritual holiness (as expressed in these chapters) is almost identical with spiritual or moral holiness. For Ezekiel, apparently, there was no contradiction between the two. Thus, Ezekiel, by remaining faithful to the original spirit embodied in the Mosaic laws (of the Pentateuch), contributed to the revival of that spirit.

Therefore, we may conclude that the temple-oriented, ritualistic details of these nine chapters (Ezekiel 40–48) express the prophet's deep concern for that holiness which is essential for a genuine covenant relationship. Now we can understand God's command to Ezekiel:

Son of Man look with your eyes and hear with your ears and pay attention to everything I am going to show you, for that is why you have been brought here. Tell the house of Israel everything you see. (Ezekiel 40:4)

A similar idea is found in Ezekiel 43:10. All the detailed ritualistic descriptions point beyond themselves to the concept of holiness, where holiness expresses the final relationship between God and the people of Israel.

Ezekiel's prophetic message must have brought great hope to the exiles. But the deeper truth embedded in these detailed descriptions lies in their Messianic dimension. That is, Ezekiel's message pointed to an eschatological fulfillment. To be specific, we should understand Ezekiel's prophecies in light of Jesus Christ. Of course, the language and symbolism in these nine chapters reflect the patterns of the Old Testament. They even reflect the specific forms of piety that characterized the Old Testament priests. At the same time, however, these chapters also possess a Messianic or eschatological truth that points us (a) to the blessings and splendors which are available through Jesus Christ, and (b) to the glorious final, eternal kingdom of God described in John's Revelation (chapters 21–22). Thus, Ezekiel 40–48, as an integral part of the inspired

Word of God, provides us with the Old Testament's best introduction to John's Revelation, and particularly to chapters 21–22. Revelation 21:2–3 says,

I saw the Holy City, the new Jerusalem, ... Now the dwelling of God is with men, and he will live with them. They will be his people, and God himself will be with them and be their God.

And the last word of the Book of Ezekiel (48:35) says:

“And the name of the city from that time on will be ‘The Lord is There.’”

Therefore, Ezekiel 40–48 not only points to the return of the Israelites from the Babylonian exile and to the restoration of their life and worship in their own land, but these chapters also picture the New Testament concept of Messianic grace and, ultimately, the final, Messianic restoration.

#### **4. Holiness in worship.**

Let us turn our attention again to Haggai. We have already noticed the cooperation necessary to restore the temple. The civic leader was Zerubbabel the governor; the religious leader, Joshua the high priest; and, of course, the spiritual leader, Haggai the prophet. To restore the temple, these leaders had to cooperate closely with each other as well as with the local Israelite population, that is, with the so-called remnant of the people.

Let us turn specifically to Haggai 2:10–23. This is the second revelation recorded in this chapter, and it came only two months after the first. In this new revelation, God gave a special charge, through the prophet Haggai, to the priests (vs. 10). The actual wording of this charge takes the form of a question to the priests, “Ask the priests...” (vs. 10). Nevertheless, this is only a rhetorical question, and the real point of the passage is not to ask a question but to make a demand. God demands that those who worship him must be “*holy*” *both in cult and life*.

Both the temple and the priests were to be the holy. And this holiness was to be the holiness of the Torah. This passage demands a genuine, real-world holiness in all the people. In vss. 12 and 13, Haggai uses a Levitical law (Leviticus 6:20, Numbers

19:22) to show the comparative influence of something “holy” with something “unclean.” According to this passage, when something holy and something defiled touch each other, the holy object does not purify the unclean object. Rather the unclean object defiles the holy object. The implication is that the Israelites are to live holy lives separated from anything defiled or unclean, lest they themselves also become defiled and unclean.<sup>131</sup> Hildebrand uses the word “a paradigm of holiness” to describe Haggai’s discourse with the priests in these two verses (vss. 12–13). We may say the prophet Haggai, building upon this “paradigm of holiness,” requires the Israelites to live holy lives if they are to be the people who worship the holy God.

Thus the prophet used the priestly ruling that uncleanness is more contagious than holiness to bring into focus the effect of the remnant’s sinfulness: precepts that applied to meat and clothes and corpses were given a personal and moral application. The prophet here used the cult as a paradigm of holiness.<sup>132</sup>

In verse 14, the prophet repeats the word “so” three times (in the Hebrew text). The prophet states clearly that the people are unclean, the nation is unclean, and all their works are unclean. The Hebrew text is well rendered in the NASB:

“*So* is this people, and *so* is this nation before Me, declares the Lord, and *so* is every work of their hands; and what they offer there is unclean.”

The next verses, 15–19, reveal a great truth: when we as God’s people are holy, God blesses us according to our work; but when we are unclean and under God’s judgment, God does not bless us even if we work hard. The seriousness of this truth is expressed by the repetition of the expression “Give careful thought!” (vss. 15 and 18). Haggai’s logic ran as follows. God had intended the temple to serve as the center of Israel’s communal life as his own people. If the Israelites should be indifferent to the temple, they would become unclean. As unclean, they would stand under his judgment. And if the Israelites were unclean and under judgment, they could not expect God’s blessing in spite of their hard labor (vs. 16). Verse 17 continues with the negative comment that despite God’s judgment, the Israelites still had not come back to him.



The thrust of this passage, however, moves beyond judgment. Through the prophet Haggai, God was urging the Israelites not only to rebuild the temple but also to become a holy people. Then they would be able to engage in true and appropriate worship in the temple, and they would be able to receive His blessing (vs. 19). The closing verses of Haggai promise God's judgment against others and His blessing upon Zerubbabel the representative of the people (vss. 20–23).

In summary, we may mention the following features of Israelite worship during the exile and immediately afterwards.

First, even though the Israelites had been carried off captive to the heathen land of Babylon, they tried to maintain their identity as Yahweh-worshippers. Their method was to increase their focus on the Scriptures, that is, the Torah. They read, expounded, and obeyed the Scriptures. With the temple destroyed, and living far away from Jerusalem, this resulted in a modified form of worship. The most probable explanation of the origin of the synagogue is that the first synagogues served as the setting for this modified worship.

Second, even in the midst of the challenging circumstances surrounding the return from the exile, the Israelite leaders were able to cooperate with each other and with the population as a whole. This cooperation extended generally to their efforts to restore their society as well as specifically to their rebuilding the temple as a place for their corporate worship.

Third, in their worship, the Israelites nurtured a hope for the coming of the Messiah. This hope forced them to look beyond the concrete realities of their captivity in Babylon. Even their return from Babylon to Israel, however, did not completely fulfill their hope. Rather it is in the life of Christ that we can see the fulfillment of their Messianic hope. At yet another level, this hope will be completely fulfilled only in the eschaton.

And fourth, the Levitical law required the Israelites to be "holy." They had to live holy lives in every situation. Without such concrete holiness, they could not fulfill their calling to be the nation who worshipped Yahweh.

## **Theological analysis of the concept of worship as revealed in the canonical Old Testament.**

Our survey of the concept and practice of worship in the Old Testament is now complete. Our final task is to summarize these observations with an eye toward their application to our contemporary world. The application we have in mind is making our contemporary Christian worship more Biblical. It should be noted that we did not intend our survey to be exhaustive. Accordingly, the theological observations presented here are to be considered as “representative.”

### **1. Theological structure and worship in the Old Testament.**

#### **a) The organic unity of the two basic covenants.**

W. J. Dumbrell’s book, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenant*, begins with a chapter entitled “The Covenant with Noah — a Recall to a Basic Pattern of Creation.”<sup>133</sup> Another, somewhat older book is G. Vos’, *Biblical Theology, Old and New Testaments*.<sup>134</sup> This book, long appreciated by evangelicals for its unique treatment of biblical theology, begins with the Adamic Covenant. Both books point to the covenant of creation as one of the two basic covenants, the other being the covenant of redemption. Whether implicitly or explicitly, anyone writing on the concept of covenant needs to deal with both covenants. The covenant of creation was visible before the fall of man. It will become visible once again at the end of this world. The second basic covenant, the covenant of redemption, has been in effect since the fall of man. While it is quite prominent in the Old Testament, the covenant of redemption was fulfilled by Christ in the New Testament. The covenant of redemption in effect now and will always remain in effect, even at the end of the world. At history as we know it comes to an end, the covenant of creation will restore the visibility of the covenant of creation (Revelation 22).

A Christian theology of worship must follow the Old Testament by beginning with the covenant of creation — which the Old Testament first reveals in Genesis 1–2. The Old Testament, however, always moves beyond creation to redemption. In fact, Genesis 1–2 themselves continue with this pattern. Genesis 3 not only describes the

fall of man but it also gives the first indication of God's covenant of redemption. This indication is the so-called "proto-evangelium" (Genesis 3:15, 21), which can also be considered as the Bible's first "Messianic prophecy." When, therefore, the Bible continues its narrative in Chapter 4 by describing the first offerings to Yahweh, those by Abel and Cain (Genesis 4:1–7), we must understand those sacrifices within the context of the covenant of redemption. To be more precise, we must understand those sacrifices in terms of "Messianic prophecy."<sup>135</sup> The point is this: just as the Old Testament placed its theology of worship within the context of both covenants, redemption as well as creation, our Christian theology of worship must do the same. We must, moreover, follow the Old Testament by placing our theology of worship not only within the broad context of the covenant of redemption, but we must place our worship within redemption's specifically messianic content. Finally, it might be relevant to add the following observation. All the rest of the Old Testament after Genesis 4 comes "in-between" those first sacrifices of Cain and Abel and the final sacrifice of Jesus Christ. And, thus, we should understand every one of those "in-between" revelations in light of Jesus Christ's decisive work of redemption. In short, we are to understand the Old Testament in light of Jesus Christ.

An integrated understanding of the entire Biblical revelation (both the Old and New Testaments) will grasp the inseparability of the two covenants of creation and redemption, and it will grasp how both covenants lead to the final consummation.

**b) The development of worship during the period of revelation "in-between" the first sacrifices of Cain and Abel and the final sacrifice of Jesus Christ.**

God not only made the covenant of redemption but he also graciously, albeit slowly and progressively, revealed the content of that covenant to his people. He did this, in part, by guiding the development of their forms of worship. The Israelites in turn were able to grasp God's growing revelation of his covenant of redemption through their participation in this divinely guided worship. From a human side we can say that the developing patterns of worship in the Old Testament had two contexts: the chronological context and the cultural context. To understand any particular pattern of Old Testament worship, we must look at what came before and what came after. And we must look at the social, political, economic, and religious forces impacting the Israelite

community at that time that pattern was in use. Thus when we today attempt to base our worship on the Bible, and as we look at particular Biblical patterns of worship, it is not enough simply to imitate those patterns. Rather we must first come to an understanding of those patterns by bearing in mind their historical and cultural contexts. We must always remember that God revealed His sovereign plan of salvation in history in the form of the written word, the Bible.

In this essay, we have focused on several central elements of the theology of worship during the Old Testament period. In particular we have drawn attention to such themes as “calling the on divine name,” “building an altar,” “offering sacrifice,” “serving,” “prayer and supplication,” and “praising” All these themes point to ways that the people of God worshipped and served him during the Old Testament period.<sup>136</sup> Of course, there were other activities related to “worship,” such as “burning incense”<sup>137</sup> and “singing.”<sup>138</sup> We must remember, however, that each of these activities formed only one part of their complete pattern of worship. We must further remember that this pattern of worship continually developed throughout the Old Testament period. Therefore, these patterns of worship are relative and not decisive in the strict sense of that word. What is decisive and definite is the covenant of redemption that God revealed in the Old Testament and fulfilled in Jesus Christ.

### **c) The relative nature of cultic activities.**

The changes in the Israelites’ patterns of worship, therefore, reflected the shifts in their social and cultural environment. The constant factor in Israelite worship was the goal of maintaining their identity as God’s people. We have seen how their specific patterns of worship changed over time. Therefore these changing patterns must be seen as relative to the situations in which they were created. One might, of course, characterize this history of changing patterns of worship as syncretistic. One might also characterize this history as resulting from a progressive revelation. In fact, we are now at the very focus of this paper and are in a position to ask the key question about our worship: namely, which element(s) can and which cannot be changed?

Rowley distinguishes between the “meaning” or “spirit” of the Israelites’ various patterns of worship and their external “forms,”<sup>139</sup> placing the greater significance on their spirit and not their forms. (Of course, we need to be careful in dealing with the

issue of “meaning and form.”) Using this same distinction, R. de Vaux finds some positive aspects in Israel’s worship:

By “rites” we mean the outward forms which this service takes. Israelite ritual may be similar to the rituals of other religions, or even borrowed from them; but its important feature lies in the new meaning which these rites received, a meaning which was determined by the religious ideas of Israel’s faith. Without trespassing into the domain of biblical theology we must underline the characteristics of the Israelite cult, and see what distinguishes it from other Oriental cults, even when the rites are the same.<sup>140</sup>

de Vaux lists three ways in which Israelite worship differed from the worship of other religions. They are: (1) “The Israelites worshipped a God who was the only God.” (2) “The Israelites worshipped a personal God who intervened in history; Yahweh was the God of the covenant.” And (3) “The Israelites had no image in their cult. Both versions of the Decalogue contain the prohibition of images (Exodus 20:4 and Deuteronomy 5:8), and the prohibition certainly dates back to the age of Moses.”<sup>141</sup>

## **2. Toward the missiological implications of worship.**

God called Abraham to travel to the land of Canaan, a land teeming with many religions that were wholly incompatible with his faith in Yahweh. And God promised to give his descendants that “that land” as “their land.” Therefore, God commissioned the heirs of Abraham to go into Canaan and to settle there for good as worshippers of Yahweh. This commission was fixed and immutable. Therefore, the Israelites needed to worship Yahweh to maintain their identity and to preserve their relationship with God in the midst of their multi-religious environment in Canaan. And this remained true in the multi-religious context of the exile in Babylon. The need to worship Yahweh remained constant, but the form of that worship changed over time. This brings us back to our key question: what were the essential and unchangeable elements in the Israelites’ worship through the course of history? What were the elements which could be changed or even eliminated if necessary?

Our question is particularly important in our current missionary situation in a multi-cultural world. Given a commitment to the essentials of Biblical worship, what should be our attitude towards adopting elements from our local culture into our worship. Is this allowable or not?

### ***Summary Remarks:***

In the following summary, we suggest several ways that the Old Testament concept and practice of worship can contribute to our own theory and practice of worship. We have tried, in effect, to specify several of the truly essential and unchangeable elements in the Israelites' worship. We present this list tentatively, not conclusively.

1. All aspects of our worship must focus on the covenant of redemption. We do this by hearing and receiving the Word of God, for this is how God chose to communicate the covenant of redemption to us. The Word of God is the Bible. Thus in concrete terms, our worship must have the Bible — reading it, hearing it, receiving it, explaining it, and obeying it — as its essential focus.

2. Man's deepest and purest response to redemption's grace is a life-attitude of adoring the God who made the covenant of redemption. This is, in fact, man's "service" or "worship" of the sovereign God.

3. The following elements may be considered to be helpful for worship. They are: prayer, praise, a place of worship — altar, sanctuary, or temple — and receiving the sacraments.

4. The variable elements in our worship include its setting, the exact style of prayer and praise, the specific form in which we hear the Word of God, and the particular pattern of participation in the sacraments. The worshippers must, however, maintain the message, meaning, and spirit of their worship. Adherence to particular forms, styles, and settings can overwhelm the inner spirit of our worship. We must, therefore, always be ready for the appearance of a prophetic critique against budding cultic formalism. Worship must be done in spirit and in truth (John 4:24).

5. Other elements related to worship may be changed or even eliminated if they do not promote worship in spirit and in truth. This theological principle has a missiological application in today's inter-cultural society. (Compare the diagram on the following page).

6. We can expect that the most appropriate setting for worship will normally be a church building at a particular location. When necessary, however, we can worship, both corporately and individually, in other places so long as we worship in spirit and truth.

Our entire “worship” is to be from *service to service*. We owe this service to the God who has shed his grace upon us in the covenant of redemption. This is the covenant of redemption that God promised in the Old Testament and that Christ fulfilled and made available to us in the New Testament.

### Endnotes

- 117 Cf. I Kings 8:46–53, Deuteronomy 28:36–37. Of course, the understanding of these Biblical references depends on the view of the reader. Should they be taken as prophecies or reflections? Exposing such problems, Ackroyd lists “judgment” as one of four reactions to the tragic event. Cf. Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration* (Old Testament Library), London: SCM Press, 1968, pp. 43–48.
- 118 The Mosaic origin (H. Grotius), the Babylonian exilic origin (C. Sigonius), and the Persian/Ezra origin (Vitringa) are the most commonly known explanations of the origin of the synagogue. For more details, cf. Isaiah Sonne, “Synagogue,” *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. IV (R–Z), pp. 478–479; Baker Book House, 1959, p. 59; R.E. Clements, *God and Temple*, Philadelphia: Fortress Press, 1965, p. 130; Harold H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London: Lutterworth Press, 1950, pp. 85–86.
- 119 “To the humiliating allegation of the inhabitants of Jerusalem that the exiles, being far removed from the Temple, forfeited the Fatherhood and protection of God, comes the Divine retort that they still preserve their relationship to Him by means of their Houses of Worship and Houses of Learning, each of them serving the purpose of a miniature Temple in which the Spirit of God was present (Meg. 29a). The Synagogue is now called even ‘a little sanctuary’ in allusion to this verse.” Solomon Fisch, *Ezekiel* (Soncino Books of the Bible), London: Soncino Press, 1960, 2nd impression, p. 60.
- 120 This psalm is considered to be exilic or post-exilic as to its origin. Cf. Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60–150, A Commentary*, trans. by H.C. Oswald, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989, p. 412.
- 121 Cf. Martin Noth, *The History of Israel*, trans. by S. Godman, London: Adam & Charles Black Ltd., 1958, pp. 294–295; Bruce, op. cit., p. 101; cf. also Yoshiaki Hattori, *The Prophet Ezekiel and His Idea of the Remnant*, unpublished doctoral dissertation submitted to the Faculty of the Westminster Theological Seminary, Philadelphia, Penn., 1968, pp. 335–37.
- 122 When we compare this date in 2:1 with the date given in 1:1, it is not impossible to conclude

- that the work on the new temple began less than one month before this prophecy. Cf. Hinckley G. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark, 1951 3rd impression, p. 58.
- 123 “At the two termini we have God and the people. God would speak to the people, and this He did by means of His mouth, the prophets. We conclude, then, that upon the basis of the Old Testament usage, the *nabhi* was a speaker who declared the word that God had given him.” Edward J. Young, *My Servants the Prophets*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1961 3rd printing, p. 60; cf. also pp. 65–66.
- 124 The position of Athnah is here taken into consideration. In comparison with the similar expression in 1:1, this indication and “and to the remnant of the people” needs exegetically to be understood in its relationship with the phrase, “Who of you in left who saw this house in its former glory?” which occurs in the following verse (vs. 3).
- 125 An example of this may be seen in Ezra 3:9–13. Eli Cashdam considers the possibility that Haggai himself was one of those who had seen the first Temple of Solomon. Eli Cashdam, *The Twelve Prophets* (Soncino Books of the Bible), London: Soncino Press, 1965 5th impression, pp. 253, 259.
- 126 We ought to recognize that many psalms were in *cultic use* in the second temple after returning from the exile. This does not mean, however, that they necessarily had a post-exilic origin. “It is quite clear that many psalms in the Psalter have been USED in the cult of the Second Temple. Scholars have often called the Psalter ‘the hymnbook of the Second Temple’ meaning that it was collected just for this purpose. In this form the thesis is not quite correct: the Psalter may have BECOME the cultic hymnbook, but was scarcely made with that end in view. Of the cultic use of many psalms, however, there is much evidence.” Mowinckel, *op.cit.*, p. 2; cf. also pp. 4, 12. For further discussion, cf. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, pp. 176–182, 276.
- 127 Verhoef claims this has an eschatological application: “The eschatological application, however, transcends the empirical significance of “this house,” and must be evaluated first in terms of the contribution of God himself and second in terms of the context of the Day of the Lord, and therefore as a reality of faith. In essence the O. T. temple finds its ultimate fulfillment in the “Lord of the Temple,” who is greater than the temple (Matthew 12:6), namely Jesus Christ (cf. John 2:13–22).” Pieter A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1987, p. 106; cf. also Joyce G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: Tyndale Press, 1972 paperback ed., p. 49.
- 128 For a detailed discussion on the unity of these chapters (40–48) within the Book of Ezekiel and on matters related to the interpretation of these chapters, cf. Yoshiaki Hattori, *A Study on Ezekiel 40–48*, unpublished Master’s thesis submitted to the Faculty of the Westminster Theological Seminary, Philadelphia, Penn., 1963, pp. 39–50, 59–90; also Hattori, *The Prophet*



*Ezekiel and His Idea of the Remnant*, pp. 305–326.

- 129 Cf. James Orr, *The Problem of the Old Testament*, London: James Nisbet & Co., Ltd., 1906, p. 307; Young, *An Introduction to the Old Testament*, pp. 264–265. J. Hoschander, a Jewish scholar, considers that these predictions were of a conditional character and that the exiles failed in meeting the expectation of the prophet because of the fact that the larger and best part among them had not the least desire of coming back to their homeland, leaving the task of rebuilding the state to the poorer classes. Cf. Jacob Hoschander, *The Priests and Prophets*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1938, pp. 167–168. But J. Klausner, also a Jewish scholar, says, “In its entirety this ideal was never realized, but in its essentials it was realized in the period of the Second Temple, when the high priests ruled.” Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trans. by W. F. Stinespring, New York: Macmillan Co., 1955, p. 131.
- 130 Klausner does not consider the priestly background of Ezekiel to be the reason for the ritualistic descriptions. Cf. Klausner, *op. cit.*, p. 123.
- 131 “Uncleanness had thus a greater infectious power than holiness,” says S. R. Driver (Century Bible) quoted in Cashdam, *op. cit.*, p. 262.
- 132 David R. Hildebrand, “Temple Ritual: A Paradigm for Moral Holiness in Haggai II 10–19,” *Vetus Testamentum*, XXXIX (1989), 155.
- 133 Dumbrell, *op. cit.*, P. 11.
- 134 Gerhardus Vos, *Biblical Theology, Old and New Testaments*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1959 reprint.
- 135 Quoting the words of Mowinckel, Thompson says, “This is what one would expect from a writer with so profound an understanding of sin as the Yahwist. Mowinckel rightly says that the early chapters of Genesis show that ‘the sinfulness of man is a fact which must be taken into account in real life’ and enable the readers to see ‘why the latter temple rites of expiation are necessary.’ This does not prove, of course, that sacrifices for the expiation of sin were offered in the time of the Yahwist, but the above investigation makes it probable that they were, or at least that the fellowship theory is a too simple explanation of early Israelite sacrifice.” Thompson, *op. cit.*, p. 62.
- 136 Several elements of worship are listed by Rowley. Cf. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, pp. 256–271.
- 137 On this, cf. *Ibid.*, pp. 84–86.
- 138 On this, cf. Moshe Greenberg, *Biblical Prose Prayer*, Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 1983, p. 5.
- 139 Cf. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, pp. 113, 119, 138, etc.
- 140 de Vaux, *op. cit.*, p. 271.
- 141 *Ibid.*, pp. 271–273.

## Bibliography

### Only Those Cited in This Paper

Books and commentaries:

- Ackroyd, Peter R., *Exile and Restoration* (Old Testament Library), London: SCM Press, 1968.
- Allen, Ronald, and Borrer, Gordon, *Worship, Rediscovering the Missing Jewel*, Portland, Oregon: Multnomah Press, 1982.
- Atkinson, Basil F. C., *The Book of Genesis*, Chicago: Moody Press, 1957.
- Bähr, *The Books of the Kings* (Lange's Commentary), English ed., Grand Rapids: Zondervan Pub. House, n.d. reprint.
- Baldwin, Joyce G., *Haggai, Zechariah, Malachi* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: Tyndale Press, 1972, paperback edition.
- Bruce, F. F., *Israel and the Nations from the Exodus to the Fall of the Second Temple*, Exeter, Devon: Paternoster Press, 1965, 2nd impression.
- Bush, George, *Notes on Exodus*, Vol. I, Minneapolis, MN: James & Klock Pub. Co., 1976 reprint.
- Cashdam, Eli, *The Twelve Prophets* (Soncino Books of the Bible), London: Soncino Press, 1965, 5th impression.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, trans by I. Abrahams, Jerusalem: Magnes Press, 1967.
- Childs, Brevard S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London: SCM Press, 1985.
- Cole, Alan, *Exodus* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: Tyndale Press, 1973.
- Cundall, Arthur E., and Morris, R., *Judges and Ruth* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: Tyndale Press, 1969.
- de Vaux, Roland, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, trans. by John McHugh, New York/Toronto/London: McGraw-Hill Book Co., Inc., 1961.
- Dumbrell, William J., *Covenant and Creation, A Theology of Old Testament Covenant*, Nashville/Camden/New York: Thomas Nelson Publishers, 1984.
- Fisch, Solomon, *Ezekiel* (Soncino Books of the Bible), London: Soncino Press, 1960, 2nd impression.
- Girdlestone, Robert B., *Synonyms of the Old Testament*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 2nd edition of 1894, reprint.
- Gispen, W. H., *Exodus* (Bible Student's Commentary), trans. by Ed van der Maas, Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1982, Regency Reference Library edition.
- Goppelt, Leonhard, *Typos, The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. by D. H. Madvig, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1982.
- Gray, John, *I and II Kings* (Old Testament Library), London: SCM Press, 1930, 2nd edition.
- Greenberg, Moshe, *Biblical Prose Prayer*, Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of Calif. Press, 1983.
- Harper, William R., *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark, 1960 5th impression.

- Hattori, Yoshiaki, *A Study on Ezekiel 40–48*, Unpublished Master's Thesis submitted to the Faculty of the Westminster Theological Seminary, Philadelphia, PA, 1963.
- Hattori, Yoshiaki, *The Prophet Ezekiel and His Idea of the Remnant*, Unpublished doctoral dissertation submitted to the Westminster Theological Seminary, Philadelphia, PA, 1968.
- Henderson, Ebenezer, *The Twelve Minor Prophets* (Thornapple Commentaries), Grand Rapids: Baker Book House, 1980 reprint.
- Herrmann, Siegfried, *Israel in Egypt* (Studies in Biblical Theology, 2nd Series 27), Naperville, IL: Alec R. Allenson, Inc., 1973.
- Hoschander, Jacob, *The Priests and Prophets*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1938.
- Hyatt, J. Philip, *Exodus* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co./London: Marshall, Morgan & Scott Pub. Ltd., 1980 revised edition.
- Kaiser, Jr., Walter C., *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1978.
- Keil, C. F./Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch* (Vol. I), trans by J. Martin, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., n.d. reprint.
- Keil, C. F./Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch* (Vol. II), trans. by J. Martin, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., n.d. reprint.
- Keil, C. F./Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Old Testament: The Books of Samuel*, trans. by J. Martin, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1967 5th printing.
- Keil, C. F./Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Old Testament: The Books of the Kings*, trans. by J. Martin, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1965 reprint.
- Kidner, Derek, *Genesis* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: Tyndale Press, 1968 reprint.
- Klausner, Joseph, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trans by W. F. Stinespring, New York: Macmillan Co., 1955.
- Kohlenberger III, John R., *The NIV, Triglot Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1981.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalms 1–59, A Commentary*, trans. by H. C. Oswald, Minneapolis, MN: Augsburg Pub. House, 1988.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalms 60–150, A Commentary*, trans. by H.C. Oswald, Minneapolis, MN: Augsburg Pub. House, 1989.
- Kuntz, J. Kenneth, *The People of Ancient Israel, An Introduction to Old Testament Literature, History, and Thought*, New York/Evanston/San Francisco/London: Harper & Row, 1974.
- Kurtz, J. H. *Sacrificial Worship of the Old Testament*, trans by James Martin, Grand Rapids: Baker Book House, 1980 reprint.
- Lange, J. P., *Exodus* (Lange's Commentary on the Holy Scriptures), trans. by C. M. Mead, Grand Rapids: Zondervan Pub. House, n. d. reprint.
- LaSor, William Sanford,/Hubbard, David Allen,/Bush, Frederic Wm., *Old Testament Survey: The*

- Message, Form, and Background of the Old Testament*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1982.
- Lehrman, S. M., *Hosea* (The Twelve Prophets — Soncino Books of the Bible), London: Soncino Press, 1965 5th impression.
- Martens, Elmer A., *God's Design, A Focus on Old Testament Theology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1986.
- Martin, Ralph P. *The Worship of God*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1982.
- Mitchell, Hinklerley G., Smith, J. M. P., and Bewer, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark, 1951 3rd impression.
- Moberly, R. W. L., *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34* (JSOT Supplement Series 22), Sheffield: JSOT Press, 1983.
- Montgomery, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark, 1951.
- Mowinkel, Sigmund, *The Psalms in Israel's Worship*, trans. by D. R. Ap-Thomas, New York/Nashville: Abingdon Press, 1962, Vol. I.
- Vos, Gerhardus, *Biblical Theology, Old and New Testaments*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1959 reprint.
- White, James F., *Protestant Worship Traditions in Transition*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989.
- Woudstra, Martin H., *The Book of Joshua* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1983 reprint.
- Young, Edward J., *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1954.
- Young, Edward J., *My Servants the Prophets*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1961 3rd printing.

Articles:

- Andreasen, Niels-Erik, "Recent Studies of the Old Testament Sabbath, Some Observations," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXCVI (1974), pp. 453–469.
- Beegle, Dewey M., "Exodus," *Baker's Dictionary of Theology*, E. F. Harrison (ed.-in-chief), Grand Rapids: Baker Book House, 1960, p. 206.
- Davies, G. Henton, "Ark of the Covenant," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. I (A–D), pp. 222–226.
- Davies, G. Henton, "High Place, Sanctuary," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. II (E–J), pp. 602–604.
- Davies, G. Henton, "Tabernacle," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. IV (R–Z), pp. 498–506.
- Earle, R., "Fear," *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. by Walter A. Elwell, Grand Rapids: Baker

- Book House, 1984, 1986, p. 409.
- Gruber, Mayer, I., "Fear, Anxiety and Reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and Other North-west Semitic Languages," *Vetus Testamentum*, XL (1990), pp. 411–422.
- Gutmann, Joseph, "The History of the Ark," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXCIII (1971), pp. 22–30.
- Haran, Manahem, "The Nature of the 'OHEL MO'EDH' in Pentateuchal Sources," *Journal of Semitic Studies*, V (1960), pp. 50–65.
- Hildebrand, David R., "Temple Ritual: A Paradigm for Moral Holiness in Haggai II 10–19," *Vetus Testamentum*, XXXIX (1989), pp. 154–168.
- Landes, G. M., "Kenites," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. III (K–Q), pp. 6–7.
- Lee, G. A., "Fear," *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Pub. Co., 1982, p. 289.
- Levin, Saul, "The More Savory Offering: A Key to the Problem of Genesis 4:3-5," *Journal of Biblical Literature*, 98 (1979), 85.
- Lys, D., "Fear — O. T.," *A Companion to the Bible*, (Gen. ed. J. J. von Allmen), New York: Oxford University Press, 1958, pp. 115–116.
- Matin-Achard, R., "Worship," *A Companion to the Bible*, (Gen. ed. J. J. von Allmen), New York: Oxford University Press, 1958, pp. 471–474.
- Mauch, T. M., "Aaron," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1963, Vol. I (A–D), pp. 1–2.
- Michaelis, F., "Circumcision," *A Companion to the Bible*, (Gen. ed. J. J. von Allmen), New York: Oxford University Press, 1958, pp. 55–57.
- Pfeiffer, Charles F., "Passover," *Baker's Dictionary of Theology*, E. F. Harrison (ed.-in-chief), Grand Rapids: Baker Book House, 1960, pp. 395–396.
- Rylandaarsdam, J.C., "Passover and Feast of Unleavened Bread," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. III (K–Q), pp. 663–668.
- Scott, R. B. Y., "Cloud," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. I (A–D), pp. 665.
- Smith, Morton H., "Syncretism," *Baker's Dictionary of Theology*, E. F. Harrison (ed.-in-chief), Grand Rapids: Baker Book House, 1960, pp. 510.
- Sonne, Isaiah, "Synagogue," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. IV (R–Z), pp. 476–491.
- Thomson, James G. S. S., "Tabernacle," *Baker's Dictionary of Theology*, E. F. Harrison (ed.-in-chief), Grand Rapids: Baker Book House, 1960, pp. 510-511.
- Wallace, Ronald S., "Lord's Supper," *Baker's Dictionary of Theology*, E. F. Harrison (ed.-in-chief), Grand Rapids: Baker Book House, 1960, pp. 330–332.
- Waltke, Bruce, "Cain and His Offering," *Westminster Theological Journal*, XLVIII (1986), pp. 363–372.

Wright, G. E., "Sinai, Mount," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. IV (R-Z), pp. 376-378.

[O. T. Studies, O. T. Exegesis and O. T. Biblical Theology]



## 十重をたもちて十念をとなへよ

——法然の罪業観をめぐって(Ⅱ)——

小畑 進

### 四、念戒雙修の立場

〈注〉

#### 四、念戒雙修の立場

さきに真実なこと寄せて放逸に走ることを戒めた法然の言葉をあげたが、《宗教》と《倫理》の関係を、いわゆる《念戒雙修》について見て結ぶことにしよう。たしかに、法然は「善人は善人ながら念佛し、悪人は悪人ながら念じて、たゞむまれつきのまゝにて念佛する人を念佛にすけさ、ぬとは申すなり。」<sup>64</sup>として、善人も悪人もひとしと説くと共に、「さりながら悪をあらためて善人となりて念佛せんはほとけの御心にかなふべし。」<sup>65</sup>と語っていた。

今、この宗教と倫理にかかわる問題、ことに「さりながら悪をあらためて善人となりて念佛せん」という思想を考えるにあたっては、法然が久安三年、十五才にして、師の黒谷の叡空より比叡山大乗戒壇院で慈覚相傳の「円頓戒法」を傳受したことをも思い合わせねばなるまい。彼は手づから「円頓戒」の正統を繼承する信空や源智や弁阿らを初め、



多数に授戒しているのである。『勅修御伝』は、後白河、高倉、後鳥羽三天皇にも授戒したと伝え、それは疑問だとしても、事ほどさように、法然は「戒師」として広く名を知られていたことは確かな事である。しかも、その「授戒」は専修念佛に帰入した安元元年（一一七五）以后も一貫して、おこなわれて行ったものなのである。『勅修御伝』第二十四卷によれば、元久二年（一二〇五）七十三才の時に尼女房たちに授戒したとあり<sup>66</sup>、『明月記』によれば、建永二年（一二〇六）、七十四才の時に大宮法宗が法然を戒師として出家している。兼実は、「近代の名僧等、一切、戒律を知らず」と断じ、「上人この道を学び、また効験あり。」と賛えている。『七箇條制誡』では、「戒は佛法の大地なり。衆行、区なりと雖も同じくこれを専らにす。ここを以て善導和尚は目を挙げて女人を見ず。この行状の趣、本律の制にも過ぎたり。浄業の類、これに順はずんば、惣じて如来の遺教を失し、別しては祖師の旧跡に背けり。旁掘るところなき者か。」と教えていて、法然が善導を師表と仰いで円戒護持に努めることを物語っている。

しかしここに、一向専修の念佛、結婦一行三昧と呼ばれる「称名念佛の実修」と「戒法の受持」ということが、如何に関係していたのか。法然が「専修念佛」を唱道後も、乞われれば以前と同じく一貫して戒師として戒品を授けつづけたことは、はたして矛盾なのか。また、その専修念佛の宗教は、云われる如く不徹底だったのか、と云った問題が提起される。

法然が唯一の師と仰ぐ善導自身、持戒嚴格であったことは、三十余年のあいだ自らの寝所を定めず、念佛の声は口を絶えず、目をあげて女人を見ないという説話によって知られている。そして、「偏依善導」の法然も「大乘の戒律にきては、予がごとく沙汰したるものはすくなきなり。」と自負していたように伝えられており、例の『七箇條起請文』に照らしても、法然が「梵網戒」に生きることを努めたことがわかる。

もつとも、『七箇條起請文』が、その成立の事情からして、叡山向けのジェスチュアとする向きもあるようだけれども、次の『越中国光明房へつかはす御返事』などは、どうだろうか。「ココニカノ邪見ノ人、コノ難ヲカフリテコトエテイハク、ワカイフトコロモ、信ヲ一念ニトリテ念スヘキナリ。シカリトテ、マタ念スヘカラストハイハストイフ。コレマタコトハ尋常ナルニニタリトイエトモ、ココロハ邪見ヲハナレス。シカルユヘニ、決定ノ信心ヲモテ一念シ

テノチハ、マタ念セストイフトモ、十悪五逆ヲホサワリヲナサス、イハムヤ餘ノ少罪オヤト信スヘキナリトイフ。コ  
ノオモヒニ住セムモノハ、タトヒオホク念ストイハム、阿弥陀ノ御ココロニカナハムヤ。イツレノ経論人師ノ説ソヤ。  
コレヒトヘニ懈怠無道心、不當不善ノタクヒノ、ホシイママニ悪ヲツクラムトオモヒテ、マタ念セスハ、ソノ悪カノ  
勝因ヲサエテ、ムシロ三途ニオチサラムヤ。カノ一生造悪ノモノノ、臨終二十念シテ往生スルハ、コレ懺悔念佛ノチ  
カラナリ。コノ悪ノ義ニハ混スヘカラス。カレハ懺悔ノ人ナリ。コレハ邪見ノ人ナリ。」<sup>60)</sup>

これが成覚房幸西の弟子のたてた《一念義》を批判したものとすると、晩年のものである。それに、次のような言  
葉も浮かび上がる。「たとへは人のおやの、一切の子をかなしむに、そのなかによき子もあり、あしき子もあり。とも  
に慈悲をなすとはいへとも、悪を行する子をは目をいからし、杖をさ、けて、いましむるかことし。……なげきな  
らすてす、あはれみなからにくむ也。ほとけも又もてかくのことし。」<sup>61)</sup>、「たとへは父母の慈悲は、よき子をも、あし  
き子をもはく、めとも、よき子をはよろこひ、あしき子をはなげくことし。佛は一切衆生をあはれみて、よきをも、  
あしきをもわたし給へとも、善人を見てはよろこひ、悪人を見てはかなしみ給へる也。よき地によき種をまかんかこ  
とし、かまへて善人にしてしかも念佛を修へし、これを真実に佛教にしたがふ物といふ也。」<sup>62)</sup>と。

これらの言葉に照して、往生浄土のためには念佛以外の行業一切を雑行とし、棄捨した法然が、さればと云つて  
「戒法」を無視していない姿勢を認めることが出来る。事実、法然は『登山状』において《念戒雙修》を発言してい  
た。「それ十重をたもちて十念をとなへよ、十悪をおかして一念申せとす、むるにはあらず。それ四十八軽をまはりて  
四十八願をたのむは、心にふかくこひねがふところ也。およそいつれの行をもはらにすとも心に戒行をたもちて浮囊  
をまほるかことくにし、身の威儀に油鉢をかたふけすは行として成就せすという事なし、願として圓滿せすといふ事  
なし、しかるにわれらあるいは四重をおかし、あるいは十悪を行す、かれもおかし、これも行す、一人としてま事の  
戒行を具したる物はなし、『諸悪莫作、衆善奉行』は、三世の諸佛の通戒也。善を修するものは善趣の報をえ、悪を行  
ずる物は悪道の果を感ずといふ。この因果の道理をきけともきかざるかことし。はしめていふにあたはず、しかれと  
も分にしたかひて悪業をと、めよ、縁にふれて念佛を行し往生を期すへし。悪人をすてられずは、善人なんぞざらは

ん、つみをおそる、は本願をうたかふと、この宗にまったく存せざるところ也。<sup>63)</sup>」と。

こうしたところに、法然が、「善人尚以往生況悪人乎」、「凡夫善人婦ニ此願一得ニ往生一況罪悪凡夫尤可レ憑ニ此他力一」<sup>64)</sup>と語ったことと、「罪人八十悪五逆ノモノモムマルト信シテ、少罪オカサシトオモフヘシ。罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ、行ハ一念十念ムシカラスト信シテ無間ニ修スヘシ」<sup>65)</sup>と述べたこととの緊張が出て来るわけがある。

以上、ともかく法然は『選択集』において、「有レ布施持戒等無量之行ニ皆可レ撰ニ雜行之言ニ」として、時機不相応の雜行として廢捨したはずの《持戒》の行を弟子や帰依者に行ったということについて、法然は「内專修外天台とも称すべき二重の面がある」<sup>66)</sup>と批評されたり、「法然の偽れる装い」<sup>67)</sup>ないしは法然の、戒律観は過渡的であり、殘滓的性格を払拭し得ていないと非難されたり、<sup>68)</sup>法然の考えていた戒法は「無戒の戒」<sup>69)</sup>とも云うべきものであると評されたりする。このうち福井康順博士の『内專修外天台』の一文は興味深いものがあり、これに觸発されて浄土宗側は幾多の充実した論陣を張っており、ここでは、それらの好論をそっくり紹介する形となるが、いわゆる《念佛雙修》の法然教學の立場をまとめてみよう。

もともと法然は法相・三論・天台・華嚴・真言・律等の教學に通じ、「上人聖道諸宗の教門にあきらかなりしかば、一々かの宏才をほむ」<sup>70)</sup>と云われ、「上人智惠第一のほまれちまたにみち、多聞廣學のきこえ世にあまねし、おほよそ我朝にわたれる聖教傳記眼にあてずといふことなし」<sup>71)</sup>と云われる「恵解天然」<sup>72)</sup>の人であった。戒律にしても鑑真相伝の戒を、円頓の戒にあわせて受けた行持綿密な人であり「上人た、諸宗の教門にあきらかなるのみにあらず、修行おほくその証を得給き」<sup>73)</sup>と云われる悟達の人で、智鏡房觀覺の下に入門し、功德院皇圓に従って受戒して以来、慈眼房觀空、中川実範等に參學し、その前半生を聖道諸宗の研鑽につとめている。

しかるに、この法然が承安五年乙丑の春、齡四十三の時、たちどころに余行をすてて一向專修念佛門に入つて、六万遍を唱えることとなつたのである。それも、慧心から觀空に至る台僧らの「念佛天台並修」あるいは所謂「内專修外天台」に対する「念佛為先」に立つものであった。良忠はその『決疑鈔裏書』に伝える。

「観佛念佛勝劣事、称名本願<sup>ト</sup>立<sup>ル</sup>故此辺<sup>ハ</sup>、称名<sup>ニ</sup>勝<sup>ル</sup>行有マシキ也。此義<sup>ヲ</sup>故上人立給時、師範觀空觀佛勝<sup>レ</sup>称名劣也云云、故上人猶念佛ノ勝義<sup>ヲ</sup>立給<sup>フ</sup>、觀空腹立<sup>シテ</sup>枕<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>上人ノ背<sup>ヲ</sup>打<sup>チ</sup>、先師忍上人<sup>モ</sup>觀佛勝<sup>レ</sup>タリトコソ被<sup>レ</sup>仰云々、上人云、良忍上人<sup>モ</sup>先<sup>ニ</sup>コソ生<sup>レ</sup>給<sup>タ</sup>レ云々弥腹立<sup>シテ</sup>足駭<sup>ヲ</sup>取<sup>テ</sup>又打<sup>給</sup>、其後觀空上人臨終之時、讓狀<sup>ヲ</sup>書<sup>テ</sup>上人<sup>ニ</sup>讓給<sup>フ</sup>、絶人又蘇生<sup>シテ</sup>云讓狀<sup>ヲ</sup>給<sup>ト</sup>、別紙<sup>ニ</sup>進上<sup>ノ</sup>詞<sup>ヲ</sup>加<sup>テ</sup>被<sup>レ</sup>讓了、定冥途<sup>ニ</sup>有<sup>二</sup>沙汰<sup>一</sup>ケル歟<sup>ヲ</sup>」<sup>(74)</sup>

と。もつて、法然が従来の教門と立場を異にした事情を傳えるものである。

しからば、何ゆえ先に述べたように授戒をおこない、持律的な言辞を呈するか、となるわけだが、一言で云えば、《戒》を念佛の《助業》とし、通佛法の地盤とするからである。まず法然自身の言葉を見てみよう。

「然依<sup>二</sup>淨土宗意<sup>一</sup>者一切教行<sup>ハ</sup>悉<sup>ク</sup>成<sup>ニ</sup>念佛ノ方便<sup>一</sup>」<sup>(75)</sup> また、「又ははく現世をすぐべき様は念佛の申されん様にすぐべし、念佛のさまたげになりぬべくは、なになりともよろずをいといて、これを止むべし、いはく、ひじりで申されずば、女をまうけて申すべし、妻をまうけてまうされずば、ひじりにて申すべし……衣食住の三は念佛の助業なり、これすなはち、自身安穩にして念佛往生をとげんがためには何事も、みな念佛の助業なり」<sup>(76)</sup>

つまり、法然教学における念佛と雑行との関係には二面があるのであり、一は往生業として念佛を選取し、以外のものを廃捨する「廢立」の面、二は一旦廢捨された雑行を念佛申すための方便・助業として撰取する「助正」の面である。淨土宗義学における「廢立」・「助正」である。しかも、雑行はあくまでも方便・助業なのであって、淨土往生のために必ずしも必要としない。その要不要は人の機類によるのである。

「念佛申サン者ハ口生<sup>レ</sup>付<sup>ノ</sup>マ、ニテ申<sup>ヘシ</sup>、善人ハ乍<sup>ニ</sup>善人<sup>一</sup>悪人ハ乍<sup>ニ</sup>悪人<sup>一</sup>一本マ、ニテ申<sup>スヘシ</sup>、此入<sup>ニ</sup>念佛<sup>一</sup>之故始持戒破戒ナニクレト云ヘカラス。只本体アリノマ、ニテ申<sup>ヘシト</sup>」<sup>(77)</sup>

とある通りである。従つて持戒についても、『無量寿経』に、

「案<sup>レ</sup>之設今時<sup>ノ</sup>我等專<sup>ラ</sup>雖<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>持<sup>二</sup>戒行<sup>一</sup>若<sup>シ</sup>一心<sup>ニ</sup>念佛<sup>一</sup>何<sup>ラ</sup>不<sup>レ</sup>遂<sup>ニ</sup>往生<sup>一</sup>況今日隨<sup>レ</sup>文持<sup>二</sup>一戒<sup>一</sup>二戒<sup>一</sup>者哉故知<sup>ヌ</sup>別<sup>ニ</sup>雖<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>持<sup>二</sup>戒品<sup>一</sup>若能<sup>ク</sup>念佛<sup>スハ</sup>遂<sup>ニ</sup>往生<sup>一</sup>極樂<sup>ニ</sup>云事<sup>ヲ</sup>此中<sup>ニ</sup>聽聞集衆<sup>ノ</sup>人々或持<sup>二</sup>戒品<sup>一</sup>或不持<sup>レ</sup>戒持<sup>一</sup>戒破<sup>一</sup>、戒<sup>モ</sup>無<sup>一</sup>、戒<sup>モ</sup>一心<sup>ニ</sup>念佛<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>期<sup>二</sup>往生<sup>一</sup>」<sup>(78)</sup>

とあり、持戒・破戒・無戒に執られることなく、そのまま念佛申すと説くのが法然の専修念佛義であった。

この要不要を機類にまかせるといふ自由な態度は、他の雜行についても同様であり、

「問、餘佛餘經ニツキテ善根ヲ修セム人ニ結縁助成シ候コトハ雜行ニテヤ候ヘキ、答、我ココロ弥陀佛ノ本願ニ乘シ決定往生ノ信ヲトルウエニハ、他ノ善根ニ結縁シ助成セム事、マタク雜行トナルヘカラス、ワカ往生ノ助業トナルヘキ也、他ノ善根ヲ隨喜讚嘆セヨト釈シタマヘルヲモテ、ココロウヘキナリ」<sup>(79)</sup>

として、他の善根に結縁助成することは《助業》と語る。また当時貴族社会で盛んに行われていた堂塔修理供養についても、

「一。ふるき堂塔を修理して候はんをは、供養し候へきか。答。かならず供養すへしといふ事も候はず、又供養して候はんも、あしき事にも候はず、功德にて候へは、又供養せねはとてつみのえ、(得)、あしき事にては候はず。」<sup>(80)</sup>と答えており、臨終の《糸引来迎》についても、

「一。五色のいとは、ほとけには、ひたりにとおほせ候き。わかつてには、いつれのかたにていかかひき候へき。答。左右の手にてひかせ給ふへし。」<sup>(81)</sup>

あるいは、

「一。かならずほとけを見、いとをひかへ候はずとも、われ申さずとも、人の申さん念佛をき、ても、死候は、浄土には往生し候へきやらん。答。かならずいとをひくといふ事候はず、ほとけにむかひまいらせねとも、念佛たにもすれば往生し候也。又き、てもし候、それはよくよく信心ふかくての事に候」<sup>(82)</sup>

さては、もろもろのこと、

「一。歌よむはつみにて候か。答。あなかちに之候はし、た、し罪もえ、功德にもなる。

一。さけのむは、つみにて候か。答。ま事にはのむへくもなけれども、この世のならひ。

一。魚鳥鹿は、かはり候か。答。た、おなし。」<sup>(83)</sup>

といった次第。要するに、「念佛のさまたげ」になるものは廃捨し、「念佛を申されん様なる」ものは助業方便として

とりあげているのである。

以上のような経緯からする時、顯密雑修の兼実一家への度々の授戒も、念佛の方便助業あるいは結縁として請わるままに行つたものであり、やがて一向念佛へ誘引する意図のものではなかつたか、と考えられるのである。<sup>84)</sup>

このように、戒と念佛とは本質的にその実践体系を異にしていると見れば、矛盾は云々されない。今、高橋弘次氏の所説によつてまとめて云へば、「歴史的な立場からみて法然が現実に説戒したことの意味は、念佛の教えを説くかたから世間的な道徳的立場をも軽視しないで、因縁のままに授戒し、念佛の教えの助業・導因としたものと推測される。…本願にもとづく実践体系と、本願にあらざる実践体系とを明確に区別しているということは、いわば本願にもとづく善・悪の基点と、本願にあらざる善・悪の基点とを明確にしていることでもある。これがほかならぬ絶対的な宗教的立場における善・悪と、相対的な倫理、道徳的立場における善・悪との相違点であり、法然の思想信仰にかかわりをもつものにとつてもっとも注意すべき点<sup>85)</sup>」ということにならう。

しかも、さらに一步踏み込んで、『念佛往生義』に、

「佛は一切衆生をあはれみてよきをも、あしきをもわたし給へとも、善人を見てはよろこび、悪人を見てはかなしみ給へる也。よき地によき種をまかんかことし。かまへて善人にしてしかも念佛をも修すへし、これを真実に佛教にしたかふ物といふ也。<sup>86)</sup>」

とあることや、『登山状』に、

「十重をたもちて十念をとなへよ、四十八願をまはりて四十八願をたのむは、心にふかくこひねかふところ也。<sup>87)</sup>」  
という調子は、千賀真順氏の考えられるように、「真実に信佛称名して佛に直結した体験者には一度廃捨した戒法は深く自身を規定するものとなる。入信には『為<sub>レ</sub>廢<sub>レ</sub>而説<sub>レ</sub>』戒法はすけとしない。専修念佛は戒法の手段ではなく止悪修善を目的とはしない。併し信法、信機は相関連して佛に恥じない生活を自覚するから私欲的な立場が否定されなくてはならない。即ち戒法を尊重することになる。念佛者にして戒法的なものが否定される場合は真の信者ではない。念佛の信行が進めば愈々自己の罪の意識が深まるべきである。」<sup>88)</sup>と云われよう。

たしかに、『七箇条起請文』には、

「可<sub>下</sub>停<sub>中</sub>止<sub>テ</sub>念<sub>レ</sub>佛<sub>門</sub>ニ、号<sub>レ</sub>無<sub>シ</sub>ト戒<sub>行</sub>一専<sub>ラ</sub>勸<sub>メ</sub>姪<sub>ヲ</sub>酒<sub>食</sub>肉<sub>一</sub>、適<sub>守</sub>ル<sub>レ</sub>律<sub>義</sub>一者、名<sub>テ</sub>雜<sub>行</sub>ノ人<sub>一</sub>憑<sub>ム</sub>彌<sub>陀</sub>ノ本<sub>願</sub>一者。説<sub>上</sub>レ勿<sub>レ</sub>恐<sub>ニ</sub>造<sub>悪</sub>ヲ事<sub>一</sub>」<sup>88)</sup>

として、いわゆる誤れる《本願誇り》が誠められており、『つねに仰せられける御詞』にも、

「善人は善人ながら念佛し、悪人は悪人ながら念佛して、たゞむまれつきのまゝにて念佛する人を、念佛にすけさ、ぬとはいふなり。さりながら悪をあらため、善人となりて念佛せん人は、佛の御心に叶べし。」<sup>89)</sup>と語られている。

このような線で見るならば、いわゆる「慈覚大師の九条の袈裟をかけ、頭北面西にして」往生した法然の臨終行儀は、正に山門を捨離して而も統撰したものであり、「敬虔な臨終行儀の相は愈々法然の修徳を顕揚するもので戒徳円満の専修の聖者に相應しいもの」<sup>91)</sup>とされるのではないか。

そして、次の聖光の『徹選択集』の一段も参照されるのである。

「今人<sub>ニ</sub>淨<sub>土</sub>門<sub>一</sub>之後。又相<sub>ニ</sub>承<sub>此</sub>選<sub>択</sub>本<sub>願</sub>念<sub>佛</sub>往<sub>生</sub>義<sub>一</sub>、以<sub>ニ</sub>三<sub>師</sub>之<sub>相</sub>伝<sub>一</sub>見<sub>ニ</sub>聖<sub>教</sub>之<sub>諸</sub>文<sub>一</sub>、其<sub>義</sub>更<sub>以</sub>不<sub>レ</sub>違<sub>ニ</sub>教<sub>文</sub>一、單<sub>聖</sub>道<sub>門</sub>人<sub>單</sub>淨<sub>土</sub>門<sub>人</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>之<sub>、</sub>聖<sub>道</sub>淨<sub>土</sub>兼<sub>学</sub>之<sub>人</sub>可<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>之<sub>、</sub>自<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>此<sub>意</sub>一披<sub>キ</sub>一切<sub>大</sub>乘<sub>經</sub>ヲ見<sub>ニ</sub>一切<sub>大</sub>乘<sub>論</sub>一、隨<sub>喜</sub>之<sub>涙</sub>難<sub>レ</sub>禁<sub>此</sub>則<sub>聖</sub>道<sub>之</sub>源<sub>底</sub>也、法<sub>門</sub>之<sub>奥</sub>藏<sub>也</sub>、佛<sub>菩</sub>薩<sub>之</sub>秘<sub>術</sub>也。」<sup>92)</sup>

なお、ここで例の『歎異鈔』第三章の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや。」<sup>93)</sup>という親鸞の言葉との比較がなされよう。たしかに、法然には、さきあげた「黒田の聖人へつかはす御文」において「罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ」と録していたし、「善人なおむまれがたし、いはんや悪人をや」<sup>94)</sup>とも述べている。これをもって、法然の悪人正機説は未徹底・不徹底と批評されるわけであるが、はたしてそれでよかつたのであろうか。むしろ、法然における宗教が倫理を排除する宗教でなく、倫理を合わせ含む宗教であるという健全性をあらわしているものではなかつたか。『歎異鈔』には「世のひとつねにいはく」とあった。それが法然直門への批判だとしても、また法然の言説が世において常に支持されていた

ことを物語るものであることは別としても、「罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ」とは、極楽が悪よりも善に近いことを示すものである。そして、その善悪とは、宗教的な用語ではなくして、道徳上の意味における善悪であり、佛教の通念に従うものである。道徳を経て宗教に入ろうとする佛教の一般的態度が、ここにあらわされているのであり、世の人の常に云うところと異なるところがないのである<sup>95)</sup>。浜田耕生氏の、「日本の浄土教における戒とは、持戒者（実践者）を運載してゆく、持戒者に機を知らしめる、薫習する、という機能をもつ業用であり、称名念佛する行を相続するうちにその機能を發揮する」という所言は、ここをさしている<sup>96)</sup>。

しかも、法然は善行が極楽往生の必須条件とはしていなかった。宗教の独自性を唱えながら、道徳の意義を無視しないのであり、道徳は宗教への有益な準備と説く姿勢を示しているのである。『熊谷入道へつかはす御返事』には、「されば持戒の行は佛の本願にあらぬ行なればたえたらんにしたがひてたまたまふべく候。けうやうの行も佛の本願にあらぬ、たへんにしたがひて、つとめさせおはしますべく候<sup>97)</sup>。」として、出来る限り持戒孝養を行うことがすすめられている。

教団の秩序を維持し、社会秩序を守り、人倫関係を正すための世間道徳として、孝養父母などの徳目はすすめられたのである<sup>98)</sup>。そこに、「十悪をおかして一念申せとす、むるにはあらず、それ十重をたもちて十念をとなへよ」とされる立場があった。いわゆる《本願誇り》や《造悪無碍》は法然の立場ではないとしなければならぬ。端的に云えば、往生行としては質的に否定され、往生への業相としては肯定するという柔軟な姿勢、と表現されるゆえんである<sup>99)</sup>。法然の人生哲学を一語にこめた「現世をすぐべき様は、念佛の申されん様にすぐべし<sup>100)</sup>。」には、「極楽往生の念佛申さんがために自身を貧求するは往生の助業となるべきなり。」という破天荒とも思われる文字も連らなっている。けれど、「三悪道」と雖も念佛の助業とあれば《是》なのである。そこに断然とした念佛の立場がある。それこそ、もしも「すけさ、ぬ」念佛を妨げるならば、「むまれてよりこのかた女人を目に見ず、酒肉五辛ながく断じて、五戒十戒等かたくもちて、やん事なき聖人」であっても、仏の来迎にあずかることは、「善導和尚は、千中無二<sup>101)</sup>」と断じているというのである。けれども、だからと云って三悪道が念佛の助業となるとはありえない。勧善懲悪の倫理は、かか



る法然の立場において、現実的に、豊かなかたちでおさめとられた、と云うことが出来よう。藤原了然氏の言葉を藉りるならば、「要するところ法然の戒法観は、持戒破戒を問わず、至心に行住坐臥時節の久近を問わず念佛するところ、おのずから持戒清浄の念佛生活相が顕現するとの見解に立つ」と云えようか<sup>(54)</sup>。ともかく、法然が『罪業』というものを、いかに如実に、実生活に即して捉え、取扱っているかがこうした局面からも理解できる。

なお、「鎮西流」では「圓頓戒」も「説戒」もその他の戒もすべて助業とし、「西山流」では「念戒一致」を説く。しかし「鎮西流」でも専修念佛することによって自然に三學を具備するとするのであり、三字には戒学も含まれるゆえ一種の「念戒一致」ということも出来る。要するに法然の持戒念佛は、『小消息』の「つみは十悪五逆のものもおむまると信じて、小罪をもをかざじとおもふべし罪人なを生る善人や。」<sup>(55)</sup>の語に尽きると云われるわけである<sup>(56)</sup>。

もつとも、ここで「悪をもすて給はぬ本願ときかんに、まして善人は、いかはかりよるこひ給はんと思ふへき也。」<sup>(57)</sup>といった法然の立場からすると、悪人よりも善人になって往生する方がよいとしているわけで、下品より上品、下生より上生、一万念佛より三万・五万、在家より出家という考え方がついて廻っている<sup>(58)</sup>と云われる次第であり、この点は今後の課題とさせていただこう。以上、キリスト教における「信仰」と「善行」、「福音」を「律法」との相関関係を考える際の「他山の石」として。

〈注〉

- (54) 『禅勝房伝説の詞』・新法全四六二頁。  
(55) 同。  
(56) 『勅修御伝』第二十四卷・浄全一六・三八五頁。  
(57) 『明月記』建久二年九月二十九日の条。  
(58) 『七箇条制誡』・新法全七八八頁。

- (59) 『勅修御伝』第五卷・浄全一六・一四四頁。
- (60) 『越中国光明房へつかはす御返事』・新法全五三八、五三九頁。
- (61) 『十二箇條問答』・新法全六八〇頁。
- (62) 『念佛往生義』・新法全六九二頁。
- (63) 『登山状』・新法全四二六頁。
- (64) 『三心料簡および御法語』・新法全四五四頁。
- (65) 『黒田の聖人へつかはす御文』・新法全五〇〇頁。
- (66) 福井康順『法然伝についての二三の問題』印度学佛教学研究5・2（昭和三年三月）
- (67) 田村円澄『法然上人伝の研究』九八、九九頁。
- (68) 石田瑞麿『法然上人の戒律観』佛教史学2・4（昭和二年一月）三・一（昭和二年六月）。
- (69) 古田紹欽『鎌倉佛教に於ける持律主義と反持律主義―法然の場合―』印度学佛教学研究6・1（昭和三年一月）。
- (70) 『法然上人行状畫図』・法全第六・一八〇頁。
- (71) 同第五・一七七頁。
- (72) 同第四・一七〇頁。
- (73) 同第七・一八五頁。
- (74) 良忠『決疑鈔裏書』・浄全七卷三七五頁。
- (75) 『一期物語』・新法全四四七頁。
- (76) 『禅勝房伝説の詞』・新法全四六二頁。
- (77) 『三心料簡および御法語』・新法全四五〇頁。
- (78) 『無量寿経釈』・新法全九三頁。
- (79) 『十二問答』・新法全六三三頁。

- (80) 『百四十五箇條問答』新法全六四七、六四八頁。
- (81) 同 新法全六五一頁。
- (82) 同 新法全六五二頁。
- (83) 同 新法全六五六頁。
- (84) 坪井俊映『念戒と戒について―特に法然の場合―』印度学佛教学研究9・1(昭和三十六年一月)。
- (85) 高橋弘次『念佛行における倫理性―特に法然を中心として―』佛敎大学人文学論集3号(一九六九年)。
- (86) 『念佛往生義』・新法全六九二頁。
- (87) 『登山状』・新法全四二六頁。
- (88) 千賀真順『法然上人に関する二三の問題―福井博士の疑問に關して―』仏敎大学紀要三四号(昭和四十二年十一月)二九、三〇頁。
- (89) 『七ヶ條起請文』・新法全七八八頁。
- (90) 『つねに仰せられる御詞』・新法全四九四頁。
- (91) 千賀真順 前掲論文 三一頁。
- (92) 聖光『徹選択集』上卷浄全七卷 八八頁。
- (93) 『歎異鈔』第三章 真宗聖敎全書二・七七五頁。
- (94) 『念佛往生要義抄』新法全六八八頁。
- (95) 諸戸素純『佛敎における道德と宗教』佛敎文化研究第三号(一九五三年)三五頁参照。
- (96) 浜田耕生『日本の浄土敎における戒について』(『佛敎における戒の問題』三一―一頁)。
- (97) 『熊谷入道へつかはす御返事』・新法全五三七頁。
- (98) 坪井俊映『法然敎学における悪の問題について』印度学仏敎敎学研究12・2(昭和三十九年三月)九二―九九頁参照。
- (99) 浜田耕生『日本の浄土敎にける戒について』(『佛敎における戒の問題』二八九頁)。

(100) 『禪勝房伝説の詞』・新法全四六二頁。  
(101) 同。

(102) 『念佛往生要義抄』・新法全六八四・六八五頁。

(103) 藤原了然『法然教学に於ける戒の意義』（『佛教における戒の問題』二八九頁）。

(104) 『黒田の聖人へつかはす御文』・新法全五〇〇頁。

(105) 三田全信『立教開宗と持戒の問題』（『浄土開宗八百年記念法然上人研究』七六、七七頁）。

(106) 『十二箇條の問答』・新法全六八一頁。

(107) 石田瑞麿『法然の人生観』（『佛教思想』第六卷一三九頁）。

〈参考文献〉

千賀真順『法然教学に於ける戒の意義』。

高橋弘次『浄土教の倫理性』『法然の人間観―特に瓦礫変成金について』。

壬生照順『佛教における善と悪』。

三枝樹隆善『善導における末法思想と罪悪意識』。

宮地廊慧『親鸞の宿業説』。

岩本泰波『道元と親鸞における悪の問題』。

香月乗光『法然上人の浄土開宗における佛教の転換』。

清水 澄『法然上人とマルチン・ルター』。

二村竜華『宗教的根本罪障』、『善悪の問題』。

佐藤賢順『法然の念佛・親鸞の念佛』。

徳永道雄『人間性否定の論理に表われたる罪悪の問題』。

真包哲朗『仏教における善と悪』。

阿部行人『悪について』。

紀野一義『インド佛教における罪の問題について』。

光地英学『減罪性について』、『罪悪性の問題』。

結城令聞『親鸞における罪の意識と客観性の問題』。

桐溪順忍『救済教における人間否定の論理』。

岡本素光『無常感と罪悪感』。

松永大覚『仏教における悪の考察』。

千輪 慧『親鸞における悪について』。

石田充之『浄土教教理史』。

石田瑞麿『日本仏教における戒律の研究』。

## キリスト教哲学と現代思想(Ⅲ)

—— 経験主義と超越論的解釈学 ——

稲垣久和

### 一、現代と宗教多元化

- ① 問題の所在
- ② 宗教と自我
- ③ 解釈と「理解」

### 三、超越論的解釈学

- ① 経験主義の限界
- ② 宇宙論的な法構造と宗教的自我
- ③ 絶対的弁証法の克服と「理解」の本性

### 二、宗教的信念の合理性

- ① 証拠と合理性
- ② 翻訳の不確定性
- ③ ベーシックな信念とファウンデーションな信念
- ④ 多元主義の妥当性

### 四、西田哲学における「真の自己」

- ① 宗教的根源に接した自我とは何か
- ② 西田における宗教と哲学
- ③ 「場所」とイエス・キリスト

## 一、現代と宗教多元化

### ①問題の所在

近代の科学技術文明は、人類に多くのものをもたらした。人々がそれによって物質的豊かさを享受できるようになったことは間違いない。だが同時に、今日、科学技術のもつ負の面が次第に人々の意識にのぼるようになってきた。人類の生存している地球環境そのものの危機が叫ばれるようにすらなっている。

それでも文明の「進歩」への信仰は、かつてほどには大々的に喧伝されはしないにしても、依然として人々の心を捕らえて離さない。現代人は科学技術の進歩に不安と疑問を感じつつも、それをトータルに批判できる思想的枠組をもつことができないのである。

一方、東西の冷戦構造が崩れ、イデオロギー対立が終わった後に、今まであまり文化の表面にのぼってこなかった「民族」や「宗教」、これらの間での互いの対立が顕著になってきた。宗教の復権も盛んにいわれるようになってきた。しかしながら、今日、現象として現れている宗教そのものの背後に、現代の科学技術文明の問題点を批判し、かつそれ乗り越える思想的視座が果たしてあるのかどうか。はなはだ疑問である。

筆者はこれらの問いに対し、すでに別著において近代をトータルに批判する意図を持って「超越論的解釈学」を提起した<sup>(1)</sup>。超越論的解釈学は超越論哲学の系譜に属する一つの体系的主張である。

超越論的解釈学においては、経験的認識を可能にする超越論的ア・プリオリが二つ存在する。一つは「宗教的根源に接した自我」であり、もう一つは「宇宙論的コスモロジカルな法構造」である。

宗教的根源に接した自我、とはなにか。これについて見て行く前に、「宗教」や「自我」についてその内容を明らかにしておかねばならないだろう。現在、地球上には多様なタイプの宗教が乱立している。それら多元化した諸宗教は統一的な観点から扱うことができるのであろうか。さらにそこから進んで、一つの宗教の信仰体系にコミットしている自我が、他宗教の信仰者の自我を理解することができるのであろうか。もっと一般的に、諸宗教間の相互理解はい

かにして可能か。こういった問いが次々と出てくる。

これらの問いに答えていくために、試みとしてジョン・ヒックの宗教多元主義理論を一つの手がかりとし、これと対話しつつ議論を進め、われわれの問題意識と考え方を明らかにしていくことにしよう。

ヒックの多元主義理論の構成は、実は近年における英米哲学の発展と深い関係がある。彼の神学的主張の急進性のみ目を奪われているためか、残念ながら日本の神学者によるヒック批判はその哲学的側面の検討を欠落させている。このことは日本でのヒックの書物の紹介が一般向けに書かれたものに限られていることも関係しているようだ。そこでここではその欠けを補い、彼の多元主義理論が出てくる哲学的背景を吟味してみたい。そして宗教多元主義が哲学にとって非常に重要な問題を、いや人間の思惟と生にとって根源的な問題を提起していることに読者の注意を促したいと思う。

## ② 宗教と自我

ジョン・ヒックはエジンバラ大学でのギフォード講義『宗教の解釈』（一九八九年）において、宗教の多元主義的理  
解のための理論構成を試みた。『宗教の解釈』の中で問題とされている宗教とは主として枢軸時代以後に出現した世界  
宗教（救済宗教）であり、教理体系の整った宗教である。また自我中心（Self-centredness）から実在中心（Reality-  
centredness）への転換<sup>(2)</sup>を遂げ、救済／解放（解脱）を経験した信者を念頭に置いて話を進めている。つまり各宗教  
の与える信仰体系に深くコミットし、人道的立場から見ても、かなりモラルの高い信仰者が担っている宗教を前提と  
している。ここでの「自我」はいわば自分中心の利己主義的な「自我」である。この自我から解放されたところに宗  
教的な真の自我が現れる、とヒックは考えている。さて、これら自我の救済／解放を経験した救済宗教が現実にも  
存在している。しかもその信仰体系にコミットして忠実な信仰生活を送り、さらに世界と宇宙をそのような自らの信  
仰体系に沿って解釈している信者が世界に何十億人もいる（キリスト教徒、イスラム教徒、仏教徒、ヒンドゥー教徒  
など）。この事実をどう理解すべきなのか。



その反対に、宗教及び信仰体系を持たない人々も沢山いる。共産主義の信奉者であることを公然と表明している人々や、西欧的物質文明の世俗化した社会に生きる人々で、自称「無宗教」の人は沢山いるわけだ。そういう人々は、諸信仰の信者と全く異なる仕方では世界を解釈していることであろう。

したがって、この自分たちの住んでいる宇宙を解釈する際に、大きく分けて二通りの仕方があることになる。つまり、宇宙を宗教的に解釈することと、自然主義的に解釈することである。しかもどちらに解釈することも、それなりの合理性を持つている、とヒックは言う。合理的な議論によつては、この両方の世界解釈に優劣は付けられない<sup>(3)</sup>。これを彼は伝統的な神存在の証明や、現代分析哲学の手法を使つた神存在の証明等を引き合いに出しつつ説明する<sup>(4)</sup>。宇宙は宗教的にも自然主義的にも解釈できる。そのような「あいまいさ」を持っているのだ。そして特に、宗教現象を自然主義的に解釈した例として、フォイエルバッハ、フロイト、デュルケムを挙げている<sup>(5)</sup>。

ヒックはこのように、宗教的と自然主義的のどちらの世界解釈も等しく可能であるとしている。宗教的世界観と自然主義的世界観がいわば互いに共約不可能のような関係にあることを強調する。しかる後に、彼自身は前者の立場、すなわち宇宙をそして宗教現象を宗教的に解釈する立場をとり、これを宗教的実在論と呼ぶ。

ただ、宗教現象を宗教的に解釈すると言つても、その中にはいくつかの差異があり、多様性が認められる。宗教現象を宗教的に解釈するときに、再び、「あいまいさ」がつかまつからである。宗教現象が生じている意味のレベルにおいて、異なる経験の仕方 (experiencing) があることを認めなければならぬ。今、宗教現象が生じている意味のレベルにのみ注目する<sup>(6)</sup>。この意味のレベルにおいて、ヒックは経験とは全く無関係に時間、空間を越えたところの一つの理論的な超越者 (ないしは超越的原理) を想定する。

この超越者 (超越的原理) を「唯一の実在」(The Real) と呼び、この「唯一の実在」への人間の側からの応答として世界の救済宗教を理解する。この応答の仕方は、人が置かれた経験世界ないしは環境の違いに応じて違ったものになる可能性がある。しかも、その応答の仕方の各々がそれなりに「合理性」を持っている。

ただしこのとき、「唯一の実在」は理論的に不可知である (不可知なものにどのように応答できるかは不明である

が)。人類はただ現象としての宗教を体験できるだけである。宗教体験として各文化や伝統の異なるに応じて、〈唯一の实在〉を異なる形でアラア、ヤハウエ、父なる神、シヴァ、ブラフマン（梵）、ダルマ（法）、ニルヴァーナ（涅槃）等々と受けとめている、と言うわけだ。ヒックは後期になって不可知の〈唯一の实在〉をカント認識論との類比で〈实在それ自体〉（the Real an sich）と呼ぶようになった<sup>(7)</sup>。〈实在それ自体〉は〈本体〉の世界に属し不可知だが、人々は経験世界の出来事として〈現象〉の世界で宗教を異なる仕方でも体験している。こうして宗教は多様な仕方でも人々に現れてくることになる。これがヒックの宗教多元主義の骨子である。

ヒックは〈实在それ自体〉の多様な現れ方を多元主義の仮説（hypothesis）<sup>(8)</sup>と呼ぶ。また要請（postulate）<sup>(9)</sup>とも仮定（assumption）<sup>(10)</sup>とも前提（presupposition）<sup>(11)</sup>とも呼んでいる。仮説という言葉は自然科学の理論を指すときに普通に使われる言葉である。最近では社会科学、特に行動科学や社会システム論の分野でよく使われている。いずれにせよ、研究者は科学的方法を意識する場合に、または自らの学問を科学として意義づけようとする場合に、この言葉が好んで使う。

確かに、ヒックの宗教多元化の理論構成の作業には、自然科学（またはその影響下にある行動科学）との間に並行関係がある。科学者はまず自然や現象を観察し、先入見なしに中立な立場で、できる限りのデータを蓄積する。次に、そこから帰納的方法で一般的な仮説を構成する。さらにその一般的な仮説を特殊なデータに照らし合わせてチェックし、不都合があれば手直しを加える。ヒックは、ここでの自然現象を宗教現象と置き換えただけで、ほぼ同じような方法を使って宗教多元主義の理論を構成している。そして一応、宗教現象を統一的な観点から整理し、諸宗教に関する膨大なデータと知識を分類するのに大きな貢献を果たした。

一方、現代の科学哲学はこの科学の理論化の作業を改めて問い直し、理論の地位について多くの議論を重ねている。理論の地位について、实在論と反实在論の間に立場の違いがあることを明らかにしている<sup>(12)</sup>。そしてヒックも宗教理論についてそれと似たような議論を展開している<sup>(13)</sup>。つまり、宗教的实在論と非实在論という立場の違いを宗教言語の問題と関連させて議論している<sup>(14)</sup>。

このようにヒックにおいては、現象から帰納して理論を構成する仕方が、ちょうど自然科学と並行関係にあるように見える。したがって彼が、〈実在それ自体〉を仮説という言葉で呼ぶのはある意味で当然かもしれない。

だが、そうであるからこそ、ここでわれわれは一つの大きな問題に直面せざるを得ない。それは、果たしてこのような方法論によって宗教理解の本質は捕らえるのか、ということである。ヒックは一見、科学的に「客観的」かつ「中立的」に宗教多元主義の理論を構成し、世界の救済宗教を公平な立場で扱い得たように見える。少なくともそのような印象を人々に与えている。しかしながら、人はこのような「方法」によって、自分の信じている宗教以外の他宗教を真に「理解」する事ができるのであるうか。問題はこの点にある。

### ③ 解釈と「理解」

今日では自然科学の場合ですら、観察者の持つ理論的先入見が、データ収集と「理解」に大きな役割を果たすことが明らかにされている（観察事実の理論負荷性）。中立な観察データの収集はあり得ず、観察主体の持つ理論的枠組および先入見がデータ選択とその解釈に影響を及ぼすことが広く認識されている。観察言語と理論言語は完全に独立ではなく、それらの間には解釈学的循環が存在する<sup>12)</sup>。

このようなことを考慮すると、ヒックの主張する中立な立場からの「宗教の解釈」には、疑問を抱かざるを得ない。どの宗教からも等距離に自分の身を置く理論構成によっては、結局、何も「理解」できないのではないか。

もともとヒックは、抽象的な理論による新しい宗教を提起しているのではない。不可知の〈実在それ自体〉を目指して求道生活をするのが真の信仰生活だ、と言っているわけではない。もし〈実在それ自体〉と人間靈魂の合一のようなことを主張しているとすれば、これはマイスター・エックハルト流の神秘主義ということになるが、そんなことを唱道しているわけではない。また、どの宗教も登り口が違うだけで、所詮は同じ頂上に行き着く、と言っているのではない。あくまでも、今、各自が信じている救済宗教の教えと伝統に従って信仰生活を送っていることを前提とし、またそれを容認している。ただ、そこにどまっただけでは、自分の信仰を絶対視し、それ以外の信仰をす

べて真理ではないとするため、諸信仰間の対話が成り立たない、と言うのである。

各々の救済宗教の信仰の中に生きている人は、自我中心から実在中心への転換（回心）を経験しているとされている。この出来事、ないしは体験を、彼はすでに述べたように救済／解放（解脱）と呼び、信仰者は信仰生活においてその実りとしての愛／慈悲の高度な倫理的実践を行っていると思定されている。各宗教の教えに沿って信仰生活を営んでいる人は、決して抽象的な「実在それ自体」にコミットしているのではない。

そうではあるが、他宗教を理解しようとするときに、人はこの「実在それ自体」に訴えこれを經由しなければならぬ、ヒック理論はこう主張する。しかもこの「実在それ自体」は知ることができず、その中味が全く分からない。もし中味が分からなければ、互いに理解し合う基準はいったどこにあるのだろうか。互いの間の救済／解放の中味を分かち合う基準はどこにあるのであろう。せいぜい実践的に愛／慈悲による善行の良い気分を分かち合うということなのであろうか。宗教的に中立で不可知な「実在それ自体」を導入する利点は何なのであろうか<sup>(15)</sup>。それは単に異なる宗教の間に対話の糸口を与えるための理論的な装置に過ぎないのであろうか。

ある信仰体系にコミットしている人が、他の宗教体系を「理解」する、または「解釈」するとはどういう行為であろうか。

ヒックは解釈を意味との関連で定義している。意味とは「意識的経験そのものの最も一般的な特性のこと」<sup>(16)</sup>である。そしてこの「意味の主観的な相関関係」が解釈である<sup>(17)</sup>。つまり、人がある対象や、ある状況を、特別な種類の意味を持つものとして知覚するとき、その人はそれをその特別な性格を持つものとして解釈しているのである<sup>(18)</sup>。

さらにヒックは、意識的経験に意味の階層性を認め、これを「として経験する」(experiencing-as)と表現している。その中に宗教的な意味の階層（レベル）を導入し、この宗教的な意識的経験のレベルにおける自由な解釈的要素を、特に、「信仰」と呼んでいる<sup>(19)</sup>。

したがって、信仰は宗教的意味のレベルにおける一つの世界解釈である。世界を自分にとって救済的意味を持つものとして解釈する機能が信仰である。そこで次に、他宗教の信仰を理解するという問題が出てくる。一つの信仰の体

系にコミットしている人が、他の信仰を自分にとってどういう意味を持つものとして受け取るか。これが他の信仰を理解すること、そして諸宗教間の相互理解につながってくる。しかしながら、このような意味の探求が自分にとって、いや誰にとっても不可知のへ実在それ自体を媒介として行えるとは筆者にはどうしても考えられない。

ヒックは「意味の主観的な相関関係」を解釈と呼ぶが、その「主観」については何も述べていない。そこには、常識的に「思惟する自我」といったデカルト、カント的な主観以上のものが見いだせない。しかし解釈や理解を問題にするとき、特にそれを信仰との関係で把握しようとするとき、この近代哲学で常識となっている主観（自我）概念を問い直す必要がある。そうでなければ、ある信仰にコミットしている人が他の信仰を理解する、または諸信仰間で対話を持つ、といった行為を解きほぐしていくことはできないであろう。たとえば、大乘仏教で自我を無にした無我アノアッタを問題にしているとき、これはデカルト的自我エゴとは全く異質なものを問題にしているはずである。われわれは、「解釈」や「理解」や「自我」の内容をもっとはつきりさせなければならぬ。

他宗教の「理解」へと話を進める前に、自分の信じている宗教の場合でも、すでに「理解」は問題となる。何事かを理解するとは、普通には理性的に、ないしは合理的に理解することである。少なくとも学問的に「理解」するといふ以上、それは合理的な根拠を持っていなければならないとされる。しかし果たして信仰は合理的に理解できる事柄であろうか。信仰をもっとは合理的な行為なのであるか。そもそも「合理的」とは何なのであるか。ヒックは『宗教の哲学』第四版（一九九〇年）の中で、「宗教的信念の合理性」について詳しい議論を展開している<sup>(8)</sup>。そして実はこの議論がヒックの宗教多元主義理論が出てくる背景の一つとなっていた。またこの議論は、他宗教の「理解」の意味を深める際に役立つことでもあるので、ここで「宗教的信念の合理性」について近年の哲学的議論を紹介しておきたい。

## 二、宗教的信念の合理性

## ①証拠と合理性

宗教的信念の合理性について調べる前に、まず知覚的信念について調べてみよう。知覚的信念についてすら、実は、 $\sphericalangle$ 合理性 $\sphericalangle$ という概念は決して自明なものではないのである。

近代合理主義の父と呼ばれるのは、ルネ・デカルト（一五九六—一六五〇）である。デカルトが「われ思う、ゆえにわれ有り」と命題化したときの自我は合理的自我である。デカルト以来、二〇世紀前半まで、知覚に基づいた認識の合理性はほとんど疑いをさしはさまれることはなかった。デカルト流の合理主義とロック流の英国経験主義はともに相補いあって、基礎づけ主義<sup>フウンヂョウキヤクシズム</sup>とでも名付けられる近代の認識論を形成した。近年でこそ、哲学の世界での近代合理主義は色あせたものとなっているが、その発想そのものは、現代人の認識の仕方や理解のあり方の中に依然として強く残っている。今、英米哲学（分析哲学）の場合に話を限る。

人がある事柄を $\sphericalangle$ 合理的 $\sphericalangle$ と形容する場合、それはいかなる状態を指してのことであろうか。たとえば、あるひとが「Pという事柄を合理的に信じている」という場合はどうか。それはたぶん、彼または彼女が、Pが真理であるための十分な根拠なり、証拠なり、理由なりを持っている、ということであろう。確かに一九世紀の懐疑論者W・J・クリフォードは次のように述べたものである。「不十分な証拠をもとにして何かを信じるということは、いつでも、どこでも、誰に対しても間違っている」<sup>(2)</sup>。

しかしながらこの証拠 (evidence) をもとにした論証、という発想は、こと合理的信念の基礎としては実は狭すぎる。そもそも「証拠」とは何だろう。証拠について云々するのは、その事物を直接に見ていない場合であろう。たとえば、真白な雪の上に足跡が残っていたとする。これは確かに誰かがその道を通った証拠になる。だが、今、私がその道誰かが通っているのを直接に見ている場合はどうか。この情景は私にとっては証拠ではない。一般に人が通っている場面を見ることは、その観察者にとっては証拠と呼ばれない。それでも、その観察者にとって、人が通ってい

ることを見ていると信じることは、根拠のないことではない。それは証拠を云々するまでもなく合理的なことである（これは西田哲学における「直証の事実」に対応している。本論稿の第四節②参照）。もつとも、「誰かが通っているのを私は見た」という報告は、報告を聞く人にとっては証拠と呼べるものとなるであろうが。

もう一つ例をあげよう。私が自分の目の前に自分の手をかかっているとする。このとき、私が私の手を見ているということ信じるのは適切であり、合理的であり、正当化しうる。しかしながら私は、このことを証拠の基礎の上に信じているのであろうか。明らかに否であろう。私の手を見ながら、私が私の手を見ているのだという信念が生じてくるのは、物事を合理的に信じる場合の例である。この場合には証拠に基づいた推論は一切必要ない。したがって、そういう意味で、合理的に信じている事柄は必ずしもすべてがすべて十分な証拠に基づいていなければならない、とは言えない。証拠を必要としない場合がいくらでもある。だから、クリフォードの議論は狭すぎるのである。

知覚的信念だけに限らない。証拠に基づかないでお合理的であり得るようなタイプの信念はほかにも存在する。たとえば、自明な命題（「世界が存在する」など）、算術的真理（「七プラス五は一二である」など）、記憶に基づいた全く論争の余地のない報告（「私は今朝、朝食を食べた」など）。さらには疑いえない信念（「私は今、意識している」、「私はあごが痛い」など）。このような信念は、証拠や推論によらずわれわれのうちに直接に生じるものである。アルヴィン・プランティンガ（一九三二）は、これらの信念は他の信念からの推論による信念ではない、という意味で「ベーシックな信念」と呼ぶ。彼は次のように述べている。

次のような知覚的信念、記憶の信念、他者の精神状態に属する信念について考えてみよう。

私は木を見ている。

私は今朝、朝食を食べた。

その人は、今、苦痛の中にいる。

この種の信念は典型的にベーシックであると考えられているが、だからといって根拠がないとすることは誤りであ

ろう。多くの場合、私はこの信念を他の信念を基礎にした上で持つていくわけではない。にもかかわらず、それは根拠がないということではない。いわば、この種の体験は、その信念を持つことにおいて私を正当化しているといつても良い。これが私の正当化の根拠であり、さらに拡大すれば、その信念それ自身の根拠である。<sup>22)</sup>

## ② 翻訳の不確定性

さて、ここで後の議論のために、知覚的経験における一つの思考実験を紹介しておく。それはW・O・V・クワイン（一九〇八―）による「翻訳の不確定性」のテーゼである。今、私は全く未知の土地を歩いているとする。そこで私はウサギに出くわしたとする。このとき私が「目の前にウサギを見ている」という信念はベーシックな信念である。そこに原地人がきて、「ギャバガイ」と叫んだとする。全く未知の言語だ。私には何のことかさっぱり分からない…。クワインは「言語と実在」について大変興味深い重要な考察をした哲学者である。彼は「言語」と「実在」との対応が非一意的であることを以下のように示した。

幼児の言語習得や、辞書のまだない未知の言語の習得においては、まず感覚的刺激に基づく発話がある。個人の発話に対して、その状況に照らして肯定的な応答がなされ、自他の間で行為が連接していく。こういった経験が蓄積していったとしても、次の二点がどうしても残ってしまう。

- (1) 発話されている文が、どういう風に「語」の集まりへと分解されるのか。
- (2) その語のうち、どの語が何を「指示」しているか、ということはどういうようにして決まるのか。

そこで、全く未知の言語に接した場合を想定する。そして、どの振舞いが文を発話している行為であるか、どの振舞いが、文に対する肯定あるいは否定の反応であるか、ということまでがやっとなんてできるようなったとする。ある振舞いが、ある文の発話として聞き分けられ、ある振舞いが発話された文への同意の反応であると見分けられたとする。とは言っても、それはあくまでも未知の言語に接した本人の「概念枠」(conceptual scheme、概念図式)に沿って、そう見かつ聞き分けられた、というに過ぎない。



このとき発話状況、そこでの感覚的刺激、発話への当該社会構成員のさまざまな反応における相関関係のみをもとにして、この未知の言語の文を翻訳するマニュアルを作っていくとする。したがって発話状況、感覚的刺激、成員の反応といったデータの一切は、その言語にはじめて接した人の側において形作られる。つまりその人の概念枠に従って、その人の抱いている世界への信念のシステムに依存して描かれることになる。クワインはこのような思考実験を「ラディカル翻訳」と名づけ、ラディカル翻訳を通じて、一体どこまでの翻訳マニュアルが可能であるかということと問題にした<sup>23)</sup>。

今、ラディカル翻訳によって、一定の翻訳マニュアルができたとする。例えば、原地語でペラペラと発せられた文が、翻訳者には「ギャバガイ」と聞き分けられたとする。そしてこの文は、「ウサギがいる」という日本語の文と刺激同義的に対応づけられる、と分かったとする。それでは果たしてこの「ギャバガイ」と聞き分けられた文は、いかなる語に分解されるべきなのか。また、原地の人は、「ギャバガイ」という文中のある語（例えば「ギャバ」という語）によって、われわれがいうところの「ウサギ」を指示し、そのウサギについて述べている、と果たして言えるのであろうか。これに対しクワインは「否」と答える<sup>24)</sup>。

クワインによれば、ラディカル翻訳によって言えることは、「ギャバガイ」という原地語の文と、「ウサギがいる」という日本語の文が、刺激同義である、ということにとどまる。つまり、われわれにとつて「ウサギ」として見分けられるような視覚的刺激パターン」とともに、「ギャバガイ」という文が発せられるなら、現地の人には肯定の反応を示す、ということだけである。ラディカル翻訳が与えるものは、刺激同義性を保存する文と文との対応だけである<sup>25)</sup>。さてそうすると原地人が、その文において何を「指示」して語っているのか、ということを確認するためには次のことが必要である。つまり①その文を「語に該当するもの」の列へと分割し、②その各語を自国語の語に対応させるようなそのような仮説を立てる、ということである。この仮説のことをクワインは「分析仮説」と呼ぶ<sup>26)</sup>。そしてこの分析仮説に関して言語哲学上の有名な「翻訳の不確定性」というテーゼが定立される。つまり、

「分析仮説は、刺激意味によって翻訳可能な文によっては、ないしは刺激と原地人の発話性向の相関によっては、一

意的に決まらない。」

そして現実に、ラディカル翻訳から一歩先へ進めて、辞書のような形の翻訳に近づくためには、ある一つの分析仮説を採用しなければならぬわけである。ところが分析仮説の決定は、実際には、われわれ自身の概念枠を原地の人々に「投影する」ないしは「押し付け」て「読み込む」という仕方でしょうか、決定されぬということである。

以上が「翻訳の不確定性」のテーゼである。このテーゼは、後に述べるように「他宗教の理解」に重要なヒントを与える。

### ③ ベーシックな信念とファウンダーシヨナルな信念

さて、以上のような議論を準備として宗教哲学の課題に入っていく。感覚的刺激に基づく知覚的信念を、「類比」の概念を用いつつ宗教的信念に適用することを考える。

先きにわれわれは、「私はその道を人が通っているのを見ている」、「目の前のウサギを見ている」といった信念をベーシックな信念と呼んだ。もしこのような信念をベーシックと表現するのであれば、その信念すべてが依存しているより根本的な信念―物理的世界が存在するという信念―に対しては区別して別の名称で呼ぶのがよいであろう。ヒックはこのより根本的な信念をファウンダーシヨナルな信念と呼んでいる<sup>7)</sup>。われわれの経験を直接に反映しているベーシックな信念と、そのような信念が前提としているより深いファウンダーシヨナルな信念とがある。日常生活世界でファウンダーシヨナルな信念が正面切つて疑問にさらされることはまずない。そういった疑問は、それを問題としてあえて問題化させた哲学的問いを発する場合以外には出てこない。デカルトの場合は確かにこれを問題としたが、その後の合理主義的認識論の展開は、最終的に袋小路に行き着いてしまった<sup>8)</sup>。

ファウンダーシヨナルな信念に依存してベーシックな信念が出てくる。知覚的経験の世界の信念の構造はこのようになっていく。そこでこの二つの信念の区別は宗教的信念の領域にも適用されうるのであろう（この知覚的信念と宗教的信念の間の「類比」がなぜ可能であるかという問題に関しては後に述べる）。

「物理的世界が存在する」というようなファウンダーショナルな信念に対応しているのは、キリスト教の宗教的信念の領域では、神の存在への信念である。また、「私は目の前にウサギを見ている」といった個別のベーシックな知覚的信念に対応しているのは、キリスト教の宗教的信念の領域では、「私はこの状況の中で神がともにいますことを実感している」といった一連の個別の信念である。

ある個人や共同体に個別で固有な信念を特に「固有にベーシックな信念」と呼ぶ。固有にベーシックな信念とは、ある人や共同体がある条件のもとで持つ信念のことである<sup>(29)</sup>。また固有にベーシックな信念は、特別な証拠によらず、ある条件のもとでその信念を持つことが合理的であるような信念である。

有神論者が、「神が存在する」というファウンダーショナルな信念に基づいて、日常生活世界で持つ信仰生活上の信念は、固有にベーシックな信念である。例えば、

「神は私に語りかけている。」

神はすべてのものを創造した。

神は私を赦して下さる。

神は感謝をささげられる方であり、ほめ称えられるべき方である。」

これら有神論者の抱く信念は固有にベーシックな信念であり、なんら不合理な信念ではない<sup>(30)</sup>。プランティンガは、知覚的経験の世界に対するベーシックな信念について語った後に、次のように述べている。

さて同じようなことが、神を信じる信念についても言える。宗教改革者たちが、この種の信念は固有にベーシックであると言張るとき、もちろん彼らはこの種の信念を正当化している状況がない、つまり何の根拠も基盤もないということをおもうとしたのではない。むしろ全く逆である。カルヴァンは次のように考えていた。すなわち神は「宇宙の作品全体の中に自らを現している」し、また、その神の作品が「それ自身を、数え切れないがしかしきちんと区別できるような、一つ一つの天体の秩序の中に現している」と。神は、周囲の世界の中に神の御手を見る

ような傾向や気質をもつように、われわれを創造された。もっと明確に言えば、われわれには次のような気質がある。つまり、花を鑑賞したり、宇宙の廣大無辺さに思いを至す時、「この花は神によって創造された」、または「この廣大で複雑な宇宙は神によって創造された」という種類の命題を信じるような気質が<sup>81)</sup>。

宗教体験（神の愛、赦し、語りかけ、実在感などと共存して生きているような体験）の基礎の上に神を信じている人々は、そう信じていることによってすでに合理的に正当化されているのである。

さて、そこで、この種の宗教哲学の考え方に沿って宗教多元化はどう説明されるのであろうか。

宗教体験ということだけで議論を進めていくとすれば、キリスト教の伝統とキリスト教共同体の中に生きているキリスト者の場合には、当然、回心の時点で、聖書の啓示に沿って「唯一の生けるまことの神が存在する」というファンデーショナルな宗教的信念をもつであらう。

しかし、もし聖書的な啓示に沿った宗教的根拠動因が与えられない場合、人々の宗教体験はどうなるのであろうか。それはおそらく「人間を越えた超越的存在を直観する」という段階で止まってしまうのであろう。人々のファンデーショナルな宗教的信念は「超越的存在が存在する」という信念以上のものをもつことができない。そしてその宗教体験は個人やその個人が属している共同体の伝統や伝承や聖典の教えに応じて、異なった体験の諸相を呈するに違いない。そしてこの種の議論は過去の自然神学や宗教史学派に関するさまざまなタイプの論争の中に数多く見いだされるのである。

#### ④多元主義の妥当性

さて、まさにこういった状況の認識こそが、ヒックが多元主義仮説を提唱する背景にあった。ヒックはプランティンガが言うところの「固有にベーシックな信念」が、非キリスト教の宗教体験の中にもあると考える。そしてその

「固有にベーシックな信念」は各々の宗教的伝統の中で異なって体験される (experiencing-as) と考え<sup>33)</sup>。そしてこのにおいて「超越的存在が存在する」というファウンデーション的な信念を生み出す「唯一の实在」(the Real)を信仰的意味のレベル<sup>33)</sup>で要請するのである。しかしながら、興味深いことに、この「唯一の实在が存在する」という言明は「聖書の啓示に基づいた」言明というわけではない。もし聖書の啓示と教会の伝統に沿ってそのように主張するのであれば、ヒックは信仰告白的キリスト者ということになろう。ところが、彼はこのような信仰告白的言明は宗教を学問的に研究する態度としてふさわしくないとしてこれを退けている<sup>34)</sup>。

それではヒックはいかなる根拠に基づいて、「唯一の实在が存在する」と言明しうるのか。ここで彼は自らの理論を科学的に仕立て上げるべく、帰納的に(つまり証拠論的に)仮説 (hypothesis) として「实在それ自体」(the Real *an sich*)を要請するのである。だが、このような「实在それ自体」を導入する時点で、彼は哲学的には明らかに時間、空間を超越した<sup>35)</sup>、普遍的なイデアを想定するプラトン主義、ないしはデカルト・カント的な合理主義的基礎づけ主義の立場に移行している。言い換えればヒックは信仰告白的プラトン主義者ということになる。彼はユダヤ・キリスト教的信仰告白者の立場を意識的に避けるが、別の意味での信仰告白者となっているのである。人間は何事かを「信ずる」という心の機能から決して自由にはなれない。それが理論を構成する哲学者であればなおさらのこと、中立的な立場は不可能になってくるのである。

プラトンの合理主義の立場はプランティンガにしろ、オールストンにしろ、分析哲学の伝統の中にあるキリスト教哲学者が避けている立場である。プランティンガやオールストンは聖書の啓示や教会的伝統という条件の中で宗教体験があることは、非合理的でも何でもなくむしろ「合理的」であり、根拠のあることだと考えているのである。そしてこのような「合理性」や根拠づけはデカルト・カント的な証拠論的合理主義とは全く異なるものであった。したがってヒックの宗教多元主義仮説は、思惟の構造として折衷主義的な方法の上に築かれていることが見てとれる。つまりプランティンガ・オールストン流の宗教的認識論<sup>36)</sup>の立場とデカルト・カント流の合理主義的認識論の立場との折衷主義である。

しかしながらこの折衷主義は決して成功していない。というのは、ヒックがカント的な認識論を援用する限り多元性（相対性）は説明できないからである。ヒックの考え方は多元主義の理論構成において破綻をきたさざるをえない。その理由をカント認識論に則して見てみると、およそ以下のようなようである。<sup>67)</sup>

カントの『純粹理性批判』で展開されている超越論的（先験的）認識論はもともと、物理的世界の知覚的認識に関するものであつて、その意図も構成の仕方、普遍性、必然性をもたせようとした、いわゆる合理主義的な基礎づけ主義であり、いつでも、どこでも、誰に対しても通用することを目指している。特定の文化、特定の伝統にだけ通用するとは考えられていない。それゆえ、二つのア・プリオリ、つまり直観の形式としての時間、空間と、それと区別された悟性の形式としてのカテゴリーは不変であつて万人に合理的に共通すると考えられている。したがつてもし宗教現象の説明に、カント認識論との類比を使うと、どうしても現象としての宗教は普遍性、必然性を帯びたものになってしまう。いつでも、どこでも、誰に対しても同じ宗教として現象しているはずである。これでは「多元化した宗教現象」という現実を全く説明できない。もし、カント認識論との類比を使いしかも歴史と伝統に応じて異なる宗教が現象として出現してくることを説明しようとするならば、カテゴリーが歴史や伝統に応じて変化していかねばならない。しかし、カテゴリーそのものが、歴史（時間）や文化（空間）に応じて変化してしまつたら、時間、空間と区別された不変でア・プリオリな悟性の形式としてのカテゴリーといった、カント認識論の大前提が崩れてしまふわけで、元も子もなくなつてしまふ。

このように、多元化を説明するには認識のカテゴリーが各々の宗教的伝統に応じて異なること、つまりカテゴリーが時間、空間に応じて変わりうることを仮定しなければならぬが、そうするとそれは本質的な点において非カント的なものとならざるをえないのである。もともとここでヒック認識論はカント認識論を乗り越えたのだ、という主張が成り立つかもしれない。しかしそうであるとすれば、そのように主張できるようなカテゴリーの可変性の根拠を提示しなければならぬ。もしそれをしないのであれば、ヒックは認識論的にはプラグマティストと批判されても仕方がないであろう。

それでは、分析哲学の考え方に忠実に従って、しかもなお宗教体験の多元性を説明する道はないのであろうか。われわれは次のように考える。

今、知覚的信念と宗教的信念の「類比」は認めるとしよう。そして、知覚的認識における分析哲学の近年の発展をも考慮に入れよう。つまり先述したように、言語哲学で明らかにされた「翻訳の不確定性」のテーゼに訴えるのである。

「ウサギがいる」という言語上の発話行為は、それが「ギャバガイ」と発話されようとも、ともかく「私は目の前にウサギを見ている」という個人的な感覚的刺激に基づく信念から出てくる。感覚的局面と言語的局面の間には整合性があり、それはわれわれの心において直観的に統一されている。それはあらゆる民族に共通した、人間にとつてもとも原初的な認識のプロセスである。

「私はウサギを見ている」といった信念は他の信念によって根拠づけられたり正当化されたりする必要のないベーシックな信念である。ベーシックな信念はわれわれの環境の中で根拠づけられ、正当化されている。われわれの信念の構造全体がこのようなベーシックな信念の上に建てられている。その中でも、ある特定の個人や共同体の体験に深く根ざした信念は「固有にベーシックな信念」と呼ばれた。

この「固有にベーシックな信念」というとき、それはある条件、ある環境の中での信念である。したがってそれは言語哲学が主張するようにある「概念枠」に沿った上での経験の信念ということになる。固有に「はすなわち」概念枠に沿って」と同義と見てよいであろう。

そこで次に「概念枠に沿って」という考え方を宗教的経験の場合に適用してみる（すなわち感覚・言語的局面と信仰的局面の間の「類比」を考える）。そうすると、当然、似たような状況が起こっていると考えてよいであろう。つまり、人々は「超越的存在が存在する」というファウンデーション的な信念を、それぞれの概念枠に沿って、固有にベーシックな宗教的信念として発展させていく。そしてこのとき「超越的存在」を意味の始源として捕らえている。宗教的経験を導いていく概念枠に沿って、それぞれの信仰を始源との関係で体験していくのである。この信仰的信念の

概念枠は、それぞれに固有な文化や伝統の違いに応じて異なったものとなるであろうから、ここでは固有の宗教的経験が伝統の違いに応じて異なったものとして出現することであろう（もっともヒックの議論は好意的に解釈すれば、ウィトゲンシュタインからヒントを得た）として経験する（*experiencing-as*）という考え方を導入したことによって、既にこの点まで見通していたと見ることもできるかもしれない。

以上の経験主義哲学に沿った考察では、依然として「超越的存在」の中味は分からない。そうではあるが、少なくとも、カント認識論との類比に訴えて普遍で不変なカテゴリー論に阻まれるような困難は避けられている。

歴史上に現れた宗教の多元性は、経験主義的には以上のようにして説明されるであろう。それではこのときキリスト教の伝統から他宗教の伝統はいかにして「理解」されるべきなのか。ここで「翻訳の不確定性」のテーゼをもう一度思い起こそう。

言語哲学上のラディカル翻訳の場合、分析仮説の決定はいかにして行われたか。分析仮説の決定は、実際には、われわれ自身の概念枠を原地の人々の中に「投影する」ないしは「押し付け」て「読み込む」という仕方でしか決定できなかつた（九七頁）。われわれの側から、相手の言語や文化を「理解」する以外に方法がない、というわけである。同様にキリスト教信仰に立ったキリスト教世界観を相手に「投影する」ないしは「押し付け」て「読み込む」ことによる以外に他宗教を理解する方法はない、ということになるであろう（仏教徒、その他の宗教の体系にコミットしている人についても同じことが言える）。したがって、ある宗教の信仰者が他宗教を「理解」する立場に「中立」ということはない。また中立の立場に立つ必要もない。したがってヒックのようにこの時点に至って突然あたかも概念枠から自由になって、一見どの宗教体系にも通用しそうな「実在それ自体」仮説を要請し、どの信仰体系からも中立な立場を確保できるかのように装うことはきわめて人為的である。それは人間が現実（*リアリティ*）に実在を認識する仕方ではない。

ところで、多元主義の立場に立ちつつも、中立な「実在それ自体」仮説を拒否している論者にレイモンド・パニカーがいる。<sup>(38)</sup>彼はデカルト―カント的な合理主義的な基礎づけ主義（*フアンクショナル・ナリズム*）を拒否する。<sup>(39)</sup>パニカーは出発点における概念枠の違いを認め、「究極的な諸体系の共約不可能性には橋渡しができない」<sup>(40)</sup>とはっきり語っている。さらにその上で、諸



信仰間の対話の必要性を説くのである。歴史的伝統の違いを認めた上での開かれた対話である。共約不可能性をそのまま認識論のレベルで認めれば、当然のことながら相對主義に導かれる。そこでそれを回避する道として彼は何を提起しているのか。残念ながら歴史主義的（内在的）解釈学の方法以外の方法は与えていないように思える。パニカーが「唯一の实在」仮説を拒否するのは正しい。ただ、それだけでは、残念ながら、諸宗教が存在し、しかもそれらの間で対話が可能であるという根拠は何も与えられない。依然として歴史主義という相對主義以外の方法によっては説明されていないのである。

### 三、超越論的解釈学

#### ① 經驗主義の限界

概念枠を認める經驗主義の立場から、宗教的信念の多元性（相對性）は説明できる。また開かれた対話による他宗教の「理解」の可能性もある程度までは納得しうる形で説明できる。そうであるとしても、やはり依然として問題は残っている。

論点は二つある。第一は「超越的存在」の中味が分からないということ。第二は知覚的信念と宗教的信念の間の「類比」がなぜ可能であるのか、という問いである。言い換えると、知覚的經驗と信仰的經驗の間の整合的な統一がなぜ可能であるのか、という問いである。

この第二の点に関して、明らかに經驗主義哲学は答えを与えることができない。經驗主義は「類比」を所与のものとして前提せざるをえないからである<sup>(41)</sup>。この「類比」が可能である根拠を明らかにするためには超越論的（transcendental philosophy）の立場に移行しなければならない。ここでいう超越論的（transcendental）とは經驗的認識を越えて、經驗的認識を可能にするア・プリオリな条件を探る、という意味である<sup>(42)</sup>。また諸宗教の信念体系が

伝統（歴史）に従って異なる理由も、まだはつきりと説明されていない。経験主義哲学によっては歴史主義的相対主義の方法以外によっては、「歴史」の意味を説明することができていないからである。

ヒックが経験主義的な分析哲学を離れて、カント的な認識論に訴えたのは折衷主義であった。がしかし、彼が無意識的にならなくてもそうせざるを得なかった本当の意味はまさにこの点にあったのである。つまり、諸宗教間の信念の相対性（多元性）をそのまま経験主義的な認識論のレベルで認めることは相対主義につながる。したがって宗教多元化の状況を説明する理論が相対主義に陥らず、かつ普遍性をもった理論であることを示そうとすれば、超越論的方法に訴えねばならない<sup>(43)</sup>。そこで彼はカント認識論を援用せざるをえなかったのである。というよりも、ヒックはカント認識論の背後にある超越論（先験）的方法を探していたというべきであろう。しかしながら、既に述べたようにこの分析哲学的手法と超越論哲学の折衷主義はうまく機能していない。

われわれはこういった問題点と事柄の状況を踏まえた上で、われわれの立場からの超越論的解釈学を提起したいと思う。超越論的解釈学は、先述の論点の第一点、つまり不可知であった「超越的存在」の中味を「自我」との関係で明らかにする。同時に第二の点、つまり知覚的信念と宗教的信念の間の「類比」の根拠を説明することができる。

## ② 宇宙論的な法構造と宗教的自我

既に冒頭に記したように、われわれの超越論的解釈学においては、経験的認識を可能にするア・プリオリな条件が二つ存在する。一つは宇宙論的な法構造であり、もう一つは宗教的根源に接した自我（意味の始源を求める心）である<sup>(44)</sup>。宇宙論的な法構造とは、数的、空間的、運動的、物理的、生物的、感覚的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的、信仰的の十五にわたる實在の多様な意味のレベルである<sup>(45)</sup>。この法構造（意味局面）は宗教と哲学（理論的思考）との間の接点を与えている。

人間の自我は宗教的根源に接している。しかしそもそも「宗教」とは何か。ここでわれわれは、われわれの立場から宗教の定義を与えなければならぬ。宗教とは、意味の多様性の究極的始源に向かおうとする自我の生まれながら

の衝動である、このように定義しよう。日常生活世界において、意味の多様性の始源アルケに向かう衝動（動因）、これが宗教である。この宗教の動因の基底を宗教的根本動因と呼ぼう。聖書の啓示によれば宗教的根本動因は世に二つ存在する。一つは有神的動因であり、もう一つはそれと反定立をなす非有神的動因である。超経験的な宗教的根本動因が人々の心に働いて、経験的な歴史の世界に諸々の宗教が現象してくるのである。

有神的動因とは旧新約聖書によって主題的に啓示されている動因であり、この場合の意味アルケの始源とは創造者であった立法者なる神である。「超越的存在」の中味はこの神であり、また意味の統一点つまりアルキメデス点とは信じるもの心（自我）に生きて働くイエス・キリストである。

この世界は神によって無から創造された（*creatio ex nihilo*）。創造された世界ははなはだよいものであった。そこでの実在リアリテとは、宇宙論コスモロジー的な十五に分岐した創造の法によって秩序づけられた意味の世界である。ところが、人間は神の戒めに背いて墮落した。その結果、「被造物は虚無に服している」（ローマ書八章二〇節）。秩序づけられた意味の局面の調和ある整合性コヒーレンスは破壊され、造られたものを絶対化する傾向が絶えず出てくる。被造物の神格化である。このとき特定の意味局面は絶対化され、その局面の意味の絶対化を招来する。ここにおいて、被造物としての本来の意味は失われている。

しかし今や、神の一方的恵みにより、神の子イエス・キリストの時アウグが歴史の中に到来した。キリストの十字架の贖罪が完成した。それにより「古い人をその行いと共に脱ぎ捨て、造り主の姿に倣う新しい人を身に着け、日々新たにされて、真の知識に達するのである」（コロサイ書三章一〇節）。利己主義的な自我は解放され、神と人とを愛し、神と人とに仕えていく新しい自我が誕生する。新しくされた人の心（自我）は、キリストを通して再び創造主に立ち帰り、創造の秩序全体を見通すことが可能となる。意味局面は整合性コヒーレンスをもって本来あるものへと回復される。神による時間と世界の創造、人間の墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通して贖罪（世界の回復）、これがキリスト教の宗教的根本動因である。この動因は人々の心に働いて、信仰的局面を通して、具体的に歴史的世界に現実化してくる。

もう一方の非有神の根本動因は、有神の根本動因の反定立として常に存在する。この場合、意味の究極的始源は、実在である意味局面そのものの中に求められる。非有神の動因も、信仰的局面を通して、歴史の中に出現する。その代表は仏教である。そのほかにも諸文化の形態に応じて、やはりいくつかの異なる形態を、歴史的世界に現象させている。

さて、このような超越論的解釈学から宗教多元化は次のように説明される。

宗教的<sup>リグチア</sup>根本動因は第一義的に、人間の宗教的中心である自我に働く。この人間自我は、超経験的な宗教的根源に接しているという意味で、経験的<sup>リグチア</sup>自我の面のみならず超越論的<sup>リグチア</sup>自我という面を持っている。

超越論的<sup>リグチア</sup>自我は実在全体を一挙に統一している。他方経験的<sup>リグチア</sup>自我は、実在の宇宙論的<sup>リグチア</sup>な法領域（意味局面）の法に従属している。経験的<sup>リグチア</sup>自我は法領域の一つである信仰的局面の法に従属している主体でもある。このときの主体は信仰的機能によって特徴づけられる。信仰的機能が、特に宗教的<sup>リグチア</sup>根本動因に応答するとき、それは宗教意識となる。非有神の根本動因に<sup>リグチア</sup>応答すれば非有神の宗教意識となる。この宗教意識は道德意識や法意識など、経験的<sup>リグチア</sup>自我の諸機能から切り離すことができない。

日常生活世界では、この宗教意識を通して、宗教体験が生じる。逆に宗教体験を通して宗教意識が深まっていく。この宗教体験は、日常生活世界の相対性（諸意味局面の開示道程の度合いの違い）に応じて少しずつ異なってくる。宗教的<sup>リグチア</sup>根本動因と宇宙論的<sup>リグチア</sup>な法に規定された意味局面は普遍的である。他方、宗教意識と宗教体験は、歴史的相対性を持っている。宗教体験は信仰的局面（十五番目）によって性格づけられている。また感覚的<sup>リグチア</sup>経験は感覚的局面（六番目）によって性格づけられている。信仰的局面と感覚的局面の経験は他の局面の経験とともに人の心において直観的に統一されている。これが宗教的<sup>リグチア</sup>信念と感覚的<sup>リグチア</sup>信念の「類比」が可能になっている理由である。

宗教体験の歴史的相対性の中で、歴史上の異なる諸信仰が存在してきた。信仰的局面は歴史的<sup>リグチア</sup>局面を異なる方向にリードして開示させ、異なる文化、信仰の形態を現出させている。これは現実<sup>リグチア</sup>に経験的世界の出来事として起こる。歴史的<sup>リグチア</sup>現実としての宗教多元化の現象はこのようにして生じたのである。

諸信仰の間の相互の「理解」と対話は、各文化地域の歴史の歩みの違いを無視して行うことはできない。しかも相互の理解は、信仰の違いのみならず、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的な局面の開示の違いを無視しては成り立たない。なぜなら信仰的局面はこれら諸局面との間の整合性を保ちつつ、實在全体の法領域の一部を受けもっているに過ぎないからである。異なる信仰や文化の間の対話と相互理解は、信仰的局面のみならず宇宙論的な意味局面全体にわたる出来事である。社会的、経済的、政治的条件が整えられずして、諸信仰の間の対話の場すら持てないことは明らかであろう。

したがってヒックのように、信仰的局面的意味のレベルのみにへ實在それ自体を想定することは、根拠のない仮説といふべきである。われわれの場合、「歴史」も「信仰」も時間的實在の一つの意味局面であり、それゆえへ實在それ自体へ仮説を全く必要としない。

以上のようにして、「理解」の本性を明らかにする解釈学は、テクスト解釈とその現代の地平への適用のみならず、<sup>リアリティ</sup>實在の全領域に拡張されなければならない。宇宙論的な法の全体が経験的な日常生活世界に適用されていかねばならないのである。われわれは、日常生活世界に宇宙論的な法を適用していくような知のあり方を、超越論的解釈学と呼ぶのである。超越論的解釈学は、日常生活世界の意味の理解の学である。

### ③ 絶対弁証法の克服と「理解」の本性

われわれは、宗教的根本動因が、歴史の舞台に異なる形態で登場してくることを見た。宗教的根本動因は、大別してキリストを通して創造者なる神に向かう有神動因とそれと反定立をなす非有神動因の二つがある。そして非有神動因の場合には、意味の究極の始源は、<sup>アルケイ</sup>實在の意味局面そのものの中に求められる。もし、始源を意味局面の中に求めた場合、<sup>アルケイ</sup>どういう思惟構造が生ずるのであるか。実は、これが弁証法の構造となつて出現してくるのである。意味の始源を意味局面の中に求めれば、すべての意味が、一つの特定の局面に還元されていくことになる。言い換えれば、その特定の局面を絶対化することである。意味はその局面において絶対化される。實在の宇宙論的な法は、

互いに還元することのできない十五の意味局面を形成していた。しかし、今、特定の意味局面が絶対化されれば、實在「ゼーレンス」それ自身の整合性と調和がくずされる。實在のある特定の意味局面に過重な負担がかかる。そこでやむなく、實在全体としての釣り合いをとるために、絶対化された意味局面と反対の性質を持った意味局面も、また、絶対化されるということになろう。

それゆえ、實在全体は、今や、二つの極を持った構造に分極化されることになる。しかも、どちらの極も絶対性を主張するのである。實在全体が二極に分解し、そのどちらの極も自らの絶対性を主張する。こうして實在全体は、相反する二つの極の間を振り子のように揺れ動くことになる。この構造は論理的に見れば一種の弁証法である。しかも、この相反する二つの極が互いに意味の絶対性を主張するのであるから、決して統合されることのない弁証法である。これをわれわれは「絶対的弁証法」と呼ぶことにしよう。

このような絶対的弁証法は、實在の意味局面と、意味の究極アルケイの始源との関係から出てくる普遍的な構造である。つまり、意味の始源が意味局面の中に求められる限り、必然的に絶対的弁証法が生ずる。そしてこの絶対的弁証法は、日常生活世界においては、歴史と文化に応じて少しずつ異なつて顕現してくるであろう。

宗教的根本動因は、人間自我に働いて、歴史の中に出現してくる。宗教的動因は、相互主観的なコミュニケーション共同体によって共有され、文化の中に具体的な形態をとつて現象してくる。そしてその宗教的動因は、非有神動的因の場合、今や、二極に分極化した絶対的弁証法という形で出現してくる。具体的に、歴史と文化の中に、この絶対的弁証法が現れるのである。<sup>(46)</sup>

例えば、ギリシア宗教と哲学の場合、それは「形相」と「質料」という形をとつた。意味の究極アルケイの始源を要求しているのは宗教だけではない。体系的哲学でも同じである。したがって、西欧の近代哲学にも、やはり似たような絶対的弁証法が現れているはずである。われわれは西欧近代哲学の絶対的弁証法をヘルマン・ドイヴェールトに従つて「自然」(科学の世界)と「自由」(道徳の世界)という名称で呼ぶことができるであろう。

「自然」と「自由」は双方とも絶対性を主張して相譲らない。これら両者は、相反する性格を持った二つの極を形成

し、したがって絶対的弁証法を生み出す。実際、カントによって、〈自然〉と〈自由〉の対立と緊張は、調停されることのない純粹理論理性の二律背反として定式化された（先験的理念の第三の自己矛盾）<sup>(47)</sup>。

カント哲学において、実在は、完全に二つに分割されてしまった。理論理性によって認識可能な〈自然〉ないしは〈現象〉の世界、実践理性によってのみ意志することの可能な〈自由〉ないしは〈本体〉の世界、この二つにである。〈現象〉の世界と〈本体〉の世界、この二極への分解が生じ始めた。宇宙論的な法も、自然の領域と道徳の領域に二分された。自然法則と道徳法則はともに無関係な二つの領域として定式化されることになる。〈現象〉も〈本体〉もともにそれらの法則の立法者は人間であって、そこに真の意味の統一はない。もはや、経験的自我を越えたところに意味の統一は存在しない。〈現象〉と〈本体〉は調停されることのない、二極化した絶対的弁証法を形成している。これを宗教の世界に応用すれば〈本体〉は〈実在それ自体〉の超時間な世界であり不可知ということになる。〈現象〉は歴史的な経験の世界であり具体的宗教体験によって知られる。これらは統合し得ない絶対的弁証法を形成している。ヒツクの宗教認識論において、この〈本体〉と〈現象〉の調停し得ない二元論が出てくる理由は、カント認識論の場合と同じであり、意味の究極の始源を内在内部の論理的局面に取っていることによる（プラトン主義的合理主義）。

しかしながら、この絶対的弁証法という二元論は回避することができ。それは創造者なる神を意味の究極の始源と取ることによってであり、創造、墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪（回復）という宗教的根本動因を採用することによってである。このとき信仰的局面では、イエス・キリストを通して真の始源である創造主に応答する信仰が生まれる。

理論的思惟においても大転回がもたらされる。つまり、宇宙論的な法領域のどの領域も絶対化されることはない。宇宙論的な法は日常生活世界に整合性と調和をもって適用されることになる。日常生活世界の本来の意味は回復される。日常生活世界の意味の理解の学が超越論的解釈学であった。われわれの解釈学は、法の適用を強調するという意味でガダマーの解釈学を継承している。そしてこのガダマー解釈学の考え方を実在の全領域に拡張したものである<sup>(48)</sup>。

ここにおいて真の意味で、解釈学の普遍性が達成されるのである。

ガダマーの解釈学のアルキメデス点は歴史の外に出ない。そういう意味で彼の解釈学は内在的であり歴史主義的である。彼がハイデッガーの現存在ゲゲンザインの解釈学を継承していること、それゆえに「世界内存在」の現象学の延長上にあり、したがって内在的解釈学であることを逃れえない。しかしわれわれの場合、意味の理解の学を實在の意味局面全体に拡張したことにより、必然的に超越論的解釈学となった。いや、超越論的解釈学でなければ、日常生活世界の意味の理解の学にはなりえないのである。

超越論的解釈学における主観―客観の概念はデカルト―カントのそれとは全く異なり、近代の合理主義はここにおいて完全に克服されている。合理的思考をも含む、さらにより広い人間の心の働きが直観的に統一された日常生活世界は、宗教的根源に接した世界である。この宗教的根本動因が信仰的局面によって性格づけられて様々な宗教意識が生じ、宗教体験が生じる。われわれは他宗教の信仰体系を「理解」する際にわれわれ自身の「地平」を離れる必要はない。他宗教との対話によってわれわれ自身の自己アイデタイテイ同一性を失うことなく、われわれ自身の「地平」を拡げてゆける。それによってわれわれ自身の自己理解も深まる。したがって、この超越論的解釈学においてはじめて、異なる宗教と信仰の間の対話の基礎が与えられる。この地点においてこそ、人は異文化と異宗教の間の真に豊かな相互理解の地平を築くことができるであろう。

#### 四、西田哲学における「真の自己」

##### ① 「宗教的根源に接した自我」とは何か

冒頭においてわれわれは、今日の宗教復権の背後に、現代の科学技術文明の問題点を批判し、かつそれを超克しようとする思想的視座があるかどうかを問うた。超越論的解釈学に果たしてそれは可能であろうか。



ヒックは救済宗教には「自我中心から実在中心への転換」が顕著に見られる、と述べていた（ここでいう「実在」とはわれわれのいう実在ではなくむしろ「超越的存在」に対応している）。ここで転換する自我は、当然、われわれの主張する「宗教的根源に接した自我」（超越論的自我）と関係があるはずである。ヒックの場合、転換した後の自我の行き先はどういうものであろうか。それは果たして「唯一の実在」とは区別されるものであろうか。区別されるとすればどのようなものであろうか。

ヒックの理論構成の仕方を見ると、〈唯一の実在〉が〈実在それ自体〉と言い換えられカント認識論が援用されていた。しかしながらカント認識論における自我とはどのようなものであろうか。それはいわゆる主観―客観図式という主観のことであり、それ自体は合理主義的な、デカルト的な自我であろう。そうであるとすればそれは宗教的根源から切り離された、いわば近代主義的な、何者にも依存しない自律した自我である。したがってヒックの宗教の「理解」には、宗教を対象化し理論化している近代主義的で合理主義的な側面の自我と、この自我を脱却し解放された宗教的自我が混在して登場する。この二つの自我はどう関係しているものであろうか。

言い換えるところいうことである。ヒックの自我はデカルト―カント的な自律した自我（自己中心的な自我）から転換して〈唯一の実在〉へ帰依した自我であり、この〈唯一の実在〉中心の生活を営んでいる超越論的自我である。いや、そうでなければならぬはずである。にもかかわらず自分の帰依する宗教を理論化するときに、カント認識論を援用するところにおいて、再びデカルト―カント的な合理主義的自我に戻ってきてしまう。したがってヒックの自我は、科学技術文明の絶対化を招来したデカルト―カント的な近代の合理主義的自我と同一の自我である。このままでは彼の宗教思想は、近代主義の批判的超克をなし遂げることができないのではないか。われわれは宗教思想の中に、近代の科学技術文明を批判的に超克する思想的視座を期待していたはずであったのに。

われわれは、「超越的存在」を意識しこれとの関係において生活を営んでいる信仰者の、その超越論的自我の構造を明らかにすることを試みよう。そのために西田哲学における自我理論を手がかりとしつつ話を進めてみる。これは超越論的解釈学に基づいて、キリスト教の側から仏教と対話しようとする一つの試みでもある。

## ② 西田における宗教と哲学

西田幾多郎（一八七〇—一九四五）は近代日本におけるもつとも独創的な哲学者である。彼はすでに金沢の高等学校の時代から禅に関心を示し、二八歳頃には本格的な打坐と參禪を生活の中心に置くようになっていた。長い年月をかけた修行の後に、西田は自己の底に自己を解脱するという翻りを体験する。したがって一九一一年（明治四四年）、四一歳のときの作品『善の研究』以来、世に西田哲学の名をもって知られる彼の哲学が、宗教的根源に接しているのは極めて当然であろう。この宗教的根源に接した超越論的自我的ことを西田は「自己」という言葉で呼んでいる。

最後の論文となった「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年）の冒頭に次のように書いている。「宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造<sup>ねつぞう</sup>すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならぬ」<sup>(49)</sup>。ここで彼は明らかに靈的な宗教的動因が、理論的、哲学的思考「以前」に存在している事実を認めている。宗教と哲学の関係に対するこのような理解の仕方は、われわれの立場に大層近い。そこで彼が西洋哲学に対してどういう態度をとったか、それを知るために「デカルト哲学について」（一九四四年）という論文を取り上げる。この論文を通して彼の場合に、理論的思考と宗教的根本動因との間の接点がいかなるものであるかを見てみよう。

西田は懐疑によって自覚に達するデカルトの方法を高く評価する。ところがデカルトからライブニッツ、カントに至るドイツ観念論の認識論偏重の行き方を、むしろ真の問題の隠蔽であるとして批判する。ここにデカルト—カント的な合理主義に対する彼なりの批判の視座がある。彼は述べている。

哲学の問題は自己自身によって有り、自己自身を限定する真実在の問題であり、その方法は何処までも徹底せる懐疑的自覚でなければならない。詳しく云へば絶対的否定的自覚、自覚的分析でなければならない。我々が真に生死を賭し得る実践も、此から出て来るのである。私はかゝる意味に於て、デカルトの問題と方法とに同意を表すものである。哲学に入るものに、彼の『省察録』の熟読を勧めたい。併し私は彼はついにその目的と方法に徹底せ

なかつたと考へるものである。彼はアリストテレスの論理を脱しなかつた。實在を何処までも主語的なるもの、基本的なるものに求めた。そこから彼は所謂独断的形而上学に陥つた。<sup>50)</sup>

西田は西洋のいわゆるアリストテレスの論理ないしは主語的論理、対象的論理を批判し、これを超えようとする。西欧現代のポスト近代哲学<sup>モダン</sup>をすでに先取りしているところがあるではないか。デカルト、カント的な合理主義的基礎づけ主義<sup>フアンクショナル</sup>を克服しようとする現代のポスト近代哲学は、言語ゲーム論<sup>ゲーム</sup>(ウイトゲンシュタイン)、プラグマティズム(ローティー)、解釈学(ガダマー)、脱構築(ハイデッガー、デリダ)という方向に発散していくのであるが、西田の場合はどうなのであろうか。彼は述語的論理、場所的論理という方向に、すなわち「区別」に対するところの一種の「包摂」の論理の方向に行くのである。そしてこれが「絶対無の場所」と関係するのである。彼いわく、

デカルトはすべての物を疑つた。∴欺瞞者がいかに私を欺くとも、私が考へる限り、私がある、コーギト・エルゴ・スムの命題に到したのである。而してそこからデカルト哲学が出生したのである。私は此にデカルト哲学の不徹底があると云ふのである。神が自己を欺くとも、欺かれる自己がある、私が私の存在を疑ふと云ふなら、疑ふものが私である。疑ふと云ふ事実そのものが、自己の存在を証明して居る。かゝる直証の事実から把握せられる實在の原理は、主語的實在の形式ではなくして、矛盾的自己同一の形式でなければならない<sup>51)</sup>(傍点筆者)。

「直証の事実」とは『善の研究』の中では「主客未分の純粹経験」と呼ばれていたものである。それが中期には「絶対無の自覚」、後期には「矛盾的自己同一」という具合に概念として発展していく。(ここでいう「直証の事実」は「証拠に基づかない合理性」ないしはプランティンガのいう「ベーシックな信念」に対応していると見てよいであろう)。

「矛盾的自己同一」とは何か。西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」という用語と概念の難解さは定評がある。

われわれはこれを取りあえず、次のように理解しておく。「絶対矛盾的自己同一」とは、自己否定の底に、絶対無の場所に生じた「自覚」すなわち「真の自己」、「自己ならざる自己」を哲学的に表現した概念なのだ、と。西田は「われわれの自己が何処までも徹底的に否定的自覚の立場に立つとき、そこに内在即超越、超越即内在の絶対矛盾的自己同一の原理に撞着せなければならない」<sup>[52]</sup>とも言っている。

このように西田において禅（宗教）と哲学とは深く関係している。そうではあるが、そこには宗教的根本動因と哲学との接点としての宇宙論コスモロジカル的な法構造（意味局面）のような存在の構造は明確に取り出せない。上田閑照氏は西田における禅と哲学との関係を覚（純粹経験）と自覚（根本句）と「自己・世界」理解（哲学）の三つレベルに分けて分析している。この場合、強いて言えば宗教と哲学との接点は「自覚」<sup>[53]</sup>であるが、それがあまるまとまった形の存在論を提起するところまでは見えてこない。西田自身は例えば道元の句を引用しつつ次のようにも言っている。

道元は自己をならふことは自己をわするるなり、自己をわするるといふは方法に証せらるるなりと云ふ。我々は抽象的意識的自己を否定したところ、身心一如なる所に、真の自己を把握するのである。今や我々はかゝる真の実践的自己、身心一如的自己の自覚の立場から、従来の哲学を考へ直してみななければならない。<sup>[54]</sup>

ここで「身心一如的自己の自覚」という言葉によって表現される状態は、確かに宗教的根源に接している。この「自覚」はわれわれの立場から如何に解すべきであろうか。この「自覚」はわれわれが先に述べたような宗教的根源そのものではない。禅の修行の中で得られた「自覚」とは宗教体験であり宗教意識のことなのである。つまり宇宙論コスモロジカル的な意味局面の一つである心の信仰的機能が宗教的根源に応答しているときの時間的実在の中の経験（純粹経験！）の出来事なのである。実在の多様な意味局面の中で特に信仰的的局面によって性格づけられ、宗教的動因に応答する宗教意識、と言ってもよいであろう。

このようにして確かに彼は、一方で西洋哲学の思考を用いつつ、他方でヒューマニスティックな近代の西洋哲学が

捕えそこなっている宗教的根源、その根源にまで達する新しい境地を開いている。しかも現代のポスト近代哲学の問題意識を先取りして開示して見せたところがある。近年とみに欧米での西田哲学の評価が高まっているゆえんである。

ところで、絶対矛盾的自己同一は世界に対する一種の弁証法である。ただしヘーゲルの弁証法が時間的（過程的）弁証法であるのに対し西田のそれは無時間的（場所的）弁証法である。そして実在の本質が宗教的根源と接しているのであるから、弁証法を形づくる両極はともに絶対性を要求している。したがってそれは統合されることのない絶対的弁証法である。筆者はこれがちょうど、超越論的解釈学が主張するように、非有神教的動因に特有な絶対的弁証法の一つの典型的な例であることを別の箇所<sup>55</sup>で示した。

### ③「場所」とイエス・キリスト

場所的弁証法は一つの抽象的な論理であり、具体的な事柄に適用されないとその意味がよく分からないところがある。まず西田自身による適用がある。西田は「日本文化の問題」（一九四〇年）という論文の中で場所的弁証法を具体的な歴史の問題に適用した。それは結論だけを言えば、〈近代〉と〈伝統〉の間の調停できない二律背反<sup>アンチノミー</sup>を「無の場所」としての皇室を設定して統合しようとしたものである。詳細は省かざるを得ないが、残念ながらこの場合、場所的弁証法は歴史の論理としてみた場合に完全な破綻を見せている<sup>56</sup>。

ここでは別の適用を見てみよう。

西田の自覚の理論を人間の自己同一性<sup>アイデンティティ</sup>の意識構造と結びつけることが可能である。それは彼が「自己の根拠としての絶対的他性」を明確に主題化しているからである。絶対的他性とは西田の「私と汝」（一九三二年）などの論文で展開されている次のような自己理解のことである。「自己が自己に於て自己を見るとき、自己が自己に於て絶対的他を見ると考へられると共に、その絶対的他は即ち自己であるとあることを意味していなければならない」<sup>57</sup>。「斯く我々の世界と考へられるものが、その根底に於て我々が自己の底に絶対的他を見、逆に絶対的他に於て自己を見

るといふ如き人格的自覚によって基礎附けられて居る」<sup>57)</sup>

「自己が自己」において自己を見る」という表現は全くのトートロジーのように聞こえる。ところがこの表現は西田哲学においては、「自覚」の構造を意味しているのであって単なるトートロジーではない。自己を対象化して観察するような論理を対象的論理（アリストテレス的論理）として退ける西田にとって、これは自己を自己の内から把握しようとする場所的論理の謂なのである。ここで「XがYにおいてZを見る」と言うとき、X、Y、Zは同じ自己という言葉ではあっても、異なるレベルの自己を指している。禪の悟りの構造から推して言えば、XⅡ「私」、YⅡ「絶対無の場所」、ZⅡ「真の自己」ということにならう。つまり「私が絶対無の場所」ではなく「絶対の他」と置き換えられている。したがって「私が絶対の他において真の自己を見る」ということである。これが宗教的根源に接している人間の自己理解の構図である。「私が絶対の他において真の自己を見る」というとき、「絶対の他」とは禪の自覚の場合であればそれは「絶対無の場所」であった。仏教という宗教であればどうしてもこうならざるを得ないであろう。だが「無」の宗教に對峙するところの「有」の宗教としてのキリスト教の場合はそうではない。聖書の啓示が教えているところによれば人格神が存在し、すべてはここから出発するからである。この人格神の受肉が歴史上のイエスである。そしてイエスの十字架上の死は全人類を罪から解放する贖いであった。受肉こそが「不可分、不可同、不可逆なインマヌエルの原事実」（滝沢克己）を明瞭に映し出す。

創造、墮罪、贖罪の宗教的根本動因に導かれるキリスト教においては、「絶対の他」とは「絶対無の場所」ではなく「絶対有の場所」である。この場合の場所とはもちろん物理的な場所ではなく意味の場所である。したがって「絶対有の場所」とは意味の充実としてのアルキメデス点すなわちイエス・キリストである。翻りの契機はイエス・キリストであるはずだ。「私がイエス・キリストにおいて真の自己を見る」、これがキリスト教における自己理解の構図である。そしてこのことは、思索の結果得られた命題ではなく、聖書の啓示を通し、イエス・キリストの恵みによって得られる信仰者の宗教体験なのである。

パウロがしばしば使う ἐν Χριστῷ（キリストの中にある）という表現、キリストという「場所」の中にあることこそがキリスト者の日々の体験的自己理解といえるであろう。「キリストを着ている」（ガラテヤ三章二七節）という表現もこれに近い。また内住のキリストを表す言葉、例えば、「あなたがたの心の内にキリストを住まわせる」（エペソ三章一七節）、「キリストがあなたがたの内に形づくられる」（ガラテヤ四章一九節）、「キリストがあなたがたの内にいる」（ローマ八章一〇節）、「生きているのは私ではなく、キリストが私の内に生きている」（ガラテヤ二章二〇節）という表現もキリスト者の自己理解と自己同一性にかかわっている。

ただ、それでもイエス・キリストはやはり「絶対的他」なのであり、私は私である。私がイエス・キリストと合一するという神秘体験ではなく、あくまでも私は「イエス・キリストに似た者」（Ⅰヨハネ三章二節）とされることになわち「真の自己」に近づいていくことでなければならぬ。このようにして「神知識と自己知識とは互いに結びあっている」（Ⅰ・カルヴァン）ことが実際に言えるのである。

以上、禪に対する理解を深めることは、最終的にはキリスト教信仰を深く問うことと結びついていることが分かってくる。宗教的反定立を踏まえつつもなお、人類は一つの「宗教的な根源的共同体」であることが具体的に確認できる。キリスト者が他の信仰を理解することは、結局、キリスト教信仰の自己理解を増し、自己の地平を広げ、歴史の意味の開示過程に参加することである。仏教者がキリスト教や他宗教を理解するときにも同じことが言えよう。

われわれはこのようにして、西田哲学との対話を通して「宗教的根源に接した自我」（超越論的自我）の構造を明らかにできた。

人間の自我は超越論的自我であると同時に経験的自我の側面も持っている。この経験的自我は論理的局面的法に服し、言語的局面的法に服している。したがって人間には論理的思考が可能であり、言語的表現が可能である。それは宗教的根源と哲学（理論的思考）の間の接点を与えている宇宙論的コスモロジカルな法構造（意味局面）のゆえに可能なのである。われわれは自らの宗教体験を論理的に整理しつつ言語を媒介にして、体験を共有しない人々に対しても表現できる。

われわれの自我は宗教的信仰に帰依しつつ、同時に理論的、哲学的思考ができるのである。それは言い換えれば倫理的規範性に裏打ちされた確かな方法に頼りつつ、科学の絶対化を抑止する道が可能だ、ということにはかならない。ここにわれわれは現代の科学技術文明を超越しうる基盤を見いだしたのである。

また右のような構造をはっきりと理解していればこそ、異なる信仰をもつ諸宗教者の中で、互いの自己同一性を失うことなく対話が成立する。その対話を通して自らの伝統を批判的に吟味しつつ、互いから学び合えるような実り多い収穫が期待できるであろう。

超越論的解釈学によってこそ、諸宗教間の対話の基礎を提供することができる、これがわれわれの主張である。

〈注〉

- (1) 稲垣久和『知と信の構造』（ヨルダン社、一九九三年）。
- (2) J. Hick, *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan, 1989), p. 14. 以後 IR と記す。
- (3) J. Hick, IR, Part II.
- (4) *ibid.*, Chap. 13.
- (5) *ibid.*, Chap. 7.
- (6) *ibid.*, Chap. 10.
- (7) *ibid.*, p. 237.
- (8) *ibid.*, p. 233.
- (9) *ibid.*, p. 249.
- (10) *ibid.*, p. 379.
- (11) *ibid.*, p. 249.



- (12) 稲垣久和『知と信の構造』三二五頁、三二一頁。
- (13) J. Hick, IR, Chap. II.
- (14) ヒックの批判的実在論という立場は、最終的には、〈実在それ自体〉を知り得ないとする彼自身の仮説と相容れなくなる、<sup>14</sup>といふ批判をドウロスタが行っている。Gavin D'Costa, 'John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution,' *Problems in the Philosophy of Religion*, H. Hewitt, Jr. (ed) (New York: St. Martin's Press, 1991), pp. 3-18. 間瀬・稲垣共編『宗教多元主義の探究』(大明堂、一九九五年)所収論文「ヒックと宗教多元主義」参照。
- (15) G. D'Costa & J. Kellenberger の似たような疑問を提起している。 *Problems in the Philosophy of Religion*, p. 23.
- (16) J. Hick, IR, p. 130.
- (17) *ibid.*, p. 138.
- (18) *ibid.*, p. 138.
- (19) *ibid.*, p. 159.
- (20) J. Hick, *Philosophy of Religion* (Fourth edition, 1990), 間瀬啓允・稲垣久和訳『宗教の哲学』(勁草書房、一九九四年)第六章。
- (21) 同書一五三頁。
- (22) A. Plantinga, "Reason and Belief in God," in *Faith and Rationality*, eds. A. Plantinga and N. Wolterstorff (University of Notre Dame Press, 1983), pp. 78-91.
- (23) W. V. O. Quine, *Word and Object* (1960). 大出見・宮館恵訳『ことばと対象』(勁草書房、一九八四年)四〇頁。
- (24) 同書六三三頁。
- (25) 同書八三三頁。
- (26) 同書一〇六頁。
- (27) J・ヒック『宗教の哲学』一五九頁。
- (28) このようなデカルトの発想を「超越論的主観主義」と呼び、それへの判断中止を提唱したのがフッサールの現象学である(拙著

- 『知と信の構造』八二頁参照。
- (29) 「固有にベーシックな信念」についてプランティンガは次のように述べている。「これらの各々の場合において、ある信念はベーシック、特に固有にベーシックであると見なされる。各々の場合に、正当性を付与しているある環境ないしは条件が存在する。すなわち正当性の根拠として機能しているある環境が存在する。そこで各々の場合に、ある条件Cのもとである人が命題Pをベーシックと見なすことが正当化される」という種類のある真な命題が存在するであろう。(このでもちろんCはPとともに変化する) (Reason and Belief in God, p. 79)。
- (30) A. Plantinga, "Reason and Belief in God," p. 81.
- (31) *ibid.*, p. 81.
- (32) J. Hick, "Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief," *Faith and Philosophy*, vol.10, N.2, 1993, p. 244.
- (33) 稲垣久和『知と信の構造』六二頁。
- (34) J. Hick, *IR*, p. 1.
- (35) 〈实在それ自体〉仮説は、時間の創造を説くユダヤ・キリスト教と、その逆に輪廻を解くインド宗教との両方を説明しようときられている。もしそうであるとすれば、〈实在それ自体〉は、当然、われわれの経験する時間・空間を超越していることになるであろう。
- (36) M. Peterson et al., *Reason and Religious Belief — An Introduction to the philosophy of Religion* (Oxford University Press, 1991), p. 119. この本の中でプランティンガーオールストン流の認識論はリフォームド認識論の名で呼ばれ市民権を得ている。
- (37) ヒック認識論のカント認識論との類比が果たして妥当であるのかどうか。これについて詳しくは拙著『知と信の構造』六四―七二頁参照。
- (38) R・パニカー「ヨルダン河、ティベル河、ガンジス河」J. Hick & P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness* (1987), 八木誠一・樋口恵訳『キリスト教の絶対性を越えて』(春秋社, 一九九三年), 二〇〇頁、二〇八頁。
- (39) P・ニッター「解放の神学の視点から宗教の神学を建設するために」、『キリスト教の絶対性を越えて』三五八頁。

- (40) R・パニカー『キリスト教の絶対性を越えて』、二二二頁。
- (41) ヒックの場合でいえば、「として経験する」(experiencing-as)という考え方によって自然的、美的、倫理的、信仰的の四つの意味のレベルを導入しているが、これらがどのように統一されていくか明らかではない。拙著『知と信の構造』六二頁。
- (42) I・カント『純粹理性批判』の中の「超越論的論理学について」(B・八〇)を参照。またオランダの哲学者ヘルマン・ドワイヴェールト(一八九四―一九七七)は「超越論的」という言葉を次のように定義している。「超越論的批判とは、理論的思惟を可能にし、理論的思惟の内在的構造によって要求されるような普遍的に妥当する条件を探求することである」。H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (The Presbyterian and Reformed, 1969), vol. I, p. 37.
- (43) 経験主義哲学と超越論哲学の間の対決と対話を現代哲学の場面において遂行しようとする試みについては、ヘンリッヒ・アーペル・ローティ他、竹市明弘編訳『超越論哲学と分析哲学』(産業図書、一九九二年)参照。
- (44) 稲垣久和『知と信の構造』一四七頁、二八頁。
- (45) 同書、七四頁、一二六頁。
- (46) 同書、一三九頁。
- (47) 同書、一四三頁。
- (48) 同書、一三〇頁。
- (49) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」(西田幾多郎全集XI・岩波書店、一九四九年)、三七―一頁。
- (50) 西田幾多郎「デカルト哲学について」(全集XI)、一五八頁。
- (51) 同書、一六一頁。
- (52) 同書、一六七頁。
- (53) 上田閑照「西田哲学における宗教理解について」南山宗教文化研究所編『絶対無と神』(一九八一年)、七八頁。上田『西田幾多郎を読む』(岩波書店、一九九一年)、二五三頁。
- (54) 西田幾多郎「デカルト哲学について」、一六八頁。

- (55) 稲垣久和『知と信の構造』第四章。  
(56) 西田幾多郎「私と汝」(全集Ⅵ、一九四八年)、三八六頁。  
(57) 同書、四〇五頁。

〔キリスト教哲学専攻〕

## 内野一人百首(II)

清水 汎

(二一六)

つかひはも仕へまつる靈 嗣業者つぐものに

つかふるべしとつかはされたり

戦後の日々の唯一の娯楽として百人一首をそらんじたのは五十年も昔のこと、その五十年の彼方から、初句の五音が今もなお、百首を百首とも呼び出してくれる。たとえば、「たちわかれ いなばのやまの みねにおふる まつとしきかば いまかへりこむ」の傍点の音と意味との見事な連鎖が示すように。

旧約聖書も音と意味との押韻によって、記憶を容易にする。章中に聖書最多の節を有する詩篇百十九篇がその好例であろう。ヘブル語のアルファベットは二十二文字、たとえばアールファを頭にもつ単語に始まる文を八つ連ねて一連とする。二十二の八倍で百七十六節となる。こ

れは勿論、ヘブルの兎等の記憶を助けるための工夫に他ならない。

この同工異曲（手際は同じだが趣は異なる）を新約聖書に探していた私に「御使はみな／事へまつる靈にして救を／嗣がんとする者のために／職を執るべく／遣されたる者にあらずや」とヘブル書一章十四節が与えられた。各行ツ音に始まり、使・事・嗣・職・遣とみな同語源である。聖句暗誦の助けとなる短歌もがなと、一首にまとめてみた。

たちわかれいなばの山の峰に生ふる  
まつとしきかばいま帰りこむ

中納言行平

(二七)

アモン討ついくさの春のひと夜ゆゑ  
つるぎは永久に離れざるべし

ヨアブを将とするダビデ軍は、腹背に敵を受けたが勝利して、アラム・アモン同盟を崩した。その翌年、麦の刈入れがすんだ五月「春になって」(口語訳)再びダビデ軍は出陣し、ラバの城にアモン軍を囲んだ。ダビデは軍をヨアブに任せ、オフエルの丘の宮殿の屋上に出た。美しくからだを洗うバテ・シエバをダビデは寝所に召し入れた。この「いくさの春のひと夜ゆゑ」(サムエル後書一章)に、王家の悲劇が始まるのである。

「恋ひわたるべき」のべしは、物事の状態を「必然・当然の理として納得する外はない」(岩波・古語辞典)と否定を許さない判断を下す際に用いる助動詞である。歌の意は、春をひさぐ難波の遊女ですら、一夜の仮寝は長く「恋ひわたるべし」と、心にきざみつけられる、となる。夫が戦場にあるときの一夜の仮寝はバテ・シエバにかなる傷を与えたのだろうか。聖書は百人一首のように女性は女性の心理に立ち入らない。しかし、ナタン<sup>ナタン</sup>の預言「剣何時までも汝の家を離る、ことなかるべし」と、王家

の乱れは長く続き、「アブシャロム。わが子よ」(サムエル後書一八章)の悲痛の叫びに到るのである。

難波江の芦のかり寝のひと夜ゆゑ

みをつくしてや恋ひわたるべき

皇嘉門院別当

(二八)

人の眼のしづくをぬぐふ神なれば  
流し得たまふ涙なりけり

涙は日本の詩歌最大のテーマのひとつであろう。道因はその涙を少しく滑稽に扱い、死ぬほど好きなのに死なない、そのくせ涙は止まらないと歌う。「である」と指定する助動詞のなり、「そういう事態なんだと気がついた」(岩波・古語辞典)と回想し詠嘆する助動詞のけり、その二つをなりけりと重ねて駄目押しするところに、おかしさがあるとされている。

聖書語句辞典で涙を調べているうちに、なりけりが、おかしさを含ませた軽い詠嘆から、言うなれば、重い詠嘆に変わっていくのをおぼえた。聖書が語られ記され読

まれてきた幾千年の過去から「そういう事態だったのだと気がついた」時の、深い驚きをこめた詠嘆の助動詞となった。

ヨブをはじめとして、人間は「涙のパン」を食べ、「涙の谷」を通ってきた。しかし神は、人の流す涙を見（イザヤ書三八・五）、その涙をことごとく拭って（イザヤ書二五・八）くださる神なればこそ、夜も昼もたえず涙を流して（エレミヤ記一四・一七）まで、民のことを思われるのだと気が付いた。神にしてはじめて流し得る涙、聖書の神は擬人化の神ではなかった。

思ひわびさても命はあるものを

憂きにたへぬは涙なりけり

道因法師

(二一九)

ユダの野に夏来にけらし西風の

打ち場に麦を篩へとぞ吹く

行く春を惜しみ来る夏を待つ心は日本の詩歌の伝統だが、この小倉百人一首は立夏（五月六日頃）を歌った典

型とされ、「白妙の衣ほすてふ」は夏の序詞とまで考えられている。心も軽い「けらし」の音が「てふ」とひびきあい、丁丁発止（ちょうちょうはっし）、歌全体をうきたせている。

聖書の夏の風物は「葉芽ぐめば夏の近きを知る」（マタイ二四・三二）や「夏の時に雪ふり」（箴言二六・一）のように、たとえに用いられているのが大半だが、心はずむ夏もある。「収穫の時は過ぎ夏もはや畢りぬ」（エレミヤ八・二〇）とあるように、夏は刈り入れ時である。大麦は五月、小麦はそれよりひと月あと、と言う。ユダヤ暦なら三月のシワン、太陽暦の五月から六月にかけてである。日本流に言えば立夏から芒種（ぼうしゅ・六月五日頃・芒はのぎ、種はたねで麦の刈り稲を植える節季のこと）にかけての頃である。

ユダの野でもこの頃、麦の刈り入れの最後の仕事である篩い分けが始まる。当時「大海」とよばれていた地中海から、六月の西風が吹いてくる。

春すぎて夏来にけらし白妙の

ころもほすてふ天のかぐ山

持統天皇

(三〇)

あらざらむこの身に抱く幼子の  
光に魂の安らふとき来

和泉式部は十世紀後半の歌人、夢多く恋激しき女性だった。あらざらむ（死期が近づいた）と達観した後、すぐに、あふこともがな（一目でいいから会いたい）と激しく願うこの歌は、遍歴の生涯を辞する歌である。

聖書にも辞世の歌は多い。創世記四九章はエジプトに於けるヤコブ辞世の歌であり、申命記二三章は、ピスガの頂きから約束の地を望みつつ死んだモーセの白鳥の歌である。そして、新約聖書随一の名歌はルカ伝二章、ラテン語の最初の二語 *Nunc Dimittis* をとって、ヌンク・デイミッティス（今こそ逝かしめ給へ）と呼ばれるシメオンの歌であろう。

主よ、今こそ御言に循ひて

僕を安らかに逝かしめ給ふなれ。

わが目は、はや主の救を見たり。

是もろもろの民の前に備へ給ひし者、

異邦人を照らす光、

御民イスラエルの栄光なり。

レンブラントが逝く年に手がけた未完の作品はヌンク・デイミッティスであったと言う。降誕祭の教会で、一九九四年八月四日桑港に生まれた第六孫、ロバート直樹をこの身に抱く時のわが白鳥の歌もかくあれと願う。

あらざらむこの世のほかの思出に  
いまひとたびのあふこともがな

和泉式部

(三一)

花のいろはうつりにけりなもろもろの  
鳥にてはまれ語りつけよと

「花のいろはうつりにけりな」は古今東西宗教を問わぬ人間の詠嘆である。九世紀中頃の歌人小野小町は「経る」と「降る」、「眺め」と「長雨」の優雅な掛け詞に容色の衰えゆく憂さを忘れようとした。散るほうがよい、老いは醜いからと歌った人（そうく法師）もあれば、花を散らす風を怨む人（そせい法師）もいる。



聖書の詩人たちも、あせゆく花の色にさまざまな思いをこめた。「人のよはひは草のごとくその栄はのの花のごとし」(詩篇一〇三・一五)は、それら様々な思いの基調となるものだが、前八世紀の南王国ユダの人、イザヤに耳をかたむけよう。彼もまた、言葉を尽くすことによつて思いを尽くそうとして詩人であった。

イザヤは人の栄光を「凋まんとする花のうるはしき飾」(二八・一)にたとえた。その如くサマリヤは彼の存命中に滅びた。イザヤは「わが栄光をほかの者にあたへず」(四一・八)と、花の色のうつるわけを否定的に説き、転じて肯定的に「栄えをエホバにかうぶらせ、その頌美をほまれもろもろの島にて語りつげよ」(四二・一二)と歌った。

花のいろはうつりにけりないたづらに  
我身世にふるながめせしまに

小野小町

(三二)

ナジル人の誓願ちかひも知らず黒髪くろかみの  
みだれて櫛くしの木にかかりたり

旧約時代のユダヤ人は、日本人と同じく黒い髪であった。ところが、黒髪を長くたくわえるのは男性であつて、女性ではなかつた。士師サムソンや預言者サムエルがその例である。「彼がナジル人として聖別の誓願を立てている間、頭にかみそりを当ててはならない。主のものとして身を聖別している期間が満ちるまで、彼は聖なるものであつて、頭の毛をのばしておかなければならない」が民数記六章五節のナジル人規定である。

もうひとり、黒髪をたくわえた男がいる。彼はナジル人ではなかつたし、またナジル人の黒髪の誓いも知らず、むしろ、自らの長き髪を誇つた。そして、彼の誇りが彼のいのちとりとなつたのである。

ダビデの愛息アブシャロム(父は平和)は「足の裏から頭の頂まで非の打ちどころ」(サムエル後書一四・二五)のない美男であつた。彼は己が髪のを誇つて父王に叛逆した。そして、髪長きが故に非業の死をとげた。「驃馬むま大なる橡樹かしのきの繁き枝の下を過ぎければアブサロムの頭其椽かみにかかりて彼天地のあひだにあがれり」(一八・九)と黒髪を乱しての死であつた。

長からむ心もしらず黒髪の  
みだれてけさは物をこそ思へ

待賢門院堀川

(三三三)

年老いてなほ実を結びみどりなせ  
ふりゆくものはわが身なりとも

一九九四年二月六日、六十六歳の誕生日を迎えた。年令は人生の区切りであるから、六十歳を還暦、七十歳を古稀と祝う。寿ぐ気持ちが高じて七十七歳を喜寿、八十八歳を米寿、九十歳を卒寿と、日本の祝いは文字遊びを伴って愉快である。つい私も

九十九を白寿となぞるこの国の

六十六歳無二の寿ぎ

と語呂合わせに興じたくなる。

日本人は六十五歳で法的に老人になるのだから、六十六歳はまさに「ふりゆくものはわが身なりけり」である。ましてや古人が、嵐にさそわれた落花の庭を雪景色にな

ぞらえ、わが身に引き合わせて嘆いたのも、短かった平均寿命を考えると、無理からぬことである。

六十六歳の朝、私は六六巻の聖書を開いた。その詩篇六六篇、イザヤ書六六章も印象深かったが、以呂波歌詩篇一一九篇の六六節は特に、身はふりゆくとも御言を信じる心は若く、日々聡明と知識を与えられると約束してくれた。この約束を詩篇九二篇一四節は「年老いてなお実をむすび、豊かにうるほひ緑の色みちみちて」とほがらかに歌っている。

花さそふあらしの庭の雪ならで

ふりゆくものはわが身なりけり

入道前太政大臣

(三四)

このときのためぞこころ砕きたり

ものや思ふと王の間ふまで

旧約聖書はおとこおみなの住む国である。そこで、おみなはおとこに出会い、おとこはおみなに結ばれる。ペルシャ王アハシユエロスことクセルクセスとその妃エス

テルとのシユシャンの城での出会いは忘れ難い。

ユダヤ人エステルは王妃にと選ばれ、出自を固く隠して宮廷に入る。五年の歳月を経た頃、王はエステルに飽いたのか、ギリシヤ征服計画で忙しかったのか、三十日も妃を召すことがなかった。その頃、宮廷では皆殺し計画を立てられ、全土に命令が伝えられた。王妃に選ばれたのは「このときのため」とはげまされ、エステルはシユシャンの全ユダヤ人と宮廷の侍女たちの三日の断食祈禱に支えられて王座に近づく。召されないで王の所に行く者は死刑との法令を冒しての決断であった。

エステルの思いが王に伝わったのか。王は手にした笏を差し伸べ「どうしたのか」と問う。これを機に皆殺し計画は未然に防止され、この日から王と王妃は生涯の伴侶となる。

エステルの廟が、古代ペルシヤの冬の都、今はさびれた寒村スーサの南百キロのハマダンに在ると聞く。

しのぶれど色にいでにけりわが恋は

物や思ふと人の問ふまで

平兼盛

(三五)

その庫よりゆふべあさけの風吹けば  
いでそよ神を忘れやはする

有馬山も猪名も摂津、今の神戸市にある歌枕で、大武三位は二つの歌枕が「有」イエスと「否」ノウに音が通うのを巧みに用いて、そよ風の流れるようならべにのせて、千古変わらぬ恋の思いを歌う。

君を愛しているとは口先だけ、もう私を愛していない男から、心変わりがしたのかと疑われ、その通りであると答えようか、それとも、そんなことはないかと答えようか、迷っている女の気持ちがない。更に、ささ原がそよ風にそよぐように、私の心もそよと揺れている、そうですよ（いでそよ）、あなたのことを忘れてたりするものですか、忘れるわけがないと、軽い皮肉も聞こえてくる。

聖書にも風が吹いている。聖書の風は神の息（創世記一・一）であり、神の使者（詩篇一〇四・四）であり、神の助け（出エジプト記一五・一〇）であり、神の力（詩篇一〇七・一八）である。エレミヤは神が「風をその府庫くらよりいだす」（十・一三）と歌い、詩篇の詩人はこれを今に歌い（二三五・七）ついでいる。あさなゆうな吹

く天地のはじめの風に、神の力と安きを思う。

ありま山みなの篠原かぜ吹けば  
いでそよ人を忘れやはする

大式三位

(三六)

ゆくへもしらぬもの鷲と蛇ふねの路  
をとこをみな恋の道かな

由良という歌枕にかかわる地は淡路島にも、和歌山県由良町にもあるが、好忠の歌の由良は彼の任地であった丹後、今の宮津市の由良と考えられる。歌は、楫を失った舟がどこに流れて行くか分からぬように、人の恋も、ゆくすえどうなるかまことにおぼつかないと嘆いている。ゆらは、いかにもゆらゆら揺れる頼りない小舟にふさわしい地名だ。「由良の門を」と歌い出す上三句は、実に見事な序詞であって、下二句の不安を巧みに表現する。

旧約聖書の箴言も、音の巧みではないが、数字の巧みを用いて「私にとって不思議なことが三つある。いや、四つあって、私はそれを知らない」(三〇・一八新改訳)

と語り出す。

天にあるわしの道、  
岩の上にある蛇の道、  
海の真中にある舟の道、  
おとめのへの男の道。

三つと切り出してすぐに四つと言い直す箴言は、知ることのできない道を数え尽くすことは不可能と示す。そして「姦通する女の道」を五つ目に挙げて、主要な戒めとする。しかし百人一首の世界には姦通の罪はない。

由良の門を渡る舟人かぢを絶え  
ゆくへもしらぬ恋のみちかな  
曾禰好忠

(三七)

ネゲブ野の二つの夕の間にぞ  
あひあひにける忘れめや汝を  
みかの原も泉川も京都府相楽郡加茂町にある。二つの

地名が「何時見川」「三日の原」と呼応する。「いつ会ったからとてこんなに恋しいのか」と尋ねる歌に隠して「某月三日に見初めた」と告白し、相手の応答を待っているのである。(『日本名歌集成』学燈社)

相互に相手の様子を尋ねることを相聞(そうもん)というが、聖書にこのような相聞の事例を求めれば、創世記二四章、イサクとリベカの出会いとなる。場所はみかの原ならぬネゲブ野、時は夕暮れであった。

夕暮れと日本語に訳されている時刻はヘブル原語に拠って「二つの夕の間(あはひ)に」と訳出すれば、正確であり美しい。日没の前後のひととき、二時間ほどとされている。これは一日の一番美しい時刻であるだけでない。「夕あり朝あり是首の日なり」(創世記一章一節)と、一日は日没をもって始まると考えた人たちにとって、過越の小羊を屠る(出エジプト記二二章六節)最も神聖な時刻でもあった。イサクがリベカの他に妻妾を持たなかったことがその証拠であろう。兼輔の歌をリベカに歌わせて、イサクに代わって詠んだ相聞の返歌である。

みかの原わきてながるるいづみ川  
いつ見きとてか恋しかるらむ

中納言兼輔

(三八)

やすらはで父の誓ひを守りたり  
二夜の月を山に見てより

どうしようかと迷う意味の古語「やすらふ」がエフタの娘の心境であった。父エフタ(その名は「彼は開く」の意)が開いた口の誓いが、皮肉にも、娘の胎を永久に閉じることになった。神を棄て自らを生かすか、神に従い自らを捨てるか、やすらいの挙句、エフタの娘は二カ月の猶予を乞い、友と山に入った。

この二カ月の間、イスラエルの娘たちは山で、月が欠け満ち、ふたたび欠け満ちるのを見た。娘等の涙の袖にふたたびの月が映ったことであろう。このふたたびの月を、日本文学の床しい呼び名で「二夜(ふたよ)の月」と取ることもできよう。

八月十五日夜の「こよいの月」九月十三夜の「後の月」とを二夜の月と呼ぶ。後の月が西の空に傾くと、エフタ

の娘は心を決めて山を下りた。そして、誓いのままに処女のままに火に失せた。士師記一章三八節「山々の上で」と三〇節「二カ月の終わりに」との間には大きな空白がある。聖書釈義学がヘブル文学の粹と称えるこの「空白」を埋めるべく英国の詩人テニソンは七一行の詩を献げた。私もエフタの娘に短歌十八首を献げよう。これはその一首である。

やすらひで寝なましものを小夜ふけて  
傾ぶくまでの月を見しかな

赤染衛門

(三九)

ガテの巷ちまたに告げ知らするなペリシテの  
娘等あざけらむ名こそをしけれ

評判が落ちる（名が朽ちる）ことを嫌い、名声の傷つくことを残念に思う（名を惜しむ）は人情の常であって、世の東西を問わない。

相模は十一世紀の女流歌人。相模守大江公資と別れてから何人もの宮廷人と恋をした。人の情なさをうらみ、

涙のかわかぬ袖が朽ちてしまうのだけでもたまらないのに、恋が実らず名まで朽ちてしまうのが口惜しいと歌う。激しい女性だったらしい。

聖書でも、名を残さずに死ぬこと、名を傷つけられたまま死んでいくことは恥とされた。サムエル後書一章の「弓の歌」は、琴の人でもあり言の人でもあったダビデが、主サウル王とその長男、刎頸かみけいの友（首を切られること、つまり生死を共にするほどの親友）ヨナタンの死を悼んだ歌である。ヘブル詩の中心的技巧、同じ構文の二行を平行させる平行法、しかも、それを二つ重ねた見事な九連の葬送曲である。

此事をガテに告ぐるなかれ  
アシケケロンの邑まちに伝ふるなかれ  
恐らくはペリシテ人の女等喜ばん  
恐らくは割札を受けざる者の女等  
楽しみ祝はん。

その対句のひとつを一首に詠み込んでみた。

恨みわびほさぬ袖だにあるものを  
恋に朽ちなむ名こそをしけれ

相模

(四〇)

オリブの山に退き朝まだき  
ふるさと安くあれと祈りぬ

ふるさとは、今では生まれ故郷を指すが、本来は古里、古くなって荒れた場所、特に、昔は都があったが今は衰えている地を指した。

吉野山を詠んだ歌は三百八十一首あるが、歌書よりも軍書に悲し吉野山（支考）と詠まれているように、吉野山はまた歴史にもあわれをとどめる山であった。その吉野山に七、八世紀の頃歴代天皇の離宮があったため、雅経はこの山を「ふるさと」と呼ぶ。

雅経の歌はこの小さな山の歴史的な大きさを、そして、日本人にとつてのふるさとの意味とを、余韻をただよわせて歌いあげる。

日本史ならぬ世界史の古里はエルサレムであると言えよう。五百年間イスラエル王国の都であったこの町は、

シオンなど六十の異名を持ち、旧約聖書では六百回も言及されている。

この町が最も美しいのは、小夜更けならぬ朝まだき、町の東にある標高八百米のオリブ山からであるという。ここはイエスが夜になると宿った（ルカ伝二二・三七）山、そして、雛をはぐくむ牝鶏の翼（マタイ伝二三・三七）をもって、朝まだき、旧約の詩人のごとく（詩篇一二二・六）平安を祈った山である。

みよしの山の秋かぜ小夜ふけて  
ふるさと寒く衣うつなり

参議雅経

(四一)

主が与へ主が取り給ふと讃めしより  
世を憂しと見る罪知らざりき

藤原清輔（一一〇四―一一七七）の晩年は保元（一一五六）平治（一一五九）の乱があり、不穩の時代だった。個人的にも不運不幸が重なり、失意落胆の生涯だったという。「つらかった昔も今は恋しいのだから、今がなつか

しくなる日もあろう、長生きしよう」と詠んだ三十路の諦観を七十三歳の死まで保ちつづけたのだろうか。

ヨブが様々な苦難に出会い、「エホバ与へエホバ取り給ふなりエホバの御名は讃むべきかな」(一・二二)の諦観を口にしたとき、彼には成人した息子七人娘三人があつたというから六十歳位だつたらうか。この信仰を得てもなお、不幸がヨブを訪れる。身体は病に弱り、信仰は妻に嘲られ、友人たちはヨブの不信を責めた。

そうした中でヨブは、妻を失い三人娘の二人を失つた七十五歳のマーク・トウエインの如く、「与えられて取られただけだ。まるで悪質なはずらだ」と神を呪うこともできたらう。だがヨブの信仰は変わらなかつた。神はヨブに息子七人娘三人を再び与えた。ヨブは百四十歳「年老い日満ちて死にたりき」と聖書は記している。

ながらへばまたこの頃やしのばれむ

憂しと見し世ぞいまは恋しき

藤原清輔朝臣

(四二)

見せばやなシユシャンの城の  
をとめらがぬれにぞぬれし袖の涙を

名高い松島の雄島で来る日も来る日も海にくぐる女たちの袖はしとどにぬれているが、色まで変わることはない。しかし、私の袖は日毎夜毎の涙に色あせてしまったと、袖を見せながら不実な男をなじる歌である。

ペルシャ王アハシユエロスの王妃にえらばれたエステルは、ユダヤ人であつたが、その出自を固く隠して王宮に入った。喜びの王は「エステルを置いて諸候家臣らをもてなし、諸州に恩赦減税を傳達した。

ギリシャ遠征を思い立つた王はハマンを総理大臣に登用した。ハマンはユダヤ人に宿怨を抱くアマレク人だったが、国論統一と戦費捻出のためユダヤ民族皆殺しを計画した。民族の危機にエステルは、自分がユダヤ人であることが分かつてしまう危険を冒して、王に直訴しようとした。

だが、政務に忙しい王は後宮を忘れ、三十日もエステルを寝所に召していなかつた。侍女たちと都のユダヤ人の三日の断食に押し出されたエステルは、王の前でこの



歌をうたう。「そのとき神は王の心を変えて柔和ならしめ」たと、旧約聖書外典エステル記残篇は記している。

見せばやな雄鳥のあまの袖だにも  
ぬれにぞぬれし色はかはらず

殷富門院大輔

(四三)

アロンのつえ川面を打てばナイルことごと  
からくれなるに水くくるとは

竜田川に散る紅葉の美しさ。業平はこれをくくり染め（布を糸でくくって部分的に染め残しをつくり、さまざま模様を染め出す技法）の妙にたとえた。そして「前代未聞！」と驚きの声をあげた。

何百年にも及ぶ異国での苦役の後、約束の地を目指してエジプトを脱出しようとしたイスラエルに、エジプトの王パロは自由を与えようとはしなかった。神はモーセとアロンを通して、エジプト全土に九つの災い、河水が血となる害、蛙の害、蚤の害、蚊の害、疫病、腫物、雹の害、蝗の害、暗黒をもたらした。そして、それらをし

めくくる第十の災い、長子の死をきっかけにエジプト脱出が始まったと出エジプト記七章は記している。

モーセとアロンとミリアムは主が命じられたとおりに行なった。彼はパロとその家臣の目の前で杖を上げ、ナイルの水を打った。すると、ナイルの水はことごとく血になった。

エジプトの歴史上前代未聞の出来事に、パロと家臣は「ちはやぶる神代もきかず」と叫んだことであろう。

ちはやぶる神代もきかず竜田川  
からくれなるに水くくるとは

在原業平朝臣

(四四)

エバルゲリジムみねに響かふ祝福の  
声ぞつもりて国は建ちそむ

日本文学はこの世の中を「をとこをみなに住むくに」と取る。「世の中」という句そのものが男女の中をさす。陽成院は筑波の二峯を男体山女体山、やがて桜川に合流する谷川を男女の川と呼び、恋の心は山のように繁く、

落ちる川瀬の音のように激しく、また、つもるふちのように深いと歌う。

聖書は世の中を、被造物たる人間が神に従うときには祝福を、従わぬときには呪詛をといて契約関係を取る。祝福と呪詛とは、神の御旨という盾の両面なのである。祝と呪と、二つの漢字を並べてその相似に驚かぬ者はあるまい。「兄」は人と口とからなる。つまり、長兄は一家や一族のスポークスマンなのである。聖書で長兄の役を果たす祭司が口を開くとき、それが祝福となり呪詛となる。

出エジプトを果たし、約束の地の征服にとりかかったイスラエルは、シユケムの谷に集まる。ヨシユアの命を受けた祭司が申命記二十八章を朗読する。神の律法を建国の基礎に置き、繁栄の条件とする国家が、いま、厳かに始まろうとする。東はヨルダン川、西は地中海を見遙かす山腹に集まったイスラエルのアーメンが、エバルとゲリジムの峯々に繁く、激しく、深く、響きあう。

筑波嶺のみねより落つるみなのか川  
こひぞつもりて淵となりつる

陽成院

(四五)

風をいたみ沈むばかりをアドリアの  
巖の上に主は置き給ふ

はげしい風に立つ波は岩に砕けるが、岩は動じない。そのように、狂おしい男の恋とつれない女の心とが対照されている。「おのれのみくだけて」の詞のたくみが、歌の声調と相まって、広く愛誦されている。

ユーラクロンという東北東の激しい風が地中海（使徒行伝二七・一四）に吹いている。クレタ島から吹きおろす風である。当時の航路は島の南側にあつたという。風下に行く帆船にとって危険きわまりない。

パウロの伝道旅行、第三回にして最後の船旅が始まつた。船はキプロスを出発し、クレタ島のフェニックス港に近づいた。おだやかな南風が突然ユーラクロンに変わり、船は流された。そして、パウロとその一行はクレタ島の南西にあるカウダの島陰に避難した。船員は恐れた

が、パウロは「懼るな」と神の使の声をきく。その如く、カウダ島から千籽キロメートルも西、シシリヤ島の南のマルタ島まで、二週間、アドリアの海をただようこの船には主の守りがあったのだ。まさに「エホバは患難の日に巖のうへに我をたかく置き給ふ」(詩篇二七・五)のである。海を支配する神をうたった讚美歌 *Melita* がある。メリタはマルタの本名である。

風をいたみ岩うつ浪のおのれのみ  
くだけて物を思ふころかな

源重之

(四六)

すくはれし後のころにくらぶれば  
昔は神をおそれざりけり

「きぬぎぬ」という古い日本語がある。書けば「衣ぎぬ」となるうか。「男女が共寝をして二人の衣を重ねてかけて寝たが、翌朝別れる時、それぞれ自分の衣をとって身につけ」(日本国語大辞典) ことから、衣が共寝と別れをあらわす。後朝とも書き共寝の翌朝の別れを示

し、日本の詩歌の主題のひとつとなっている。

敦忠の歌は、今風に言えば、かつらやフィットネスクラブの広告によく見かける *before* と *after*、つまり使用前(事前)と対比させて使用後(事後)を際立たせているのである。「あひ見る」前の恋心はつらい。しかし「あひ見て」の後の恋心はもつとつらい。恋心の切ない機微を歌ったこの歌は今も広く愛誦されている。

聖書も、いわば、救い主イエス・キリストを知る *before* と *after* の書である。聖書を知る前の私は、日本的な天神地祇への畏敬の念を持っていた。だから、聖書を開いた時「エホバを畏るるは知識の本なり」(箴言一・七)に心からうなづいた。しかし、救い主なる神を信じた後の私の心の畏れは、「昔は神を」と私に嘆じさせて然るべきほど、深いものであった。

あひ見ての後のころにくらぶれば  
昔は物をおもはざりけり

権中納言敦忠

(四七)

もてなしに心をちぢに砕くよりは  
汝が身ひとつの主に聞き入れよ

秋の悲哀感を歌うこの歌は「わが身ひとつの秋」という美事な発想、そしてちぢ(千)とひとつ(一)を対比する技巧によって真情を伝える。技巧とは表面の飾り、小手先のわざと誤解されているが、この歌は技巧なくば真情なしと言っているようだ。

千(ち)にひとつのつと同じようにち・という接尾語をつけち・とし、それを連濁するとちぢとなる。数千を意味するが、数千と一の対比、manyとonly oneの対比を聖書も強調技巧のひとつとして用いている。その例として旧約聖書からは出エジプト記二十章「我の外何物をも神とすべからず」と定めている十戒の第一戒が挙げられる。この戒めを守る者には、めぐみが「千代にいたる」とちぢとひとつが立場を逆転する。

新約聖書からはルカ十章、マリヤとマルタの対比が、例として挙げられよう。「もてなしのこと多くして心いりみだれ」るマルタのちぢと、「無くてはならぬもの」ただひとつをえらび、主の言葉に聞き入るマリヤのひとつと

が対比されている。マリヤにとってイエスは「わが身ひとつの」主であったと言えよう。

月みればちぢに物こそかなしけれ  
わが身ひとつの秋にはあらねど

大江千里

(四八)

花はしほみ草は枯れども預言者の  
心は離れじ神のことばを

冬が来ると、そうでなくとも淋しい山里がとりわけ淋しくなる。このことに気付いた宗子の歌の巧みは「かる」にある。枯ると書けば草が枯れることであり、また離ると書けば、人目や人の心が離れ去ることを意味する。宗子が山里の冬を描いた「人目も離れ草も枯れる」掛言葉の巧みを、巧みに逆転させたのが

秋萩をいろどる風は吹きぬとも  
心はかれじ草葉ならねば

の業平（後選集秋上）である。秋萩を色づかせる秋風は吹いても、私の心はあなたを離れません、心は枯れる草の葉ではないのですからと誓う巧みの歌である。

聖書の草も枯れる。そして詩人にして預言者なるイザヤは、ヘブル詩の巧みである繰り返しと対句とを用いて、更に「されど」と逆転の接続詞によって、枯れる草の彼方に枯れぬ御言を見、御言を離れぬ心を歌う。まさに神の言を預かる者にふさわしい歌といえよう。

草は枯れ花はしほむ

エホバの息そのうへに吹きければなり

草は枯れ花はしほむ

然どわれらの神のことばは永遠にたたん

（イザヤ書四〇・七、八）

山里は冬ぞさびしさまさりける

人目も草もかれぬとおもへば

源宗于朝臣

（四九）

荷を守り箱を衛りし六人の  
名こそ流れてなほきこえけれ

日本の風景のひとつに名滝がある。華嚴の滝、白糸の滝、養老の滝と数多い。公任は京都大覚寺の滝を讃め、水の音は絶えて久しいが、名滝のはまれば今も世に聞こえていると詠み、自分も滝にあやかっつて、歌の歴史に名を残したいと願っているのである。

旧約聖書の人々も同様であった。たとえばルツ記を開こう。一幕四場の芝居の主役八人のうち七人、エリメレクとナオミ、マフロンとロルパ、キルヨンとルツ、そしてボアズの七人は名を残しているが、もうひとりの主役は「買戻しの権利のある親類の者」と記されているにすぎない。彼が果たす役の大きさを考えると、不思議な取り扱ひである。

これと反対に、果たす役は小さいけれど、どんな些事も主の御用と忠実に果たしている人々は、その名を聖書の青史に留めている。エルサレムに都を定めたダビデは神の箱を都に搬入する。その喜びの描写（歴代志略上一五・一六〜二四）に、荷物係ケナヌヤ、箱を守る門衛オ

ペデ・エドム、エイエル、ベレク、エルカナ、エヒヤたち「小事に忠なる者」(ルカ伝一六・一〇)が名を残している。

滝の音は絶えて久しくなりぬれど

名こそ流れてなほきこえけれ

大納言公任

(五〇)

信ずてふわが名はまだき立ちにけり

水に下りてバプテスマ受く

恋をあらわす歌語は多い。過ぎし恋、思いそめた初恋、成る恋、失う恋、忍ぶ恋、見ぬ恋、待つ恋、老いらくの恋からひとめぼれ、ミスコスモスに至るまで、恋愛心情表現は多様化している。こうして恋の歌が和歌の主流をなすに至った。日本文学の主調音は、おとこおみなの仲にあると言えよう。

キリスト教文学の主流は信仰であり、人と神との仲である。エチオピア女王カンダケの財産管理役の高官が、遠くエルサレムまで神を礼拝しに行った。彼の信じたい

気持ちこそそれほど深いのを知った御霊は、エルサレム教会の七人の執事のひとり、後にアフリカ宣教の大役を果たすピリポに働きかけた。御霊に導かれたピリポは、ガザの荒野をエジプトに向かう高官の馬車に乗り、聖書を説いた。イザヤ書の「屠殺場に引かれて行った羊」(五三・七)がイエスについての預言であることを高官に説いた。彼はためらうことなく、水に入り、バプテスマを受けた(使徒行伝八・三八)のである。エジプトの高官にして大和の歌ごころありせば、私の求道心が早くも(まだき)分かつてもらえたのかと、謙遜に、御霊とピリポへの感謝を表現したであろう。

恋ずてふわが名はまだき立ちにけり  
人知れずこそ思ひそめしか

壬生忠見

編集委員 伊藤明生  
木内伸嘉  
阪本甲子郎(長)  
西岡力  
Stephen T. Franklin  
編集事務 阿部伊作

### 編集後記

東京基督教大学の完成年度を終え、新しい歩みを始めた第5年日も恵みのうちに守られて、ここに第5号が発行されることを心から感謝します。

服部先生の論文第3部が掲載され、これで完結しました。英文のチェックと、論文の3分割にふさわしい形に書き換えるという大変面倒な労を負って下さった編集委員のStephen T. Franklin先生に、心から厚く御礼申し上げます。“Christian’s Guide to Isulam”がStephen T. Franklin先生により執筆、伊藤先生により訳されました。頁数の関係でその前半のみを本号に掲載し、後半は次号に回すことになりましたが、学生諸君にも読んで頂ければ幸いです。御執筆下さった先生方と印刷所の皆様に感謝し、第5号も神様の栄光のために用いられるようにお祈りいたします。

何も分からない者が委員長を務め、多大の御迷惑をお掛けしたことをお詫び申し上げます。定年退職を迎え、次の方にバトンをお渡ししますが、5年間、お支え下さった編集委員の皆様には厚く御礼申し上げます。(阪本)

東京基督教大学紀要  
キリストと世界 第5号

1995年3月1日 発行

|      |  |
|------|--|
| 発行者  | 東京基督教大学教授会                                   |
| 発行所  | 東京基督教大学<br>〒270-13 千葉県印旛郡印西町<br>内野三丁目301-5-1 |
| 印刷所  | 株式会社いなもと印刷                                   |
| 発行部数 | 1000部 頒価 1,500円                              |



# CHRIST AND THE WORLD

V

1995

## CONTENTS

### Articles

- Prepositions and Grammaticalization: Y. Matsumoto  
General Issues and the Case of Kola ..... and Y. Takata 1
- Christian's Guide to Isulam (I) ..... S. T. Franklin 16  
(Japanese Translation) A. Itoh
- Worship As Service:  
A Theology of Worship in the Old Testament (III) ..... Y. Hattori 47
- JÛJÛ O TAMOCHITE JÛNEN O TONAEYO  
[Keep the Commandments Concerning the Ten Great Sins  
And Also Recite the Ten Prayers]  
— Hônen's View of Sin (II) — ..... S. Obata 71
- Christian Philosophy and Modern Thought (III)  
— The Empiricism and the Transcendental Hermeneutics ..... H. Inagaki 85
- Uchino Hundreds (II)  
— Christian Parodies of *Ogura Anthology* — ..... H. Shimizu 123

Tokyo Christian University