

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 3 号

論文

-
- | | | | |
|--|----|----|----|
| 旧約聖書正典の形成と決定原理 | 西 | 満 | 1 |
| Christianity in Japanese Literature | 清水 | 汎 | 21 |
| Worship As Service: | | | |
| A Theology of Worship in the Old Testament (I) | 服部 | 嘉明 | 43 |
| 米は米, 豆は豆にて—荻生徂徠の人材考— | 小畑 | 進 | 79 |
| キリスト教哲学と現代思想(II) | | | |
| —他宗教の「理解」と解釈学— | 稲垣 | 久和 | 94 |

書評

- | | | |
|--|-------------------|------|
| Brian Davies, <i>The Thought of Thomas Aquinas</i> | Harold A. Netland | 67 |
| Harold A. Netland,
<i>Religious Pluralism and the Question of Truth</i> | Thomas N. Wisley | 70 |
| バーバラ片岡・西尾道子『聖書の英語(旧約篇):
現代英語を読むための辞書』 | | |
| 西尾道子『新約聖書の英語:現代英語を読むため
の辞書』 | 松本 | 曜 71 |
-

1993年3月

東京基督教大学

[論文]

旧約聖書正典の形成と決定原理

西 満

序

現在私たちが手にしている旧約聖書はどのようにして形成されたのであろうか。また、正典が形成されるにあたって、どのような決定原理が働いたのだろうか。また、何時頃それはなされたのであろうか。本論においてはこの問題を取り扱うことにする。前号においてすでに見たように、三段階正典化説を唱える多くの学者は、紀元90年のヤムニヤ（ヤブネ）会議において最終的に決定されたと主張する。三段階正典化説を否定する学者でも同様の立場をとる者もいる。しかし、前述したようにヤブネにおける会議は正典の内容について討論し、校閲したということはあったが、そこで正典が決められたのではないということが判明したり。では旧約聖書正典はいつどのようにして形成されていったのであろうか。実際には、正典形成に関する初期の外的資料は何一つ存在していない。旧約聖書もまた、正典形成に関する明確な情報を提供してくれないし、また「預言者」と「諸書」の範囲についても情報を提供してはくれない。しかし同時に旧約聖書は、かなり早い時代から、権威ある書が存在したことを繰り返して証言している。これに対して現代の批評学は、聖書正典の形成を人間の側面からのみ判断し、神の靈感とか、正典形成にあたって働いた、神の超自然的な力を考慮に入れないか、軽く取り扱う傾向がある。最近になって（特に1970年代以降）、このような傾向に対して見直しを求める立場も出てきた。それが、「正典批評」とか「正典的研究法」(canonical approach)とか呼ばれるものである。本論ではまずこの問題について概観し、さらに、福音派の立場における正典の形成と決定原理の説について論じてみたい。

1 現代批評学の諸学説

A. 三段階正典化説を主張する立場

—ライル, ファイファー, ベンツェン—

H. E. ライル (1856-1925) によれば、ヘブル人の国民的文書はヘブル正典が形成されるより遥か以前から存在した²⁾。彼によると「律法」「預言者」「諸書」が三段階で正典化されるためには、それぞれ三つの過程を経て形成されたという。第1は、旧約聖書の諸書に先行した文書の過程、第2は、これらの書を現在の形にする編集の過程、第3に、これらの書を聖書という国民的正典の地位に選ぶことである。ライルによれば、他の自由主義の学者と同様に、五書は長い期間かかって種々の資料が積み重ねられ、それが編集されて出来上がったものである。捕囚後、エズラが集まった会衆の前で五書を読んだ時(ネヘ8章)、その律法は拘束力を持つものと認められ、それゆえ正典化された。であるから、最初の正典は五書のみであった。しかし、これだけでは正典として不十分であった。なぜなら、ネヘミヤの時代までには、預言者たちの文書やことばを保存しようとする特別な関心が生じてきた。そしてこれらの書は、前300年から200年代の始めの間に正典化された。そして多分それは、ヘレニズム文化が浸透しつつあることが、ユダヤ教の伝統にとって脅威的な存在になったからである。預言者の正典が完結した時、他の文書(例えば伝道者の書やその他の書)で預言者の正典にも律法にも属していないものがあつた。これらは実際には、以上二つの正典の付録の役をしていた。マカベヤ時代のユダヤ人愛国者たちの熱心が、第3群の文書を付加することにより、正典を拡大しようとする運動を始めたのかもしれない。アンテオコス・エピファネスがユダヤ人の国民的文書を破棄するよう命じたことは、ただユダヤ人たちの目にそれらの価値を大きく見えるようにしただけであつた。その後これらの書が一般に用いられることによって、権威あるものと見られるようになった。実際に公式にこれらが正典と認められたのは、多分、紀元100年頃であろうとされ、それはヤムニヤ会議の結果であつた³⁾。

ハーバード大学のR. H. ファイファー (1892-1958) は、本質的にライルの立場をとりつつその修正案を提示した。人類の歴史で、書物が正典として公認された最初のものは、ヨシヤの治世に神殿で発見された(されたと見せかけた)

申命記典である。この画期的事件の出来事から二つのことが推定される。第1に、ヒルキヤの発見以前には知られずにいたこの書が、フルダヤヨシヤによって神のことばと見なされたこと。第2に、この書物に関する政令が直ちに下され、自然に国の憲法になったことである⁹⁾。この前621年の申命記の正典化は、正典結集の第一歩であった。その後、650年にJ E資料が編集され、捕囚後パレスチナで祭司典Pが編集付加されて、400年頃正典化された。さらに、前預言者（その多くは、前550年頃申命記史家によって編集されていた）と、後預言者が前2世紀頃決定版として公布された。諸書は長い間に一つ一つ正典化され、紀元90年頃のヤムニヤ会議において聖書の正典化は不動のものとなった⁹⁾。

A. ベンツェンも三段階正典化説を認める。ベンツェンによれば、エズラ、ネヘミヤ時代に、水の門の前の広場において律法を朗読したのは、その当時、バビロニアのユダヤ人の中で流布していた律法の形を紹介したものである。それより以前、前621年ヨシヤの宗教改革の時代にすでに規範的律法の書という概念があり、神は御旨を聖なる書によって啓示することができるという信仰があった。このことは、聖なる書かれた律法という概念の形成にとって、特別に重要な意味を持っている。しかし、それよりもずっと早い時期に、神によって与えられた古代の律法概念、すなわち、イスラエルのクレド（申26:5-9）もある。しかし、そのような考えがすぐに正典という固定の概念に到達したのではない。出エジプトの後の長い世紀に種々の流れのいわゆる層（資料）が捕囚後に統一され、五書という形になったのである。ベンツェンによれば、「預言者」の正典化は、イザヤが「このあかしをたばねよ。このおしえをわたしの弟子たちの心のうちに封ぜよ」（8:16）と命じた時、そして、エレミヤが彼の書記バルクに預言のことばを書かせた時に（36:4,32）始まった。捕囚後の預言者たちは、前任者たちと同じ立場を保持したが（ゼカ1:4；7:7参照）、彼らの著作は前200年より少し前までに正典として認められるようになり、「預言者」の正典化は前200年より少し前に実質的に完了した。「諸書」は、それにいろいろの名前が与えられていることから分かるように、極めて漠然とした仕方では定まったが、それは、多分、ベン・シラの知恵の書の序文が記された頃（前132年）までには完成していたと考える。従って、ベンツェンは、ヤムニヤ会議において正典が決定したという考えは退ける。ヤムニヤにおいてなされたことは、「正典を決定したのではなく、校閲したのである」¹⁰⁾。

B. 三段階正典化説を認めない立場

—ヘルシャー、エスターリーとロビンソン、フリードマン—

ドイツの旧約学者、グスタフ・ヘルシャー（1877—1955）は、従来の批評学者がとっていた三段階正典化説には明確に反対の立場をとる⁷⁾。ヘルシャーもライルと同様に、正典の概念が出てきた背景には、ギリシャ文化とギリシャ的文書の出現によって、ユダヤ教の宗教的伝統が重大な挑戦を受けたという事実があると考えられる。さらに、ユダヤ教の外典資料が広範囲に出回ったことによって、ユダヤ教の権威者たちは、正典的聖書を、古代のある時代以前の作品に限定することによって、ラビの伝統を守り、外典文書からの脅威を取り除こうとしたのである。「律法」は前7世紀頃から聖なるものと見做されていた。しかし、前4世紀の終わり頃に「律法」が最終的な形を整えた時にも、正典としての地位を認められたわけではなかった。同じことが「預言者」についてもいえる。ヘルシャーによれば、前2世紀の中頃までは周期的に「預言者全集」に文書が付け加えられていったのである。ベン・シラの証言は必ずしも預言者正典がその時までには完結していたことを意味しない。むしろある特定の書が、前190年頃までには尊敬を勝ち得ていたことを意味しているのである。ヘルシャーによれば、ヘブル文書が次第に集成されてゆくことと、正典の概念の発展とは鋭く区別されなければならない。前者は文書化の一過程であり、後者は、教理的理論（dogmatic theory）である⁸⁾。正典の概念が未だ起こっていないという証拠は、ベン・シラが自分自身を聖書記者の最後の人物であるとして書き（シラ33:16）、彼の文体を昔の預言者の様式に似せて書いているからである。しかし、このような説明は、ベン・シラの知恵の書の著者が、なぜ旧約聖書正典の中に受け入れられなかったか、また、ベン・シラが預言者の伝統に立っていることを認められず、古代ヘブルの賢者の地位に留まったかということを説明することができない。ヘルシャーによれば、このような正典の概念が形成されたのは、パリサイ派のラビ・ヒレルやラビ・シャンマイの時代、すなわち、紀元100年頃である⁹⁾。

ヘルシャーの学説は、ロンドン大学のW. O. E. エスターリー（1860—1950）とT. H. ロビンソン（1881—1964）に受け継がれ、彼らの共著に現われている。すなわち、ある書が他の書よりも聖なるものだという思想が正典を作り上げる動機になった。彼らによれば、そのような考えは突然生じたものではなく、あ

る書に特別の神聖さが帰せられるようになったのは徐々に、また一般の同意によってそうなったのである¹⁰⁾。旧約聖書を「聖なる書」と最初に表現したのはヨセフスであり、それはヨセフスの「アピオンへの反論」に記されている。(しかし、実際には聖なる書物という表現はすでに第1マカベアに記されている。この点については、拙論、『旧約聖書正典論への一考察』「東京基督教短期大学論集」第21号、14頁参照。)彼らもヘルシャーと同様に三段階正典化説を退ける。正典の考えが生じたのは、ギリシャ文化とギリシャ文学の成長、そして特にユダヤの外典の普及の影響力による。正典の概念は前2世紀の終わり頃までには生じてきたが、実際に聖書が正典として定められたのは紀元100年頃である¹¹⁾。

こういった批評学者の説は、1960年以降多少風向きが変わってきた。D. N. フリードマンは、「律法」と「前預言者」は一つの文学的単元を構成しており、前587年頃までには、大部分の文書が存在し、50年後には完成した形で世に出されたと考えられる。この両者はイスラエルの基本的歴史を構成しており、捕囚後の産物である。それが記された目的は、捕囚後彼らは何をすべきかということを示す青写真ではなく、むしろ、アブラハムからエルサレムの陥落に至るまでのイスラエルの経験の神学的、歴史的回顧録である。従って、大体のところ、捕囚からの帰還については関心を持っていない¹²⁾。むしろ、異国の地でユダヤ人が生存しつづけることに関心がある。それは捕囚の地における聖書であった。それに対して預言者全集の第2版は、捕囚からの帰還者が、回復の預言によって勇気づけられるようにと、帰還者たちの携帯参考書として発行されたのである。そしてこれらの預言者集は前520-500年頃と第2神殿建設時には改定増補されていった。フリードマンによれば、これらの文書は、ユダヤ人社会の公的な聖職者の集団によって公布された公の文書であった。彼はこれらすべての文書は、人々の生活における特別な歴史的状況に対する応答として世に出てきたものであるから、その文書の年代は、その文書に記された最後の出来事に非常に近いものと思われる、と主張する。さらに進んで彼は、その書が書かれた著作年代は、正典化の年代と等しいとする。そして、それは公的文書として公に公布されたものなのである¹³⁾。

C. 正典批評または、正典的研究法

—チャイルズ、サンダース—

1970年代にジェームス・サンダースやブリバード・チャイルズによって始められた正典批評は、従来の年代を定めるための聖書批評学にくらべて、かなり異なった前提にもとづいて作業を行なっている。チャイルズの基本的な旧約聖書学に対する姿勢は、従来の歴史的／批評的研究法は、神学的に不十分であるということである。キリスト教またはユダヤ教の信仰者の立場から言えば、批評学が行なってきた事柄は、旧約聖書を単なる古代の資料の集成として取り扱い、その上で、現代の信仰の共同体にとって役に立つものを求めるという程度のことであった。チャイルズは、現在私たちが手にする旧約聖書は聖書の一部であり、正典であるということから出発する¹⁴⁾。正典批評または正典的研究法は、現在私たちが手にする聖書が正典であるということに強調点をおく。聖書を解釈するとき、常にこのことを頭に入れておく必要がある。チャイルズは歴史的／批評的研究法が、本文に関するある程度の真の（歴史的な）情報や、原著者の意味する事柄を明白にするに当たって、ある程度有用であることを否定はしないが、それは私たちの神学的努力にとっての必要のすべてではないという。もし、殆どの批評学者がなしているように、私たち現代のキリスト者が、どのようにしたら、復元された原典の本文の意味を自分のものとしようとしつつけるならば、袋小路に迷いこんでしまうことになる。大切なことは、正典としてのテキストが、現代のキリスト者に対して何を求めているかということを探ね求めることである。なぜなら、現代のキリスト者も信仰共同体の一部であり、そのためにこそテキストは正典となり、正典として存続しているからである¹⁵⁾。

チャイルズは、正典の形成の過程と時期についての明確な判断を避ける。正典の形成は捕囚前に始まり、捕囚後には様々な要因によって文書化の必要性が高まっていった。その過程で、特別な編集者たち、宗教的なグループ、さらには政治的党派の関与があったことは確かである。この人たちが、ある場合は、エルサレムの改革的申命記者のグループであったかも知れないし、ヒゼキヤの宮廷に属する編集者であった場合もあるだろう。しかし、正典形成の過程において、本文を実際に編集した人たちは、自分の身分を隠すことに最大限の努力を払ったのである¹⁶⁾。

サンダースによれば、正典批評とは、イスラエルの歴史に関する現代の解釈

の過程を通して、正典の歴史の再解釈を試みようとするものである。正典とは、彼らによれば、正典を作り上げた信仰共同体の信仰の所産なのである。したがって、正典批評すなわち正典的聖書解釈は、信仰共同体の正体 (identity) と、信仰共同体の生活の仕方 (life style) という視点から、今の構造そのままの聖書を解釈する。そのために、正典的聖書解釈は、聖書を今ある形のままという固定性 (stability) と、信仰共同体 (教会) の現代における生活の仕方という応用性 (adaptability) を求めて解釈する¹⁷⁾。サンダースは次のように言う。

正典批評は、ヤムニヤから始まるのではない。それは、古代のイスラエルとユダとの古い国家主義的祭儀の継承について、またユダヤ教と呼ばれる宗教的共同体の誕生について、実存的で本質的に観察することから始まるのである。正典批評は、古代のイスラエルとユダとの古い伝承についての問から出発する。それらの伝承は、紀元前6世紀および紀元前5世紀における彼らの受難と復興のときに、生きる力を与えたものである。また、それらの伝承は、枯骨であったものからユダヤ教を誕生させるための媒体を提供した。正典批評は、律法の書や預言書が、いかにして、またなぜ、私たちが受け継いでいるような種類や構造や形態を取るようになったかを尋ねる。律法の書や預言書の大部分は、真にまったく古い捕囚以前の資料によって形成されている¹⁸⁾。

以上のように、チャイルズやサンダースは、従来の批評学者がとってきた姿勢とは大分異なった立場をとる。しかし、批評学的研究法を完全に退けてしまうわけではない。むしろ批評学的研究法を受け入れながら、正典としての聖書の権威を認めようとするものである。そして、彼らによれば、聖書の権威は正典を編集した信仰共同体の信仰からくるのである。

D. レイマンの正典論

チャイルズやサンダースの正典批評と共にもう一つ注目すべき正典論の書が1976年に発刊された。それが、当時、エール大学の宗教学の準教授であったSid Z. Leimanの*The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*である。レイマンは正典を次のように定義する。「正典とは、ユダヤ人によって宗教上の事柄および(または)、教理のための最終的権威として認められた書である¹⁹⁾。そしてその権威は、ユダヤ人をあらゆる時代にわたって拘束しているものである。このような書は、公私両面において絶えず研究し、解釈されていくべきものである」²⁰⁾。さらにレイマンは、正典であることと、靈感

を受けていることは区別すべきことであるとする。ある書が正典であって靈感を受けている場合と、正典であっても靈感を受けていない場合とがある。前者は聖書（この場合は旧約聖書）であり、後者はタルムードのような書である²¹⁾。

レイマンは他の批評学者とは異なり、聖書が正典と認められた時期はずっと初期の時代であると主張する。彼はまず、正典が存在する以上、非正典的書物もあったはずだとし、それらの書をリストアップする。それらの書は「主の戦いの書」（民21:14）とか「ユダとイスラエルの王たちの書」（Ⅱ歴13:22）とかいった書で、全部で24冊程あり、旧約聖書の中に参考資料として記されているが、直接的な引用はない²²⁾。

これに対して、聖書に記されている他の書または律法集は、正典として引用されている。即ち、宗教上の行為および教理のための、あらゆる時代にわたっての最終権威なのである。レイマンは、契約法典、十戒、申命記、あるいは、五書全体がすでにモーセの時代に正典化されていたであろうと考える。聖書に記されている正典または律法集は以下のようなものである。

- 1 「契約の書」（出24:7；出24:4参照）多くの学者はこの語は出20:22—23:33に記されている律法であるとする。
- 2 「あかしの板」（出32:15）、「石の板」（出24:12以下）、「契約の板」（申9:9以下）。
- 3 「みおしえ」または「律法」（申17:18；31:9, 11, 12, 24；ヨシ8:34）。「モーセの律法の書」（ヨシ8:31, 32；23:6）。すでにモーセとヨシヤの時代に、律法（ある学者たちはこれを申命記とする）は正典とされていたのである。
- 4 「モーセの律法」（Ⅰ列2:3）著者は律法がダビデ、ソロモン時代に正典とされていたとする。
- 5 「モーセの律法の書」（Ⅱ列14:6；Ⅱ歴25:4）。列王記、歴代誌の著者は「律法」（または少なくとも申命記）がアマツヤの時代に正典として認められていたと考える。
- 6 「契約の書」（Ⅱ列23:2, 21；Ⅱ歴34:30）。ヨシヤの時代（前621年）に発見された書は「律法の書」（Ⅱ列22:8）または「モーセを通して示された主の律法の書」（Ⅱ歴34:14）とも呼ばれた。著者はこの書の発見と同時にそれが正典であることを認めている。

- 7 「主の…律法」(Ⅰ歴16:40)。歴代誌の著者はダビデの時代に「律法」が正典であったことを示している。
- 8 「主の律法の書」(Ⅱ歴17:9) 著者は「律法」がヨシャパテの時代(前873-849年頃)に正典であったことを示している²³⁾。

以上のようにレイマンは、「律法」がすでに記された段階、すなわち、モーセの時代に正典として認められており、ヨシュアの時代から統一王国、分裂王国の時代を通じて正典として認められていたとする。すなわち、批評学者が主張するようにヨシヤの時代に申命記が始めて正典とされていたという説に反対する。さらに、「預言者」は前450年までには正典として認められており、「諸書」は前2世紀の中頃には正典化が終了していたと見做す²⁴⁾。このように、レイマンの考えはかなり伝統的な保守派の主張に近いものがある²⁵⁾。

以上見てきたように、現代批評学の立場にはかなり多様な面がある。19世紀から20世紀中頃までは、正典形成における人間的側面のみを重視し、正典形成において働いた神の超自然的な力を認めないか、軽視する傾向にあった。20世紀の後半以降になるとこういった傾向に対して反省を求める空気が出てきた。その一つが、チャイルズやサンダースによって唱道される正典批評と呼ばれるものである。このような考えに近いものは、我が国ではすでに渡辺善太(1885-1978)の「正典論」(1949年)の中に見いだすことができる。渡辺善太は、彼の言う聖書の持つ「神言性」と「人言性」、「正典性」と「文献性」の両者に注目しつつなお、統体としての聖書の正典性について強調した学者で、我が国では独特の正典論を打ち立てた人である²⁶⁾。渡辺善太は、聖書批評学の成果を受け入れつつ、聖書の神言性を強調した。それゆえ、彼は自分の立場を蘊的であると表明している。渡辺善太は東洋宣教会に属して伝道し、いわゆる純福音の信仰的立場で出発したが、そこから批評学的立場に転向した学者であるが、チャイルズもまた同様の信仰歴を持つと聞いている。

2 福音派の諸学説

では、福音派(または保守派)の学者は、正典形成の決定原理と時期についてどのように考えるのだろうか。(ここで保守派という場合、聖書の伝統的教

理、解釈を保持するという意味においての保守派であることを断っておきたい。) 保守的立場に立つ学者たちは、旧約聖書正典が、ヤムニヤにおいて決定されたという説を原則的に受け入れない。また、聖書の三段階正典化説をも退ける。また、ライルやヘルシャーが主張したように、ヘレニズム文化の浸透が正典結集の重要な要素になったという考えも、正典結集の時期をもう少し初期の時代と考えるゆえに受け入れない。正典性の決定原理について、保守派の考えはごく大雑把に言って二つに分けることができる。第一はレヤード・ハリスによって代表される預言者性を強調する立場であり、第二はあらゆる人間的、物理的要素を否定し、聖霊による導きという点を強調するエドワード・ヤングの立場である。いずれの場合も神の摂理、聖霊の働きという面を強調する。まず、正典がどのような原理によって正典となったかという問題について、L. ハリスと榊原康夫、それに対するE. ヤングの説を紹介しながら考えてみたいと思う。

A. 預言者性が正典性を決定するという立場

米国のカヴェナント神学校のR. L. ハリスはその著 *Inspiration and Canonicity of the Bible* (1957) で正典性の決定原理となったものは、その書が預言者によって記されたかどうかによるのであるとした。即ち、預言者性こそは旧約聖書正典の決定原理の基礎である。預言者の第一人者は神と顔と顔を合わせて語った偉大な預言者モーセである。ユダヤ人が今でも認める権威の源泉は「ミ・シナイ」(シナイから)であり、モーセが語った言葉が保存されている文書こそは権威があり、神の言葉である。彼は、モーセが五書の著者であり、卓越したイスラエルの預言者として、神から真の権威ある啓示を受けたことを証しするものとして以下のような章句を挙げる。それはレイマンがなしたことと似たような方法である。

- 1 ヨシユアは幾度となくモーセが「神のしもべ」、「神の人」であり、神がモーセに律法を与えられたと語っている。「モーセがあなたがたに命じたすべての律法」(1:7)、「モーセが書いた律法の写し」(8:32)、「モーセの律法」(8:31, 23:6)。
- 2 王の歴史においても同様の言及を見いだす。ダビデはソロモンに「モーセの律法に書かれているとおりに」主の戒めを守ることを命令している

- (Ⅰ列2:3)。
- 3 アマツヤは「モーセの律法の書にしるされてところによって」行動し(Ⅱ列14:6)、その後に申命記の章句を引用している(批評学者は申命記の年代をヨシアの時代に位置づけるが、それはアマツヤよりも200年も後代である)。
 - 4 ヒゼキヤは「主がモーセに命じられた命令」を守った(Ⅱ列18:6)。しかし、ヒゼキヤの子マナセは「わたしのしもべモーセが彼らに命じたすべての律法」(Ⅱ列21:8)を守り行なわなかった。
 - 5 ヨシヤは、ヒルキヤが主の宮で発見した律法の書に従って改革を行なった(Ⅱ列22:1-23:25)。
 - 6 歴代誌も列王記と同じ方法で「モーセの律法」「主の律法」の遵守と違反について記している(Ⅱ歴17:9-ヨシャパテ、Ⅱ歴23:18-ヨアシユ、Ⅱ歴25:4-アマツヤ、Ⅱ歴30:16-ヒゼキヤ、Ⅱ歴33:8-マナセ、Ⅱ歴34:14,35:12-ヨシヤ)。
 - 7 エズラ記とネヘミヤ記には、このような参照文は枚挙にいとまがないほど多い。「主が賜ったモーセの律法に通じている学者」(エズ7:6)はその一例。
 - 8 詩篇の作者たちは、神は「ご自身の道をモーセに、そのみわざをイスラエルの子らに知らされた」(103:7)と記した後で、出エジプト34:6,7から引用している。詩篇と箴言における主の律法への賛辞は数限りなく多い。
 - 9 預言者たちも同様である。イザヤは民に「おしえとあかしに尋ねなければならぬ」(8:20)と指示し、エレミヤも「主の律法」が公に侮辱されていると嘆いた(8:8)。エゼキエルはエレミヤの章句を引用しながら、「祭司は律法を失い、長老はさとしを失う」と宣言する(7:26)。ダニエルは、イスラエルの民が「神のしもべモーセの律法」から離れ去ったことを率直に告白する(9:11)。ホセアは文書としての主の律法の存在について記す。「わたしが彼のために、多くのおしえを書いても。」(8:12)さらに五書の記事を6回以上言及する(11:1,8;12:3,4,12,13)。その他、アモス(2:4)、ミカ(6:8)、ゼパニヤ(3:4)、ハガイ(2:12,13)等の預言者たちも主の律法について言及し、マラキは旧約聖書最後

の書を次の言葉によって締めくくる。「あなたがたは、わたしのしもべモーセの律法を記憶せよ。それは、ホレブで、イスラエル全体のために、わたしが彼に命じたおきてと定めである」(4:4)。

上記のことから判明することは、古代イスラエル人は、モーセが神の代弁者として五書を記したのであると信じていたし、初期の段階から正典として受け入れられていたことである。このように、ハリスは五書のモーセの著作性をも擁護する²⁷⁾。ハリスはついで預言者が書いた書が正典となっていた理由について述べる。預言者は神の御旨の啓示者である。ミカヤは次のように言った。「主が私に告げられたことを、そのまま述べよう」(I列22:14)。ここに、真の預言者に関する旧約聖書の見解が記されている。預言は、神のことが新しい啓示として与えられる場合のイスラエルにおける唯一の制度であった。偉大な預言者モーセは、イスラエルの生活、国家、宗教の基本的法典を書いた。この法典はその後のイスラエルの歩みの基本となった。しかし、それ以後、必要に応じて神からの啓示が与えられる場合、それはイスラエルの預言者を通して与えられた。祭司も神の御旨を求めることができたが、それはせいぜいウリムとトンミムを通してであった。祭司も預言者となりえ、いかなる人間といえども預言をするために主がお用いになることができた。しかし、それは神がその人を預言者として召されたことによってである²⁸⁾。

預言者は主が語った言葉を書物に書き残すように主から命じられた。その良い例がエレミヤ書に記されている。「あなたは巻き物を取り、わたしがあなたに語った日、すなわちヨシヤの時代から今日まで、わたしがイスラエルとユダとすべての国々について、あなたに語ったことばをみな、それに書きしるせ」(36:2；他にイザ8:1；エゼ43:11参照)。このように預言者たちは、イスラエルの歴史をもヨシヤから捕囚に至るまで書き記してきた。このようにしてイスラエルの歴史シリーズ「前預言者」が完成した。

ハリスは、「諸書」もまた、預言者による作であるという。この点についてハリスは、ヤングの3区分の決定要素について反対する。ヤングによれば、ヘブル語正典の3区分は著者の公的身分による。「律法」は、律法の授与者モーセによって記され、「預言者」は歴史書の部分も含めて預言者によって記されているゆえに「預言者」と呼ばれ、「諸書」は預言者でないものによって記されたものを纏めたものであるとする²⁹⁾。これに対してハリスは、第1に、3区

分はそれほど確定したものではなかった。第2に、ダビデ、ダニエルは新約聖書の記者によって預言者と呼ばれた(マタ24:15;使徒2:30)。第3に、イエスは旧約聖書を「預言者たちの書」(マタ26:56)と呼んでいるとし、ヤングの、3区分が著者の公的身分によるものであるとの説に反対する。

このハリスの預言者性の原理を、もう少し整理し細かく規定したのが榊原康夫氏の説である。それによると、ある書が靈感されているかどうかを区別する決め手は、(1)モーセによる著作。(2)預言者的であること。(3)ペルシャ王アルタクセルクセスの時代以後のものではあり得ない。(4)イスラエルの言語、すなわち、ヘブル語かアラム語が用いられた書。(5)イエス・キリストが聖書と認めた書が、誤りなく灵感の書である³⁰。ここで(1)と(2)はいずれも預言者の著作であり、(3)は預言者の灵感が消えた時代、(4)は預言者たちが用いた言語、イスラエル人の言語である。したがって、ここでも預言者性が大切な要素となっている。

—預言者性は正典の決定原理となりうるか—

ここで「預言者性」が正典の決定原理となったかどうかについて考えてみたい。

モーセによる著作ということ、古代イスラエルにおける最も卓越した預言者であり、神と顔と顔を合わせて語った預言者ということで、イスラエルの初期の時代から、主の律法、モーセの律法としてイスラエルのあらゆる行為の規範となっていたことはすでに見た通りである。モーセの律法は初期の時代から正典として取り扱われてきたと考えてよい。それはエズラの時代になって始めて正典化されたわけではない。続く「預言者」即ち、「前預言者」と「後預言者」が何時どのように正典として受け入れられたかはもう少し複雑な問題である。この問題は先に譲るとして、ここでの問題は「預言者的」あるいは、「預言者性」ということが、正典の決定原理となりうるかということである。このことについては、ヨセフスの言葉が大変参考になる。「だれもが記録を勝手に書いてよいというわけではなく…預言者たちだけが神からの灵感によって、最も遠い古代の出来事を学ぶことができ、かつ、おのれの時代の出来事に、その時々即して明快な説明を書くことを許され…」(アピオンへの反論1:7)。尤もヨセフスは同じ箇所でも次のようにも言っている。「モーセにつづく預言者たちがそれぞれの時代における出来事を書きとどめ、13巻の書物におさまって

いる。残る4巻は、神への賛歌、および人間生活における行動の規範に関するものである」(1:8)。この言葉の意味をそのままとれば、残る4巻は、預言者の作ではないことになる。しかし、その後のヨセフスの言葉は再び預言者性を強調する。「ところでアルタクセルクセス王から現代に至る期間の歴史については、各時代の出来事が書かれているわけであるが、実際のところ、それ以前の記録ほどには信頼されてはいない。理由は、その間、預言者の正確な継承がなかったからである」(1:8)。預言者の継承がなくなったことが、正典がそこで完結したことを意味するのであれば、「残る4巻」も預言者の著作であると主張しているのだろうか。あるいは、預言者が活動していた時代における準預言者ともいべき人物による著作を意味するのだろうか。このことは、「ベン・シラの知恵」に記されている「律法の書と預言者の書と先祖たちの書物」という表現にも見られることである。この場合、著者の身分を表しているというよりは、聖書の区分を表していると考えたほうがよいであろう。そうであるならば、ヨセフスの場合も、モーセ5巻、預言者13巻、その他4巻とは、区分について語り、著者はモーセ、その他も含めてすべて預言者と理解することができる。ヨセフスは、パリサイ派の教育を受けた祭司の出であったから、彼の考えは当時のユダヤ人の正統派の考えを表していたと理解して差しつかえないであろう³⁰。聖書を「預言者たちの書」と表現することは新約聖書の中にも見いだすことができる。イエスは、「こうならなければならないと書いてある聖書が、どうして実現されましよう」と言った後で、「すべてこうなったのは、預言者たちの書が実現するためです」(マタ26:54,56)と言われた。

したがって、聖書の著者が預言者であるという考えは、イエスやヨセフスが主張した思想であり、それはまた、当時のユダヤ人の思想であるということができる。しかし、この場合の預言者とは広義における預言者である。なぜなら、ソロモン、エズラ、ネヘミヤ、アサフ、マサの王レムエル等は預言者とは呼ばれていないからである。確かに、ソロモンは神から夢の中でみ告げを受けた。そのような意味では神から啓示を受けた者は預言者と呼ばれ得る³⁰。エズラ、ネヘミヤについてはどうだろうか。伝承は「エズラは、彼自身の書と自分自身までの歴史の系図を書いた。ネヘミヤが、歴代誌を完成したのである」とする。(「タルムード」ババ・バスラ15A)。ここでは著者問題について多くを論じることはできない。しかし、現代の保守派の多くの学者はこの記述の通り

ではなくても、それに近い説を受け入れる³³⁾。エズラについて言えば、「主の御手が彼の上にあった」（エズ7:6, 9, 28；8:18, 22, 31）という表現が繰り返し用いられているという意味では、広い意味で預言者と言えるのかも知れない。事実、エズラがなしたことは預言者的な働きであった。エズラは律法を民の中に導入し、律法に基づいて社会を改革し、雑婚を禁止し、人々に悔い改めを迫った。しかし、ハリスは「預言者は神の御旨の啓示者である」と定義した。エズラ書の記者はエズラについては「祭司であり、学者であるエズラ」（7:11）、「祭司エズラ」（10:10）という表現を繰り返し用い、他方、ハガイとイドについては「預言者」（5:1）と表現して、両者を区別している。聖書は、エズラが直接神からみことばの啓示を受けた、というようには記述してはいない。そのような意味では確かにエズラは「祭司であり、学者」であった。しかし、エズラがなしたことは、モーセの律法に基づいてその時代に必要な社会の改革であり、民の心を神に立ち返らすことであった（7:10；ネヘミヤ8:1-18）。そのような意味では、エズラは預言者、あるいは預言者的であったといえる。同じことがネヘミヤについても言える。ネヘミヤは官吏であり、総督であった。ネヘミヤは神からの直接的啓示は受けなかったが、しかし、ネヘミヤがしたことは預言者的な働きであった。このように、イエスやヨセフスが、聖書の著者について「預言者たち」という場合、広い意味で用いたとすることができるかもしれない。神からの直接的な啓示は（聖書の記録を見るかぎりでは）与えられなかったが、彼らの働きは預言者そのものであった。

では中間時代に生きたマタティヤもその一人に数えうるだろうか。答えは否である。ヨセフスが記しているように、「アルタクセルクセス以後は…預言者の継承がなかったから」と信じられていたからである。外典にも、「預言者が彼らに現われなくなって以来」（Iマカ9:27）と、預言者靈感が消えてしまっているという証言がある³⁴⁾。ここに正典と外典とを分ける一つの外的な基準がある。

では、預言者性または預言者的ということは、旧約聖書正典として選ばれるための決定原理となりうるのだろうか。答えは然りであり、否でもある。然りの面について言えば、イエス・キリストやヨセフスの証言にも見られるように、ユダヤの伝承によれば、聖書の著者たちは預言者たちであった。しかしそれはある場合には広義における預言者であった。そしてこれらの書は基本的に

は、あの偉大なる預言者モーセが書いた書と一致していることが大切な条件であった。また、ある場合にはそれを越えて、真の預言者であり、大祭司であり、王であるイエス・キリストを指向していることであった（エレ31:31-33）。

なぜ否であるのか。それは預言者の書いた書物がすべて正典として選ばれたわけではなかったことによる。預言者は現在の旧約聖書正典以外にも沢山の書を書いている。一例を挙げると「予見者サムエルの言行録」, 「予見者ナタンの言行録」「予見者ガドの言行録」（Ⅰ歴29:29）等がある（注22参照）。またサムエルが記した王の責任の文書（Ⅰサム10:25）、ダビデが御霊によって示された仕様書（Ⅰ歴28:12）、エレミヤがヨシヤのために作った哀歌（Ⅱ歴35:25）等もある。これらのあるものは明らかに靈感を受けて書いたと明記されている。レイマンが述べるように、当時は正典として用いられていたのかもしれない³⁵⁾。それらは預言者による書でもある。それにもかかわらず、最終的に「旧約聖書正典」の中に入れられなかったのはなぜか。それは人が選んだのではなく、また、預言者性によって選ばれたのではなく、神の見えない御手、神の不思議な摂理のうちに旧約聖書正典として保存され、選ばれていったのである。

B. あらゆる人間的な基準に対して反対する立場

ウエストミンスター神学校のエドワード・ヤング（1907-1968）は次のように言う。

この問題に対する答えをだれが決めたというのだろう。また五書との一致も必要な基準ではなかった。確かに正典は五書と一致しているが、「預言者ナタンのことば」のような作品も同じだと言えないだろうか（Ⅱ歴9:29）。それはその書がそれ自体価値あるものだったからか。それなら、なぜユダヤ人たちはある書を除外したのか。それはキリストを教えた書だからか。著者が預言者だったからか。もしそうなら、予見者イドの幻は除外されたのか。あるいは、コーレが提案したように、正典は神と人との契約について語っているからか。以上の、また他の提案されている基準に対して、私たちは否定の答えをしなければならない。旧約聖書の正典は神により啓示され、その著者は聖霊に動かされて語った聖なる人々であった。神のよい摂理により、人々は神のことばを認め受け入れるようにされた。どのように神が彼らの心の中に神のことばをそれと認めることについて確信を植え込まれたかは十分に理解したり説明したりすることは出来ない。しかし、私たちは主に従う。主はその不可謬の權威による認可を旧約聖書の諸書に与えられたのである³⁶⁾。

ヤングは、あらゆる旧約聖書正典に関する人間的、物理的な決定基準の提案に反対する。預言者性も、五書との一致も、言語による基準も、イエス・キリストを指向、預言していることもすべては基準とはならないとする。ではなぜ選ばれたのか。その理由は人間的には分からない。しかし、一つだけ断言できることは聖霊の働きによるのであるとする。そして、これらの書を最終的に正典であると認めたのは主イエス・キリストであると言う。

「理由ははっきり分からないが、一つ言えることは聖霊の働きによるのである」。この主張は実はハリスの著書の中にも表されている。「それゆえ、私たちの正典に対する検査の中に、神がそれらの書を正典に入れることを望むがゆえにその後幾世代にもわたって保存された神の摂理、という要因を加えなければならぬ」³⁹⁾。

正典性の決定原理に預言者性、あるいは、預言者的ということは大切な要因であっても、決定的なものではない。最終的にはそれは、聖霊の働きによるものである。そして、神の民は聖霊の導きのもとに、それらの書を現在の形に編集したのである。(旧約聖書正典が何時頃編集されたかという問題は紙数の関係で次稿で論じることにする。)

注

- 1) 拙論『旧約聖書正典論への一考察Ⅲ—ヘブル語正典はヤブネ会議前後に決定されたか—』「東京基督教短期大学論集」第22号(1992年3月)、34-45頁参照。なお、本論は、「東京基督教短期大学論集」第19,21,22号に掲載されたものの後を受けて、実質的には、『旧約聖書正典への一考察』Ⅳとなるべきものである。
- 2) H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, pp. 29ff; also see, R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1970), pp. 279-80.
- 3) *Ibid.*
- 4) R. H. ファイファー, 「旧約聖書緒論」(新教出版社, 昭和31年), 73頁。
- 5) 前掲書, 79-91頁。
- 6) A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* Vol. 1 (2nd ed. Copenhagen: Gad Pub., 1970), pp. 22-31; 拙論『旧約聖書正典論への一考察Ⅲ—ヘブル語正典はヤブネ会議前後に決定されたか—』44頁参照。

- 7) G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph* (Leipzig: A. Deichert, 1905), pp. 7–77.
- 8) *Ibid.*, p. 4.
- 9) B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1982), pp. 54–5.
- 10) W. O. E. Oesterley and Theodore H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (London: S.P.C.K., 1934), p. 2; エドワード・J・ヤング, “旧約聖書正典” M. C. テニー, C. H. ヘンリー編「聖書論叢集」(聖書図書刊行会, 1974年) 329頁参照。
- 11) Oesterley and Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament*, pp. 5–8.
- 12) D. N. Freedman, “Canon of the OT”, *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, supplementary Volume (Nashville: Abingdon, 1976), p. 131–4.
- 13) *Ibid.*, pp. 130–5; also see, B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 55.
- 14) J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Studies* (London: Darton Longman, 1984), pp. 77–81.
- 15) *Ibid.*, pp. 80–81.
- 16) Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, pp. 77–8.
- 17) 佐藤陽二, 「正典的聖書解釈と創世記研究」(聖文舎, 1982年) 83–4頁。
- 18) J. A. サンダース, 「正典としての旧約聖書」(教文館, 1984年) 23頁。
- 19) ネへ8:1–10:40; ダニ9:10–13; 「タルムード」メギラー14a; 7a; 「ミドラシ」テヒリムの詩篇1:1, § 8 参照。
- 20) Sid Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: The Shoe String Press, 1976), p. 14.
- 21) *Ibid.*, pp. 127–8.
- 22) それらは以下のような書である。冗長になるきらいはあるが、参考のためにそれらを記しておく。
 - 1 「主の戦いの書」(民21:14)
 - 2 「ヤシャルの書」(ヨシ10:13)
 - 3 「歌の書」(I列8:13) 70人訳による(70人訳は8:53^a)。ある学者はこの箇所をヤシャルの書と読む。
 - 4 「ソロモン業績の書」(I列11:41)
 - 5 「イスラエルの王たちの年代記の書」(I列14:19, 15:31他)
 - 6 「ユダの王たちの年代記の書」(I列14:29)

- 7 「系図」(ネヘ7:5)
- 8 「イスラエルの王たちの書」(Ⅰ歴9:1；Ⅱ歴20:34)
- 9 「ダビデの王の年代記」(Ⅰ歴27:24)
- 10 「予見者サムエルの言行録」(Ⅰ歴29:29)
- 11 「予見者ナタンの言行録」(Ⅰ歴29:29)
- 12 「予見者ガドの言行録」(Ⅰ歴29:29)
- 13 「シロ人アヒヤの預言」(Ⅱ歴9:29)
- 14 「先見者イドが見た…幻の記録」(Ⅱ歴9:29) (多分15と16の書と同じ。)
- 15 「預言者シュマヤの言行録」(Ⅱ歴12:15)
- 16 「先見者イドの言行録」(Ⅱ歴12:15)
- 17 「先見者イドの注解」(Ⅱ歴13:22)
- 18 「ユダとイスラエルの王たちの書」(Ⅱ歴16:11) (4,5,7の書と同一かもしれない。Ⅱ歴35:26参照。)
- 19 「ハナニの子エフーの言行録」(Ⅱ歴21:34)
- 20 「王たちの書の注解」(Ⅱ歴24:27)
- 21 「ウジヤの業績」(Ⅱ歴26:22)
- 22 「ホザイの言行録」(Ⅰ歴33:19)
- 23 「記録の書, 年代記」(エス6:1)
- 24 「メディヤとペルシャの王の年代記」(エス10:1)

上記の書が記録している事柄は、モーセの時代から捕囚期に至るまでの期間であり、殆どの場合、参考資料として引用されており、宗教上の行為または教理のための最終的権威であるとは記されていない。Ibid., pp. 17-8.

23) Ibid, pp. 19-20.

24) Ibid, p. 131.

25) もっとも、レイマンはダニエル書がマカベア時代に記されたという立場をとる。Ibid.

26) 渡辺善太『聖書論』「渡辺善太全集」6 (キリスト新聞社, 1966年), 58頁以下参照。渡辺善太は、「聖書は神言である」とする正統神学の立場, 「聖書は人言である」とする自由神学の立場, 「聖書は神言を含む」とする中庸主義神学の立場, さらに「聖書は神言となる」という新正統主義 (弁証法神学) の立場を否定し, 聖書の「文献性と正典性」の両者を等しく強調した。彼は次のように言う。「聖書の『文献性, 正典性』の両極性を, 緊張的に把握するとは, しかれば, いかにかすることであろう

か。一言にいえば理解者は常に『聖書は文献である』という認識に常に立つと共に、『聖書は正典である』という認識に立ち、その二つの認識が常に否定し合う鋭さを持って、彼のうちにその二つの認識が相対峙しなくてはならない。」前掲書、93頁。

- 27) R. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1969), pp. 154–9.
- 28) *Ibid.*, pp. 162–4.
- 29) E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: 1949), pp. 71, 73.
- 30) 榊原康夫, 「旧約聖書の生い立ちと成立」(いのちのことば社, 昭和46年)231–2頁。同氏は次のように述べる。「『靈感』された書が『正典』であるといっても、実際には、その『靈感』の有無を教会や人々は何によって識別したのか、を尋ねなくてはなりません。神の民は、どういう目じるしで、靈感の書とその他の書を区別したのでしょうか。」
- 31) 拙論、『旧約聖書正典論への一考察Ⅱ 三段階正典化説』〔東京基督教短期大学論集〕21 (1989年7月), 21頁参照。
- 32) Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, p. 174.
- 33) 保守派の多くの学者は、ユダヤの伝承が示すように、エズラ、ネヘミヤ記および歴史代誌の著者をエズラ、ネヘミヤに帰している。この説には幾つかの反論もある。例えば、エズラ・ネヘミヤ記に記されている3人称の部分を果たしてエズラ、ネヘミヤに帰することができるかどうか。しかし、このことはモーセ五書についてもいうことができる。エズラ・ネヘミヤ記の3人称の部分は、多分、エズラの弟子によって現在の形にまとめたと考えてよいであろう。Harrison, *Introduction to the Old Testament*, pp. 1149–57; 「新聖書注解・旧約」2 (いのちのことば社) 548, 629頁; W. LaSor, D. Hubbard and F. Bush, *Old Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 647参照。
- 34) I マカベヤ書には「預言者が彼らに現われなくなって以来、起こったことのないような苦しみに出会った」(9:27) という表現がある。
- 35) レイマンは後の3者は靈感を受け、かつ当時は正典として認められていたとする。Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, p. 20.
- 36) ヤング, 『旧約聖書正典論』〔聖書論論集〕343頁。
- 37) L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*, p. 175.

[旧約学 専攻]

Christianity in Japanese Literature

Hiromu Shimizu

It was in 1549 that a mission headed by Francisco Xavier (1506–52) landed at Kagoshima, Japan, where they started their evangelism. The mission was followed by Portuguese ships which arrived at Nagasaki and other ports. People on board had either evangelism or trade in mind. Seminaries and printing houses were built. Such materials as *Catechismus Romanus* and *Imitatio Christi* were published in Japanese, although the Bible as a whole was neither published nor even translated into Japanese.

Christianity was a matter of concern for Nobunaga Oda (1534–82), who in 1576 had Azuchi Castle built with the high watch tower called “Tenshu” meaning “the Lord of Heaven.” He also permitted the church and the “seminario” to be built in his castle town where some Gregorian chants were said to be heard. In 1584, however, Hideyoshi Toyotomi (1536–98) prohibited Christianity and many Christians were persecuted, ousted and even killed, of which the crucifixion of the twenty-six saints of Nagasaki in 1597 was best known. Then, Ieyasu Tokugawa (1542–1616) showed interest in Christianity when he granted an audience to William Adams (1564–1620), and English navigator who had arrived and lived in Japan with a Japanese name, Anjin Miura. But Ieyasu in due time lifted the ban on Christianity several times and Iemitsu (1604–51), the third Shogun, took advantage of the Shimabara Revolt (1637–38) to close the country to foreigners. If this national isolation is to be taken as the final ban on Christianity declared to the world, then the final ban on Christianity to the Japanese people was declared in 1639 when Ietsuna (1641–80), the fourth Shogun, put up the notice board reading “NO CHRISTIANITY.” For almost two hundred years after that Japan had practically nothing to do with Christianity except the publication of Hakuseki Arai’s (1657–1725) *Seiyō Kibun* (“Investigation of the Western World”, ca 1715).

When the 19th century dawned, ships from overseas came to Japanese shores

every so often, and the curtain of modern Japan was raised by Perry's Fleet which called at Uruga in 1853. Perry came again the next year to conclude a treaty of peace and amity with Japan, whose relationships with foreign countries became closer with the conclusion in 1858 of a treaty of commerce with the USA, the Netherlands, Russia, France and the UK. Christian missions of these countries prepared the dispatch of the missionaries.

The first Japanese Protestant was baptized in 1865. Two years earlier Mrs. Hepburn, whose husband, James Curtis Hepburn (1815–1911) had come to Japan in 1859 as a missionary doctor, opened a co-ed school in Yokohama, the first one of the kind in Japan. Then in 1873 Samuel Robbins Brown (1810–80) started teaching the Bible in his home. These were surely signs of the expected spread of Christianity; but, at the same time, several materials critical of Christian doctrines were also published. They were called the books *Byaku-ja Sho*, “refuting evils” or *Hai-ya Sho*, “against Christianity.”

The year of the Lord 1868 was the first year of Meiji when Edo changed its name to Tokyo and became the capital city of Japan. What we call the Meiji Restoration was now on its way, and with the modernization of Japan the Christian teachings were gradually so well known that in 1873 the Government ordered an official proclamation reading “the notice board put up long ago should be pulled down because it is now well known to the general public.” Thus the “NO CHRISTIANITY” ban, symbolically standing for two long centuries was at last abolished. As for Bible translation, several denominations joined hands in 1872 to prepare for its eventual publication in 1872. In the same year, Hepburn had the honor of presenting a copy of the English Bible to Emperor Meiji (1852–1912). In 1873, Masahisa Uemura (1858–1924) was baptized by James Hamilton Barrough (1832–1920). In 1873 Joseph Neeshima (1843–90) came home after ten years' study in the USA and established Doshisha English School the next year. Many went to Doshisha including those who had studied at Kumamoto English School under Leroy Lansing Janes (1838–1909), and signed the Mt. Hanaoka Covenant. In 1876 William Smith Clark (1828–86) went, through the introduction of Neeshima, to the Sapporo Agricultural School to teach.

The Japanese Bible was now complete; the New Testament in 1879 and the Old Testament in 1887. It is called the Meiji Version and its New Testament was revised in

1917 into the Taisho Version. The two are put together and generally known as the Bungo Yaku Version. As for the Greek Orthodox Church, their Japanese New Testament was published only in 1901, though a missionary work meeting had been called at Yokohama as early as in 1874. The Roman Catholic Church in Japan, on the other hand, published several books of the Bible in separate volumes within the 19th century, but the whole Bible in Japanese was to be published later: Emile Raguets's (1852–1929) translation in 1910 and Federico Barbaro's (1913–) translation in 1957.

The Bible in the Japanese language moved the heart of the Japanese and changed them. They made up their minds to worship the only one Creator God instead of eight million idols and did their best to be individuals holy enough to stand before God. If this first change can be defined as the 'volitional recognition of God's sovereignty' then the second one can be called the 'intellectual recognition of God's sovereignty.' They determined to rewrite the history of their mother country and make it holy in the light of God's salvation in history. They did their best to be thoughtful individuals armed with God's wisdom and knowledge. The third and final change, then, is to recognize God's sovereignty in their emotions and feelings, that is, in the deepest recesses of their hearts and souls. The Bible was an earthquake that shook their imaginations; and they did their best to wield, what C. S. Lewis called, the baptized imagination in their literary activities. The Japanese imagination, which had been weakened by the two-century-long national isolation, was now both renewed by Christianity and revived by the Bible. Thus started the romantic movement in the history of modern Japanese literature.

Shoyo Tsubouchi (1859–1936), voicing this eager expectation of the coming renewal, said: "We would like to surpass the Western novel in the long run and have our own stories brilliantly dedicated to the altar of the Muses as well as paintings, music and poetry." (*Shosetsu Shinzui*, "The Quintessence of the Novel", 1885). In this new trend of the Japanese literary world was *Juni No Ishizuka* ("Those Twelve Stones", 1855) produced by Hangetsu Yuasa (1858–1943). It is the first literary work in Japan produced by a Japanese Christian deeply impressed by the Bible, especially by a story in Judges. The poet enlarged upon the story of Ehud, covering only twenty verses of the third chapter of Judges, and made a lengthy poem, 1,689 lines of "Go Shichi Cho", a 5-7 syllable verse. He made use of lots of "pillow words" and "fancy phrases" and then

described Jericho and its surrounding nature in minute detail according to the traditional method of Japanese literature. Besides those “embellishments” we could notice what we call “dramatization”, additional characters and alterations made to the Bible story; for example, Ehud’s mother, to which Judges makes no reference, made a stage appearance to tell her son that his father had been killed in battle against Eglon and that he should take revenge on Eglon for his family and country, which Ehud did with a dagger, a keepsake from his father. In this typically Japanese conception of vengeance, the author was able to make *Those Twelve Stones* a success, but we can lodge some objections: is it possible to make Bible stories impressive to and successful among Japanese readers without embellishment and dramatization? Is it possible to be moved by the Bible stories as they are, to be moved enough to produce literary pieces in turn?

The theme of revenge is also in *Hi No Hashira* (“A Pillar of Fire”, 1904) by Naoe Kinoshita (1869–1937) too. Its hero, Choji Shinoda, had lost his father in the Chichibu Riot, studied in the USA and Europe and come back to Japan as a Christian socialist. He was now a leader of the labor front in Japan, sublimating his vengeful spite for the cause of social justice. When the novel was appearing serially in the *Mainichi Daily News*, the Russo-Japanese War started and as soon as it was published in a book form, it was banned. But it was critical not only of war but also of the church that carried favor with the secular authority. It also had signs of feminism. The author had been baptized in his home city when he was twenty-four. Coming up to Tokyo, he was active in the movements against prostitution throughout the country and water pollution from Ashio Copper Mine. In his work, his great help came from the Women’s Christian Temperance Union. He was one of the originators of the Socialist Democratic Party and ran for the general election in 1902. *A Pillar of Fire* ends with a scene where Shinoda is arrested by the police guided by one of his disciples, Azuma, a Judas, quoting Scripture verses about “a corn of wheat” and “a pillar of a cloud.” Shinoda could be a Jesus or a Moses, but he is more like Jesus. For example, one of the most unforgettable scenes is where Shinoda forgave and helped Hana, a woman who had committed adultery. He was a Jesus, but the Jesus the author presented in his novel was one who “began his life in the manger and ended his life on the cross”, using the words of Shinoda himself.

The author makes Shinoda preach on “Jesus’ ideas of society” on the evening when he returned home. He also makes Shinoda’s aunt comment on the dead as follows: “I don’t know whether they become gods or buddhas, but they look more like people. It is strange, but all of us, when dead, are better than when living.” The Christian features of *A Pillar of Fire* are indeed syncretic, but we can appraise it highly as a literary work produced by a Christian who had been deeply impressed by the Bible. *Those Twelve Stones* and *A Pillar of Fire* are likened to a pair of bright Christian jewels at the threshold of Modern Japanese Literature.

The Hymn Book is second only to the Bible in its impact on Japanese imagination. The Japanese translation, *Shinsen Sambika Shu* (“Hymns and Songs of Praise”, published in 1888 and revised in 1890) is a literary masterpiece and had long been used interdenominationally. It contains 263 pieces, 91 of which are made by Japanese Christians. Many of those Christians were well grounded in Tanka, a classical form of short poetry in Japan. And so, the translation was done in Go Shichi Cho, a 5-7 syllable verse, suited to the Japanese fancy and sung far and wide.

Together with the Bible and the Hymnals, many enlightening books and novels were translated into Japanese. Smiles’ *Self Help*, Bunyan’s *Pilgrim’s Progress*, and others were translated into Japanese as “Saikoku Risshi Den” in 1871, “Tenro Rekitei” in 1876 and D’Israeli’s works in 1884. Christianity forms the basis of all of them, and so they taught the Japanese people that the novel is not a time killer for the rich idle but a life work worthwhile for all. It is in this trend that *Bungakukai* (“The Literary World”) was published. This coterie magazine lived from 1893 to 1898, amounting to 58 issues in all. According to Toson Shimazaki, a member, it was the Japanese equivalent to the Pre-Raphaelite Movement.

Tokoku Kitamura (1868–94), another member of *Bungakukai*, experienced political frustrations, was baptized at the age of nineteen and married a lady who had led him to church. He published *Naibu Seimei Ron* (“Inner Life”, 1883) and declared: “the contemporary world of thought is better understood when we say it is not so much a struggle between Buddhist ideas and Christian ideas as a war of life against non-life.” Tokoku, however, wrote *Isseki Kan* (“To an Evening”) in the same year and said: “Men are insignificant creatures on earth, whose agonies and worries are nothing in the

bosom of Nature. Therefore, reconsider it, he is nil and I am nil, too.” In this essay we see life disappearing into nothingness. His valedictory poem “An Existence as Fleeting as the Dewdrops” concludes with a prayer for death: “Do away with me as soon as possible.” He did away with himself by hanging at the age of twenty-five.

Toson Shimazaki (1872–1943) was baptized at the age of sixteen and began teaching at a mission school when he was twenty. *Wakana Shu* (“Young Leaves”, 1897) his first collection of poems, is under the influence of *Hymns and Songs of Praise* and of the Bible, especially of Psalms. Toson’s adaptations from hymns were well-shown in one of his *Wakana Shu* poems. Uemura translated Mrs. Brown’s “I love to steal awhile away” into a hymn of seven-five syllable metre which Toson, in turn, changed into a love poem. The first three stanzas of the original hymn are quoted below with the words Toson omitted by the strike-through line and with the words Toson changed in parenthesis.

I love to steal awhile away
From ~~little ones and~~ care,
And spend the hours of setting day
In ~~gratitude and prayer~~ (a dream).

I love in ~~solitude~~ (the shade of a flowering tree) to shed
The ~~penitential~~ (secret love sick) tear,
~~And all His promises to plead~~
Where none but ~~God~~ (you) can ~~hear~~ (know).

I love to think on ~~mercies~~ (dreams) past
~~And future good explore,~~
~~And all my cares and sorrows cast~~ (To love is to sin),
~~On Him whom I adore.~~ (And to sin is to love.)

Of the authors contemporary with Toson, Doppo Kunikida (1871–1908) most clearly experienced intellectual conflicts between religion and literature. When baptized by Masahisa Uemura at the age of twenty, Doppo declared: “belief in God is belief in immortality.” It was not long, however, before he abandoned his Christian faith, saying, “Faith is a sort of psychological game.” He then turned to nature, as illustrated by his

comment: "I am none but a mortal who lives in thee, Nature. Thou dost not grow old. Why should I get old? Why should I die?" (*Azamukazaru No Ki*, "The True Diary", 1908–09). He then found salvation in the Sun as the center of Nature and wrote *Hi no De* ("The Sunrise", 1903). But once risen, the sun is to be up for a brief space of time, and the evening sun is sure to set. In one of his last poems Doppo cried: "After all, everything goes. No more. They are no more!" ("Aki no Irihi", The Autumnal Sunset).

Soseki Natsume (1867–1916), who made his debut as a writer with *Wagahai wa Neko de Aru* ("I am a Cat", 1906) and *Botchan* ("Master Darling", 1906), felt hostile toward Christianity. "There is no redemption in the true sense of the word. What we have done, we have done; and what we have said, we have said. How can we redeem it? It is Christian effeminacy that preach (sic) this redemption. The redemption not through ourselves but through an idol whose name is Christ" (Soseki's marginal notes in Nietzsche's *Thus Spake Zarathustra*, tr. by A. Tille). Soseki wrote his comments in the margin of the English books he read. Most of them show Soseki's hostility in the open. Also, one of his main characters, Daisuke in *Sorekara* ("And Then", 1909) opens his heart and says: "I believe those who trust one another do not have to trust God. I understand that God has right to exist only when people try to be delivered from the agony of disbelieving one another. Therefore I take it for granted that people lie in a God-believing country." It is nothing but a private declaration that Japan, whose society is based on mutual trust, has no need of the one and only God.

The cultural twin to Soseki's hostility is Ogai Mori's (1862–1922) indifference to Christianity. In his twenties he studied abroad in Germany, then a Christian country, where he experienced the awakening of his self; but he kept himself away from Christianity which was deeply rooted in the soil of the country. "As to religions, Schleiermacher said many years ago now that God was thought of as if He had been a Father. Confucius said that man offered prayers to his ancestors as if their spirits had existed..... that is, everything had an 'as if' in its foundation" (*Kano Yōni*, "As If", 1912). If that shows Ogai's idea of religions, then the following quotation would show his idea of Christ: "I was standing in a market place and took off my hat every so often. I found many people to be respected both in the past and at present. taking my hat, however, I did not intend to follow any one of them, leaving the market place

behind. I have met many teachers but I have not met any one Master and Lord” (*Moso*, “A Delusion”, 1911). “Master and Lord” reminds us of John 13:14.

Soho Tokutomi (1863–1957) and his brother Roka Tokutomi (1868–1927) have several points in common with Ogai and Soseki: they lived an age “beginning with the Emperor and closing with the Emperor,” had in their background literature of the Edo Period, Chinese literature and Confucianism and experienced victories in the Sino-Japanese War, the Russo-Japanese War and World War I. But the siblings are different from Ogai and Soseki in one point: they deeply concerned themselves with Christianity. Their influence on the reading public spread, as the pen name Soho shows, as widely as the dew that descended upon the mountain of Zion (Ps. 133:3), and their commitment to Christianity was, as the pen name Roka shows, as humble as the grass of the field which tomorrow is cast into oven (Matt. 6:30). Soho and Roka became Christians in their Doshisha English College days under the discipline of Joseph Neeshima. A literary magazine, *Kokumin no Tomo*, “The Friend of the Nation,” was started in 1887 by Soho, advocated individualism and equality, with Christianity in its heart. This magazine helped Doppo and several other authors and critics make their debut. Soho, a capable author himself, stood firmly on Christian idealism and encouraged people to give birth to a great Japanese literature. According to Soho, “When English mind was vitiated terribly, Milton came to the country with *Paradise Lost*. I think the authors are not only the mirror of the society but also the lighthouse of the country. They should be the prophet as well as the representative of the world of mind” (*Kinrai Ryukô no Seiji Shosetsu o Haisu*, “Criticism of the Political Novels Now in Vogue”, 1887).

While Soho had in himself both the Christian mind and a sound journalistic sense, Roka was stimulated by the moral teachings of Christianity and published one novel after another, and one essay after another. Some of these essays were published serially in his literary magazine under the title of *Mimizu no Tawagoto* (“A Nonsense from the Earthworm”, 1913). An essay “Prayers of the Dew” reads:

“O, the Sun, thou art immensely great yet thou dost not refrain from lodging in a tiny drop of the dew! A water drop could only live its short life in no other place than a twig, yet, O Sun, thou changeth the dew into the jewel.”

The dewdrop is a symbol of the evanescence of life in Japanese literature, yet Soho here is quite Christian to change it into “a dew of light” (Isa. 26:19, RSV). We see in “Prayers of the Dew” the birth of the Songs of Praise. Compare this with Tokoku’s “an existence as fleeting as the dewdrop,” Doppo’s “The Sunset in Autumn” or the swan song of Tanka poet, Sachio Ito (1864–1913) entitled “The Light of Annihilation” (1912). “The dawn of this morn/ Of dew drops cold on the fine/ Autumn blades of grass, All seeming to radiate/ The subtle light of extinction.”

Soho is criticised as too journalistic, and Roka is regarded as a writer of popular literature. These may be true, but they are second to no contemporary writer in this: that they cultivated the Japanese mind in favor of Christianity, even more than the academic and serious literature did.

“Shirakaba Ha” (White Birch School) had much to do with Christianity, too. As the age of 17, Naoya Shiga (1883–1971) went to Kanzo Uchimura (1861–1930) and left him as the age of twenty-five. He called Uchimura ‘Teacher’, whose figure was so large that Shiga should have missed the ‘Master and Lord’. Shiga wrote in *Otsu Junkichi*: “I nearly made Paul’s ‘Thou shalt not commit adultery’ my motto.” But when the motto changed itself into unreasonable terms, Shiga abandoned the seventh commandment as a man-made proposal by Paul and started going his own egocentric way. In the same way, Hideyoshi three-centuries ago closed our country to Christianity, the seventh commandment getting in his polygamous way.

Saneatsu Musha-no-koji (1885–1976) was influenced by the Bible and Tolstoy, or shall we rather say, he understood the Bible by way of Tolstoy. Tolstoy’s *The Summarized Bible* was composed in his own words. In the Preface Tolstoy wrote: “Christianity was founded on Gospel which, however, is blended with dirt and mud.” Indeed the *Summarized Bible* ends with Jesus’ death on the Cross.

Musha-no-koji did not mind such a theistic denial of the eternal life, and summarized the Bible in his own way. His *Kofukumono* (“The Blessed”, 1919) is full of Musha-no-koji’s own Version of Jesus’ words and works. He did not, however, produce a Christian literature.

A member of the Shirakaba Group, Yoshio Nagayo (1888–1961), however, produced Christian Literature, His *Seido no Kirisuto* (“A Bronz Christ”, 1923) is a story

of a founder in Nagasaki under the ban of Christianity. The hero, Yusa, is well depicted as a man and an artist being forced to choose soul or flesh, trying in vain to unite art and faith and finally expiring between two women on the cross, Monica, a Christian and Kimika, a prostitute. The international and domestic situation of Japan around the year of its publication made *Seido No Kirisuto* all the more meaningful, especially in the light of the Versailles Peace Treaty after World War I which increased Japan's international influence, and also in the light of the first indication of the coming military despotism and of the oppression of freedom of belief, ideas and expression.

Takeo Arishima (1878–1923) fully recognized the religious nature of Western Civilization and produced such masterpieces of Christian literature as *Kain no Matsuei* (“The Descendants of Cain”, 1917), *Ai wa Oshimi naku Ubau* (“Love Taketh Generously”, 1917), *Aru Onna* (“A Certain Woman”, 1919), *Sengen Hitotsu* (“A Declaration”, 1922).

Arishima entered Sapporo Agricultural School at the age of eighteen, had a room at Mr. and Mrs. Nitobe's, and became a Christian. When Misao Fujimura's suicide at Kegon-no-Taki Fall in 1903 came to be much talked of, Masahisa Uemura flatly criticized it and labelled Fujimura as “a pessimist of one book of philosophy.” Arishima got angry at this and labelled the famous pastor as a person “unable to understand clearly enough what life really is.” Arishima went to the USA to study in 1903 and became uneasy about his Christian life, that is, he found God against Self. After finishing his study, he came home to Japan, taught for a while and wrote novels and stories. It was not long before he abandoned Christianity and committed double suicide with a married lady. People argued the pros and cons of the suicide to which Kan Kikuchi (1888–1942) explained as follows: “Death is not property of Life, but a domain completely other than Life. Neither laws nor the morals of Life can do anything for these who escape to that domain. The dead have the privilege of disregarding Life's morals, laws and customs.” Both the conduct of a suicide and the funeral oration of a well-wisher clearly show the character of Japanese culture in which there is no one and only God who has Life and Death in His hand, and they reveal the Japanese mind where Death lurks as Finality.

While Arishima was studying abroad, the Russo-Japanese War began. The USA was on the Russian side, regarding the war as one between a Christian country and a

pagan country. In the whole of Christendom, none but Tolstoy was anti-war, but his voice was drowned by the noisy criticism that he strayed from the right path of Jesus. This put spurs to Arishima's disillusionment with Christianity while his home country was internationally making her way to militarism. The then active proletarian authors were suppressed by the authorities who did not fail to use such opportunities as the High Treason Case (1910–1911) and the Great Kanto Earthquake (1923). Some were murdered and others were forced to convert to the reigning national ideology. In this trend toward militarism, nationalism, and imperialism, Christianity was suppressed and lost a social outlet for her energy which had once made her the originator of the people's movement to extend freedom and rights.

Around the year of 1926, transitory years from Taisho to Showa, Japanese Literature strayed farther and farther away from Christianity. Toyohiko Kagawa (1888–1960), however, produced lots of literary works. Three of them are especially known: *Shisen o Koete* ("Across the Death-line", 1920) a novel of how Kagawa had come to profess Christian Socialism, *Taiyō o Iru Mono* ("Those who Shoot the Sun", 1921) a novel on how to deal with the slum quarters, and *Kabe no Koe o Kikutoki* ("Time to Hear the Voice of the Wall", 1924) a novel about his confrontation with Capitalism. These three are called Kagawa's trilogy. They deeply impressed his contemporaries, though they are not referred to in the standard literary history of Japan. Kagawa wrote novels and stories which show more insight into how to act socially as a Christian than they demonstrate ability as a novelist.

Hyakuzo Kurata (1891–1943) is well known as the author of *Shukke to sono Deshi* ("A Priest and Disciples", 1917). About his younger sister he wrote: "She lacks education in the fields of religion and music which are necessary for the growth of the fair sex" (*Seishun no Iki no Ato*, "The Steps and Growth of Youth", 1928). According to his own words, he lived and read the Bible to get an education and felt close to Christianity, but he never did recognize the authority of Jesus who, when asked, "Are you the Lord?" affirmed, "Yes, I am the Lord." After he left Christianity, he had come to trust the Original Vow of Amida Buddha and the existence of the Pure Land. But, according to the witness of Katsuichiro Kamei, one of his disciples, Kurata at his death bed asked him "Is there really a Pure Land, Kamei?"

Ryunosuke Akutagawa (1892–1927), a leading figure and representative of Japanese literature of the Taisho Period, had close relationships with Christianity. He read the Bible as an education, respected Jesus as his teacher and his pen was pious when it came to dealing with the old materials of the Christianity that had existed in Japan almost three centuries previously. He was different from his contemporary authors who collected materials for the exoticism which was then in fashion. He had an impact on the authors who were to follow him. The later authors were moved by such images as his copy of the Bible being placed at his death bed. And they felt power of those passages in his works that expressed his love for the man named Jesus, passages such as this: “Eloi, Eloi Lama Sabachthani” is practically nothing but his scream, but Christ is all the closer to us for this scream” (*Seihō no Hito*, “Man from the West”, 1927).

The Bible at his deathbed became the one in hand for Osamu Dazai (1909–1948) whose relationships with the Bible is shown in a sequence of numbers, 91-79-62-26. In his writings, Dazai quoted 91 Bible verses of which 79 are from the New Testament. The number of quotations from the Gospel according to Matthew is 62, of which 26 are from the Sermon on the Mount. We may note that the O.T. quotations are unfairly few compared with the N.T. quotations, but one of the few O.T. quotations Dazai loved is Ps. 121 and it is the key verse that reveals the character of his relationship to the Bible.

Of all the poems in the Old Testament, Dazai loved Ps. 121 the most. “I lift up my eyes to the hills./ Where does my help come from?” (NIV is used because it is close to the Japanese version Dazai used.) He quoted this verse twice in his writings and recommended it often to his friends and disciples. Ps. 121, especially its first verse, seems to suit the Japanese fancy.

We began our examination of Dazai’s relationship with the Bible on the assumption that Dazai loved Ps. 121; but the assumption should have been that Dazai loved the first verse only, for he never quoted the following seven verses. If Dazai had known that Ps. 121 is a responsive poem, its verses meant to be recited alternately by two different groups, a song not of solitude but of solidarity, his eyes and ears would have been opened to the entire Psalm and its orchestra. In that case he might have been introduced to the Creator God in or behind the mountains. “I lift up my eyes to the hills. Where does my help come from?” was Dazai’s heart cry, but without the following

verses, it was nothing but a song of a solitary figure talking to himself. Such a heart cry was destined to disappear into the void far behind the hills.

A man who thinks he can read Ps. 121 by himself is easily led to conclude that he can read the Bible by himself without placing himself in the church, that is, in the church tradition and history. In his own confession “I don’t go to church. But the Bible I read,” we can see the reason why such an avid reader of the Bible could not grasp the Gospel of Jesus.

Tatsuo Hori (1904–1953), who looked up to Akutagawa as his teacher, knew the impact of the Bible of his teacher on the human soul. In fact, he based his novel *Sei Kazoku* (“The Holy Family”, 1930) upon his teacher’s death. The novel is the witness to its author’s lifelong way of thinking, clear and pure enough to grasp the meaning of life by dwelling upon death. Its title is more from the painting of Raphael or Rembrandt, but the last chapter of *Kaze Tachinu* (“There Went forth a Wind”, Nu. 11:3, 1938) is entitled “The Valley of Shadow of Death” after the Bible.

While Bunyan carved an unerasably terrible image of the Valley of the Shadow of **Death on English imagination**, Hori philosophized about it and says it may be the Shadow of Happiness to those who make it their home. To him, the phrase in his loose memory “for thou art with me” does not ring a bell at all. Anyway, a serious attitude toward the Bible as their lifelong companion started with Akutagawa, Dazai, and Hori. It is quite different from those Meiji authors who threw away the Bible half way through their careers.

The Manchuria Incident (1931), the Founding of Manchuria Empire (1932), the Secession from the League of Nations (1933), the February 26th Incident (1936), the Ban of the Celebration of Labor Day (1936), the Sino-Japanese War (1937), the Japanese invasion of Indo-China (1940) and the Triple Alliance of Japan-Germany-Italy (1940) followed one after another, and Japan was fully involved in World War II with her Pearl Harbor Attack (1941).

The Christian Church in Japan, who only half a century earlier had played an important role as the mother/midwife to the birth of Modern Japanese Literature, adapted herself to the trend of the times. What was the Fifteen Year War to our authors? Let’s listen to two leading authors. Sei Itoh (1905–1969) said: “I believe that

the intelligensia of Japan feel it absolutely necessary to fight out the War. We are what they call the Yellow Race. We fight for the superiority of us discriminated people.” Yukio Mishima (1925–1970) saw a Japanese freighter with the national flag of rising sun fluttering on the mast at a port of the North Sea, and said to himself. “After all, we can come back someday to its light and simplicity, purity and clarity.” For these one hundred years, Japanese Literature has been seeking a great literature Japanese can be proud of, and it must be the fruit of competition between East and West and of conflicts between Life and Non-Life. In this sense, Itoh-Mishima’s hasty conclusion cannot be too much deplored.

Few of the literary works during the Fifteen Year War are worth mentioning as Christian literature. Some of the authors, however, who went to the front, had their eyes opened to realities beyond Japan. Their experiences prepared the way for the post-war literature of Japan. One of them, Shohei Ohoka (1909–1989) was only thirteen when he spent a great amount of money for a copy of the Bible in spite of his father’s criticism that their country needed only Buddhism. He went to church, but after a while he left it.

Nobi (“A Prairie Fire”, 1952) has as its motto a quotation from the Psalms: ‘though I walk through the shadow of the valley of death’. It is the cross of a seaside village in the Phillipines which is especially significant. At first “The cross is the symbol of the universal love but, as long as it is in our enemy’s hand, it is nothing but a symbol of danger.” Later, however, it becomes the symbol of Jesus’ blood and flesh which the author hides in a scene of cannibalism. He realized that he did not die in the Phillipines because an unidentified attacker had hit him at the back of his head, and he had fallen senseless, so he confessed: “If the attacker were the same person with the Giant who had offered his own flesh to me, a hungry soldier on the hill in the sunset — if he were Christ in disguise — if he really were sent to the hills and fields of the Phillipines only to save me —.” And *A Prairie Fire* ends with “Let’s glorify the Lord!”

This inspiration of the Cross was what Ohoka carried back to Japan when he was demobilized. He writes: “That the carpenter of Nazareth is the son of God is difficult for me to believe, and I almost agree with the rationalist Hakuseki Arai who had intuitively known that the Virgin Birth was Western absurdity. But it is at the same time

true that this absurdity now touches me to the heart. Many things happened to me at the front and however absurd they were, I took them all as sure facts. With such a practice still in mind, I cannot deny this absurdity, either. The question is, however, where I should put it in my mind.” (*Shinkei San*, “A Neurotic”, 1952). Where in the mind should the Cross be placed? In or out of it? In intellect, feelings or willpower? This is one of the cultural problems that both postwar Christianity and Japanese Literature should face and solve.

Toshio Shimaō (1917–1987) was not at the front on foreign soil, but he was on Kakeroma Island of Amami Gunto on the day of the termination of World War II. He was a captain of the Suicide Fleet of small wooden one-man boats especially made for those desperate Tokko soldiers. “If we are not ordered to embark, the day would be the same as any day before. Day after day for one and half a year we were ready to embark and die. And on the evening of August 13 we had our body and mind in grave-clothes and waited for the order to embark, which never did come. As we were on the verge of dashing out, the coming Death stopped short” (*Shuppatsu wa Tsuini Otozurezu*, “Our Last Journey was Never Made”, 1955). It is to be likened to Dostoevski’s experience of banishment, sentence of death, and acquittal just before execution. Shimaō was baptized in a Catholic church in 1956. Such “sick wife series” works as *Ware Fukaki Fuchi Yori* (“De Profundis”, 1955) and *Shi no Toge* (“The Sting of Death”, 1960) deal with the purgatorial days he spent with his wife who had lost her mind because of his love affairs with other women. Not only are the titles biblical, but the stories themselves include ideas of death as the wages of sin, doing penance endlessly, and a purgatory where people moan but are not delivered. But there is a strange serenity about any of his works. His style has a sort of clarity which we never find in the heavy, staccato style of, for example, Soseki’s works. It may be because Soseki did not believe in redemption, trying to undo by himself what he had done, and because Shimaō knows that man was created by and is under the control of a moral God who is after all beyond human ken, that is, he believes in His atonement. In Shimaō’s writing, there is no high-handed passing of his interpretation and judgment as truths. God has given consolation, hatred, trickery, sorrows and joys, and they are intermingled in man’s life. Shimaō casts a verbal net, catches them out of their entanglement, and

has been writing about them in a dream-like style of semi-transparency.

Jun Ishikawa (1899–1987) attended a Catholic church when he taught a high school under the old educational system in Taisho Period. In *Yakeato no Kirisuto* (“Christ in the Air-raid Ruins”, 1946) Ishikawa pictures a boy in rags, infested with vermin, covered with tumors. But Ishikawa has the eyes of St. Francis who as a fledgling knight saw a leper on the road, recognized Christ in the guise of “the least of these my brethren,” and was led into the monastery. Ishikawa sees in the street boy, Jesus in agony printed in the holy shroud of St. Veronica, and decides he is the messenger of the Gospel. St. Francis went to the monastery, while the author saw bites and scratches on his own limbs and wondered whether his wrestling with the street boy might have been a strange phenomenon in a dream. *Christ in the Air-raid Ruins* ends with the following paragraph: “On the ground some marks were seen here and there. They looked like the marks of hoofs of some animals on the sands.” It was on the ground marked by hoofs of the ass on which Jesus sat that Ishikawa might have seen the way Japanese literature after World War II should follow.

There are various views, political and economical, about when Japan’s post-bellum conditions were over. As far as her literature is concerned, 1968 seems to be the year. This was the Centennial of the Meiji Restoration, and the year Yasunari Kawabata (1898–1972) received the Nobel Prize for Literature. His works are not only the literature of what he called “Utsukushii Nihon” (Beautiful Japan) but also have passages from the Bible including History, Prophecy, and Wisdom Literature not to mention the Gospels, the Pauline Epistles, and Revelation. Moreover, those passages are quoted not merely for literary embellishment; they have something to do with the whole work of Kawabata, something substantial enough to be a matter of life and death for the author. Many people did feel deeply moved at his suicide. Donald Keene, who had been introducing Japanese literature to the English-speaking world, voiced their feeling when he said: “I do not know why he committed suicide. But it saddens me peculiarly that Kawabata Sensei should have killed himself, not only because I felt deep affection for him and immense respect for his books, but because his act seems a judgment on the ultimate insufficiency of everything he most prized, everything I most prize too” (English Mainichi: April 20, 1972).

Keene's funeral address, especially his phrase the "Ultimate Insufficiency" reminds us of Paul Tillich's phrase the "Ultimate Concern," which is the key phrase of his world view, which again reminds us of "The Lord will perfect that which concerneth me" (Ps. 138:8).

Kawabata perished but, as his favorite Scripture verses "the leaves of the tree were for the healing of the nations" (Rev. 22:2) and "For there is hope of a tree" (Job 14:7) suggest, Christian literature of New Japan was being born of the verdant foliage of the Bible. About the time of the Nobel Prize winner's death, various authors who would like to concern themselves with Christianity in their intellect, feelings, and will power were being born.

Hakucho Masamune (1879–1962) became interested in Christianity by way of publication of Soho's *Min Yu Sha* (Friends of the People Press) and through the evangelist Juji Ishii. At the age of eighteen, he was baptized by Uemura to conquer the fear of death. He attended the meetings of Uchimura but said farewell to the church at the age of twenty-three. Since then he had written about the agonies of life so tenaciously and so thoroughly that he was labelled a nihilist. He produced one novel after another making the quest for meaning the first requisite of his authorship. The question he continued to ask during the Meiji, Taisho and Showa Periods, was what place literature should take in an author. No wonder that he made a confession of faith by saying "God is sure to hold me tender into Heaven," that he said "Amen" when he breathed his last and that he was called back to Heaven in a Christian funeral.

Takehiko Fukunaga (1918–79) was a little boy when his mother, an evangelist, left him under the care of her divorced husband, who was true to her request and took the little boy to church until he was in junior high school. Though he left church when he grew up, he was baptized two years before his death: Mrs. Fukunaga, a gentle Christian, is said to have been his help in his baptism and his Christian life. During these two years he faithfully attended church, read the Bible, was forgiven through his faith in Christ and he, too, was called back to Heaven in a Christian funeral. This was a severe shock to literary circles and some of his fellow authors even doubted his sanity. But, opening Fukunaga's *Kusa no Hana* ("The Flower of Grass", 1953) with its motto from the Bible "For all flesh is as grass, and all the glory of man as the flower of grass"

(I Pe. 1:24), we read its heroine's words: "Faith is a joy, I believe. To hear the Gospel gives a joy to us, a joy of telling the Gospel to others..... I can't believe in a solitary faith kept only to oneself." And we can't help thinking that a new closeness to the Bible different from that of his teachers, Akutagawa, Dazai and Hori is being born among the authors and the general readers. The Bible is now to occupy the place where it should be.

Kawabata helped several young people to rise in the literary world. Tamio Hojo (1914–37) was one of them. It was announced that Hojo, as a newly-wedded husband, was a leper, and he was hospitalized in Tama Zensei En in Tokyo Pref., where he was introduced to the Bible through Dostoevsky. He was never baptized, but his *Inochi no Soya* ("The First Evening of Life", 1936), telling of his first day in the leprosarium, is a pioneer work of Christian existentialism of postwar Japan. The title was given to the novel by Kawabata. The first day in a leprosarium should be the beginning of a leper's last days, but Kawabata and Hojo were Christian enough to call it "the first evening": we are reminded of Genesis which says in one of its first verses, "The evening and the morning were the first day." On the evening when the author "was robbed of everything but life," a novel was born. A novel dealing not with Non-Life but with Life had at last been born which Tokoku had longed for a generation before. It is indeed the first leprosarium literature of Japan, as Kawabata praised it.

Haku Byo ("A stroke of Sumi Brush", 1939) by Kaijin Akashi (1902–39) is also praiseworthy. The sound 'hakubyo' could mean 'white disease', leprosy, but the literal meaning of the word is 'white dessin' where no color is used but sumi, Chinese ink. 'Hakubyo' particularly means a sumi line drawn on a piece of paper. A line a piece of paper and a line of satisfaction may be given after several dozens of dessin to the artist or the calligrapher. *Haku Byo*, a collection of six hundred Tanka poems, is itself a 'hakubyo,' a line a life of a man.

Kaijin, at the age of twenty-four, was forced to leave home, his wife, and two daughters, and he wandered from place to place. When Nagashima Island's Aisei En, the first public leprosarium in Japan was founded in 1831, he was hospitalized and there he was introduced to Christianity by a volunteer nurse, Etsuko Ohno. He was baptized in 1923 by an American missionary, Charles Burnell Olds and began to write

Tanka under Dr. Mamoru Uchida, a Christian poet. As the preface to *Haku Byo* shows, to live was to write for the author, and to write was to live.

Leprosy is a damnation from Heaven!

As I cried at one whiplash striking me, wept at another, and moaned at still another, I groped in the darkness of the miserable disease for a streak of light. I hungered and thirsted for it like a deep-sea fish, for which there is no light unless it burns.

It was only after my illness became deadly that I was able to feel this way. I started making Tanka when I was over thirty. For the first time in my life, I learned how to look at myself, at others and at mountains, water, grass, and trees and I came to recognize how beautiful and how severe also the Earth is on which I live. I blessed myself living in this body of flesh by forcing the bitterness of my years out into Tanka after Tanka, sometimes weeping and sometimes dancing for joy.

I came to know the world of man when I was forced out of it. I believed in love when I was driven out of the circle of family love. I saw mountains green and clouds white within when I lost sight outwardly.

Leprosy was also a revelation from Heaven!

If the Preface should remind us of Jesus' words, "For judgment I am come to this world, that they which see not might see and that they which see might be made blind" (John 9:39) and if we hear both a rhyme and a thought-rhyme in "damnation from Heaven" and "revelation from Heaven", then we are to see a work in a unique genre of world literature, the leprosarium literature in Japan which Kawabata has encouraged us to introduce to the world.

About the time of Kawabata's winning of the Nobel Prize, *Utsukushii On-na* ("A Beautiful Woman", 1955), *Hyoten* ("Freezing Point", 1965), *Chimmoku* ("Silence", 1966) and *Cho-eki-nin no Kokuhaku* ("A Complaint of the Convict", 1969) were published one after another. Not only are they literary masterpieces, but they are trail blazers of Christian literature of the postwar generation and the last generation of the 20th century of Japan.

Rinzo Shiina (1911–73) was led to Christianity by way of Dostoevsky, when he was trying to solve the problem of nihilism and freedom which was insolvable by means of the Communist Revolution. He was baptized in 1950. *A Beautiful Woman* is a story about the beautiful woman who had inhabited the heart of the hero. She is thought to be representative of Jesus Christ risen in the heart of the author.

In *A Complaint of the Convict*, a young man caused a traffic accident, was convicted, finished his prison term, yet still had to pay compensation for years after being released. He looked for a way of life “lived as the dead live,” and he convicted the world of a crime of human alienation and of materialism. To a woman named Fukuko the young man says in a loud voice: “when I saw you this morning, I felt I had at last found something to live for; the something that a hopeless mortal man could live for.” Fukuko is a ‘beautiful woman.’

Shūsaku Endo (1923–) was baptized with his mother at a Catholic church when he was only twelve years old. Ever since he published *Shiroi Hito* (“A White Person”, 1955), Endo has been investigating the problem of the difference between Christendom and Japan and of whether or not Christianity can take root in Japan. *Silence* deals with the silence of God at the death of the martyrs in sixteenth century of Japan. Endo puts the following words in the mouth of Christovao Ferreira (1580–1650), an apostate: “Here in this country, there is something not agreeable to Christianity.” Endo even makes the inaudible *vox dei* utter words consoling to those who were forced to tread on a tablet bearing a picture of Christ: “Do tread on me. I am come to be trod on by you. I have borne the cross to share your pains.” There are both positive and negative aspects to Endo, who claims that the Christian church should have a Mother-God image instead of a Father-God image when it is in Japan. Endo’s views, which compromise with the native religions of Japan, may prove to be dangerous to Christianity in Japan, but his works present interesting experiments on how to make Christianity take root in the Japanese soil.

Hyoten (“Freezing Point”, 1964) met with instant recognition, and its authoress Ayako Miura (1922–), like Lord Byron, “woke one morning and found herself famous.” She had been led to her Lord Jesus Christ in a sanatorium and was baptized in bed when she was thirty. “I will write standing on the Christian foundation; let critics and

reviewers say what they will,” is her literary principle. Her faith is biblical and rooted in ecclesiastic tradition; her novels, stories and essays show that the Bible is truly a literature-producing literature. For example, *Freezing Point I* and *II* can be better understood when they are compared with Ps. 147; that is, verse 17, “He casteth forth his ice like morsels: who can stand before his cold” could be the theme of *Freezing Point I* in a nutshell and verse 15, “He sendeth forth his commandment upon the earth: his word runneth very swiftly” could be a fitting motto of *Freezing Point II*, whose final scene of the sun setting in the Sea of Okhotsk might well be as monumental in the history of Christian literature in Japan as Francis Thompson’s (1859–1907) “Ode to the Setting Sun” is in the history of English literature.

During the one hundred years after the Meiji Restoration, quite a number of authors were involved in some way with Christianity, but only a few had committed themselves to Christian faith while many others abandoned Christianity after a while. Through their “exercises unto godliness” (I Timothy 4:7) and literary efforts, genuine Christian literature is being produced, as if in response to Uchimura’s challenging essay “Why can’t our literature produce great works?” (1895). If the works of Shiina, Endo, Miura and some others may well be called the first milestones, then the second and the third milestones would hopefully be produced during the last generation of the 20th century. If we strain our ears, we can hear the new Songs of Praise arising out of a culture whose motif is the Songs of Process. As in 1989, when Gregorian chants were played and sung again in the Kremlin after a seventy years’ interval during the Communist Regime, so in this last generation the Gregorian chants, played and sung in Azuchi four hundred years ago, will be heard again. The Songs of Praise have always been present as the undercurrent of the History of the World.

The Songs of Praise originated in the Old Testament. The Bible is a holy and orderly book. It is the Word of the Holy God, as well as being a book composed of human words, thoughtfully prepared, well organized, admirably reasoned and beautifully arranged — in other word, the Bible is a literary masterpiece. The holiness of the Bible should not nip man’s creative imagination in the bud. The orderliness of the literature-producing Literature should stimulate man’s imagination into creative activities. The world has been reading the Bible for three thousand years and her

efforts have been bearing exegetic fruits which, in turn, have now proved how holy and how orderly the Bible is. If Uchimura were able to enjoy the fruits, he would shout again and say, "Hebrew literature is in itself a Great Literature." If Hangetsu Yuasa were to read the Bible stories again in the light of modern exegesis, he would take up his pen and start writing many songs of Praise better even than his *Those Twelve Stones*.

Compare prominent Christian literature to the top of Mt. Fuji, meaning Mt. Second-to-None, and we know its top is supported by its base. The foot is not constructed of clay; it is hundreds and thousands of times as large as the top. A Tanka poet is said to write one Tanka after another, in order to get one satisfying poem out of ten corner-stone Tanka poems. Indeed, in Japanese those corner-stone poems are called 'Ji Uta,' the ground work. The Church in Japan needs the base and the 'Ji Uta' in order to produce great Christian literature, and all Christians, who love the Bible and do their best to preach, to praise, to pray and to sing, are the base and the 'Ji Uta'. The great amount of time, morning and evening, Christians in Japan spend with the God-breathed Book keeping themselves in awe of "those tremendous trifles" (G. K. Chesterton) will prove to be the dynamo for producing Christian literature in Japan.

[Christian Literature]

Worship As Service:

A Theology of Worship in the Old Testament: Part One¹

Yoshiaki Hattori

“In the beginning there was worship.” Some might object to this statement as it stands, but from a theological perspective it might not be totally out of line. For according to the Bible, the relationship between God the sovereign Creator and creation, including man the creature, is the foundation upon which all theological doctrines and concepts are to be laid (Gen.1). Man, created by God, is responsible for maintaining a proper relationship with God the Creator by responding appropriately in service to Him.

Indeed, the concept of “service”² can be said to express the fundamental idea of worship. This sense of worship is captured in the following definition by Allen and Borrer:

Worship is an active response to God whereby we declare His worth. Worship is not passive, but is participative. Worship is not simply a mood; it is a response. Worship is not just a feeling; it is a declaration.³

Accordingly, worship involves the entire attitude of man’s life and being in its relationship to God his Creator.⁴ The visible expressions of worship may, of course, take many different forms which might be considered “cultic rituals”, both in the course of the history of the Christian Church⁵ and in geographically and culturally diverse contexts due to the worldwide missionary expansion of the Church.

Our purpose in this essay is to examine some basic elements of worship as found in the Old Testament, focusing in particular upon early Old Testament history through the time of the Exodus. Parts Two and Three of this study will consider worship within the contexts of later Hebrew history. Our concern, of course, is not simply with the Old Testament data themselves, but with drawing out implications from the Old

Testament for our worship today⁶. We should also note that in seeking the Biblical understanding of worship we are concerned primarily with corporate worship rather than strictly private or individual expressions of worship.

The Pre-patriarchal Period

The divine initiative as the fundamental factor of a truly Biblical worldview is evident already in the first two chapters of Genesis. God took the initiative and created the world, including mankind. Thus, even in the relationship between God and man the initiative for the relationship comes from God, not from man (Gen. 2:15, 19). Man was made to be responsible to God, that is he was responsible to preserve a proper relationship with God the Creator. If worship is understood as the basic attitude of the creature's proper response to the Creator, we might say that prior to the fall of mankind, under the covenant of creation, there was the beauty of an original relationship of worship between man and God.

However, that fundamental relationship between man and God was broken by man's rebellion against God (Gen. 3:6–10). And yet God graciously provided a covenant of redemption, enabling mankind once again to respond to Himself in proper worship (Gen. 3:15, 21). The very first element of worship in the form of “offering” to God can be seen in the fourth chapter of Genesis (4:3–4).⁷ Although there is here no mention of any form of altar for the offering, the *מנחה* (*gift*) offering may nevertheless be regarded as including an element of worship.⁸

A significant issue concerns whether worship should be construed as an individual act or in a corporate sense as an act by a group of people. In this early stage of history, although it is possible to understand worship in an individual sense it is perhaps more appropriate to understand it as a corporate expression. In Gen. 4:26 the expression “calling the divine name”, signifying what might be considered one of the most basic acts of worship, is found. However, from the Hebrew text itself⁹, it is difficult to know whether a corporate sense or an individual sense is intended, although some English translations, such as the KJV, RSV, ASV, NEB, NASB, NIV, render the text in the plural form.¹⁰ Similar expressions can be found also in Gen. 12:8, 13:4, 21:33,

and 26:25, all of which are expressed in the singular. Some may argue that although the expression of the text is singular the actual activity of calling the divine name might have been done with others, such as members of one's household. A similar problem in understanding the text can be seen in the case of Solomon's building his houses in 1 Kings 7:1–2 (did he build by himself or with the help of others?). Rowley suggests that at least in the early stages of the patriarchal age the act of calling the divine name might have been performed individually rather than in a corporate manner or even as a family affair.¹¹

We might consider here just what is meant or implied in the expression “calling the name of YHWH”, as it applies to worship. In the context of the narratives under consideration, it might be natural to understand the meaning as almost synonymous with the expression “praying to YHWH”, as indicated in the comments of Keil-Delitzsch upon Gen. 4:26: “We have here an account of the commencement of that worship of God which consists in prayer, praise, and thanksgiving, or in the acknowledgement and celebration of the mercy and help of Jehovah.”¹² In fact, all of the similar occurrences in the Old Testament may be divided into two categories: those which are considered to be almost synonymous with “prayer” or “requests” to God (Ps. 116:4, 13; Lam. 3:55; 2 Kings 5:11) and those which are considered to be used along with some cultic act of worship such as “building an altar” or “planting a tree” (Gen. 12:8; 13:4; 16:13; 21:33; 26:55; 1 Kings 18:24; Ps. 16:17). Gen. 4:26 is to be classified in the former category.

Although one might suppose that there might have been a kind of altar for the offerings of Cain and Abel, as recorded in Gen 4:4–5, this is not precisely stated in the text. The first explicit mention of “building an altar” in the Old Testament is in Gen. 8: 20. Here we see that “building an altar” is closely related to “offering sacrifices”, and that these two activities are included in the idea of worship.¹³

The Patriarchal Period

When we come to the patriarchal period, the sign of “sacrifice” is more clearly evident. Its first occurrence in Scripture is in Gen. 8:20. We might say that worship in the time of the patriarchs can be seen either in the act of “building an altar” by itself¹⁴

or together with the act of “sacrificing” upon the altar. If sacrifice were an indication of devotion to God on the part of the one performing the act, sacrificing, together with the act¹⁵ of building an altar, needs to be regarded as a basic element of worship among the people of Israel during the patriarchal period.¹⁶ Of course, the place of sacrifice in the cult or ritual of worship was progressively revealed in the history of the Old Testament. This is especially evident in the Messianic revelation in the Old Testament, which may be viewed from the standpoint of salvation-history.¹⁷

As we observe the life of Abram / Abraham we see that the act of worship, either as building an altar or calling upon Yahweh's name, seems to be related to some particular location, as a place of divine manifestation (see Gen. 12:7–8; 13:4, 18; 21:33; 22:9). Since meeting with or encountering God is an essential element of worship, any location associated with such an experience might carry with it the notion of sanctuary. But it is necessary to distinguish these sites from other “holy places” or “sanctuaries” found in non-Yahweh oriented religions. Although there might be some phenomenological similarities (e.g. the notion of theophany) between the two cases, it is not necessary to regard the sites of worship of the patriarchs as the same as the sites of other naturalistic religions of that period¹⁸. We may assume, of course, that there were several sites which served as sanctuaries, at least before the temple was built in Jerusalem, or during the period of the patriarchs and the periods that followed. Such sites might include Gilgal (Josh. 5:7–12), Shiloh (Josh. 18:1–10), Mispah (Jud. 20: 1–3; 21:1–8), Gibeon (1 Chron. 16:39; 21:29), Ophra (Jud. 6:11–24), Dan (Jud. 17–18).

Another element from the time of Abraham which can be regarded as related to worship is the act of circumcision as a sign of Yahweh's covenant with Abraham and his descendants. Of course, the practice of circumcision was not limited exclusively to the people of Israel. It seems to have been practiced among other ancient peoples as a sort of magical or religious initiation rite. However, it was utilized as a sign of the divine covenant by the people of Israel, as seen in Gen. 17:10–14.¹⁹ Central to the idea of covenant is the notion of a binding relationship of mutual responsibility between the parties involved. Thus any worshipful activity arising from one's relationship with God is to be understood in terms of the worshiper's response, including a response of praise, to God.²⁰

One of the most general forms of expression for an act of worship in the Old Testament is “bowing down” or “to prostrate”, translated from the Hebrew term *שָׁחָה.²¹ However, in the narratives relating to the patriarchs, this word is mostly used to indicate respect to men (Gen. 18:2; 19:1; 23:7, 12; 27:29; 33:3, 6, 7; 37:10; 43:26, 28; 47:31; 48:12; 49:8). Exceptions to this pattern include Gen. 22:5; 24:26, 48, 52.²² As far as outward posture is concerned, it might include the notion of bowing down or prostrating in the spirit of worshipping God, since, at least in the days of the patriarchs, *שָׁחָה and *קָרָר seem to be used almost synonymously (cf Gen 24:48).²³

Furthermore, we see in the book of Genesis the idea of seeking after God's goodness or help, such as the desire for healing (Gen. 20:7, 17),²⁴ and child-birth (Gen. 25:21).²⁵ Finally, we should mention also the element of praise in the worship of the patriarchs. Two words in particular are used to indicate their praise of God: *בָּרַךְ (*Piel* “to bless”; cf Gen. 9:26; 14:20; 24:27)²⁶ and *יָדָה (*Hiphil* “to put forth”; cf Gen. 29:35).²⁷

By way of summary, then, it would seem that the following elements can be said to be present in the patriarchs' attitude of worship toward God: (1) Establishing a place of worship, through building an altar and the accompanying offering of sacrifice or through calling upon the divine name.²⁸ (2) Adapting the practice of circumcision as an important covenantal rite, as part of a worshipful response to God. (3) Accepting the posture of bowing or prostrating oneself as a basic posture for worshipping God. (4) Acknowledging, through prayer and supplication, the need to seek God's intervention and help in the tasks of daily life. (5) Manifesting an attitude of praise to God, giving thanks to God for His goodness. We can conclude this section with the comments of E.W. Nicholson: “It is probable that Yahweh was worshipped in the pre-Exodus period and few today would deny that a community bearing the name Israel may have existed in the pre-Mosaic period, and, further, that it may already have been a Yahweh-worshipping community.”²⁹ The basic elements of worship of the patriarchal period were to be given more definite form in the following period of history.

Worship Around the Time of the Exodus

1. Moses and the Israelites in Egypt. The first part of the Book of Exodus,

and Ex. 1:1–7 in particular, provides the historical transition from the time of the patriarchs to the time of the Exodus.³⁰ The transition is expressed well in verses 6 and 8: “Now Joseph and all his brothers and all that generation died [v. 6] . . . then a new king, who did not know about Joseph, came to power in Egypt [v. 8]”. The rest of the first chapter then sets out the background for the event of the Exodus, namely the increase in the Israelite population and their subsequent oppression at the hands of the Egyptians.

In chapters two and three the text demonstrates that the God who revealed Himself to Moses, commissioning Moses to bring the Israelites out of the land of Egypt in accordance with His covenant (2:24–25), was the very same God whom the patriarchs had worshipped during the preceding period of history. (Thus the so-called Kenite hypothesis is to be rejected.)³¹ God’s self-revelation in Ex. 3:6, 15–16, as well as in Ex. 6:3, is to be understood in terms of the theological framework that the God of the patriarchs is also the same God who has revealed Himself to Moses.

In revealing Himself to Moses, God identified Himself as the God of the patriarchs: “I am the God of your father, the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob” (Ex. 3:6). Moses’ response to God was one of “the fear of reverence”:³² The text explicitly says, “At this, Moses hid his face, because he *was afraid* to look at God.” God, in turn, responded to Moses, who had truly acknowledged the sovereign God of the covenant, by giving him the commission to deliver the Israelites from bondage in Egypt (Ex. 3:7–12). It is significant that in that commission God indicated to Moses that they were to be a people of “worship”:³³ “And God said, ‘I will be with you. And this will be the sign to you that it is I who have sent you: when you have brought the people out of Egypt, you will *worship* God on this mountain’” (Ex3:12). Furthermore, Moses, along with the people, was to say to pharaoh, “Let us take a three day journey into the desert to *offer sacrifices*³⁴ to the Lord our God” (Ex 3:18). The specific activity of Moses and the people here was undoubtedly a form of worship, and most probably included (as the text indicates) sacrifice (Ex 3:18).

Although various terms are used to express the idea of worship³⁵, the central feature of Israelite worship can be said to have been “offering of sacrifices (זבחים) and burnt offerings (עלוה)” (Ex. 10:25).³⁶ The general term for their worship seems to be *עבד, “to serve”, which is often rendered “to worship” by translations such as the NIV

and the NEB.³⁷ These terms, appearing in the early chapters of Exodus which deal with the period prior to their departure from the land of Egypt, emphasize that the Israelites were a people of worship and that they acknowledged their responsibility as the recipients of God's grace in the covenant of redemption.³⁸ This can be seen in their repeated requests for permission to leave Egypt for the purpose of "worshipping / serving" their God (cf Ex. 3:18; 5:1, 3; 7:16; 8:1 [Hebrew 7:26]; 8:8 [Hebrew 8:4]; 8:20 [Hebrew 8:16]; 8:27 [Hebrew 8:23]; 9:1, 13; 10:3, 7, 9, 11, 25, 26). We should observe that worship of God through the offering of sacrifices — animal sacrifices in particular, either because of the particular kind of animal sacrificed (ox or sheep) or because of the actual method of sacrifice — would probably not have been welcomed by the Egyptians (cf Ex. 8: 26–27).³⁹ Thus it seems most adequate to understand this as a revealed message which indicates the importance of the consciousness on the part of the Israelites of being a people of worship.

We might next consider the significance of the Passover. The event of the Exodus has been of great confessional significance for the people of Israel, and this confessional dimension has been preserved throughout the long history of the Israelites through observance of the Passover. In Exodus chapter twelve we see that the revealed instructions for the Passover were covenantal in nature. The text indicates that the instructions were given prior to the event of the Exodus itself and that the event did take place just as the instructions stipulated.⁴⁰ Succeeding generations kept on observing the rite of the Passover, giving thanks for God's mighty saving act as well as confessing belief in future Messianic fulfillment — a fulfillment which can be seen in the coming of our Lord Jesus Christ and His redemptive work on the cross.

Not only was the rite observed throughout the history of the people of Israel, but it was faithfully observed by Jesus Christ Himself, in particular at the time of the last supper (Matthew 26:17–29; Mark 14:12–25; Luke 22:7–23). The central feature of the rite of the Passover is "deliverance" and its Biblical as well as theological implication is "redemption"⁴¹. Christ is referred to as the Paschal Lamb with reference to the sacrifice of the Passover in 1 Cor. 5:7 (cf John 19:36).

Although there were times in the history of the Israelites when the Passover was neglected,⁴² in general the rite served as a constant reminder of God's great deliverance

in the event of the Exodus (Ex. 13:3–16). Speaking of the meaning of the word “exodus”, C. F. Pfeiffer states, “It refers more specifically to the crucial event of that book — God’s redemption of His people Israel from Egypt. This divine act in human history, recounted from generation to generation, was never lost sight of, even in the N.T. (Acts 7:36).”⁴³ We can also note that, with the unfolding of progressive revelation in the New Testament, the rite of the Passover brought forth two fresh theological symbols or practices which have profound significance for worship — Holy Communion / the Lord’s Supper and the Sabbath / the Lord’s Day. Of the former, R. S. Wallace says,

In this, the people of God not only remembered, but again lived through the events of their deliverance from Egypt under the sign of the sacrificial Paschal lamb as if they themselves participated in them (see Ex. 12). In this context, giving the bread and the wine as his body and blood, with the words, “This do in remembrance of me”, Jesus points to himself as the true substitute for the Paschal lamb, and to his death as to the saving event which will deliver the new Israel, represented in his disciples, from all bondage. His blood is to be henceforth the sign under which God will remember his people in himself.⁴⁴

Indeed, the Lord’s Supper seems to have been an essential part of the Lord’s Day gathering in the early church (cf Acts 20:7).

However, it is important to see the connection between the Sabbath / Lord’s Day and the Passover in terms of the theological understanding of “progressive revelation” in Biblical history. The first example in the Old Testament of what we might call “divine system or order” is the divine act of creation (Gen 1–2). The order in creation was established by the sovereign God, and it is thus significant that the seventh day was set apart from the other six. In Gen 2:2–3 we see two significant concepts which have implications for the theme of worship as it relates to the Lord’s Day.⁴⁵ These are the notions of “sabbath / rest” and “setting apart / sanctifying”. Walter C. Kaiser, Jr., says,

Thus God made the seventh “day” holy as a perpetual memorial to the completion of the entire universe and all that was in it. His “rest” was to be symbolic for man both in his own rhythm of work and cessation from labor as well as for his eternal hopes.⁴⁶

Furthermore, in Ex. 16:23–30 we see a practical example of God’s marvelous

provision for the Israelites with respect to the Sabbath.⁴⁷ This marks the first occurrence of the word ‘sabbath’ in the Old Testament (however, the idea of sabbath is present in Gen. 2:2–3), although, as A. Cole points out, it is difficult to insist that the Israelites did not observe the Sabbath in some form during their stay in Egypt simply on the basis of the silence of the text.⁴⁸ The formal institutionalization of the Sabbath, of course, is to be seen in the theophany on Mt. Sinai, as recorded in Ex. 20:8–11.

As many have pointed out, the reason for the sabbath observance indicated in Ex. 20:11 differs from that of Deut. 5:15. In the former, the reason given is that God the Creator rested on the seventh day and thus set apart the seventh day from the other six (cf Gen. 2:2–3); but in the latter, the reason is based upon the fact that God delivered the people of Israel out of bondage and slavery in the land of Egypt (Ex. 12–13). However, given the perspective of progressive revelation, we must acknowledge the organic and progressive relationship between the two cases. Thus, the genuine relationship between God the Creator and man the creature in the creation is to be commemorated through observing the Sabbath. But as a result of the fall of mankind, the relationship between God and man was broken, and God’s act of redemptive deliverance in the Exodus, in fulfillment of the covenant (Gen. 15:13–16; Acts 7:6–7; Gal. 3:17), is to be remembered by observing the Sabbath. And, of course, as we in our worship today observe the Lord’s Day on the first day of the week we are actually commemorating the great redemption completed by our Lord Jesus Christ through His death on the cross and His triumphant resurrection on the first day of the week (Mt. 28:1; Mark 16:2; Luke 24:1). Cole, focusing upon Ex. 20:11, says,

Exodus gives the reason for sabbath observance as being the memory of God’s “rest” from His great work of creation. Deuteronomy 5:15 regards sabbath as commemorating the “rest” that came to the Israelite slaves in Egypt, when freed by YHWH, and (typical of Deuteronomy) as offering an opportunity of similar “rest” to Israel’s slaves now (Dt. 5:14). These explanations are not mutually exclusive, since both deal with “rest”; but they do tend to reinforce the view that the shorter form of the commandment was original, perhaps “Remember the Sabbath” alone. In either case, in the sabbath observance, as in all Hebrew festivals, an act of God is commemorated.⁴⁹

We should note here briefly the significance of “praising” or “singing” to God Himself for His great deeds — the deliverance of the Israelites from the land of Egypt in particular (e.g. Ex. 15:1–21).⁵⁰ Very briefly, from this text we can observe the following:

(1) Moses and the Israelites are seen to be singing praises to God (v. 1) — thus this is known as the “song of Moses”.

(2) Elements of both retrospect / commemorating and of prospect / exhorting can be seen in the content of the song — commemoration of God’s great work of deliverance from Egypt and His greatness (vss. 2–12),⁵¹ and projecting their faith and trust in God for the future (vss. 13–18).⁵²

(3) A theology of salvation and judgment is expressed in summary form (v. 19).

(4) Use of musical instruments along with dancing is indicated to be a form of praising God (vss. 20–21).

2. Moses and the Israelites at Sinai. Chronologically, the next event of major significance for our study of worship is the divine theophany and the giving of the Law to Moses and the Israelites at Mt. Sinai.⁵³

Given the fact that Moses had stayed with Jethro in the land of the Midianites (Ex. 2:15–22)⁵⁴ and the confession of Jethro found in 18:10–11, it is probably safe to assume that Jethro is coming to believe in the God of Moses as the one true God, due mainly to the powerful testimony of the Exodus event. Ex. 18:12 might be seen as a kind of expression of worship, anticipating the divine theophany in chapter 19. Cole comments as follows:

Jethro’s own words here seem to favour the view that YHWH was a new god, as far as he was concerned. Those who hold to the ‘Midianite hypothesis’ (or ‘Kenite hypothesis’) think otherwise: they think that Moses learned not only the name of God, but also much of His ways of worship, from his Midianite kinsmen. They thus easily explain the puzzling fact that Jethro leads the worship on this occasion — not as a ‘new convert’ — but as a recognized priest and teacher. However, this explanation is not necessary. Jethro’s status as priest, and his senior relationship to Moses, would seem to be adequate grounds. Priesthood as such did not yet exist in Israel: it was a function of the ‘elder’ of the clan. BURNT OFFERING is usually expressive of thanksgiving, or of the fulfillment of a vow: both would be

appropriate here. This is probably the ‘whole burnt offering’, in which everything is devoted to God and nothing eaten. The general term SACRIFICES would cover the ‘communal meal’, fasting in the presence of God, as here and in Exodus 24:11, where the ‘elders’ again appear, possibly in a primitive priestly capacity.⁵⁵

It is not unreasonable to conclude from the events of chapters 18 and 19 that it was necessary to have some kind of worship experience as preparation for the great theophany at Mt. Sinai. Similarly, we too today need to have a time of preparation if we are to meet God and to receive His word in worship. God’s word to Moses in 19:10–15 is very significant, for we see that the people were to be cleansed and holy in order to meet God. Gispén states,

Moses now received further instructions concerning the impending theophany. Verses 10–13 describe how the people were to prepare themselves for the Lord’s coming down on Mount Sinai. Moses was to go to the people and consecrate them, that is, separate them from anything unclean, so that they were in the appropriate condition for approaching the Lord (cf Amos 4:12). Even their clothes were to be clean (cf Gen. 35:2).⁵⁶

With this preparation complete⁵⁷ there was theophany and God revealed Himself dramatically to Moses and the Israelites at Mt. Sinai.⁵⁸

Two things in particular strike us about the narrative of the theophany (Ex. 19: 16–25): one is the highly unusual, or supernatural, visual phenomena, and the other is the audible “voice” of God. Both are to be understood as divine revelation. This particular revelation — which might be called “God encountering His people” — was firmly based upon God’s covenant (19:4–6), including God’s past acts (v. 4), Israel’s present responsibility (v. 5a), and God’s promise for the future (vv. 5b–6)⁵⁹.

The long-term significance of the theophany was not in the supernatural phenomena themselves, but rather in the fact that God had given, through Moses, His Law to His people. Included in the Law were all kinds of regulations, commandments, statutes, ordinances, and precepts, among which the Ten Commandments (Decalogue) occupied a central place. At the beginning of the Decalogue, in chapter 20, is the requirement of absolute obedience to God the Creator on the part of those who truly worship God. Chapters 21–23 follow with specific regulations for social life, and as these are the products

of divine revelation they are requirements for the community of those who worship God. To be holy in accordance with these regulations is to serve and worship God. It is truly the spirit of עָבַד (“to serve”) and constitutes the very basis of all worship.⁶⁰

Two points of significance for worship can be seen from chapter 24 and following. First, as various statutes and regulations for worship ritual were being given, including regulations concerning the tabernacle (Ex. 25–31), the priestly line, under the leadership of Moses, becomes more prominent. Starting with Moses, Aaron, Nadab, and Abihu⁶¹ the ritualistic elements of the priesthood are introduced in corporate form. Verse 1 states “You are to worship”.⁶² Gispén observes that there seems to have been an ecclesiastical order among those involved in worship: “Then Moses himself, but not the others, was to approach the Lord. There were thus three degrees of approach: i) Moses, ii) the elders with Aaron, Nadab, and Abihu, and iii) the people”.⁶³

Second, we see that this was a “word-oriented” worship, and that “all the Lord’s words and the laws”⁶⁴ were communicated to the people through Moses. There was then a response of the people to the Lord’s words and the laws (24:3). A covenantal structure can be observed (24:7–8). Thus, in worship God’s people are to be instructed through receiving the Word of God, and in turn they are to confirm the covenantal relationship through their response with word and offering.

More detailed regulations, including instructions for building the tabernacle, were revealed at Mt. Sinai and are recorded in chapters 25–40. This section — and chapters 25–31⁶⁵ and 35–40 in particular, since they relate to the tabernacle — is often regarded as containing the essential regulations for worship⁶⁶. Every detail of the regulations and even the physical structure of the tabernacle itself had implications for worship. Although we cannot consider these implications here in detail, the following brief comments are in order.

First, we might observe that there were two objects in the outer court of the tabernacle. One was the altar for burnt offering (Ex. 27:1–8) and it functioned as a reminder to the worshipers that sacrifice was necessary in approaching God. The other object was the bronze laver (30:17–21), which was primarily for the priests. Those who come to the place of worship as ministers must be clean.

Second, within the inner court there was a curtain or veil which separated the

Holy Place from the Holy of Holies (26:31f). The New Testament records that the veil was torn at the time of Jesus' death, thus symbolically opening the way into the Holy of Holies (Mt 27:50–51). Jesus, as the perfect High Priest, through his atoning death made possible entrance into the Holy of Holies (Heb. 9:8).

Third, there were three objects in the holy place. One was the table of showbread (Ex. 25:23–30; 37:10–16). It was an indication of thanksgiving for life here on earth and of one's dedication to God in the spirit of worship. There was also a golden lampstand, with seven golden lamps (25:31–40; 37:17–24). This might symbolize the responsibility of Israel to be a testimony and witness to the world. Finally, there was the altar of incense, situated in front of the dividing veil (30:1–7; 27:25–28). This was used for both morning and evening incense offering (30:7f), and thus symbolized the worshiper's dedicated prayer life (cf Luke 1:10; Rev. 5:8; 8:3).

Fourth, we should note that there were two significant objects within the Holy of Holies. One was the Ark of the Covenant, which contained the Ten Commandments (25:16), and which might be understood as a symbol of God's meeting with His chosen people on the basis of the merciful atonement. The other object was the Mercy Seat, with the cherubim, upon the Ark of the Covenant (25:17f). It was here that the high priest sprinkled the blood of atonement on the Day of Atonement (Lev. 16:14f).

Thus, prior to the building of the temple, the tabernacle was the center of worship,⁶⁷ and it has significant implications for our worship even today. J. G. S. Thomson says,

The tabernacle symbolism found its fulfillment in Christ. He was the tabernacle, priest, altar, and sacrifice. He is our High Priest who has passed into the heavens now to appear for us, and to give us access to the holiest by his blood, the blood of the everlasting covenant. God who tabernacled with Israel, and with men in the Word incarnate (John 1:14), does so still in the body of Christ (Eph. 2:21f) and in the believer (1 Cor. 6:19).⁶⁸

Since in this section we are considering the time of the Israelites at Sinai, brief mention should be made here of the significance of the contents of the book of Leviticus. Accepting the traditional view of Leviticus, we might say that the regulations in the book were given to the people of Israel through Moses at Mt. Sinai, and that the regulations were considered to be a further expansion of the laws and regulations

found in the book of Exodus.

We see here two ways for the people of Israel to keep their covenantal relationship with God intact, or in other words, for them to be holy as God's people. One way is to keep oneself away from any impurity or uncleanness in life, and the regulations concerning this are found in chapters 1 through 16. The other way is to act positively in maintaining justice and righteousness, and regulations to this end are found in chapters 17 through 26. Being the people of God means being holy, and both negative ("do not...") and positive ("do...") regulations are necessary for achieving and maintaining holiness.

Just as in the Old Testament times various sacrifices were required to remove uncleanness (chs. 1–7), so today in our worship we must confess our sin and approach the Holy God through the atoning sacrifice of Jesus. Specific regulations were given in Leviticus concerning those who would officiate at the sacrifice (chs. 8–10). So too, especially in our corporate forms of worship today, pastors and ministers play a priestly role. Jesus Christ, Himself being the perfect High priest, committed the priestly work to ordained ministers, and ultimately the priestly ministry is committed to all believers — this is the concept of the "priesthood of the believer" (Heb. 4:14–16).

Following specification of regulations concerning daily life (chs. 11–15), regulations concerning the Day of Atonement are found in chapter 16. Structurally, it is significant that these regulations appear in chapter 16, for immediately following, in chapters 17 through 26, we find the so-called "Holiness Code", which provides regulations for the people to observe in order to be God's holy people. God's great grace in the decisive work of the atonement is not the end of the matter for the people of God; rather, those who have benefited from God's grace in the atonement are obligated to observe positively the regulations and rites specified in chapters 17 through 26. These regulations indicate what should be regarded as reasonable service to be performed by God's people. In this sense the Holiness Code can be said to have significant implications for the concept of worship which supplement the teaching found in the latter half of the book of Exodus. These include regulations concerning the priesthood and priestly offerings (chs. 21–22); regulations concerning annual religious festivals, as well as about the offerings on the Sabbath, Passover, Seven Weeks, New Year, Atonement,

Feast of Booths, daily worship, Sabbath Year, Jubilee; and concluding with the blessing and curse ordinances (chs. 23–26).⁶⁹

In concluding our study of this era in Israel's history, brief mention of the subject of worship as it relates to the books of Numbers and Deuteronomy is in order. Although as the Israelites travelled from Sinai to the eastside of the Jordan river they undoubtedly did participate in various activities related to worship, there seems to be no noteworthy description of such activities in Numbers, apart from certain suggestive expressions. For example, mention is made of the work of the Levites in the Tent of Witness / Meeting (1:53; 4:3–4); the work of priests (Moses and Aaron), such as performing offerings and benedictions (3:6–8; 5:25–26; 6:24–26); the prophetic ministry of Moses and the elders, including ecstatic phenomena (11:25–30); the prayers of Moses and Aaron (14:5; 16:4, 45; 20:6; 21:7); memorial service (?) (31:54); etc. The laws and regulations in Numbers are primarily supplementary to those already mentioned in the books of Exodus and Leviticus, and the content of Numbers deals primarily with the revealed history of the Israelites' journey through the wilderness for forty years.⁷⁰

Deuteronomy can be divided into two sections, the first being primarily a review of the journey from Egypt (chs. 1–3) and the second including the instructional laws and regulations which are especially applicable to the people's life in Canaan, although they are based upon the regulations given in Exodus, Leviticus, and Numbers. The content of Deuteronomy has been regarded as having great influence upon theological concepts in both the Jewish and the Christian faiths.⁷¹ However, apart from the well-known practice of the "Shema"⁷², which could be adopted as a creed in our own worship, there does not seem to be much in Deuteronomy of special significance for the concept of worship.

We might conclude our study to this point by summarizing some of our findings in the following eight points:

1. There was need for the Israelites to prepare themselves spiritually in anticipation of theophany (Ex. 16–19). One must be spiritually prepared to meet God in worship.
2. The Israelites were to be clean and holy as they encountered God in worship (Ex. 19:10–15).
3. The theophany at Sinai — a worshipful encounter with God — included two

significant aspects: (1) visible phenomena, and (2) audible revelation, or the divine word (Ex. 19:16–25).

4. Central to God's revelation at Sinai was the giving of the Law, that is, the word of God as divine instruction (Ex. 20–40; Lev. 1–27). This has had lasting impact upon both the Jewish and the Christian faiths.

5. Both the office of the priesthood and the role of the priest were increasingly becoming significant during this period of Israelite history. The increasing prominence of the priesthood can be seen in corporate society as a whole as well as in the specific priestly rites which were based upon the covenant (Ex. 24).

6. The structure of the tabernacle itself — the meeting place with God, composed of both an outer court and an inner court — was significant, as it pointed toward the messianic and redemptive work in the New Testament (Ex. 25–40).

7. The laws and regulations found in Leviticus are intended to guide God's people toward holiness and purity, which are acceptable to God (Lev. 1–27).

8. Holy living as the people of God, as God's community in worship, is something that occurs within the sequence of history — past, present, and future (Numbers and Deuteronomy).

1 An earlier draft of this paper was presented at the World Evangelical Fellowship's Theological Commission's Study Unit of Faith and the Church, held in Cambridge, England, October 1990. This study will be published in three installments in *Christ and the World*, the first of which appears in this volume. Part one will deal with the pre-patriarchal period, and part two will focus upon the time of the conquest / settlement as well as the time of the monarchy. Part three will deal with the period of the Exile and will conclude with a theological analysis of worship in the Old Testament.

2 The Hebrew term is עָבַד (*Qal*), which may be translated "to serve" or "to work", or even "to worship". See endnote 33 below.

3 Ronald Allen and Gordon Borrer, *Worship: Rediscovering the Missing Jewel* (Portland: Multnomah Press, 1982) p. 16.

4 "It extends to every domain of life. God must be served on all planes of human existence, as biblical legislation testifies. It is significant that Hebrew has one word to denote *work*, *service*, and *worship*; in biblical thought there is no watertight division between daily work and the adoration of God; in the very first page of Scripture manual activity and the service of the

- Creator are inseparably linked.” R. Martin-Achard, “Worship”, in *A Companion to the Bible*, ed. J. J. von Allmen, (New York: Oxford University Press, 1958) p. 472.
- 5 A concise history of the various traditions of worship within Protestantism can be seen in James F. White, *Protestant Worship Traditions in Transition* (Louisville, Kentucky: Westminster / John Knox Press, 1989).
 - 6 “To be sure, modern worship must reflect the idiom and life-style of the day we live in, and there is no virtue in a mindless repetition of archaic forms and language that carry no meaning to our contemporaries.” Ralph P. Martin, *The Worship of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) p. 16.
 - 7 The word for offering in the narrative of the offerings of Cain and Abel is מִנְחָה, often translated “offering” or “gift”, either animal or produce of the land. On the preference of animal offerings to vegetable offerings in ancient times see John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), 2nd ed., (Edinburgh: T. & T. Clark, 1930) pp. 105–106; and Saul Levin, “The More Savory Offering: A Key to the Problem of Genesis 4:3–5”, *Journal of Biblical Literature*, XCVIII (1979) 85. On the relation of Abel’s character to worship as contrasted with the character of Cain and his feigned worship, see Bruce K. Waltke, “Cain and His Offering”, *Westminster Theological Journal*, XLVIII (1986) 363–372. The fact that Abel’s offering was accepted while Cain’s was rejected is to be understood in terms of the redemptive or Messianic motif within God’s progressive revelation. See Basil F. C. Atkinson, *The Book of Genesis* (Chicago: Moody Press, 1957) pp. 57–58; and J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (Grand Rapids: Baker, 1973) p. 158. But see also the words of caution by Derek Kidner, *Genesis* (London: Tyndale Press, 1968) p. 75; and Gerhard von Rad, *Genesis*, trans. J. H. Marks (London: SCM Press, 1963) p. 101.
 - 8 See J. H. Kurtz, *Sacrificial Worship in the Old Testament*, trans. by J. Martin (Minneapolis: Kloch & Kloch Christian Publishers, 1980 [reprint]) p. 51. “The use of the normal sacrificial verb הִבִּיאַ and the reference to ‘the fat’ (verse 4) makes it plain that a sacrifice is being described, but whether an altar or a burnt offering is to be understood is left uncertain. What is important is that the sacrifice is a מִנְחָה, not זֶבַח, and no sacrificial meal follows.” R. J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law* (Leiden: E. J. Brill, 1963) p. 50.
 - 9 אַז דוּחַל לִקְרֹא בִשְׁם יְהוָה This could be translated literally as “Then, to call the name of the Lord was commenced”.
 - 10 The LXX renders it in the singular.
 - 11 “Worship in the patriarchal age, then, was simple and individual, and its known forms were sacrifice and prayer. Yet it rose to the heights of fellowship with God seldom surpassed, and worship and life were closely related. It lacked the corporate element which we so often think of as the essential element of worship because the conditions under which the patriarchs lived made corporate worship of that kind impossible. I find it hard to think they mingled in the social worship of the Canaanite shrines of their day, just because the atmosphere of worship

- reflected in the traditions preserved in Genesis is so completely alien to all we know of the Canaanite shrines.” H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meanings* (London: SPCK, 1976) p. 36. See also pages 24 and 37 in the same volume. Rowley does not argue this point from the perspective of the singular form in the text itself, but rather from his understanding of the culture and religious context of that period of history.
- 12 C. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*, vol. 1, trans. by J. Martin, (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.) p. 120. See also J. Skinner, *op. cit.*, p. 127. However, E. W. Bullinger interprets this expression (“calling the divine name”) as referring to the rise of a blasphemous heathen idolatry (cf Atkinson, *op. cit.*, p. 65). G. von Rad recognizes at least some Yahweh oriented element of worship in it, saying “Our notice does not intend to answer the question about pre-Mosaic worship of Yahweh in detail, but rather to indicate generally Yahweh worship as the primeval religion of mankind in general”. cf von Rad, *op. cit.*, p. 109.
- 13 Commenting on the burnt offerings here, Kidner says “homage, dedication, and atonement are all expressed in the ‘burnt offering’: the new earth is to be God’s, if He will have it.” Kidner, *op. cit.*, p. 93.
- 14 “The altar is an essential element in a sanctuary; and in the stories about the Patriarchs, the phrase ‘setting up an altar’ means, in effect, founding a sanctuary (Gn. 12:7, 8; 13:18; 26:25; 33: 20).” Roland de Vaux, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, trans. by J. McHugh (New York: McGraw-Hill, 1961) p. 406. See also p. 413.
- 15 “Sacrifice is any offering, animal or vegetable, which is wholly or partially destroyed upon an altar as a token of homage to God.” *Ibid.*, p. 415.
- 16 In the opening section of his book Kurtz states “By worship (cultus) we mean the worship of God; and from the very fact that the sacrifices of which we are speaking formed an essential ingredient in the Old Testament worship, they also formed a part of that service which Israel was required to render to its God.” Kurtz, *op. cit.*, p. 17.
- 17 On the unique significance of the Passover sacrifice, see Rowley, *op. cit.*, pp. 115–116. On the later development of sacrifice in Israel, E. A. Martens states “Sacrifice, an early cult form, was connected to an act of deliverance. This deliverance from an angel of death was commemorated in worship rituals; each year Israel was required to observe the Passover.” Elmer A. Martens, *God’s Design, A Focus on Old Testament Theology* (Grand Rapids: Baker, 1986) p. 47.
- 18 There are some who suggest that many of these sites might have been used as sanctuaries by the people who lived before the settlement of the patriarchs and of the Israelites. de Vaux says “Sanctuaries were erected where nature manifested the presence of the God of Abraham, Isaac, and Jacob — near a tree, for example, or on a natural height, or by a water source; but they were erected principally in places where God had shown himself in theophany. Sanctuaries of this kind are found all along the route the patriarchs travelled.” de Vaux, *op. cit.*, p. 289; cf also pp. 293–294.

- 19 “But the all-important significance of circumcision in the Old Testament appears in the narrative of its institution ordered by God to Abraham (Gen. 17:9–14 and 23–27): it is a covenant rite which is the sign of belonging to a family, a race, or a people. Henceforward, circumcision will be the mark of the true Israelites, sons of Abraham, and will distinguish them from foreigner and heathen.” F. Michaeli, “Circumcision” in *A Companion to the Bible*, ed. J. J. von Allen (New York: Oxford Press, 1958) p. 56. See also William J. Dunbrell, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenant* (Nashville: Thomas Nelson, 1984) pp. 74–75. Typologically speaking, circumcision is often related to the rite of baptism in the New Testament, in terms of the new relationship between man and God. See Leonard Goppelt, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. by D.H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) pp. 137, 141, 144.
- 20 R. Martin sees the call to praise God in terms of covenantal response: “God’s faithfulness to Israel persisted in spite of the people’s fickleness and perversity (this is the theme of Hosea); and running through all her history is this confidence, even if sometimes distorted and misplaced, as Jeremiah was to expose, that Israel was bound to Yahweh by covenant ties and pledges. Hence the call to praise God for his covenant fidelity is often heard.” Martin, *op. cit.*, p. 22.
- 21 See Robert B. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament*, 2nd ed., (Grand Rapids: Eerdmans, 1894) p. 215.
- 22 For the worship of God *קָדַד, meaning “to incline” or “to bow” is used in Genesis 24:26, 48.
- 23 Three words, *קָדַד (to bow), *שָׁחָה (to worship), and *בָּרַךְ (to bless) are used in Gen 24:48. The verse is translated in the NIV as “And I bowed down and worshipped the Lord. I praised the Lord, the God of my master Abraham, who had led me on the right road to get the granddaughter of my master’s brother for his son.”
- 24 The word used here is *פָּלַל and is translated “to pray” in the NIV.
- 25 The word used here is *עָרַר, but it is translated in the NIV according to context as “to pray”.
- 26 The NIV renders the word “to bless” in 9:26 and 14:20 but “to praise” in 24:27.
- 27 The NIV renders the word “to praise”.
- 28 Possibly this later developed during the history of Israel into the idea of “sanctuary”.
- 29 E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition* (Oxford: Basil Blackwell, 1973) p. 83.
- 30 See W. H. Gispen, *Exodus*, trans. by Ed van der Maas (Grand Rapids: Zondervan, 1982) pp. 29–30; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trans. by I. Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, 1967) pp. 7–9; George Bush, *Notes on Exodus*, vol. 1, (Minneapolis: James & Klock Co., 1976 [reprint]) pp. 10–11; Martin Noth, *Exodus: A Commentary*, trans. by J. S. Bowden (London: SCM Press, 1966) p. 20.
- 31 Moses’ life in the land of the Midianites and God’s appearance to Moses have been the basis for the so-called “Kenite hypothesis”, which insists that Moses was influenced by the Midianite

- concept of deity. See J. Kenneth Kuntz, *The People of Ancient Israel: An Introduction to Old Testament Literature, History, and Thought*, (New York: Harper & Row, 1974) pp. 104–105; G. M. Landes, “Kenites”, *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. III, (Nashville: Abingdon Press, 1962) pp. 6–7; J. Philip Hyatt, *Exodus*, rev. ed., (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) pp. 78–79.
- 32 See D. Lys, “Fear — OT”, in *A Companion to the Bible*, pp. 115–116; R. Earle, “Fear”, in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. by Walter Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984) p. 409; G. A. Lee, “Fear”, in *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. by G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) p. 287. For a recent detailed study of “fear” from a linguistic perspective see Mayer I. Gruber, “Fear, Anxiety, and Reverence in Akkadian, Biblical Hebrew, and Other North-West Semitic Languages”, *Vetus Testamentum*, XL, (1990) 411–422.
- 33 The word used here is עָבַד. See endnote #2 above. The word used here is זָבַח.
- 34 The word used here is also זָבַח (see Ex. 5:3; 8:8 [Hebrew, 8:4]; 10:25).
- 35 Other terms used in the early chapters of Exodus to refer to worship include עָהַר (“to pray”; cf 8:8 [Hebrew 8:4]; 8:29 [Hebrew 8:25]; 8:30 [Hebrew 8:26]; 9:28; 10:18); צָעַק (“to cry”; cf 8:12 [Hebrew 8:8]); הָגִיט (“to keep festival”; cf 5:1; 10:9).
- 36 Only the term זָבַח, “to sacrifice”, is used in 3:18 and 8:27 (Hebrew 8:23).
- 37 שָׁחָדָה, “to worship”, is used in 4:31.
- 38 The word גָּאֵל, “to redeem”, is used here in connection with the event of the Exodus: “... I am the Lord and I will bring you out from under the yoke of the Egyptians. I will free you from being slaves to them and will *redeem* you with an outstretched arm and mighty act of judgment” (Ex. 6:6). This is the second occurrence of the word גָּאֵל (“to redeem”) in the Old Testament, the first being in Gen. 48:16.
- 39 See Keil-Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*, vol. 1, pp. 485–486; Gispén, *Exodus*, pp. 93–94; Alan Cole, *Exodus*, (London: Tyndale Press, 1973) p. 95; J. P. Hyatt, *Exodus*, p. 112; and Thompson, *Penitence and Sacrifice*, p. 58.
- 40 There has been much discussion concerning the origin of the rite of the Passover, and it is possible that there were similar rites among nomadic peoples around the time of Moses, or even prior to that time. See Hyatt, *Exodus*, pp. 144–146; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*, (London: Oxford Press, 1963) pp. 78–106. However, the nature of the text (cf Ex. 12:1–36), as well as its contextual structure as the inspired Word of God, indicates that God, through His servant Moses, had given the Passover rite a new covenantal meaning with its redemptive significance. Therefore, it is not merely a commemoration of the event that took place in the past but is also to be understood in terms of “covenant” and “prophecy”. J. B. Segal says, “The Exodus did not take place in order to celebrate the festival; but the festival was celebrated, and the Exodus followed.” *Ibid.*, p. 46. See also Keil-Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Pentateuch*, vol. II, trans. by J. Martin (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, n.d.) p. 9. Of course, somewhat critical views, which take a rather negative attitude toward Mosaic authorship of the Pentateuch, would regard most this section

(chapters 12–13) to be exilic or post-exilic, assigning it to the so-called P document.

- 41 Both the rite of the Passover and the rite of the Unleavened Bread have been celebrated, in most cases, in combined form. “Earlier in the O.T., and in the N.T. as well, ‘Passover’ and ‘Feast of Unleavened Bread’ (Mark 14:1) were both used with reference to the rites. Now one and now the other covered the entire sequence. But basically the Passover referred to the eve of the first day, the fourteenth day of the month (Lev. 23:5, etc.), on which the sacrifice of the Passover lamb took place, while the Feast of Unleavened Bread (Lev. 23:6, etc.) applied to the seven days following”. J. C. Ryaarsdam, “Passover and Feast of Unleavened Bread”, in *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. III, (Nashville: Abingdon, 1962) p. 664. For detailed discussion of the idea that the Paschal lamb at the time of the Passover was for sacrifice to God as an act of worship and not just for the meal of the occasion, see Kurtz, *op. cit.*, pp. 360–369.
- 42 Dewey M. Beegle, “Exodus”, in *Baker’s Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, (Grand Rapids: Baker, 1960) p. 206.
- 43 Charles F. Pfeiffer, “Passover”, in *Baker’s Dictionary of Theology*, p. 395.
- 44 Ronald S. Wallace, “Lord’s Supper”, in *Baker’s Dictionary of Theology*, p. 330. For a typological understanding of this, see Goppelt, *Typos*, pp. 112–113. Taking the Biblical narrative as an interpretation of a general custom of Bedouin sacrifice, S. Herrmann says, “In the case of the Passover in Ex. 12, this Bedouin sacrificial custom found a unique historical explanation, it was given a historical basis through a particular event in the history of Israel. It is directly bound up as closely as possible with God’s saving action on behalf of Israel in Egypt, and is aetiologically anchored in that act’. Siegfried Herrmann, *Israel in Egypt*, (Naperville, Ill: Alec R. Allenson Inc, 1973) p. 55.
- 45 Exegetically speaking, four concepts can be distinguished: two in verse 2 (completion of the work of creating the physical world and resting / sabbath from work); and two in verse 3 (blessing upon the seventh day and setting apart or sanctification of the seventh day).
- 46 Walter C. Kaiser, Jr., *Toward An Old Testament Theology*, (Grand Rapids: Zondervan, 1978) pp. 76–77. Referring to Delitzsch’s expression, Kidner states, “The formula that rounded off each of the six days with the onset of evening and morning is noticeably absent, as if to imply the ‘infinite perspective’ (Delitzsch) of God’s sabbath”. Kidner, *op. cit.*, p. 53.
- 47 “In connection with the gift of manna there now follows the ‘revelation’ of the divine requirement of the sabbath rest. The word ‘sabbath’ here occurs for the first time in the Old Testament.” Noth, *op. cit.*, p. 135.
- 48 “YHWH has given you the sabbath. On the basis of this, and the breach of the sabbath reported, some suggest that the Israelites had not kept the sabbath while in Egypt, but that it was by way of being a novel observance. Perhaps their condition as slaves would account for this failure to observe it, even if some such had been known (in embryo at least) to their patriarchal ancestors.” Cole, *op. cit.*, pp. 132–133. For a somewhat different view see Keil-Delitzsch, *op. cit.*, vol. III, pp. 68–69, 119; and J. P. Lange, *Exodus*, trans. by C. M. Mead, (Grand Rapids: Zondervan,

- n.d.) pp. 64–65. Noth treats the issue from a viewpoint which distinguishes the J and P material in the text. Cf Noth, *op. cit.*, pp. 136–137.
- 49 Cole, *op. cit.*, pp. 157–158. N.E. Andreasen sees four significant aspects of the Old Testament concept of sabbath: (1) rest from work; (2) freedom / redemption qualities; (3) the idea of worship / celebration / joy; (4) covenantal bond or tie. Niels Erik Andreasen, “Recent Studies of the Old Testament Sabbath: Some Observations”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXCVI, (1974) 468–469.
- 50 “The first recorded mention of singing on the part of men and women comes at the passage of the Sea of Reeds (Ex. 15:1, 21) when the antifonal refrain praised Yahweh’s deliverance...” R. Martin, *op. cit.*, p. 48.
- 51 These verses are expressed in a structurally corresponding way: God’s work (vs 1b) — praise for God (vss. 2–3); God’s work (vss. 4–5) — praise for God (vss. 6–8); God’s work (vss. 9–10) — praise for God (vss. 11–12).
- 52 Cole, *op. cit.*, p. 123; Kaiser, *op. cit.*, p. 106. For critical form-analytical analysis of this song see Hyatt, *op. cit.*, pp. 162–163. On the other hand, Gispén has the following to say of the later use of the song by the Israelites as well as by Christians:
- “The song was transmitted orally and was very popular in Israel, as is evident from the fact that it is frequently quoted in the Psalms (v.1: cf Ps. 66:6; 68:18; 106:12; v. 2: cf Ps. 118: 14, 21, 28; v. 3: cf Ps. 24:8; v. 4: cf Ps. 136:15; vv. 5–17: cf Ps. 78:52–54; vv. 5–13, cf Ps. 77: 14–21; vv. 5–10, cf Ps. 106:11; v. 7: cf Ps. 78:49; v. 8: cf Ps. 78:13; v. 11: cf Ps. 66:3, 5; 78:4, 12; 86:8; vv. 13–17: cf Ps. 44:2, 4; 74:2; v. 17: cf Ps. 80:9, 16; v. 18: cf Ps. 146:10). This is all the more proof that the crossing of the Red Sea was considered the fundamental fact of Israel’s history. Moses sang the song by way of confirmation and remembrance. For the Christian church, this song, and the Israelites’ standing victoriously at the Red Sea, are a prophecy of those who will have been victorious over Satan and the Antichrist and who will then sing ‘the song of Moses the servant of God and the lamb’ (cf Rev. 15:1–4). For them the song is an expression of the true background of their struggle or ‘wilderness journey’, seen in the light of Golgotha and the victories over Satan and his instruments that God has granted His people.” Gispén, *op. cit.*, p. 146.
- 53 On the structure of the Pentateuch, and the Sinai event in particular, B. S. Childs states, “The fullest and most direct expression of the will of God in the Old Testament is found in the revelation of the Law at Sinai. In a real sense the book of Genesis is its prologue and the book of Deuteronomy its epilogue, but the heart of the Pentateuch lies in the tradition of Sinai contained in the middle books of Exodus, Leviticus, and Numbers.” Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, (London: SCM Press, 1985) p. 53. In dealing with the Pentateuch it is of course necessary to see revealed history from the perspective of progressive revelation as well as the perspective of the structure of the Pentateuch.
- 54 See endnote 31 above.

- 55 Cole, *op. cit.*, p. 139.
- 56 Gispén, *op. cit.*, pp. 181–182. Referring to Calvin, Gispén says, “Calvin points out that, although these external cleansings are no longer prescribed for us, their truth and essence remain necessary for us: if we want to be admitted to and participate in the heavenly doctrine, we must cleanse ourselves of all contamination of flesh and spirit (cf Jude 23)”. *Ibid.*, p. 182.
- 57 Cole takes the expression “on the third day” (verses 11, 16) as indicating “the completeness of the process of purification”. Cole, *op. cit.*, p. 146.
- 58 For the location of Mt. Sinai see G. E. Wright, “Sinai, Mount”, in *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. IV, (Nashville: Abingdon, 1962) pp. 376–378; and Hyatt, *op. cit.*, pp. 203–207.
- 59 See Dumbrel, *op. cit.*, p. 88.
- 60 See endnote 33 above.
- 61 Aaron is considered to be the first priest and the founder of the priesthood. However, Nadab and Abihu, who were Aaron’s first two sons, were judged and died (Num. 3:4; 26:61; Lev. 10: 1–2). See T.M. Mauch, “Aaron”, *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. 1, p. 1; and Cole, *op. cit.*, p. 184.
- 62 The word for “worship” here in Hebrew is *שָׁחָה.
- 63 Gispén, *op. cit.*, p. 237.
- 64 “WORDS should be categorical law (like the ‘ten words’) while ORDINANCES (better ‘judicial decisions’) would be case law. Since the book of the covenant contains both, the distinction is not important.” Cole, *op. cit.*, p. 185.
- 65 Exodus 32–34 is to be understood as a narrative which deals with the rebellion of the Israelites in the sense of the “unfaithfulness of the people to the covenant” and their renewal of the covenant. For detailed discussion see R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34*, JSOT Supplementary Series 22, (Sheffield: JSOT Press, 1983).
- 66 “The tabernacle, then, was the localization of God’s presence with his people, a visible symbol that he was their God. Here Israel was to worship and stone for breaches of the covenant stipulations.” William Sanford LaSor, David Allen Hubbard, Frederick W. Bush, *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) p. 147. J. G. S. S. Thomson says, “(1) Standing in the center of the camp [the tabernacle] symbolized the presence of God in Israel. (2) It symbolized the divinely appointed means by which sinful man could approach God, of otherwise unapproachable holiness, ineffable majesty, perfect unity”. James G. S. S. Thomson, “Tabernacle”, in *Baker’s Dictionary of Theology*, ed. E. F. Harrison, (Grand Rapids: Baker, 1960) p. 510.
- 67 Expressing a critical view, Rowley speaks of the tabernacle as being from the so-called priestly document: “All this is in the Priestly document, and while it is agreed that many things in the ritual were of great antiquity, it is not to be doubted that the whole conception of the Tabernacle and its ministry was a projection into the past of the Temple as its ministry.” Rowley, *op. cit.*, pp. 50–51.

- 68 Thomson, *op. cit.*, p. 511.
- 69 The Book of Leviticus ends with chapter 27, which deals with the laws concerning “vows”.
- 70 “Numbers covers a period of thirty-eight years and nine months, referred to as the period of the wilderness wanderings... No effort will be made to press these date formulas, for Numbers makes no theological significance of them other than a general reference to the ‘forty years’ in the wilderness (cf 14:33f). However, it is highly unlikely that they were mere fictions of post-exilic editors. It is not unreasonable to suppose that in addition to the written log of the stages of journeyings (33:2) Moses also kept a record of the dates — at least those preserved in the account.” LaSor, Hubbard, Bush, *op. cit.*, p. 163.
- 71 “Deuteronomy is a treasure chest of theological concepts that have influenced the religious thought and life of Israelites, Jews, and Christians.” *Ibid.*, p. 180.
- 72 The spirit of the “Shema”, found in Deut. 6:4–5, is somewhat confessional and is relevant and applicable to our own worship.
- “These words were to be upon the hearts of the Israelites, who were to teach them diligently to their children. The words were to be bound ‘as a sign’ on the hand and ‘as frontlets’ between the eyes. They were to be written on the doorposts of the house and on the gates. These instructions, immediately following the Shema, have become part of the Jews’ daily religious rituals. Jesus took the words of vs. 5 as the first and greatest commandment (Matt. 22:37).” *Ibid.*, pp. 180–181.

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

Book Review

The Thought of Thomas Aquinas

by Brian Davies (Oxford: Clarendon Press, 1992), 391 pages

Reviewed by Harold A. Netland

Although he has been highly esteemed within the Roman Catholic tradition, Thomas Aquinas has not met with much appreciation from later Protestant (including evangelical) thinkers. Indeed, Aquinas is frequently portrayed as the epitome of all that was wrong with medieval scholastic theology — e.g. endless disputations on irrelevant subjects and meticulous splitting of hairs over obscure definitions and doctrines. His theology is often dismissed today as nothing more than Aristotelian philosophy in Christian dress, resulting in a cold, detached, static conception of God that is allegedly not at all like the dynamic, compassionate, active God of the Bible.

Evangelicals in particular have tended either to ignore or to misinterpret Aquinas. One thinks here of the highly misleading picture of Aquinas presented in Francis Scheaffer's popular film series *How Should We Then Live?*, in which Aquinas is accused of rejecting the need for faith and teaching that reason alone is adequate to grasp saving truths about God. Scheaffer simplistically linked many of the later evils of the Renaissance and secular humanism to the thought of Aquinas.

Brian Davies, a highly respected Roman

Catholic philosopher of religion and Tutor in Theology at Oxford, has done the theological community a great service in writing this excellent introduction to the thought of Thomas Aquinas. For the serious student of theology or philosophy of religion, there is of course no substitute for reading relevant portions of the massive *Summa theologiae* and *Summa contra Gentiles* themselves. But it can be very helpful to have a clear introduction to the complex and imposing edifice of Aquinas' thought, and that is just what Professor Davies has provided. Reading Davies' introduction should dispel many of the unfortunate caricatures of Aquinas' thought, and should provide a healthy appreciation for Aquinas as a profoundly creative and penetrating Christian thinker.

Although in today's theological climate Thomists are frequently regarded as highly conservative and perhaps somewhat out of touch, Thomas Aquinas was something of a radical in his day. In the late 1270s the University of Paris, where he taught, was the center of theological controversy, and Aquinas himself became the subject of rigorous inquiry by a special commission assigned by Pope John XXI. He was almost given a formal censure.

And yet, the Church's opinion of his thought changed dramatically and in 1323 he was canonized by the Church. Although he died at the young age of forty-nine, Aquinas left behind a vast collection of theological and philosophical writings and he ranks today as one of the greatest and most influential Christian thinkers. His impact upon Protestant theology as well as Roman Catholic theology has been enormous.

In a fascinating first chapter Davies presents a short sketch of the life and character of Aquinas. What we see is a man who was both a highly devout Christian and deeply interested in learning.

Discussions of Aquinas usually begin by asking whether he should be regarded as primarily a philosopher or a theologian. Davies notes that much of what Aquinas wrote can be read as either philosophy or theology. "It is, perhaps, most accurate of all simply to call him a Christian thinker... He thinks as a Christian, and he uses his ability to think in a way which, in his view, does all that it can to show that the revelation given in Christianity is not just a creed for those who cannot think and give reasons for what they believe" (p. 14). Aquinas' concern is always "to think Christianly" on whatever issue is at hand, whether the problem be one of philosophy, theology, Biblical interpretation, or practical spirituality. And in the process of so doing, he uses his God-given gifts to analyse rigorously central issues in philosophy — the nature and grounds for knowledge, the nature of the human person, free will, the existence of God, the nature of language, etc. His discussions

of these topics remain highly influential within the philosophical community today.

Aquinas is probably most famous today for his so called "Five Ways" of "proving" the existence of God and his doctrine of analogy in talk of God. Anyone expecting these issues to dominate Davies' treatment of Aquinas' thought, however, will be disappointed. Davies devotes only one chapter to the question of God's existence, of which only eight pages directly deal with the Five Ways. Davies correctly points out that although Aquinas did believe that God's existence can be demonstrated by rational argument, he did not think that this is how most people come to believe in God nor that one must be able to give sufficient reasons for belief in God. Davies interprets Aquinas more along the lines of Anselm at this point: "I do not seek to understand so that I may believe; but I believe so that I may understand" (pages 21–22). Although establishing the existence of God was important to Aquinas, it was only one element in a vast, interconnected philosophical theology. Davies' discussion of Aquinas' Five Ways is balanced and helpful, but very brief. It would have been interesting to see how Davies would relate Aquinas' argument to more recent philosophical treatments of the cosmological argument.

Davies' discussion of Aquinas' doctrine of analogy is also insightful and clear, but again somewhat brief. He correctly observes that although Aquinas had much to say about analogical predication of God and creatures, it might be misleading to think that he had a

clearly worked out “theory of analogy” (page 70, note 39). Davies helpfully clarifies the relation between using terms analogously and using them literally, and he points out similarities between Aquinas’ discussion and that of twentieth century philosopher Ludwig Wittgenstein (page 74).

One of the many strengths of this book is the manner in which Davies presents a comprehensive and integrated account of Aquinas’ thought. Aquinas was not simply a philosopher who happened to be a Christian. He was a Christian who wished to think rigorously and comprehensively about all aspects of Christian faith. Thus his writings are attempts to clarify and draw out the implications of Christian faith for all of life. His is a truly systematic and comprehensive theology.

Davies’ book has seventeen chapters, dealing with topics such as the nature of God, the relation of God to time, divine simplicity, God and evil, the Holy Trinity, divine providence, the nature of the human person, human happiness and virtue, holiness in human beings, the nature of grace, the Incarnation, and the work of Christ. The chapters on the Trinity and Christology in particular are very helpful and relevant to the contemporary theological scene. Davies does a good job of explaining what key concepts such as divine simplicity, divine immutability, and the notion of God as pure existence (*esse*), mean for Aquinas and why they are integral to his thought as a whole. Aquinas’ thought is presented as a carefully constructed, elegant system in which each part

is related in a significant manner to the rest.

Not all of what Aquinas wrote is relevant to our concerns today, and some of his views should be rejected. Davies notes that Aquinas’ views on women, for example, are problematic, to say the least. Should women have been created by God? Yes, replies Aquinas. But only to help men in the task of procreation. Women, he claims, are naturally defective because “the power of rational discernment is by nature stronger in man” (page 18). Furthermore, it is certainly open to question whether divine perfection entails the kind of divine immutability that Aquinas envisions, and many evangelicals will wonder whether the immutable and impassible God of Aquinas can be reconciled with the picture of God in Scripture as a dynamic, active, God who is grieved by sin and yearns for his children to return in repentance to Him.

On the other hand, Davies argues persuasively that Protestants since the time of Luther have misunderstood Aquinas’ views on grace and justification. He contends that Aquinas did not minimize the role of grace in salvation, nor did he hold that believers become righteous in God’s sight by “doing righteous acts” (page 399). Davies suggests that although Aquinas wrote before the Reformation, when justification by faith became such a central issue, his views are “at least in accord with the typically Reformation insistence that justification is a gift of God and not something earned” (page 338).

Regardless of whether or not one accepts Aquinas’ philosophical theology in its entirety,

the serious student of theology will benefit enormously from interacting with Aquinas' thought. And, for both the uninitiated student as well as the more experienced scholar, there is no better guide in English to the rich

complexities of Aquinas' thought than Professor Davies' *The Thought of Thomas Aquinas*.

[Religious Studies]

Book Review

Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth

by Harold A. Netland. Grand Rapids, Michigan:
William Eerdmans Publishing Company, 1992. Pp. 323

Reviewed by Thomas N. Wisley, Ph. D.

Harold Netland's interest in religious pluralism turned seriously academic at Claremont under Professor John H. Hick. Perhaps it was this opportunity joined to his former missionary work in Japan that forms the interest behind this book. In any event, this book is an excellent effort by "one of us" at TCI to speak to the issue from an evangelical perspective.

Knowing that Netland did his research at Claremont under Dr. John Hick, one might assume some form of inclusivist position to have evolved within that context of study. On the contrary, Netland holds to an exclusivist position and this book is a defense of that view. He approaches the issue epistemologically, seeking to deal with the problem of conflicting truth claims.

Among the strengths of the book is Netland's careful treatment of contrasting positions. A

paucity of rhetoric is characteristic of his writing style and his arguments. He considers opposing views and, for the most part, handles them comprehensively and with skill and understanding.

Perhaps one of the most significant parts of the book is the section on "propositional truth." He observes that the four religious traditions he describes (Hinduism, Buddhism, Islam & Shinto) have one thing in common: namely they all "agree that the notion of propositional exclusive truth is misleading and inappropriate when applied to religion." He then proceeds to argue, in the face of religious content of these traditions and western inclusivist apologists (Wilfred Cantwell Smith, R. B. Braithwaite, Ludwig Wittgenstein, etc.), that these positions have serious deficiencies. His elucidation of these deficiencies is both thoughtful and

thorough. Netland concludes that

“any epistemologically acceptable theory of religious truth must recognize that beliefs are integral to religion and that truth in religion, just as in other domains, must include the notions of propositional and exclusive truth.”

Concerning the religious content of other religions and epistemology he reasons that

“Christian exclusivism does not entail that all truth worth knowing is to be found within Christianity, although it will hold that all truth, regardless of where it is found, is God’s truth and is compatible with God’s revelation in Scripture. Christian exclusivism simply affirms that where the beliefs of other religions are incompatible with those

of Christian faith the former are to be rejected as false.”

With regard to areas of concern I wonder if Netland’s thesis would have been strengthened by David Bosch’s very helpful “fourth Way” model, found in his earlier work (*Theology of Religions*, UNISH, ch. 6). At times Netland wants to say “yes” to what he finds in other religions (as seen in the quote above) and at other times he wants to say “no”. Bosch’s historical and theological overview of “abiding paradox” would have made that task easier in this book.

Taken on the whole I found this book to be well written and one that should be found in the library of those interested in theology of religions!

[Missiology and South Asian Studies]

〔書評〕

バーバラ片岡・西尾道子『聖書の英語（旧約篇）：現代英語を読むための辞書』

サイマル出版 1982年5月 285ページ

西尾道子『新約聖書の英語：現代英語を読むための辞書』

サイマル出版 1990年4月 216ページ

松 本 曜

“To go the extra mile for peace,” Bush said, he would receive Iraqi Foreign Minister Tariq Aziz in Washington. *Newsweek*, May 13, 1991

湾岸戦争を前にしてのブッシュ元大統領

の発言である。この英語の文の中に聖書から来た表現があるのに気が付くであろうか。go the extra mile がそうである（マタイ 5:41参照）。この様に、英語の雑誌や文学作品などを読んでいると聖書に基づいた表

現や例えがよく出てくる。上の例であれば、聖書からでた表現かどうかにかかわらず、熟語として知っているかどうかの問題だが、中には聖書のストーリーを知らないと十分に理解できない場合もある。例えば、次のような例である。これは湾岸戦争のシュワルツコフ総司令官がサダム・フセインをゴリアテに例えているものである。

“Saddam Hussein is sort of like *Goliath*, out there storming around in front of our troops and saying, ‘Come on out here and fight me,’” he said. *San Francisco Chronicle*, Feb. 5, 1991

この様な事情もあって、かねてから英文学者、英語学者による聖書の表現の研究といったものは日本でも幾つか出版されてきた⁹。今回、ここに書評として取り上げたのは、聖書に基づく表現が現代英語の中にどの様にして使われているかに関する、英語学習者向けの最近の著作である。（本のタイトルが誤解を招くかも知れないが、聖書の英語訳自体に使われた英語表現全般に関する書物ではない。）副題が示す通り、辞書としても使えるように意図されている本である。この二つの本はタイトルが少々異なっているが、同じ物の旧約編、新約編として企画されたものようである。同時通訳に関する本を多く出しているサイマル出版からの出版で、通訳の際に生じうる問題を意識しての出版と思われる。著者は片岡氏がカトリック信者の美術評論家、西尾氏はノン・クリスチャンで、お茶の水女子大学助教授である。

まずは、この二冊の本の簡単な紹介をす

ると共に、この本の長所と短所を指摘し、さらには取り上げられていない表現などについて触れてみたい。

1. 構成

聖書に基づく表現と言っても、聖書に於ける元の意味が残っているものもあれば、表現だけが一人歩きをして、聖書から出た表現とは意識されない場合もある。さらには、特定の聖句に基づくものではなく、聖書の中の人物像や事件を引き合いに出す、と言った例もある。この本で扱われている表現にはこれらの違った種類のものが含まれている。

構成は、読み物として読めるように、テーマに従って表現を分けて解説している。それと同時に、アルファベット順に語句の索引があり、辞書としても活用できるようにしている。旧約編では86、新約編では74の表現が扱われており、英語に対する聖書の影響力に驚くばかりである。この点では千代崎秀雄『日本語になったキリスト教のことば』（講談社）と比較すると面白い¹⁰。千代崎師の本に出てくる語句の多くが教会関係の用語であり、聖書自体からの語句は非常に少ない。

それぞれの表現については、まず、関連する聖句が Revised Standard Version と新共同訳で引かれ、その表現の由来を説明すると共に、その表現が新聞、雑誌、小説等において使われた例を紹介し、解説を加えている。

扱われている表現は次の通りである。旧約編では、第一章では、「創造」をテーマに in the beginning; let there be light; God created

man in his own image; Sabbath; when the spirit moves him; what hath God wrought; Garden of Eden; Adam; flesh of my flesh, 第二章では罪悪感 (guilt) に関するものとして, forbidden fruit; first bite of the apple; fig leaf; Adam's apple; brother's keeper; mark of Cain; scapegoat; Noah's ark, 第三章としては誘惑に関するものとして, lucifer; worship the golden calf; Jezebel; David and Bathsheba, 第四章では罰に関するものとして Tower of Babel; Sodom and Gomorrah; plague of Egypt; seven lean years; visited by sins of their fathers; handwriting on the wall; wearing a hairshirt; sow the wind; reap the whirlwind; eye for an eye; woe to, 第五章は障害と艱難として, stumbling block; David and Goliath; Jonah; patience of Job; Jeremiah; lion's den / fiery furnace; at wit's end; the race is not to the swift, nor the battle to the strong; in jeopardy of their lives; valley of the shadow of death; sacrificial lamb, 第六章は祝福, 報い, 宝として, Joseph's coat of many colors; promised land; land flowing with milk and honey; Moses' burning bush: Exodus; apple of the eye; rock; sing praises; fruits of their labor; King Solomon's riches; my cup runneth over, 第七章は契約, 権威として, Covenant; Ten Commandments; come, let us reason together; Elijah's mantle; set your house in order; God save the King; meet one's maker; laws of Medes and Persians; host of Midian; cast its lot; gird loins; broken reed; peaceable kingdom, 第八章は知恵－愚かさとして, price of wisdom is above pearls; clay feet; double-edged sword; play the fool; pride goes before the fall; lamb

led to the slaughter; holier than thou; where-withal, 第九章は生活の糧として manna; man does not live by bread alone; cast your bread upon the waters, 第十章では生活の知恵－伝統として a season for everything; parting of the ways; my days are numbered; nothing new under the Sun; spare the rod, spoil the child; like mother, like daughter; leopard changing his spots; root of the matter, となっている。

新約編ではまず, 登場人物として, Jesus/Christ; Messiah/Saviour; Mary; John; Peter; Paul; Doubting Thomas; Judas; apostles; Lazarus; Pilate; Pharisees; Ananias, 第二章としては, 山上の説教として, sermon on the mount; do unto others; the meek shall inherit the earth; salt of the earth; turn the other cheek; let not thy left hand know what the right hand is doing; no one can serve two masters; mote in one's brother's eye; do not throw pearls before swine; a wolf in sheep's clothing, 第三章ではイエスの生涯と宣教として, Bethlehem; voice in the wilderness; fisher of men; walk on water; love your neighbor as yourself; good Samaritan; prodigal son; not a sparrow falls; lay down one's life; cast the first stone; render to Caesar; house divided against itself; new wine in old bottles; the blind leading the blind; millstone round one's neck; weeping and gnashing of teeth; separate the sheep from the goats; whited sepulchres; the eleventh hour, 第四章はイエスの受難と復活として, bear one's cross; Hosanna; the stone would cry out; thirty pieces of silver; Gethsemane; thy will be done; wash one's

hands; Golgotha; crucifixion; resurrection, 第五章はパウロの回心と思想として, scales fall from one's eyes; hope against hope; faith will move mountains; all things to all men; labor to love; fight the good fight; unto the pure all things are pure; powers that be; through a glass darkly; in the twinkling of an eye; reap what you sow; wages of sin is death, 第六章は審判の日として, gospel; heaven; paradise; Abraham's bosom; hell; fire and brimstone; antichrist; Armageddon; day of judgement; Jerusalem が挙げられている。

構成に関しては、旧約編のほうにもう一工夫出来なかったかと思う。語句を見て分かる通り、旧約からの引用には特定の聖書の語句と言うより、人物像が引き合いに出されているものが多い。旧約編に関しても新約編のように人物ごとのセクションをもうけると良かったのではないか。そうすれば、モーセ、ダビデのように様々な形で引き合いに出される人物を扱いやすかったであろう。またその方が辞書として使う際にも使いやすいであろう。

新約編のまとめ方は、地上でのイエスの生涯、使徒の活動、そして終末へと、関連する新約聖書の順に添っていて、読み進めていて実に面白かった。但し、肝心の最後が、Jerusalemとして新しいエルサレムの聖書箇所を引用しながら、扱われている用例が全てこの地上のエルサレムに関するものであったのは興醒めであった。新しいエルサレムに関する例がなければ、heavenに関するもので終えても良かったのではないか。

2. 内容について

本書の最大の長所はその例文の豊富さと、その中で聖書に基づく表現がどのような意味、イメージで使われているかに関して、的確な解説がなされている点である。聖書に基づく表現と言っても、使われている表現が聖書の本来の意味を離れて使われていたり、あるいは本来の聖書の箇所を誤解して使われていたりすることもある。そのような例についての説明は興味深かった。例えば新約編の Sermon on the Mount の項目には次の例とその解説が載せられている。

Emily was out of the driver's seat now and jerking open the carriage door. They were still rabbiting on and refusing to move, so she got hold of the skirt of the fat girl and pulled her stumbling down the single step. "You were rocking the carriage," she said. Melrose waited there with Peter Garret for the rest of the Sermon on the Mount as she helped each roughly from the carriage. (Grimes, *The Anodyne Necklace*)

「エミリーは御者台から降りて、馬車の戸を押し開けようとしていた。子供たちは未だ不平を言い続け動こうとしたので、彼女は太った女の子のスカートをつかんで、ひっぱりおろすようにした。「馬車を揺らしていたでしょう」とエミリーは彼女にいった。エミリーが他の子供にも乱暴に手をかしながら、馬車から下ろしているのをピーター・ギャレットと眺めながら、メルローズは山上の説教の残りが出てくるのかと待った。」

他にも○○と言う悪いこと、××とい

う悪いこと、と並ぶだろうと予想し、その全体を山上の説教と呼んでいます。いつも繰り返される小言、お説教と言う意味で使われている例。(p.51)

一方、短所として、基にある聖句の説明について、的確な解説が所々で不足しているように感じられた。読んでいて、何故この点に触れていないのだろうかと思った箇所や、聖書自体についてどのような理解をしているのか、と思わされる箇所が幾つかあった。この点では、先にあげた千代崎秀雄師の著書の面白さの一つが、豊富な聖書知識が背景にあることにあるのと対照的である。

幾つか例を挙げよう。旧約編で a lamb led to the slaughter に関して、イザヤ53:7が引用され、それに関して次のような説明がある。

「主のしもべ」とイザヤ書で呼ばれている人の苦難が述べられた部分。このしもべが誰かについては諸説あって、イスラエルだと言う人も、国ではなくて個人だと言う人もいます。エレミヤやヨブと違って、不当に非難されても苦しめられても、この僕は黙って耐えるのです。(p.228)

ユダヤ教での解釈を考えれば諸説あるのは事実であろうが、この「主のしもべ」はイエス・キリストだと新約聖書が見なしていること(使徒8:35など)がどうして触れていないのだろうか。

また、antichrist に関する説明で次のように書かれている。

反キリストはキリストに敵対する者、イエスがキリストであることを信じないも

のの意。この世の終わり、キリストの再来の前に現れるとされています。しかし現代の英語で使われる場合は、厳密に上の意味のみに限らずに偽のキリストと言う意味でも使われ、より広義に、正義と対立する悪の代表者といった意味でも使われます。…(新約編 p.198)

この説明だと、antichrist という語が偽のキリストと言う意味で使われるのは、聖書から離れて、現代の英語の中で使われるようになった用法である、と解釈されてしまう。確かに antichrist という語は、第一ヨハネにおいてキリストに敵対する者、イエスがキリストであることを信じないものの意味で使われているのみであるが、マタイ24:5,23などで語られている再臨前に現れる偽のキリストを antichrist と考えるのは、現代英語の話者に限ったことではない。

どの表現が聖書に基づく表現かについての認定においても一部疑問な点があった。例えば、旧約編で when the spirit moves him 「その気になった時は」を創世記1:2と結び付けるのには無理があるのではないか。

あと、Savior/Saviour の綴りについて、「救世主やイエスを指す場合には、アメリカでも our のつづりの方が普通です。」(新約編 p.11)とあるのは一体どうしたことか。イギリスで出された聖書の訳が引用されている場合以外は、アメリカで our の綴りは見たことがない。

なお、日本語は聖句、人名とも新共同訳に従っている。このため、ペテロはペトロ、パリサイ人はファリサイ人として出てくる。この点については注を付けたほうが良かったであろう。

3. 取り上げられていない表現

この二冊の本に取り上げられていない聖書の表現は数多くある。特に新約からのものは扱われていないもののがかなり有るように思う。冒頭にあげた *go the extra mile* もそうである。他にもこのような例はなかったのか、と思うものについて幾つか触れよう。

Maxwell had been accused just before his death of being an agent of Mossad, the Israeli intelligence arm, in a new book “The *Samson* Option,” by Seymour Hersch. — *Newsweek*, Nov. 18, 1991

引用されている本を読んでいないのではつきり分からないが、サムソンが自ら秘密を暴露してしまった事を言っているのであろう。ほかにもサムソンはアメリカで男性用下着のコマーシャルにも登場している。

Give us our daily bread — *Time*, Dec. 3, 1990 (マタイ6:11から)

ソビエトの食糧問題に関する記事の見出し。

On average, their short-term loans are almost twice the size of their annual incomes, according to Elizabeth Warren, coauthor of a new bankruptcy study “*As We Forgive Our Debtors*” — *Newsweek*, Nov. 18, 1991 (マタイ6:12から)

Pan Am's collapse is a *sign of the times* for US Airlines. — *San Francisco Chronicle*, January 9, 1991 (マタイ16:3などから)

Good and Faithful Servant: The Unauthorized Biography of Bernard Ingram (マタイ25:21, 23などから)

サッチャー首相の右腕であった人に関する

本のタイトル。

But the wah-wah guitar solo is full of surprise and has a crazy inner logic: a guitar *speaking in tongues* — *Newsweek*, March 23, 1992 (I コリント12:10など)

In life, the reggae singer Bob Marley disdained the impediment of what he called “*Babylon*” — modern Western civilization — such as lawyers, preachers and barbers. — *Newsweek*, April 8, 1991 (黙示録18:1などから)

この他にも, *sin, salvation, miracle, healing, talent* といった単語についても取り上げることもできたであろう。特に, *sin, salvation* のようなキリスト教の基本教理を背景に持った語こそ, 一般英語学習者に対して説明が必要であるように思う。

このように聖書に由来する表現は本書に取り上げられているもの以外にもまだまだある。

このようにあげていくと, 読取りができるかどうかは, 結局は聖書をどれだけ知っているかにかかってくるように思う。

4. 結び

以上のような弱点はあるものの, この様な英語の聖書に基づく英語表現に関する解説書が出されることは, 英語学習者には歓迎すべきことである。この様な本がきっかけとなって聖書自体にも関心が深まることを期待するものである。その一方, さらに深い聖書理解を日本の英語研究界に期待したい。

⑥4

I・カント『純粹理性批判』B.472

われわれが「宗教的根源に接した人間の自我」という表現で意味している内容は、かつて滝沢克己が「不可分、不可同、不可逆なインマヌエルの原事実」と表現していた内容に近い。例えば滝沢克己『聖書のイエスと現代の思惟』（新教出版社、一九六五年）九一頁。

〔キリスト教弁証学 専攻〕

ているのである。理解に於て開示されたもの、つまり、理解されたものは、常に既に次の如き仕方でも通路づけられている、すなわちその仕方とは、その理解されたものに於てそのものの「何として」ということが表明的に際立たせられ得る、という仕方である。この「として」ということは、或る理解されたものの表明性という構造を成しており、つまりその「として」は解積を構成している」(辻村公二訳「世界の大思想」28―河出書房、一九六七年)一八〇頁。

- ⑤⑤ ガダマー解釈学における「普遍性」ということについて L・D・ダークセンはアムステルダム自由大学学位論文の中で次の三つを挙げている。(一)人間の世界経験全体のモードとして解釈学的経験を記述する。そこから出てくる普遍性。(二)物事を理解する際に必ずともなう条件とは何か、という哲学的問い。そこから出てくる普遍性。(三)以上の事柄の探究のために言語、理性、存在、歴史、そして理解それ自身が従っている普遍的原理。L. D. Derksen, *On Universal Hermeneutics: A Study in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (Amsterdam: Free University Press, 1983) p. 20.

⑤⑥ J. Hick, IR, p. 379.

⑤⑦ *ibid.*, p. 380.

- ⑤⑧ ヒックの「宗教の解釈」は、どの宗教からも中立な立場を装っているようだが、実際には、ユダヤ・キリスト教の側からの他宗教の理解のための理論構成に過ぎないのではないか。このような疑問が、宗教に関心を持つ無神論者の C. R. Meale から出されている。 *Problems in the Philosophy of Religion*, p. 66.

⑤⑨ J. Hick, IR, p. 62.

⑥⑩ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 317.

⑥⑪ 超越論的解釈学の提唱とその詳しい内容については、稲垣久和『知と信の構造』(ヨルダン社近刊)を参照。

- ⑥⑫ 日本文化と思想における〈近代〉と〈伝統〉の間の絶対的弁証法と特に〈伝統〉のキリスト教哲学的分析については、H. Inagaki, 'A Philosophical Analysis of Traditional Japanese Culture', *Philosophia Reformata* 57, No. 1, 1992, pp. 39-56.

⑥⑬ H. Dooyeweerd, *De Wjsbegeerte der Wetsidee*, I-III (Amsterdam: Paris, 1935-6), Boek I, p. 249. また、廣松・坂部・加藤編『ドイッ観念論』第四卷「自然と自由の深淵」(弘文堂、一九九〇年)。

- ④2 *ibid.*, S. 312.
- ④3 *Ibid.*, S. 313.
- ④4 E・バーカーはドイツにおけるローマ法典の適用について次のように述べている (E. Barker, *Natural Law and the Theory of Society* (1934), 田中・他訳『近代自然法をめぐる二つの概念』(お茶の水書房、一九八八年) 六〇頁)。「一五〇〇年頃に、ドイツにおいて『ローマ法の継受』が行われはじめたとき、また、ローマの市民法が帝国やその支配権のおよぶ地域において現行法となったとき、『ユステイヌス法典』に対するドイツ人の関心は、きわめて現実的なものとなった。ローマ法を、その時代の現実生活の必要性に適用させようとする、古くからあるバルトルス主義の伝統は、新しい生命力を身につけたのである」。
- ④5 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 336.
- ④6 *ibid.*, S. 336.
- ④7 *ibid.*, S. 316.
- ④8 *ibid.*, S. 338.
- ④9 *ibid.*, S. 337.
- ⑤0 *ibid.*, S. 338.
- ⑤1 *ibid.*, S. 338.
- ⑤2 *ibid.*, S. 307.
- ⑤3 *ibid.*, S. 311.
- ⑤4 ヒックは解釈を「として経験する」(experience-as)と定義している。これはM・ハイデッガーが解釈を「として理解する」(verstehen-as)と定義したこととよく似ている。以下はハイデッガーの『存在と時間』(Sein und Zeit) (一九二七)の第三十二節「理解と解釈」からの引用である。
- 『物事が……のためにある、というこの(何のために言明することは、単に或るものを名づけることだけではなくして、名づけられたものは、問題になっているものが如何なるものとして解されるべきであるか、というそのようなものとして理解され

学)』『ハイデッガー全集』第六三卷(創文社、一九九二年)の中で、事実性とはわれわれの固有の現存在の存在の性格を示す名称である、とした上で、解釈学と事実性との関係を次のように述べている(一九頁)。「解釈学と事実性との関係は、対象把握とそれがただ単に適合しなければならぬ把握される対象との関係ではなく、解釈することそれ自身が事実性にそなわる存在性格の可能的なきわだった一様態なのである。解釈とは事実的な生自身の『存在の一様態として存在するもの』〈Seines von Sein〉である」。

②⑧ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 259.

②⑨ R. Benstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (1983), 丸山・他訳『科学・解釈学・実践』(岩波書店、一九九〇年)二五五頁。

③⑩ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 89-90.

③⑪ この鑑賞者と作品という主体—客体関係は、われわれが(Ⅰ)で提唱した存在論では美的意味局面のみに限られている。しかし近代哲学においては、この主体—客体関係はあたかも実在全体を覆い尽くすように拡大解釈されている。

③⑫ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 152.

③⑬ *ibid.*, S. 108.

③⑭ *ibid.*, S. 169.

③⑮ *ibid.*, S. 170. 最後の一文「理解とは……」の原文は次のとおりである。Das Verstehen muß als ein Teil des Sinngeschens gedacht werden, ……

③⑯ *ibid.*, S. 277.

③⑰ *ibid.*, S. 280.

③⑱ *ibid.*, S. 281.

③⑲ *ibid.*, S. 305.

④① J. J. Davis, *Foundations of Evangelical Theology*, (Baker, 1984), p. 250.

④② H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 315.

- ①7 *ibid.*, p. 138.
- ①8 *ibid.*, p. 138.
- ①9 *ibid.*, p. 159.
- ②0 C. Gills はビツクの宗教哲学に現代解釈学への考慮が欠けていることを指摘している。*Problems in the Philosophy of Religion*, p. 39.
- ②1 H. Birus, *Hermeneutische Positionen*, (1986), 竹田・三国、横山訳『解釈学とは何か』(山本書店、一九八七年)九頁。「シュートラスブルク大学教授J・C・ダンハウアーが、一六三〇年に、アリストテレスの論理学と修辭学に関する論文の中で *interpretatio* に代わって *hermeneutica* という新語をはじめて採用した。その後、一六五四年の彼の著作『聖なる解釈学、あるいは聖書を解釈しつゝるために提起され要求されるべき方法 (*Hermeneutica Sacra Sive Methodus exponendarum S. Litterarum proposita & vindicata*)』においてこの術語を定着させた。啓蒙主義の時代まで解釈学は、神学(聖なる解釈学 *hermeneutica sacra*)と古典文献学(世俗的解釈学 *hermeneutica profana*)という学科に含まれていた」。
- ②2 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (Mohr, 1960; 5. Aufl. 1986) S. 170.
- ②3 W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, (1900), 久野昭訳『解釈学の成立』(以文社、一九七三年)四一頁。「理解は、言葉で書き残されたものだけを相手取って、普遍妥当性に到達する解釈ということになる。……この解釈の理論は、精神科学の、認識論、論理学、方法論のつながりの中に迎え入れられることによって、哲学と歴史的な学問とをつなぐ重要な連鎖、精神科学の基礎づけの主要部分となるのである」。
- ②4 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 264.
- ②5 *ibid.*, S. 264.
- ②6 シュライエルマッハーの解釈学は、ロマン主義的歴史主義の産物と考えられがちであるが、実際は啓蒙主義の最後に位置しているのである。これについてH・ビールスは次のように述べている(『解釈学とは何か』二六頁)。「シュライエルマッハー学派は、本来、最後に登場した啓蒙主義として、より一層首尾一貫し、より一層鋭意に富む啓蒙主義を推進している」。
- ②7 ハイデッガーは、『*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*』(1923)篠・ヴァインマイアー・ラフナー訳「オントロジー(事実性の解釈

(注)

① 稲垣久和「キリスト教哲学と現代思想(Ⅰ)——宗教多元主義をめぐって——」〔キリストと世界〕第二号、東京基督教大学紀要、一九九二年)。以後(Ⅰ)と記す。

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「創造論とパラダイム論——神学と科学の方法論をめぐって——」〔福音主義神学〕第二〇号、日本福音主義神学会編、一九八九年)。

⑬ J. Hick, IR, Chap. 11.

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、という批判を下・コスタが行っている。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.

⑮ G. D Costa & J. Kellenberger 著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.

〈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^{アールイ}を实在内部の論理的局面に取っていることによる^⑥。

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る。それは創造者なる神を意味の究極の始源^{アールイ}と取ることによってであり、創造、墮罪、贖罪(回復)の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^{アールイ}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^{コスモシカル}がもたらされる。つまり、宇宙論的な法領域^{コスモシカル}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^{コヒーレンス}と調和をもつ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。われわれの超越論的解釈学は、ガダマー解釈学の考え方を实在の全領域に拡張したものである。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クイ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る。彼がハイデッガーの現存在^{ダイザイン}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得ない。しかしわれわれの場合、意味の理解の学を实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得ないのである。

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^⑦。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^⑧。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。

宗教的根動因は、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って現象してくる。そしてその宗教的動因は、非有神的原因の場合、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。⁶⁰⁾

例えば、ギリシア宗教と哲学の場合、それは〈形相〉と〈質料〉という形をとった。意味の究極的始源アウケイ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〈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、相反する性格をも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〉の対立と緊張テンケイは、調停されることのない純粹理性の二律背反アンチノミとして定式化された(先験的理念の第三の自己矛盾)⁶¹⁾。

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、実践理性性によってのみ意思することの可能な〈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。宇宙論コスモロジー的な法も、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、経験的実在を超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。

ヒックの場合の絶対的弁証法はこのカント的な二元論を引きずっている。それはやはり〈本体〉と〈現象〉の二元論である。おのおのに付与された意味は違いますが、この両者はそれぞれに絶対性を主張して調停されることがない。〈本体〉は〈実在それ自体〉の超時間的な世界であり不可知である。〈現象〉は歴史的な経験の世界であり具体的な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。ヒックの宗教認識論において、この

③ 絶対的弁証法とその克服

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のを見た。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的動因と非有神的動因の二つがある。そして非有神的動因の場合には、意味の究極の始源は、実在そのものの中に求められる。もし、始源を実在そのものの中に、つまり意味局面の中に求めた場合、どういう思惟構造が生ずるのであろうか。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。実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。意味局面の互いに還元できない性質は領域主権性であり、また一つの意味局面が実在の全領域を一举に映し出している性質は領域普遍性と呼ばれた。

しかし、今、特定の意味局面が絶対化されれば、実在全体の整合性と調和がくずされる。実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、実在全体としての釣り合いを取るために、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らう。

それゆえ、実在全体は、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。実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。こうして実在全体は、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、実在の意味局面と、意味の究極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、意味の始源が実在の中に求められる限り、必然的に絶対的弁証法が生じる。そしてこの絶対的弁証法は、日常生活世界においては、歴史と文化にに応じて少しずつ異なつて顕現してくるのであろう。

的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に応じて少しずつ異なってくる。宗教的根本動因と宇宙論コスモロジーナル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。

こ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。歴史的事実としての宗教多元化はこのようにして生じたのである。

諸信仰の間の相互理解と対話は、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コヒーレンスを保ちつつ、實在全体の法領域の一部を受け持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コスモロジーナル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たないことは明らかであろう。

ヒックのように、信仰的局面の意味のレベルのみにへ實在それ自体を想定することは、根拠のない仮説と言うべきである。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、實在の最後の法的、倫理的、信仰的の三局面だけではなく、その前の局面をも含む實在の全領域に拡張されなければならない。宇宙論コスモロジーナル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コスモロジーナル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ことにしよう。^⑩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。

適用の問題から逃れられないのである。

このように、人は日常生活世界の法的局面、倫理的局面、信仰的局面において規範的な法の適用を行っている。規範的な法とは、それぞれ、実定法(法的局面)であり、自然法(倫理的局面)であり、神の言葉(信仰的局面)である。そこで次に、われわれはこのような解釈学的思考を實在の全局面に拡張することを試みよう。

法的局面、倫理的局面、信仰的局面は、(I)の法理念の哲学で示したように、實在の十五ある意味局面のうち最後の三局面であることを思い起こそう。今、實在の十五の全局面に規範的な法の適用という考え方を拡張することにする。この場合の規範的な法とは、法理念哲学で言う宇宙論的な法のことである。宇宙論的な法の領域は、互いに還元できない、以下の十五の意味のレベルであった。すなわち、教的、空間的、運動的、物理的、生物的、感覺的、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。人はこれらの宇宙論的な意味のレベルを超越論的な心(自我)において直観的に統一している。これら實在の意味局面の構造はア・プリオリで普遍的である。しかし、意味局面によって性格づけられて出現する日常生活世界は相対的である。意味局面によって性格づけられている日常生活世界は時間の中で、あれ、これの個別の具体的な事件を通して、特殊な法が顕在化していくことにより、徐々に開示していくからである。日常生活世界のあり様は、歴史と文化にに応じて少しずつ異なるであろう。

日常生活世界は宗教的根源に接した世界である。宗教とは意味の多様性の始源アルケに向かおうとする自我エゴの生まれながらの衝動であった。これを特に宗教的根本動因と呼んだ。

宗教的根本動因は、第一義的に、人間の宗教的中心、すなわち自我エゴ(心)に働く。この人間自我は、宗教的根源に接しているという意味で、経験的自我ではなく、超越論的自我である。

超越論的自我は、實在全体を一举に直観的に統一している。自我は同時に、時間の中において、経験的自我の側面を持つている。経験的自我は、實在の宇宙論的な法領域コスモロジカル(意味局面)の法に従属している。経験的自我は法領域の一つである信仰的局面的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、特に宗教的動因に応答するとき、それは宗教意識となる。この宗教意識は自己意識や世界意識など、経験

問われる。自分に欠けていたものを気付かされ、自分たちの伝統の中に埋もれていた新しい要素を発見するかもしれない。ここに諸信仰の間の真の意味での相互理解がある。他宗教から学ぶとはこういうことではないだろうか。⁸⁵⁾

中立な立場からの宗教理解は一つの理論的抽象である。この抽象が生じる理由は、ヒックがその哲学の中に「歴史」を位置づけていないことに起因している。歴史意識ないしは影響史が人間の理解にいかに関係しているか、解釈学はこれを明らかにした。

歴史は時間の観念に依存している。時間の観念はユダヤ・キリスト教では一方的であり、仏教やヒンズー教では循環的である。ヒックはこの違いをはっきりと自覚しかつ指摘している。⁸⁶⁾ それにもかかわらず、彼は、これら異なる諸信仰の形態を、無時間的なへ実在それ自体でくくってしまう。ここに彼の理論化の作業の問題点がある。

ヒックは超時間的世界で理論を組み立てている。これを、プラトーン・カント的な合理的基礎づけ主義フレイクツァーシヨナリズムと呼んでよいであろう。そのようなアプローチでは、時間概念ないしは歴史概念が理論構成の中に入っていないのは当然である。へ実在それ自体へ仮説では、歴史というものを原理的に考察する余地がないのである。

ヒックが歴史や伝統を持ち出すとき、それはへ現象の世界の話をしているときである。歴史上の諸宗教はへ現象の世界に属している。そして宗教へ現象はへ実在それ自体への応答とされているが、そのへ実在それ自体はへ本体の世界に属し不可知である。このままではへ本体の世界とへ現象の世界は互いに全く関係がつかないし、またつづけることができない。へ本体とへ現象は二元論的に背反したままで統合することができない。以下で、この二律背反が生じる理由を、われわれの立場から考察してみよう。

② 超越論的解釈学

理解は適用を含んでいた。ガダマーは解釈学における適用の例として、法律解釈における実定法の適用の場合と、聖書解釈における神の言葉の適用の場合を挙げた。彼はまた倫理的な問題に対して、アリストテレスによる自然法の適用をも挙げている。⁸⁷⁾ これが実践的な知としての思慮ロギシスにほかならない。人は日常生活世界を生きる上で、道徳的な

ム教や仏教やヒンズー教の実践をすることはできない。旧新約聖書に啓示された神を愛し、その神との人格的な交わりを日々持つている者が、ヒンズー教の神に関心を持ったとしても、それを愛することはできないであろう。そういう行為は霊的な姦淫と感ずるに違いないからである。

実は、ヒック自身が、この理解の中立化の困難さをすでに認めている。彼は『宗教の解釈』のエピローグにおいて、感情と想像力とに関係して次のように述べている。

キリストの絶対性と独自の優越性という考え方は、キリスト教の福音とキリスト教会の中に深く根を下ろしている。それは単に多くのクリスチャン仲間を根を下ろしているだけではなく、キリスト教の宗教儀式や文化的歴史の中にも根を下ろしているのである。人は礼拝や宗教儀式に加わり、賛美歌とともに歌う。この行為はキリスト教共同体とその歴史の一部であろう。もしそれに加わりつつ、なお、このような伝統に伴いがちな絶対的かつ排他的な仮定を排除しようとする、ということであれば、そこには強い緊張が生じる。

だが、私の考えでは、まさにこの緊張の中に生き続けなければいけない。また、緊張に付随した数々の苦痛と不安感という試練の時をも甘受しなければならぬ。しかしながら、他の偉大な宗教伝統から学ぼうとするキリスト者は、この苦痛以上に豊かに得るものもあるのだ。^⑤

ヒックがキリスト者としての信仰生活を送りながら、その感情と想像力とに逆らって、そして右のような緊張と苦痛と不安感を押し、なお、多元主義仮説に固執する理由は何だろう。この疑問に対し彼は、「他宗教の伝統から学べるからだ」と答える。^⑥しかし学ぶためには理解が必要である。そして理解とは自分の先行判断を捨てて相手の先行判断を中立的な立場で受け入れることではないのである。またその必要もないのだ。むしろ中立的な立場では相互の理解が成立しない。この場合の理解とは、自らの先行判断をかけ、相手との対話により自らの地平を広げていくことである。地平と地平の間の対立が生じた場合は、自覚的にその対立を残しておくことである。それによって自らの信仰も

四、他宗教の理解

① 解釈学からの多元主義批判

以上のような解釈学的考察は、他宗教理解にもある示唆を与えらると思われる。ここからヒツクの多元主義仮説を評価してみよう。

ヒツクは諸宗教への中立的な理解について語った。解釈学の観点から見た場合、人はまずこの中立的な態度に疑問を感じざるを得ないであろう。ヒツクは「諸宗教とはへ実在それ自体への現象世界での異なる応答の仕方」という認識論を提起した。そしてこの背後には、カントの合理主義的認識論との類比があった。だが、もし理解が適用を含むものであり、その適用が解釈者の現存在（グーゼン）、日常生活世界、心の方向性、つまりコミットメントを要求しているならば、中立的な立場の理解というものは存在し得ないのだ。

もつとも、ここで、ヒツクが使っている理解や解釈という言葉の意味と、ガダマーのそれとは違うのではないか、こういう疑問を持つ人がいるかもしれない。すでに述べたように、ヒツクにとつて解釈とは、「ある対象や状況を、特別な種類の意味を持つものとして経験すること」^②である。ガダマーにとつても解釈学は単にテクストの解釈技法ではなく、「経験世界全体のモードの研究」であり、いわば普遍的な解釈学である。^③両者ともに、「解釈」という言葉で、経験世界の意味の解明を指しているのであるから、そこに相違はない。したがってヒツクの本のタイトルが、「宗教の解釈」である以上、当然、「解釈」の内容とは何か詳しく問われなければならない。そしてそのとき、近年の解釈学の発展を無視するわけにはいかないのである。

ガダマーによれば、理解と解釈と適用は切り離せない。人が諸宗教を理解するといふとき、単に理論的説明、つまり、「実在それ自体」への現象世界での応答」というだけでは不十分である。理解は適用つまり実践をも含んでいる。特定の信仰にコミットしている者は、ある先行判断を持っている。この信仰者の先行判断を中立化することは理解という行為そのものを不可能にしてしまう。人はキリスト教の信仰に人格的にコミットしていながら、同時に、イスラ

を飛び越えて、著者の地平に入り込むことはできない。いや、その必要もない。古典のテクストを理解するとは、すなわちこの二つの地平の間に、地平融合 (Horizontverschmelzung) が起こることである⁵⁶。自分にとって異他的なっているテクストの地平を今の自分の生の状況に関係づけることである。それによって自分自身が問われる。理解とはこうした適用のことにほかならない。

地平融合とは過去と現在との間の一種の解釈学的循環である、と考えることもできる。これまで解釈学で普通に言われてきた解釈学的循環とは、テクスト中の部分と全体との間の循環であった。それが影響史を媒介にして過去と現在との間に拡張されるわけである。過去と現在との間の時間の隔たりは、必ずしもそれ自体が障害ではない。むしろテクストの新しい意味を読み取るために必要ですらあるのだ。

地平融合によって古典のテクストの理解、さらにもっと一般的に、自分にとって異他的なものとの対話が成立するが、それは自分を失うことではない。むしろ対話を通して自らの地平は広がっていく。だから閉じた地平というものは本来の地平ではない。われわれの先行判断は開かれた対話によって、絶えず危険にさらされ修正を受ける。それによってわれわれは成長する。われわれが成長したとき、われわれの地平は以前よりも広がっている。したがって地平融合は地平と地平の間の対立をも含んでいる。ただ、その対立を自覚していること、それが理解なのである。理解はこのようにして深まっていく。そして理解の深まりによって、生の意味は徐々に開示していくのである。

ガダマーにおいて、理解とはこのような対話的行為である。近代思想の基礎になったデカルトの独話的な真理観がこうして克服されることになる。

者ブルトマンの学説に対して次のような批判を展開している。

ブルトマンはすべての人間が、解釈学的な意味で実存的な前理解を普遍的に持っているはずだ、としている。果たして本当にその前理解は普遍的なのであろうか。テキストの解釈者がテキストに向かったときに、あらかじめ存在する関係、これが前理解である。どんな人間も聖書に向かい合ったときに、実存的な前理解によって決断しなければならない、とブルトマンは言う。

しかし例えば、ユダヤ教徒とキリスト教徒が同じ旧約聖書というテキストに向かっているとき、果たして彼らは中立的、普遍的な前理解を持っているであろうか。明らかに否であろう。なぜなら、キリスト教徒はそこにキリストの予型を見るであろうが、ユダヤ教徒はそれを拒否するであろうから。「ブルトマンの出発点にある実存的理解とは、キリスト教徒の前理解でしかないのである」⁴⁹。前理解は万人に普遍的、中立的ではなく、その人の生が置かれている現存在グライセンに縛られるのである。ここからガダマーは、真の理解とは、その人がテキストの内容の意味にコミットしてなければ成立しない、と説く。⁵⁰

デカルト、カント的な客観主義は、ガダマー解釈学において完全に克服されている。ガダマーは述べる。「そこでわれわれはすべての解釈学の領域において次のような事実を確認した。つまり理解されることの意味とは、その具体的で完全な形式を解釈の中に見いだすことができるが、ただしこの解釈的作業は、テキストの意味ジンに十分コミットしていなければならない」⁵¹。

そしてガダマーは、文学のテキスト、哲学のテキストも、同様に、意味の理解のために、解釈者の心がそれを受け入れる態度、ある種のコミットメントが不可欠だ、と主張する。これが、地平融合という概念と関係してくる。

解釈学的な理解にとって先行判断が欠かせない、と前に述べた。この先行判断が、その人の現在の生の地平を形成する。地平とは、一口で言えば、ある特定の観点から見て、その視界に入ってくるすべてである。⁵²

読者が、古典のテキストと向かい合っているとき、読者は現時点の生を生きている。読者には読者の地平がある。

同時に、今は疎遠になった過去の古典テキストも、その昔に生きていた著者の地平を持っている。読者は自らの地平

もつとも、法律を解釈して判決を下す裁判官の役割と聖書を説教する説教者の役割は、似てはいるがやはり違いもある。ガダマーはこう語っている。「ちょうど法律が判決において具体的な表現をとるように、神の語りかけは説教において具体的な表現を見いだしている。それでも差はある。裁判官は解釈しているテキストに自分の思想を付加できるが、説教者は聖書の福音に新しい内容を付け加えることはできないからだ」⁴⁵。

したがって、裁判官の権威と説教者の権威はおのずと違ったものになる。説教者は確かに聖書を解釈するが、それは勝手な解釈ではなく、聖書の真理を解釈するのである。「この真理は神の語りかけであって、神の言葉それ自身を力を通して働くのである。説教はそれがたとえまづいものであっても、説教がそれを聞く人々の心に悔い改めをもたらすのであれば、その目的を果たしている」⁴⁶。このように、適用を含んだ解釈は、人を権威者にするのではなく、逆に奉仕者へと変えていく⁴⁷。こうガダマーは述べている。

同時に彼は、説教を聞く会衆を重視する。会衆の参加、つまり信仰者共同体の存在を、理解という行為の中に含めるのである。ちょうど音楽の演奏や演劇の上演にとって、観客の参加が不可欠であったのと同じである。「神の言葉はわれわれ会衆に語りかけてくる。その語りかけに（信じるにしろ疑うにしろ）心を開く人のみが理解できる」⁴⁸。理解とは説教者にもまた会衆にも当てはまる概念である。演奏や上演に対して心を開いていない観客には、そこでの音楽や演劇は理解できないであろう。神の言葉の理解も同様である。神の言葉に対して心を開いていない人には神の言葉は理解できない。

このように理解には、人格的交流が不可欠である。すでに（I）で示したようにわれわれの法理念の哲学の存在論においては、心の機能としての信仰的機能があった。ガダマー解釈学の理解には、ちょうどこの信仰との類比が働いている。人間は信じるにしろ反発するにしろ、人格的な超越者の語りかけに対して応答できるのであり、また応答しなければならぬのである。

ただ、ここで、もしガダマーが実存主義神学者として語っている、と思つたらそれは誤解である。彼はあくまでも哲学者として、人間の理解の行為という存在論的な事柄の構造を明らかにしているのである。例えば、実存主義神学

は、神学的解釈学を当時の古典文献学の解釈学に解消してしまった。聖書を単に歴史的文献のテキストの一つにしてしまったのである。聖書には適用という要素があったことを忘れてしまったのだ^④。

ガダマーによれば、解釈学の流れにおいて適用の問題を重視していたのは法律解釈学と敬虔主義の聖書解釈学であった。法律の場合には、裁判官は法律の条文を係争中の具体的な事件に合わせて解釈し、適用しなければならぬ。適用なくして判決を下すことはできない。また、敬虔主義は聖書を信仰の糧として読み、日々の生活に適用することを重視した。「神学的解釈学はそれまで、*subtilitas intelligendi*（正確な理解）と*subtilitas explicandi*（正確な説明＝解釈）とに分けられていたが、敬虔主義が第三の要素 *subtilitas applicandi*（正確な適用）を付け加えたのである。理解の行為とは、本来この三つの要素から構成されているはずである^⑤」。ガダマーは、適用を含んでこそはじめて理解という行為が成立する、こう考えている。

十九世紀のロマン主義と歴史意識の成立によって、解釈学は体系化された。ここでは確かに理解と解釈の内的統一があった。解釈は単に理解のあとにくる付加的な行為ではない。むしろ理解というものがすなわち解釈なのである。解釈とは理解のはっきりした形態なのである。だが、そこにまだ適用という要素は出ていなかった。そこでガダマーは主張する。「理解や解釈と同様に適用もまた解釈学的行為の統一的部分なのである^⑥」。このようにして彼は、シユライエルマツハーの解釈学を批判的に乗り越えようとする。

法律テクストは、単なる歴史的な文献としてそこにあるのではない。近代ヨーロッパが古代のローマ法典の遺産を受容するときにこれが問題となった^⑦。それは解釈され、適用されることによつて、その時代に具体的な生きた法律となる。聖書の場合はどうか。旧約聖書をも含めると、二千年以上も前に成立したこのテクストを状況の全く違うところに生きている現代人はどう理解できるのか。ここでガダマーは、現実にキリスト教会で毎週日曜日に行われている説教に言及する。聖書は神から人間への救いの使信^{メッセンジャー}である。したがってその救いが今も有効であるためには、聖書は生ける神の言葉として語られなければならない。これが説教であり、すなわち聖書の現代の生の状況への適用にはかならない。

要』(一七二三)を書いたJ・J・ラムバツハなどが敬虔主義を担った。宗教運動としての敬虔主義はヨーロッパ各国、アメリカのプロテスタントにも強い影響を与えたが、決してプロテスタントの主流とはならなかった。むしろ聖書解釈学は、合理主義と啓蒙主義、さらには十九世紀ロマン主義といった時代思潮の影響を受けて自由主義化していった。

フリードリッヒ・E・D・シュライエルマツハーは、神学思想史的に見れば、自由主義神学の先駆者である。宗教を「宇宙への絶対帰依の感情」と表現し、啓示宗教としてのキリスト教の特殊性を否定する方向に傾いた。彼はまた、近代的な意味での解釈学の創始者でもある。

それまで、解釈学は、神学、法律学、文献学の領域で何の連関もなしに個別に発展していた。しかしシュライエルマツハーは、「書かれたテキスト」として、聖書や、法律文や、古典文献などのすべてに共通する、一般的な解釈学の樹立を試みたのである。したがって彼によれば、聖書には、啓示された神の言葉としての特別な解釈の方法があるわけではなく、聖書は他の古典のテキストと同じ原則で解釈されることになる。

こういった十九世紀の自由主義神学への反動として、アメリカではチャールズ・ホッジ(一七九七—一八七八)らの古プリンストン神学、二十世紀には、オランダでアブラハム・カイパー(一八三七—一九二〇)らのネオ・カルヴイニズム、ドイツでカール・バルト(一八八六—一九六八)やエミール・ブルンナー(一八八九—一九六六)らの危機神学などが台頭した。

② 適用と地平融合

以上の程度の聖書解釈学の予備知識を背景にして、ガダマー解釈学の特徴を見てみよう。

ガダマーは、直接には、聖書解釈学を扱っているわけではない。しかし、聖書解釈学の歴史の中に出てきた重要な要素を掘り起こしてくるのである。ガダマー解釈学の貢献は、適用を理解のうちに含ませたことである。この点において彼は、シュライエルマツハーによって先鞭をつけられた解釈学の方法を批判する。「シュライエルマツハー

十七卷の合計六十六卷のこの神の言葉をどう解釈するか、これがプロテスタントにとって死活問題となったのである。ところが、大きな困難が出てきた。つまり、古代に聖書テクストが書かれた文化的、歴史的、地理的な背景が、当の聖書を読み解釈している人たちの背景とかなり違うのだ。一番の違いは言語である。旧約聖書はヘブル語と一部アラム語で、新約聖書はコイネー・ギリシア語で書かれている。そこで聖書解釈者たちはこれまでのようにラテン語訳で満足することなく、聖書原典の言語を習得し、その上で、文化、風俗、習慣の違いを考慮して、注意深い解釈を行い、しかもその内容を当時のヨーロッパ民衆に福音のメッセージとして伝えなければならない。そうでないと、民衆の信仰生活上の刷新はできない。このようにして、プロテスタント聖書解釈学は言語学や歴史学や考古学など、他の諸々の科学との関連の中で発展していった。

マルティン・ルターやジャン・カルヴァンら宗教改革者たちは、中世の時代に流布した四つの意味という解釈法を否定した。そしてアンテオケ学派の字義的、歴史的解釈の方法を継承した。古代教会の争点の一つは旧約聖書の位置づけであった。アンテオケ学派によれば、旧約聖書の諸事件の歴史の意味の中に、メシヤの意味が含蓄されている。そして旧約聖書と新約聖書の関係はキリスト論的に統一的に解釈されなければならない。改革者たちはこれを受け継いだ。また、信仰義認による救いという教理を確認した。「救われた者の内に働く聖霊の照明」により、「聖書が聖書を解釈する」(sacra scriptura sui ipsius interpres)という原則も確立した。これが神の言葉としての聖書の権威ということにはかならない。

ところが、宗教改革が一段落すると、当初の生き生きとした信仰が失われ始めてきた。そして、神学的教条主義が広がった。近代の合理主義哲学の影響も出てきて、神学がやたらスコラ主義化してくる。そこで当然、この風潮への反動が出てくる。それがドイツで起こった敬虔主義の運動である。

敬虔主義運動は、個人の内面的信仰を重んじ、聖書を、霊的養いを与える食物として、個人的に読むことを重視した。聖書を読んで、それを信仰生活に適用していくことを強調したのである。『敬虔なる願望』(一六七五)を書いたP・J・シュペーナー、ハレ大学のA・H・フランケ、さらにその精神を継ぎ聖書の適用を重視して『聖書解釈学綱

三、聖書解釈学

① 歴史的背景

聖書解釈学は大変古い学問分野である。それはキリスト教の成立直後、つまり新約聖書が書かれるとほぼ同時に始まった。

新約聖書の前にすでに旧約聖書が成立していた。古代の教父時代には聖書の言葉を^{アレゴリカル}比喩的に解釈するエジプトのアレクサンドリア学派と、^{リテラル}字義的に解釈するシリアのアントオケ学派とがあった。そのうち中世に大きな影響を与えたのは比喩的解釈の方であった。五世紀頃には、比喩の意味はさらに詳細に、狭義の比喩的（予型論的）意味、道德的意味、終末論的意味の三つに分けられた。そこで字義的意味と合わせて合計四つの意味をもって解釈する聖書解釈の方法が出来上がった。つまり、^{リテラル}字義的、^{アレゴリカル}比喩的、^{トロホジカル}道德的、^{アナゴジカル}終末論的の四つである。それは聖書解釈学の基本として修道僧たちに次のようにリズム化されて伝えられていった。Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tandas anagogia.（字義的意味はあなたがたに出来事を、比喩的意味はあなたが信すべきものを、道德的意味はあなたがすべきことを、終末論的意味はあなたが行くべきところを教える）^④。

十三世紀になってスコラ神学の大成者トマス・アクィナスは、このうちで字義的意味を最優先した。字義的意味の優先は、十六世紀の宗教改革においてより鮮明化されることとなった。

聖書解釈学が特に発達したのはプロテスタント神学においてであった。宗教改革は、まずローマ・カトリック教会の中の改革運動として出発したが、やがて北ヨーロッパ一帯に広がり、カトリックからの分離は決定的となった。宗教改革はキリスト教信仰の刷新であると同時に、必然的に、聖書解釈学の刷新でもあった。

改革者たちは、宗教と信仰の唯一の権威を聖書に置いた。もはやローマ教皇や教会伝承という権威に頼ることはできなかつたのである。聖書のみ（*sola scriptura*）というのが改革者たちの合言葉であった。聖書は神の言葉であり、神は聖書を通して御自身を啓示し、われわれに語りかけておられる、と。したがって旧約聖書三十九巻と新約聖書二

西欧近代の歴史を見れば納得できることだろう。十六世紀に宗教改革が起こった。このとき、改革者たちが訴えた権威は聖書であった。聖書こそが神の言葉なのであって、ここに最終的権威を置くべきなのだ。一方、ローマ・カトリックが置いた最終的権威は、教会の伝承とローマ教皇であった。これによって宗教改革に対抗した。さらに次の時代、啓蒙主義は最終的権威を人間の理性に置くことにより、カトリックとプロテスタントの双方に対抗した。十九世紀には、神秘主義的感情に権威を置くロマン主義や歴史主義の反動はあったが、二十世紀初頭まで、人間理性の絶対的権威という先行判断は揺るがなかった。だが、ついに、それも徐々に危うくなってきた。

ガダマーの主張は、理性万能の先行判断を捨て、人間の有限性を謙虚に認めよ、ということである^⑤。人間の理解の構造を調べると、有限の人間には、先行判断と正しい意味での権威が欠かせないのだ。ただし彼の言う権威とは、歴史の外に出てアルキメデス点を認めることではない。あくまでも歴史の中に権威の源を見つけようとする。それはすなわち伝統ということである。われわれ自身がそもそも伝統によって形成されている、とガダマーは次のように述べる。「歴史がわれわれに属しているのではなく、われわれが歴史に属しているのである。われわれが自らを反省して思索するようになる以前に、すでにわれわれ自身が、生を受けた家族、社会、国家に属していることは自明である」^⑥。人間の理解に歴史意識や伝統が不可欠である。彼はこれを理解における影響史 (Wirkungsgeschichte) と呼んでいる^⑦。ただ、われわれは、家族、社会、国家という伝統から本当に逃れられないのであろうか。もし逃れられないとすると、ガダマーの主張は、一種の自文化中心主義の主張にはかならない。しかし、ガダマーには、実は、権威や伝統についてももう少し深い考察があり、そこから、逆に、伝統を批判的に乗り越えようとする視点が存在している。この点を見逃してはならない。

ガダマー解釈学における理解と権威や伝統との間の相互関係を知る一つの方法は、聖書解釈学に対して彼がどのような姿勢を示しているかを知ることであろう。そこで当面の議論に必要な限りにおいて聖書解釈学の問題点をまとめ、その後にガダマー解釈学の特徴を見ることにしよう。

このように芸術作品鑑賞、文学や哲学のテクスト解釈、さらに歴史、生きた伝統を通して「伝承されてきた一切のもの」(文化)、そして自分にとって異的なものの理解へと、解釈学の地平が広がっていく。ここに「現存在の存在のモードそのもの」としての理解という行為を位置づけるのである。存在のモードとしての理解は意味とほぼ同義語となってくる。

事実、ガダマーは次のように結んでいる。「芸術の言表やその他のあらゆる伝承の言表など、あらゆる言表の意味が形成され完成される場としての意味の生成のプロセスがあり、理解とはこの意味の生成のプロセスの一部と見なされなければならない」⁵⁵。ここで「意味の生成のプロセス」(Sinn-geschehen)とは、言い換えれば、「意味の出来事へと入っていくこと」である。つまり、「人間の理解とは意味の出来事へ入っていくこと」なのだ。この理解と意味のつながりの存在論的解釈は、「存在のモードとしての意味を統一している人間の心」という、われわれが(Ⅰ)に提起した存在論の内容と大層近い。われわれにとっても意味と理解とは静的なものではなかった。意味は、意味局面の中で、徐々に時間とともに潜在的なものが出来事として現実化し、開示することによって深まっっていく性質があった。これが物事を理解するということである。

意味ないし理解が深まる、という以上、人はすでにある理解——先行判断——をもって物事に望んでいることが前提になっている。人間は必ずやある先行判断を持っていて、それが理解の場で試され挑戦を受けるわけだ。先行判断ないし先入見 (Vorurteil) の擁護がガダマー解釈学の一つの特徴である。

しかしながら、「先行判断(先入見)を排除することは、いやしくも学術的研究である以上必要ではないか」というのが世の常識とされていた。すなわち中立性と客観性の保持こそが、デカルト以後の啓蒙主義の一つの特徴であった。だから、ガダマーの主張は、啓蒙主義に真向から対立することとなる。ところがガダマーは、啓蒙主義も実は先行判断を擁護していたのだ、と言う。それは、理性のみを最後の「権威」とする、こういう先行判断である⁵⁶。したがって啓蒙主義の主張とは、先行判断の排除ではなく、実は啓蒙主義以前の先行判断が持っていた「権威」の排除なのである。問題は先行判断ではなく、権威をどこに置くかということなのである。

具体的文化脈コンテクスト、これを離れて本質的に美しい「純粋な芸術作品」などというものは存在しない。美それ自体などというものは存在しない。近代ヨーロッパ文明はこの抽象化の過ちを犯した。一つのよい例は美術館である。芸術作品をそれが属していた本来の文化脈コンテクストから切り離して、美術館にコレクションとして収納する。現代美術はすべて美術館での鑑賞用に描かれ、制作されるようになってしまった。

美術館において、芸術作品は鑑賞される客体であり、鑑賞者はそれに向かい合う主体である。ここに、主観—客観の悪しき二分法が出ている。^{③①}だが、本来、芸術作品の理解とはそういうものではない。

戯曲の上演や音楽の演奏にも同じことが言える。観客は芸術作品から何かを訴えかけられている。観客や鑑賞者も芸術作品に関与しているのである。彼らは芸術作品から超然としてはいられない。芸術作品はそれ自身で自己充足した客体ではない。また、観客は自分を捨てて、無心になって作品と向かい合っているのではない。観客は自分の現在をかけて、作品に問いかけているはずだ。作品と観客との間には、ダイナミックな相互作用ないしは解釈学的循環の作用がある。「芸術作品と芸術作品にかかわる者とは密接に結びついているので、芸術作品はそれにかかわる者の存在を、ちょうど新たな出来事がそうであるように豊かにする」。^{③②}

芸術作品に巻き込まれることと、遊戯に参加することとはよく似ている。遊戯やゲームは外から客観的に傍観していても意味はない。遊戯やゲームはそれに参加することに意味がある。遊戯に参加する者にとって遊戯は客体であるとも主体であるとも言える。「遊戯者は遊戯の主体ではなく、ただ遊戯者を通じて遊戯が現れるのである」。^{③③}

芸術作品や遊戯で明らかになっていることは、書かれた言葉（テキスト）についても言える。ガダマーは述べている。

芸術作品の存在は、観客による受容によつてはじめて完了するような遊戯であるということ。このことそれ自身を示すことができたわけだが、それと同じく、テキスト一般についても、理解することにおいてはじめて、意味の死せる痕跡は生ける意味へと再び帰るのである（傍点引用者）。

- 一、精神と身体との分離、世界を理解するための基礎としてその主観、客観という二元論。
- 二、思考の基礎となるアルキメデス点を、独話的な反省によって発見する。その上に厳密な規則と方法に従って、確実な知識の殿堂を築き上げる。

三、認識を正当化するために、理性以外のもの、特に先行判断（先入見）、伝統、権威などに訴えるべきではない。²⁵

まず、ガダマーは客観主義の弊害を考察する。そのために、興味深いことに、科学ではなく芸術から話を始めていく。芸術作品についての真理が、デカルトやカントの哲学によってゆがめられてしまった、と。彼が解釈学を芸術作品の鑑賞から、つまり日常的な出来事から、説き起こしていく態度は大変示唆に富んでいる。科学という理論的営み以前の生活、日常生活世界の経験と実践の現場をまず問題にする。ここにこそ、哲学がまず問題にすべき本来の生座があったはずだ。近代哲学はこれを捨象してしまった。

人は優れた芸術作品に接して、美しいと思う。ところが、この思いは、しばしば「主観的」と片付けられてしまう。果たして本当にそうであろうか。美しいと思うことは、単に主観的な趣味の問題なのであるか。美の評価に真理や認識といふことが、かかわらないのであろうか。一般に行き渡った現代人のこの見方は、カントの『判断力批判』（一七九〇）で説かれた「美学の主観主義化」にそのルーツがある、こうガダマーは感じている。

カントの言う主観とは本質を捕らえるということであり、彼は美の本質を問題にした。美の本質を語ることは、いつでも、どこでも通用する美の普遍性を追求するということである。（I）で詳述した基礎づけ主義の行き方だ。ところがこれによって、美の抽象化が起こってしまった。この抽象化こそ、まさに自然科学が裏返しになって美学に反映している証拠となる。つまり、こういうことだ。カントによって、認識が自然科学にのみ限定された。その結果、「自然科学の方法以外のあらゆる認識可能性への信頼が失われた」²⁶のである。

本当の美的経験は決して抽象的なものではない。もともと、その芸術作品が存立していた場、作品が成立していた

精神科学を基礎づける方法としての解釈学、という考え方を提起した²³。ところが、方法という発想がそもそもデカルト的であり、近代のジレンマの出発点であったのだ。自然科学の方法の限界を示すための精神科学の方法、という発想は真の問題を覆い隠してしまう。フッサールの生活世界もハイデッガーの現存在も、方法なのではない。その方法に従えば、誰でもが客観的に同じ認識（理解）に到達するというものではない。そうではなく、生活世界や現存在は、人間存在の自己理解そのものなのである。「理解とはこの現存在の存在のモードそのものである」²⁴ (Verstehen ist die Seinsart des Daseins.)

理解とは方法論的概念ではない。また、理解とは精神科学のための解釈学的基礎を提供するものでもない。理解とはそもそも科学以前の問題なのである。理解は人が、今、生を営んでいる、生き方の姿勢そのものなのだ²⁵。この現存在こそが過去の生、すなわち歴史を確かなものにする。これまでの解釈学は、過去を知るために現在の自我の生（シュライエルマッハー）²⁶。現在の自我をカッコに入れて、過去のテキストの著者を客観的、中立的に知ろうとした

しかし、現在の自我の生の状況、つまり現存在があつてこそ、過去と本当に向き合うことができるのだ。古典の理解とは、テキストの著者の生と、読者の現存在との間の対話である。このようにしてガダマーは、初期のハイデッガーが追求した「事実性 (Faktizität) の解釈学」²⁷を継承・発展させようとするのである²⁸。

ガダマーは解釈学を文献の解釈学としてだけではなく、哲学的解釈学として提唱している。解釈学の普遍性を主張する。以下で、主として『真理と方法』に現れた彼の思想をたどり、それをここでの議論に必要な限りにおいて要約し、吟味してみたい。ガダマー思想の全体的評価はまた別の機会に譲らなければならない。

② 芸術、権威、伝統

ガダマーはフッサールやハイデッガーとともに、近代哲学と対決する。彼が問題としている近代哲学のデカルト主義を、次の三つにまとめておこう。

(一八八九—一九七六) などだ。さて、解釈学とは何か。

ガダマーは、十九世紀の歴史意識の成立と関連づけて解釈学成立の由来を説明している。

十九世紀になってようやく、古くから神学および文献学の補助学であった解釈学が体系化された。そして精神科学全体の基礎とされるに至った。その結果、解釈学は、文献の理解を可能にし容易にするという本来の実用的な目的を全く越えることになった。解釈学は過去を取り戻す試みとなった。

現代から見て疎遠なものとなった過去の精神は、常に新たに理解されることを必要とする。過去の精神的所産は、それが伝承、芸術、法律、宗教、哲学などのいずれであれ、本来持っていた意味から疎遠なものとなっている。したがって、解明し媒介する精神を必要としている、とガダマーは次のように述べる。「この解明する精神を、われわれはギリシア人にならって、神々の使者であるヘルメスの名にちなんでヘルメノテイクと名付けるのである。解釈学が精神科学の内部で中心的な機能を持つようになったのは、このように疎遠になった過去を取り戻そうとする歴史意識の成立によるものであった」^②。

解釈学は古典的文献の理解の学から出発した。しかし、ガダマーにとつて、理解の行為とは何よりも存在論的な事柄であった。何事かを理解するに際して、特にそれが歴史的伝統であればなおさらのこと、今、自分がここに存在していることが重要なのである。彼は、理解が自我の現存在と深く結びついているという認識をハイデッガーから受け継いだ。そしてそれを古典的な解釈学の問題意識と結びつけたのである。

話はフッサール現象学と関係してくる。フッサール(一八五九—一九三八)は近代哲学の客観主義を批判して現象学的還元を提唱した。現象学的還元とは、すべての理論的思惟を判断中止することである、これによって得られる超越論的自我は、すべての科学的営みの出発点となる生活世界レム・コンストラクトを保証する。ところが、この生活世界の歴史性がフッサールには自覚されていない。この点をはつきりさせたのがハイデッガーの現存在である、こうガダマーは理解する。そして、ハイデッガーの現存在は、まさに歴史性(時間性)に依存する。存在とはそれ自身が時間なのである。

だが、この現存在は決して精神科学(人間科学)の方法とはなり得ない。デイルタイは自然科学の方法に対抗して、

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。例えば、大乘仏教で自我を無にした無我エッゲンを問題にしているとき、これはデカルト的エゴ自我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「主観」の内容をもつとはつきりさせなければならぬ。そのために、ヒツクの背景にある分析哲学的思考を一たん離れる必要がある。そこで次に大陸哲学に眼を転じ、「解釈」や「理解」や「主観」についての全く異なるアプローチを調べてみよう。

以下で問題にするのはガダマーの解釈学である。⁵³ 解釈学の問題を見て後、他の信仰を理解するとはどういうことか、という問いに再び戻ることにしよう。

二、ガダマー解釈学における理解

①生の現存在

解釈学という言葉は、すでに十七世紀頃から使われていた。⁵⁴ ただそれは、神学や聖書学の分野に限られていた。分析哲学や科学哲学と対話できる形で哲学の中心テーマとなってきたのは、二十世紀後半、それも七〇年代以降である。

現代では、ヨーロッパ大陸の哲学者であるハンス・ゲオルグ・ガダマー（一九〇〇—）、ポール・リクール（一九一三—）、ユルゲン・ハーバーマス（一九二九—）などが、解釈学的思索を幅広い立場から展開している。その中でも、ガダマーの『真理と方法』（一九六〇）は、その後の思想界全般への影響力の大きさから見て、最も重要な著作である。

もちろん、現代になって突如、解釈学が哲学の中心的関心事になったわけではない。先駆者がいる。F・E・D・シュライエルマッハー（一七六六—一八三四）、W・デイルタイ（一八三三—一九一一）、そしてM・ハイデッガー

味が分からなければ、互いに理解し合う基準はいったい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ことなのであろうか。宗教的に中立で不可知なへ実在それ自体を導入する利点は何なのであろうか。¹⁵ 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、他の信仰体系を「理解」する、または、「解釈」するとはどういうことなのであろうか。もつと一般的に、そもそも「解釈」ないし「理解」とはどのような行為であらうか。

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」である。¹⁶ そしてこの「意味の主観的な相関関係」が解釈である。¹⁷ 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。¹⁸

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)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。¹⁹

したがって信仰は宗教の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の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究が自分にとって、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とうてい考えられないのだ。

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

②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¹²⁾。

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つては、結局、何も「理解」できないのではないか。

もっともヒックは、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」を目標と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つ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、そこにとどまっているだけでは、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、と言っているのである。

各々の救済宗教の信仰の中に生きていく人は、自己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、彼は救済／解放と呼び、信仰者は信仰生活においてその実りとしての愛／慈悲の高度な倫理実践を行っているとして想定されている。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ときに、この「実在それ自体」に訴えこれを経由しなければならぬ、こうヒック理論は主張する。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

定 (assumption) ⑩とも前提 (presupposition) ⑪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ている言葉である。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、この言葉を好んで使う。

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に蓄積する。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事例や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、實在論と反實在論の間に立場の違いがあることを明らかにしている。⑫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。⑬つまり、宗教的實在論と非實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。⑭

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、へ實在それ自体を仮説という言葉で呼ぶのはある意味では当然かもしれない。

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、という疑問である。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って見えてくる。少なくともこ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」することができるのであろうか。問題はこの点にある。

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。⁵⁾

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役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取り、これを宗教的实在論と呼ぶ。

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」につきまといわれるからである。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ない。今、宗教現象が生じている意味のレベルにのみ注目する。⁶⁾ 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に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「唯一の实在」 (the Real) と、呼び、この「唯一の实在」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つたものになる可能性がある。しかも、その応答の仕方のおおのがそれなりに合理性を持っている。

ただしこのとき、「唯一の实在」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のかは不明であるが)。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依じて、「唯一の实在」を異なる形でアラ、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) 等々と受け止めている、と言うわけだ。ヒックは不可知の「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) と呼んだ。⁷⁾ 「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体験している。こうして宗教は多様な仕方で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。このようなカント認識論との類比による宗教認識論の妥当性の是非については、(I) で詳述した。

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) と呼ぶ。また仮定 (postulate) とも仮

一、ヒックの宗教多元主義

①多元主義の理論構成

前回、ジョン・ヒックの宗教多元主義を取り上げ、これをキリスト教哲学の観点から吟味した^①。今回はそれを受けて、宗教理解の解釈学的側面を扱う。

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）において、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。また自己中心（Self-centredness）から実在中心（Reality-centredness）への転換^②を遂げ、救済／解放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。

これら世界の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、ヒンズー教徒など）。この事実をどう理解すべきなのか。

その反対に、宗教およ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っている、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つけられない^③。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った神存在の証明等を引き合いに出しつつ説明する^④。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

キリスト教哲学と現代思想（Ⅱ）

——他宗教の「理解」と解釈学——

一、ヒックの宗教多元主義

- ①多元主義の理論構成
- ②解釈と理解

二、ガダマー解釈学における理解

- ①生の現存在
- ②芸術、権威、伝統

三、聖書解釈学

- ①歴史的背景
- ②適用と地平融合

四、他宗教の理解

- ①解釈学からの多元主義批判
- ②超越論的解釈学
- ③絶対的弁証法とその克服

稲垣久和

- ③③ 同 五八。
- ③④ 答問書 上・全集第一卷 三七七、三七八頁。四二六、四二七頁。
- ③⑤ 答問書 下・全集第一卷 四一七頁。四八三頁。
- ③⑥ 弁道 九・日本思想大系 36 二〇三頁。二二頁。
- ③⑦ 弁道 六・日本思想大系 36 二〇二頁。一六、一七頁。
- ③⑧ 弁道 一一・日本思想大系 36 二〇四頁。二二三頁。
- ③⑨ 弁名 上「聖」第三則・日本思想大系 36 二二八頁。六七頁。
- ④① 弁名 上「徳」第一則・日本思想大系 36 二二二頁。四九頁。
- ④② 弁道 一一・日本思想大系 36 二〇四頁。二二三頁。
- ④③ 同。
- ④④ 日野竜夫「礼楽への帰依―文学史上の徂徠学序説」下・岩波「文学」一九六八年八月号 Vol. 36, No. 8 九七頁。
- ④⑤ 「孟子集注」滕文公上篇・芸文印書館版 孟子五・一。
- ④⑥ 答問書 中・全集第一卷 三九九頁。四五六頁。
- ④⑦ 徂徠集 卷二十二「与富春山人」第三書。
- ④⑧ 日野竜夫「江戸人とユートピア」(朝日選書78) 八八―一四七頁。
- ④⑨ 尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」(「荻生徂徠」中央公論社) 五七頁。
- ⑤① 鈴録 序・河出版「荻生徂徠全集」第六卷 二二七頁。
- ⑤② 日野竜夫 前掲書 一三〇頁。

- 19 学則 六・全集第一卷 一三、一四頁。七九頁。
- 20 徂徠集 卷二十三「与藪震菴」第七書・日本思想大系36 五〇八頁。
- 21 弁名上「公正直」第一則・日本思想大系36 一三〇頁。一〇五頁。
- 22 源了圓「徳川合理思想の系譜」(中央公論社) 八五頁参照。
- 23 答問書 下・全集第一卷 四一八頁。四八四頁。
- 24 同。
- 25 經子史要覽上・全集一卷 五〇六、五〇七頁。もつとも「此方の和歌杯も(詩と) 同趣に候共、何となく只風俗の女々しく候は、聖人なき國故と被存候」として、のち宣長に否定される側面をもつが、詩文の風雅な君子の品位には有益とする。「只風雅と申候事を御存知候はば、是計にても君子の心位を御失ひなく、人の上に御すはり候には其益不少候。(答問書 中・全集第一卷 四〇二頁。四六〇頁)。
- 26 同。
- 27 同、五〇九頁。
- 28 学則 六・全集第一卷 一五頁。八〇頁。
- 29 答問書 上・全集第一卷 三八七頁。四三九頁。
- 30 同。また「心身ノ楽ヲ求メテ窃ニ仏法ヲ好ムトモ、聖人ノ道ヲ信ジテ、家國天下ニ心ヲ用ヒバ、何カクルシカルベキ、聖人ノ世ニモ仏老ノ如キ人ナキニシモ非ズ。殊ニ婦女子愚民ノ輩ニハ、政道ノ務モナケレバ、暫勸善懲惡ノ助トモナリテ、其身分相應ノ教ナルベシ。又武士ノ輩生死ノ境ニノゾンデ禪法ノ益ヲ得ル類モ多キナリ。儒者帝王ノ大道ヲ伝ヘナガラ、相手ニモタラス桑門頭陀ノ道ヲ闢クコト、諺ニ云ヘル職敵トカヤ浅マシキ次第也(太平策 五・日本思想大系36 四五二頁)。
- 31 答問書 上・全集第一卷 三八八頁。四四〇頁。なお「神道ハナキコトナレドモ、鬼神ハ崇ムベシ。マシテ吾國ニ生レテハ、吾國ノ神ヲ敬フコト、聖人ノ道ノ意也。努々疎ニスマジキコト也」(太平策 六・日本思想大系36 四五二頁)。
- 32 老子道德經 一六〇。

〈注〉

- ① 弁名 上「仁」第一則・日本思想大系36 二二三頁。五四頁。
- ② 弁道 七・日本思想大系36 二〇二頁。一八頁。
- ③ 答問書 中・全集第一卷 三九九頁。四五六、四七七頁。
- ④ 弁道 七・日本思想大系36 二〇二頁。一七頁。
- ⑤ 答問書 上・全集第一卷 三八〇頁。四三〇頁。
- ⑥ 弁名 上「仁」第一則・日本思想大系36 二一四頁。五四頁。
- ⑦ 学則 六・全集第一卷 一三、一四頁。七九頁。
- ⑧ 弁名 上「仁」第一則・日本思想大系36 二一四頁。五四頁。
- ⑨ 弁名 上「中庸和衷」第二則・日本思想大系36 二二二頁。一〇九頁。
- ⑩ 答問書 下・全集第一卷 四六七頁。四〇六頁。
- ⑪ 日野竜夫「礼樂への帰依—文學史上の徂徠学序説」上・岩波「文學」一九六八年七月号 Vol.36, No.7. 二一九頁参照。
- ⑫ 徂徠集 卷之二十七「答屈景山」第一書・日本思想大系36 五二八頁。
- ⑬ 答問書 中・全集第一卷 三八九頁。四四二、四四三頁。大平策 一四・日本思想大系36 四七〇頁参照。
- ⑭ 答問書 中・全集第一卷 三九〇頁。四四三、四四四頁。「総じて刃物ハ鞘ニ入テ置ネバ、大ナル怪我ヲスルガ則其癖也。其刀ノ鞘ナクテ怪我セズ、錐ノ当テ疵ヲ不レ附ト云ハ皆癖ナキ者ニテ、其代リ何ノ用ニモ不立者也。其癖ト云物ガ則器也。クセノ有ル者ニ非ザレバ、器ト云物ニ非ズ。器ニテ無レバ役ニ不立物也。人モ左ノ如シ。」（政談卷之三・日本思想大系36 三八四頁。）
- ⑮ 答問書 中・全集第一卷三九一頁。四四四頁。
- ⑯ 答問書 中・全集第一卷三九一頁。四四五頁。
- ⑰ 同。
- ⑱ 同。

七、生れ得たる通りを成就いたし候が學問にて候。

徂徠學的人間は、人間に内在する道德的自發性・向上性をあてにするという朱子學的人間が、一面においては豪毅でありながら、他面において不安定であるのに対し、ひたすら外的規制・外的制度によって整備されているがゆえに、かえって自己自身が自己自身であることに何の疑念もなく、まさに腹立たしいばかりに明瞭な輪郭をそなえているのである。⁴³ 朱子學が「聖人學びて至るべし。」⁴⁴とするならば、徂徠は、「只氣質を養ひ候て、其生れ得たる通りを成就いたし候が學問にて候。」⁴⁵と、なすのである。

あたかも、元祿の盛時を背景として、かかる徂徠の學風は一世を風靡するにいたり、徂徠自身わが世の春をうたつて、「蓋し方今の時、吾が党の士海内を傾く。会する毎に鞞を揚げて詩を称し、以て酒酣に至れば、則ち竿を吹き絃を鳴らし、簫笛通いに和し、以て娛みを為さざるなし。」⁴⁶と豪語する。しかしながら、その徂徠に実は拳兵謀叛の意があつたとする説が最近あらわれて、⁴⁷ 徂徠學の見直しをせまられる。社会の中の個人の自主性・自由性を発見しえた徂徠學も、社会に対する個人の自主性・自由性には開眼できなかつたとする通説も、⁴⁸ 再検討されるかも知れない。たしかに彼には軍學の大著「鈴録」⁴⁹があり、「聖人の道は治国の道にて、軍旅は治国の一大事なり。其の国の興るもほろぶるも此の一挙にあることなれば、聖人の道を學ぶ人は、是を疎かに心得べからず。」⁴⁹と語っていたし、軍談を好み、武藝に励み、槍術にすぐれ、晩年には、「国脈ちゞまりたりと覚ゆ」と語り、病中には、「国脈大いにちゞまり、程なく甲冑の要ることあるべし」ともらしたと「護園雑話」は傳える。⁵⁰ だが、今は、ただこの好題材あることを録して一応擲筆する。

以上。

*本論は「天道は冥冥」(創刊号所載)、「聖人は至る可からず」(第二号所載)を受けて三部一本「荻生徂徠における聖人の概念」を成す。

この線を延ばすならば、礼楽の制作者としては格別であつた聖人も、「人」であるという面が開けて来よう。「夫れ聖人も亦人のみ。人の徳は性を以て殊なる。聖人と雖も其の徳豈同じからんや。而して均しく之れを聖人と謂ふは、制作を以ての故なり。唯だ制作の迹見るべきのみ。」と。この点については前論で触れたので、くりかえさないが、ここではさらに積極的に、「材」としてとなると、聖人も及ばない才能を發揮する者の存在を明言することを指摘しよう。「各々其の性の近き所に随ひて、養ひて以て其の徳を成し、徳立ちて材成り、然る後に之を官す。其の材の成るに及んでや、聖人と雖も亦及ぶ能はざる志有り。后夔の楽に於ける。禹の水を行るに於ける、稷の藝殖に於けるが如きは、皆堯・舜も及ぶ能はざる所也。故に孔子の七十子に於けるも、亦其の材に因りて篤くす。子路に告ぐるに勇を以てし、曾子には孝を以てするが如き、以て見る可きのみ。其の徳の成るに及んでや、四科及び賜や達なり、由や果なり、求や藝なりの如き、以て見る可きのみ。其の之を養ひ之を篤くする所以の者は、則ち礼楽に在り。」まこと、完全無欠なる者、との聖人像を打破し、聖人をもつて礼楽の制作者とし、その有徳なること、殊に仁の大徳を具備する者であることは称揚しながら、聖人もやはり一個の人であるとした徂徠は、一藝一才に秀でては聖人も及ばない諸人に光をあてる事が出来たのであつた。

しかも、徂徠は「人」として聖人の過失を明記して憚らない。「孔子曰く、『以て大道無かる可し』と。子思曰はく『聖人と雖も知らず能くせざる所有り』と。爾らずんば、堯の鯀を用ひて舜の之を殛し、舜の三苗を征して禹の師を班したる、周公、管・蔡を殺したる、孔子の三都を墮ちて克つ能はざりしこと、吾其の何を以て嘲りかを知らざる也。」と。聖人また完全無欠ではないのである。こうして、孔子が薑を好み、文王が菖蒲のあえものを嗜んだからと云つて、何の氣に病むことがあるう。聖人も人にして、人並みの欲望を有しているのだ、となる。まこと、格物窮理、克己居敬を唱え、あえて「渾然たる天理、一毫の人欲の私無き」聖人たらんとする朱子學が肅殺の氣満々たるに對して、徂徠學派には独特の自由の氣が漲るのである。

づらなる三男も有之候。うゐくしき媳婦よめも有之候。又譜第之家来には、年より用にた、ざる片輪なる下部も御座候。幼少より其家にそだてられ恩にあまへ候而申付をも聞ざる若き奴も有之、さりとは埒もなき家之内にて、理非にて正し候はんには、手もつけられぬあきはてたる事に候。され共其家之眷属に天より授かり候者共にて、何方へも逐出し可申様なく候ゆへ、其家之旦那ならん者は、右之様なる者共をすぐし可申為には、炎天に被照、雨雪を凌ぎ、田を耕し、草を刈、苦しき態を勤め、人に賤しめらる、をも恥辱共不存、家内をば随分に見候而年月を送り候。もつとも時々はしかり打擲をもいたし候事にて、さのみ慈悲をするとも不存候得共、見放し候心は、曾而無之、一生之間右の者共を苦にいたし候事。」と。田を耕し、草を刈りなどというところ、これも上総種と思われるが、「すみよ

りすみ迄はきと致す」^⑤「ことのならぬのが、現実であり、いわゆる「事物当行之理」などという綺麗事で世間は規律できないものという認識に体を張っている苦勞人徂徠の口吻である。

六、人之徳以性殊。雖聖人其徳豈同乎。

「世は唐虞にあらず、人聖人にあらず、必ず悪多くして善少し。」^⑥という濁世観・末世観も披瀝されており、にもかかわらず、後世の儒者らは私智を以て説をなし、「善を為して悪を去れ」の、「天理を擴げて人欲を遏とどめよの、と声を荒らげるために、「殺氣天地に塞がる」様となつていふという発言も聞こえて来るのである。けだし先王が礼を制した心をわきまえず、「凡人の為す能はざる所の者を以て之を強ふるは、是れ天下の人をして望みを善に絶たしむる也。豈先王天下を安んずるの道ならんや。故に所謂る事理当然の極及び氣質を變化し、學びて聖人と為るの類は、皆先王、孔子の教への旧に非ず。」^⑦となるのである。本来、礼樂は活社会に安寧秩序をもたらすものであるのに、個々人の氣質を抑圧したり、絶望させたりするのは後儒の入れ知恵でなくて何であらう。先王聖人の制作した道は、ゆつたりとした幅をもっているものだったのである。それこそ、「聖人之道、含谷⑧廣大。」^⑧なのである。

のを立てて、撫して之を有せば、熟れか聖人の道に非ざらん。」と。

ちなみに、人が自ら儒家たるを以て、両親の佛法信心を禁じたことを聞くと、不孝、もつてのほかと難するのであって、読む者は意外の感を催させしめられる。しからば、何ゆえ不孝にして以之外なのか。徂徠は云う。従来、儒者が孟子や揚子や墨子、あるいは佛者や老莊の徒と論争して来たが、それは畢竟、嫉妬心からする「浅増き」ことであり、「聖人の道を我私物之様に存候故」であるとする。いつたい聖人の道は国家を平治するの大道であり、区々たる個人の心を治める佛法などとは比肩すべくもない。それゆえ、佛法などは聖人の道をさまたげる程のものではありえない。もともと宋儒の学問は佛法から出たものゆえ、似ているために、かえって争うのだ、と云うのである。しかも、次の言葉は痛烈である。「孔子は博奕もやむに賢れりと被仰候。人は只ひまにてあらぬ物に候。ひまにて居候へば、さびしきま、に種々の悪敷出来事候物に候故、孔子も如此被仰候事。聖人は人情をよく御存知候故に候。」佛法も博奕なみの手慰み、ひまつぶしごととされ、人情論が打ち出されるのであるが、こうした徂徠のものわかりのよさは次のように語り出される。「年寄候ては、奉公之勤をも辞し、声色の好も薄くなり、年比かたらひ候朋友も次第に少なくなり、若き人は己が同士にあらず候。家事は子共に譲りぬれば再いろふべきにも無之、次第に無聊に成行候事に候。あるひは棋・象戯・双六にても打ち、寺参・談義参・宿に候時は、念仏にても申候より外はざりとは所作無之事に候を御制当候はば、何を所作として寂寥を御慰可被成候半哉。老後之境界思召やらるべく候。」と。もつとも、その裏には徂徠一流の政治的関心もあり、佛法も世間におこなわれて千年、僧侶また天下の一員であつてみれば、聖人の道が民を安んずるをもつて根本とする以上、これをも腹中にして扱うという料簡が働いている。かくして、「蛇蝎毒虫も天地之化育をもれ不申候。まして佛法も末の世には相應之利益も有之候。」となる次第。長人安民の大風呂敷は、聖人の懐ろに釈迦をも大きく包み込むのである。

いわゆる、「大国を治むるは、小鮮を烹るが若し。」の趣きがあり、「其の政悶悶たれば、其の民は涼涼たり。其の政察察たれば、其の民は缺缺たり。」³⁵というところか。まさに天下は活物なのである。賤しき民の一軒の家をのぞいて見ても、「其家内には、火車なる姥も御座候。引ずりなる女房も御座候。うかといたしたる太郎子も御座候。いた

こうして、詩文學の特性を、

「凡人ノ心ニ。喜怒哀楽ノ起ルノハ。皆心ノ不平ナリ。コノ不平ナル思ヲハ。人ニ對シテ曲折ニ述ツクサル、者ニアラス。況ヤ人ヲ怨ルカ。又人ヲ譏ルヤウナル事ハ。アラハニハ云難キモノナリ。然ルニ。詩ニハ如何ナル事ヲモ言ツクシ。僅ノ詞ニテ。人ヲソシル事モ怨ル事モ云ツクサル、ナリ。述懐ヲ言ヒハラスモノハ詩ナリ。故ニ動ニ天地一感ニ鬼神一トハ云ナリ。莊子ニ。詩以道^レ志ト云ヘルハ。コレナリ。」²⁵⁾

と踏込んで語れば、このような「詩」を四角四面に注解することは、「詩」の「詩」たることをわきまえぬ僻見なりとする。

「詩經ノ詩ヲ。カウくシタル事ニテ。斯フ云フト注スルハ。皆僻見ナリ。孔子ノ詩ヲ説キ玉ヘルヤ。孟子ノ詩ヲ引タル。韓嬰カ外傳ナド。史子ニ引用セルニテサトスヘシ。宋儒ハ是非邪正ノ見ニカラムラレ。専ラ勸懲ノ為ナリト云ヒ。イロイロト理ヲ穿鑿スル事ハ。腹ヲカ、ヘテ笑フニ堪ヘタリ。朱子カ注ハ見サルヲ可トス。詩ハ常ニ誦記スレハ。イツトナク。其意モ領解スヘシ。注解ハイラヌナリ。」²⁷⁾

かくして、徂徠の「人之德以性殊」という立場は、倫理道德や政治規律からの文藝の独立を保障するものと評価されるのであり、元禄文藝復興のイデオログたるの一面を見うるのである。

五、佛法も末の世には相應之利益も有之候。

しかも、ここに開けた柔軟性は、きわめて伸び伸びとして、信仰の自由をも合わせとることになって行く。すなわち、佛教も道教も実は「道」の裂けしものとして、聖人の道に包攝されて行く。「是の故に諸子百家九流の言より、以て佛老の顔れるに及ぶまで、皆な道の裂けしのみ。亦た人情によりて出でざるもの有ること莫し。故に至言あり。夫れ聖人の道は、人の情を尽くすのみ。爾らずんば、何を以てか能く治めて之を安んぜんや。故に苟も其の大なるも

簡可被成候。」²³⁾

また言う。「孔子之時分は詩・書より外に書物は無之候。論語・孟子・禮記等に引有之候も。外之書と申物は無之。詩云書云と計有之候。詩・書を御學候は古代之學問にて候故珍重不過之存候」とするところの『詩經』だが、『詩經』は「詩」であつて、朱子ら宋學の徒が専らするように勸善懲惡の教えとしてよりも、言葉の使ひよう、ものの云ひようの正本として取り扱はれてゐる。たとえば、孔子は「論語」の中で、たとへ詩三百を誦したとて、独りで使ひも出ないようでは何の役にも立たぬとか（子路篇）、詩を學んでいないと立派なもの言ひは出来ないものだ（季子篇）語つてゐるとして、「論語に、不レ學レ詩無二以言一有之。学二詩三百一使二四方一不レ能二專對一と有之候。是詩專言語之教にて御座候。洞に人性に通達する事。詩經之教にて人性に通達不申候へば物申事は成不申候。宋儒は理非邪正之見にからめられ被居候故。論語・聖言に詩經之事有之候には従不被申。是非邪正之見候故。勸懲之為と見被申候事に候。是等之所。詩經御覽被成候大段の意得こころえに候故申進候。詩經之詩も。後世之詩も全く替目無之候。詩經は只詩と御覽被成候が能御座候。」と。²⁴⁾

また、『經子史要覽』の「毛詩」の項でも、聖人が「毛詩」を集めたのは、なにも脩己治人といった堅苦しいことのためではなく、人情、言辞、風俗を知るがためであつたとする。「詩ハウタヒモノニテ。簡冊ニカキ記スマテモナク。童児ノ時ヨリ。ソノ師ニツキテ。口ツカラ授カリテ歌ヒ習フナリ。其詞ハスナハチ今アル詩經三百篇ノ詩ナリ。古人の詩ヲ學フハ。今世ノ人ノ謠ヲ習フ如クナリ。孟子ニ。心ノ官則思ト云ヘリ。人ノ心ハ思フヲ官トスルユヘニ。閑暇無事ノ時デモ。何ナリト思フ事ハアルモノナリ。況ンヤ物ニ感スル事アレハ。其事ニ随テ。或ハ喜ヒ。或ハ怒リ。或ハ哀ミ。或ハ樂ミ。或ハ愛シ。或ハ惡ムト云フヤウナ情カ内ニ起レハ。自然ト言ニアラハレ聲ニ發ス。唯日本ノ和歌ト同シ事ニテ。サノミ脩己治人ノ道ヲ説キタル物ニテモナク。治国平天下ノ法ヲ示スモノニモアラス。タゞ古人ノ喜ヒニツケ。哀ミニツケ。輕キハ呻吟シテ。重キハ咨嗟咏嘆ス。人ニ向テ告ケ語ルヘキヤウモナケレハ。只其心ニ思フトコロヲ詞ニツ、リテトナハ出ス。其言ノ中ニテ。人情ニ叶ヒ。言辞ノ善ク。又其國ノ風俗ヲ知ラルヘキヲ。聖人ノ集メ置キ。人ニ教ヘ玉フニテ。コレヲ脩己治人ノ為ニセヨトニハ非ス。」²⁵⁾

の葉をひきさいた如くである。こうした禁縕交結たる天地万物の情を、たかが人間の一条の理屈や一片の了見で片づけようとするのは宋学風の無理であり、是非善悪にしたところで、「適無く莫無し」、つまり柔軟な態度でのぞまねばならないのであると。¹⁹⁾

しかも、その各人各様たることは、「聖人」の間においてさえ然り、と展開される。「人之氣質は生と俱に生ず。故に古は氣質を變ずるの説無し。書傳の記載する所を觀るに、大を以て堯を稱し、知を以て舜を稱し、禹は則ち恭儉不伐、湯は則ち寬、文王は則ち敬、周公は則ち多材多藝、孔子は則ち學をもつてす。是れ各々長ずる所有る也。長ずる所有れば、斯に短なる所有り。皆氣質の使ふ所也。故に必ず氣質を變ずるを求むる者は、死して而後己む矣。豈妄の甚だしきならず哉。」²⁰⁾つまり、従来の宋学が聖人を完全無欠な人間とし、齊一な者としてしまふ非を根元的に衝こうとしたものであり、「聖人も亦た人也」との論旨に通ずる。それこそ「聖人」も活物だったのである。これが下世話的になると、「聖人」である孔子がはじかみ董好きであることが何だというのか、ということにもなる次第である。「公私各々其の所有り、君子と雖も豈私無からんや。」と。²¹⁾

四、詩経は只詩と御覽被成候が能御座候。

朱子学では常に天理Ⅱ公の前に克服される対象であった人欲Ⅱ私は模様を変える。人欲Ⅱ私にこそ光があてられ、自由が認められる。かくして、徂徠學の一つの成果は文藝の世界を蔽っていた勸善懲惡主義からの解放なのである。坪内逍遙の「小説神髓」の先驅とされる所以である。²²⁾徂徠に聞こう。「詩経之取捌。宋儒の誤之大成處可申進候。詩は勸善懲惡之為と申事。是大き成誤に候。誠に勸善懲惡之為と思召候はば。今少よき仕形外にも可有之候。詩にて勸善懲惡之教を施すといふ事さりとては聞え不申事に候。古聖人之智にて。左様のつまり不申事可有之様無御座候。詩経は淫奔之詩多く有之候。朱注には惡を懲しむる為と有之候へ共。却て淫を導く為に成可申候。是等之所とくと御了

三、疵物ならでは人材はなき物と被思召。

しかも、事柄は抽象的な域に止まらず、むしろ疵物こそ名ある者と踏み込む。「足下も御先祖様之時代の事御聞可被成候。今の世より見候へば、其時分に名を申候能人と申候は皆疵物にて候。是別之子細に無御座候。其時分はぬり隠し申候事無御座候故疵見え申候。疵見え申候得ば、人材は見え申候。今時も世上之悪俗に染不申候人は疵多く御座候間、疵物ならでは人材はなき物と被思召、疵物之内にて御多らび可被成候。」と。それも、召抱えてから、小うるさく、あれこれ指図するは無用有害であり、少々之の過失など見のがして委ねなければ本当に用いることにはならないと駄目押しという言葉を付け加える。それなのに、疵のない人を、と注文するなら、きつと郷原か巧言令色漢か、荀子に云う庸人しかあるまいと語るのである。

もつとも、疵物は癖馬のように扱いにくく、失敗することは覚悟しておかなければならない。三度でも五度でも投げとばされるくらいの心得でなくては癖馬には乗れない。それゆえ、「馬に乗りそこなふ人ならでは馬はのり得ぬ事に候。人を使ひそこなふ人ならでは人をば使ひ不得候。」¹⁵なのである。あの聖人の堯にしてからが、治水の役人として鯀こんを登用し九年かけたが成功しなかつたし、周公が兄弟の管叔鮮、蔡叔度を登用して、かえって反乱を起こされたりしたことがあつたではないか。

従つて、「人の使ひそこなひなき様にと思召候は、聖人に勝らんと思召候にて御座候。大なる惑と可被思召候。」¹⁶ということになる。名医は、石膏や附子のような劇薬を活用するではないか。「其長所を用候時は天下に棄物棄材は無御座候……されども氣質を変化して、渾然中和の徳に至るなどと申候様なる邪説世にはやり候故、下手医者は陳皮・甘草杯を集め候て病をいやし候半と存候事に御座候。」¹⁷と。そして、「人は活物に候へば、事に懸け候て見候へば、今迄無之才智も出る物にて御座候。」¹⁸となるのである。

そもそも、天地万物の情は「禁緼交結」、つまりもつれ合い、からみ合つて模様をなし、陰気、陽気相助けあつて移変する微妙複雑なもの。まさに糾縄のない合わされた如くであり、剛と柔が重なり合つて尽きない。あたかも芭蕉

政、仁にあらざる者なし。是を以て苟くも仁人にあらずんば何を以てか能く先王の道に任じて以て天下の民を安んぜんや。^⑧」そして、一旦「材」として見れば、それを所有する者が少ない徳ほど貴重なのは当然であり、万人の行うべき「中庸」の徳は低く評価される。「中庸は甚だしく高からずして常に行ふべき者を謂ふ。孝弟忠信の如きは是れなり。……中庸の徳ありと雖も苟くも道を学ばざれば則ち以て君子と為すに足らず。」^⑨と。もつとも、孔子は中庸を教えた。しかし、それは当時礼楽が衰え、中庸の徳が地を拂っていたからだとし、中庸は高きに登るための低きものであったと弁ずる。

かくて、仁人たらざるべからざる君主の責任は最も重いものであるが、階級を下るに従って、その責任も軽くなる。「国天下を治め候に、右の類の小道を用ひ候は害多き事に候得共。たゞ下たるもの、一己の好みにいたし候半事は。己が職分家業をさへ怠らず。孝悌忠信をさへ失ひ不申候は。不苦事に御座候。……小量なる人は孝悌忠信にて候。其外之儀は好みに任せ候事に候。」^⑩と。身分・職分の序列づけに従って徳も序列化される。そこに士・農・工・商、上は君主から下は細民にいたるまでの身分差別が、そのまま徳の名においても規定されるところに、徂徠学の封建的性格が衝撃的なまで明示される次第である。^⑪もつとも、これはプラトンが国家を、哲人統治者・軍人官吏・農工商と三分し、それぞれに知恵・勇氣・節制の徳を課したことを思い合わせしめるのであるが。

朱子學では、万人はひとしく理を有していることよつて、個よりも全、それも全における各個の平等性が前面を蔽うのに対して、徂徠の場合は、全よりも個、それも個における独自性が表出するのであり、氣稟を異にする個々の特性が雑多な中に打ち出されるのである。あくまでも、「夫れ人心は面の如く、好尚各々殊なる。」^⑫ことを、丸々認めようとする徂徠ゆえに、質問者が人材を得ることが難しいと云うのに対して云う。「手前より注文を出し人を御さがし候は、手前之御物ずきを御立候にて御座候故、その御注文に合候人は天下古今未采際まで無之物に候。子細は人心不同如面候。足下之御面之様なる人無之候。是慥なる証拠に候。左様に六借く御尋候へば、御望之人無之而已に無御座、下たる人皆阿諛逢迎に罷成候物に候。今世之通病此事にとゞまり候。能々御了簡可被成候。」^⑬と。個々別々、多士多才でよいのであり、適材適所を心がけることこそ登用の道理と。

のごとく氣質を変化して渾然中和に成候はで、米ともつかず豆ともつかぬ物に成たきとの事に候や。それは何の用にも立申間敷候。」と。

米は米、豆は豆、それぞれ多様な性格と多様な能力をもった人間が相寄り相輔けて社会は成立する。「人の道は一人を以て云ふに非ざる也。必ず億万人を合して言を為す者也。」だからである。「世界の物体を士農工商之四民に立候事も、古の聖人の御立候事にて、天地自然に四民有之候にては無御座候。農は田を耕して世界の人を養ひ、工は家器を作りて世界の人につかはせ、商は無をかよはして世界の人の手伝をなし、士は是を治めて乱れぬようにいたし候。各其自らの役をのみいたし候へ共、相互に助けあひて、一色かけ候ても国土は立不申候。されば人はもろすぎなる物にて、はなれなく別なる物にて無之候へば、満世界の人ことごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人に候。」と。つまり、いわゆる「理」による統一がないゆえ、人の性は十人十色、千差万別そのままよく、各自素質相応に社会的分業をおこなう。かつは多端な礼楽規定のうちの、いずれかの実現に有効でありうるのである。

二、君子不輕絶人。聖人之世。無棄材。無棄物。

人は各人相應の徳を努力によつて獲得するが、個人がそのような徳を獲得した状態が「材」である。ここから、「君の斯の民をして學びて以てその徳を成さしむるは、まさに何くにか之を用ひん。亦各々其の材に因りて以て之を官にし、以て諸れを安民の職に供せんと欲するのみ。」となるのであり、この見地からすれば、「君子は軽々しくは人を絶たず、亦軽々しくは物を絶たず。……聖人の世は棄材無く、棄物無し。」なのである。

このように、一人一人の素質を重んずる徂徠の所説は、すでに政治学、社会学にくだり込んでいる。社会各層は、それぞれの階層に相應な徳を實現して行くのであり、徳にも序列がつけられる。まず、最上の徳は「仁」であり、この聖人の大徳は今日では聖人の代行者たる君主がこれを保有する。「先王の是の道を立てるや仁を以てす。故に礼楽刑

とを見て来た。そこで、今は徂徠の聖人不可至論のもう一つの面、すなわち宋学が人間一人一人の特殊な素質を無視する画一主義に対する局面を述べて終ることにしよう。それは近世的自我の発見と云うべきもので、顔つきも好みも違う十人十色の現実をそのままに認めて行くものであり、朱子学の同一性哲学で行けば万人は同じ徳を目ざさしめられて、我でもなければ彼でもないという没个性的・画一的な人間製造に通ずるの愚を批判するものである。

徂徠をして云わしむれば、万人は不同有別。同じ人間でも、聖、賢、不肖と相違がある。その相違を無視して一つの徳を完成させようとするのは無理強いというものである。人はその人なりに素質相應の徳を成就して、道の一端を具現して行けばよい。各人は各様の徳目を成して、「仁」すなわち長人安民の徳の実現に努力して行く。社会的に云えば、「農工商賈相ひ資りて生を為し」^①相愛し、相養い、相輔け、相成して行けば、天下は丸く治まる。それに、そもそも聖人の道と云うものは單一的なものでなく多端であり、多様な人性に対応しているのである。「先王の道も亦多端なり。人の性も亦多類なり。苟くも能く先王の道は要は天下を安んずるに帰することを識りて、力を仁に用ふれば、則ち人各々其の性の近き所に随ひて、以て道の一端を得ん。由の勇、賜の達、求の藝の如き、皆能く一材を成して、以て仁人の徒と為り、諸れを天下を安んずるの用に共するに足る。而して其の徳の成ること夷（伯夷）・齊（叔齊）の清、恵（柳下恵）の和、尹（伊尹）の任の如き、皆必ずしも其の性を変ぜざるも、亦仁人爲るに害あらず。」と展開して行くのである。

このことは先きの、竹、木、草の用や、人の六官、九官の用に供するの論、またそこに先王の教の妙ありとする所説にも表明されていたところであり、人は聖人たりえずとの徂徠の所論は、何か無機質な朱子学的聖人像を打ち破って、個性を尊重する豊かさを展開して行く。これをさらに通俗的に云うと、多分、上総あたりで仕入れたらしい話題を利用しての表現は次のようになる。「氣質を変化すると申候事は宋儒の妄説にて、ならぬ事を人に責候無理の至に候。氣質は何としても変化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。只氣質を養ひ候て、其生れ得たる通りを成就いたし候が学問にて候。たとへば米にても豆にても、その天性のまゝに実いりよく候様に、こやしを致したて候ごとくに候。……されば世界の爲にも、米は米にて用にたち、豆は豆にて用に立申候。……宋儒の説

一米は米、一豆は豆にて

——荻生徂徠の人材考——

小畑進

- 一、先王之道亦多端矣。人之性亦多類矣。
- 二、君子不輕絶人。聖人之世。無棄材。無棄物。
- 三、疵物ならでは人材はなき物と被思召。
- 四、詩経は只詩と御覽被成候が能御座候。
- 五、佛法も末の世には相應之利益も有之候。
- 六、人之徳以性殊。雖聖人其徳豈同乎。
- 七、生れ得たる通りを成就いたし候が學問にて候。

一、先王之道亦多端矣。人之性亦多類矣。

これまで、徂徠の聖人不可至論が、宋儒の本来不可測なる天を私智小見を以て窮理せんとする知的不恭、またそのいわゆる窮め得た天理を以て人欲を去り、みずから聖人たらしめんとする意志的倨傲に対する、という面を有していたこ

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



編集後記

広い専門分野の先生方から寄稿して頂き、ここに第3号が発行されることを、心から感謝いたします。

服部先生からは長編の論文が寄稿されましたので、編集委員会ではこれを3部に分割して、本号には第1部を掲載させて頂くことになりました。原論文を機械的に3分割するのではなく、英文のチェックも含めて、分割に相応しい形に原文を書き換えるという労を、編集委員のH. A. Netland先生が負って下さいました。ここに厚く御礼申し上げます。

印刷所の皆様の労に感謝し、この紀要が神様の栄光のために用いられることをお祈りいたします。(阪本)

東京基督教大学紀要
キリストと世界 第3号

1993年3月1日 発行

発行者	東京基督教大学教授会
発行所	東京基督教大学 〒270-13 千葉県印旛郡印西町 内野三丁目301-5-1
印刷所	(株)いなもと印刷
発行部数	1000部 頒価 1,300円



CHRIST AND THE WORLD

III

1993

CONTENTS

Articles

- The Principles for Determining the Old Testament Canon... M. Nishi 1
Christianity in Japanese Literature H. Shimizu 21
Worship As Service:
A Theology of Worship in the Old Testament (I)..... Y. Hattori 43
KOME WA KOME, MAME WA MAME
— Ogyū Sorai's View of Human Resources — S. Obata 79
Christian Philosophy and Modern Thought (II)
— Understanding of Other Religions and Hermeneutics — H. Inagaki 94

Book Reviews

- Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* H. A. Netland 67
Harold A. Netland,
Religious Pluralism and the Question of Truth T. N. Wisley 70
B. Kataoka and M. Nishio, *Biblical Phrases in Modern English* and M. Nishio, *Biblical Phrases in Modern English: The New Testament*..... Y. Matsumoto 71

Tokyo Christian University