

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 9 号

「子を産むことによって救われる」とは — テモテへの手紙第一2章15節の釈義をめぐって — ……	伊藤 明生	1
キリスト教哲学と現代思想 (IV) — アブラハム・カイパーと自由の問題 — ……………	稲垣 久和	10
テオドール・ド・ペーズのエラスムス観 ……………	井上 政己	32
「神」再考 — 日本という場における宣教と弁証の新たな展開をめざして — ……	櫻井 園郎	47
キリスト教世界観確立と信仰実践を 可能にする開発教育 ……………	西川 芳昭	73
愛猫“野良吉”曼荼羅 ……………	小畑 進	161
Van Til on Autonomy ……………	Stephen T. Franklin	91
Reviewing and Renewing The Intelligentsia: The Intelligent Design Endeavor ……………	Joseph W. Poulshock	129
“Live As Children Of The Light” Ephesians 5: 8 ……………	Thomas N. Wisley	142
[研究ノート] 教会カウンセリングに関する著書の紹介 ……………	杉谷乃百合	151
Is Theology Dead? ……………	Stephen T. Franklin	154

1999年3月

東京基督教大学

「子を産むことによって救われる」とは

—— テモテへの手紙第一 2 章15節の釈義をめぐって ——

伊 藤 明 生

テモテへの手紙第一 2 章15節のギリシャ語本文は次の通り：

σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας,
ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης·

主要な邦訳を紹介しておく。

新改訳聖書：「しかし、女が慎みをもって、信仰と愛と聖さとを保つなら、子を産むことによって救われます。」

口語訳聖書：「しかし、女が慎み深く、信仰と愛と清さを持ち続けるなら、子を産むことによって救われるであろう。」

共同訳聖書：「しかし婦人は、信仰と愛と清さを保ち続け、貞淑であるならば、子を産むことによって救われます。」

新共同訳聖書：「しかし婦人は、信仰と愛と清さを保ち続け、貞淑であるならば、子を産むことによって救われます。」

四つの邦訳聖書には大意において大きな相違は認められない。常識的に以上の日本語の文を読むと、文の主旨は女は子を産むと言う手段によって救い（罪からの？）に与ると理解できる。本当に、それがテモテへの手紙第一 2 章15節の意味するところであろうか。

この箇所を解釈する上で議論の対象となる文法的、語彙的論点が六つある。一つは σωθήσεται の意味である。霊的な意味の救いか、それとも物理的・肉体的な意味合いか。二つめに動詞 σωθήσεται の明記されていない主語がだれであるか。第三に διὰ τῆς τεκνογονίας の意味である。出産一般のことか、メシヤ（キリスト）の誕生を指すのか。つまり、冠詞 τῆς の意味をどう理解するかと

言うことになる^①。四番目に、前置詞 *διὰ* + 属格は何を意味するか。道具的に理解するか、それとも時間的または付随的に理解するか^②。そして、五番目に *ἐάν* + 接続法をどのように理解するか。最後に、動詞 *σωθήσεται* は三人称単数形であるが、*ἐάν* 以下、つまり動詞 *μείνωσιν* は三人称複数形となっている。この数の不一致をどう理解するかが問題となる。以上の論点を組み合わせて提案されてきた解釈には以下のようなものがある。

1. *διὰ τῆς τεκνογονίας* を出産一般と解し、*σωθήσεται* を霊的な意味での救いとの理解する。この解釈を、ポーターは、特に文法、語彙上の議論から支持している^③。
2. 創世記3章16節の問題と関連があるので、*σωθήσεται* を「守る」という肉体的な意味に理解し、*διὰ τῆς τεκνογονίας* は出産を指すと解釈する。
3. *σωθήσεται* は霊的な意味に取り、*τεκνογονία* は肉体的に理解するが^④、前者と後者との関係 (*διὰ*) を、産みの苦しみから救い出される、と言う意味に理解する^⑤。
4. 救いは圧倒的に霊的な意味に取り、出産への言及は典型的な女性の役割の意に理解する。女性は男性の役割を求めるのではなく、女性の役割を忠実に果たすことに救いがあるとする^⑥。
5. 出産に典型的に見られる女性の役割を果たすことにより支配的宗教的象徴 (2章12節) になる間違いから救われる、守られると解釈する。
6. メシヤの誕生によって霊的に救われることを指す^⑥。

最初に触れた六つの論点に関するポーターの語彙的、文法的議論^③はかなり明瞭であり、少なくとも文法的、語彙的議論として反論を差し挟む余地がほとんどないと思われるので、ここで詳細に辿ってみる。先に紹介した解釈6に反論して、ポーターは先ず、*τῆς τεκνογονίας* の冠詞から「ある特定の出産」がここで取り上げられているとは容易には結論できないとしている。むしろ総称的な (generic) 用法と理解するべきであると指摘している^⑦。次にポーターは第一テモテを始め、牧会書簡、さらにはパウロ書簡での動詞 *σώζω* の用法に触れ、ほぼすべての用法が霊的な意味での救いであるので、この箇所でも間違いなく、同様の意味であろうと結論付けている^⑧。そして、このことは反意の *δέ*

と ἐάν で導入されている条件節によって確認されるとしている。第三に名詞 τεκνογονία の意味であるが、新約聖書では、ここにしか見出しされない。ただ同根の動詞 τεκνογονέω が第一テモテ 5 章 14 節に見出しされる。5 章 14 節では γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν (結婚, 出産, 家を取り仕切る) と論理的な継続性に従って並べられているので, τεκνογονία は 2 章 15 節でも女性の責任一般の意味には取り難い。また, 5 章 10 節で τεκνοτροφέω (子供を育てる) と言う動詞が使われていることから, τεκνογονία に出産だけではなく, 育児の意味まで読み込むのは不適切と思われる。τεκνογονία は聖書外でも比較的まちな単語ではあるが, 用いられるところでは, ほぼ「出産」という意味に規定することができる⁹⁾。

四番目に, ポーターが取り上げているのは, 前置詞 διά の意味である。様々な提案がなされてはいるが, 文法的に論じれば, διά + 属格には時間的意味と道具的意味との二つに限られる。ところが, 時間的意味の用法と理解される用法は, 日, 年, 夜など, すべて明確に時間に関する言葉が伴っている (例としては使徒の働き 1 章 3 節, 5 章 19 節, 24 章 17 節, ガラテヤ人への手紙 2 章 1 節)。しかも動詞 σώζω に霊的な救いの意味を読むならば, 時間的意味を διά + 属格に読み取ることはむずかしくなる。出産の時に霊的な意味で (罪からの) 救いに与るとは考え難い。さらに, 牧会書簡の他の箇所でも動詞 σώζω と前置詞 διά が組み合わせられているテトス 3 章 5 節でも道具的な意味で用いられていることから, 道具的意味の正しさは確認できる。五番目にポーターは動詞の数の問題を扱っているが, 動詞の主語の変更を意味するものではなく, 代表的存在として単数の女性が想定され, 複数に変更した際にはさらにすべての女性を含める意味合いがあったとする。最後にポーターは条件文に拘わる問題に触れている。この条件文は「第三級条件」と呼ばれるもので¹⁰⁾, 条件節には読者である女性たちにとって根本的前提が提示されている。女性たちは自制をもってキリストを信じ, 同信の友を愛し, 潔い結婚生活を送る, と。従って, 第一テモテで取り上げられている「女性たち」とはキリスト者であり, 地上での出産という務めと終末的救いとが, この箇所では結び付けられている, と結論する。

以上のポーターの議論は要約であるので, 議論の微妙なニュアンスが失われているかとも思うが, 結論は明白であろう。つまり, 語彙的, 文法的議論から導き出せる結論は, 第一テモテ 2 章 15 節では, 信仰, 愛, 潔さに留まり続ける

ならば、女性は出産によって救われる、と言うものである。勿論、このような結論に様々な方面から批判を加えることは容易である。例えば、パウロの他の書簡を始め、第一テモテ（1章15、16節、2章3～6節など）、また他の牧会書簡（テトス3章3～7節、テモテへの手紙第一1章8～10節など）の救いに関する教えに反する、と。ポーターは、そのような「イデオロギー批評」はともかく、語彙と文法から見れば、この箇所の意味は明確であると論じている。そこで、本稿では、ポーターの議論の妥当性についてさらに論じて置きたい。

ポーターの語彙と文法の議論は、第一テモテ、あるいは他の牧会書簡での用法・用例に基づくものである。比較的常識的方法論ではあるが、このような方法論の背後には大きな前提がある。一つの単語あるいは文法を特定の書簡内あるいは同一の著者は一貫した意味で用いる、と。そのような蓋然性はもちろん高いが、文脈によっては多少フレキシブルに用いられる可能性もある。第一テモテ2章15節を解釈する上で、重要な文脈は第一テモテそのものだけでなく、創世記1～5章であると筆者は考える。第一テモテ2章13、14節とでは明確に創世記の内容に言及されている。14節の「女」とは「エバ」に他ならない。15節の原文には主語が明記されていないが、直前の「女」が主語と理解できるが、女の代表である「エバ」と女性一般とが二重写しになっている。とすれば、15節の「救い」、「出産」を理解するには、「エバ」の「救い」、「出産」が当然のこと参考になると思われる。ポーターの行なったような「純粋な」語彙的議論では、このような発想は全く生まれてこない⁽¹⁾。その意味では少々不公平な批判かもしれないが、この点がまさにポーターの議論の盲点である。実は、創世記4章は、エバが出産によって救われるさまとして読むことができる。エバは「惑わされてしまい、あやまちを犯し」たが、それに対する神の答えは出産に拘わるものであった。『あなたのみごもりの苦しみを大いに増す。あなたは、苦しんで子を産まなければならない。』（創世記3章16節前半）そして、その後エバはみごもり、カインとアベルとを産む（創世記4章1、2節）。特にエバの言葉は注目に価する。『私は、主によってひとりの男子を得た。』（4章1節）⁽²⁾さらに、セツをエバは産んでいる（4章25節）。出産に伴う苦しみが増すと言うのが、裁きであったにも拘わらず、出産の苦しみの中エバは守られてカインとアベル、そして殺されたアベルの代わりにセツを無事に産んでいる。第一テモテ2章15節を、このような枠組みで解釈することは十分に妥当なことと思われる。

さらに、第一テモテ 2 章 12 節での「女が教えたり男を支配したりすること」⁽¹³⁾とは、創世記 3 章 16 節の「彼は、あなたを支配するようになる。」と非常に関連性が高いことを見れば、このような枠組みで 2 章 15 節を解釈することの妥当性は、より明らかになってくる。

「救い」をポーターは霊的な意味と物理・肉体的な意味とに二分して前者の意味としたが、創世記の文脈から考えると、少々短絡的と思われる。「出産の苦しみ」はエバの背きに対する神の裁きであった。とすると、出産の苦しみの最中守られることにも霊的な意味合いがあることになる。古代世界では、現代のような霊と肉（物）との二分は通常明確にはなされていなかった。罪の結果、生まれながら盲人となる（ヨハネ 9 章 2 節）、または信仰によって癒しがなされる（マルコ 5 章 34 節⁽¹⁴⁾など）と思われていた時代のことである。医術と呪術とが厳密には区別できない時代であることを忘れてはならないであろう。私たちが聖書の本文で「救い」がどちらの意味で用いられているかを尋ねること自体を筆者も否定するつもりはない。しかし、聖書記者にとっては、私たちが想像する以上に、ある箇所では「霊的」意味で、すぐ次の箇所で「肉体的」意味で用いることは容易なことであったと思われる。従って、ポーターのように、第一テモテさらには牧会書簡では一貫して「霊的」意味で用いられているから、ここも同様であるとは安易に結論できないと思われる。とすると、一見決定的に見えるポーターの議論も再考の余地が見い出される。とりわけ解釈 2 の可能性が容易に否定できなくなる⁽¹⁵⁾。

勿論第一テモテ 2 章 15 節では動詞は未来時制で用いられている。もしエバのみについて言うならば、過去（アオリストまたは未完了）時制が適切であろう。エバへの言及に端を発してはいるが、15 節ではエバから始まって、女性一般へと話が拡大している。この条件文（*ἐάν* + 接続法が条件節）は第三級（より鮮やかな未来の条件）と分類される。つまり、もし信仰と愛と潔さに（今後）留まり続けるならば、（将来）救われる、とすることである⁽¹⁶⁾。

注

- (1) ギリシャ語の冠詞の難しさについては、D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1984), pp. 83–84; S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, second edition (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), pp. 103–104（邦訳『ギリシャ語

新約聖書の語法』「ナザレ企画, 1998年」85~86頁) 参照のこと。

- (2) S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, p. 148-51 (邦訳『ギリシャ語新約聖書の語法』132~35頁)。
- (3) S. E. Porter, 'What Does it Mean to be "Saved by Childbirth" (1 Timothy 2.15)', *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993) pp. 87-102. 同様に, T. R. Schreiner, 'An Interpretation of 1 Timothy 2:9-15: A Dialogue with Scholarship', in: A. J. Köstenberger, T. R. Schreiner and H. S. Baldwin (eds), *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15*, (Grand Rapids, Mich: Baker, 1995), esp. pp. 146-53. シュライナーは更に, このような解釈が必ずしも信仰義認の教理を否定するものでないことを論じている。M. Dibelius and H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1972), p. 48 を, George W. Knight III は解釈2に分類しているが, この立場と思われる。
- (4) 明らかに, このような前置詞 $\delta\iota\alpha$ の解釈には無理がある。
- (5) J. L. Houlden, *The Pastoral Epistles*, New Testament Commentaries (London: SCM Press/Philadelphia: Trinity Press International, 1989), p. 72-73 は, ここに分類できるであろう。ハウルデンは出産のみならず, 育児も $\tau\epsilon\kappa\nu\omicron\gamma\omicron\nu\iota\alpha$ に含められ, ギリシャ語本文での後半部分の条件節の三人称複数の主語は子供たちであるとす。J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, Black's New Testament Commentary (London: A & C Black, 1960), pp. 69-70; G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, New International Biblical Commentary (Peabody, MA: Hendrickson, 1988), pp. 75-76 も, この解釈と思われるが, 信仰によって女性も救われることを強調している。
- (6) 以上の解釈の分類は, George W. Knight III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Wm. Eerdmans/ Carlisle: Paternoster, 1992), pp. 144-49 によった。ジョージ・ナイト三世自身は6の解釈を支持する。解釈6を支持する他の注解者には, 柴田敏彦「テモテへの手紙」『実用聖書注解』(いのちのことば社, 1995年), 1349頁もいる。
- (7) *Idioms of the Greek NT* の表現では *categorical* (カテゴリー的) が用いられている (p. 104; 邦訳86頁)
- (8) 動詞 $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ は, 牧会書簡内では第一テモテ1章15節, 2章4節, 15節, 4章16節, 第二テモテ1章9節, 4章18節, テトス3章5節に見られる。
- (9) ポーターは96頁の注28でヒポクラテス, ガレン, ヨハネス・フィロポヌス, シンプリキウスの用例を列挙している。ギリシャ語訳旧約聖書には全く用いられていない。
- (10) *Idioms of the Greek NT*, pp. 261-63 (邦訳, 251~52頁)
- (11) 動詞 $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ も名詞 $\tau\epsilon\kappa\nu\omicron\gamma\omicron\nu\iota\alpha$ も創世記1章から5章には全く見出しされない。
- (12) ヘブル語本文 ($\text{הָיִיתִי אִישׁ אֶחָד מֵעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל}$) は難しい。G. J. Wenham は 'I have gained a man with the LORD's help' と訳している (*Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary 1 [Waco, Tx: Word, 1987], pp. 92, 101-102)。また, V. P. Hamilton は 'I have acquired a man from Yahweh' と訳している (*The Book of Genesis Chapters 1-17*, The New International

Commentary on the Old Testament [Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1990], pp. 218–21)。ギリシャ語訳聖書では 'ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ' (私は神を通して人を得た) と訳されている。やはり、このエバの言葉は歓喜の表現、出産を通して神の守りを喜び、感謝する言葉と理解できるであろう。

- (13) もちろん、語彙上厳密な並行は第一テモテへ2章12節と創世記3章16節後半との間には存在しない。しかも第一テモテ2章12節で用いられている動詞 αὐθεντέω は新約聖書、ギリシャ語訳旧約聖書などで唯一の用例であり、厳密な意味について議論の余地があることも事実である。この節に関しては別の機会に論考を加えたい。
- (14) マルコ5章34節のイエスの言葉は 'θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε' (娘よ、あなたの信仰があなたを救った。) であった。
- (15) 解釈2を支持すると思われる類似構文には、第一ペテロ3章20節 (διεσώθησαν δι' ὕδατος), 第一コリント3章15節 (αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός) がある。
- (16) 三人称複数の明記されていない主語については、ポーターの言う通りかもしれないが、あるいはアダムとエバから、妻と夫と言う主語も十分に考えられると思う。また、創世記3章の枠組みで解釈する立場には、「女性はメシヤの誕生により救われる」という上記の解釈6も含められるが、「メシヤの誕生」への言及が余りにも唐突であるだけではなく、メシヤであるイエスの誕生によって女性が救われるというのは、熟慮してみると、おかしな理解である。メシヤの誕生ではなく、メシヤの救いのみわざ、十字架上でキリストの死こそが救いの土台である。

[Abstract in English]

What does it mean to be “Saved by Childbirth”
(1 Timothy 2:15)?

A. Ito

1 Timothy 2:15 is very controversial in many respects. Recently many scholars and commentators tend to argue on the basis of grammatical and lexical analysis that the verse means that a woman will be spiritually saved by bearing a child. This sort of analysis is by all means sound. However, interpretation of a certain text should not be complete with a mere grammatical and lexical analysis. The present article argues for an alternative interpretation by reading the verse in the light of Genesis chs. 3–4, concluding that a woman will be kept safe through childbirth.

〔日本語要約〕

「子を産むことによって救われる」とは
—— テモテへの手紙第一 2 章15節の釈義をめぐって ——

伊 藤 明 生

第一テモテ 2 章15節は、女性論との関連で問題となる聖書箇所であるが、近年特に、文法的、語彙的分析の結果、女性は出産によって霊的に救われると言う意味にしか読めないとする解釈が比較的一般的になってきた。そのような文法的、語彙的分析には妥当性も認めなければならないが、解釈というものは、必ずしも文法的、語彙的分析がすべてではない。どのような枠組みで各々の語を読み、どのような組み合わせを読み取るかは、解釈の鍵を握ると言っても過言ではない。本稿では、一つの解釈の可能性として、創世記 3、4 章を枠組みとして読むことによって、出産の際に無事に守られることを意味すると理解できると論じる。

キリスト教哲学と現代思想（Ⅳ）

—— アブラハム・カイパーと自由の問題 ——

稲垣久和

序

オランダの神学者アブラハム・カイパー（1837～1920年）が米国のプリンストン神学校に招かれて行なった講演『カルヴィニズム講義』（Lectures on Calvinism, 1898）が出版されて今年で100年たつ。これを記念して1998年6月9日から11日まで、アムステルダム自由大学でChristianity and Culture — The heritage of Abraham Kuyper on different continents — と題する国際会議が持たれ、約100名が参加した^①。筆者もカイパーの‘再生’の意味をめぐって一つの論文を発表したが、同会議の詳しい報告書はいずれ出版されるであろう。

以下の論稿はこのカイパーの百周年の研究会議を踏まえ、「自由」に焦点を合わせて、日本の現状を視野に入れつつ考察したものである。今日、カイパー思想を日本人の思考形式の中で意味ある形で批判的に継承しようとするとき、「自由」という倫理的概念は一つの鍵概念となると思われる。

そもそもカイパー自身にとって、「自由」は大きな意味を持っていた。なぜなら彼が組織した政党（1879年）は、「自由、平等、博愛」をスローガンとしたフランス革命の精神に対抗して「自由」を求めたものであり、また、新しく彼が形成した自由教会（Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN), 1892年）は国教会からの「自由」を求めたものである。さらに彼は、国家と教会の双方から独立した「自由」な研究と教育の領域を要求して、アムステルダム自由大学を創設した（1880年）。カイパーにおける自由とは何であったのか。またそれは他の自由思想とどのように関係しているのか。われわれは今日、キリスト教哲学の課題として「自由」をどのように考えるべきか。

1. 個人における自由—罪からの自由と良心の自由—

(1) ルターとカルヴァン

マルチン・ルターはその著書『キリスト者の自由』（1520年）の冒頭で次のように述べた²⁰。

「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な主人であって、誰にも服しない。

キリスト者はすべてのものに仕える僕であって、誰にでも服する。」

この第一と第二の命題をつなぐものはイエス・キリストである。第一の命題の「自由」とは、キリストの十字架の贖罪によって信ずる者にもたらされる罪からの自由、罪からの解放である。救いは信仰のみによる義からくる。それは十字架の神学の確認であり、宗教改革の出発点であった。救いは教会からも、ローマ教皇からも、司教団からもこない。イエス・キリストのみからくる。だからキリスト者はだれにも依存しない自由人である、但しイエス・キリストを除いて。その私の主キリストは私に何を教えたか。彼は神を愛することと、隣人を愛することを教えた。隣人を愛し、隣人に仕えることを教えたのである。さらにルターは全キリスト者の祭司性をも強調した。キリスト者は人のために、神に執りなしの祈りをする祭司的使命を果たし、キリストが自らを空しくして僕の形をとったように、人に仕える僕である。第一と第二の命題の間に矛盾はない。

自由とは第一義的に解放を意味する。罪からの解放、それゆえにキリスト者は自由人である。これはルネサンス精神を継承しつつ（古典文献としての聖書の尊重）、なおルネサンス・ヒューマニズムとは決定的にたもとを分かち「自由」の概念の導入であった。ルネサンス—啓蒙主義の主張「あらゆる権威からの自由」とは一線を画している。神の前における良心の自由、これである。宗教改革によってもたらされた新しい自我の誕生である。デカルトとは違った意味での「近代的自我」の誕生がここにある。これは歴史の事柄であるが、同時に一人の人間の生涯においてもあてはまる。特に、E. H. エリクソンの指摘を待つまでもなく、青年期の自我形成の事柄と深く関わる（近年、「自分探し」等々の言葉で呼ばれている旧くて新しいテーマ）。

それでは、この神の前における良心の自由とは、異教の学芸に対しても自由であることを意味するのか。これに関してルターは多くを語っていない。フランス・ユマニスムの中で教育を受けた宗教改革者ジャン・カルヴァンが、この点について明瞭な指針を与えてくれる⁹⁾。彼の『キリスト教綱要』の冒頭の句「神を知る知識とわれわれ自身を知る知識とは結びあった事柄である」が、神学と人間学の深い結び付きを言い表している。彼はギリシャ・ローマの古典に対して独自の開かれた態度をとっていた。その主張を要約すればこうである（括弧内の数字は『綱要』の該当箇所）。

異教の学芸には非常に優れたものも見出すことができ、それらは全面的に拒否する必要はない（Ⅰ・5・14、Ⅱ・2・9、Ⅱ・2・14、Ⅱ・2・18、）。なぜならそれらは人間性の賜物ではなく、神の聖霊（聖化の聖霊ではなく、「一切のものを満たし、動かし、生かす」聖霊）の賜物でありかつ「創造の法によって与えられたそれぞれの種属の固有性」によっているから（Ⅱ・2・15、p. 50-52）。

罪から自由になった「心」は、この世界が神の創造による作品であることを見て取る。世の悪しきものは人の心からくる。心が神から離れるとき、人は自らが創造者のようにふるまう。被造者があたかも神のようになれるかの如く思い上がり、他の被造物を手中におさめコントロールしようとする。しかし現実にこのことが無理であることが分かると、人の手の届く領域（自然の領域）と手の届かない領域（超自然の領域）とに被造世界を恣意的に分割する。実在の把握に自然と超自然（恩恵）の二元論が生じてくる。しかし、被造物の存在の領域にスコラ学でいうような「自然」と「恩恵」という二つの領域（低い領域と高い領域）があるのではない。これは誤りである。事実上、神との関係で「罪」（破壊された関係）と「恩恵」（回復された関係）の二つの関係があるのみである。大切なことは人がキリストにあって神との関係を回復することである。そのときその人はあらゆる学芸を、非キリスト者の創作であったとしても、自分の栄光のためではなく、神の栄光のために変えて（Ⅱコリント10・5）用いていくことが可能となる（神にのみ栄光を！）。それが「従順」と「へりくだり」によるキリスト教的学芸のあり方である。

ちなみにカルヴァンは、この「従順」と「へりくだり」をもって聖霊に主権を明け渡すような学問の在り方を次のようにキリスト教哲学（philosophia

christiana) と呼んでいる (『綱要』Ⅲ・7・1)。

「われわれの第一の段階は、自分自身から離れて、己が知恵の一切の力を傾けて、主への従順に適用するにある。「従順」と私がいうのは、単に御言葉への聴従ではなく、人間の精神が、自らの内的感覚を空しくして、神の御霊のよしとしたもうままた、全面的に変わることをさすのである。このような「変革」(パウロはこれを「心を変えて新たにすることと呼んでいる(エペソ4・23))は、生命に入る第一歩であるにもかかわらず、哲学者たちはみな、これを知らなかった。というのは、哲学者たちは「理性」だけを人間の支配者として尊び、これにのみ聞くべきであるとし、要するに、これにのみわれわれの行状の唯一の主権を譲り渡し、かつ委ねるからである。ところがキリスト教哲学 (philosophia christiana) は、聖霊に場所を明け渡し、これに服し、これに拘束されることを理性に命じる」。

また次のようにも述べる。「私はいつもクリュソストモスの言葉を非常に好んでいる。それは『われわれの哲学の基礎はへりくだりにある』(『福音の完全についての説教』) というものである」(Ⅱ・2・11)。

(2) カイパーと‘再生’

このような、カルヴァンの非キリスト教の学問・文化に対する自由で開かれた態度は、カイパーに引き継がれた。カイパーは一般の学芸・文化について、カルヴァンに従ってさらにその先を行く (『一般恩恵論』De gemeene gratie, 1902)。「イスラエル人が宗教のための選民であったのと同様、哲学、芸術のためにはギリシャ人が選ばれ、法律の領域のためにはローマ人が選ばれた」⁶⁾。

ここでは驚くほどの開放的な自由な態度がとられている。しかしカイパーの一般恩恵論 (本来は罪を抑制する神の恩恵という意味、そこから転じて、人間文化への自由な態度を表わす概念) は実は彼の宗教的反定立の概念と深く関係している。そしてこの宗教的反定立が、宗教改革の中心テーゼ「罪からの自由」と結びあっているのである。「罪からの自由」とはすなわち‘再生’である。彼は述べている⁶⁾。

「キリスト教は人間をその存在の根底から新にする再生 (palingenesis) について語る。これは一つの覚醒であり、超自然的原因によって引き起こされる転換にはほかならない。」このように、聖霊によって再生した人間とまだ再生してい

ない人間という‘二種類の人間’がいる。そこから異なる種類の人間が行なう‘二種類の学問’という発想が出てくることになる。しかしカイパーのこの表現は大変に誤解を招きやすい。それはキリスト者が生み出していく文化にある方向性を与える、という本来の意味を越えて、あたかも「再生者によるキリスト教文化」と「非再生者による非キリスト教文化」、という実体があるかのような錯覚を与えるからだ。このような表現は、彼の非キリスト教文化への開かれた自由な態度とは正反対に、非キリスト教文化の全面拒否の態度を生み出しやすい。事実、カイパー思想がこちらの極端な方向に継承されるという事態が起こった。すでにカイパーの思想自身にもその点の不十分さが存在している。「再生者によるキリスト教文化」が実体化され自己批判の能力を欠いたドグマとして孤立化してくる⁶⁾。また、‘再生’、‘二種類の人間’はキリスト教では聖霊の働きによって引き起こされるが、こういった発想は多かれ少なかれ他宗教にも存在する。その点の異同を明らかにしなければならない。特に日本では禅の‘覚り’や西田幾多郎の‘絶対無の自覚’が似たような主張をしている。したがって、これとの関係も明らかにしなければならない。

再生はカルヴァンの言うようにその心において「聖霊に場所を明け渡す」ことからくる。この「場所」が問題なのである。聖霊とはもちろんイエス・キリストの霊である。三位一体の第三位格である。だから再生はイエス・キリストという「場所」において起こる。イエス・キリストという場所の中にある (ἐν χριστῷ = in Christ) 論理、すなわちある種の「場所的論理」がここに存在しなければならない。こうして「罪からの自由」は新たな「場所的論理」を要求していることが分かる。では「場所的論理」とは何か。「場所的論理」はアリストテレス的な形式論理とどこが同じでどこが違うのか。この種の「場所的論理」はアリストテレス的な主語的論理に対して、述語的論理の形をとるであろう。なぜなら、述語はいつでも主語を包含する「場所」であってその逆ではないから。

(3) 場所的論理

キリストは再生した者にとって共通の述語になる。すなわちキリスト者同士が「キリストに在って」(in Christ) とあいさつをかわすとき、彼らは彼らを

共通に結び付けている心の連帯性を強く意識している。「私はキリスト者（キリストの中に在る者）である」。「あなたはキリスト者（キリストの中に在る者）である」。「よって私とあなたは共通のきずなで結ばれている」のだ。この三段論法は論理の構造から言えば、述語的論理に属する。つまりこういうことである。

アリストテレス的論理（主語的論理）とは次のようなものである。「すべての人間は死すべきである」。「ソクラテスは人間である」。「よってソクラテスは死すべきである」。この形式論理は主語の同一性に基づいている。すなわち大前提の主語「すべての人間」のうちに小前提の主語「ソクラテス」が包摂され、その同一性に基づいて結論「ソクラテスは死すべきである」が導かれる。したがって主語的論理とも呼ばれるのである。ところが述語の同一性に基づいた論理がありうる。例えば「私は死すべきである」。「ソクラテスは死すべきである」。「よって私はソクラテスである」。大前提の述語「死すべき」と小前提の述語「死すべき」の同一性に基づいて結論が引き出されている。これが述語的論理である。もちろん、この三段論法の結論は、アリストテレス的論理から言えば必ずしも正しくない。しかし「私」という個物も「ソクラテス」という個物も、「死すべき」という述語の中に同時に包摂されている（すなわち「死すべき」という場所の中に在る）がゆえに共通のものを有している。そういう意味で私とソクラテスの間には「類比」が存在している。述語的論理は類比的論理である。そして類比的論理は宗教の論理だけではなく、実は科学の創造的研究のためにも欠かせない論理である（第3節参照）。

「キリスト者の自由」は論理として表現すれば、場所的論理とならざるをえない。ただしここにはキリストの贖罪による「罪からの自由」といった、宗教的反定立がある。しかし反定立なしの、単なる宗教的論理としての場所的論理も可能である。

場所的論理は述語の同一性に基づく。したがって個物を共通に包摂する場所が問題となるところには、必ず現われることが予想される。そして実際、西田において場所的論理は宗教的世界観を表現する概念として独自の意味を与えられたのである。西田が絶対無の場所というとき、それは人間存在の根底にある共通の場所を意味する。もっともこの場所とは物理的場所ではない。「心」の場所である。西田が人間自我の自覚を問題にしているときに「自己が自己におい

て自己を見る」という命題とともに場所という概念に言及していることからそれは明らかである⁹⁾。そしてそれは、形式論理によっては到達しえない存在の根底であった(上記の命題は形式論理としては全くのトートロジー)。人類共通の根底とは、あらゆるものを包摂する絶対者としての無の場所である。すべての個物としての有は、この無の場所に在って有たらしめられている。では、絶対無の場所とはキリスト者にとっての神のようなものであろうか¹⁰⁾。確かにすべて「われわれは神のうちにあって生きかつ存在する」(使徒17:28)のだからキリスト者にとっては、人類共通の根底とは創造者なる神の意志であろう。すべてのものは神の創造の意志の中に在るのである。西田が「場所的論理と宗教的世界観」という論文で主張したかったのは、キリスト教と仏教とを同時に含む宗教の論理であったことは以下の引用から明らかである。

「真の絶対とは、此の如き意味に於て絶対矛盾的自己同一でなければならない。我々が神というものを論理的に表現する時、斯くいふのほかはない。神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全智全能である。故に私は仏あって衆生あり、衆生あって仏があるといふ、創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神があると考へるのである」(西田全集Ⅺ (岩波書店), 397頁)

宗教の論理が、アリストテレス的な形式論理では表現し尽くせない論理を要求していることを、彼は見て取った。この点において彼は正しかった。しかしこれは反定立なしの宗教の論理であった。神であり人であるキリストの人格とその贖罪のわざへの考慮なしの、単なる宗教の論理であった。

宗教の論理が「イエス・キリストに在る贖罪」(すなわち罪からの自由)を要求するとき、それは宗教的反定立をもった場所的論理となるのである。ここにキリスト教の独自性がある。すなわち「自己はイエス・キリストにおいて真の自己を見る」のである。

以上、カイパーの再生と他宗教の再生の違い、それは父・子・聖霊の三一神による「罪からの自由」にあることが明瞭になった。そしてそのことがキリスト以外の何者にも服従しない自由、すなわち「良心の自由」につながっていく。

カイパーは「人類が所有するあらゆる自由のうち、良心の自由は最大である」⁹⁾と述べるのである。次にその点について考察する。

2. 共同体における自由と責任—領域主権論

(1) 「社会」という概念

ここでわれわれは西欧社会における共同体の自由、わけでもカイパーの『カルヴィニズム』の第3講「カルヴィニズムと政治」における自由獲得の歴史的記述に目を転じよう。カイパーにおいては、「国家」という概念と「社会」という概念は厳密に区別されている。社会的領域（家族、科学、芸術、農業、工業、商業、等々が生み出している領域）は創造の秩序として歴史の発展の中で生成するものである。それに対して国家は、人間の墮落後、罪とアナキズムを抑止するために神によって制定された制度である。社会は有機体的であるが国家は機械論的である¹⁰⁾。国家の統治の形体が君主制か貴族制か民主制か、それはさほど重要ではない。ただ、国家の主権が神にあることだけは明白である。国家における神の主権性を強調するカイパーは、ここで人民主権論（フランス革命）と国家主権論（ドイツ汎神論）の両方を牽制している。後者ふたつとともに、やがて自由は抑圧され、全体主義へと落ちていく。政治的自由を要求したフランス革命は皮肉にも、国家的絶対権力という鉄の鎖によって「自由の束縛」をもたらした¹¹⁾。国家主権論の到達点は戦前の日本を見れば明らかである。それに対し、国家における神の主権性を強調するカルヴィニズムは、オランダのスペインからの独立、イギリスの名誉革命、アメリカ独立という歴史的出来事を生み出し、広範な自由を獲得していった、とカイパーは言う。

西欧においては、古代ギリシャに公的領域（ポリス）と私的領域（オイコス）の区別が判然とあった（アリストテレス）。やがて近代になってその両者の間に社会的領域といわれる領域が出現してきた。アリストテレスにとってポリス（国家）こそは徳（アレテー）をもって政治的活動をする自由人の公的領域であった。一方、生命維持の基本であるオイコス（家）での労働（labor）概念は近代になって社会的領域として拡大していく。したがって社会的領域は生命的、有機体的である。本来、有機的であるべき社会的領域が機械論的に扱われている。だからこそカイパーは19世紀末の機械的、実証主義的社会論の隆盛に対して、社会的領域の本来の有機性を回復したかったのである。

また、近代に出現した社会的領域が、公的領域のみにあった本来の政治的自由を飲み込んでしまった、と主張する哲学者にハンナ・アレント (1906-75) がいる。アレントは社会的領域が機械論的、非人格的なものに堕していったことを指摘する。それがアレントの批判したい点でもあることはアレントの次の言葉から明らかである。「社会が生命過程そのものの公的組織にはかならないという最も明白な証拠は、おそらく、比較的短い期間のうちに新しい社会領域が、近代の共同体をすべて労働者と賃仕事人の社会に変えたという事実の中に見ることができよう。」⁽¹²⁾ここで労働 (labor) とは第一義的に生命を営むためにオイコス (家) という私的領域で行なわれる活動的生活 (vita activa) なのである。さらにアレントはカイパーより半世紀あとに生まれ、二回の世界大戦を経験した哲学者として以下のように述べる。「近代になって社会がどの程度の勝利を収めたかを考えてみよう。また、社会が、最初は活動 (action) を行動 (behaviour) に代え、最後には人格的支配を官僚制 (非人格的支配) に代えた事情を見てみよう。……近代最初の科学である経済学は、人間の活動力の比較的限られた分野にのみ行動のパターンを代用した。しかし、経済学に続いて、今や社会科学全部を包括すると称する「行動科学」が現われ、人間の活動力に関する限り、人間を全体として条件反射的な行動的動物の水準にまで引き下げようとしているのである。」⁽¹³⁾

「我一人」の人格的支配 (二人称の関係) から「物一それ」の非人格的支配 (三人称の関係) に代えてしまったのである。今日、すでに日本において政・官・業のアドミニストレーターズ (管理者たち) によって操られるシステムとしての“巨大生産マシン”の行き着いた結末をわれわれは見ている⁽¹⁴⁾。公的領域 (ポリス) における「徳 (アレーテ) によって行なわれる政治」など微塵のかけらもない社会を。しかしここでわれわれはアレントのようにアリストテレスに戻ろうとは思わない。アリストテレスはポリスにおける政治活動が人間らしい自由を達成する唯一の方途であると考えていた。しかしながらわれわれは、「キリスト者の自由」(罪からの自由) を通過して「規範の中の自由」(神の法の支配) を創造していかなくてはならない。それはキリスト者として社会の各領域において「良心の自由」の戦いを実行していくことである。カイパーはそれをどのように実践していったか。

(2) 教育の自由獲得の戦い

1874年カイパーが下院議員として初当選し、最初に行なった演説が「学校問題」(Schoolkwestie)であった。これは政府が「公立学校のみを財政援助し、キリスト教学校は親の負担とする」、という方針をとっていることへの反対演説であった⁽⁴⁵⁾。オランダでは1857年以来、親の信ずる宗教の教派の教義に基づく学校の設立が可能になっていた。ただこの学校の財源については親の負担とされていた。この論争はその後もオランダ社会でずっと続き1917年によく解決をみたもので、その結果、キリスト教学校も公立学校と同じ基準で財政援助されることになり今日まで続いている⁽⁴⁶⁾。しかしこの間のカイパーの戦いは良心の自由とキリスト教民主主義にとって記念すべき出来事であった。というのはこういった教育、社会問題を背景にしながら反革命党(1879年)、アムステルダム自由大学(1880年)、GKN(1892年)が誕生していったからである。

「学校問題」はカイパーが危惧していたように1877年に法案として国会に上程され、上院、下院とも通過してしまった。キリスト教学校に通わせている親の負担はもう限界にきている、としてカイパーは日刊紙 De standaard で連日、論陣をはり国民的議論を巻き起こした。法律は国王がサインしない限り施行されない。そこでカイパーとその同志は国王ヴィレム三世あてに嘆願書を作り国民の署名を集めた。プロテスタント30万5千人、カトリック16万4千人という大変な数の国民の署名が集まった。当時、下院議員の選挙権を与えられていた人数が12万2千人であることを思えば、署名者の数は驚くべきものであった。だが、国王は嘆願書を受け取らず法律にサインしてしまったのだ。しかし、実質的にカイパーたちは勝利した。というのは翌年、この運動を機に、「聖書のある学校」(School met de Bijbel)協会が創設され、キリスト教学校運動が強まっただけでなく、翌々年にカトリックをも巻き込んで、反革命党が組織されたからである。

19世紀後半からのオランダ国民の自由獲得の歴史の背後にキリスト教信仰があり、そこでカイパーは中心的な役割を果たした。オランダ社会は1960年代以降、世俗化が著しいとはいえ、いまだに小学校の75%がキリスト教学校である。その後、移民を中心にイスラム教やヒンズー教が入ってきたが、同じ基準で彼らが自分たちの学校を作ることも可能になっている。カイパーの領域主権論の考え方は社会思想として拡大解釈していけば、宗教と価値の多元化した現代、

多様な信条、信念をもつグループの共存を可能にする。今日、オランダで *verzuiling* (*pillarization*=縦割柱社会) と呼ばれている社会の各層を縦断して存在する異なるイデオロギー・グループの共存の思想的根拠を与えるものとなっている⁽¹⁷⁾。

領域主権という言葉について一言つけ加えたい。カイパーは領域主権 (*sphere-sovereignty, souveriniteit in eigen kring*) という言葉を、被造世界の区別された有機的領域という意味でも、また色々な形態で存在している社会制度という意味でも使っている。必ずしもその間の関係を考慮していない。実は、この両者の整合的理解はヘルマン・ドイヴェルトの様態局面の存在論の詳細な展開と社会哲学によって与えられた⁽¹⁸⁾。

(3) 教会の自由獲得の戦い

「自由な国家における自由な教会」、これは週刊誌 *De Heraut* (1872年から日刊紙 *De Standaard* の日曜版となりカイパーが編集長であった) のモットーであった⁽¹⁹⁾。

カイパーは教会の形態に多様性と自由を要求した⁽²⁰⁾。そして政府の義務とはこれを保証することである⁽²¹⁾。宗教的寛容はそもそもオランダの伝統であり、「この国ではユダヤ教徒は好意をもって受け入れられ、ルター派の人々は尊敬され、メノナイト派は栄え、アルミニウス派とカトリック教徒すら信教の自由を与えられた。またイングランドより追放された会衆派は、カルヴィニズムの国であるオランダにおいて安息の地を見出し、メイフラワー号はピルグリム・ファーザーズを乗せて新しい彼らの祖国にむけて、この国から船出した」のである⁽²²⁾。

彼において「自由な教会」がいかに徹底していたかを示す出来事は国教会 (*Nederland Hervormed Kerken, (NHK)*) からの GKN の離脱のみならず、改革派信条のひとつ「ベルギー信条」第36条 (為政者について) の「為政者の務めは市の安寧を擁護し監視するばかりでなく、また聖職者を保護し、一切の偶像礼拝と神に対する誤れる礼拝を除去し崩壊せしめ、……」という文の「また」以下の後半部分への反対であろう。この箇所表現はカルヴァン以来の改革派の信念であったが、オランダにおける自由の戦いの歴史的経験を通して、この箇所の後半部分を破棄することにより、カイパーはカルヴァンを乗り越えてい

くことになる。この後半部分の歴史的由来をさらにたずねれば、コンスタンティヌス大帝によるキリスト教国教化にまで行き着く。異教的ローマ国家では宗教と国家が癒着しており、その後のローマ教会はこれを無批判に継承したに過ぎない⁽²³⁾。この件について、国教会にとどまったアムステルダム自由大学の神学者フーデマーケルとカイパーとの論争⁽²⁴⁾は象徴的であった。そしてカイパーに率いられたGKNは1905年にこの36条の後半部分を削除したのである⁽²⁵⁾。

社会的領域が有機的であるというカイパーの考え方は、教会論において自然と「有機体としての教会」という発想に導いていく⁽²⁶⁾。カイパーの「有機体としての教会」と「制度としての教会」の区別は不可見的教会と可見的教会といった区別ではなく、可見的教会の中に「有機体としての教会」と「制度としての教会」との二種類の存在形態 (tweeerlei bestaansvorm) があるという考え方である⁽²⁷⁾。「有機体としての教会」は「制度としての教会」ができる以前にすでに信者の群れがあって、聖霊によって結ばれた信者の共同体 (coetus fidelium) である場合もあれば、特別な領域で主の働きのために賜物を与えられ召された共同体の場合もある。それに対し「制度としての教会」は教会統治のための職務が分化し、み言葉の説教と礼典を外的しるしとして持っている⁽²⁸⁾。

「有機体としての教会」という考え方はキリスト教的原理で社会改革をしていくために、また「制度としての教会」をみ言葉の宣教に専念させその世俗化を防ぐために必要でありかつ有効であった⁽²⁹⁾。また現在の福音派の多様化しそれゆえに混乱した教会論を整理していくためにも有意義な概念である。

(4) 日本社会と「良心の自由」からの逃走

さて、カイパーにおける「キリスト者の良心」と共同体形成のための戦いの歴史から、われわれは何を学ぶことができるのか。

ここでわれわれは、日本人としてある種のとまどいを覚える。それは日本では、カイパーのいう「国家」や「社会的領域」における自由がいまだ実現していない、ということとどまらない。そもそも日本には、「国家」はともかく、「社会的領域」というものが存在していないのではないかと、という疑問を持つからである。

その状況は「日本には市民社会 (civil society) が存在しない」(K. V. ウォルフレン)⁽³⁰⁾という言い方で表現される。また「日本には市民社会の代わりに

『世間』がある」(阿部謹也)⁽³¹⁾とも言われてきた。世間は「間柄」(和辻哲郎)によってもたれあいながら成り立つ集団であって、「良心の自由」によって支えられる多様性をもった社会ではない。「世間」は非人格的な画一主義を生み出す温床である。阿部謹也は市民社会と世間との違いをつぎのように説明している。「西欧では社会というとき、個人が前提となる。個人は譲り渡すことのできない尊厳をもっているとされており、その個人が集まって社会をつくるとみなされている。したがって個人の意思に基づいてその社会のあり方も決まるのであって、社会をつくりあげている最終的な単位として個人があると理解されている。日本ではいまだ個人に尊厳があるということは十分に認められているわけではない。しかも世間は個人の意思によってつくられ、個人の意思でそのあり方も決まるとは考えられていない。世間は所与とみなされているのである」⁽³²⁾。

今、われわれがはっきり理解しておかなければならないのは、日本人はまだ「市民社会」の形成を経験していない、ということである。日本人の中で、市民社会を形成するのに不可欠な「良心の自由」のために戦ったのは、ごく少数者に過ぎない。キリスト者は率先してこれを自覚的に主張していかなければならない。

もちろん日本にも家庭、学校、企業、各種の組合等々はある。しかし、それが国家から真に独立した自由を主張できる主権をもった市民の団体かどうか、それが問題なのである。現実には国家に従属していて、それぞれが領域主権をもった生命力ある社会的領域として機能していない、それが問題なのである。戦後50数年にわたる日本のあゆみは、決して社会の中に個人の自由と尊厳を確立していくものではなかった。それはウオルフレンの言うように、「果てしない産業拡大が日本の国益だと信じるアドミニストレーターズたちは、市民たちの安全と繁栄を最優先事項だとは見ていない」⁽³³⁾からである。ところがそれに対抗すべき民衆は、戦う相手の大きさに勇気をそがれ、村八分の「恐怖心」におびえ、「神経症にかかった状態」にあるとすら指摘されている⁽³⁴⁾。残念ながらこれは事実である。

ただ、この恐怖心と神経症は、現代日本に顕著に出ていることではあるが、他方で、現代の産業化社会一般がたえず脅かされている普遍的課題でもある。したがって社会心理学的な考察も、またここで必要になってくる。

民衆が自由を放棄し、「恐怖心」におびえ、「神経症にかかった状態にある」

という表現で思い起こされるのは、エーリッヒ・フロムの『自由からの逃走』⁽³⁵⁾である。中世の権威主義的な社会の諸関係から自由になり近代を形成していった西洋人が、なぜ自ら自由を放棄し、ファシズムのような体制を生みだしてしまったのか。なぜ、せっかく手にした自由から「逃走」しようとするのか。フロムはその理由として、経済・社会的要因に付け加えて、社会心理学的な要因をあげる。彼の議論の要旨はこうである。

人間は、かつて生活に意味と安定を与えていた中世の封建的きずなから解放され、自由を求めた。ところが、あらゆるきずなから解放された「個人」は、逆に、今度は孤独になった。彼は孤独な存在として、外の世界に比べて徹底的に無力であり、したがって外の世界を深く恐れており、またこの孤独のために、彼にとっては世界の統一性は破れ、いかなる方向も見失われている。それゆえ彼は、自分自身や人生の意味や、またついには彼の行動を導くことのできるすべての原理についての懐疑におしひしがれている。無力も懐疑もともに人生を麻痺させる。そこで人は生きるために、自由、消極的な自由（～からの自由）から逃れようとする。彼は新しい束縛へとかりたてられ、新しい服従へと身をまかせようとする。しかしこの逃避は彼の失われた安定を回復することはなく、ただ一時（いつとき）、自由だが孤独、といった「分裂した存在としての自我」の状態を忘れさせるだけである⁽³⁶⁾。

筆者はかつてこの種の近代人の孤独と恐怖心を哲学的に“デカルトの不安”と呼び、かつ「分裂した存在としての自我」を、日本的文脈における「伝統と近代の間の絶対的弁証法」と呼んだ⁽³⁷⁾。現代日本人の自我は「伝統」と「近代」の両極の間に引き裂かれ分裂しているということである。ところで、さらにフロムはこれに続けて、この分裂した自我は新しい束縛と服従と隷属を求めるマゾヒズム的傾向をもつ、と社会心理学者としての診断を下す。そしてそこに、ファシズムを人々が受け入れるようになっていく温床を見るのである。これがナチズムに追われた亡命ユダヤ人学者の結論である。フロムは同時に、西洋の民主主義社会であっても、機械論的人間観がはびこり、人間が大きな機械の歯車となり、人生の意味が失われたとき、必ず似たような傾向が出てくることを予期している⁽³⁸⁾。確かに、戦後の日本は、一見、西洋的な民主主義を装ってきたが、実際には、政・官・業のアドミニストレーターズに日本システムの操縦をまかせ、民衆は政治的関心を全く失い、自由を放棄し「自由から逃走」して

きた、と言って過言ではない。

(5) 自由の回復と場所的論理

それではどこに解決を求めたらよいのであろうか。問題は「分裂した存在としての自我」の治療である。フロムの答えはこうである。

「われわれは一つの積極的な解答の存在すること、自由の成長する過程は悪循環とはならないこと、人間は自由でありながら孤独ではなく、批判的でありながら懐疑に満たされず、孤立していながら人類の全体を構成する部分として存在できることを信じている。このような自由は、自我を実現し、自分自身であることによって獲得できる。」⁽⁹⁹⁾

これは彼のヒューマニストとしての信仰の表明であろう。そして「自発的な愛と仕事」がそれを可能にする、とも述べている。このあたりにわれわれは、心理学的な自我の分析の限界をみる。われわれはこの先に真の解答のあることを見るのだ。心理学的人間論から宗教的人間論（すなわち神と人との関係）に踏み出さなければならない。

まず、近代人が封建時代のきずなを断ち切って自由を求めたにもかかわらず、孤独と恐怖の中で、再びあるきずなと束縛を求めたことを思い起こそう。それはなぜか。この束縛はもはや封建時代のきずなとは異なる。封建時代のきずなは、権威や社会集団によって支配されていた。しかし人間は、いつでも、ある「権威」とある「帰属の場所」を求めるような本性があるということではないのか。人間にとって本来の「権威」、本来の「帰属の場所」とはどこなのだ。ここでわれわれは、宗教的な「場所的論理」を必要としているのである。先のフロムの引用でいえば、「このような自由は、自我を実現し、自分自身であることによって獲得できる」ということの意味を深めることである。彼はこれをあくまでも人間自身への内在的信頼の中で行なおうとする。しかしわれわれは、自分が自分自身であることの意味を、超越との関係でとらえなおさなければならない。内在即超越の場所的論理としての「自己が自己において真の自己を見る」（西田幾多郎）から、「私はイエス・キリストにおいて真の自己を見る」といったキリスト教世界観における場所的論理へと進まなければならない。ここにわれわれの民主主義の起訴があることを確認したい。「罪からの自由」（消極的な自由）が「共同体への自由」（～への自由）といった積極的な自由を生み出す基

礎となるのである⁽⁴⁰⁾。

われわれの民主主義の共同体形成は、いわゆる自由民主主義 (liberal democracy) でもないし、社会民主主義 (social democracy) でもない、キリスト教民主主義 (Christian democracy)⁽⁴¹⁾である。これら民主主義は、実践的な政策決定の場では時と場合によって共同戦線をはることはいくらかでも可能であろうが、原理的には背後にある人間論と社会論が違うのである。自由民主主義の人間論の基礎はすべてから (神からも) 自由になった「個人」である。社会民主主義の社会論は有機体論の社会と機械論的国家を同一視している。しかしキリスト教民主主義は社会の有機性を認めつつ、それが国家に従属しないで「神の規範性の中にある自由」⁽⁴²⁾を持っていることを主張している。

3. 学問における自由

『カルヴィニズム』の第4講「カルヴィニズムと科学」において、カイパーは自然科学と信仰の問題をとりあげる。歴史的にカルヴィニズムにおいてこそ科学は自由な発展をみた、と彼は語る。その議論の骨子は一般恩恵論と領域主権論である。一例を挙げるとこうである。かつてのローマ・カトリックによるガリレオの宗教裁判は、科学の自由な探究への抑圧である。これは神の創造の真理への探究といった一般恩恵の領域に、特別恩恵の担い手である制度としての教会が介入したことに問題があった。科学的真理の担い手は教会ではない。国家でもない。それは大学である。そしてここにプロテスタント的原理からのアムステルダム自由大学の設立も意味づけられている。このことは確かに、一方において、納得できる。しかし、他方において、決して容易なことではなかった。

なぜなら、プロテスタント的原理としてのキリスト教世界観からの学問、これは19世紀の学問界にあっては一つの冒険であったからだ。すなわち諸科学が神学から自由になり、むしろ科学の価値中立を主張する時代に、あえて政治・社会生活のみならず学問の世界にも、キリスト教的価値を強く打ち出すというのであるから。このあたりの事情はカイパーの同時代人マックス・ウェーバー (1864-1924) の思想と比較してみるとよく分かる。

この二人はお互いを知っていた。両者ともに世界観がもつ重要性を強調した (ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を思い起こし

てみよ)。しかしウェーバーが世界観の力を認めたのは政治・社会生活の領域のみであり、学問の世界では極力それを排除しようとした。すなわち社会学の価値中立(価値自由)を主張し、“客観性”を確保しようとした。ウェーバーにとって、諸世界観の優劣は最終的には「神々の闘争」となって運命的な力にゆだねられるのであった。

しかしカイパーは政治・社会生活のみならず、学問の世界もやはり世界観に影響されると考えた。いやキリスト者としての彼は、人生の全領域でキリストの主権を認めるがゆえに、キリスト教世界観の包括性を主張した。そして、キリスト教世界観から学問と教育を実践するために自由大学を建てたのである。ところが後年になってウェーバーは、隣国で首相となったカイパーの教育政策に強い関心をもっていた。それとともに彼の社会学の方法論が晩年に変わってきた。それは現在「理解社会学」の名で知られている。単なる「説明」という価値中立な学問のやり方ではなく、解釈学的な「理解」が深く学問の方法に関係することを認めたのである。

ところで、カイパーの領域主権に基づく教会と大学の分離の議論は大筋としては誤りではないが、今日の科学の状況およびキリスト教哲学のその後の発展を顧みれば、ややナイーブにすぎることもしない。筆者はすでにこの問題について別の箇所ですく詳しく取り上げた⁽⁴³⁾。そこでここでは「科学の自由」と神学との関係を、カイパーの問題意識に沿いつつ、少し異なる視点から取り上げる。

今日の科学上の発見や成果と保守的信仰とが衝突するのは、一つには聖書解釈の問題があろう。これについて、最近、ヘンドリック・ヘルツエマが信仰者の自由と成熟という観点から以下のような興味深い議論を展開している⁽⁴⁴⁾。聖書の創世記について考えてみると、これは現代的な意味での詳しい科学上、歴史学上の情報を与える書物ではない。神は聖書の中でわれわれに、いついかなる場所においても、神への信仰をもち自分の人生をもって神に仕えるように語りかつ召している。ただそれは、聖書の時代と地平の中で、具体的な問いへの答えとして書かれているから、われわれ自身も具体的な人生の問いをもって聖書を読んでいく必要がある。キリストにあって自由を与えられた信仰者は成熟した大人としての責任をもって、神の意志を探り求めつつ神の創造の諸規範を探究するための科学に従事する。それらの探究は、現在の知識の地平内におい

て、創造と歴史の主である神に栄光を帰すための活動である。だからそのような科学が、一見、聖書の記述に矛盾するような結論を出したとしても、それを新たな問いとして引き受ける誠実さがなければならない。神学はそういった時代の問いに答える責任を回避してはならない。古い言葉に新たな姿勢で聞こうとの姿勢をもたなければならない。そしてそのとき、世の人々は、確かにみ言葉がわれわれの生ける現実にかかわってくる、ということを知るであろう。

今日の聖書解釈学の基本姿勢として傾聴に値する。さて次に「科学の自由」と、本論稿の始めに述べた「類比の論理」が深く関係することを述べ、科学の方法論と神学の方法論との類比についての近年の発展とその評価をする予定であった。しかしすでに紙数が尽きたので、このテーマを次回にまわすことにする。

注

- (1) クリスマス新聞7月19日号の拙稿「キリスト教世界観の生みの親—A・カイパー—歴史の講義から百年」
- (2) 徳善義和『マルティン・ルター、キリスト者の自由』（新地書房、1985年）51頁
- (3) 近年、宗教改革へのルネサンス人文主義の影響に関する研究書が多く出版されている。日本語で書かれた次の本はこの方面の良書である。久米あつみ『カルヴァンとユマニズム』（御茶の水書房、1997年）
- (4) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Eerdmans (reprint, 1981) p. 161 邦訳『カルヴィニズム』（鈴木好行訳、聖山社、1988年）264頁。ここで彼が本の表題として使っている「カルヴィニズム」とは単に改革派の教義学や教会論といった狭い概念を意味しているのではない。それは同書の第一講で説明されているように、プロテスタントの包括的な life-system ないしは世界観を表現する概念である。彼はフランス革命の背後にあるヒューマニズム、ドイツ観念論やヘーゲルの汎神論、形而上学化された進化論など‘近代主義’ (modernism) が人生と世界に対して包括的世界観を提起しているのに対し、プロテスタント・キリスト教が包括的な世界観をもっていないことを嘆いている。
- (5) A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, Baker. 1980. p. 152
- (6) J. Hoogland, 'Orthodoxie, modernisme, en postmoderniteit'. In G. van den Brink et al (ed), *Filosofie en theologie*. (Buijten & Schipperheijn, 1997) p. 132
- (7) 稲垣久和『哲学的神学と現代』（ヨルダン社、1997年）第3章
- (8) ナチスの強制収容所の体験を書いた『夜と霧』の著者フランクルはユダヤ人心理学者であるが、神と無について次のように述べている。「(収容所内の絶望的な運命をくぐって奇跡的に帰還した人について) 文字どおり無になった人は、文字どおり

生まれ変わったように感じるのです。しかし、以前の自分に生まれ変わるのではなくて、もっと本質的な自分に生まれ変わるのです。……収容所の囚人だった人が収容所の生活から謙虚さといっしょにたずさえてくる勇気についていうと、それはおそらくすべての人に通じるような実感のことです。それは、神以外はもうなにもおそれなくてもいい、神以外はもうなにもこわいと思えないという感情なのです。……さて、みなさんは、ここで、この地点で道が分かれる、信仰者の道と無信仰者の道が分かれるとお思いになるかもしれません。けれども、身をもってこの十字路を通り過ぎてこられたのなら、もうすこしべつの無方をされることでしょうか。……というのも、神はすべてにしてかつ無であるからです。「すべて」を凝固させ概念にしてとらえると、溶けて「無」になってしまいます。それにたいして、「無」は正しく理解しさえすれば、結局それは捉えられないもの、ことばでいいあわせられないものであり、そういうものとして私たちにすべてを語るのです。」ここで言われていることは概念化できないものをあえて概念化すると無としてしか把握できない、ということである。(V. E. フランクル『それでも人生にイエスと言う』, 春秋社, 1993年, 156頁)

- (9) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 108 邦訳, 176頁
- (10) *ibid.* p. 91 邦訳, 150頁
- (11) *ibid.* p. 88 邦訳, 145頁
- (12) ハンナ・アレント (志水速雄訳) 『人間の条件』(ちくま学芸文庫, 1994年) 71頁
- (13) 同書69頁
- (14) K. V. ウォルフレン 『人間を幸福にしない日本というシステム』(毎日新聞社, 1994年) 38頁
- (15) Peter S. Heslam, *Creating A Cristian Worldview*, Eerdmans, 1998, p. 40
- (16) D. De Ruyter and S. Miedema, “ Schools, Identity and the Conception of the Good. The Denominational Tradition as an Example”, *Studies in Philosophy and Education* 15, 1996, p. 27
- (17) 但し厳密に言えば、プロテスタント、カトリック、イスラム教徒、社会主義者といった異なるイデオロギー・グループが縦割柱社会を形成することは宗教的反定立から理解されることで、社会的領域主権論(家庭, 学校, 政党, 会社等々の社会制度上の主権の分散)とは異なる。Heslam, *Creating*, p. 158. ここで宗教的反定立とは、神の呼びかけに対してイエス・キリストを通して応えるか、そうではないか、のどちらかに分かれる宗教的動因という意味であるから方向的 (directional) 区別と呼んでよいであろう。イエス・キリストを通さないで応える場合は、これが意味局面の信念的、歴史的の局面等によって性格づけられてイスラム教、仏教、社会主義等のイデオロギーとして出現する。また領域主権の方は(注18)にあるように実在の構造と関係して出てくるから構造的 (structural) 区別と呼んでよいであろう。これについては R. Mouw and S. Griffioen, *Pluralism and Horizon*, Eerdman, 1993 を参照。
- (18) 稲垣久和『知と信』289頁
- (19) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 99 邦訳, 162頁

- (20) P. Heslam, *Creating*, p. 137, A. Kuyper, *Calvinism*, p. 101 邦訳, 166頁
- (21) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 105 邦訳, 171頁
- (22) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 101 邦訳, 166頁
- (23) A. Kuyper, *Calvinism*, p. 100 邦訳, 165頁
- (24) Heslam, p. 163
- (25) P. Heslam, *Creating*, p. 165
- (26) A. Kuyper, *Calvinism*, p.59 邦訳, 100頁
- (27) A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid*, 3vols. Amsterdam: Wormser, 1894, III, p. 204
- (28) Louis Berkhof, *Systematic Theology, The banner of truth trust*. 939. p. 567
- (29) P. Heslam, *Creating*, p. 133
- (30) K. V. ウォルフレン『人間を幸福にしない日本というシステム』18頁
- (31) 阿部謹也『世間とは何か』講談社現代新書1995年
- (32) 同書13頁
- (33) K. V. ウォルフレン『人間を幸福にしない日本というシステム』338頁
- (34) 同書339頁
- (35) エーリッヒ・フロム『自由からの逃走』（東京創元社, 1951年初版, 1993年102版）
- (36) 同書283頁
- (37) 稲垣久和『知と信』16頁, 262頁
- (38) E. フロム『自由からの逃走』302頁
- (39) 同書284頁
- (40) ウェストミンスター信仰告白第20条-1「キリスト者の自由と良心の自由について」の中で、「からの自由」と「への自由」の区別がなされている。
- (41) H. E. S. Woldring, *De Christien democratie — Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie* —, Het Spectrum 1996
- (42) 稲垣久和『知と信』第4章285頁以下
- (43) 稲垣久和『哲学的神学』194頁以下
- (44) ヘンドリック・ヘルツエマ「正統主義神学の刷新をめざして」（稲垣久和訳）「共立研究」vol.Ⅲ. No. 3.（東京基督教大学共立基督教研究所編, 1998年）

[Abstract in English]

Christian Philosophy and Modern Thought (4) — Abraham Kuyper and Problem of Freedom

H. Inagaki

A Dutch theologian Abraham Kuyper (1837–1920) struggled for freedom of conscience through his life, particularly in his founding of the Anti-revolutionary Party (1879), the Free University (1880) and the Free Church (GKN, 1892). What can Japanese Christians learn from his thought and action in support of freedom. For believers, the concept of freedom not only includes “freedom from sin” but also “freedom to form a new community” in which the members of that community are servants to their neighbors, a theme which Martin Luther discussed in his famous work, *Freedom of the Christian*. Calvin further discusses a “free attitude” to pagan scholarship and art, in which the Christian is humbly led by the Holy Spirit. Kuyper develops Calvin’s idea toward a freedom of activity in various cultural spheres by using both the doctrine of common grace as well as his own notion of a “religious anti-thesis.” The most important point of Kuyper’s idea of freedom is the proposal of sphere-sovereignty of each social sphere that is distinguished from the state. Kuyper has in mind the spheres of family, church, school, labor-unions, and the like. Since first entering the Dutch Parliament as a congressman in 1874, he gave special attention to the ‘School problem’ (*Schoolkwestie*) throughout his life. Today, due to the laborious struggle of Kuyper and his comrades, the Dutch government’s financial support for Christian schools is the same as its support for the public schools. Now in Japan, first of all, Christians must “fight in faith” to gain independence from the ‘Japanized community’ in order to form a truly free democratic community.

〔日本語要約〕

キリスト教哲学と現代思想（Ⅳ）
—— アブラハム・カイパーと自由の問題 ——

稲垣久和

オランダの神学者アブラハム・カイパーは反革命党、自由大学、自由教会の設立に現われているように生涯、良心の自由のために戦った。彼の思想と行動から日本人キリスト者は何を学ぶことができるか。キリスト者にとって自由とはルターの『キリスト者の自由』にあるように、「罪からの自由」のみならず僕として隣人に仕えていくことによる「共同体形成の自由」をも意味する。カルヴァンにとってはさらに、聖霊によって導かれつつ異教の学芸への自由な態度が出てくるが、これをカイパーは一般恩恵論と宗教的反定立の思想をもって、文化の様々な領域へとおし拡げた。1874年に彼が初めて下院議員として当選して以来、「学校問題」での自由の獲得のために尽力し、オランダ独特の草の根民主主義である今日の縦割柱社会の基礎を作った。日本では真の民主的社会的形成のためには、日本型共同体からの個と良心の自由のための信仰的戦いが必要である。

テオドール・ド・ベーズのエラスムス観

井上政己

1557年9月も残り少ない頃、ふたりのフランス人がスイスはバーゼルの Zum wilden Mann という旅籠に投宿した。ふたりの旅人は、ベルン、ローザンス、ジュネーブといったスイスのフランス語圏諸教会から派遣されて、スイスのドイツ語圏およびストラスブールの諸教会、さらにはハイデルベルクを含むドイツのルター派領邦君主たちを訪問するという任務を帯びていた。スイス諸都市とドイツ領邦君主を動かして、フランス王に宛ててワルドー派迫害に対する抗議書を呈することが目的であった。テオドール・ド・ベーズ (Théodore de Bèze) とギヨーム・ファレル (Guillaume Farel) のふたりである^①。

ワルドー派について一言しておく^②。教会改革運動に端を発するこの運動は、1184年教皇ルキウス3世によって異端とされたものの、フランス、スイス、イタリア、ドイツ、東欧に根強く残り、後にはヤン・フスの影響を受ける。1530年代、スイス諸都市が次々に福音主義に転じるなか、その近隣のワルドー派も大いに活気づいた。1532年夏、ワルドー派の代表2名が、当時破竹の勢いでスイス行脚を強行するファレルを訪れ、9月にアルプスの Chanforans で開かれる教会会議への出席を要請した。ファレルに異存のあろうはずはない。ふたりの同行者とともに出席、持ち前の熱っぼさで福音主義を説いた。その結果、ワルドー派のこの教会会議は、宗教改革を受け入れることを採択するにいたる^③。

余談ながら、同行者のひとりには、オリバタン。親戚のカルヴァンを福音主義に導くに功あったひとりといわれる人物である。聖書のフランス語訳を成し遂げた。興味深いのは、ファレルは福音主義に転じたワルドー派に、このオリバタン訳聖書の使用を半ば強制する。ワルドー派の改宗は、オリバタンに実益をももたらしたわけである。

福音主義的宗教改革への転向は、ワルドー派に新たな迫害をもたらす結果となる。1545年の迫害の時には、カルヴァンは、亡命者・難民を受け入れるよう

ジュネーブ市に要請すると同時に、スイス諸都市とストラスブルにも働きかけている⁽⁴⁾。1555年ワルドー派が居住するスイスアルプスの地域がフランス領となることで、迫害は悪化する。そして、1557年4月に勃発した迫害が、ベーズとファレル2名からなる使節団の直接のきっかけであった⁽⁵⁾。12年前みずから奔走したカルヴァンが、今度は後進ベーズに全幅の信頼を寄せて事を一任したとあっていい⁽⁶⁾。このときベーズ38歳。スイスにこの人ありと謳われた聖書学者であり、神学者であり、教育者であり、説教者であった⁽⁷⁾。スイス諸教会への使節としてこれほどふさわしきはあるまい。ベーズはまた、貴族の家系の出身であり、深い教養を持つ一流の趣味人でもあった。ドイツ諸侯の宮廷への使節としてまさに適任といえよう。ファレルはというと、このときすでに齢68歳。当時の感覚ではかなりの高齢である。スイス・ドイツの改革者とは顔なじみという理由であろうが、むしろ足手まといとあっていい。しかし、ファレルにしてみれば、みずからの開拓の実であるワルドー派の窮状を前に、居ても立ってもいられなかったに違いない。

実を言うと、ベーズ、ファレル二名の使節の目的は、そしてその背後にあるカルヴァンの狙いは、迫害下のワルドー派救援にとどまらなかった。これを機に、スイス諸教会およびドイツ・ルター派教会に広く働きかけ、プロテスタント教会の一致をもたらすという大目標があったのである⁽⁸⁾。ベーズにとっては、30余年にわたる不断なきプロテスタント教会一致の働きの最初のミッションとなる⁽⁹⁾。ワルドー派救援に関しては、その目的は達せられた。スイス、ストラスブル、ドイツは、嘆願書と抗議文をフランス王に送りつけた。ただし、残念ながら、これはワルドー派に対する迫害を終わらせるにはいたらない⁽¹⁰⁾。かたや、ルター派神学者たちは、ベーズとファレルに大いに好意的で、一致の兆しが期待されたが、聖餐論という争いの林檎が投げられるやいなや暗礁に乗り上げてしまう⁽¹¹⁾。

1557年9月20日に話を戻す。こういった事情で、ベーズとファレルは、スイスはバーゼルの Zum wilden Mann という旅籠に投宿した。ふたりが宿の食堂で夕食を待っていると、かなりの人数がそのまわりに集まった。話がはずむうちに、話頭がエラスムスのことにおよんだ。バーゼルは、過客エラスムスにしては、最も長期腰をおろした地であり、その著作の大半を一手に扱った版元フローベンもここバーゼルにある。そのフローベン家の二階の一室で息を引き取

ったのが、1536年7月のことであった。バーゼルっ子にとって、エラスムスの思い出はいまだ鮮明である。ファレルとはといえば、エラスムスを蛇蝎視し、エラスムスもファレルを嫌悪した。両人の不仲はすでに伝說的といっていいい。エラスムス没してはや20年。しかるにファレルはこうして元気にスイスを、ドイツを飛び歩いている。ファレルを前にしてエラスムスの話題が挙がったのは当然であろう。なかには、ファレルをけしかけてやれという野次馬根性もいたかも知れない。

ファレルはいくつになってもファレルである。いづくにあってもファレルである。エラスムスの思い出が神格化されているとすらいえるバーゼルにおいても、ファレルはやっぱりファレルである。「エラスムスという輩は」と、まんまと乗せられたにせよ、自発的にせよ、ファレルは毒づいた。「全人類の中で最低にして、よこしまかつみだらなるくでなし」さらに、傍らのベーズは、「エラスムスはアリウス異端」と決めつけた⁽¹²⁾。この出来事は、ただちにバーゼルのおもだった人たちの知るところとなり、エラスムスの親友でバーゼル宗教改革の功労者でもあったボニファキウス・アーメルバッハ (Bonifacius Amerbach) を筆頭とする三名連記による詰責の手紙が、ファレルとベーズに宛てられることとなる⁽¹³⁾。

それにしても、重要な公の任務を帯びている使節としては、聖地バーゼルにおいてエラスムスを酷評するなど、きわめてまずかったといわねばならない。バーゼルの理解と協力を損なうかも知れないではないか。もっとも、使節のアジェンダに、ドイツのルター派との一致があったことはすでに言及した。そのルター派は、ルターが根強く抱懐していたエラスムスへの嫌忌を受け継いでいる。してみると、バーゼルでの一幕は、ルター派への手土産といった計算あつての事なのかも知れない。

だからといって、ルター派に気に入られんがために、心にもない悪口雑言を吐いたというのでは決してない。ファレルの本音である。宿怨を晴らすという気持ちもあったのかどうか。かつて、バーゼルで改革運動に従事していたファレルは、エラスムスがバーゼルス市議会に書き送った書簡がきっかけとなって、バーゼル追放の憂き目にあっているからである。1524年夏のことである⁽¹⁴⁾。ただし、ひとえにエラスムスのせいというわけではなく、バーゼルでのファレルの改革運動は、各方面に不評であったことは事実である⁽¹⁵⁾。1524年のはじめに、

エラスムスがファレルの立場を批判し、激怒したファレルがエラスムスを「バラム」呼ばわりして以来、両者はお互いを嫌悪し続ける⁽¹⁶⁾。エラスムスは、ファレルのラテン語名をもじって“Phallicus”（男根野郎、短小野郎）と呼び慣わしていた。『自由意志論』にみられる棘のある悪態は、実は、ルターではなく、ファレルに向かって放ったものだと、メランヒトンに書き送ってもある⁽¹⁷⁾。

つまり、ファレルとエラスムスは名代の宿敵同士であった。かつて、あのエラスムスのせいでこのバーゼルを追われたと、根に持つファレルが、死者に追い打ちをかけるようにして、エラスムスを罵倒したことは、決して賞賛できないまでも、十分にうなずける。ところが、ベーズの場合は、事情が異なる。ルネサンス・ヒューマニストの新星として時の文壇の注目を浴びたこともあったベーズは、以前は、エラスムスの信奉者であり、心酔者ではなかったか。それが、たった一言とはいえ、生前のエラスムスと交遊があった人々もいたであろう座で、16世紀最大のヒューマニストをアリウス異端と断じたのである。ベーズのエラスムス観の推移は何を物語っているのであろうか。その変貌の跡をたどることは意義深い。

1548年29歳のベーズは、それまでに書きためた詩を集めた *Juvenilia* をひっさげて世に出た。ほぼ百ページからなるラテン詩のアンソロジーである⁽¹⁸⁾。この詩集は、ベーズを、ルネサンス・ヒューマニズムの神髄に触れた新進気鋭の古典学者・人文主義者であることを世に知らしめると同時に、当代随一の詩人のひとりであることを広く認めさせた⁽¹⁹⁾。

自分の蔵書に宛てた“Ad Bibliothecam”と題する詩は、ベーズのギリシャ・ローマ古典に対するなみなみならぬ情熱と深い造詣を如実に示す作品といえよう。

Hello! my books, safe and sound,
My precious sweethearts, my very life!
Hello! my friend Cicero, Catullus, Hello!
Greetings to you, Maro, and you two Plinys.
My Cato, Columella, Varro, Livy,
And you also, Plautus, Terence, Hello!
And Hello! Ovid, Fabius, Propertius.
Greetings to you more eloquent Greeks, also,

Whom I should have put first,
Sophocles and Isocrates.
And greetings to you whom popular favor gave a name.
You also, great Homer, Hello!
Hello! Aristotle, Plato, Timaeus.
And greetings to the rest of you,
Who aren't permitted to be included
In the measures of my Phalaecean verses.
Finally, I greet all of you, my books,
A second and a thrid time, Hello!
Now hear my prayer.
For I'm hoping and praying, O my books,
That my long delay,
(For I was absent far from you for six days)
Might not prevent you from being so disposed to me,
From here on out, with mind and heart,
As you were when I was leaving.
As it was, you were compliant and good natured.
But if you grant this wish to me, my books,
I myself will make a promise to you,
That I won't go far from you for one week.
What? No, not even one single day.
A day I say? No, not even an hour,
In fact, not for an instant, however short.⁽²⁰⁾

さて、この詩集には、エラスムスを褒め称える次なる epigram が収められている。

On a half-portrait of Erasmus
This picture half portraits
Erasmus about whom the whole world now resounds.
But why not all? Cease to wonder, reader,
All the world cannot capture the whole man.⁽²¹⁾

ルネサンス・ヒューマニズムの泰斗に対する手放しの賛辞である。

実は、ベーズは、1548年にはすでに福音主義に傾きつつあった。これには、メルキオール・ヴォルマルの働きが大きい。ベーズを9歳から17歳の時まで手塩にかけて教育したギリシャ語とヘブル語の大家で、カルヴァンの改心にも一役かったとされる人物である⁽²²⁾。生死をさまよう大病が引き金となって、ついにベーズは意を決して、福音主義的宗教改革へと身を投じる。地位も財産もなにもかも捨てて、愛妻ひとり携えフランスを逃れ、1548年10月24日ジュネーブにたどり着いた。後年のベーズが我が出エジプトと回顧する出来事である。しかし、ジュネーブにはベーズの働き場所がなかった。そこで、ローザンヌに赴く。ギリシャ語を講じるためである。

宗教改革に転じたのちも、ベーズはルネサンス・ヒューマニストであり、詩人であることをやめたわけではない。その詩人としての賜物は、マロが着手した詩編のフランス語韻文訳の完成に活かされる⁽²³⁾。アブラハムがイサクをささげる聖書記事に題をとった詩劇 *Abraham Sacrifiant* (1559) は、ベーズの名を長くヨーロッパの文壇史に刻むこととなる⁽²⁴⁾。さらにベーズは、ラテン語の詩作も引き続き行い、*Poemata* は改訂増補とともに版を重ねる。なるほど、改心後のベーズは若かりし頃の作品を大いに恥じ、のちの改訂の際にそのうちのあるものを詩集から除外する⁽²⁵⁾。けれども、それは、改革者としてなおもルネサンス的な詩を作ることを不徳とするがゆえでは無論ない。初期の詩の内容が時として放蕩・不埒であることへの自責である。私小説的に読んででもらっては困ると繰り返し訴えている⁽²⁶⁾。

ルネサンス・ヒューマニズム方面の仕事も改革者ベーズは引き続き遂行する。それは、はじめローザンヌ、のちにジュネーブで従事した教育改革、学校改革に見られる。また、1554年には *Alphabetum graecum* を出版する。古典ギリシャ語の発音に関する論文である⁽²⁷⁾。当時のヒューマニストたちの多くが手がけたトピックである。そのうちもっともよく読まれたのは、エラスムス作『ギリシャ・ラテン語の正しい発音についての対話』であった⁽²⁸⁾。当然ながら、ベーズはこの作品を知っているし、これを意識している。

このルネサンス・ヒューマニズムの先達をさらに意識するようになるのは、ベーズが、その古典ギリシャ語の蘊蓄を新約聖書研究に向けるようになってからである。この分野におけるエラスムスの偉業は、ギリシャ語本文の確立にお

いても、新しいラテン語訳においても、ギリシャ・ローマ古典と教父への造詣に裏打ちされた語釈・註釈においても、不動の感が深かった。しかし、ベーズはこれを不動とは見なさない。かつてエラスムスが労した同じ分野において、新たに独自に作業を進めるのである。すなわち、写本を対校し異本を校合しギリシャ語本文を確立すること、それを基にラテン語訳をつくること、そして、語釈と註釈を施すことである⁽²⁹⁾。その意味では、ベーズほどエラスムスを意識した16世紀人はなかったであろう。単に意識しただけではない。エラスムスに追いつき追い越すことがベーズのいわばライフワークであったとすらいえる。かつてのベーズにとって、エラスムスは見上げるべき巨峰であった。それがいまや登攀し制覇すべき存在となったのである。かつてエラスムスは賞賛的であった。いまや乗り越えるべきものとなったのである。

その意気込みのほどは、*Annotationes* 初版の序文に満ちあふれている⁽³⁰⁾。エラスムスの先駆的業績に敬意を表しつつも、劣った写本を底本としていることや、校合のずさんさを指摘し批判する。エラスムスの語釈・註釈に関しては、寓意的解釈の名家アレキサンドリア学派のオリゲネスへの依存を問題とする。これによって、ベーズが、カルヴァンと同じく、アンテオケ学派の代表格クリソストムス流の聖書解釈を正統としていたことがうかがい知れる。

ベーズは *Annotationes* のなかで、テキストの決定の過程においても、語釈と註釈の中においても、ことあるごとにエラスムスを引き合いに出す。ベーズにとっては、常にエラスムスが出発点であり、これに挑みこれと格闘しこれに勝利せんとする⁽³¹⁾。

かといって、決してはたりに類するものではない。ギリシャ語本文の確立におけるベーズの業績は周知の事実である⁽³²⁾。いわゆる *Codex Bezae* と *Codex Claromontanus* の2写本が、ベーズのギリシャ語本文をより正確なものにしたのみならず、その本文批評学もギリシャ語学もエラスムスとは同日の談でない。さらに、その語釈・註釈は、果敢な神学論議をも含み⁽³³⁾、プロテスタント陣営の聖書解釈に多大な影響を及ぼすのみならず、*Geneva Bible* はじめプロテスタントの聖書翻訳においてなくてはならぬものとなった⁽³⁴⁾。ベーズはエラスムスの土俵で相撲をとって見事これに砂をかましたわけである。ベーズにとってエラスムスはもはや畏怖の対象ではない。先駆者としての労を充分にねぎらいつつも、エラスムスを過去のものとしたのである。

1580年、ベーズは有名な *Icones* を世に送る⁽³⁵⁾。宗教改革者群像を肖像とそれに添えた簡潔な小伝とラテン詩 *epigram* で辿ろうという趣旨である。ヒューマニスト詩人にして改革者ベーズならではの作品といえよう。ルネサンス版 *Legenda Aurea* とともに、宗教改革聖人列伝とも、プロテスタント教会の英傑の殿堂ともいべき作品である。教会改革の殉教者として、ウィクリフ、ヤン・フス、フスの弟子ヒエロニムス、サヴォナローラを記念し、ドイツ語圏において福音の復興のために用いられた器として、ロイヒリン、ルター、メランヒトンなどの業績を讃える。この中に、エラスムスも含まれている。用いられているのは、ホルバインになる木版の肖像で、最晩年のエラスムスを写したものである。上に引用した1548年の *epigram* がこれに添えられている。ルネサンス・ヒューマニズムの泰斗に対する手放しの賛辞と、評したものである。しかし、*epigram* に先立つ短い解説文が、1548年から1580年と30余年を経たベーズのエラスムス観の変わり様を如実に表している。

Although unexhausted richness of mind and eloquence raised Desiderius Erasmus of Rotterdam to the peak of glory, I nevertheless had some scruple about placing him here on the threshold of the sanctuary. He was one who in religion as in so much else followed his own judgment and, content to deride and carp at superstition, so refused to learn the truth, either for himself or through others, that he took on the defence of the worst cause. Yet since the rebirth of letters owes more to him than to anyone else in that time he deserves a place in this vestibule.⁽³⁶⁾

新約聖書研究において、エラスムスを凌駕したと自負するベーズにとっては、その先駆的働きの労をねぎらうことが関の山であったのであろう。

エラスムスは、ライフワークの3本柱ということをよく口にした。ひとつは、長きにわたって死んで葬られていたよき文芸をよみがえらせること、第二に、ユダヤ教的律法主義を遵守する世の中を福音の熱意へと目覚めさせること、そして、無益で無価値な議論にしか関心がない神学を聖書の源泉へと呼び戻すことである⁽³⁷⁾。エラスムスの後世への遺産は、ひとえにこの第一点にのみ存するのであって、二番目、三番目にいたっては、全くもって評価するに値せずというのが、テオドール・ド・ベーズが到達したエラスムス観だったのである⁽³⁸⁾。

注

- (1) ふたりの略歴に関しては、*Oxford Encyclopedia of the Reformation* (Oxford: Oxford University Press, 1996) の該当項目を参照。ファレルについては、*Contemporaries of Erasmus : A Biographical Register of the Renaissance and Reformation* (Toronto: University of Toronto Press) の項目も参照。ベーズについては、Jill Raitt “Theodore Beza 1519–1605” in *Shapers of Religious Tradition in Germany, Switzerland, and Poland, 1560–1600* (New Haven: Yale University Press, 1981) も参照。とかくに、このふたりの宗教改革者に関する研究書は、日本語は言うに及ばず英語でもきわめて少ない。古くは、Johann Wilhelm Baum, *Theodor Beza nach handschriftlichen Quellen dargestellt* (Leipzig, 1843–51) の2巻もの、Heinrich Heppe, *Theodor Beza: Leben und ausgewählte Schriften* (Elberfeld, 1861) がある。比較的最近のものでは、Paul-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze* (Geneve: Labor et Fides, 1949) が、ベーズの総括的な研究書としては今日でもスタンダード。因みに、Henry M. Baird, *Theodore Beza: The Counsellor of the French Reformation, 1519–1605* (New York, 1899) は、専門家の間では全く評価されていない。ベーズの神学を個別に取り扱ったものには、Tadataka Maruyama, *The Ecclesiology of Theodore Beza: The Reform of the True Church* (Genève: Droz, 1978), Jill Raitt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza: Development of the Reformed Doctrine* (Chambersburg, PA: American Academy of Religion, 1972), John Stanley Bray, *Theodore Beza's Doctrine of Predestination* (Nieuwkoop: De Graaf, 1975) がある。ベーズ研究家のうち、Tadataka Maruyama (丸山忠孝) は日本人、Jill Raitt はローマ・カトリックの女性であることは、ベーズという研究対象の特異性を物語るとも言えよう。なお、ベーズは、ラテン語名 Beza よりベザと表記されることもあるが、ここでは、フランス語名の表記に従うこととする。
- (2) Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1992), 361–369.
- (3) 1532年11月5日付ファレル宛て書簡参照。A.-L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs* (Genève, 1868), No. 393, 2: 448–455.
- (4) Williston Walker, *John Calvin: The Organiser of Reformed Protestantism 1509–1564* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1906) p. 382:
On the savage attack upon the Waldensians of Provence, in 1545, he [i. e., Calvin] arose the Genevan government to assist the fugitives; and, with its countenance, journeyed to Bern, Basel, Zurich, Schaffhausen, and Strassburg to secure action by the several Protestant governments in their behalf.
この間の事情は、*Calvini Opera Omnia (CO)* 12: 75–84 に収められた書簡にくわしい。
- (5) Paul-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, 82. Johann Wilhelm Baum, *Theodor Beza nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, 1: 401–405.
- (6) もっとも、カルヴァンがその悲願ともいうべきプロテスタント教会一致の働きを退いたという意味ではない。事実はむしろ逆で、1550年代後半においてもカルヴァンはプロテスタント諸教会との交渉に肺肝を砕いている。詳細については、Emil

Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les Choses de son Temps*, 7 vols., (Lausanne, 1899–1927), 6: 503ff.

- (7) 因みに、ベーズがカルヴァンの招聘でジュネーブに赴任するのはこの翌年こと。
- (8) Paul-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, 83ff.
- (9) Paul-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, 125–225, 292–315. John T. McNeil, *Unitive Protestantism: The Eccumenical Spirit and Its Persistent Expression*, (London: The Epworth Press, 1964), 178–220. Ann H. Guggenheim, “Beza, Viret, and the Church of Nîmes: National Leadership and Local Initiative in the Outbreak of the Religious Wars.” *Bibliothèque D’Humanisme et Renaissance* 37 (1975): 33–47. Robert M. Kingdon, “Barriers to Protestant Ecumenism in the Career of Theodore Beza” in Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong, eds., *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*, (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989), 237–51.
- (10) 余談に類するが、ワルドー派への迫害はこれ以降も突発し、1655年4月24日のワルドー派大虐殺は、ジョン・ミルトンをして英詩上最上のソネットのひとつと評される作品を書かした。ソネット18番である。
- (11) Johann Wilhelm Baum, *Theodor Beza nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, 1: 405–409, Jill Raitt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza: Development of the Reformed Doctrine*, 3. 聖餐論に関してははじめに異議を唱えたのは、ルター派神学者ではなく、チューリッヒの改革者プリンガーであった。ベーズがルター派神学者たちとの一致を願うあまりに、キリストの臨在のありかたを指して“substantia”という用語を用いたり、聖餐におけるキリストの体を“vera caro”と称したことを問題にした。カルヴァンとチューリッヒ教会の間に交わされたいわゆる Consensus Tigurinus に違反するというわけである。さらには、ルター派の狂信者 Joachim Westphal との論争をベーズはカルヴァンから引き継ぐ。(De Coena Domini plana et perspicua tractatio in qua Ioachimi Westphali calumniae postremum editae refelluntur..., 1559) 1559年には、ハイデルベルク大学教授 Tilemann Heshusius が論争を起こす。同年10月5日付カルヴァンの書簡参照 (CO 17: 655–656)。(Abstersio calumiarum, quibus aspersa est ecclesia Genevensis a Tilemano Heshusio, 1561) ハイデルベルクにおける聖餐論争に関するメランヒトンの意見書は、当時のルター派教会内における Philippists と Gnesio-lutherans の対立を知る上でも、また、1563年初版の『ハイデルベルク信仰問答書』の成立過程をうかがい知る意味でも興味深い。ラテン語原文は、Robert Stupperich, ed., *Melanchthons Werke in Auswahl*, 7 vols. in 9 (C. Bertelsmann, 1951–1975) 6: 482–486.

なお、聖餐論に関しては大いに難色を示したプリンガーではあったが、ワルドー派救援には積極的に助力した。プリンガーの日記に以下の記録がみられる。Emil Egli, ed., *Heinrich Bullinger: Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574*. (Zurich: Theologische Buchhandlung, 1985), p. 52

ANNO DOMINI 1557

Duae hoc anno legationes a 4 urbibus mittuntur ad regem Gallorum. Tigurinatorum legatus

erat d. Io. Aescherus archi grammataeus. Et principio mense Maio supplicatum abeunt pro Waldens. in Pedemonte, deinde mense Octobri pro vinctis Lutetiae. Multi enim fideles in sacro coetus 5. Septembrii ibi fuerunt capti; legationem impetrarunt nomine ecclesiarum Genevens. (et) L(a)usan. d. Farellus et d. Beza. Ego interpretis munere fungebar apud senatum. Post allata et responsa scripta reperiuntur in rebus nostris.

- (12) 因みに、翌1558年には、教皇パウルス四世は、エラスムスを一等異端者と断じ、その全著作を禁書目録に加えることとなる。
- (13) Hippolyte Aubert, F. Aubert, H. Meylan and A. Dufour, eds., *Correspondance de Théodore de Bèze* (Genève: Droz, 1960-), 2: 114.

Intelleximus haud ita pridem, Farelle et Beza, die XX. Septembris proximi hic in publico Sylvestris hominis diversorio ante prandium vos multis audientibus in D. Erasmum Roterodamum debacchatos., et a te nominatim, Farelle, disertis verbis Erasmum omnium mortalium deterrimum, improbissimum et impurissimum nebulonem, a te vero, Beza, eundem Arianum appellatum fuisse. Id si fecistis, sique sanctae memoriae defuncti existimationem tot pudendis et atrocibus conviciis consulto lacerastis, non subscripti factum vestrum improbum ac puram putam calumniam dicimus, ut qui confidamus persuasissimumque habeamus, eum ipsum Erasmum vere ac pro meritis a quouq; bono probo et integro viro ejusmodi calumniis conviciisque lacerari aut proscindi nec posse nec debere. Haec pro integerrimi viri memoria existimationeque tuenda ne dissimularemus, legibus etiam civilibus admonemur. Dat. Basileae.

Bonifacius Amerbachius mea manu.

Hieronymus Frobenius mea manu.

Nicolaus Episcopus.

- (14) Ep 1508 in P. S. Allen *et al.*, eds., *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 vols., (Oxford: Oxford University Press, 1906-1958), 5: 566-568. 自筆の手紙には日付けがない。Allen は10月としているが、ファレルのバーゼル追放が夏であったところから、*Collected Works of Erasmus* 中の *Correspondance of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press) の編訳者は、この手紙の日付を8月とし、新しい書簡番号 Ep 1477A のもとに分類する。*Collected Works of Erasmus*, 10: 329-331。
- (15) Ep 1538 in Allen, 6: 4-6.
- (16) Ep 1496 in Allen, 5: 544-550. これはエラスムスがメランヒトンに宛てた手紙である。
- (17) Ep 1523 in Allen, 5: 593-599.
- (18) *Poemata Theodori Bezae Vezellii quibus continentur sylvae, elegiae, epitaphia, icones, epigrammata* (Paris, 1548). ベーズがメルキオール・ヴォルマル (Melchior Wolmar) に宛てた詩集の献辞が、*Correspondance de Théodore de Bèze*, 1: 47-48 に収められている。Baum, 1: 67-81, Geisendorf, 16-22 がベーズの詩について論じる。古いものだが、ベーズの詩の詳細な研究書として、Alexandre Machard, *Les Juveniles de Théodore de Bèze* (Paris, 1879), Louis Maigrion, *De Theodori Bezae Poematis* (Lyons, 1898) がある。その他、

- F. Aubert, J. Boussard and H. Meylan, “Un Premier Recueil de Poésies Latines de Théodore de Bèze”, *Bibliothèque D’Humanisme et Renaissance* 15 (1953): 164–191, 257–294, Ann Lake Prescott, “English Writers and Beza’s Latin Epigrams: the Uses and Abuses of Poetry”, *Studies in the Renaissance* 21 (1974): 83–117, Hughes, Philip Edgcumbe. “Beza as Correspondent and Poet.” *The Churchman* 86 (1972): 16–26 等も参照のこと。なお、ベーズの *Emblemata* はオランダ語訳がある。C. L. Kooman, trans., *Emblemata* (Dordrecht: J. P. van den Tol, 1980)。
- (19) I. D. McFarlane, *Renaissance Latin Poetry* (Manchester University Press, 1980) は、ベーズの epigram 2 作品を収録している。
- (20) *Poemata* 52。英訳は以下に依る。Kirk M. Summers, “Theodore Beza’s Classical Library and Christian Humanism” *Archiv für Reformationsgeschichte* 82 (1991): 196–197。また、例えば、*Correspondance de Théodore de Bèze*, 1: 49–55 などは、ギリシャ語・ラテン語取り混ぜた古典の著作からの引用が散りばめられたベーズの書簡の好例である。
- (21) Bruce Mansfield, *Phoenix of His Age* (University of Toronto Press, 1979), 94。
- (22) カルヴァンは第二コリント書註解をヴォルマールに献げている。Helmut Feld, ed., *Ioannis Calvini Opera Omnia: Commentarii in Secundam Pauli Epistolam ad Corinthios* (Geneve: Droz, 1994), 25: 3–4。なお、Kirk M. Summers, “Theodore Beza’s Classical Library and Christian Humanism” *Archiv für Reformationsgeschichte* 82 (1991): 194 に “his *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*” とあるのは誤り。
- (23) Orentin Douen, *Clément Marot et le Psautier Huguenot* (Paris, 1878)。Pierre Pidoux, *Psaumes mis en Vers Français* (Genève, 1984)。
- (24) Pieter Keegstra, *Abraham Sacrifiant de Théodore de Bèze et le Theatre Calviniste de 1550 à 1556* (Den Haag, 1928)。John S. Street, *French Sacred Drama from Bèze to Corneille* (Cambridge University Press, 1983), 21。
- (25) 1569年版詩集の序文 (*Correspondance de Théodore de Bèze*, 10: 88)。
- (26) 例えば、*Correspondance de Théodore de Bèze*, 9: 146。
- (27) *Correspondance de Théodore de Bèze*, 1: 139。
- (28) *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione* (1528)。
- (29) 通称 *Annotationes* は、1556年初版以来、1565年、1582年、1589年と改訂に改訂を重ね1598年最終版に至る。
- (30) *Correspondance de Theodore de Beze*, 2: 225–230。
- (31) Cf. Cornelis Augustijn, *Erasmus* (Baarn: Ambo, 1986), p. 167: “De grondigste exegeet onder de reformatore, Johannes Calvijn, brengt voortdurend de uitleg van Erasmus in de discussie in. Hertzelfde kan in nog sterkere mate van zijn opvolger Theodorus Beza gezegd worden; in zijn grote edities van het Nieuwe Testament is hij steeds met Erasmus in gesprek.” (改革者の中でも最も周到な聖書釈義をもって知られるカルヴァンは、ことあるごとにエラスムスの聖書解釈を自らの議論の中に持ち込む。その後継者たるテオドール・ド・ベーズはさらに竿を進める。新約聖書に関する彼の雄編において、ベーズは常時エラスムスと議論しているのである。)

- (32) Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford University Press, 1964), S. L. Greenslade, ed., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 3: *The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge University Press, 1963)などを参照のこと。
- (33) フランス語で書かれた『黙示録註解』の序文には、エラスムスの神学的立場が、常に曖昧で日和見主義的であるとの批判が見られる。*Correspondance de Théodore de Bèze*, 2: 231–236。
- (34) Irena Dorota Backus, *The Reformed Roots of the English New Testament: The Influence of Theodore Beza on the English New Testament* (Pittsburgh: Pickwick Press, 1980)。S. L. Greenslade, ed., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 3: *The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge University Press, 1963)。
- (35) *Icones, id est verae iamgines virorum doctrina simul et pietate illustrium...* 1580。Geisendorf, 334。翌年には Simon Goulard によるフランス語訳⁶が出る。ページのラテン語版 *Icones* は、ところどころ肖像がないものがあるが⁷、Goulard のフランス語版はそれを補う。
- (36) *Icones*, 103。英訳は以下に依る。Bruce Mansfield, *Phoenix of His Age* (University of Toronto Press, 1979), 96–97。Cf. James D. Tracy, *Erasmus of the Low Countries* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), 188: “In Basel in 1557 Erasmus’s dear friend Bonifacius Amerbach, who had helped to make his now Protestant city a haven for religious refugees of all descriptions, had a bitter dispute about Erasmus with two Genevan travellers, Farel and Theodore de Beze, who would succeed John Calvin on his death in 1564. In his *Icones* or *Images* of famous men, Beze characterized Erasmus as one who preferred his own opinion to the authority of Scripture, who had been content to carp at superstition and refused to learn the truth.”
- (37) 例えば、1521年に書かれた書簡, Ep 1183 in Allen, 4: 439: “Ego studiis meis nihil aliud conatus sum quam vt bonas literas pene sepultas apud nostrates excitarem; deinde vt mundum plus satis tribuentem Iudaicis ceremoniis ad verae et Euangelicae pietatis studium expergefacerem; postremo vt studia theologiae scholastica, nimium prolapsa ad inanium quaestiuncularum argutias, ad diuinae scripturae fontes renuocarem.”
- (38) ついでながら、Bruce Mansfield, *Phoenix of His Age*, 97: “Beza’s appreciation of Erasmus is constant between 1548 and 1580: his achievement was purely literary and scholarly. At no time does Beza show an appreciation of Erasmus’ mind of distinctive piety.” と結論するが、拙論はこれと異なる。ページのエラスムス観には明確な変貌があった。そして、それはなによりも、ページの緻密な新約聖書研究がもたらしたものであった。ページが到達するエラスムス理解は、その性格が煮え切らぬとか、その信仰が生ぬるいといった感情的・主観的レベルのものではない。もっと学問的・客観的であるがゆえに、本質的なものなのである。

[Abstract in English]

Theodore Beza on Erasmus

M. Inoue

In his *Poemata* in 1548 Theodore Beza emblazons Desiderius Erasmus that the entire world now resounds about Erasmus although all the world cannot capture the whole man. In Basel in 1557 Beza and Farel had a bitter dispute about Erasmus with Bonifacius Amerbach, one of the closest friends of Erasmus'. In his *Icones* in 1560 Beza characterized Erasmus as one who followed his own judgment, content to deride and carp at superstition without committing himself to the truth. The present article establishes a relationship between this shift in Beza's view on Erasmus and Beza's criticism on Erasmus' New Testament studies.

〔日本語要約〕

テオドール・ド・ベーズのエラスムス観

井上政己

1548年の詩集の中でエラスムスを誉め讃えたテオドール・ド・ベーズは、1557年バーゼルにおいてファレルとともにエラスムスをこっぴどく貶し問題発言となる。さらには、1560年には、エラスムスは、おのが意見のみを尊重し、迷信・腐敗を揶揄するに満足し、真理に身を投じることを拒んだと決めつける。ベーズのエラスムス観の推移の背景に、ベーズ自身の新約聖書研究に基づくエラスムス批判があることをこの小論は跡づける。

「神」再考

—— 日本という場における宣教と弁証の新たな展開をめざして ——

櫻井 園 郎

目 次

- 1 「神」という訳語の問題
- 2 聖書における「神」の用法
 - (1) 新約聖書における用法
 - (2) 旧約聖書における用法
 - (3) 結語
- 3 「神」についての神学的検討
 - (1) 神論の視点から
 - (2) 創造論の視点から
 - (3) 人間論の視点から
 - (4) 比較文明論の視点から
 - (5) 罪論の視点から
 - (6) 救済論の視点から
- 4 日本人の神観と日本宣教の視点
 - (1) 日本人の神観
 - (2) 日本宣教の視点
 - (3) 宗教多元主義に陥る危険
- 5 日本宣教における弁証の視点
 - (1) 日本人の神観念と日本宣教の方策
 - (2) 日本宣教と「神」の弁証

1 「神」という訳語の問題

キリシタン時代には、旧約聖書の「エロヒーム」や新約聖書の「セオス」の訳語としては、「大日」「でうす (Deus)」「天主」「ゴクラク (極楽)」「テンノツカサ (天司)」「天帝」「天尊」等々が案出されてきた。しかし、明治のプロテスタントによる聖書翻訳では、いとも簡単に「神」が採用され、それ以後、「神」が定着して、現在に至っている。「神」か「上帝」かをめぐって真剣に用語論争がなされた中国における聖書翻訳事業とは異なり、日本における聖書翻訳事業においては、「すでに解決済みの問題である」として、ほとんど議論をすることもなく、漢訳聖書における訳語「神」が既定のものとして受け止められたのであった^①。これが、後に尾を引き、教界内外からの批判を浴びることになり、その事態は現在にまで及んでいる。

教界内からの批判は結構根強く、明治当初から現在に至るまで、継続あるいは断続している。論者によって若干の差異はあるものの、その要点はほぼ一つであり、それは、聖書で啓示されている「神」と日本人の意識する「神」とは異なるから、日本人に聖書の啓示する真の「神」を適切に呈示しえないという宣教的理由である^②。

教界外からの批判も劣らず根深いものがあるが、その要点は、後から来たキリスト教が先にあった「神」概念を変えてしまったというものである。汎神論的な日本人の神概念が、キリスト教の影響で、「カミといえは、神といふ文字を用ゐる訳語によって、思ひ出される唯一神としての『神』をすぐに連想し、または何となくそれと同じやうなものであるかの如く思ひなされる」^③ようになり、「翻訳語の意味と、翻訳以前の日本語の意味のズレに気づかず、翻訳語の意味、つまりここで言えばGodの意味をモデルとして、翻訳以前の日本語のカミや神の意味を切り捨てる」^④こととなってしまったというのである。

当然、それに対する反作用も生じるわけで、1935年(昭和10年)の『宗教』発禁処分事件もその一例であろう。「基督のみ神なり」という論文を掲載した雑誌『宗教』を発禁処分とした当局の説明は、キリスト教が日本に入ってくる以前から日本には「神」という語があったのであるから、後発のキリスト教が「キリストのみ神なり」と主張することは誤りであるというものであった。

反面、キリスト教の影響により、明治以降の神道においては、天之御中主神

を創造主と把握したり、天照大神を一神教的な人格神と解する傾向が生まれることともなった。これは、キリスト教の伝来によってもたらされた日本の思想・宗教における最大の影響というべきものであるものの、日本人がキリスト教の「神」概念を取り込んだのであるという点を見落としてはならない。

一方、文部省は、「神学」という用語によっては、「キリスト教神学」のみを想定しており、神道および仏教その他の諸宗教の神に関する学を包含してはいない。換言すれば、「神学」という場合の「神」とは、もっぱらキリスト教的意味における「神」なのである。たとえば、大学の学部として認可されているのはキリスト教に限定された「神学部」のみであって、神道および仏教その他の諸宗教の相応学科は「文学部」等という枠内で認可されているにすぎない。大学における所定の単位を履修した者に称することが許されている学士の名称は、法定されており、任意に呼称したり、授与したりすることができるものではないが⁶⁾、そこでも法定されているのはキリスト教の「神学士」のみであって、神道および仏教その他の諸宗教は含まれていない⁶⁾。

「神」という訳語を批判する者らは、日本宣教という観点から、その不適切性を指摘するとともに、「神」に代わる語として、「創造主」「創主」「全能者」「絶対者」「天主」「唯一神」「一」「 \cdot 」等々の使用を提唱している。しかし、「創造主」といった場合には、神の創造の業のみを強調するものと見え、「贖い主なる創造主」という表現が奇異に感じられるし、それを「使徒信条」第1段に適用すれば、「我は天地の造り主、全能の父なる創造主を信ず」という同語反復になってしまう。「唯一神」といった場合には「三つにいます唯一神」、「天主」といった場合には「内在の聖霊なる天主」という表現にそぐわないように思われる。また、いずれの場合でも、「キリストの神性」「聖霊なる神」「神学」「神学校」等、従来「神」という語で表現してきた語彙を適切に代替できるようにも思われない⁷⁾。さらに、「有神論」「無神論」「多神論」「汎神論」「理神論」等といった用語が使用できなくなり、神学、宗教学、哲学等、思想および世界観に関する学がきわめて困難になることが容易に推定される。

思うに、「神」に代わる訳語を探すことは不可能である。どのような語を選ぼうとも、その語にはすでに意味が固定しているからである。したがって、既存の語義を消去しない限り、新たに「神」に代わる語としての意味を付与することはできず、いかなる語を提案してみても、「神」とはまったく異なった概念を

示すにとどまってしまうざるをえない。筆者は、「神」の代替語の提案者たちがそのことに気がついていないと言うつもりはない。むしろ、彼らは、そのことを知りつつも、低迷する日本宣教を何とか好転させようとする熱心から、あえて、そのような試みに挑戦しているものと推量し、敬意を払うものである。とはいえ、熱心から思わぬ落とし穴に落ち込む危険もないとは言えず、慎重な検討が求められる。

本稿では、「神」に代わることができる訳語として「S」を仮定し⁶⁾、考察を進める。もちろん、Sは天地の創造主であり、父、子、御霊からなる三位一体のお方である。キリストはS性と人性をあわせもつ二性一人格の存在であり、100パーセントSでありつつ、100パーセント人間であるお方である。我々の祈りの相手方は「天の父なるSさま」であり、「使徒信条」第1段は「我は天地の造り主、全能の父なるSを信ず」となる。聖書はSの言葉であり、それを学ぶ学問をS学と呼ぶ。S学には聖書S学、組織S学、歴史S学、実践S学という四分野があり、日本福音主義S学会や日本組織S学会という学会もある。東京基督教大学にはS学部S学科があり、卒業生にはS学士という学位を授与している⁶⁾。また、併設校として東京基督S学校がある。従来の「神」はまったく「S」で代えられたように見え、かつ、それで何の問題もないように見える。

しかし、従来の「神」のすべてを「S」で代えてしまうわけにはいかない。なぜなら、「S」と呼ばれうるものは、聖書で啓示された三位一体のお方（以下「聖書の神」という）のみであるからである。したがって、「キリスト教S学」という表現は起こりえない⁶⁾。「キリスト教神学」は当然、否定されるが、「神道神学」という表現は可能である。「キリスト教の神」という表現は許されないし、「日本のS」という表現も許されない。「三位一体S論」という表現は死語とならざるをえないし⁶⁾、「有S論」「無S論」「汎S論」「多S論」などという自己矛盾の用語も存しない⁶⁾。従来の「聖書の神」は「S」に代えられるが、異教の「神」は「神」のままであるからである。したがって、「有神論」とは異教の神が存するとの主張であり、「無神論」とは異教の神は存しないという説のこととなる。Sを否定しても「無神論者」と呼ばれることはない反面、Sを信じていても「無神論者」と呼ばれることになることになる。Sは、世の「神」とは異質の存在であり、比較し、類比することは許されないのである。

2 聖書における「神」の用法

(1) 新約聖書における用法

新約聖書の「神」はギリシャ語「セオス」の訳語である。「セオス」はもともと、ギリシャ神話における多神論の神々を表わしていた語であり、「唯一の神」という意味よりは、「多くの神々の中の神」というニュアンスが強い語である。つまり、新約聖書は、異教の神概念を用いて、唯一の神を記述しているのである⁽¹³⁾。

使徒の働き14章8節から18節までのルステラにおける記事の中では、異教の「神」と「聖書の神」とが同一視されている。パウロのしたことに驚いた群衆は、「神々が人間の姿をとって、私たちのところにお下りになったのだ」と言い(11節)⁽¹⁴⁾、バルナバをゼウス、パウロをヘルメスと呼ぶ始末である(12節)。この「神々」がギリシャ神話の神々であることは明白である。これに対して、パウロとバルナバは、「あなたがたのこのようなむなしいことを捨てて」「天と地と海とそこにあるすべてのものをお造りになった生ける神に立ち返るように」と語り(15節)、ギリシャ神話のセオスを捨てて、創造主なるセオスに立ち返るようにと宣べているのである。

使徒の働き17章16節から31節までのアテネにおける記事の中でも、同様のことが記録されている。「外国の神々⁽¹⁵⁾を伝えている」(18節)と評されたパウロは、アテネ人の神観念から真の神を弁明している。つまり、「知られない神に」と刻まれた祭壇に言及し(23節)、「神は天地の主ですから、手でこしらえた宮などにはお住みになりません」と切り出し(24節)、「神は、すべての人に、いのちと息と万物をお与えになった方」(25節)、「神は、ひとりの人からすべての国の人々を造り出し」(26節)、「神を求めさせるため」「神を見いだすこともある」「神は、私たちひとりひとりから遠く離れてはおられません」(27節)、「私たちは、神の中に生き、動き、また存在している」(28節)、「私たちは神の子孫です」「神を、人間の技術や工夫で造った金や銀や石などの像と同じものと考えてはいけません」(29節)、「神は、そのような無知の時代を見ごしておられました」(30節)、「神は、……この世界をさばくため」(31節)と続ける。ここで、パウロは、まったく別のものであるはずの異教の「神」を「聖書の神」に言い替えているのである。

I コリント 8 章 4 節から 6 節まででも、「偶像の神」や「多くの神」との対比において「唯一の神」が啓示されている。パウロは、「世の偶像の神⁽⁶⁾は実際にはない」「唯一の神以外には神は存在しない」(4 節)という反面、「多くの神や、多くの主がある」「神々と呼ばれるものならば……あります」(5 節)と言い、さらに展開して、「父なる唯一の神がおられるだけ」と断言する(6 節)⁽⁷⁾。すなわち、世には、実際には存在しない「神」があり、「神」と呼ばれるものがあるが、実在の「神」は唯一であると言うのである。

このように、新約聖書における「神(セオス)」は、「聖書の神」と「異教の神」「偶像の神」との通用概念として用いられ、主として、「聖書の神」についての知識を持たない異邦人に、「聖書の神」を告知させるために利用されているのである。なお、II コリント 4 章 4 節においては、サタンを「この世の神」と表現し、「神」概念がさらに拡張されている。

(2) 旧約聖書における用法

旧約聖書の「神」はヘブル語「エロヒーム」「エル」等の訳語である。聖書は「初めに、神(エロヒーム)が天と地を創造した」で始まっている(創世1:1)が、その「神」とは、創造主なる唯一の神のことであり、断じて、それ以外の何者でもない。つまり、「神(エロヒーム)」とは端的に「聖書の神」を表わす用語なのである⁽⁸⁾。

それにもかかわらず、聖書は、同じ語を用いて、「異教の神々」にも言及する。出エジプト記において、モーセは「主よ。神々のうち、だれかあなたのような方がいるでしょうか」と歌い(15:11)、主の律法は「彼らの神々を拝んではならない」(23:24)、「彼らの神々と契約を結んではならない」(23:32)と命じる。申命記は「人間の手で造った(中略)木や石の神々に仕える」(4:28)、「主だけが神であって、ほかに神はない」(4:35)、「ほかに神はいない」(32:39)と言い、以下、歴史書、詩書、預言書を通じて、同様の記事は列挙しきれないほど多くある。

II 列王記 5 章のナアマンの記事においては、癒されたナアマンは「これからはもう、ほかの神々に全焼のいけにえ……をささげ」ない旨を言明する(17節)が、それは「イスラエルのほか、世界のどこにも神はおられないことを知」ったからであった(15節)。「ほかの神々」とは「存在しない神」なのである。さ

らにその前、ナアマンの癒しを依頼するアラムの王の手紙を受け取ったイスラエルの王は、「私は……神であろうか」と絶句する（7節）が、その「神」とは、「ほかの神々」よりもさらに幅の広い概念であり、「超能力者」のような意味であろう⁽¹⁹⁾。「エロヒーム」が、きわめて広い意味で使用されていたことがうかがえる。

詩篇では、「主のほかにだれが神であろうか」（18：31）と言い、「知れ。主こそ神」（100：3）と言い、エレミヤ書では、「主はまことの神」（10：10）、「近くにいれば神なのか。……遠くにいれば神ではないのか」（23：23）と言う。この「神」とは、「聖書の神」を意味するわけでもなければ、異教の神々のどれかを具体的に意味するものでもない。聖書の神を含み、異教の神々のすべてにも通じる一般概念としての「神」であり、普通名詞としての「神」である。

この普通名詞としての「神」概念は、聖書の神学においては、きわめて重要である。キリスト教の福音の中心は、言うまでもなく、罪人の救いであり、キリスト教神学の中核は救いの契約であるが、救いの契約の目的は、「私があなたの神となり、あなたが私の民となる」ことであるからである。言辞上明らかなように、この「神」は、特定の存在の名称（固有名詞）ではありえず、聖書の神および異教の神々に通有する上位概念でなければならない。

(3) 結語

聖書の訳語「神」には、第一に、創造主なる唯一の存在を表わす意味としての「神」があり、第二に、第一の神以外の「異教の神々」を表わす場合があり、第三に、それらの上位概念としての普通名詞としての「神」なる概念があるのである。本稿では、第一の神の仮の訳語として「S」を考え、第二の意味ではそのまま「神々」を用いることを仮定した。しかし、それでは、第三の「神」概念が表現できないことが明瞭になった。それどころか、聖書の中では、「ほかの神々」というように、第二の「神々」を第一の「神」概念を用いて表現するのが一般化していることが明白で、第一の神と第二の神々とを「S」と「神々」と厳然区別することを是としめないことも明瞭となった⁽²⁰⁾。

その例証として、出エジプト記20章1節から3節までを呈示しよう。1節から3節までの3節の間に三度「エロヒーム」という語が用いられているが、全部意味が異なっている。「神はこれらのことばを……告げ」という1節のエロヒ

ームは、当然、創造主なる神の意味であり、創世記1章1節の「神」を指している。「S」で代替可能な場面である。ところが、「わたしは……あなたの神、主である」という2節になると、断然、意味が変わっている。明らかに「S」で代え、「わたしはあなたのS」とは言い換えることはできない。「あなたの神」とは、「誰某の神」との比較概念であり、その「神」は両者に通有する概念でなければならぬからである。つまり、この「神」は、「聖書の神」と「異教の神々」とを包括的に言い表しうる両者の上位概念であり、普通名詞としての「神」なのである。それに対して、「わたしのほかに、ほかの神々があってはならない」という3節の「エロヒーム」は、「聖書の神」を除外した「異教の神々」のみを意味している。

聖書における「エロヒーム」「エル」「セオス」の用法は、主要な概念だけでも、この三つの場合があり、「異教の神々」を排除した「S」や「聖書の神」を除外した「神々」は、この三つの場合に妥当する訳語とはならない。したがって、「聖書の神」と「異教の神」とを厳然区別する本稿の仮定は崩れ、両者を厳然区別する訳語は成立しないことが明白となった。他方、「神」という従来の訳語は、その点で満足しうるものであり、聖書の訳語として、当を得たものであると言えよう。

3 「神」についての神学的検討

(1) 神論の視点から

神学的に検討すれば、「神」という語（英語の「ゴッド」、ドイツ語の「ゴット」、ギリシャ語の「セオス」等）の誤用（と主張される現象）は、何も日本語だけの特殊な問題ではない。プラトン、アリストテレス、スピノザ、ライプニッツ、カント、ヘーゲル、コムト等々、古代以来の哲学者たちは、それぞれ独自の「神」を規定してきた。キリスト教の「神」論の基礎は教会教父たちによって築かれたが、その後、不変のまま今日に至っているわけではない。異端や偽キリスト教が「異なった神」を提示してきたのは言うに及ばず、中世のトマス・アクィナス、宗教改革者のルター、ツィングリ、カルヴァン、近代のシュライエルマッハ、現代のバルト、トレルチ、モルトマン、ホワイトヘッド等々

の神学者は、それぞれ「新しい神」の概念を示してきた。歴史的な諸宗教も今日の新宗教も、それぞれの教理に合わせて「神」を定義し、「神」を主張してきた。その結果、「神」はきわめて多義なものとなり、その定義はきわめて不定なものとなっているのである⁽²¹⁾。

聖書の文献批評学者たちは、旧約聖書にある「神」の表記方法の違いに着目し、それを根拠に、旧約聖書をJ, E, D, P等々といった仮想の著者の著作に分割してきた。文献批評学には多くの学派が存するものの、共通しているのは、イスラエル（の12部族）が共通の祖先と神の伝統をもつ一つの民族だったのではなく、共通の祭儀を核として作られた連合体であるとするものである。その目的のために各民族のもっていた諸伝承を統合して聖書を創作したと考えるのである。また、バビロン捕囚期に、バビロンの宗教に倣って、イスラエルの宗教を創出し、聖書を創作したとも考えられている。このように、聖書批評学は「神」を唯一とする伝統的な聖書の解釈に挑み、聖書の「神」を複数のもの、多元的なものと化してしまったのである。

神論は、聖書の神を論じることが主たる目的であるが、聖書の神以外の神についても論じ、聖書に基づく世界観以外の世界観についても検討する。学は、統一性（共通項）と区別性（特別項）との認識を基礎にし、分類操作を経て成立するが、その理は神学にも通用する。その際、学的前提として、「聖書の神」と聖書の神以外の「神々」（異教の神々）を比較可能なものと考え⁽²²⁾、その両者に通用する包括概念として「神」を措定する。そのうえで、「神」を否定する世界観を「無神論」、「神」の存在を認める世界観を「有神論」と呼び、有神論は、「神」を一とするか多とするか、あるいは、神と世界とを同一のものと考えるかによって、「一神論」「多神論」「汎神論」等に分類するのである。しかし、「S」と「神」とを区別した場合には、これは不可能となる。「無神論」とは、異教の神々を否定する世界観となるから、「キリスト教は無神論」と呼ばれることになる。

聖書の神は、世界の中でただひとりの神である（唯一神論）が、父、子、聖霊からなる三位一体の神である（三位一体神論）から、父も神なら、子も神であり、御霊も神である。聖書の神は、世界を創造しただけではなく、継続的に統治しているので、単に世界を創造して、後の展開は、自然法則に委ねたとする「理神論」を否定する。「唯一神論」や「三位一体神論」という分類は他の

神々との比較の成果であり、「理神論」という分類は聖書の神と区別するための分類である。

(2) 創造論の視点から

聖書は「初めに、神が天と地を創造した」で始まる（創世記1：1）。その際、天と地の創造者である「神」が、創造の結果生じた被造物である「天と地」とはまったく次元の異なる存在であるものとして言及されていることは明瞭である。つまり、創造主と被造物との絶対分離の関係である。その創造主とはSのみを指称するのであるから、S以外のものはすべてSの被造物ということになり、「神々」もまた然りである。したがって、創造主である「S」と被造物である「神」とを厳然区別する考え方はこの点に即応しており、この思想に反対する者はあるまい。もっとも、「神々」の教理の中には、当該の「神々の中の神」のみが世界の創造者であると主張するものもあるから、「S」と当該の「神」との間に競合関係が生じることになる。

使徒信条の第1段は「我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず」と告白している。我々、異教の国・日本に暮らす大部分の者は、『古事記』に世界創成の神話があることを知ってはいるものの、事実とは信じておらず、せいぜい汎神論的な宇宙か、自然の偶然の運行によって世界はなっただと思いついて、世界の創造者がいるという発想には思いもよらずにいる。つまり、知らず知らずのうちに、汎神論的な世界観や進化論的な世界観によって、思考体系が形成されていたわけである。したがって、信仰告白の基本とも言える使徒信条において、この点を確認するには大きな意義があるものと理解している。

しかし、神は唯一であり、天地の創造主であるということが当然とされる社会に育った者にとっては、あまり意義があることとは思えない。むしろ、冗長とも言えることであろう。とすれば、「創造主」条項をもつ使徒信条の狙いとする人々には、実は、「創造主」信仰は当然ではなかったということが想起されなければならない。事実、使徒信条の初期の形式では「創造主」条項は含まれておらず、「創造主」条項は後に加えられたものであると考えられている。つまり、「全能の父なる神」が「創造主」であるということは当然ではなかったということであり、それゆえ、常に、信仰の確認をしていかなければならなかったということなのである⁽²³⁾。

(3) 人間論の視点から

人は「神のかたち」に創造された神の被造物である（創世記：27）。もちろん、この「神」は「S」の意味である。「神のかたち」こそ人のメルクマールであり、人を他の被造物から区別する特質なのである⁽²⁴⁾。しかし、人は、罪の結果、神のかたちを破壊し、喪失してしまったのである。とはいえ、人の特質である神のかたちを完全に失ってしまい、人が人でなくなってしまったのではない。人は、罪を犯した後も、なお、神のかたちを持ち続けているのである。当然、それは原姿とは大きく異なったもの、「はなはだしく腐敗し」「恐ろしいまでに醜悪」⁽²⁵⁾なものとなっており、せいぜい、「神のかたちの残滓」⁽²⁶⁾を有するにすぎないものとなっている。それが現在の人の姿である。

この神のかたちの残滓は、「宗教の種子」と「法の種子」として人の心に刻印されている。「宗教の種子」に絞って言えば、この宗教の種子によって、すべての人には「『何らかの神が存在する』という信念が生まれながらにして植えつけられており、また、それがいわば人々の骨の髄にまで深く入り込んでい」⁽²⁷⁾るのである。その結果、すべての人の心には、「かき消すこと」のできない神的なものについての感覚、つまり「神的感覚」が刻み込まれているのである⁽²⁸⁾。その場合、「何らかの神が存在する」という信念や神的感覚のイメージする「神」は直截に「聖書の神」を指すとは限らない。むしろ、異教の神々や「聖書の神」を偽造ないし変造した「神」をイメージすることが通例であり、偶像礼拝や異教を作り出す元となっている。

ローマ1章18～25節において、パウロは、人の神観念とその否定ないし歪曲化について語っている。「神の、目に見えない本性……は……被造物によって知られ」（20節）、すべての人は「神について知りうる」（19節）のみならず、すべての人が「神を知って」（21節）いるのである。その「神」とは創造主なる神を指していることは、文脈上、明瞭である。しかし、人は、「神を知っていながら、その神を神としてあがめず」（21節）、「不滅の神の御栄えを、滅ぶべき人間や、鳥、獣、はうもののかたちに似た物と代えてしまい」（23節）、「神の真理を偽りに」、「造り主」を「造られた物」に代えたのである（25節）。つまり、非キリスト者が「神」と呼ぶものは、ほんらいの「神」に代えて造り出されたものなのであり、それは偽造された「神」ないし変造された「神」なのである。

(4) 比較文明論の視点から

古今東西の諸文明を観察すると、諸文明を通じて「法」の感覚と「神」の観念が普遍的に認められ、この両者が人類の文明を特徴づけている⁽²⁹⁾。「神」の観念に絞って言えば、地上の諸文明に神観念の普遍性が認められるわけであるが、宗教学上、人類のもつ神観念の起源は謎とされている。人類の神観念の起源については、おおむね、二つの説が対極にある。一極に、人類の遭遇した現象を通じて霊という観念に到達し(原始アニミズム)、やがて、多神教を経て一神教に至った(進化)とするアニミズム説、他極に、神観念の起源は創造主なる神にあり、その後の神観念の展開は、神観念の退化であるとする一般教説である。その中間に、情緒的感動や驚異の情を媒介にして、不思議な恐れの対象が神観念の基礎になったとする心理主義説がある。

聖書によれば、全世界は神の創造した神の世界であり、神の被造物である一方、神は摂理をもって世界を統治し続けている歴史の主でもある。それは、世界や歴史の限られた一部のことでなく、世界と歴史の全体である。それは、キリスト者の世界についてのみ妥当することではなく、非キリスト者を含めたいっさいの世界について言えることであり、キリスト者の関係する歴史に関してのみ神が主なのではなくて、非キリスト者を含んだすべての歴史の主なのである。

先に述べた、すべての人がもっている神的感覚は、「神のかたち」に造られた者であるために、神を思い、神を礼拝する行為となって現われるべきものである。生まれながら、すべての人は「神」という観念を有しているものであり、それゆえに、「神」についての知識を有する者なのである。しかし、この神についての知識は、人間に内在する罪のために抑制され、歪められている。その結果、人類は、見えない神を「偶像化」して礼拝し、あるいは、神を神でないものに代え、神でないものを神と思い込む、神の「偽造化」という傾向をもち⁽³⁰⁾、人間の営みとしての諸宗教を作り出す根源となっているのである。これこそ、すべての文明に「宗教」が普遍的であることの神学的理由であり、異教の聖書の根拠である。そして、このような普遍的な「神」の知識こそ、キリスト者と非キリスト者との接点ともなり、弁証学の成立根拠ともなるのである⁽³¹⁾。

(5) 罪論の視点から

罪とは、一言で言えば、神との契約に違反する行為であるとともに、神と矛盾するサタンとの間で契約を締結する行為である。その経緯は創世記2章および3章に記録されている。神は「園のどの木からでも思いのまま食べてよい。しかし、善悪の知識の木からは取って食べてはならない。それを取って食べるその時、……必ず死ぬ」と言われた(2:16~17)。それに対して、サタン(蛇)は「園のどんな木からも食べてはならない、と神は、ほんとうに言われたの……か」と問いかけ(3:1)、人(女)の答えが曖昧である(3:2~3)と知るや、「決して死(な)ない。……それを食べるその時、……目が開け、神のようになり、善悪を知るようになる……」と吹き込むのである(3:4~5)。サタンの言葉に従った人は、その実を取って食べ(3:6)、目が開け(3:7)、神のようになり、善悪を知るようになった(3:22)のである。

今、「神」という用語に焦点を当てて言えば、罪の本質は「神のようになること」である。神は創造主であり、人はその被造物である。創造主-被造物という絶対分離の関係にある以上、人が何をしていても神になることは不可能である。それにもかかわらず、神は「人はわれわれのひとりのようにな」ったと言っている(3:22)。それは要するに、神を否定し、自己を神の座に据えることによって、「神」の地位を確保した(もちろん、それは幻想にすぎないし、現実にはサタンの奴隷になりさがったのであるが)という意味である。つまり、サタンの奴隷になりつつ、自己が世界の主であるかのように幻想することが罪人の感覚なのである。

このように人が「神になった」その時点から、「神」という概念および語義が変化してしまったのである。この時までは、「神」は唯一であり、「神」と言えば、もっぱら創造主なる神のみを意味したのである(「神」を固有名詞と解することも可能であった)が、これ以後は、人が「神となった」ことによって、「神」はもはや「唯一」ではなくなってしまったのである。「神」の語義の変化は、裸の変化(恥)、地の変化(呪い)、食の変化、環境の変化(園の追放)等と同様、人の罪に対応しているのである。つまり、「神」が「神」以外のものを意味するようになったのは人の罪のゆえなのである。

この時以来、人の神認識機能も墮落し、神を神と認めることができず、かえって、神でないものを神と認識するようになってしまったのである。人は自己

を神とするとともに、その一方で、神を偽造ないし変造するようになったのである。出エジプト記32章1～6節によれば、出エジプト後のイスラエルの民は、モーセが神と会見している間に、アロンに「神を造る」ことを要求し、ついに、金の子牛を造らせ、「これが神だ」と宣言している。I列王記12章28節では、イスラエルの王ヤロブアムは民の心をひくために、金の子牛を2つ造り、「あなたの神々だ」と告知している。そのほか、イスラエルが「自分たちの神々を造った」という記事は枚挙に暇がない。

しかも、前掲の「子牛」のケースは2件とも、「神」以外のものを「神」とする行為ではない（と認識されている）のである。この「子牛」は、「あなたをエジプトの地から連れ上った神」、つまり「S」であるからである。いわば、「神」を「神」以外のものとする行為であり、明らかに、「神」概念の変容が認められる。ここでは、「S」とは別の「神」を造り出しているわけではなく、金の子牛を「S」と呼んでいるのであるから、「S」と「神々」を区別する仮定はまったく意味をなさない。

(6) 救済論の視点から

キリスト教救済の論理は救いの契約に要約されるが、その契約の目的、すなわち救いの目的は、「わたしはあなたの神となり、あなたはわたしの民となる」⁽³²⁾ということである。既述のとおり、この「神」は普通名詞としての「神」でなければならず、「S」では意味をなさない。なぜなら、Sは、信じる者にも、信じない者にも、常に変わず、創造主であり、唯一のお方であるからである。

もちろん、堕落以前には、「神」がSのみを指していたことは言うまでもない。しかし、すべての人は「神」に対して罪を犯し、「神」を否み、「神」から離れてしまったのであり、その結果、「神」の意味を変じてしまったのである。そして、キリスト教の救済は、そのような罪の中にある人が対象なのであるから、堕落した神概念を前提として考察しなければならない。堕落以前の基準で堕落を前提とする救済を論じることは自己矛盾に陥ることであるからである。

4 日本人の神観と日本宣教の視点

(1) 日本人の神観

大多数の日本人の観念する「神」は汎神論の神であろう。西田幾太郎は、その著『善の研究』において、「神とはこの宇宙の根本をいふのである」とし、「神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの実在の根柢と考へる」という⁽³³⁾。もっとも、この汎神論的傾向は、現代においては、日本や東洋の世界だけではなく、欧米にも浸透してきていることを看過してはならない⁽³⁴⁾。

津田左右吉は、「神」という訳語から日本語に起こっている誤解の問題を論じ、「今の日本の思想界もしくは学界において普通に用ゐられてゐる『神』の語は、キリスト教の……唯一神の意義であつて、日本人の昔から用ゐなれて来たこの語とは遙かに違ったものであり、そこからさまざまの混雑が生じてゐる」という⁽³⁵⁾。欧米の思想の影響を受けた知識人とは異なり、「日本の民衆が用ゐているカミの語の示すところはそれとは違ふ。シナ語の神とも同じでない」のであり、「カミをすべて神と書くのも、神の字をいつでもカミと訓むのも、誤りである」のに、「この誤りを犯したために、カミの語または神の意義に無用の混乱が少なからず生じた」のである⁽³⁶⁾。その結果、日本人の神観がキリスト教の神観に影響され、明治中期以前にはなかつた「神前結婚」というものが案出されるようなことになつたのである⁽³⁷⁾。

一方、韓国では、唯一神を意味する「ハナニム」と訳したことによって宣教が拡大しえたのだという説が一般化しているが、疑問を感じる。韓国においても、カトリックは「天主」という漢訳を用いたのに対して、プロテスタントは、伝統的な民族宗教の主宰神である「ハナニム(天神)」を用いたのであつた⁽³⁸⁾。ハナニムは、超越的な絶対神を意味しはするが、「聖書の神」に向けられた造語ではない。もともと儒教の絶対者としての「天」「上帝」を敬う背景があつたことがカトリックの受容に繋がり、民族宗教の「ハナニム」が用いられたことがプロテスタントの急激な受容を可としたものと思われる⁽³⁹⁾。

今日、一般に、「神と仏」は別のものと観念されているが、奈良時代には、仏は「あたしがみ審神」「あたしがみ他国神」「ふつじん仏神」等と呼ばれ、神の一種と理解されていた⁽⁴⁰⁾。それ以前にも、アニミズム的な「神」という枠組みの中に無「神」教的な仏教が入りこみ、民衆の心において、神と仏とが一体のものとして把握されていた節も

ある⁴¹⁾。後に、神社の中に寺院を建てる「神宮寺」の発想に見られる神仏習合となり、インドの仏が仮に日本の神の姿をとっているとする「権現」神観となり、本地垂迹説へと展開されていく。神道においてもその傾向は顕著で、平安時代の真言宗僧侶の始めた両部神道と天台宗僧侶の始めた山王神道は、仏教教理にもとづく神道である。また鎌倉時代の伊勢神道も両部神道の影響を受けている。神と仏が明確に分離されるようになるのは江戸時代の国学以降で、明治政府の神仏分離令、廃仏毀釈へとつながっていくのである⁴²⁾。

(2) 日本宣教の視点

先達の日本人伝道者らは、汎神論的な日本人の神観念の中で、苦闘しながら、「聖書の神」を伝えようとさまざまに方策を練ってきた。中でも最重要課題が、汎神論の世界観と鋭く対立する「創造主なる唯一の神」という概念であり、「契約の神」という人格的な神概念であった。先達伝道者らは、さまざまの試行錯誤を経て、聖書の訳語「神」の問題点を指摘し、さらに批判する拳に出るに至ったものと思料される。

思うに、罪人をキリストに導く宣教には多様な方策がありうる。聖書の環境の中で育ってきたユダヤ人や欧米人に対してなら、「イエスが主である」旨のみを述べれば十分であろう。しかし、それは、日本という場では、妥当しないのみならず、誤ったキリスト教観を植え付けかねない。そもそも、日本人には、創造主なる唯一の神という概念は存しないのであるから、創造主との関係を回復するという福音の真髓が不明解であり、救い主としてのイエスを信ずるという中核に理解が及ばないからである。先達伝道者らは、日本宣教の要が創造主なる神理解にあると察知し、欧米人宣教師の宣教方策を修正し、「初めに、神天地を創り給えり」から始まる聖書全体についての教育的宣教に力を入れてきたのである。

また、思うに、宣教にはいくつかの段階がある。まったく創造主という概念を理解しえない段階から、それが理解できるようになり、それを信じ、罪を認識し、ついに、救い主に至り、信仰を告白するまでには、さまざまな段階が想定される。宣教は、論理ではなく、良き知らせであるという点を考察すれば、宣教の段階に応じた聖書の真理の提供が適切とされ、あるいは要求されるであろう。「嘘も方便」式の伝道方策には肯じえないが、学的真理からはいくぶん離

れているところで、良き知らせとして、聖書を説き明かすことは許されるのみならず、当を得たものであると言うべきであろう。

その点で、訳語「神」を「創造主」等に代えて提供することは、先に考察したとおり、学的真理からいえば、誤ったことであると言わなければならないが、日本人に対する福音伝道の初期の段階における宣教の方策としては、適切な行為であると思料するものである。もっとも、信仰の成長に伴って、徐々に修正していくことが要求されるであろう。

(3) 宗教多元主義に陥る危険

他方、キリスト教世界の中には、異教の神々との対比の中で聖書の神を特別化したいという思いから、異教の神々と同一の呼称で呼ぶことを否み、異教の神々とは別の範疇に区分しようとする運動がある⁽⁴³⁾。その動機も、伝道的熱心に基づき、宣教的視点に立つものであると思料されるものの、それには、正統的キリスト教から離反してしまいかねない、きわめて大きな落とし穴が隠されていることを認識しなければならない⁽⁴⁴⁾。

なぜなら、その運動は異教の神々と聖書の神を厳然区別し、その両者をおのおの異なった範疇に分類するものであるので、前述の異教の神々と聖書の神との関係性⁽⁴⁵⁾を否定し、その結果、異教の神々と聖書の神とを範疇において別種のものとして規定し、両者の併存を前提とする宗教多元主義に陥ってしまうからである。その主張とは裏腹に、「唯一の神」という主張を根底から覆えしてしまう危険を内包しているのである⁽⁴⁶⁾。

「S」と「神」とを峻別する思想は、Sの超越性、唯一性を高度に主張し、Sと神との通有性をまったく否定するところから発生しているのであるから、Sも神の一つとして把握するとともに、Sを含むすべての神をそれぞれ尊重して理解しようとする宗教多元主義の考え方は、まったく無縁であると思われる。しかし、神と峻別されたSを主張し、「Sは神とは無縁である」と言うことは、結局、Sと神との二元論を主張することにほかならず、Sのほかに、別の神を公認することになるのである。いくら「Sは唯一である」と主張しても、神を否定することはできないからである。Sと神とはまったく別の概念なのであるから、Sが唯一であるとしても、神の存在は否定できないのである。それどころか、「Sは唯一である」という主張をすること自体、唯一であるというS

の定義に反した自己矛盾を露呈することになる。しかも、神には多数の神々を含むものであるから、宗教多元主義の立場に立つことになってしまう⁽⁴⁷⁾。

「神」にSをも含む従来の定義においては、「神は唯一である」が大きな意義を持っていたが、Sを神から分離した結果、「唯一の神」という主張をすること自体ができなくなってしまったのである。Sを聖書の創造主の固有名詞にすぎなくしてしまった結果、「Sは唯一である」という言明は、「ゼウスは唯一である」「天照大神は唯一である」「櫻井圀郎は唯一である」と同様、神学的、宣教的、弁証学的意味を失ってしまったのである。

5 日本宣教における弁証の視点

(1) 日本人の神観念と日本宣教の方策

従来、日本人の神観念が日本宣教の妨げとなっているというようなことが言われてきた。その裏には、日本が西欧のようであればよかったということが暗示されており、それは、西欧基準の目で日本を見た結果にしか過ぎないであろう。異教・異文化の国に福音を伝達する宣教という視点とは、異質なものと思われる。

また、「(日本人の)神観念が白紙であればよかったのに」という声も耳にする。白紙であれば書き込みが容易であるという発想であろうが、ほんとうに日本人が何の神観念ももっていなかったとしたら(すべての人には宗教の種子があるので、ありえない仮定であるが)、宣教は容易に進展するであろうか。宣教は完全に停滞し、停止してしまうのではなからうか。神をまったく知らない者に神を伝えるのは至難の業であり、否、不可能であると考えからである。

「異教の国」という視点が、宣教の意欲を喪失させてしまっているのではなからうか。聖書によれば、日本も「聖書の神」の造られた国であり、そこに住む日本人も「聖書の神」に創られた人間である。もちろん、欧米人と同様、「神のかたち」に創られたけれども、罪のために、それを著しく損なってしまった人間である。当然、神のかたちの残滓としての宗教の種子をもち、神感覚を有している。これが、「生まれながらに知っている神」の感覚であり、「知られない神」を知ろうとする意識の源泉である。その結果、「神でない神」を作り出して

いるのである。その意味では、神道も仏教も、その他の日本人の宗教意識も、「聖書の神」のコピーであり、虚像なのである⁽⁴⁸⁾。

したがって、異教の社会においては、認知しているものは誤った存在ではあるが、ほんらい求めるべき真の神の反映なのである。これがあるからこそ、宣教が可能なのである。それゆえ、日本宣教の方策を練ろうとするなら、「日本の神」についてよく知ることが必要であろう⁽⁴⁹⁾。

(2) 日本宣教と「神」の弁証

日本宣教の場における「聖書の神」の具体的な呈示に際して、従来、ともすれば、「日本の神とは違う」という主張に力点が置かれ、また、「日本の神はだめ」という否定に精力が注がれていたように思われる。それは、「日本の神」をあまりに意識しすぎていたという意味で、日本人の神観念に囚われていた結果とも言えなくもない。しかしながら、事態はむしろ逆で、先に指摘したように、日本人のほうが、キリスト教による神概念の変更を危惧していたのである。

日本人は、自然啓示の中で、神性を感知したものの、特別啓示がない状況のもとで、歪んだ神知識を修正することができず、「誤った神」を「真の神」と考えてきたのである。ほんらい、一つ（唯一）であるはずの「神」が、日本人の間で多元化されてしまっていたのである。とすれば、特別啓示の提供により、「一つの真の神」を明示するのが宣教であり、「神」の弁証であると言えよう。その理は、「神」を聖書における「エロヒーム」概念の墮落と同様に考えれば、容易に理解できるはずである。

このような弁証的宣教は、誤った神観念から出発して、真の神観念へと導き、墮落した「神」の概念をほんらいの形に修復し、神の栄光を現すものである。

注

- (1) 柳父章『ゴッドと上帝』（筑摩書房、1986年）116、120～122頁、海老澤有道『日本の聖書』（講談社、1989年）29～30、52、110～112、130、219～221、298、345頁、泉田昭『日本における聖書とその翻訳』（日本聖書刊行会、1996年）12～14、16頁。
- (2) たとえば、米沢弘は「アメリカ人宣教師による聖書の翻訳の際に、神という言葉が用いられた点に大きな問題があった」「当時の日本人のキリスト教徒自身が神という言葉には困惑した」旨を紹介している（「日本人の宗教的態度」『日本人の深層意識』（日本放送出版協会、1982年）111頁）。近時の、提案として、鹿嶋春平太『神と

ゴッドはどう違うか』(新潮社, 1997年), 上野巨『唯一神は愛なり』(いのちのこことば社, 1997年)がある。

- (3) 津田左右吉「日本語雑感」『津田左右吉全集』21巻(岩波書店, 1965年)70頁。
- (4) 柳父・前掲書124頁。
- (5) 学校教育法(昭和22年法律第26号)第63条第2項の委任に基づく学校教育法施行規則(昭和22年文部省令第11号)第66条第1項の委任に基づく大学設置基準(昭和31年文部省令第28号)第34条の規定により, 称すべき学士の名称は, 同基準別表第4に定められた学士の種類のうち, 履修した専攻に応じたものとされている。
- (6) 「神」に代えて「ハナニム」の使用が推奨されており, キリスト者が人口の30パーセントを超えており, 法律改正も困難ではないと思料される韓国においても, 「神学」「神学大学」「神学部」「神学校」「神学博士」等という用語はなおそのままであるし, 「高神大学校」「総神大学校」等の名称も変更されずにいることは注目に値する。
- (7) 韓国の実情に関する前掲注参照。
- (8) もちろん, 「S」はアルファベットの「S」ではないし, 何らかの語(たとえば, 「Superman」「Sky」「Sakurai」)の略語でも, 何らかの事物または事象(たとえば, 「桜」「最上」「救い」)を表わす記号でもない。「S」は, 従来の語では, 創造主なる神, 唯一の神, 全能の神等と説明されていたものを意味する新造語である。
- (9) ただし, 称すべき学士の種類(名称)は, 大学設置基準別表第4に定められた学士の種類のうち, 履修した専攻に応じた学士を称するものとされており, 同表には「神学士」と定められているので, 省令改正をしなければ「S学士」と称することはできない。
- (10) もっとも, ユダヤ教, イスラム教との区別を意味する場合としては, 使用する可能性がある。聖書で啓示された同じSを主とするものであるからである。
- (11) Sは三位一体に決まっており, 三位一体以外のSの可能性を暗示する「三位一体S論」という表現は許されないはずである。
- (12) Sはあるに決まっており, 世界から超越し, 唯一であるからである。
- (13) この事情は, 日本語の「神」と通じるものがある。
- (14) 28章6節でも, 「この人は神さまだ」と言われている。
- (15) この「神々」は「ダイモニオン」。
- (16) 「偶像の神」は「エイドーロン」。
- (17) Iテモテ2章5節でも, 「神は唯一です」と言う。
- (18) 上野・前掲書は, 「エロヒーム」が偶像神を示す普通名詞であり, 聖書の完結までには唯一神の存在が知られることがなく, 偶像神を表わす言葉しかなかったと言うが, 同意できない。所説によれば, 創世記1章1節の「神」は偶像神を表わす語であるというのであるから, 創造主より前に偶像神が存在していたことになるか, 創世記1章1節を筆記した時点では偶像神しか知られていなかったのか, その語で創造主を表記したということか, あるいは, 異教の宗教に倣って聖書の宗教を創作したということになろう。思うに, アニミズムから始まり, 多神論を経て一神教に至ると

いう宗教進化論にたった言説であるのか、聖書が歴史以前から存在していた神の啓示であり、全知全能の神の言葉であるという点を否定または失念した言辞であろう。後述するように、事態はまったく逆で、真の神が天地創造の前から存在し、偽の神々はその歪曲ないし不当コピーとして存在しているのである。

- (19) C. F. Keil & F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), Vol. 3, pp. 317–8.
- (20) それを表現しようとする、「ほかのS々」と言わざるを得なくなり、Sと神とを区別した意義を失ってしまう。
- (21) A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (Edinburgh: Banner of truth Trust, 1860), 29–32; Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 191–194; Wolfhart Pannenberg, *An Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 8–13; Hendrikus Berkhof, *Introduction to the Study of Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 93–96; John Miley, *Systematic Theology* (Peabody, MA: Hendrickson, 1893), 57–72; Martin E. Marty, “God” in Donald W. Musser & Joseph L. Price, ed., *A New Handbook of Christian Theology* (Nashville: Abingdon, 1992), 198–211; Catherine Gunsalus Gonzalez, “God” in Donald K. McKim, ed., *Encyclopedia of the Reformed Faith* (Louisville, KN: Westminster/John Knox Press, 1992), 154–157.

しばしば、日本語「神」に反して、英語「ゴッド」は「聖書の神」を適切に表記しているという主張がなされるが、その意味で、あまりに一面的な見方であると言ふべきであろう。

- (22) 「聖書の神」と「異教の神々」を共通の用語「神」で呼称することを嫌う者も、「聖書の神」と「異教の神々」とが一定の概念のもとに包括されており、両者が比較可能なものであると捉えているからこそ、同じ名称で呼ぶのを嫌うのであるはずである。これは商標権の効力の及ぶ範囲と類似している。商品または役務の呼称である登録商標は指定商品または指定役務に限って専有でき、指定商品または指定役務の範囲を超えて主張することはできない(商標法28条)。たとえば、同じ「マック」という名称で呼んでも、対象商品がコンピューターとハンバーガーであれば、何ら問題は起こらないのと同様である。
- (23) 拙稿「天地の造り主」『成長』76号(1996年)20頁。
- (24) Calvin, *Institute*, II. 2. 17.
- (25) Calvin, *Institute*, I. 15. 4.
- (26) Calvin, *Commentary on Genesis*, 9: 6.
- (27) カルヴァン『キリスト教綱要』I(新教出版社, 1962年)1篇3章3節。
- (28) Calvin, *Institute*, I. 3. 3.
- (29) 拙稿「キリスト教比較文明論の可能性」『キリストと世界』8号21~22頁。
- (30) 「偶像化」とは、霊なる神を形あるものとして捉え、礼拝する行為をいい、「偽造化」とは、神でないものを神とする行為をいう。前者は神を具体的に知る者の陥りやすい傾向であり、後者は神を具体的には知らない者の陥りやすい傾向であって、

異教をはじめ、一切の非キリスト教思想を含むものである。

- (31) Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), 151ff; Cornelius Van Til, *Apologetics* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1980), 55, 57-58; John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1994), 8-9 [邦訳『キリスト教弁証学入門』(日本長老教会文書出版委員会, 1998年)].
- (32) 創世記17:7, 出エジプト記6:7, 申命記7:6, エレミヤ24:7, 30:22, 31:1, 33, 32:38, エゼキエル11:20, 14:11, 36:28, 37:23, 27, ヘブル8:10, 黙示録21:3など。
- (33) 西田幾太郎『善の研究』(岩波書店, 1950年)192頁。
- (34) たとえば, ティリッヒは, 神を「存在の根底 (The Ground of Being)」と理解している (『神の存在論的探究』(理想社, 1961年)98頁)。また, 近年のニューエイジの影響も無視できない (David K. Clark & Norman L. Geisler, *Apologetics in the New Age* (Grand Rapids: Baker, 1990); Douglas Groothuis, *Revealing the New Age Jesus* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990), 水草修治『教会をむしばむニューエイジの罨』(CLC出版, 1993年), 尾形守『ニューエイジムーブメントの危険』(プレイズ出版, 1996年)等参照)。
- (35) 津田左右吉「日本語雑感」『津田左右吉全集』21巻67頁。
- (36) 同書69頁。
- (37) 同書70頁。
- (38) 柳東植『韓国のキリスト教』(東京大学出版会, 1987年)5, 52頁。
- (39) 同書31~32, 47~49, 52頁。
- (40) 『日本書紀』巻第19, 伊藤唯真「仏教の民間受容」『神と仏』日本民俗文化大系4 (小学館, 1983年)192~200頁, 大野晋『神』(三省堂, 1997年)27~28, 38頁。
- (41) 岩田慶治『カミの誕生』(講談社, 1990年)213~216頁。
- (42) ヘボン著『和英・英和語林集成』1886年版においても, 「God」は「神道ではカミ」「仏教ではホトケ」と説明されている (大野・前掲書85頁)。
- (43) たとえば, 鹿嶋春平太『神とゴッドはどう違うか』(新潮社, 1997年), 『『創造』からアプローチを』『クリスチャン新聞』1997年5月4日号, 上野亘『唯一神は愛なり』(いのちのことば社, 1997年)など。
- (44) キリスト教神学上のあらゆる異端をはじめ, 福音主義神学的視点から容認しえないリベラル神学や極端なカリスマ運動も, その動機は純粋であり, 宣教的・伝道的・弁証的熱心に基因するものであった (Frame, *Apologetics to the Groly of God*, 27-28; B. Demarest, "Heresy" in *New Dictionary of Theology* (Downers Grove, IL: IVP, 1988), 292 参照)。
- (45) 聖書は明らかに, 「(唯一の)神」と「(異教の)神々」とが同じ「神」という範疇に属するものであることを認識している。「わたしはあなたの神である」「主のほかには神はない」という言辭は (異教の神と共通する)「神」という一般的概念を前提と

しなければ意味のないことであり、「神々の中の神」という表現は最も端的である。パウロの宣教や弁証は明らかに異教の神との対比の中で真の神を提示するものであった。

- (46) 宣教・伝道という観点からしても、むしろ逆に、異教の神々と真の神との関係性こそ有用である。「神」の偽造化という事実がないとするなら、神概念の普遍性を理解することは困難となり、宇宙人や超文明を仮定せざるをえなくなってしまう。それはひきもおさず、「伝道」を、神概念のまったくない者に「神」を伝えるという途方もなく困難な仕事とするということの意味する。パウロがアテネで「神」を伝えたのはアテネ人の神概念（「知られざる神」など）があったからであり、我々が日本人に「神」を比較的容易に伝えるのも日本の「神々」があるからではあるまいか。日本人の神概念を知りつつ、あえてヘボンが「神」を採用したのは、日本人の神概念を高めて真の神を日本に定着させようとしたからであったという（大島智夫『ヘボン「和英語林集成」の背景』（明治学院大学キリスト教研究所、1996年）20頁）。人の罪による神概念の歪曲を捉え、墮落した神概念から、聖別された神概念へと道備えするのが、伝道の一つの局面であろう（拙著『日本宣教とキリスト教の用語』（いのちのことば社、1997年）34～35頁）。
- (47) 既述のとおり、筆者は「神」と峻別した「S」の使用を強く推奨する主張が、神々に満ち溢れた日本という場に住まう日本人に少しでも有効に福音を伝達したいという純粋な宣教的熱心に由来するものであると信じており、その動機自体を否定するものではない。おそらく、このような点を指摘されて驚いているのではないかと思料するものである。ある意味で、思いもよらなかった「落とし穴」に違いない。
- (48) 筆者は、罪論の講義において、しばしば、視線から45°の角度に置かれた鏡に映った90°の角度に存する実像を、視線の延長線上の虚像として捉える光学的説明を用いている。罪人は、自然（被造物）を見る際に、それが神性の反映であるために、その中に神の虚像を認めてしまい、それを「神」と思い込んでしまい、反射している実像の「神」を見失っているのである。
- (49) 従来、日本の伝道の現場では、銀行員の偽札鑑別能力を養うために、本物だけを徹底して教えるという銀行の教育方法を例にして、「本物を伝えるのには、本物だけをよく知ればよく、偽物を知る必要はない」と言われてきた。この視点は、銀行員が本物の銀行券と偽札とを共通した「紙幣」という次元で見るのと同様に、伝道者に聖書の神と異教の神々を同じ「神」という範疇で捉えるべきことを語るものである点で、評価に値する。しかし、偽札を本物と信じて持っている人に「偽札である」ことを納得させるには、それでは不十分である。「銀行員の勘」というだけでは納得できないに違いないからである。本物と偽物との違いを具体的に指摘されて初めて、納得せざるをえなくなろう。銀行員は本物だけを知って、銀行が損をしないように防衛すれば十分であろうが、伝道者は本物を知っているだけでは不十分であり、偽物についても詳しく知ることが要求されるのである。

[Abstract in English]
Reconsideration of “Kami”

K. Sakurai

“Kami,” the Japanese translation of the word Elohim or Theos, is highly attacked from both inside and outside of the church, because of its inadequacy to indicate the biblical God. In this paper, I'd like to examine it from the biblical, theological, missiological, and apologetic points of view.

In the New Testament, the word Theos, which denotes the gods of Greek Myth, is used to indicate God. It means that biblical God is understood in the same category with heathen gods. This practice, however, did not seem to be problematic. The word is used, for good reason, for Christian mission and apologetics in the heathen world.

In the old Testament, Elohim, which is the word for the one and only Creator God in Gen. 1: 1, comes to refer to the heathen gods, and then, the notion includes both biblical God and heathen gods. So no other word can be used for the biblical translation of God.

Theologically, God (god) is defined very many ways. Theological classification as Monotheism, Polytheism, Theism, Atheism, Pantheism, Deism is made from the understanding of the common notion of god in many world views.

Though, all human beings were created in God's image, this divine image was seriously damaged by sin. However, the divine image remains in all human beings as the seed of religion. It follows that all civilization has the notion of “god”. But it is the imitation of biblical God.

From the missiological and apologetic view of point in Japan, it is true that Japanese word “Kami” is unfitted in the very first stage of mission, but afterward, we can come to grasp that “Kami” is the adequate word for God.

〔日本語要約〕

「神」再考

櫻井 園 郎

日本語聖書の訳語「神」の妥当性については、明治当初から現在に至るまで、教界内外からさまざまな批判がある。とりわけ、教界内からは、汎神論的な日本の「神々」は超越神を表わす概念でなく、天地の創造主なる神を表わす語としては適切でないという批判が強くある。そこで、本稿では、聖書における「神」の用法および組織神学における「神」概念について、検討し、日本宣教と弁証の視点から、訳語「神」を吟味する。

新約聖書においては、ギリシャ神話の神々を表わす語である「セオス」が「神」を表わす語として用いられている。つまり、聖書の神は異教の神々と共通の範疇において捉えられ、唯一の神を表わす語として、転化されているのである。しかし、その結果、キリスト教宣教に支障が生じたというよりは、逆に、異教世界の中でのキリスト教の宣教ないし弁証に好都合となり、初代教界の宣教を推進する一助ともなっている。

旧約聖書においては、「初めに、エロヒームが天と地を創造した」で始まるように、創造主なる唯一の神を表わす「エロヒーム」なる語が、異教の神々を表わすようになり、聖書の神と異教の神々とを包摂する上位概念として用いられるようになっていく。つまり、「神」という語には、聖書の神、異教の神、両者を包摂する概念の三通りの用法があるのであるから、「神」をいかなる語に代えても、聖書の神と異教の神々とを別の概念で呼称することはできない。

神学的に検討すれば、「神」は、諸哲学者および諸宗教ならびに諸神学によって、極めて多岐に定義され、使用されている。また、「一神教」「多神論」「有神論」「無神論」「汎神論」「理神論」等々、「神」概念を共通のものとして見て、世界観を分類している。仮に、聖書の神を他の神と別の概念とすると、これらの分類は不可能になる。

すべての人間は神のかたちで創造されたもの、罪のゆえに、それを著しく毀損してしまった。とはいえ、完全に喪失してしまっただけではなく、神のかたちを宗教の種子として残しており、それゆえに、古今東西を問わず、諸文明および諸民族に、神の概念が存在するのである。つまり、世界中の神概念は、罪の

ゆえに歪められた、聖書の神の偽造ないし変造なのである。罪とは、人間が神を否定し、自らを神の位置に据えたものであるからである。

日本宣教を考えると、その最初期においては「神」は不都合であることも少なくないものの、キリスト教的理解が進むとともに「神」が適切であることが分かる。

キリスト教世界観確立と信仰実践を 可能にする開発教育

西川 芳 昭

0. はじめに

日本人キリスト者として開発途上国における開発協力に従事しながら神様から強く迫られたことがいくつかある。

まず第一に、日本において聖書を信じる教会が地上の管理及び開発途上国を視野に入れた自分達の生きる社会に対する預言者としての責任について必ずしも充分に考えてこなかったのではないかという危機感である。急速に発展しているキリスト教主義の民間援助団体も、救済（緊急援助）の必要性は聖書的に社会的にアピールすることができても、途上国だけではなく日本を含む社会の発展に対するクリスチャンの態度のとり方という面からは、教会の中に対しても、外に対しても必ずしも大きなインパクトを与える理論的メッセージ及び手段を持っているわけではない。

第二に、一般の市民が政府開発援助を中心とした国際関係における日本のなすべき役割に対してほとんど興味を持っておらず、持っている人もその多くは、ジャーナリズムを中心として、どちらかというとな否定的な見解を持っていることを痛感した。このことは教会の関係者にもかなりの部分共通している。このような国内の状況にもかかわらず、国際的な相互依存はますます深まっており、私たちがより良く生きて行くために経済的に許されている日本人が国民の義務として途上地域に協力していく必要がある。

確かに、近年開発途上国の貧困問題・環境問題や内戦からの復興に専門家として取り組もうとするキリスト者が増加するとともに、専門的技術は持たないがボランティアとして海外で活動する若者も増えている。しかしながら、このような開発や復興の問題について、一般の援助社会や教育界の動向を踏まえた上でのキリスト教世界観との関係を議論する機会は必ずしも充分ではない。共

生的働きという視点で開発途上国への援助と伝道の統合も試みられているが^①、必ずしも先進国に住むキリスト者の世界観の確立につながるものとはなっていない。

筆者自身は学生時代にアジアのクリスチャンから日本のクリスチャンがアジアの開発のために働くことを期待されていることを教えられた。また文化的背景の類似性などから、開発においても宣教においても、西欧人と較べて日本人がアジアの人々に接して行き易いこと、さらに日本人のアジアの人々に対する戦争責任もあわせて教えられた。日本が神様の許しを得て経済的繁栄をしている状況の中で、その国家が行っている途上国に対する開発援助にクリスチャンがかかわっていく責任と祝福(私個人にとって、日本の教会にとって、そして地上の国家にとって)を知って開発協力を携わるようになったわけだが、この個人的な召命をキリスト教世界観との関連で整理し、ある程度普遍化した上で、大学レベルを念頭においた開発教育との関係を位置付けるのが本稿の目的である。

近年開発教育の試みが急速に普及しており、国内外において教育のあり方からライフスタイルの見直しに至るまで大きな影響を与えている。本稿においてはまず開発教育の歴史と現状を分析し、わが国に望まれる開発教育、特にキリスト教に基づいた開発教育がどのように展開できるかについて考えてみたい。筆者はこの問題を開発教育にキリスト教の考え方がどのように影響できるかという側面と、キリスト教の信仰告白に内在している開発教育的思考及び要素を明らかにする側面からどのような議論が可能か分析したうえで、信仰実践につながるキリスト教世界観と開発教育の関係について若干の考察を行いたい。

1. 開発教育とは

学校の内外においていわゆる開発教育が様々な形で試みられているが、開発教育という言葉が現在わが国の社会及び学校教育において認知されているかどうかは甚だ疑わしい。全国の開発教育の試みの経験を繋ぎ、国内外の情報の収集・提供を目的として1982年12月に結成された開発教育協議会は開発教育を以下のように定義している^②。

「(開発教育は)『これから21世紀にかけて、早急に克服を必要としている人類社会に共通な課題、つまり低開発について、その様相と原因を理解し、地球社会構成国の相互依存性について認識を深め、開発をすすめていこうとする多

くの努力や試みを知り、そして開発のために積極的に参加しようという態度を養うことをねらいとする学校内外の教育活動』だと要約することができます。したがって、開発教育は単に途上国に関する知識量を増やしたり、またそこに住む人々に対するあわれみの感情を強調することでもありません。むしろ途上国に広範に見られる貧困や抑圧を地球規模の不正としてとらえ、その原因がしばしば工業諸国の中に存在することを学び、問題に気づいたら自分としてどうすればいいのかを考える、そしてその問題の解決にすすんで参加していかうとする関心や態度を養うことにねらいと本質があるといえます。」

もともと開発教育はヨーロッパの開発援助にかかる民間団体（NGO）がその活動資金を募るために開発途上国の情報を市民に流したことから始まっており学校の中で始められたものではないが、最近になって国の政策の中で開発援助担当官庁と教育担当官庁の資金協力のもとでNGOが学校の中で開発教育を行う例も出てきている^③。

1975年に出された国連情報委員会の文書によれば、開発教育とは「人々がそれぞれの地域社会、国そして世界の開発に参加できるようにする」ことが目標であり「地域社会や国、国際社会の状況を、それぞれの社会的、経済的、政治的手続きを理解した上で批判的に自覚する」ことが含まれる^④。関連して日本では開発途上国の総合的な理解、低開発の諸様相とその原因についての理解及びその克服と人間社会の均一な発展を目指す態度を養うことという定義も試みられているが、これは教育の態度目標を前面に出した定義である。

すなわち、途上国に対する知識を増やしたり、そこに住む人々にあわれみの感情を持つことではなく、途上国を中心とした広範に見られる貧困や抑圧の現象を地球規模の不正としてとらえ、その原因が私たちの日常生活の中にあることに気づき、気づいたらその問題の解決にどうかかわっていけば良いのかを考え行動する態度を養うことが目標となっている^⑤。

一方、教師が生徒に、リーダーがメンバーに一方的に知識や技術を伝達するトップダウン型の教育に対して、メンバーが自分で事実を認識し、考え、意見を表明・交換し、行動を決定していく参加型の教育という考え方もある。人間一人一人が持つ内在的な能力やコミュニティーが持つ潜在能力を引き出すファシリテーターの育成も開発教育の範疇に含まれる。このような教育の手法を

題にした定義も試みられている。

これに対して、開発教育とは外務省などがこれを評価し政策実施に利用するために積極的にアプローチしているもの、一部の開発教育のように正しい認識なしにながしかの行動ができるようにする類の行動が前面に出る教育は危険である、等の批判も社会科教育の学会で議論されている⁶⁾。大学レベルでのキリスト教世界観の確立と開発教育の関係を議論するときにはこの社会に対する正しい認識と行動するための技能をどう身につけさせるかが大きな問題となる。

さらに、急激に増加したわが国の開発途上地域に対する援助の効果的・効率的実施のための開発援助人材の養成を意識した大学院修士過程を念頭においた開発教育も活発に行われている。この中では、総合的な視野で開発途上国と先進国の政策対話が出来た人材、定められた政策の中で技術を用いてプロジェクトを遂行出来る人材、途上国の中で開発そのものを主体的に企画できる人材の三つの人材類型が意識されている⁷⁾。関連して、開発援助の必要性を援助の現場の状況を紹介することを通じて知らせる教育も援助の実施機関と教育者との連携で勧められている。1960年代には政府開発援助の正当性を訴えるために行われてきたこのような広報活動中心の開発教育は転換点を迎えている。現在は、援助あるいは経済協力の全体像を受講者に理解させるために企業の海外直接投資や貿易の問題、さらには構造調整といった情報を提供する努力がなされている。実施機関にとっては広報活動から情報提供への役割の転換が模索されており、ODAの広報ばかり行う情報センターや、逆に批判ばかりするようなNGOは淘汰されていくことになるという指摘がなされている⁸⁾。

では、筆者が議論しようとしている開発教育とはどのようなものであろうか？「地域に根ざして地球に生きる」(Think globally, act locally.)という言葉が市民権を得て久しい⁹⁾。地域に根ざすということは自らの属する社会や文化を相対化したうえでそのなかに留まることであろうが、このことは自らとは異なる社会や文化との出会いなしには実現しないことであろう。また、経済のグローバル化が急速に進み我々の日常生活が国境を越えて他者と密接に関わっている現状は看過出来るものでは無くなってきている。特に我々日本人の場合、その戦争責任を考えた歴史的必然と、カロリーの約三割しか国内供給できない経済的必然性等から国際理解教育の充実が急務となっている。国内

においても一極集中による都市と地方の格差拡大などの経済社会的な問題やエネルギー多消費社会の限界が議論され始めており、これまでの既存の社会を継続させることに力点をおく教育では問題解決が困難な状況に直面している。筆者は開発教育を、事実の分析による社会の状況、特に国際理解に基づいて国内外の南北問題の解決、さらには個人の尊厳を著しく侵害する不平等の是正のために行動できる人間の養成と考えている。このことは教育の機能的側面から言い換えると、従来の教育が内在的に持っている既存の価値観や行動様式、方向性を保存するための要員養成という機能を認識・了知しつつ、その社会の中で現状の問題点を明らかにして自己を含めた社会の変革を志向する人間の養成を行う機能も同時に持つ教育と言えよう⁽¹⁰⁾。

開発教育が議論され始めて20年が過ぎようとしている現在、開発教育及びその周辺領域の教育は初等中等教育を中心に各種の公式非公式の教育活動として様々な観点からそれぞれの教育目標を掲げて実施されてきている⁽¹¹⁾。特に国際理解教育との関わりの中で地球市民を育てる新しい教育として「開発教育」「環境教育」「平和教育」「人権教育」「異文化理解教育」等が実施されてきている。これらの教育はそれぞれ対象とする主要課題は異なるが、互いに重なり合い密接に関連した分野でありそれぞれの教育が独立して実施されているわけではない。例えば「国際理解教育」を教育の三つの領域である知・情・意の教育にあてはめて説明すると、他地域・異文化への理解を通じて自らの社会と他の社会の違いと共通性を知り(知)、人間としての普遍性に気づくことによる思いやりの心を育て(情)、その思いやりを通じて他者と協力し、世界に貢献する行動への促し(意)を導くことが国際理解教育の基本的課題とされる⁽¹²⁾。開発教育は、時代的に後発であるとともに、内容として開発途上地域の開発の問題を多く取り扱うことに特色があるといえよう。

2. 現在日本の教育に求められる開発教育の視点

以上の現状を踏まえ新しい開発教育として、地球的視野を持つ教育、未来志向性の教育、内容よりも方法を重視する教育が提案されている。

大津⁽¹³⁾はグローバル教育との関連で開発教育が日本において新しいパラダイムであることを説明する際にこれまでの日本の教育を以下のように見ている。まず、日本における社会科教育が19世紀の国民国家成立と前後して国家の成員

として国家利益を追求する国民の育成を中心としてきたことから必要以上のナショナリズムを生みだし紛争を生み出す遠因にもなってきたことを反省を指摘している。地球社会を一つのシステムとみなし、世界の持続的発展を目指す教育の充実が必要とされている。グローバルスタディーズ等のアプローチとはことなり、世界単一国家を目指すのではなく国家の成立を前提としてその構成員が平和と幸福のために協力する道を探ることも開発教育の目標であり、また開発教育が現実を踏まえて現代の社会に必要とされる最大の理由である。

時間軸の面からは、社会諸科学の成果を伝達することに中心をおいてきた過去志向的な教育から、「社会変化を予測し、望ましい意志決定によって未来の可能性を選択し、現在及び未来の社会の運営に参加していく能力と態度を育てる」教育への変化が求められている⁽¹⁴⁾。

空間的な側面から見ると、国際的には「閉じた系としての地球理解」「共通したルールもリーダーもない宇宙船地球号」の前提を受け入れたグローバルシチズンシップを育てることが人類生き残りの選択肢であり、国内的には教育基本法の理念である「世界の平和と人類の福祉に貢献」する人間の育成が求められている。国民として生きると共に国境を越えて物事が考えられ、行動できる人材の養成が求められているわけである⁽¹⁵⁾。

情報量の飛躍的増大と社会変化の加速化により、学問の成果としての知識の伝達や社会規範の継承よりも、情報の収集、選択、活用の方法や、激動する社会の対応の方法を修得することの必要性が認識されつつある。知識は授業者から学習者に与えられるだけでなく、授業者の援助を得ながら学習者自身の諸活動を通じて探求されるものであろう⁽¹⁶⁾。

しかしながら、方法論およびプロセスの重視が内容の軽視につながっては教育を受けた者のよってたつ論点が必ずしもその時点における最善の知見に基づくものでなかったり教育者の側の潜在的な偏見を無意識に伝達する危険性もあり教育の成果が疑問視される。特に大学教育を論ずる場合にはこの点に留意する必要がある⁽¹⁷⁾。また、プロセスの重視をしながらも民主主義、人権や平等ということばを用いて特定の文化的背景のもとでの思想の普遍性を主張した教育をしてしまう危険性を常に認識しなければならない。行動につながる応用能力を正確な知識または情報にもとづいて修得させることが実践的な教育には必要不可欠である。特定の文化に規定されることの危険はキリスト教の歴史の中

でも反省されていることは後述する。

3. キリスト教学校教育から見た開発教育

教育が社会的機能として持っている社会の持続性を保つ要員の養成と、現状の問題を分析し認識することから社会を変革していく行動ができる要員の養成というともすれば相反する目的のバランスを追求することが開発教育に内在している課題である。ある人がキリスト教世界観に基づいて教育を行うと主張するのであれば、聖書の宗教が常識や道徳の延長にあるものではなく、時として学習する者の常識や経験と対立するメッセージを持っていることをまず認識する必要がある。学習者側に規準をおいて学習の対象を押し量り解釈するのではなく、絶対者なる神から与えられた視点と規準を真理探求の原点におくことがキリスト教世界観に基づく教育に求められる態度である。特にわが国においてはキリスト教学校教育が明治期においては国家の近代化に奉仕し、戦後においては民主主義国家の成立や資本主義の発展に寄与するものとして社会に好意的に受け入れられた反面、戦時体制下におけるキリスト教学校における国家からの迫害と結果としてのキリスト教のメッセージの明確な提示の放棄や礼拝行為の断念へとつながっていったような、文化や社会に取り込まれる危険は常に認識すべきである⁽¹⁸⁾。

聖書から開発教育を見ることは、聖書の福音と社会的改良を同一視するいわゆる社会的福音の立場（キリストは革命家という考え）でもなく、また霊的な内面の信仰上の事項や魂の平安と社会的な事項や社会活動は全く異なる分野である（宗教は心の中のことを扱う）という視点でもない、本来聖書が持ち、イエスキリストが地上の生涯を通じて語り行われた世界観から開発や教育を論じることになる。この観点はわが国のキリスト教主義NGOも既に行っている議論であるがこれがキリスト者にも非キリスト者にも充分には理解されておらず、かつ必要な技能を備えたキリスト者が必ずしも育っていない。では実践のために必要な理念と技術とはどのようなものであるのかを本章と次章で議論したい。

〈ローザンヌ誓約と開発教育〉

教会と社会を結ぶ宣教としての開発教育を論ずることは、同時に開発教育になぜキリスト教の視点が可能であり有益であるのかを提示することにつながる。

具体的にローザンヌ誓約から二点見ていきたい。

『第十項・伝道と文化』⁽¹⁹⁾

世界伝道に必要な諸方策の開発は、想像力にとむ開拓的な諸方法を要求する。それによって神のもとにあって、キリストに深く根ざしつつ、自己を取り巻く文化とも密接なかかわり合いを持った教会が起こされるようになる。ところで、文化は、つねに聖書によって精査され、かつ判定されなければならない。人間は神の被造物であるゆえに、彼が織り成す文化のあるものは、美と徳性とを豊かに示している。とともに、人間は罪に墮落しているゆえに、その文化のすべては罪によって汚染されており、その中のあるものは悪魔的でさえある。福音は、文化相互間に優劣の順位があるとは見ていない。しかし福音は、すべての文化を福音独自の真理と正義の規準に従って評価し、すべての文化の中で道徳的に絶対的なものを主張する。宣教団体は、今までしばしば福音と一緒に自国の文化までも輸出してきた。そのために教会は、時として聖書よりも特定の文化の拘束のもとに置かれてきた。キリストの伝道者たちは、他の人々に仕える者となるために、人格的な信任をほかにして、その他すべての点において自己を無にすることを謙虚に追い求めていかなければならない。そして教会は、ただキリストの栄光のために、文化を変革し、それを実り多いものにするように、ひたすら努めていかなければならない。

このように、聖書から見たときに地上の文化に優劣の順位があるとは見ていない。そのうえで、キリスト教が多分西欧やアメリカを指すであろうところの特定の文化と結び付いたことを聖書よりも特定の文化に拘束されたと認めている。さらに、福音をすべての文化を真理と正義の規準で評価する絶対的なものと主張し、福音に基づき文化を変革していかなければならないと宣言している。絶対的規準を持ったうえでの文化の相対化と行動への促しが明言されており開発教育の目指すところによる異文化理解が明確にされている。

『第五項・キリスト者の社会的責任』⁽¹⁹⁾

われわれは、神がすべての人の創造者であるとともに、審判者でもあられることを表明する。それゆえに、われわれは、人間社会全体における正義と和解

のための、また、あらゆる種類の抑圧からの人間開放のための、主の御旨に責任を持って関与すべきである。人間は神のかたち似せて造られているので、一人一人は、人種、宗教、皮膚の色、文化、階級、性別、年齢にかかわらず、それぞれ本有的尊厳性を有するものである。したがって、人は互いに利己的に利用し合うのではなく、尊敬し合い、仕え合うべきである。われわれは、これらの点をなおざりにしたり、時には伝道と社会的責任とを互いに相容れないものとみなしてきたことに対し、ごんげの意を表明する。たしかに人間同士の和解即神との和解ではない。社会的行動即伝道ではない。政治的開放即救いではない。しかしながら、われわれは、伝道と社会的政治的参与の両方が、ともにキリスト者の務めであることを表明する。なぜなら、それらはともに、われわれの神観、人間観、隣人愛の教理、イエス・キリストへの従順から発する当然のことだからである。救いの使信は、同時に、あらゆる形の疎外、抑圧、差別を断罪する裁きの使信でもある。われわれは、悪と不公正の存在するところでは、いずれにおいても、勇断をもってそれらを告発しなければならない。人がキリストを受け入れる時、その人は再生して神の国に入れられるのであり、この不義の世界の真ただ中で、ただ単に神の正義の何たるかをはっきりと語るだけでなく、それを現実に押し広めていかなければならない。われわれが主張する救いは、個人的責任と社会的責任の全領域において、われわれ自身をも変革していくものである。行いのない信仰は死んだものである。

このようにキリスト者の社会とのかかわりについて、社会的行動が即伝道ではなく、人間同士の和解が即神との和解でないことを宣言しつつ、社会的政治的参与もキリスト者の務めであり、悪と不正のあるところではこれを告発し、現実に神の正義を押し広めていかなければならないと行動を促している。この前提として神の像（かたち）に似せてつくられた人間の本有的尊厳性を主張し、現在のヒューマニスティックな人間観に正面からぶつかる形の人権尊重の思想を提示しており、積極的な対話と行動につながる開発教育の実践を行おうと言えよう。さらに信仰による救いが個人的責任と社会的責任の全領域においてキリスト者自身を変革するものとしているが後にのべるようにまさにここに開発教育の入り込む余地と必要性が見られる。

〈マニラ宣言と開発教育〉

一方マニラ宣言においては、その前半の確認事項⁽²⁰⁾の中で、人類が罪のために滅びるべき存在であること、キリストの十字架のみが唯一神に至る道であることを確認したうえで、神の国を宣べ伝えることは社会的な迫害を追放するための努力を含むことを宣言している。これはキリスト教開発教育に合理性を与えており、社会的に辺縁化され、経済的に搾取されている人々との連帯を促す開発教育の目標である。人種、性別、階級による差別についても言及されており、現在の開発教育の重要な視点であるジェンダーについての問題提起も行われている。

さらに、キリスト教会に対して厳しい態度をとっている政府に対して、「クリスチャンが忠実な市民であり国家に福祉をもたらすように努力していること、福音を伝える方法は公明正大であり他の信仰を持った人々の立場にも理解を持ち、キリスト教の信仰を強制的に押しつけようとは決して考えず、どのような宗教にも信教の自由が保証されるよう願っている。」と釈明している。このように、キリスト教の過去が持っている国家権力と結びついた他者に対する信仰の強制と迫害を率直に認めたとうえで、自らの信仰に自信をもって明確に語り行動のできる人間を育てることこそが開発教育の目標であろう。

教育において考える軸足としてキリスト教をおいた場合、より実践的な教育を積極的に取り入れていくことが望まれる。キリスト教教義の押し売りではなく、キリスト教が本来持つ個人的信仰体験に根ざした社会への責任を、社会に対する関わり の歴史、現状、現時点での限界・問題点と将来への可能性を教育内容として提供することは真理を追求し行動に移す学問としての実践的な神学あるいは広義の神学の意義であり、開発教育の位置づけを明確にできるキリスト教教育機関の存在が望まれる。

〈筆者の主張する開発教育〉

これまでの議論を踏まえてもう一度実践的な教育との関連での開発教育について若干議論したい。

第一は開発教育一般で議論されている「エンパワーメント」の問題である。開発途上国に住む人々は援助を必要とするかわいそうな人々ではなく変革を求めて闘っている人々であり、先進国に住む人々にとって必要なことはこの運動

への支援であることを教育の中へ取り入れるべきであるという主張⁽²¹⁾をどう受けとめていくかという問題である。これによって被抑圧者が力を得ることを目指すのみならず、先進国において一人一人が社会の変革に参加するために「エンパワー」されることにつながる。このことを神からの召命の中に位置付けていく可能性が探られるべきであろう。

第二は「責任」の問題である。開発途上国の抱える様々な問題は先進国にその原因があり、従って先進国に住む一人一人にその責任が問われる問題であるという点をきちんと捉える必要である。この「責任」を知ることによって、特にキリスト者にありがちな「慈善」としての開発協力が、当然の「義務」としての開発協力へ転換されていくことが可能となるのである。神の呼びかけに対する呼応としての「責任」⁽²²⁾と、自らの罪の結果として他者の尊厳を傷つけてきた自らの責任を罪許された存在としてのキリスト者が責任を持って対応していくために必要な知識・技能が開発教育を通じて教育されていかなければならない。

TCUでは、キリスト教世界観の教育について教授会フォーラムを開いてアイデンティティーの確立を目指し、報告書は広く意見を募るために公開されている。報告書によると特に国際キリスト教学科の目標として、飢餓や環境の問題にキリスト教の側から答を出していく大学になりたいとの意思表示がなされるとともに、実際問題として学生の就職問題から社会での即戦力を養成できない苦渋が表明されている⁽²³⁾。従って開発援助分野に進む場合は、キリスト教世界観を共有しない各分野の専門機関にその教育を委ねることになり、この場合も開発分野に進む場合は基礎知識が要求されるであろう。この点も含めて実践に向けての開発教育の内容について次章で議論したい。

4. キリスト教世界観の実践に向けて

先にも述べたようにすべてのキリスト者が知るべき内容と、実際に開発援助に携わる者が知るべき内容には自ずから違いが出てくる。本稿の最後にこの点について一般的開発教育の議論を踏まえながら提言を行うこととしたい。

〈失敗が許されない開発の現場〉

例えそれがボランティアであっても開発協力の現場に出る場合はその責任を

認識すべきである。開発援助の現場においてよく聴かれるのはボランティアが訪問するのは援助関係者にとっても地域住民にとっても迷惑であるという声である。何の知識も技能も持たない者が特に短期間開発援助の現場を訪れることは、訪れた個人にとっては貴重な経験であり教育の効果は大きいですが、受け入れる者にとっては本来の開発援助活動に割くべき時間や労力、時には資金までが外来者のアテンドに取られ活動の停滞を招くことにもつながりかねない。さらにもっと深刻な問題は、善意の押し売りによって地域の状況を把握していない外部者が技術すら持たずに入ることによって混乱を起こされた地域にとってはこれをもとにもどすために必要な労力は計り知れない。ボランティアにとってはいい学習の機会となった小さな失敗でも、住んでいる人々にとっては開発援助プロジェクトの失敗は取り返しがつかないことなのである⁽²⁴⁾。この点はまさに社会科教育における議論の争点の一つとなっており⁽²⁵⁾、筆者が態度養成や参加型アプローチを重視し過ぎる現在の開発教育の主流に疑問と危機感を抱く点である。開発教育に携わるものには常にその関わっていく対象となる人々とのこの緊張観と責任感が問われてくるわけである。このことを踏まえてどのような教育が必要なのであろうか？

〈すべてのキリスト者が受けるべき内容と出ていく召命を持っているものが受ける必要のある内容〉

筆者は先に大学学部レベルの開発教育の内容の可能性を表1のように分類した⁽²⁶⁾。第一は専門分野別の開発問題を扱う場合であり、第二は専門細分化され過ぎた個別分野を総合的にとらえ直す試みの結果としての開発問題解決のためのジェネラリスト養成の教育である。

開発教育の実社会における実践活動を意識した動的な側面を重視した人材養

表1. 学部レベルの開発教育の領域

	専門教養型	開発学学際型
学部の教育内容	農学・工学・教育・保健などの従来からの理系学部の教育内容	政治学・経済学・社会学の基礎分野にコミュニケーション科目を加える
目的	中等教育までに開発協力志向を持った者に専門教養を与える	開発（又は低開発）問題を系統的に把握する専門教養
連携する大学院教育	専門性を深める教育または開発・国際協力の専門教育	問題解決のための専門分野または問題分析のための専門教育

成の目標について山田⁽²⁷⁾は「問題解決能力の提示」「自己発信能力の提示」「共生意識能力の提示」「情報分析能力の提示」「政治参加能力の提示」「開発経営能力の提示」の六項目にまとめている。大学における教育を検討する場合、この分類では問題解決能力としての技術分野の比率が低いことが懸念されるが学部レベルの専門教養としては充分カリキュラムを検討できるアプローチであるので、この目標も意識して、筆者は既存の問題領域別の知識伝授型の教育提示との関係を考慮し、教育内容を以下の三分野にまとめてみたい。すなわち、「開発の必要な現状を知る分野」「現状を変え開発を行う技術分野」「開発の社会との関係を分析する分野」である。

最初の「開発の必要な現状を知る分野」の教育内容としては「貧困・開発問題」「人権問題」「環境問題」が三大問題としてあげられる。特に貧困・開発問題については世界の人口の半分以上が開発途上地域に居住している現在、地球市民として知らないで済まされる問題では無くなってきている。また、経済のグローバル化の中で特にアジアを中心とした途上国との関係はどのような職業につく場合でも最低限の知識を持つことと、その地域に住む人々と共感できる感性が社会人として不可欠のものとなり専門的見地からのこのような教育が必要とされる。この部分はすべてのキリスト者が受けるべき開発教育であろう。

「現状を変え開発を行う技術分野」は通常工学部や農学部などそれぞれの技術専攻の学部で行われる教育が中心となるが、学部レベルで学際的な教育の範疇で技術・技能的側面を考えた場合、開発学を含む開発教育の観点からは都市開発・農村開発のような目的別開発計画の手法や管理の方法が含まれよう。

「開発の社会との関係を分析する分野」はうへの二つと重なる部分も多いが、主たるものとして開発社会学、文化人類学、開発経済学等が含まれる。開発は、多くの場合、対象となる地域・社会とは異なる規範を持つ外部者の介入によって実施され、これまではそれを当然のこととして文化や社会に関わる問題は必ずしも議論の対象とされてこなかった。しかしながら、経済援助の功罪が多くの場面で議論される現在は、大学レベルの開発教育においてもこのような視点を含めることは不可欠であろう。この点において、開発の最終的目的が地域や人間の福祉の向上であることを考慮するならば取り扱う際の世界観が重要な課題となろう。

5. 終わりにかえて

〈開発教育とキリスト教世界観の統合を目指して〉

国際社会を構成する各国・集団のうち資金や技術を持つ国々が持たざる国々や人々に対して援助をする責任を持つことを原理とする開発援助は、聖書で述べられている、神様が人を一つの種として造り他の生物と一緒に一つの居住環境におかれ、人にその管理を委ねられた事実と整合性があることは明かである。「神が造られたものはみな良い物で、感謝して受けるとき、捨てる物は何一つありません。(テモテ第一の手紙4:4):父が私を遣わしたように、私もあなたがたを遣わします。(ヨハネの福音書20:21)」

また、すべての人が神様によって尊厳と価値において平等に造られていながら、現実に深刻な較差が起きている中で、平等の確保又は回復のために何らかの調整を行うことは宣教の一端である。「私はこのことによって、他の人々には楽をさせ、あなたがたには苦勞をさせようとしているのではなく、平等を図っているのです。今、あなたがたの余裕が彼らの欠乏を補うなら、彼らの余裕もまた、あなたがたの欠乏を補うことになるのです。こうして、平等になるのです。(コリント人への手紙第二8章8節~15節抜粋)」ここで彼らの欠乏を補おうとしている先進国のキリスト者が、途上国の彼ら(住民)の余裕によって補われていることを感謝すると共に、彼らの欠乏を作り出している原因が他ならぬ既存の近代的西欧文化に規定されている多くの先進国キリスト者にあることを踏まえる必要を重ねて指摘しておきたい。

キリスト者が、キリスト者も含めて日本人の中に根強く浸透している西欧技術社会信仰と言える世界観と生き方、さらにそこから派生しているかも知れない途上国蔑視に対して何らかの発言をし、なによりも開発と低開発の事実と原因を明確に知ると共に、自らの責任性を追求していくこと、さらに召命を受けた者が実務に必要な技能を身につけてから現場に出ることが出来るようになることがキリスト教世界観の確立とそれに基づく信仰の実践に向けた開発教育の大きな目標であろう。

注

- (1) 例えば山森鉄直、『キリスト者の共生的働き』、いのちのことは社、1993
- (2) 開発教育協議会 『入会のご案内』

- (3) 筆者のデンマーク外務省聞き取り等の基づく知見
- (4) 大津和子, 「地球市民を育てるために」 開発教育推進セミナー編 『新しい開発教育のすすめ方』 古今書院, 1995, 10
- (5) 開発教育協議会 『入会のご案内』
- (6) 田島康弘, 「開発教育と地理教育」『開発教育』, No. 37, 1998, 93-102
- (7) 国際開発ジャーナル 1995年9月号 80-90 「特集 開発援助と人材問題を考える」 及び 増田, 牟田, 渡辺, 浜野 「国際教育開発における人材養成」 『国際協力研究』 Vol. 12 No. 1, 1996, 11-22
- (8) 赤石和則 「開発教育における開発援助の伝え方」 O E C F ニュースレター 1998年8月 10-11
- (9) 地域に根ざして地球に生きると言ったときには, 経済的に世界で競争できるような企業家精神をすべての住民がもつことが地方の生き残りの道であるとき極めて伝統的な産業開発牽引型の社会発展の手段を意識する場合 (例えば, 平松守彦『地方からの発想』 岩波新書 1990 P. 226) と, 土地所有・労働力・信用の地域化や地域資源, 産業とその市場の地域内外の適当な配分及び交通・通信・教育・行政システムの集中と分散等を考慮した社会の構築を目指す既存の世界経済の枠組みに挑戦する場合 (例えば, 中村尚司 『豊かなアジア貧しい日本』 学陽書房 1989 P. 64) が混在する。開発教育はどちらが正しいかについて直接答えを出すことが目的ではないが様々な考え方があることを認識し, 教育を受けた者がどのような視点を持つかを自覚することは教育の目的達成に不可欠である。
- (10) 環境教育などを通じた教育のあり方そのものへの問いかけは 大田 堯 「地球環境と教育」 大田編 『学校と環境教育』 東海大学出版会 1993, 2-11等を参照
- (11) 大津和子 「地球市民を育てるために」 開発教育推進セミナー編 『新しい開発教育のすすめ方』 古今書院, 1995, 9-12
- (12) 石附 実 「国際理解の教育」 吉田正晴編 『比較教育学』 福村出版 1990, 90-95
- (13) 大津和子 「地球市民を育てるために」 開発教育推進セミナー編 『新しい開発教育のすすめ方』 古今書院, 1995, 15-16
- (14) 大津 前掲書 16
- (15) 大津 前掲書 16. ただし, ここでいう前提はあくまでも地上世界を理解するための前提であり, 筆者は神の主権を否定的に見ているわけではない。
- (16) 大津 前掲書 16-17
- (17) 学校教育法 第52条 「大学の目的」 大学は, 学術の中心として, 広く知識を授けるとともに, 深く専門の学芸を教授研究し, 知的, 道徳的, 及び応用能力を展開させることを目的とする。
- (18) このような議論は, 今橋 朗 「キリスト教教育」 神田・関田・森野編 『総説実践神学』 日本基督教団出版局 1989, 189-215 及び, 渡辺信夫 「アジア伝道史に学ぶ」 信州夏期宣教講座編 『時は迫っている』 いのちのことば社 1995, 76-

120などを参照されたい。

(19) 宇田進 『福音主義キリスト教と福音派』 いのちのことは社 1993 付録参照

(20) マニラ宣言 21の確認事項抜粋 (鍋谷亮爾訳)

2. 旧新約聖書は、神の御性質と御旨、贖罪の御わざ、その意味、宣教命令について神が私たちに与えられた権威ある啓示の書であることを確認する。

7. すべての宗教やイデオロギーは、神に至らせる道とはならないことを確認する。キリストによってあがなわれなければ、人間の霊性そのものは神に至らせる道ではなく、さばきに至らせる道である。キリストだけが、唯一の神に至る道である。

8. 正義や人間的尊厳を奪われた人々、飢えまた、身よりのない人々に具体的に配慮することにより、神の愛を見える形で示さねばならないことを確認する。

9. 正義と平和の神の国を宣べ伝えることは、個人的にも社会的にもすべての正義と迫害を追放するための努力を含むことを確認する。私たちは預言者的な証言をすることを恐れない。

13. キリストのからだである教会の肢体である私たちは、交わりの中で、人種別、性別、階級別による障害を越えなければならない。

18. 私たちが生きている社会そのものについて学ぶ義務のあることを確認する。それは、社会の構造、価値観念および必要性を理解し、より適切な宣教の方策をたてるためである。

出典：宇田 進 前掲書 281-283

(21) 甲斐田万智子 「イギリスの開発教育」 田島前掲論文に引用

(22) この議論についてはスコットランド教会によるものが一般書店から翻訳され新しいキリスト教からの世界管理の視点として一般研究者の資料とされている。くわしくは、スコットランド教会社会・宗教・技術部会調査委員会による「この大地のある限り」(思索社『自然への共鳴』3巻 1990, 161-224) 参照。このような視点をわが国のキリスト教開発教育にどのように導入するかが課題であろう。

(23) 東京基督教大学 「第2回教授会フォーラム報告書」 1997, 28

(24) 赤阪むつみ 『自分達の未来は自分達で決めたい』 日本国際ボランティアセンター 1997. 特に前書きに著者の経験が述べられている。キリスト教関係者の評価にはこの視点は少ないのではないだろうか？

(25) 田島 前掲論文 93

(26) 拙著 「大学レベルの開発教育試論」 長崎ウエスレヤン短期大学紀要 Vol. 20

(27) 山田 満 1995 「日本の国際化と開発教育—地球市民型開発協力の担い手づくり—」 国際教育研究紀要 Vol. 2, 45-63

[Abstract in English]

Development education enabling the establishment of Christian world views and practice of the faith

Y. Nishikawa

Development education, which has great impact on various aspects of education and lifestyles, was explained in order to discuss how the education should be implemented based on Christianity. First, shared nature of development education and Christian faith was clarified. Next, danger of the negative impacts on the beneficiaries of development, derived from attitude formation, one of the main objectives of development education, together with Christian activities intending to practice the faith was identified and contents of the development education in order to overcome these shortcomings were introduced. Necessity for Christians for recognizing their responsibility for the development and reviewing their lifestyles were also discussed.

〔日本語要約〕

キリスト教世界観確立と信仰実践を
可能にする開発教育

西川 芳 昭

教育の手法からライフスタイルの見直しに至るまで現代社会に大きな影響を与えている開発教育の現状を紹介し、キリスト教に基づいた開発教育がどのように展開されるべきかについて考察した。まず、キリスト教の信仰と開発教育の思考の共通性を明らかにした。次に、開発教育の大きな目的である態度形成の側面が実践を目論む信仰とあいまって海外の活動において対象となる地域住民に否定的に働く危険性を指摘した上で、このような制限を克服する開発教育の内容を提言した。キリスト者が開発における責任を自覚することと現在の生活を見直すことの必要性についても合わせて議論した。

VAN TIL ON AUTONOMY

Stephen T. Franklin

I had been aware of Van Til's name for many decades, but his theology remained obscure. While committed to many of the central emphases of classical Reformed thought — Calvin, Knox, and Edwards were my first real theological mentors — I confess that I knew little about contemporary Dutch/American conservative Reformed theology. John Frame's work on Cornelius Van Til¹ provides us with a helpful, comprehensive, authoritative, and, at least in my case, much-needed guide into this corner of the theological world.

The theology of Van Til and his successors may be only a corner of the larger world, but it is no backwater. It continues to guide significant portions of the Protestant pastorate in conservative Reformed churches. Despite Van Til's reputation as an ultra-conservative, he weaves together pre-Enlightenment themes with surprisingly postmodernist ones. While Van Til's language is often highly contentious, his basic method keeps faith with his Reformed and Augustinian heritage — far more than theologians outside his circle of disciples might think. And while he is fully committed to Scriptural revelation as the never-failing foundation of both practical Christianity and academic theology, his arguments for that foundationalism are surprisingly contemporary. Those arguments exhibit many links to what we now call postmodernism. Using Frame's work, I want to explore how Van Til's theology can deepen our understanding of the current theological enterprise.

To journey with Frame as he reviews Van Til's work throws an intense spotlight on the status of theology in the late 20th Century. It also reveals some unintended links between Van Til and Barth and other more “modern” Reformed theologians. When feuding folk discover they share a common ancestry, both sides may be offended by the news. Both Van Til and Barth carry the genes of their Reformed ancestry. Given his

harsh criticism of Barth, Van Til certainly never intended to ally his theology with Barth's, nor I suspect did Frame write this book to reveal those links. Nonetheless, they exist.

As a test-case, I will deal with the issue of human autonomy. Van Til is against it, and here he is definitely pre-modern (but not much different from Barth). I am for it, seeing it as one of the most precious — but also most dangerous — contributions of biblical Christianity to the world. Whether or not he and I flatly contradict each other, I do not know, because it is difficult to unpack all the nuances of his position. Van Til prefers to use rich and suggestive but rather hard-to-pin-down metaphors. But what is absolutely certain is that he and I would at least place the emphasis on different syllables when discussing autonomy.

To present a highly complex set of issues as clearly as possible, I will present Van Til's theology in a expository format, into which I will interweave (A) my critique of his position and (B) elements of my own vision. I will then return to the issue of autonomy and the role of metaphors in shaping any systematic presentation of the Christian faith.

I want to make one more preliminary comment about Van Til's use of language because it reveals his theological commitments. Van Til depends heavily on metaphors² to express his theology, begging the reader to make an imaginative leap of understanding. Creative writers often appeal to metaphor because a literal use of words can glue us into well-established, well-worn modes of thought — the very modes of thought from which the writers want to unstick us. With the passage of time, a new metaphor can turn into a work-a-day, literal usage as people “get” its message. Nonetheless, it seems to me that many of Van Til's basic metaphors cry out for further clarification, either in terms of previously established “literal” terms, or in terms of other metaphors where the new metaphors, taken as a group, define each other and create their own domain of “literal” discourse.

I have in mind such basic themes in Van Til's theology as “Self-contained Fullness” and “Absolute Personality.” His God is both a “Self-contained Fullness” and at the same time an “Absolute Personality.”³ Even when we attend to just one motif by itself, it is not self-evident what Van Til had in mind. What does self-contained add to the notion of fullness when referring to God? And what makes God's personality absolute? But Van Til combines both motifs in describing God. They obviously stand in considerable

tension with each other. A “self-contained fullness” would seem an odd description of a healthy “personality,” whether divine or otherwise. This may be a creative tension that points to two different but supplementary truths that we do not ordinarily conjoin; it may be an apparent contradiction in need of further reflection into order to grasp its valid meaning; or it may be a straightforward logical contradiction in which each statement falsifies the other.

I presume that Van Til would not view these two motifs as falsifying each other. But Van Til would probably hesitate before trying to “harmonize” them. He thinks both themes are biblical and that neither is more basic than the other. Of course we may have good reason to suspect that Van Til was alerted to the significance of “Self-contained Fullness” by his theological heritage. And Van Til’s doctoral advisor at Princeton was A. A. Bowman, “whose sympathies were also with idealism and the developing ‘personalist’ movement.”⁴ Surely this alerted him to the importance of “Absolute Personality,” even if he, in his typically antagonistic style, declares the views of the Personalists to be impersonalistic!⁵ But perhaps Van Til would be quite content to admit (if in fact it is true) that it was not the Bible that first alerted him to the significance of these ideas. Rather, what counts in his mind is that the Bible teaches both. Therefore, we should submit to the authority of the Bible and assert both, letting the Bible define their content in whatever way pleases God.

This brings us to Van Til’s real concern. The Bible as God’s revelation judges us; we don’t judge God. We must avoid adjusting the biblical message to meet our preconceived “standards.” Rather we must adjust our thoughts, philosophy, logic, and language to meet God’s standards. While Barth would probably have hesitated at Van Til’s quick identification of the biblical text with God’s objective revelation, nonetheless the two theologians stand shoulder-to-shoulder in demanding that we adjust our human standards to God’s revelation and not the other way around. The genes of Augustine, Anselm, and Calvin will out!

Van Til holds that God is the creator of all that is and that the basic division in biblical doctrine is not, for example, between the natural and the supernatural but between God and creation. The doctrine of creation implies, according to Van Til, that

both the Christian and the non-Christian live, think, and feel as dependent on God. The only question is whether human beings acknowledge their created status and whether their philosophy, religion, science, reason, and culture recognize the God who has created them and continues to sustain them. This is classic Christianity that Wesley, Luther, Aquinas, Augustine, and St. Paul would affirm without hesitation or reservation.

Van Til further argues that sin has corrupted our view of the Creator of heaven and earth. At best, therefore, we can have only a very inadequate understanding of that Aboriginal Power out of which “we live and move and have our being.”⁶ I firmly agree with Van Til on this point, as would Wesley, Luther, and the rest. Therefore the non-Christian fails to grasp — intellectually, morally, religiously, and practically — that Reality out of which we all live, including non-Christians.

In what, however, does this non-Christian failure to grasp its own foundations consist? Is the failure total? Is it partial? Does it apply in some areas but not in others? Does it stem from the incapacity of the unbeliever or does it result from some fundamental flaw in the evidence? To give Van Til's answer(s) to these questions, it is essential to focus on one of Frame's often-repeated comments about Van Til. According to Frame, Van Til tended to think in terms of “systems,”⁷ that is, in terms of *gestalts*, dynamic wholes, and even (to use a metaphor of my own) soap bubbles. This may reflect Van Til's early studies in Idealistic Philosophy.⁸

I will put the issue in my own terms: a system of doctrine or ideas is like a soap bubble. To make this concrete, think back to that nice big bubble you noticed on your arm this morning when you took your shower. If you touch the bubble, however slightly, at any one point, the bubble instantly shifts. You can see the movement in the changing patterns of color in the bubble. Each atom in the bubble moves to a different place, and the pattern of energy/force sustaining the bubble completely reorganizes itself. Try touching it a second time, in a different place. As long as you don't pop the bubble, the atoms all shift again and the energy/force reorganizes itself into yet another pattern, with yet another beautiful display of shifting color. A system of doctrines, whether theological, philosophical, or scientific, is like a bubble: touch any doctrine (that is, put a stress on the system), and the whole doctrinal pattern changes. Vary the meaning of any one doctrine, and you have changed the meaning of every

other doctrine.

As I understand Van Til, any sin or any heresy that enters into our understanding at one point will change our understanding at all points. Thus there is no point at which the non-Christian has a true, wholesome, and correct understanding. This applies not only to the unbeliever's view of God, but to science, mathematics, and anything else that is a part of a human life and/or worldview. Let me add that, although this needs to be balanced by other factors that I will soon discuss, I am still in agreement with Van Til's argument.

Van Til's argument has one profound implication that he forcefully and repeatedly draws out. It is always possible to employ the method of antithesis with the non-Christian's life, thought, emotions, worldview, ethics, politics, science, or whatever. The unbeliever literally does not possess even one completely true thought! Whatever the non-Christian says is "Wrong!" — at least in the sense of not being one hundred percent right. Thus the Gospel comes in "total" opposition to the sinner. This is simply an application to the "philosophy of knowledge" of the traditional Protestant doctrine of "total" depravity, which states that there is no place in the unbeliever's life/thought from which to begin the "long march" to salvation or to acceptance before God.⁹ Bootstrapping won't work as a basis for knowledge any more than it does as a basis for salvation. This same point can be stated a little less dramatically: there exists no place in the unbeliever's life or thought that is free from sin and from which the unbeliever could begin the process of creating an unsullied knowledge of God, the world, or self. The Gospel stands in antithesis, therefore, not merely to "works-righteousness" but to our "works of knowledge." Van Til forcefully and repeatedly uses this principle of "antithesis." This emphasis makes Van Til's theology irritating to many people, especially those who prefer to build bridges rather than walls. His strong commitment to the principle of "antithesis" may have also soured some of his personal relations.¹⁰

Let me note two fundamental presuppositions of all idealist epistemologies. It seems to me that Van Til's theology requires these presuppositions, perhaps in a modified form, if he is to be consistent. These presuppositions, again in a modified form, have become "stock in trade" in our current postmodern epistemologies. The first presupposition is that meaning is contextual. Second, truth is contextual. To

figure out what Van Til is up to, we have to understand these two points. Neither is particularly difficult to grasp, though their explanation may be a bit on the dull side.

Consider any sentence, which for convenience we will call sentence S. Part of what “S” means depends on what other sentences are also asserted (or would be asserted if asked, etc.). For example, if I say, “Water is composed of two parts of hydrogen (by volume) to one part of oxygen,” the meaning of the sentence will depend on how we define “hydrogen” and “oxygen.” Most of us today, when pressed for the definitions of “hydrogen” and “oxygen” would start talking about such scientific terms as “element,” “molecule,” “electron,” “proton,” etc. Thus the meaning of “Water is composed of two parts of hydrogen to one part of oxygen” depends on the scientific system in which it is embedded. Get rid of the scheme that includes elements, molecules, protons, and atomic bonds, and you profoundly change the meaning of the sentence.

To get another, perhaps more telling example, let S now stand for “The sun also rises.” The meaning of that sentence will depend at least partially on the associated astronomy. If I hold that the earth is the center of the universe and that the sun circles the earth, then S is a quite literal description of an actual state of affairs. But if I hold to the view that the earth circles the sun, then the meaning of “The sun also rises” is much more of a metaphor and describes, if it describes anything at all, a merely apparent state of affairs. The meaning of the sentence then depends at least partially on its contextual statements and, eventually, on the worldview in which it is embedded.¹¹

The illustration of “The sun also rises” shows that not only meaning but truth also is contextual, at least in part. Understood as a “literal statement,” S is true on an earth-centered cosmology but false on a non-earth-centered cosmology. Understood as a metaphor, describing only an apparent state of affairs, it could be true on either cosmology. But it seems to me that a speaker or writer would be unlikely to assert S as a metaphor if that person held to an earth-centered worldview.¹²

Let me move to my first disagreement with Van Til. At least I think it is a disagreement, although it may be more a matter of emphasis. Let us grant Van Til, for the reasons just given, that sin and error¹³ can and do corrupt all systems of doctrine, philosophy, science, etc. It seems to me, however, that is just one side of the story. I

would also hold that goodness and truth can and do permeate all such systems.¹⁴ While no system is wholly true (as Van Til would stress), neither is any system wholly wrong (as I would stress).

While one might be tempted to say that my position is quite obvious and needs no defense (I at least am tempted to say this), there are some significant issues at stake that need to be put on the table. In deference to Van Til's belief that theology takes precedence over philosophy, I will start with the theological side of the issue, and I will start with a point on which all traditional theologians would agree. The Bible says that God has provided us with evidence concerning his goodness and nature. This evidence is sufficiently available to each person to make that person responsible for responding properly. Thus whoever misuses that evidence is guilty of sin against God. While there may be some level at which a human being may be genuinely "ignorant" of God, at this most basic level — the level at which we are all sinners before God — no one can claim ignorance. It is significant, it seems to me, that St. Paul does not merely say the evidence is "available" to the sinners; he adds they actually "knew" God and are therefore "without excuse" (Rom. 1:21). I take this to mean that the universal misuse, suppression, distortion, and repression of the divine evidence implies that the evidence has in some sense entered into the life and knowledge of every person.¹⁵ Of course Paul adds that humans have repressed and distorted what they "knew" and thus in another sense they don't "know" God (I Cor. 1:21). Paul, gives us a deeply truthful description of the human condition: we mix truth and error, even about God. So we are sinners who "don't know" God adequately or fully; but at the same time enough truth remains in us to say that we "do know" or "did know" God and so are responsible for our sin.

So far, however, we have only established the non-controversial claim that clear evidence for the nature of the true God enters into the life and knowledge of an individual. Van Til would agree. The real question is: how do we move from there to the far more contentious claim that a dimension of truth and goodness pervades all portions of that individual's knowledge? It seems to me that it follows from exactly the same argument that led us to the conclusion that a dimension of perversity and evil pervades all portions of our knowledge. That is, it follows from the claim that meaning and truth depend, at least in part, on their context. Once God's goodness enters into our knowledge,

then it becomes a part of the context with which we understand all other aspects of our knowledge. This knowledge of God's goodness need not be explicit or even conscious. It may well remain in that penumbra of repressed truth, forgotten facts, and half-conscious memories, where most of our knowledge resides.¹⁶ But as long as the knowledge of God's goodness enters into our souls and minds, no matter how dimly, it will have its impact on the rest of our knowledge and, perhaps more importantly, on our hearts. In short, the goodness of God impacts the whole of our knowledge and being, it balances the evil that also permeates that same knowledge and being, and it results in that mixture of good and evil, truth and falsity, that characterizes all human life and knowledge.

Before moving to the next section, I want to show how our discussion impacts practical questions of Christian ministry. When evangelists tell unbelievers about Jesus, they assume their words communicate, however poorly, something of the Gospel. With this point Van Til would surely agree. But note one of the presuppositions of the work of the evangelist. If the unbeliever's knowledge and world view were wholly and completely evil and erroneous, containing no dimension of truth whatsoever, then communication between evangelist and unbeliever would be impossible in every circumstance whatsoever.¹⁷ Communication with words, or with any other medium, requires at least some shared vocabulary and some overlap in that penumbra of contextual knowledge that impacts the meaning of each sentence that we say or think. Again, Van Til would agree, so far as I can tell.

Therefore, one of the presuppositions of any evangelism that uses words is the partial truth and goodness of the unbeliever's knowledge and understanding. Of course, this is not the only presupposition. Van Til would likely remind us that the sinner can only be saved when the Holy Spirit works to remove the scales from the unbeliever's mind and unites that unbeliever to Jesus Christ. I would strongly agree with Van Til. But these are logically separate issues. The work of the Holy Spirit does not negate the Evangelist's presupposition that the unbeliever's knowledge and understanding has a partial truth and goodness. The same would apply to evangelism using other media as well, such as the "good deeds" of the evangelist or such as "enacting" the message in dance or liturgy. I hasten to add that God could, and probably sometimes does, convert the sinner "out of the blue" without using any "means." But as the Bible says (I Cor.

1:21), God chose the foolishness of preaching as the normal means of communicating the salvation that Christ won on the Cross.

Let me summarize our conclusions so far in two short paragraphs:

The unbeliever's knowledge is systematically corrupted by sin and error. The non-Christian cannot make even a single sentence that is free from error. Everything the non-Christian knows is wrong.

The unbeliever's knowledge systematically and in every part is permeated by truth and goodness. Any human's knowledge and language, considered as systematic wholes, must express some dimension of truth. Everything the non-Christian knows is true.

It is theoretically possible for someone to argue that the sinner's knowledge is permeated in every part by both truth and error, both goodness and evil, both insight and blindness while at the same time holding that the Christian's knowledge is different. The Christian's knowledge is unambiguously good and free from the systematic distortion of the sinner's knowledge. Such a claim might be possible, but as a matter of fact, I don't know anyone who would make it. Neither Van Til nor I would affirm it. Rather, Christian theologians of every stripe would likely cling to some version of the opposing thesis. Let's formulate the opposing thesis this way: The Christian's knowledge, like that of the unbeliever, is both systematically corrupted by sin everywhere and yet permeated by truth in every part.

If everyone agrees with this, then why discuss it? The answer is that there is a difference between merely acknowledging the limits of Christian knowledge and really stressing it. This difference of emphasis can cascade into divergent theologies — and even into divergent forms of Christian life.

The claim that the Christian's knowledge is at once true and false parallels the Lutheran claim that the Christian is at once saint and sinner. Thus what applies to non-believers applies to Christians as well. Of course becoming a Christian changes things. But I can see no evidence that becoming a Christian gives us perfect knowledge, at least not in this life. We see through a glass darkly.¹⁸

Frame made an important criticism of Van Til precisely on this point. Frame noted that while the Bible teaches that the evidence for God's goodness, both in nature

and in Scripture, is perfectly clear, our arguments and theological deductions from that evidence do not necessarily possess that same perfect clarity. According to Frame, Van Til tends to extend the clarity and certainty of the evidence for God's goodness to claims about our Christian apprehension of that evidence and to our Christian arguments from that evidence.¹⁹ It would be a small step, then, for Van Til or his followers to move to the further conclusion that there is a fundamental epistemological difference between the non-Christian and the Christian. The non-Christian's knowledge, life, and worldview being corrupted by sin, and the Christian's being free from ambiguity. I am not saying that Van Til himself makes such a claim. I am only saying that it is a very small step from what he does say to that further claim.

I agree with Frame on the importance of distinguishing (A) between the authority, clarity, and certainty of the evidence that God has given us about himself and (B) our theological deductions made on the basis of that evidence. An important consequence flows from this. The clarity and perfection of God's revelation, both generally in nature and specifically in the biblical records, do not in themselves guarantee the clarity and perfection of Christian doctrine or life. Thus whatever the distinction between Christian and non-Christian, it does not extend to the systematic exclusion of sin and error from the Christian's life or theology.²⁰

Here I want to make a very concrete point about Van Til's theology. Given that our analysis so far is correct, it follows that the application of Van Til's method of antithesis is always dangerous. I am not saying it is wrong. I am only insisting that we must be extremely careful. Yes, the non-Christian's knowledge and life are "wrong" because they stand in opposition to *God's* revelation and the Gospel. But that is not the same as saying that the non-Christian's knowledge and life are wrong because they stand in opposition to *our* theologies, doctrines, or creeds! Our theologies do not possess the clarity and perfection of God's revelation. In those cases, where the non-Christian's knowledge disagrees with our theology, it is certainly possible that the disagreement is with those aspects of our theology that are incorrect, inadequate, or misstated.

We hope, of course, that we have developed our theologies on the basis of God's clear and certain revelation. And so we also hope that our doctrines and creeds, especially where they contradict the thinking of the non-Christian, possess truth and accuracy. It

is not my intention to reduce Christian theology to a mere equality with non-Christian opinion. It is our hope that when the non-Christian's knowledge contradicts our doctrines, it also contradicts God's revelation on which our theologies are based. And generally speaking I think that is the case. But it is my intention to remind us that this is not inevitably the case. We can and do err in theology, doctrine, and ethics.

There is a fundamental tension in Christian theology. It shares in the certainty of the revelation on which it is based, but it also shares in the ambiguity of all human knowledge. When there exists an antithesis between the non-Christian's "knowledge" and our doctrines, we must have the confidence to presuppose that this antithesis is also between the non-Christian's knowledge and revelation. But we must be humble enough to re-examine whether the antithesis in any particular case might not be with our distortion of that revelation.

I want to move on to the next step in our discussion. We have argued that both the non-Christian's and the Christian's knowledge are mixtures of truth and error. Suppose we accept that mixture as a fact. The next question is how to explain that fact. We could turn first either to the element of error or the element of truth. For the moment, let us focus on the element of truth. So here is my question: just how we might we explain the element of truth in the non-Christian's knowledge and life, and how can we understand the dimension of saintliness in the church's theologies, creeds, and life?

One explanation — the classical Reformed explanation — is to appeal to grace. Reformed theologians refer to common grace as the source of the truth in the non-Christian's knowledge. Wesleyan theologians prefer to speak of prevenient grace. And all Protestants appeal to the Holy Spirit's role in preserving the truthfulness of the Church's creeds, doctrines, and theologies. This is clearly the thrust of Van Til's argument. I would enthusiastically and unhesitatingly join Van Til, Calvin, and Augustine in appealing to grace. But I would add something else. I would also appeal to that autonomy in each human heart and in each human culture that God has created and given us.

Although I promised in the introduction to defend the notion of autonomy, the reader may well wonder just how "autonomy" suddenly popped up in the previous paragraph. The short answer is that it has been implicit throughout our discussion. I

will state my basic argument “up front,” and then interact at a little greater depth with Van Til on this issue. I have argued that both the non-Christian’s knowledge and the Christian’s doctrines contain a dimension of truth. The point is that this truth must exist in the thinker, be a part of the thinker. This dimension of truth of course comes from God as an unmerited gift. But at the same time, it is not alien to the thinker. It is in the thinker. This in turn gives us one definition of autonomy. An autonomous thinker or actor is precisely one who possesses the truth and the standards of truth as a part of that thinker’s very existence. A similar definition applies to the realm of culture. Of course the thinker’s existence and truth ultimately come from God, but that does not take away from the reality of the truth’s existing in that thinker, as a part of his or her very identity. Thus in evaluating evidence, the thinker appeals to that God-given truth that exists within himself or herself. This applies not only to the evaluation of evidence about the world but even to the affirmation of God’s revelation. Human beings can affirm divine revelation precisely because they are autonomous agents who possess within themselves the very standards of truth that God created.

This is not to say that anyone, non-Christian or Christian, ever possesses an unsullied and pure truth. For both Christian and non-Christian, truth and error exist as mixed together. Rather, it is only to say two things, one about the truth and the other about the standards of truth. First, whatever truth the thinker may know — and however partial and mixed with error that truth may be — it is the thinker’s own possession and not anything alien. Second, when a human being evaluates a knowledge claim, whether arising out of revelation or out of general human experience, the standards of truth are never alien. They are created by God within the thinker, not imposed by God upon the thinker from the outside.

Exactly what Van Til would make of my argument about autonomy, I do not know. The general tenor of his theology moves in a different direction. Nonetheless I think I can flesh out my argument while remaining in close conversation with him.

Van Til claimed that Western intellectual history exhibits a pattern of unstable oscillation between Rationalism and Irrationalism. By rationalism, he has in mind the appeal to self-explanatory universal truths or principles, to timeless truths that can be

apprehended by unaided human reason, and the like. By irrationalism, Van Til has in mind the appeal to what might be called brute facts, mere chance, chaos, randomness, inexplicable basic laws, and the like.

In the dialectic between brute facts and systematic explanations, an over-emphasis on system and abstract order may be described as rationalistic, while an over-emphasis on independent facts may be described as irrationalistic.²¹ Every Western theory of knowledge in the last four hundred years has tried to balance “facts” with “interpretation,” usually with little success. In the roughest generality (but in the spirit of Van Til’s love of architectonic analysis), we can say that, on the one hand, the growing importance of science in Europe and especially in the English-speaking world between Francis Bacon and Immanuel Kant produced an emphasis on facts over interpretation — in short, the dominance of Irrationalism. The exceptions were the mathematically inclined “Rationalists” from the Continent such as Rene Descartes who searched for absolutely certain ideas that stood prior to our experience. On the other hand, we can say that from Kant to our own time, Western culture has emphasized interpretation over facts. The postmodernist claim that we can create ourselves and our world, because the facts are totally subject to interpretation and human revision, stands at the self-defeating conclusion of this post-Kantian trend. In other words, postmodernism pursues Rationalism to the point of complete irrationality.

The issue first gained prominence in Kant’s philosophy.²² Kant demonstrated that the world we perceive is a world that we have shaped. It is not that we first experience the world and later shape or interpret it. Rather the world “comes to us” as already shaped by our own human categories. This shaped world is fully available to human reason for analysis and understanding. That is the Rationalist side of Kant. At the same time, Kant couldn’t shake the conviction that there really is a world “out there” that we shape. It exists “in itself” prior to our shaping. But we can never know that world-out-there as it exists in itself; its existence is simply a brute fact not subject to human reason or theory. That is the Irrationalist side of Kant. In the 19th and 20th centuries, scholars grew ever more sensitive to the power of human beings to shape different lived-worlds. Not only did humanist scholars gradually transform historical, cultural, and ethical relativism into the received wisdom of the day, but in the twentieth

century even physicists have developed a keen sense of the contribution of the human observer to the character of the data.

Van Til's theory of knowledge recognizes this tension between the rational and irrational, between general principle and brute particularity, between systems of interpretation and individual facts. The emphasis on the first half of each these three pairs, we will call the idealist side. The emphasis on the second half, we will call the empiricist side. Van Til believes that only in Christian revelation can we find the proper balance between the idealist and the empiricist sides of our knowledge, between the rational and irrational dimensions of our knowing. Van Til wants to maintain a proper balance in his theology. That of course, is easy to say. It is far harder to achieve.

The first problem is to describe what we mean by the "idealistic" dimension in our knowledge, and what we mean by the "empiricist" dimension of our knowledge. Van Til does not, so far as I am aware, explore this issue in depth. So I would like to offer my own suggestion. This brings us back to the rather dull issues in the philosophy of language. But much hangs on the outcome.

In the case of any linguistic unit (such as a word, sentence, or paragraph) we can distinguish between its "relational essence" and its "individual essence."²³ I intend to apply this distinction between the relational and individual essence not only to "the level of meaning" but also to the "level of truth."

The relational essence of a concept (or sentence) refers to what we have called the contextual dimension of meaning. Previously we gave the example of "The sun also rises," which we called sentence S. Both the meaning and truth of S will be linked to many other claims, propositions, and definitions. When we move from an earth-centered to a sun-centered cosmology, S changes from a factual claim about what-is-the-case to a metaphor extending only to how-the-world-appears-to-us. It is of the essence of S to have these relations, and neither its meaning nor its truth can be established apart from them. In other words, change these relations and you change the meaning and the truth of S. This is why we use the phrase relational essence. This is also why it is impossible to avoid the issue of interpretation. To interpret S means to chose which context in which we will understand S, where the notion of context is intimately related to the notion of relational essence. Thus, different interpretations imply different contexts

and thus different relational essences; and this in turn implies different meanings and truth-values for S. That is, providing an interpretation of S is a necessary condition for establishing the meaning and truth of S.

But this is only part of the story. There is also a “brutish factuality” about the sun, the earth, and which goes around which. At a purely abstract level, it is completely possible that God could have made the sun go around the earth or the earth go around the sun. But God made his decision, so at a concrete level, it is one way or the other. That is, the truth of S (“The sun also rises”) depends in part on its relations to other sentences. But only in part. At some point, the truth of S also depends on what is the case, on the brute facts of how the earth and sun actually move. Here “brutish factuality” has positive connotation. Thus the meaning and truth of S also depends on this particularity, this brutish fact, and this specificity. I use the term “individual essence” to refer to this particularity insofar as the meaning and truth of S depend on it.

The notions of individual and relational essences require each other. Neither can exist apart from the other. (A) On the one hand, if S had only its relational essence, then its meaning and truth would depend only on its relations with other sentences. Those other sentences would depend on still other sentences in an infinitely cascading complexity. We could not know one thing, such as “The sun also rises,” without knowing all things. In fact, the idealists claimed exactly that: namely, to know a single fact, we must know the whole universe. They held that view precisely because they recognized only the relational essence of any sentence. Van Til wanted very much to avoid that side of idealism. He insisted that we do possess an adequate understanding of many things without understanding everything.²⁴ It is the individual essence of S that allows us to understand S without the need to understand every other detail of the universe. (B) On the other hand, if S had only its individual essence, then its meaning and truth would have no connection with anything other than itself. Each sentence would be an isolated “linguistic monad.” As we have already seen, however, this is not the case. Even our brief and casual examination of S showed us the many ways in which the sentence, “The sun also rises,” is embedded in a larger context. But Van Til would probably focus on the theological issue at stake — namely, the larger context for S includes God’s creation of both the earth and the sun. Indeed, divine creation is part of

the relational essence of every sentence about the world. It follows that denying or ignoring God's creative activity would change the very meaning and truth of every sentence. We may conclude that if a sentence had only an individual essence, it would be an isolated "linguistic monad" whose meaning and truth had no inherent connection with God's creation. This Van Til very much wanted to avoid, and we can agree with him.

In sum, the individual and relational essences never exist apart from each other. Fact and context are not two different things. Rather they are two distinct dimensions of the meaning and truth of each sentence, neither of which ever exists without the other. The idealist and empiricist sides of each sentence mutually implicate each other, neither being capable of surviving on its own, so to speak.

Let me now bring this discussion of relational and individual essences to its payoff: the argument for a Christian doctrine of autonomy. Although Van Til wanted to maintain a balance between the idealist/relational/rationalist side and the empiricist/individual/irrationalist side of human knowledge, he clearly focused on the idealist side. It is precisely the contextual dimension of knowledge that allowed him to declare that all non-Christian knowledge is wrong. If creation by God, for example, is part of the ultimate context of any knowledge claim, then a denial or distortion of that divine act of creation would introduce error into all our knowledge of the world, that is, into our insight into what-is-the-case. This systematic error would corrupt not only our knowledge but our existence as well, because our knowledge is a part of who-we-are, a part of our existence.

Previously I noted that the truth, and not just error, has entered into the knowledge and existence of each human being, including both non-Christians and Christians. This in turn supported the claim that we are autonomous. Our discussion of "individual essences" strongly reinforces this argument. Our knowledge has an element or dimension of brutish factuality. Of course the facts do not exist as uninterpreted; but at the same time, the facts are far more than just a cascading series of unending interpretations. Because of the individual essence of each item of our knowledge, we can have a genuine knowledge of the world, even if we don't fully understand all aspects of its context or relational essence. This genuine knowledge is limited and is interwoven with falsehood and error.

Thus in the case of “The sun also rises,” our knowledge, in some ultimate sense, is always wrong because we have distorted important elements in its context, such as its dependence on God. But at the same time, our knowledge of “The sun also rises” also has a dimension of truth, partly because we understand some elements in its context correctly, but also because it has a particularity that we can grasp without grasping all elements in its context. We see the sun, the horizon, and its motion. We look at pictures of the earth taken from the moon. We know this earth revolves around this sun. We see these things, we feel these things, we know these things. In short, in our knowledge of S, the dimension of brutish factuality has entered into our existence. It is a part of who we are.

As I stated before it is hard to say what exactly Van Til would have made of our argument for autonomy. He did hold to the existence of particular facts. It seems to me, therefore, that he would have to affirm the role of the individual essence in our knowledge. But I strongly suspect that he would not like the emphasis on autonomy that we have drawn from that role. To clarify the situation, I will imagine a brief discussion. On the one side, will be “Van Tillian.” He is a disciple of Van Til and represents his basic thrust, but he may or may not express Van Til’s precise position. My stance will be represented by Christian Autonomy Theorist, whose name I have chosen for no better reason than its delightful abbreviation as “CAT.”

Van Tillian: When you say that each human being is autonomous, do you mean that we can have true knowledge apart from God’s general or special revelation?

CAT: No, not at all. Everything is created by God. Without God, there’s no world and thus no thinker and no knowledge. We know about that divine act of creation by revelation, both general and special.

Van Tillian: But what if the non-Christian doesn’t know about God’s act of creation?

CAT: I assume that by “know” in this case, you mean “consciously know?”

Van Tillian: Yes.

CAT: That’s the problem. Most of our “knowing” exists in the periphery of our awareness and not its focal point. Every sentence S has an infinitely complex relational essence. As finite human beings, our conscious knowing can penetrate only very

shallowly into that essence. Most of our knowledge of S's relational essence will remain implicit and not explicit, vague and not clear. And even our knowledge of the individual essences of facts is more often implicit than explicit. What I mean is that even our knowledge of the brutish element of things tends to hide in recesses of our awareness.

Van Tillian: So you're saying that the non-Christian could have an implicit, dim, and vague knowledge of S's connection with the doctrine of creation?

CAT: Right.

Van Tillian: And to that extent, his knowledge would be correct.

CAT: That is my position.

Van Tillian: But what about the case when the non-Christian explicitly denies the doctrine of creation?

CAT: Then the non-Christian's belief about creation is wrong, and that in turn injects error into the rest of his knowledge.

Van Tillian: Agreed. So let's move on to the case when the denial is merely implicit. Suppose I accept your notion of implicit, proto-conscious knowledge. In that case, I could image a non-Christian who has repressed the doctrine of creation at the pre-conscious level and thus denies God without even realizing it. Wouldn't you agree that's a possibility?

CAT: Yes, I agree.

Van Tillian: Well, is the non-Christian's knowledge still wrong even though he is unaware that he has denied God?

CAT: Of course. When the non-Christian excludes, even unintentionally, the doctrine of creation from his knowledge, then error will permeate all his knowledge. That is because God's creation of the world is a part of the relational essence of every sentence about the world. If I get the doctrine of creation wrong, then there is something wrong about every one of my sentences about the world.

Van Tillian: But in that case, how can you claim that this non-Christian can autonomously come to a knowledge of the world, much less of God? What I mean is: how can you think that someone, whose knowledge is false, can come to know the truth through his own efforts?

CAT: I guess I didn't express my position very well. I'll try again. On the one hand, I am definitely saying that there is an element of falsity in everything that the non-Christian knows. If you wish, I will even say that everything that the non-Christian knows is false. But on the other hand, I'm *not* saying that everything the non-Christian knows is wholly and completely false.

Van Tillian: Why not?

CAT: For two reasons. First the relational essence is infinitely complex, as the idealists have always known. It is surely possible for the non-Christian to correctly grasp some aspects of that relational essence and not others. Correctly grasping some aspects of the relational essence means that the non-Christian's knowledge is partly true. Just how important the "true part" and just how important the "false part" may be, will vary from case to case.

Van Tillian: Let me interrupt. You're saying that when I grasp a single sentence, say S, my knowledge of S can be both true and false at the same time?

CAT: Exactly, though I would prefer to say "partially true and partially false at the same time." In fact I would say that this is case with all human knowledge, all the time — although the proportions of truth and falsity in our knowledge can vary enormously and that variation can engender profoundly different consequences.

Van Tillian: Maybe I am getting a glimpse of your vision, even if I am far from agreeing. But go on. You were telling me why you think that all of the non-Christian's knowledge is false, but that none of it is wholly false.

CAT: The other side of the equation is this. Our knowledge also has an individual essence.

Van Tillian: You were saying that the relational and an individual essences require each other.

CAT: Right. Our knowledge, in order to be knowledge, has to have both. But the individual essence of any sentence places the emphasis on the brutish element in our knowledge. Things just are what they are. Of course, as your mentor Van Til liked to argue, it is not true that things are only what they are. It is also of the essence of each thing to be related to other things. What I want to stress here, however, is what Van Til tended to ignore or at least downplay: namely, that it is also of the essence of each thing to have a here-and-now "thisness" that belongs to

itself alone. And that “thisness” is present in our knowledge about each thing.

Van Tillian: Given your vision, that’s fair enough. But how does that relate to autonomy?

CAT: Like this. Given the brutish dimension in human knowledge, something of the truth enters into the knowledge of each human being, no matter how mixed up his grasp of the relational element may be. This applies to his existence as well. Because knowledge enters into our existence, it follows that the brutishness of knowledge also enters into our existence.

Van Tillian: So it goes both ways: the brutishness in our knowledge enters into our existence, and the particularity of things that we encounter in the world enters into our knowledge.

CAT: So I would hold. We live in a real world of real power, and our knowledge is about exactly this world and no other. And so our knowledge of the world has an element of truth no matter how fouled up our interpretation of it may be.

Van Tillian: So your idea is that when the non-Christian lives in the world and knows something about that world, there is a dimension of truth in him — in his thought and in his very existence-out of which he can reflect on new ideas and come to know some new aspects of the truth.

CAT: Exactly. I would go so far as to claim that it is this truth “in him” that allows the non-Christian to respond to the Gospel, and even to evaluate the claims of revelation.

Van Tillian: But isn’t there an inconsistency in the non-Christian’s position. He denies the very act of creation that is the presupposition of his ability to think and to reason. So his reason is flawed. He also, of course, will deny some or all of the other items in general revelation, and so his reason get even more entangled in error and confusion.

CAT: Of course his reason is flawed. Part of the work of evangelism and discipleship is to help him overcome this inconsistency. My claim is limited to this: even the non-Christian has a dimension of truth in him, however mixed with error. While this dimension of truth ultimately comes from God as a gift, it is also genuinely belongs to the non-Christian and is, therefore, a part of his existence. So when the non-Christian examines claims to truth, whether in science or religion, he can do at least partially on the basis of the truth and the standards of truth that are genuinely

his. The search for truth is alien to no human being, and God's revelation presupposes and confirms our integrity as human beings who can think, reason, and reflect. I believe that God respects that dimension of truth and that he normally begins the work of conversion in the non-Christian by presupposing the existence of some truth in him.

Van Tillian: Well, that's certainly not my view. I would prefer to say that we can examine and come to know the truth, not because there is any truth in us, but only because of God's grace. Despite not having any truth or goodness in us, God graciously gives us elements of truth and goodness and sustains them in us. Sometimes God sustains these gifts in us only for a short time and sometimes for a longer time. And *that's* what God's revelation presupposes — *not* your autonomy!

CAT: To a great extent I agree with you. Human knowledge is always tinged, not only with truth, but also with error. God in his mercy helps us to resist that error, at least in some cases. But what I want to stress in reply to your comment is this: God's grace need not conflict with the existence of truth in me. To say that I have some truth in me does not eliminate the need for grace. What it does is to create a place where God can work in me and with me.

Van Tillian: That still leaves me suspicious. Let me move this conversation into new territory with two questions. The first is mostly a matter of clarification. The second question gets to my suspicions about your position.

CAT: OK, what's the first question?

Van Tillian: Here it is: when you say our knowledge is a mixture of truth and error, you're not saying that we have a mixture of beliefs, some true and others false. Nor are you saying that our autonomy depends on our ability to begin with the true beliefs and to weed out the false ones. Van Til wouldn't like that.

CAT: I wouldn't like it either. Of course, in some situations, it is helpful to separate beliefs into ones that are (mostly) true and ones that are (mostly) false. In practical terms the dimension of truth in some particular human belief may be so small that we can dismiss that belief as simply false. Or the dimension of truth may be so overwhelming that we can count the belief as simply true. This is particularly true when we focus on the brutish side of our beliefs.

But... Van Til and I are not talking only at the level of practical judgments, but we are also talking at the level of principle. I hold that there is a dimension of truth and a dimension of falsity in a single belief (about the world), even if for some practical purposes we can ignore a small element of falsity or a small element of truth.

Van Tillian: You've been talking about the brutish side of our beliefs. What about when we focus on the idealist side of our beliefs? Can we still say that a single belief, a single chunk of knowledge so to speak, is both partially true and partially false?

CAT: This is where Van Til is at his strongest. When we attend to the relational side of our knowledge, we will always find at least some small dimension of error. And that error can sometimes have enormous practical consequences.

Van Tillian: I'm not following you. Could you give an illustration.

CAT: OK. Consider this sentence: "The human heart pumps blood." Part of the relational essence of that sentence, of its proper interpretation, is that God created that heart. The creation is part of the very meaning of "The human heart pumps blood." That's why I talk about the relational *essence*. Thus, when a non-Christian denies the creation, his knowledge of the human biological heart is partially incorrect.

Van Tillian: So you agree with Van Til in denying the more common understanding.

CAT: What do you mean by "the more common understanding?"

Van Tillian: Most people would say that the non-Christian can have a true knowledge of a completely independent fact — namely, that the heart pumps blood. The mistake comes only when he denies the additional fact that God has created the heart. These are two independent claims. He can be completely right about one of them and completely wrong about the other.

CAT: That is exactly what both Van Til and I would deny. The common understanding, as you call it, ignores the relational essence of our knowledge. Where I may disagree with Van Til is that I can imagine that this particular element of error may be less relevant for some purposes and more relevant for other purposes.

Earlier, you asked for an example. Let me get back to my example of the non-Christian who agrees that "The heart pumps blood" but denies that God created that heart — or is "neutral" on its divine creation. The non-Christian's knowledge about the heart is partially false, where this falsity extends to its relational *essence*.

But there's more to be said. Even though the error extends to the very essence of the sentence, nonetheless, the error can still be more or less significant, depending on the situation. Misunderstanding the heart's creation may have little effect on my ability to calculate how much blood the heart can pump in an hour. But the significance of that error will grow enormously in other contexts, such as education, public policy, or judging what it means to be human. In these situations, the broader context of our knowledge — the more extended aspects of the relational essence — form the very core of the matter. In such situations, ignoring the relational essence of a belief can cause it to function as an out-and-out lie.

Van Tillian: I am glad to hear you say that. When I hear the word "autonomy," I first think of the claim that human beings can and normally do have some completely true beliefs even if they deny the existence of God. Many modern, "secular" men and women go from there to the still more dangerous conclusion that the creation or other aspects of general revelation have no essential role in our "public square." They think that the existence or non-existence of God has no relation to the truth or falsity of our science, ethics, or politics. I see now that you would not affirm autonomy in that sense.

CAT: Right, although I think that there are some unresolved issues about how Christians are to live in a pluralistic society. Can we human beings, both Christian and non-Christian, achieve a relative adequacy in some limited areas of our knowledge, without either explicitly or implicitly affirming the existence of God and his role in creation? But let me lay aside that discussion.

You had a second question, which is going to reveal your suspicions about me. Do you want to bring it up now?

Van Tillian: Yes, it's this. How would you distinguish yourself from the Thomists, who root the Christian enterprise in both nature and grace. That in turn leads to a doctrine of salvation by works and grace. I know you're a Protestant. So you'd insist on salvation by grace alone. But how do you avoid the Thomist trap — assuming that you would consider it to be a trap.

CAT: Very good question. Let me say that I would dump everything that I have argued for if it were to endanger the core of the Gospel. For me that core is justification

by faith alone through grace alone.

Van Tillian: I think Van Til would share your priorities there.

CAT: For our purposes, we can say that the Thomist project has two stages. Although I think I have a far more positive attitude towards Aquinas than Van Til did, still I have problems with both stages.

Van Tillian: What are the two stages?

CAT: In the first stage, the Thomists teach that we can put aside questions of revelation and develop a relatively adequate knowledge of world on the basis of what is available to all men in nature.

Van Tillian: I think that Thomas himself would say that this natural knowledge can even extend to a limited knowledge of God — although not enough for salvation.

CAT: You're absolutely correct about that. In the second stage, where we move to issues of salvation, our natural powers and natural knowledge are not enough. We need God's grace and his special revelation. Grace builds on nature, so to speak.

Van Tillian: Where do you see a problem?

CAT: Let's look at the first stage. I agree with Thomas that we can achieve a relatively adequate knowledge of the world without directly presupposing the existence of God. Where I disagree with Thomas is this: I would hold that such knowledge is only partially true. It is also partially false because the relational essence of that knowledge includes the fact of its creation by God. Therefore, the non-Christian — or even the Christian — who attempted a "natural knowledge" of the world without reference to nature's Creator would have a mixed knowledge, adequate for some purposes but also false and misleading when we look at the entirety of its relational essence.

Van Tillian: Go on.

CAT: In a way, I think that Thomas himself saw this. His proofs for the existence of God all start from the world and work back to the existence of God. Thomas' God is the creator, and some of his arguments stress this. If Thomas' arguments work at all, it can only because it is self-contradictory to hold this "natural" knowledge of the world and yet deny that the world has been created by God. So somebody who knows the world but denies God lives and thinks on the basis of a self-

contradiction, even if that person does not consciously acknowledge as much.

Van Tillian: You make Thomas sound like Van Til on this point.

CAT: I think the two of them have more in common than Van Til was ever willing to admit.

Van Tillian: What is your problem with the second stage of Thomas' project?

CAT: At the second stage, when salvation enters the picture, Thomas adds grace to complete nature. This seems to imply that autonomy at the level of nature can exist without grace.

Van Tillian: I thought that was the traditional definition of autonomy, although obviously not yours.

CAT: Maybe so. But I just now said that even on Thomas' definition, a person who claimed a knowledge of nature but denied its creation by God would be involved in a self-contradiction. Thus, the fully consistent person would have to say that his knowledge of nature presupposed God's creation and continuing providence. But both creation and providence are, on my view, acts of grace. Thus even the "natural knowledge" that we have of the world presupposes God's grace. Nature and grace come together.

Van Tillian: Thus on your position, autonomy presupposes grace and grace works through autonomy.

CAT: Exactly right. For me autonomy refers to that truth and those standards of truth that exist in me and as a part of my concrete reality. Thus I can appeal to my own reason when evaluating truth claims whether about the world or about revelation. But at the very same time, to fully grasp my own autonomy I must grasp how all my knowledge, my standards of knowledge, my very existence, and the world have been created and sustained by God.

Van Tillian: And that in turn means that your autonomy presupposes and depends on the grace of God.

CAT: You're catching on fast to my train of argument. If you want, you could say that the non-Christian's autonomy is sustained by common grace. And you could say that common grace works in, with, and under that autonomy.

Van Tillian: Anything else?

CAT: Just one thing. Let me move to the level of salvation. Unlike Aquinas I would

stress how each item in my knowledge has a dimension of truth and a dimension of error, just as I am at once saint and sinner. I guess that's the Protestant in me. Aquinas had a tendency to see nature as somehow complete in itself and only later to be supplemented by grace. That stands in considerable tension with the structure of his arguments for God.

Van Tillian: How so?

CAT: I think it explained it before. This tension I have in mind exists because Aquinas' arguments presuppose that a man who knows the world would be inconsistent if he denied the creation of that world by God. But in any case, it seems to me that not only common grace but even special grace (or salvation) does not come *after* nature and autonomy. Rather, both grace and salvation work through our autonomy. So there is never a time in my walk with the Lord that my autonomy does not depend on grace.

Van Tillian: Isn't that the heresy of synergism, that my will cooperates with God's grace to produce salvation.

CAT: I don't think so. I haven't talked about the will up to now. But let's go ahead and apply the term "autonomy" not only to matters of reason and knowledge but to matters of the will as well. But my position is that autonomy — including an autonomous will — not only works with grace (that's the cooperation part) but works only on the basis of grace (that's the far-more-than-cooperation part). My complete position takes me quite beyond the heresy of synergism. At the same time, however, my notion of autonomy means that grace doesn't work above my head or behind my back. Grace works in me, with me, and under me.

Van Tillian: Would you explain a little more about what you mean when you say, "autonomy works on the basis of grace."

CAT: Well, grace is a word with more than one meaning, even in Christian theology. I will grant that from one point of view, creation was *not* an act of grace. But repairing the effects of sin is hardly the only or even the central meaning of grace. So from another point of view creation was an act of grace. That is, God did not have to create anything. He created out of his boundless riches. It was an act of divine love. And because we certainly didn't exist before God created us, it

follows that the creation was an act of *unmerited* love. A divine act of unmerited love is, the way I see it, an act of grace. So to the extent that autonomy presupposes God's creation, it follows that it also presupposes God's grace.

Now I'm going to summarize my last few comments. I've insisted that the truth and the standards of truth (while created by God through grace) are truly present in each human being. And I would further insist that each man's will is truly his and not God's. It follows that when salvation comes to a man, the power by which he recognizes its truth, and the will by which he accepts this salvation truly are his. This is his autonomy. And yet at exactly the same time, this autonomy by which he recognizes and accepts his salvation has its source in grace and is sustained and preserved by grace — and by grace alone.

Van Tillian: I think I understand your position. Pardon the playful use of your own theory, but I need to think some more before I can decide which dimensions of your position are true and which are false.

Why does Van Til, and with him most of the Augustinian and Reformed tradition, find the notion of autonomy so disturbing? There are a number of answers. Partly they saw it as a threat to salvation by faith alone. Partly they saw it in opposition to their doctrine of the total depravity of man. In recent centuries, anti-Christian thinkers have latched onto what they call “autonomy” as a club with which to bash Christians in particular and religious people in general. Freud for example, argued that an autonomous adult would not need any “Father Figure in the Sky” to guide his or her life. Modern, mature, and “autonomous” adults would take responsibility for themselves. Freud therefore dismissed traditional Christianity as a mere neurosis. Other contemporary secularists have used the “autonomy of culture” to justify excluding religion from such spheres of our common life as the public schools, the workplace, and the application of the law. Van Til, and with him the Reformed tradition, rightly objects to that sort of autonomy. But I would insist that none of that applies to the autonomy I have developed in this paper.

In my own mind it is significant that I have been able to express my notion of autonomy without rejecting Van Til's theology or employing Van Til's own method of

antithesis against him. Rather I have developed and defended my view in the most intimate dialogue with his theology. Yet Van Til rejected autonomy. His own most basic explanation is that the Bible simply does not teach it. He appeals, if I may say so, to the brutish element in our knowledge of Scripture.

For me, however, his reading of scripture seems implausible. It is easy to find passages that seem to imply human autonomy. The fight over their interpretation, however, is an old story, renewed with each new generation of Bible-students. Both sides, for example, read how on Pentecost St. Peter warned and pleaded with his listeners, thus appealing to their power of understanding and their capacity to make a decision. Why do some see this as an clear affirmation of human autonomy and others do not? I could illustrate the same hermeneutical dissonance in the interpretation of many other passages. And at a different level, I see missionaries of all theological persuasions study the culture of the people to whom they hope to transmit the Gospel and then craft strategies that hinge on what those people already know. And these missionaries, no matter what their theology, then appeal to the non-Christians to accept what the Lord has done for them in Jesus Christ. Just like Peter in Acts 2:40, they warn and plead, and they do so in more ways than Peter could possibly have imaged. This seems to assume the autonomy of the people with whom the missionary is working. And yet the Barthians and Van Tillians among my missionary partners disagree. For them autonomy is, and will always remain, just another name for human pride and sin.

How are we to explain this. Is one side smart and the other stupid? Is one side guided by the Holy Spirit and the other by the Evil One? I don't think so. It is, I believe, a matter of the presuppositions (to use a favorite word of Van Til's) with which we approach the text and interpret our missionary experience. And these presuppositions often reduce themselves to powerful metaphors. This brings us back to the beginning of this paper. Van Til, despite his complex style, offers us a series of extremely powerful metaphors that, I believe, guide his interpretation of Scripture.

At the beginning of this paper, I noted that Van Til declares that God is not only an Absolute Personality but also a Self-contained Fullness. He claims this is the teaching of Scripture. But is it? To me at least, the metaphor "Self-contained Fullness" sounds

more like Aquinas than Moses, more like Boethius than St. Paul. Van Til wanted to start with the teachings of Scripture as the presuppositions that Christians should use to understand God, the world, and ourselves. I have tried to affirm Van Til's insight as sympathetically as possible by stressing that all knowledge has a relational essence. But the fact is (to move to the brutish level of things) that we also have presuppositions with which we approach Scripture! This is the hermeneutical circle that faces every exegete.

In my opinion, however, the circle ought to be more like a spiral. We approach Scripture with the presuppositions of our culture, our upbringing, our education, and our language. We then come to a preliminary grasp of Scripture. With this grasp of the basic principles of Scripture, we re-examine at least some of our presuppositions, altering them to accord more with God's revelation. With our reformed presuppositions, we return to Scripture and to greater insight. The spiral continues.

Does that mean that there are no restraints on the process of interpretation? Not at all! I stand with Van Til, and against the majority of postmodernists, in affirming that Scripture does have a determinate meaning and that the Bible is not endlessly plastic. There is a brutish element in divine revelation that no amount of hermeneutical "sophistication" can dispel. We depend on the Holy Spirit to guide us towards the foundational meaning of Scripture, and we use the heritage of the church (believing that the Holy Spirit has never been absent from the church) as an initial guide to Scripture. Of course Scripture provides the final standard by which we test the tradition. As Luther said, "It's Scripture alone."

Here is the bottom line. It seems to me that the notion of a Self-contained Fullness functions in Van Til, and indeed in much of the Reformed tradition, as a presupposition to his interpretation of Scripture. It is a presupposition derived from ecclesiastical tradition. That does not necessarily make it wrong. Quite to the contrary, that is an excellent reason for giving it "the benefit of the doubt" as a part of our initial understanding of the Bible. But at the same time, it still must be ultimately tested by Scripture. And I am not at all sure that "Self-contained Fullness" will stand that test. Yes, "Self-contained Fullness" incorporates a partial truth. That is why the idea, stated in different words from century to century and from culture to culture, has lasted for so long. But in the wrong context, "Self-contained Fullness" might also incorporate a significant error.

The error consists in this: the metaphor of “fullness,” when applied to the God-human relation, might not leave any “space” for human beings. The Bible, however, leaves that space. In the book of Job, for example, God is not so “full” that he leaves no room for Job to argue with him, to oppose him, or to demand an account from him. Even the epiphany at the end of the book still leaves space for Job’s continued existence as a servant of God, whom God will bless, and with whom he will continue to talk. In short, when we challenge the over-application of the metaphor of fullness, we find Scripture quite shouts out the message of human autonomy.

We mentioned earlier how Van Til’s method of antithesis may have had a negative impact on some of his personal relations. Let me add that the doctrine of “Absolute Fullness” may have reinforced that negative impact. Where is the “space” in Van Til’s theology for errors or even for mere differences—one’s own or those of one’s opponents? Whatever may have been the case with Van Til personally, I can imagine his theology, at least at times, working itself out as follows. The doctrine of Absolute Fullness leaves no space for human autonomy much less for human errors and mistakes in our preaching, evangelism, and theologizing. I can further imagine the doctrine of Divine Fullness interacting with the notion of antithesis so that you and I must either be in complete agreement or at total war. That is, Van Til’s propensity for thinking in terms of “systems” — unbalanced by an equally powerful appeal to the brutishness of facts — might lead to the conclusion that apparently minor differences nearly always reveal deeper, more sinister, more fundamental oppositions. Thus we can safely fellowship with each other only when our agreement extends to the details of our theology. Since there will always be some theological differences between even the most sincere of Christians, it follows that there will always be a tendency in this tradition to fragment into antagonistic, but virtually identical, groups.

Of course, disciples of Van Til are likely to disagree with my critique. But even some non-Van Tillians might reject my position. I have in mind those readers who would say “a plague on both your houses.” They might be tempted to demand a presuppositionless hermeneutic of Scripture. We should approach Scripture, according to such people, with no presuppositions at all. Many Protestants have yearned precisely for such a theology. But at this point, Van Til stands with Kant, with the idealists, and

even with postmodernism: there is no knowledge without presuppositions, without the relational essence, to use my vocabulary. Van Til is right.

This means that theology will always be guided by key metaphors that shape how we grasp the text and organize our doctrines. There will always be a little canon with which we interpret the sacred Canon. This is the inevitable conclusion of Van Til's method, even if he would not have much liked that conclusion. The small canon consists of those controlling metaphors that guide our understanding of the Canon. But we can test the adequacy of those metaphors by appeal to the stability inherent in the sacred Canon.²⁵ But Christians can do so precisely because it has a brutish nature as Van Til should have emphasized but did not. And we can do so because God by his grace has given us the autonomy that allows us to examine and correct our own knowledge, including those presuppositions with which we inevitably organize our interpretation of God's revelation.

Endnotes

- 1 John M. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought* (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing, 1995), 463 pages + xii. I would especially like to thank Prof. Nelson Jennings of Tokyo Christian University for his comments and suggestions on an earlier draft of this article.
- 2 Van Til would have preferred "analogy" to "metaphor." None of the points that I will make in this essay hangs on any of the typical distinctions in modern philosophy between these two terms. And the meaning should be clear from the context. It should be noted that Van Til's background in 19th Century Idealist philosophy and his careful attention to early 20th Century Continental philosophy gave him an expository style quite unlike that of the dominant Anglo-American analytic philosophy. It would be both anachronistic and unfair to impose the standards of Analytic Philosophy on Van Til. In my dialogue with Van Til, I will aim for clarity but also for a sympathetic engagement with his style of theologizing and philosophizing.
- 3 Frame begins his presentation of the substance of Van Til's system in Chapter Four. The title is: "God: Self-contained Fullness and Absolute Personality."
- 4 Frame, 21.
- 5 Frame, 59.
- 6 Acts 17:28. It is commonly thought that St. Paul took this phrase from the Stoic philosophers. Van Til often takes his stand on his method of "antithesis" in which the non-Christian's position is rejected because it is not based on God's revelation. Van Til has good reasons for

his method, as we will argue. Nonetheless, it is worth emphasizing that St. Paul felt comfortable with other, more positive methods of apologetics as well.

- 7 “The pedagogy of [Van Til’s] writing style is to throw a great many ideas at he reader all at once, not pausing very long to explain any one of them. He emphasizes constantly that no part of the system can be understood or affirmed apart from the rest” (Frame 6-7). Bracketed matter added.
- 8 Van Til took pains to distance himself from the idealistic philosophy that he studied as a young man. Nonetheless Frame quotes Van Til as saying that “we should ‘apply the method of idealist logicians in a way that these idealist logicians, because of their own anti-Christian theist assumptions, can not apply it,’ thus implying some level of agreement with the idealists as to how concepts cohere in a system of thought” (Frame, 209).
- 9 It is my interpretation that the “total” in “total depravity” does not mean that each person is “as bad as bad can be.” The “total” simply means that every area in our life has been affected by sin. Thus no area is completely good or even sufficiently good to serve as a basis for claiming acceptability before God on our own merits or on the goodness of our works. Other than that, “total” depravity leaves open for empirical investigation the actual proportion of goodness and evil in a particular area of a person’s life.
Some members of the Reformed tradition may disagree with me. They may be inclined to say that we are all “as bad as bad can be” and that it is common grace alone that provides a measure of goodness to some aspects of our activities. This is not my understanding, nor is it the unanimous understanding of the Reformed Tradition of “total” depravity. One way to look at the burden of my paper is to see it as an argument against the “bad as bad can be” interpretation of “total depravity” — an argument that invokes aspects of Van Til’s own theology of language, or at least invokes principles that are very similar to Van Til’s.
- 10 Frame recalls Van Til as “gracious and charming in person” (27). Yet Frame also honestly recounts a number of extremely bitter conflicts with other scholars and pastors (e.g., on pages 97–114). One cannot help but wonder if Van Til’s commitment to antithesis at the level of theological method did not sometimes result in an unnecessary antipathy at the emotional and personal level to the thought and spiritual life of fellow (Protestant, Reformed, and conservative!) Christians with whom he disagreed.
- 11 In contemporary philosophy, the catch-phrase for the position outlined in these two paragraphs is “All data are theory laden.” Different philosophers work this out in different ways, of which mine is just one, quite simple and impressionistic version. The principle itself, however, it seems to be one of the hallmarks of postmodernism. Van Til clearly grasped this general principle; it marked his apologetics long before it became fashionable in postmodernist philosophy. “Another of Van Til’s recommendations for the proper use of evidences is negative: do not separate fact from meaning... Van Til evidently believed this rule followed from his correlation of fact and meaning, fact and interpretation... But if all facts are laden with

meaning, then it is simply impossible to separate fact from meaning, no matter how much we may try” (Frame 183).

- 12 Evangelicals, at least, have a lot riding on these apparently dull philosophical discussions. For example, Evangelicals often want to harmonize a belief in biblical inerrancy with an acceptance of the basic outlines of the modern scientific world view. The classical points of conflict are the sequence of creation in Genesis, references to the sun’s standing still, etc. One way to achieve a harmony would be to say that the biblical accounts of these matters merely reflect the way the world appears to the observer. That is well and good if one has a prior commitment to the truth of the modern model of the universe. But the ancient biblical authors did not have such a scientific model of the universe when they wrote their texts. So why should we think that they intended to present us with metaphors that describe appearances only. And if they were talking about reality and not just appearances, then they were wrong! We might ask Van Til at this point: Should we adjust our view of science to meet with God’s revelation about these matters? And if so, how exactly should we go about doing that?
- 13 The Reformed tradition has often spoken of sin and error in the same breath, as has the Lutheran heritage. This is not inevitable. The Wesleyans have just as commonly insisted on separating them. In the Wesleyan understanding error can be a mere mistake and have no connection with sin. They point to finitude as producing errors that are not sinful. To catch their point, ask yourself this question. Was it possible that Jesus as boy made spelling mistakes when learning Aramaic? And if so, would that make Jesus a sinner? If you can imagine Jesus as a boy who occasionally made childish spelling mistakes but who refrained from all sin, then you are on Wesley’s side. But that is not the issue that interests Van Til. He was not a Wesleyan. The Reformed and Lutheran heritages even now continue to speak of sin and error together. So I will not pursue the issue any farther in this paper.
- 14 To protect myself, let me note the obvious. One could of course create a degenerate system in which each statement is false. When I claim that no system is wholly wrong I have in mind a system that is actually used in some culture as a good faith attempt to understand the world. Such a system would be, I would think, rather complex.
Let me now move to what may not be so obvious. Even degenerate systems are interesting in that they still reflect some sort of truth and some sort of positive understanding of the world. Consider this degenerate system consisting of two sentences. 1. Japan is an African country. 2. Heat turns water to ice. For us to evaluate these sentences as false requires some stability in the meanings of each word. Completely idiosyncratic interpretations of, say, “Africa” and “ice,” could make both sentences true. Thus even to evaluate a degenerate system as degenerate requires a certain stability in terms and a larger truthfulness. This in turn makes the point for which I am arguing in the main text. There is no system of human thought that totally lacks all truth and goodness.
- 15 I am using “knowledge” in a quite broad sense. It includes beliefs, opinions, suspicions, guesses,

hunches, thoughts, bright ideas, intuitions, models, metaphors, analogies, images, maps, and all sorts of similar things. So by “knowledge” I have in mind the entire content of my thinking and cogitating. “Knowledge,” however, does not include every aspect of my mental life. In other words, “knowledge” is limited to items that somehow assert or presuppose or entail some claim about “what-is-the-case.” A mere hope, for example, is not a part of my knowledge except insofar as it requires some claim about the world to make sense.

- 16 Preconscious, subconscious, or semiconscious knowledge may seem dubious to some and a mere contradiction to others. Nonetheless, I think that this is the typical state of human knowledge. That is, I would suggest that most of our knowledge is implicit rather than explicit, a disposition (what we would say if asked, etc.) rather than a conscious act (what we have consciously entertained), and located in the penumbra rather than focus of our consciousness.
- 17 It is interesting to note that if our cognitive systems and language were false in every sense, with no admixture of truth, we would not be *aware* that we had a language. And of course, we could never *say*, either to ourselves or others, that we had a language. And we could never say, either to ourselves or to others, that we were conscious. But that is non-sense, which I believe that Van Til would reject as quickly as anyone else. I would add — although this is a far more debatable claim — that if our cognitive systems and language were false in every sense, we could not be *aware* of our own consciousness. Among us humans, a fully developed self-awareness seems to depend on the existence of a language of some sort, whether spoken or signed or something else.
- 18 The Wesleyan doctrine that a sanctified Christian evidences perfect love may or may not be correct, but Wesley himself declared that perfect, error-free knowledge belongs not to whatever perfection God may grant us in this life, but only to what Wesley called “resurrection perfection” in the next.
- 19 Frame writes: “In this discussion, it seems to me, a more careful distinction needs to be made between evidence and argument. Van Til is certainly right to argue that the *evidence* for Christian theism is clear (Romans 1:18–21; Ps. 19:1) and therefore certain... But... it is illegitimate for him to demand that all actual (as opposed to ideal apologetic arguments) claim certainty for their conclusions. Rather, an apologist, recognizing that he is not presenting the full evidential force of divine revelation, ought to be honest and admit that his argument conveys something less than absolute certainty. Another way of making that admission is to state that the argument is ‘probable’”(Frame 276–77).
- 20 Several readers of this essay protested that there must be some sort of difference between the Christian and non-Christian. I agree completely. The difference, however, is primarily a matter of existence and only secondarily a matter of knowledge. To say that knowledge is secondary is not to say that it is unimportant or irrelevant. By calling salvation primarily a matter of existence, I have in mind the actual reality of the Holy Spirit having entered into the life of the Christian uniting that Christian in body and soul to Jesus Christ, resulting in

reconciliation with the Father, the forgiveness of sins, and eternal life. None of this applies to the non-Christian. Doctrine and knowledge are important in supporting and guarding that union with Jesus. They are not as substitutes for it.

Of course, if there is a “difference of existence” between Christian and non-Christian, we would also expect there to also be some important “differences of knowledge” between them. For example, I would assume that the serious Christian would affirm the doctrines of Creation, the Trinity, the Two Natures of Christ, Justification by Faith, the Historical Resurrection of Christ, and much else as well. The non-Christian will be far less likely to accept these doctrines as part of her belief-structure.

But one must be careful not to make too much of this. On the one hand, Satan intellectually knows all these doctrines to be true, but he is not saved because he cannot trust God. On the other hand, some Christians may not consciously understand these doctrines, and yet they are saved because the Holy Spirit has united them to Jesus resulting in reconciliation with the Father. Whatever defects in their conscious knowledge, their existence is Christian. Thus while I affirm that the actual and concrete knowledge of both Christians and non-Christians always has a dimension of error, evil, and perversity as well as a dimension of truth and goodness, I would further affirm that non-Christians still differ profoundly from Christians, first in their existence but also in their knowledge.

- 21 “... for Van Til the search for utterly abstract concepts represents the rationalist impulse; the search for utterly uninterpreted brute facts represents the irrationalist impulse” (Frame, 234).
- 22 I have argued this point in several places. Most extensively in *Speaking from the Depths: Alfred North Whitehead’s Hermeneutical Metaphysics of Propositions, Symbolism, Language, and Religion*. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991). And most recently in “Process Thought from an Evangelical Perspective: An Appreciation and Critique” in *Christian Scholar’s Review*, XXVIII:1, Fall 1998, pp. 71–89.
- 23 The vocabulary comes from Whitehead’s *Process and Reality*.
- 24 Van Til “insists that our knowledge, both of God and the world, can be true, although it can never be exhaustive” (Frame, 183).
- 25 In the 20th Century, the Church has taken root in nearly every culture on every continent. That much is now a common place. What follows, however, is widely understood but seldom put into practice. Authentic Christian theology must not only speak to its local context but also be open to global accountability. The “we” who test the metaphors that shape any theology, therefore, ought to include reflective Christians from around the world. Each of these cultures will share in the human mixture of truth and error, goodness and sin that marks all cultures. Therefore multi-cultural Christian theology will both bless and bedevil the church. Let us turn first to an example of how this diversity might grace the church. Given that each culture will shape the presuppositions with which its Christians approach Scripture, we can expect a growing richness of Scriptural interpretation as scholars, pastors,

and reflective Christians from new cultures enter the arena of exegesis. Of course, we can also expect problems. As one way in which this new diversity will plague the church, consider the tendency of some Christian theologians to reject correction from those outside their own culture in the name of its “integrity,” thus revealing an undialectical affirmation of their own culture that is unbalanced by an equally vigorous recognition of its sin.

The hope of mutual correction among Christians from these many cultures requires a mutually accessible norm. For Protestants this can only be the stable meaning of Scripture. The stable meaning of the Bible in turn requires not only the contextual side of knowledge, as Van Til recognized, but also the brutishness of divine revelation, which he overlooked.

Several early reviewers of my article wanted to know if the stability of the text depended only on its individual essence, having no connection with its relational essence. I have linked the stability of the biblical message to its brutish nature only because Van Til overlooked it, not because I wanted to exclude the relational essence. Here I want to make three comments. (1) Since the relational essence will be infinitely complex, we human beings will never fully grasp it. So our knowledge of it can change even if the relational essence itself does not. (2) What we can know more completely is the brutish element in the biblical revelation, precisely because the individual essence is finite and, therefore, graspable by finite minds. (3) The relational nature ultimately consists of a *pattern* of connections. This *pattern* can remain stable despite other changes. For example, taking the gospel to new cultures will result in the biblical revelation establishing new links to new beliefs and new facts. Many modern Christian theologians think that this implies that the Gospel somehow continues to grow. And in claiming that the “meaning of the text” can grow, they seem to be appealing to something like what I have called the relational essence of the Bible. But that is a mistake. Since the relational essence is a *pattern*, the pattern can remain stable even while it connects with new beliefs and new facts. This is why, to use traditional language, we can talk about the stability of the biblical message even while it constantly finds new applications throughout history.

〔日本語要約〕

オートノミー（自律性）に関するヴァン・ティル

ステパノ・フランクリン

コルネリウス・ヴァン・ティルは現代神学で興味深い位置を占めるようになった。知識あるほとんどの学者たちは名前は聞いたことはあるが、ヴァン・ティルの信奉者の輪の外では、彼が実際に書いたものについて多くを知る者はほとんどいない。ところが、ヴァン・ティルは注目すべき神学者である。改革派の教理の内容の非常に保守的なものと、それを弁護し、議論する驚くほどポストモダン的な方法とを組み合わせた人物だからである。本稿では、簡潔にヴァン・ティルの教理的 content と彼の方法論の両方を探究する。

ここでは、(1)言語の性質、(2)隠喩の役割、(3)キリスト教における自律性の位置という三つの論点に集中する。(1)ヴァン・ティルは言語をポストモダン的に理解している。とりわけ、言語の意味を確立する上で「コンテキスト」と「解釈」の役割に関してそうである。言語に関するこの面についてヴァン・ティルが言うことのほとんどに私は同意する。しかし、言語の事実に側面も同じ様に私は強調したい。(2)ヴァン・ティルは、神学における隠喩（彼の用語は「アナロジー（類比）」）の役割を考察するのに多くの時間と労力を費やした。ところが、彼が見落としたのは、私たちが聖書に取り組む際の前提を形作る文化と教會的伝統から、私たちが得る隠喩の力強い役割である。(3)ここから、自律性の論点が出てくる。「自律性」と言う語には多くの雰囲気、流行、仕方があって、カメレオンのようである。ヴァン・ティル同様に、そのうちのあるものは私も躊躇しないで拒絶する。しかし、私たちがヴァン・ティルの言語理解を訂正し、彼が聖書に取り組む際に用いる、文化的、教會的に形作られた隠喩のいくつかを変更するならば、自律性は神が人類にお与えになったものである、と聖書に根ざして力強く論じることができると、私には思われる。

[Abstract in English]

SYNOPSIS OF “VAN TIL ON AUTONOMY”

Stephen T. Franklin

Cornelius Van Til has come to occupy a curious place in contemporary theology. Most knowledgeable scholars have heard the name, but few outside his circle of devotees know much about his actual work. Yet Van Til was a remarkable theologian: he combined the most conservative of Reformed doctrinal content with some surprisingly post-modernistic methods of defending and arguing for that content. In this article, I briefly explore both Van Til's doctrinal content and his methodology.

I concentrate on three issues: the nature of language, the role of metaphor, and the place of autonomy in Christianity. (1) Van Til has a post-modernistic understanding of language, particularly of the roles of “context” and “interpretation” in establishing the meaning of language. I accept much of what Van Til has to say about this side of language, but I insist on equal balance on the factual or “brutish” side of language. (2) Van Til devoted considerable reflection to the role of metaphor (or to use his term, “analogy”) in theology. What he overlooks, however, is the powerful role of metaphors from our culture and ecclesiastical traditions in shaping the presuppositions with which we approach Scripture. (3) This leads to the issue of autonomy. The word “autonomy” is a chameleon with many moods, modes, and manners. Some of these I would reject as quickly as Van Til. But it seems to me that when we correct Van Til's understanding of language and alter some of the culturally and ecclesiastically shaped metaphors with which he approached Scripture, we can make a strong, biblically rooted case for autonomy as God's gift to mankind.

REVIEWING AND RENEWING THE INTELLIGENTSIA: The Intelligent Design Endeavor

Joseph Warren Poulshock

Introduction

In my last paper for *Christ and the World*, (Poulshock 1998), I wrote about the topic of Language-Wonder. In summary, I attempted to show that human language, although having obvious natural continuities with non-human languages, is fundamentally discontinuous from non-human communication systems. Moreover, I suggested that the complexity of human language does not easily reduce to materialistic categories. Thus, I proposed that the ordered, complex, abstract, and non-physical aspects of language point to something beyond physical categories — to intelligence, to design, and thus imply an Intelligent Designer. This work on Language-Wonder is still in its beginning stages, and it is a very small part of a growing research endeavor that has come to be called the Intelligent Design Movement (hereafter ID). In this short article, it is this whole ID enterprise, in general, that I will briefly summarize and review.

The growth of ID as an intellectual endeavor issues out of the work scholars who have critiqued materialistic science on its own scientific and philosophical terms — without reference to special revelation. Moreover, these scholars have also successfully proposed a scientific research program for discerning intelligent causes for the origin and development of the exquisite complexities of life and the cosmos.¹ ID carries with it worldwide significance because General Evolutionary Theory governs the mind of the world's major institutions, including the realms of the academy, the state, and the media. This is also the General Evolutionary Theory that pre-empirically presupposes materialism and seeks to show that all aspects of the cosmos are due to chance and raw physical causes.

Furthermore, General Evolution (hereafter GE)² is extrapolated onto practically *everything*, including biology, astrophysics, psychology, linguistics, law, education, art, and even theology and ethics. When I refer to GE, I want to indicate the extrapolation of evolutionary Darwinism on to all areas of knowledge. This is more than Darwinism dealing just with biology, but it is broad General Evolutionary Theory and Science — guided by metaphysical naturalism — applied to all areas of knowledge and any natural thing that moves or doesn't move. GE may sometimes refer to the idea of common biological descent (for some designists), but *mainly* it refers to two things: (1) the theory that all nature can be explained solely by chance and raw physical causes, and (2) the unwarranted extension of this theory into all areas of culture. GE is the worldview that sees all things through evolutionary and materialistic corrective lenses; that is, GE is materialistic, evolutionary thought as the most basic epistemological principle. Thus, it has become the world's cosmic-myth — the explanation and guide for everything, and it is therefore, of maximum importance that thinking people take it seriously.

For theists and especially Christians, I want to argue that Intelligent Design is a breakthrough critique and viable corrective to the stifling materialism that reigns in the world of knowledge today. In order for the reader to understand this — especially the skeptical reader — it is important to try to comprehend ID as a new endeavor that does not easily fit old perceptual categories — such as creation science, theistic evolution, or evidentialist apologetics. This means that readers of differing backgrounds may easily misunderstand ID. Therefore, I ask the reader to suspend judgment so that I can initially define ID — as a new wine that we need to take in using new perceptual wineskins. After defining ID, I will review some of its successes as well as some of the problems that it faces, and lastly I will show how ID is pertinent to my readers in Japan and around the world as well.

Three Keys: Philosophy, Science, and Theism

Although ID researchers are a diverse group, they seem to exhibit general patterns in philosophy, science, and theism. First, ID is philosophically and epistemologically astute, and ID theorists have demonstrated that GE Theory is seriously compromised by its pre-empirical and unproven presuppositions of metaphysical naturalism. Moreover,

ID philosophers have demonstrated that in many cases, the methodologically naturalistic rules for science are arbitrary, and that instead of promoting science, they seem to serve to protect GE from theoretical challenge. In fact, when we evaluate the demarcation rules for keeping ID out of science, we find that GE theory exists in an artificially sustained academic atmosphere. Moreover, designist Stephen Meyer, who did his doctoral work in the history and philosophy of science at Cambridge, states that intelligent design and common descent are methodologically equivalent and therefore both deserving of scientific status.

Both [design and descent] seek to answer characteristically historical questions, both rely on abductive inferences, both postulate antecedent causal events or scenarios as explanations of present data, and both are tested indirectly by comparing their explanatory power against that of competing theories (Meyer 1994, 94).

In addition to these presuppositional issues, Berkeley Law Professor Phillip Johnson, a specialist in logical argument and the acknowledged leader of the ID movement, has uncovered serious fault lines in the bedrock of some aspects of GE Theory. He has uncovered a lack of empirical support for GE, where Darwinists have claimed success tautologically, ignoring some disconfirming evidence because they consider it logically inconceivable. Consequently, Johnson shows arguments concerning fossil evidence, molecular data, or pre-biotic soup-to-homo-sapiens scenarios often follow this pattern: ***negligible evidence — lurch — proof for GE***. These problems relate not only to biology, but also to naturalism generalized onto other realms of knowledge, with the philosophical horse (*it has to be just-so because nature is everything*) often pulling the opposite direction of the cart of empirical data (Johnson 1993, 1995, 1997).

Science Brought to Bear on Science

Besides philosophical and logical issues, the ID endeavor has also brought GE science to bear on itself in its critique and correction. For example, renowned molecular biologist Michael Denton argues clearly, cogently, comprehensively, and compellingly that “the idea that life [is a] fundamentally discontinuous phenomenon” (Denton 1986, 353) and is thus not the result of the gradual process that Darwinists so constantly proclaim.

Denton's critique of General Evolution is even more scathing in that he does not espouse an ID or theistic perspective. However, he does state that "the inference to design is a purely a *posteriori* induction based on a ruthlessly consistent application of the logic of analogy" (341). Thus, he suggests that ID does not necessarily depend on religious presuppositions, and this clearly sets ID apart from other views of creation.

Another example of a consequential scientific critique of GE Theory comes from Johnson's *Darwin on Trial* (1993) which Darwinists reviewed with whines and shrieks in many publications, including *Nature* and *Scientific American*. Moreover, as mentioned above, Johnson scores potent points showing that GE researchers' philosophical spectacles give them only one way to evaluate the data. Thus, when we remove those eyeglasses, the data that comes into focus often fails to beam the light of proof on GE. Lastly, in another important work, Thaxton, Bradley, and Olson (1992) provide a comprehensive analysis of origin of life theories using established principles of physics and chemistry. The authors show how these "soup theories" are seriously lacking, and they posit an Intelligent Designer for the complex and specified information found in biological systems.

Mere Creation and Mere Theism

Lastly, other than philosophical and scientific concerns, another important aspect of ID is how it relates to theology. First, with its freedom to transcend methodological naturalism, ID searches for inference to intelligence and design in the information content of exquisite natural systems, and thus it is *not* an attempt to defend sectarian theologies of creation. Thus, simply put, ID researchers are united in the search for intelligent design in the natural order, and hence other issues are generally peripheral. In substance, therefore, we can consider ID philosophically as "mere theism" and scientifically as "mere creation" (see Dembski, 1998a).

Having said this, it is worth adding that many ID leaders tend to be somewhat critical of theistic evolution because they see it as an unjustified compromise with materialistic philosophy. That is, as previously mentioned, Johnson (1993) and Denton (1986), state that the empirical evidence does not grant GE fully factual status. Thus, if ID concedes theistic GE, then the trend will continue where the academy relegates

mere theism and mere design to the realm of value, but science will reign in the realm of fact. The academy is oft a place where “he who has the facts rules” and where values are considered “nice for you, but not for me.” Hence, although this concession to “value-realm” may sound acceptable to some, ID scholars generally regard this as banishment to an academic ghetto where theists accommodate their work to reality as defined by naturalists. In short therefore, ID challenges atheistic and theistic naturalism, and hence, it counters the limiting aspects of naturalistic methodology and some of its conclusions.

The Potential of Intelligent Design

Having discussed three essential descriptive aspects of ID, I think it is important to understand that the ID endeavor is not a sporadic, grass roots movement aimed at influencing public opinion through the courts. Instead, it is a focused and scholarly critique and positive corrective of the cultural dominance of GE theory which evolutionists have drafted into service to explain everything in our world, no matter how mechanical or implausible that explanation. Moreover, ID scholars are not just rehashing old arguments against materialism and GE. Instead, besides their cogent critiques of Darwinism, ID scholars have made important breakthroughs in molecular biology and information science that promise positive directions in empirical research. I discuss these advances in the following section.

Darwin's Black Box

In 1996, with the publication of Michael Behe's *Darwin's Black Box* (which had 12 hardback printings, is now in paperback, and is published by Seidosha in Japan), the scientific world was shaken for the first time by a fully scientific approach for Intelligent Design. Behe discusses the “irreducible complexity” of cellular systems comparing them to, for example, a mousetrap that cannot work until all its parts are fully completed and set in place. Likewise, because of their startling complexity, Behe concludes that these biological machines are simply too complex to have evolved randomly (1996b). Moreover, regarding such interactive systems, we know of no other mechanism, including Darwin's which produces such complexity except intelligence. Behe's book was extensively reviewed in *Christianity Today* and was voted CT's book

of the year in 1996. It also induced materialistic moans in the GE community, and it was reviewed worldwide in journals and periodicals such as *Science*, *Nature*, *The Chronicle of Higher Education*, *Newsweek*, *The Wall Street Journal*, and *The New York Times Book Review*. In short, it is important to realize that Behe's book is a landmark, not only for the ID endeavor, but also for the significant response it received in GE and secularized circles around the world.

The Design Inference

In the fall of 1998, an ID scholar published another breakthrough book. William Dembski (1998d), a young polymath with a Ph.D. in Mathematics from the University of Chicago and another Ph.D. from the University of Illinois, Chicago in Philosophy published *The Design Inference* with Cambridge University Press. To see the significance of this work, it is important to understand the extremely serious problem that modern science has with the illusive properties of information, which are extremely hard to describe in precise terms. For example, here is what Keith Delvin (1997) an internationally renowned mathematician says about the information problem:

“Information is all around us. All people have some information. And... absolutely any physical object does carry or store information. But information itself is not physical; it is abstract. Information is like the Cheshire Cat's grin; it is stored or represented by physical objects but appears to have an abstract existence beyond those physical objects” (243).

Delvin goes on to say that Information Age people are like the Iron Age people of long ago. Iron Age people could use iron in many ways but did not really know what its basic properties were. In the same way, Information Age people are good at using information, but we really do not know what it is. For a designist, the point is that information, in exquisite forms, frustrates physical and materialistic categories, and in that sense, materialistic science may be incapable of explaining it.

In relation to this perplexing problem, we can now see the significance of Dembski's work on what he calls complex specified information (CSI). Dembski states (1998b, personal communication):

Information as CSI is a well-defined concept, and constitutes precisely what it is about a designed object that lets us know that they are designed. Information is therefore not a primitive notion that we have to take as an undefined element... Complexity and specification are more basic notions than information, and even these have precise characterizations. Design, and the concept of information that flows from it, are fully scientific notions, and possess the rigor needed for a scientific theory.

The search for intelligence is not new. It exists in forensic science, in cryptography, and most notably in the US government's richly funded Search for Extra Terrestrial Intelligence or SETI program. (One would assume that this program evolved out of the government's failure to detect intelligence in its own terrain!) What Dembski has done is provide solid theoretical footing for this task of searching for intelligent causation. He states "there exists a reliable criterion for detecting design strictly from observational features of the world. This criterion belongs to probability and complexity theory, not to metaphysics and theology" (1998c). Thus, Intelligent Design as information theory, possess a sound basis to begin and develop a research program for biologists, astrophysicists, linguists, and other scholars to analyze complex natural systems in rigorous ways to see if they demonstrate Intelligent Design.

Problems: Novelty, Guilt by Association, Trust

Having outlined some of the potentialities of the ID movement, I think it is important to mention some of the problems ID faces. First, as previously mentioned, a serious problem for ID comes from its novelty. As people hear about it in passing, they may not recognize its newness, but instead equate it with creationism or apologetics. Therefore, ID exponents need to take the time to explain carefully the basic elements of their theory as they highlight the new breakthroughs that have come with the growth of ID. Besides the novelty, ID's connection with Mere Creation associates it linguistically with creationism or creation science. This may or may not be a problem for Christian theists, but it is an extremely trenchant problem for GE scholars. They will continue to write off ID as a sophisticated and thinly veiled version of God-of-the-gaps creationism,

and thus they will fail to hear and carefully consider the real breakthroughs that have taken place through Intelligent Design. It should be said, nonetheless, that in this disregard, we can see the smugness of the status quo that seems more concerned with ideology than science. However, there are positive signs that an interesting dialog is taking place; for example, in March 1992 a symposium of leading GE and ID scholars was held at Southern Methodist University. The symposium was a success in mutual understanding, that can be attributed to the scholarly attitudes of the participants, and it is important to note that ID scholars are regularly involved in such diverse and public dialogs. Nevertheless, misunderstanding and guilt by association are still serious problems for ID.

Lastly, related to this problem of guilt by association is the issue of trust. Many people fear a return to the Christian hegemony of the past. Although some Christians may long for this, a return to Christendom is most likely not what the church or the society as a whole needs (see Marsden 1997), and “a longing for better times” is not what the ID movement is about. However, it does seem within the reach of ID to provide a critique, correction, and renewal of those aspects of modern culture and knowledge that have been incorrectly shaped by GE, although such a far-reaching endeavor would require the continued development of ID into newer and more powerful forms.

In addition, ID also faces a communication problem — a kind of interaction among adversaries who are alienated by an abyss between two radically different epistemological cultures. For example, if a GE scholar takes an adversarial perspective when reading ID material (and that coupled with unchecked epistemological biases), understanding will breakdown. Moreover, in my view this has happened in many reviews of ID work; that is, critics often miss the point, and I think this is due to epistemological differences and the breakdown of the linguistic cooperative principle.³ The ID movement needs to address this problem both within its ranks as well as with its communication with GE scholars. In fact, I think that this “communication-breakdown” is significant enough that it merits research as a separate subject.

The Pertinence of ID

If my reader has stayed with me this far, it should not be difficult to see the relevance

of the ID endeavor. For hundreds of years, GE has been the only scientific and epistemic game in town. In spite of its successes, as so often is the case, monopoly often pollutes itself because it has eliminated those competing influences that might have purified it. This has surely been the case for GE. This is reason enough to issue a ticket to ID for general admittance into the theater of ideas. For the Christian theist, issues pertaining to the ID movement stream from the very aqueducts of life and knowledge. If, as GE states, that “nature is everything,” then “mere creation” is nothing more than a foggy hallucination and ancient hangover that humanity had better hurry up and remedy. However, as Christians, we refuse to accept GE’s over-extended premise that “nature is everything,” and we certainly believe that God has infused nature with purpose and meaning. Thus, if the ID movement can show, apart from any religious basis other than openness to mere theism, that nature provides evidence of design and is saturated with purpose, then we Christians are surely justified in seeing this as confirmation of our position. We need to remember, however, that we do not base our beliefs on intelligent design but on the revelation of God in Jesus Christ, especially in his Cross and Resurrection. Thus, faith remains on a firm foundation whether ID succeeds or fails. In fact, because faith is based on revelation, a Christian ID scholar can search for design in the true spirit of science: the search for truth, neither fearing failure nor clinging to success. Although it is still too early to know for sure, we may be on the verge of a paradigm shift with the ID movement. The optimism is not totally unwarranted. It would thus seem wise to encourage young Christian students, scholars, pastors, and thinking people around the world to consider their learning in the light of Intelligent Design. This could be one of those mustard seeds of the mind that sprouts into a very healthy — life-giving tree.

Works Cited

- Behe, M. 1996. *Darwin’s Black Box: The biochemical challenge to evolution*. New York: The Free Press.
- Behe, M. 1996b. Darwin under the microscope. *The New York Times*, October 29, 1996, Tuesday Final Section A; Page 25; Column 2; Editorial Desk.

- Bradley, W. & C. Thaxton. 1994. Information and the origin of life. In J. P. Moreland (Ed.) *The creation hypothesis: Scientific evidence for an intelligent designer*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Delvin, K. 1997. *Goodbye, Descartes: The end of logic and the search for a new cosmology of the mind*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Dembski, W. 1998a. *Mere creation: science, faith & intelligent design*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Dembski, W. 1998b. Personal communication.
- Dembski, W. 1998c. Science and Design. In *First things*, October 1998, Number 86.
- Dembski, W. 1998d. *The design inference*. Cambridge University Press.
- Denton, Michael. 1986. *Evolution: A theory in crisis*. London: Adler and Adler.
- Johnson, P. 1993. *Darwin on trial*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Johnson, P. 1995. *Reason in the balance: The case against naturalism in science, law, and education*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Johnson, P. 1997. *Defeating darwinism by opening minds*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Kramersch, C. 1998. *Language and culture*. Oxford University Press.
- Marsden, G. 1997. *The outrageous idea of Christian scholarship*. London: Oxford University Press.
- Meyer, S. 1994. The methodological equivalence of design and descent: Can there be a scientific theory of Creation? In J. P. Moreland (Ed.) *The creation hypothesis: Scientific evidence for an intelligent designer*. Downers Grove Illinois: InterVarsity Press.
- Pinker, S. 1994. *The language instinct: How the mind creates language*. New York: Harper Perennial.
- Poulshock, J. 1998. Language-Wonder: Theory, Pedagogy, and Research. In *Christ and the world*, the Journal of Tokyo Christian University. Volume 8, March 1998.
- Thaxton, C. B., W. L. Bradley, and R. L. Olson. 1992. *The mystery of life's origin: reassessing current theories*. Dallas: Lewis and Stanley.
-

Endnotes

- 1 The most well known of these works is *Darwin's Black Box* (Behe 1996), and one should also see *Mere Creation* (Dembski 1998) which is a compilation of papers given at the Mere Creation Conference held at Biola University in November 1996. A synopsis of the book at www.origins.org/science/mcbook.html reads: "The publication of *Mere Creation* signals a broadening, multi-disciplinary movement of scholars who challenge naturalistic evolution on scientific and philosophical grounds. Scientifically, specialists in the relevant fields show that the evidence points to intelligence, which fine-tuned the universe and designed complex organisms. Philosophically, the authors insist that origins science must be separated from the naturalism which excludes design or a Designer by definition."
- 2 In general, I have avoided the terms macro and micro-evolution. First, microevolution — the idea that species undergo small adaptive changes — is well supported. Macro-evolution — the idea of common descent and that species evolve into new species — is another problem. Some designists, such as Michael Behe, accept the idea of common descent, but others, such as Phillip Johnson have brought to light many serious problems with macro-evolution. Thus, there is some diversity of opinion among designists on these issues. However, there is unanimity in their philosophical and scientific counter to GE which is, as stated in the body, materialistic, evolutionary thought as the most basic epistemological principle.
- 3 The "cooperative principle" is a term coined by philosopher Paul Grice. It refers to the "basic expectation that participants in informational exchanges will co-operate with one another by contributing appropriately and in a timely manner to the conversation" (Kramsch 1998). This means that we expect people to be "informative, truthful, relevant, clear, unambiguous, brief, and orderly" (Pinker 1994, 228). When trust does not exist, however, interlocutors may expect each other to be uninformative, untruthful, irrelevant, unclear, ambiguous, verbose, and un-orderly — even when they actually are keeping the cooperative principle. Thus, the negative expectation wins over the actual keeping of the principle. In reviewing GE criticisms of ID research, I see this "uncooperative principle" at work. (It may also be at work in ID reviews of GE material). The point here is that excellent GE/ID dialog can take place when both parties use the cooperative principle. Moreover, when communication breaks down, both parties will need to make efforts to restore the dialog with the cooperative principle.

〔日本語要約〕

知識ある存在の批評と再生：『知性ある計画』の企て

ジョセフ・ポーシャック

「知性ある計画」とは、堅固であるが、小さい学者たちの運動である。この運動は、学的世界で支配的な自然主義的現状に挑戦し始めるのに成功している。「知性ある計画」の学者たちは「一般進化論」を力強く分析し、積極的な修正案を発達させてきた。「一般進化論」とは、すべて自然は偶然と物理的因果関係で説明できると言う理論、そしてこの理論を根拠もなく文化のすべての領域に延長することである。創造主義、有神論的進化論または弁証論とは異なり、完全に科学的視点から自然体系の精巧に秩序立った情報を通して「知性ある原因」を見出す手段を公式化しよう、と「知性ある計画」は専ら試みている。即ち、「知性ある計画」の試みは、神学や哲学とは別に経験科学を通して自然の中に知性ある創造者の計画を見出すことである。全体の数の少なさを考慮すれば、「知性ある計画」の企ては、異議を申し立てる名声と資格のある幾人かの学者を通して主流の学問研究機関やメディアでむしろ驚くべき成功を収めている。さらに、直面する数多くの問題にもかかわらず、「知性ある計画」には科学と文化の潜在的再生が大いに約束されている。そして、このようにキリスト者にとっては重要な示唆が見い出される。従って、知識のあらゆる領域に文字どおりかかわる危うい深刻な論点の故に、学生たち、学者たち、そしてあらゆる種類の考える人々は「知性ある計画」の考えと拘わることは重要と思われる。

[Abstract in English]

REVIEWING AND RENEWING THE INTELLIGENTSIA: The Intelligent Design Endeavor

J. W. Poulshock

Intelligent Design (ID) refers to a small but robust scholarly movement, which has successfully begun to challenge the reigning naturalistic status quo in academic circles. ID scholars have developed a powerful analysis and positive amendment to General Evolution (GE), the theory that all nature can be explained solely by chance and physical causes and (2) the unfounded extension of this theory into all areas of culture. Unlike creationism, theistic evolution, or apologetics, ID is exclusively an attempt to formulate in fully scientific terms a means for detecting Intelligent Causation through the exquisitely ordered information of natural systems. That is, ID attempts to detect the designs of an intelligent Creator in nature through empirical science rather apart from theology and philosophy. Considering its size, the ID endeavor has seen rather stunning success in the mainstream academy and media through the works of a number of dissident scholars who have prestigious credentials. Moreover, despite the problems that it faces, ID holds significant promise for the potential renewal of science and culture, and thus it has important implications for Christians. Therefore, because of the serious issues at stake that literally relate to every area of knowledge, it is important for students, scholars, and thinking people of all kinds interact with the ideas of Intelligent Design.

“Live As Children Of The Light”

Ephesians 5: 8

Thomas N. Wisley

Introduction

After serving eight years as professor of Intercultural Studies/Missiology at Tokyo Christian University I have come to respect and appreciate the academic community of Tokyo Christian Institute; its students, its staff and faculty. It will be difficult to leave this community behind when I depart in March, 1999.

As I considered what final contribution I might leave with the members of this community I first considered writing a follow-up article about the nature and character of the Church as another step in my ongoing interest in this critical subject..

I invite the readers to interpret and apply personally what follows. It is my hope that in the years to come, this academic community will reflect carefully upon its Christian behavior toward each respective member in the community and act in accordance with the principles of the *children of light*.

Light And Dark

An absorbing and recurring theme throughout Scripture is that of *light*. One is drawn to the Gospel passage where Jesus speaks to His disciples about light in a metaphorical sense. He speaks of them as being light to the world and in the world (Matthew 5: 14–16). His meaning is clear that his disciples, by their lives and their words, should illuminate the behaviors of people, bringing understanding to their ethical and moral life and a sense of conscience against doing deeds of *darkness*. Light in this sense speaks of both the inner spiritual life and of the outer corporate or social life of the community.

This concept of light carries throughout the New Testament. Notable among these

references is Paul's letter to the Christians in the province of Ephesus. He reminds them, "You were once darkness, but now you are light in the Lord. Live as children of light" (Ephesians 5: 8).

Moral Darkness

The contemporary relevance of this metaphor (*Children of light*) captured my attention many years ago when I lived in Northeast Thailand near the borders of Cambodia and Laos (1967–75). My frequent visits to rural villages brought me into personal contact with communist cadres and with villagers who had been subjected to Marxist propaganda in their forced indoctrination seminars conducted during the late night or early mornings. At the core of this propaganda was the critique of the Thai government and local police and unethical business practices of Chinese merchants. This critique was not always incorrect! The answer to this kind of moral darkness by the Khmer Rouge and the Pathet Lao (Maoist/Marxist guerrillas) was violent overthrow of the Thai government and its replacement with a Maoist form of communism.

Learning to distinguish ethics and Christian behavior in that environment became a turning point in my thinking as a Christian and as a missionary. I could no longer think in simple terms of western democracy, meaning free enterprise capitalism and Western Christian ethics. I seemed to be largely irrelevant to the growing political, moral and cultural dissonance of Northeast Thailand. So I went back to the books and to the Bible.

Among the books I read, along with Scripture, was one written by Reinhold Niebuhr, an ethicist. *The Children of Light and the Children of Darkness* 1972, Scribner's Sons, New York) is a bold and critical discussion of democratic society in various forms. Niebuhr's thesis is that a "free society prospers best in a cultural, religious and moral atmosphere which encourages neither a too pessimistic nor too optimistic view of human nature (1972: viii). This perspective made sense to me, in the light of good people who did good things but often from motives that seemed selfish or self-centered. Or in the light of wicked men (corrupt politicians and government officials) who had positions of power and who boasted they held this power for the benefit of the people of the land but who in fact abused their power for self-interest. I was confused and perplexed.

While Niebuhr was not unaware of the sinful nature of the human condition, he also had hope in the midst of human degradation. I will first elucidate what I think he means and then make an application to the Christian community, seeking to bring some clarity to the confusion that somehow pervades human behavior and actions.

Moral Cynics & A Higher Law

Niebuhr describes the children of darkness as moral cynics controlled by their own self-will and self-interest. He presents the children of light by contrast as those who believe that self-interest must be controlled by a higher law. Unfortunately the children of light are naive and while they seek the discipline of a universal moral law, or of a moral law founded in God, their naivete prevents their understanding of the evil potentialities implicit in self-interest.

The children of darkness, by contrast, are wiser and more clever in a devious sense because they understand the power of self-interest and self-will while the children of light do not. I would add that the children of light want really in their deepest selves to return to the innocence of Eden. There is born in them, through their reconnectedness to God, a desire to return to their primal innocent state with their Creator-Friend, back in the Garden.

It is their naive sentimentality, according to Niebuhr, that is largely responsible for the worldly wisdom and temporal gains of the children of darkness as they take advantage of the naive idealism of the children of light. The source of power for the children of darkness is a too superficial view of the human condition and for man's potential for evil.

Applied to the historical spectrum of human kind Niebuhr observes that the social optimism of modern secularism, devoid of the Christian doctrine of original sin, prohibited the development of an adequate social and political theory that took too lightly the potential for evil found in uncontrolled self-interest. Consequently, the corruption of inordinate self-love and self-interest permeated social and political institutions. He makes an astute observation:

no school asks how it is that an essentially good man could have

produced corrupting and tyrannical political organizations or exploiting economic organizations, or fanatical and superstitious religious organizations (1972: 132).

He noted that all human kind have an impulse for survival that is spiritualized and observed in their religion, however broadly that term is defined, and from which is derived both good and evil potentialities. These potentialities take the form of a paradox in which the one pole is the will to power as opposed to the other pole of the will to self-giving.

Such an observation suggests a terrible possibility that even the children of light, when motivated primarily or principally by self-interest or self-will can act in the same way as the children of darkness, even if in fact they are pledged to the Kingdom of Heaven.

Paradox

These two paradoxical poles are in reality dynamics, in tension one with the other that together provide the foundation for Niebuhr's further discussion of a variety of political and economic structural alternatives including socialisms and democracies. He notes that both systems are fallible because both comprise in their own unique ways utopian ideals which history and human nature have already discredited, a conclusion that is obviously arguable.

The greatest error, he believed, is that man's capacity of too great a reliance on his own sense of importance, his own sense of "transcendence" over self-interest and self-will is present in all structures, in all people. This is especially true for both a naturalistic worldviews, such as animisms, and idealist worldviews, such as capitalisms, as it was true of the positivistic and romantic worldviews. It is not my purpose here to deal with that fascinating discussion of political and economic structures, even though it is relevant in a broader sense to the topic of my essay. Instead, I want to focus more closely on the deeper meaning and application of his ideas.

Shrewd as Snakes & Innocent as Doves

For Niebuhr the key that opens the door of escape from self-interest and self-will

is one of adjustment and of degrees and not of absolutes. That there is a capacity within human kind for self-transcendence is a given for Niebuhr and for this there is no argument, no debate. However, the degree to which one relies upon that capacity in the development of social and political institutions is vital and crucial.

It is this balance that provides his solution to the problem of the tension in the paradox; the issue of self-interest and self-giving. He concludes powerfully, "The children of light must be armed with the wisdom of the children of darkness but remain free from their malice."

I believe it is this Jesus had in mind when he sent out his disciples. He said, "I am sending you out like sheep among wolves. Therefore be as shrewd as snakes and as innocent as doves." (Matthew 10: 16)

There is something to be learned here for Christians in any cultural context. The principles remain the same, regardless of the worldview orientation or the cultural distinctives. In them all, there are different forms of the potentialities for evil, for self-interest and self-will. And there is too little deep or relevant thinking about how to be shrewd like a snake while remaining innocent like a dove.

You and I observe too many times, members of Christian communities, doves and children of light, acting in self-interest and self-will. We see resultant confusion in the local church, in the university, in the home, in the neighborhood, and among friends. Too frequently the balance is tipped toward darkness because of self-interest with, albeit unintended consequence, of the children of light engaging in malice.

Too frequently Christian movements, mission structures, and individuals who claim to operate as children of the light, conversely act according to the principles of darkness. The Apostle puts it bluntly: "Do not be yoked together with unbelievers. For what do righteousness and wickedness have in common? Or what fellowship can light have with darkness?" 2Cor. 6: 14.

That Paul's comments are focused primarily upon human relationships in community make this passage even more relevant to my thesis. The believer must discern, distinguish and make critical judgements about what is light and what is darkness if they are to act in accordance with their identity as children of the light. The terrible possibility Paul suggests here is the same that Niebuhr allows; namely that the children of light

are fooled by their naivete, their desire for Eden, and fall again into behaving as children of the dark. The contexts are different, the results the same.

Application

The words of Jesus and Niebuhr are there to help us find and maintain balance.

First, we must be committed to the Kingdom principles Jesus taught. We must always be aware that self-interest in the sense of personal ambition and self aggrandizement is never in the interest of the Kingdom community, weather it be a family, a church fellowship or a university faculty. The interest in the community is always of more importance than the interest of any individual in that community.

Here the biblical notion of koinonia as a sharing, self-sacrificing self-effacing fellowship of Christians (children of the light) takes precedence over either western individualism or the group that subordinates the individual to the whims of the group. Both social structures stand in judgement of God as self-interest if they take precedence over Kingdom principles. We must be aware of the awfulness of self-interest and seek always to balance that with self-giving. And we must always make theological and biblical distinctions between our culture concepts and biblical concepts.

Secondly, Christlike biblical humility, in contrast to human cultural constructs of humility practiced by any given culture, must be practiced on a daily basis. Biblical humility takes the towel and the basin and with integrity and true willingness to lose one's face for the Asian or loss of honor for the westerner, bow to wash another's feet. We must remember that any one person who is hurt in the community by the self-interest of another or of others, in actuality hurts the "whole of the community (I Corinthians 12: 25). As we care for the other members of the body/ community in the spirit of self-giving, Christlike humility and self-sacrifice we thereby build up the community.

Conclusion

In conclusion I offer the words of the apostle Paul in his admonition to the believers at Corinth as an adequate response to those who struggle with knowing where damaging self-interest ends and Christlike humility begins. I commend these to myself as I depart TCI, and to each member of the TCI community as worthy goals for the children of light

in a darkened world, that we so serve, teach and live together in the this same spirit.

We put no stumbling block in anyone's path, so that our ministry will not be discredited.

Rather, as servants of God we commend ourselves in every way:

in great endurance;

in troubles, hardships and distresses;

in beatings, imprisonments and riots;

in hard work, sleepless nights and hunger;

in purity, understanding, patience and kindness;

in the Holy Spirit and in sincere love;

in truthful speech and in the power of God;

with weapons of righteousness in the right hand and in the left;

through glory and dishonor, bad report and good report;

genuine, yet regarded as impostors;

known, yet regarded as unknown;

dying, and yet we live on;

beaten, and yet not killed;

sorrowful, yet always rejoicing;

poor, yet making many rich;

having nothing, and yet possessing everything

2Corinthians 6: 3–10

〔日本語要約〕

光の子供として生きる

トーマス・ワイズリー

生きることは難しい。混乱と悪と虚偽の世界にあって、キリスト者である明確な態度をもって生きることは、尚更困難である。

しかし、キリスト者には希望がある。キリスト者には聖書があり、自らが属する共同体としての教会がある。また、忠実な証人たちの遺産が指し示す道がある。たとえ、その道が、文化的特殊性と競合する諸世界観によってぼやけて薄暗いとは言っても。

「真理は何か」とう問いは、単にピラトの問題だけではなく、我々の問題でもある。しかし、キリスト者は、聖書によって、また、みことばの意味を注意深く考察した人々の教えによって武装し、現代の思想や実践の当惑するほどの昏迷の中に、進路を見いだすことができる。

この小論は、イエスとパウロが用いた「光の子」（マタイの福音書 5:14-16 とエペソ人への手紙 5:8）という光についての比喩と「光の子」と「闇の子」に関するラインホルド・ニーバーの解釈（*The Children of Light and the Children of Darkness*, Scribner's Sons, New York, 1972）に基づいた考察である。

[Abstract in English]

“Live As Children Of The Light”
Ephesians 5: 8

Thomas N. Wisley

Living is difficult. Living as a committed Christian in a world of confusion, evil and deceit is doubly difficult. Christians are not without hope however. They have the Scriptures, their Christian community and the legacy of faithful witnesses to point the way, even though, the way may be dim, blurred by cultural distinctives and competing worldviews. “What is truth” is not only Pilate’s question. It is ours!

Armed with the Christian scriptures and with those who have carefully thought through its implications the Christian can find his or way through the perplexing mazes of contemporary human thought and actions. This essay is a reflection upon Jesus and Paul’s metaphors of light concerning the “children of lights” (Matthew 5:14–16 and Ephesians 5:8) and Reinhold Niebuhr’s concept of the “children of light” and the “children of darkness” (*The Children of Light and the Children of Darkness*, Scribner’s Sons, New York, 1972).

教会カウンセリングに関する著書の紹介

杉谷 乃百合

教会カウンセリングを考える度に思い出すエピソードがある。それは傍若無人、思春期真っ盛りの筆者が今は亡き母と交わしたある日曜日の午後の会話である。「今日のパパの説教、また起承転結がはっきりしてなくて何を言っていたのか良く分からなかった！」母は答えて言った「説教は牧師にはとても大切なお仕事だけど、牧師の仕事は説教をするだけではないのよ。教会者にはその他にもいろいろな働きがあるのよ。」その時は的外れに感じた母の返事にはたぶん反発したであろう筆者は、「教会者側」に立って教会で奉仕するようになってそのことばの意味が少し分かるようになってきた。

「魂への配慮」と訳される「教会」は、深く人間存在に結びついた次元で対処されるべきでないかという考えのもと、工藤信夫氏は精神科医として心の領域の問題と関わることを「教会」ととらえている⁹⁾。工藤氏の説く「教会」に賛同する者として、人生経験も臨床経験も浅く未熟さは否めない筆者ではあるが、心理職に携わる者の立場から教会カウンセリングに参考にしてほしい本の紹介をしたい。カウンセリングとは、人間関係と援助の心理学を基礎とした学問で、カウンセラーとは人間理解の方法と人間援助の方法を知り且つカウンセラー自身

のことをよく知っている人であると理解される¹⁰⁾。つまり、カウンセリングを考える時には①人間理解②人間援助③カウンセラーの訓練、という三つの大切な分野が扱われる。「教会」が人間存在に深く結びついたところで扱われるものとする、これらの三つの分野は教会カウンセリングにも応用できるのではないだろうか？

I. 人間理解：

人間理解を進めるには、人間自身の研究と人間をとりまく環境についての研究がある。前者ではパーソナリティ―又は人間の発達に関する理論が、後者には精神衛生、家族、社会、文化の領域に関する学問が含まれる。

人間には誰もがもつ発達のメカニズムがある。一人の人が生まれてから死に至るまでの様子（身体的、精神的発達）を研究するのが生涯発達心理学である。かつては子供の発達を中心に研究されていると考えられていた発達心理学だが、高齢化時代において人の一生涯を扱う必要性和重要性が問われている。人間がどうやって発達、成長、変化していくのか？その発達途上で起りうる問題や障害は何か？人間理解の上で基本的且つ大切な問いであろう。岩波書店から出版されている現代心理学入門シリーズ

(全5巻)は、心理学の入門書である。第2巻「発達心理学」は、“現代の日本”を取り入れた観点で乳幼児から老年期に至る生涯発達を解説している人間理解の基本を学ぶにふさわしい本である。本書の特徴は、読む側、学ぶ側の理解に配慮がされている点である。各章の終りには章のまとめと演習問題があり、抽象的、概括的になってしまう学問的理論を、読者の日常生活でおこりうる場面で考える試みがなされている。主要トピックに関連した33の記事も教育的効果が高い。

副題が“発展と成熟”とされているポール・トゥルニエ著作「人生の四季」(ヨルダン社)もまた人間理解を促す一冊である。「私がこの小冊子を著したのは、人間の生涯は絶え間ない発展の途上にあること、そして人生には誰もが必ず経なければならない時期があって、そのそれぞれの時期ごとに神の計画が定められているのだということを知って頂きたいと思ったからです。」⁹⁾とトゥルニエ氏は言う。キリスト教的人間理解がこの本では展開されている。この本で人間の研究・人間理解において重要であると説く点は、具体的で個別的な生に焦点をあてること、つまり一人の人間の歴史と生成である。一人の人の歴史を大きく四つの季節に分けて医学、心理学、哲学、聖書の深い知識と理解を、著者の「生ける神との自覚的な出会い」¹⁰⁾つまり彼のキリスト教信仰によりインテグレイド(統合)して人間の生涯を説いていく。「人間科学の真の意義とは、私の考えでは、私達人間について神が抱いておられる意図を探求する努力だと思えます。神について私達が抱いて

いる見解を究明すること—これは神学の仕事です—ではなくて、私達について神が抱いておられる考えを究明することこれが人間科学の意義なのです。」¹¹⁾約40年前に記されたこの著書が21世紀を目前にした現代の日本に生きる者に新鮮でチャレンジングなのはトゥルニエ氏のこの言葉の中に秘密がありそうである。

人間をとりまく環境に関しての本は多種多様である。その多種多様性と紙面の都合上、ここでは大きく精神衛生、家族、社会・文化と三つにわけて雑誌と著者の紹介をする。最近は“こころ”流行りである。“こころ”がつく本はよく売れるそうである。やはりこころ病める時代なのだろうか?日本評論社から出版されている「こころの科学」という雑誌がある。正にこころを科学する専門誌なのだが、幅広く社会現象を取り扱い、現代のこころ、こころの問題について様々な観点から編集されている。専門的な内容を扱っている割には読み易いのがこの雑誌の特徴である。バックナンバーNo50「現代の抑うつ」、No53「アイデンティティー」、No69「大学生のこころの風景」、No70「いじめ」、No76「神経症の現在」等は現代の人々のこころや精神衛生を理解するために役立つのではないだろうか?

河合隼雄氏は日本で屈指の心理学者である。すばらしい研究や著作が大変多い河合氏からは、人間理解、人間をとりまく環境について多くを学べる。中でも日本の家族を考える上で「家族関係を考える」(講談社現代新書)は一読しておきたい本である。家族の問題をつきつめて考えることは、本

来的に宗教的な問題とかかわらなくてはならないことだ⁶⁾と著者は一貫して説く。ヒューマニスティックな学問である心理学とキリスト教信仰は相容れないものだという声をよく聞く。河合氏のこの著書は、前述した“人間科学の意義は私達人間について神が抱いておられる意図を探求する努力”だということを家族の枠組みの中で考えさせてもくれる。

土居健郎氏もまた日本及び世界で著名な精神科医である。日本語に独特で、日本人の心性を特徴づける「甘え」はあらゆる文化で普遍的であることを、土居氏は30年に渡る思索の中で示している。弘文堂からは「甘え」の構造」以来「甘え」に関する本が10冊程出版されているが、PHP研究所から去年出版された「聖書と「甘え」」は、人間をとりまく環境の社会・文化に関して、そして宗教一般に関して洞察が行われていて興味深い。河合氏や土居氏のすばらしさは、日本の社会・文化の特有性をとても大切に彼らの研究が始まっているところにある。

II. 人間援助：

人間援助の分野では、カウンセリング理論と技術が扱われる。カウンセリングの理論は細かくみていくと30種類ほどある。個人の人間観や性格にあった理論と技術を深く学ぶのが専門家のカウンセラーがすることであるが⁷⁾、牧会カウンセリングはカウンセリングのスペシャリストが行うというよりは、ジェネラリストが行っているのが現状であろう。ジェネラルにカウンセリングの理論を学ぶには、国分康孝著「カウ

セリングの理論」(誠心書房)がふさわしい。学派中心志向でなく、自らをカウンセリング・サイコロジストと称して折衷主義の立場をとる著者がカウンセリングの理論をジェネラルに分かりやすく解説する。

クリスチアンの観点を持ってカウンセリングの理論と技術が読みやすく分かりやすく著されているのは、工藤信夫著「援助者とカウンセリング」(いのちのこば社)であろう。トゥルニエ氏と工藤氏の著書に何か同じ流れの様なものを感じるのは、両者が自身の専門分野においてキリスト教信仰を具体化しているためであろう。

III. カウンセラーの訓練—自己理解と自己受容：

臨床心理の現場に関わる者として常々感じさせられることは、スーパービジョンを施されることと、学んでいくことの不可欠さである。理論的・技術的なことはさることながら、自分自身を知り、受け容れていくことが人とかわり、援助の一端を担う者にとっていかに重要であるか！本の紹介という主旨には沿わないが、自己理解、自己受容を推し進めるための学習として提言したいことは、グループ・ワーク、セミナーの参加や異なる立場の方々との交流である。他の個を否定したり、蔑ろにする排他的な態度をもって「相手の行動の変容を援助する人間関係」⁸⁾を結ぶのは至難の技に違いない。

最後に、具体的な個々の人間に焦点をあてて人間理解をする聖書という書物は、自分自身を理解し、受け入れるため読むに最もふさわしい世界のベストセラーである。

この記事を三つのセクションにわけて本の紹介を試みた。意識してそうしたわけではないが、人間理解のセクションの比重が大きいこと明白である。筆者の携わる現場—臨床の場、教育の場、教会の場—で“私は私なのです。そこからはじめてください!”という趣旨の訴えが日々聞かれるのである、そのためだろうか? 「魂への配慮」は人間を理解することから始まらなくてはならない類の業なのかもしれない。

紹介図書のリスト (紹介順):

- ①遠藤利彦, 久保ゆかり, 無藤 隆著 (1995): 「発達心理学」岩波書店
- ②ポール・トゥルニエ著, 三浦安子訳 (1970): 「人生の四季」ヨルダン社
- ③「こころの科学」日本評論社
- ④河合隼雄著 (1980): 「家族関係について」講談社現代新書
- ⑤土居健郎著 (1997): 「聖書と「甘え」」P H P 新書

- ⑥國分康孝 (1980): 「カウンセリングの理論」誠心書房
- ⑦工藤信夫著 (1992): 「援助者とカウンセリング」いのちのことば社

注

- (1) 工藤信夫「牧会者と援助」(いのちのことば社, 1993) pp. 9-11
- (2) 細木照敏, 平木典子編「学生相談室」(同文書院, 1982) p. 18
- (3) ポール・トゥルニエ「人生の四季」(ヨルダン社, 1970) p. 25
- (4) 同, p. 146
- (5) 同, p. 26
- (6) 河合隼雄「家族関係について」(講談社新書, 1980) p. 52
- (7) 細木照敏, 平木典子編「学生相談室」p. 19
- (8) 國分康孝「カウンセリングの理論」(誠心書房, 1980) p. 5

Short Study

IS THEOLOGY DEAD?

Stephen T. Franklin

Is theology dead? The answer is yes and no. Yes, because the last great systematician, Karl Barth, died thirty years ago, and no one of his stature has replaced him. Of course, seminary professors continue to teach courses in doctrine

to new generations of students, but mostly they pass on what they have received with little development of doctrinal content or organization.

Yes, theology is dead because in ordinary church life, the theological distinctives — say

between the Reformed and the Wesleyans on the nature of “positional” vs. “entire” sanctification — count for little or nothing. Few pastors understand these distinctives, still fewer teach them, and almost no parishioners bother asking about them. In my country of the United States, church members can move between “conservative” Reformed churches and “conservative” Wesleyan churches with little sense of doctrinal differences between the two. If this indifference were confined to minor matters, it could actually be a blessing because it would allow us to focus on the core beliefs of the Christian faith, such as the Trinity, Creation, Incarnation, the Two Natures of Christ, the Historical Resurrection, Justification by Faith, and the like. But this doctrinal apathy, unfortunately, is not limited to the minor issues. Rather it extends to the core as well. As such, it harms the church greatly. In the place of doctrine, modern Evangelicals increasingly use their own “needs, wishes, and desires” as the touchstone to judge what is true or false in their religion. When deciding on which church to attend, they use the same standards as when deciding where to buy gasoline for their car: namely, which gasoline station (church) will give me the most gas (will make me feel good) for the least cost (fewest demands on my independence). In short, even among Evangelicals, religion becomes just one more useful tool that helps me get what I want. The result is an interesting religion to be sure, but it is not historic Christianity.

Yes, theology is dead because of how some Evangelical Christians read the Bible. They read

Scripture without any theological guidelines. Rather, they approach Scripture psychologically, using their own experience and their own problems as the key to interpretation. As a result, they tend to read their own cultural assumptions “into” the text. What is worse, they then read exactly those same experiences, problems, and cultural assumptions “back out of” the text as the “pure” Word of God, eternally and absolutely true for all human beings. Again, to use my own country as an example, I think American Christians are often guilty of misusing the Bible in precisely this way. No wonder we American Evangelicals like the Bible so much. When we read it, we discover that we ourselves are God and our culture divine!

This non-theological approach to the Bible tends to produce a semi-Christian “folk religion” in America that can be appropriately compared to Japanese Shinto. That is, the values we Americans bring to our Bible-reading are reflected back to us as sacred and divine. This “Evangelical” folk religion becomes a celebration of the divine nature of American culture, where our worship of our own image and our own culture differs little in spirit from the way that Shinto (or Nihonkyō) celebrates the divinity of the Japanese people, culture, and land! No wonder we American Christians boast that we are free from theological preconceptions! Our theological apathy first allows us to deceive ourselves into ignoring just how idolatrous our folk-religion can sometimes be, and second our distaste for theology then allows us to justify that very idolatry as purely “Biblical, conservative,

and Evangelical” Christianity. I have focused on theological apathy among Americans because I am an American. But Americans are not the only ones with a distaste for theology. I also see this distaste for theology among Japanese Christians. I suspect that it is a worldwide problem as well. Yes, theology is dead.

But in another sense, theology is not dead. It lives. But as we enter the 21st Century, living theology does not consist of dogmatics or systematics. The exciting work in theology now centers on questions of method and its interaction with culture — that is, on the border between theology and philosophy, theology and the sciences, and theology and other religions. This is no accident. The central problem facing the church in most places around the world is *not* what is the difference between positional and entire sanctification. Rather, the burning, life-and-death issues concern the “first things.” For example, how can we claim that Jesus alone is the ultimate Lord in the face of the claims of the other religions? How can we believe that God created the world when science can now “explain” the world without any reference to anything divine or spiritual? How can we say that the Bible reveals information to us, when we know that what counts as information always depends on the presuppositions with which we begin our quest?

These have been the central questions of the last two and half centuries. And these questions have become increasingly urgent in the last two and half decades. It is no accident, therefore, that the most creative work in theology has

focused on them. In the past, when theologians dealt with these sorts of questions, they did so, *not* in the body of their systematic theologies, but in the preliminary section called prolegomena or methodology. So the cutting edge of contemporary theology lies not in the content of our doctrine. Rather it lies in the “preface” to doctrine.

Nancey Murphy, a rising star at Fuller Theological Seminary, embodies all these trends. She teaches in the area of Christian Philosophy and has written mostly about the methodological and historical issues that are the “preface” to the actual content of Christian doctrine. Her work tends towards “programmatically” essays that state how theology can be justified, or how it ought to be done, rather than contributing to the doctrinal content of the Christian heritage. Her recent book, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*, continues her focus on the “preface” to theology.¹

Murphy begins with the completely unexceptional observation that both the Protestant conservatives (also known as Evangelicals and Fundamentalists) and the Protestant liberals developed in reaction to the cultural shift in Europe and North America in the 18th and 19th Centuries, to which I would add the first half of the 20th Century. Western culture during this period changed in every dimension: philosophical, economic, scientific, organizational, psychological, and technological. On the one side, Protestant Christianity had a central role in producing these developments. On the other

side, these same developments thoroughly remolded Protestant Christianity. Murphy focuses on the second side: how the cultural transformations of the 18th and 19th Century produced Evangelicalism and Liberalism as we know them today.

Murphy organizes the first half of her book around the central questions of this period: (1) Where can we find the norms for our knowledge of God — in *Scripture* or in *human experience*? (2) When we speak about God, are we *describing a fact* of revelation or are we *expressing our human experience* of the sacred? And (3) when God acts in the world, does he act *through* the laws of nature or does he act by *intervening* in those laws?

Evangelicals, fundamentalists, and Protestant conservatives of all shades have opted, according to Murphy, for the first alternative in every case. That is, Evangelicals believe (1) that our knowledge of God is based first in *Scripture* and only secondarily in human experience; (2) that Scripture gives us revealed *facts* about God and not just the expressions of spiritually sensitive human hearts; and (3) that God acts directly by *intervening* in natural law and not only by working through the laws of science. The liberals have made the opposite choice in every case. They say that Christianity is based on our human *experience*, to which we give *expression* in religious language, and which God supports by working *in, with, and under* the laws of science but never contrary to them.

In the second half of her book, Murphy looks to late 20th Century (Western) cultural

and philosophical developments as a way of overcoming the opposition between Protestant conservatives and liberals. Her word for these developments is “holistic.” She claims that postmodernism (which most Evangelicals see as an opponent of the faith) has overcome the “artificial” divisions that gave rise to the competing Evangelical and Liberal camps in Protestant theology. For example, rather than looking to either Scripture or experience as the *foundation* of our faith, we should realize that there are no ultimate foundations for our knowledge and we don’t need any such foundations. Rather we have beliefs that normally work just fine. But when one of them seems not to work, we don’t look for ultimate foundations. Rather we appeal, on a case-by-case basis, either to experience, or to scripture, or to tradition, or to science as may be appropriate.

Postmodernism in Murphy’s view extends to language as well. Here she follows the philosophical claims of the two 20th Century philosophers, J.L. Austin and Ludwig Wittgenstein. Both men claimed that language’s function is more a matter of “doing” than of “stating.” Put into different language, they both held that language’s role of stating facts must not be allowed to obscure its other roles in which it “does” various things. At one level, this is obvious. When the judge states that the defendant is “guilty,” he is not merely reporting a fact but he is also creating a new legal fact. He is creating the legal fact of the defendant’s “being guilty” and thus being liable to be sent to jail or to be fined or whatever. Through his language, the judge is literally

changing the “defendant” into a “convict.” Murphy’s idea is that when we look at language in this more modern way, we don’t have to choose between doctrine as describing facts and doctrine as expressing human (religious) feelings. Twentieth Century philosophy has overcome the division that created the competing camps of theological conservatives and liberals.

In the last section of the book, Murphy describes some of the developments in modern science that help us to understand God’s action in the world. Basically she claims that science no longer assumes that all explanations can be reduced to mechanical explanations at the atomic and sub-atomic levels. Rather we can apply mechanical, biological, and psychological explanations at the same time. Thus there is no reason why we cannot explain some event as simultaneously a chemical or biological event as well as the action of God.

Murphy’s book is strongest at the beginning and weakest at the end. That is, in the first half, she provides a powerful and convincing (but not particularly novel) analysis of the cultural roots of the fundamentalist/liberal division. But in the second half, her reasoning is much less convincing, at least to me. Take the problem of religious language. Of course, as Murphy emphasizes, we use language to do many things besides describing what is the case. We pray, preach, and praise in language. But each of these uses of language requires certain claims about the world to make sense. If we pray to God, our prayer is reasonable only on the condition (among others) that there is a

God. This much Murphy recognizes (for example, on page 127). But it seems to me that the claims that God exists, that God can hear our prayers, and that God has the power to answer our prayers serve as the *basic* presuppositions of prayer. If none of these were true, then I at least would not engage in prayer. Or, if I were to continue to “meditate” in some religious sense, this would no longer be *prayer* as the Bible understands prayer.

Murphy, if I understand her correctly, would not deny my point about the language of prayer. That is, she and I would agree that in prayer we do many things besides describe what-is-the-case. In prayer, we praise God, we make requests, we express our hurts, we bless other people, and on and on. And she and I would agree that all of this makes sense only if certain things about the world are true. We seem to disagree, however, about the logical priority and fundamental importance of the claims about the world, the claims about what-is-the-case. The facts-at-stake are basic to me. Furthermore, I don’t see how simply recognizing the other uses of language (as in prayer) undercuts the priority of the factual element in religious language.

Murphy thinks that recent (late 20th Century) philosophy will overcome the division between liberals and conservatives on the nature of Christian doctrine. This strikes me as most implausible. Let’s look at the following three options about the nature of doctrine: (1) That the logically prior role of doctrine is to make certain factual claims about the world, as the conservatives have claimed. (2) That religious

language, expresses, shapes, and organizes our experience of the world, as the liberals have argued. And (3) that Christian life and doctrine should be based on God's revelation as its foundation, as Van Til and other Reformed thinkers have insisted. All three of these, however, presuppose a "foundation" for religious doctrine. As far as I can tell, all three of them are true — although I would rank the factual claim as the most important, the dependence on revelation as second, and the expression of human experience as subordinate to the other two. In short, if Christianity is not true, then, to me at least, Christianity is a waste of time at best and fraudulent at worst. Even the appeal to revelation as our foundation makes sense, in my opinion, only on the condition that revelation tells us what-is-the-case about God, the world, and ourselves. All other uses of doctrine flow from the fundamental (and foundational) claim that Christianity is factually true — that God exists, that he created the world, and that he raised Jesus from the dead about 2,000 years ago at a spot very near the ancient city of Jerusalem.

My critique does not do justice to the nuances of Murphy's argument at the end of her book. Her real goal is to show that we can justify Christian belief without a foundation of beliefs that are "absolutely certain," "incorrigible," or "indubitable." With this I am sympathetic. But in focusing on the question of the justification of our beliefs, Murphy seems to downplay the logical priority of the factual side of Christian doctrine. At least this is the tone that I picked up from the second half of her book. But clearly

this is too high a price to pay for overcoming the division between liberals and fundamentalists in Protestant theology.

Murphy's book is clearly written, well-argued, and informative. It is likely that Murphy's importance in Evangelical theology will continue to mature. Just to be adequately informed about the contemporary world of Evangelical scholarship, the reader will want to keep an eye on her work. As for this particular book, it says much about the nature of modern theology that one learns more about the doctrines of modern philosophers than about the doctrines of the theologians, whether modern or ancient. Of course, Murphy is a professor of "Christian Philosophy" at Fuller. Nonetheless, it is a book about the "theological agenda" and in that sense reveals the nature of contemporary theology. The contemporary focus of modern theology remains on the preface to theology and not on the content itself.

As we move into the 21st Century, growth in the number of Protestant believers continues to be almost entirely on the Evangelical side, with the liberal side still hemorrhaging massive losses of church members. Where is the evangelical who can step into Barth's footsteps, creating a more Evangelical orientation than Barth's own work, but with Barth's power to illumine the content of Christian doctrine and not just its preface?

Endnotes

- 1 *Nancey Murphy, Beyond Liberalism and*

Fundamentalism: How Modern and Post-modern Philosophy Set the Theological Agenda. (Valley Forge, Pennsylvania:

Trinity Press International, 1996). 162 pages + preface.

愛猫 野良吉 曼茶羅

小畑 進

古く、ネコマ。人家ニ畜かフ小サキ獸。人ノ知ル所ナリ。溫柔ニシテ馴なレ易ク、又能ク鼠ヲ捕フレバ畜かフ。形、虎ニ似テ、二尺ニ足ラズ、性、睡リヲ好ミ、寒ニ畏おそル。毛色、白、黒、黄、斑等、種種ナリ。其睛ひとみ、朝ハ円ク、次第二縮ミテ、正午ハ針ノ如ク、午後、復次第二ヒロガリテ、晩ハ再ビ玉ノ如シ。陰処ニテハ常ニ円シ。……①

* * * *

身上書

荻窪四丁目十五番地十一号きつての美男子は、スラリとした体格。丸顔に美髭をたくわえ、ハナ高からず低からず。目もとパツチリ、おまけに日本人はなれの金色燦然。声甘くして人の心をさそい、拳措動作は文字通り足音もたてぬ典雅さ。かと云つて、無為な白痴美ではなくして、オットリとした貴族的風貌の裏に電光石火トツサの判断力が働き、一旦緩急あれば日頃の温順さ一変しての攻撃力のほどは、真に 疾きこと風の如く、徐かなること林の如く、侵掠すること火の如く、動かざること山の如し ②のお手本さながら。少々のガニマタが難点と云えば云えないこともないけれど、その筋肉は見事に発達して、疾走力・跳躍力は真に、爆発的というまさに天下の女性のふるいつきたい男性美の持ち主である。以下、ちなみに身上書をかかけておくと、

身長	七〇センチ
尾長	一四センチ
胸囲	三五センチ
髭長	四・五センチ
体重	四キログラム
年令	四才(推定)
本籍	不明
住所	前記
姓名	小畑 野良吉

主人のこと

さて、それは三年前の十月、雨もよいの昼前に、彼氏が持ち前の人なつこい媚声を発して玄関前にたたずんでいたのが、現住所に居住するソモソモの縁とはなつた。この家の主人は「苦沙弥先生」^③とは似ても似つかぬ代物ではあるが、どうしたわけか猫にはゾッコンという奇特な性格。その少年時代、「猫と結婚する。」と云い放つて、親に知能程度をいぶからせ、猫と共に床につき、寝がえりうって一匹寝つぶしてしまったことがある。しかも、その愛するものが一年の成猫になるや、必ずと云つてよいほど忽然として消え去るのが、実は附近に何軒も洒落た店をかまえる三味線屋さしまわし猫獲り職人の仕事とは気がつかず、キツとどこぞのドブにはまったか、小道に迷いこんで行き倒れているか……と、かなたの路地、こなたの縁の下、向かいの原っぱ、裏手の倉庫と、愛するものの名を連呼してはしゃくりあげ、「いいかげんにしろ、この阿呆。」と怒鳴られては家にもどり、愛するものが生前あたためた御砂場の前にしゃがんで、その遺薫をかいでは、また涙ぐむといった調子。大谷崎の「庄造」^④を地で行った。

そのたびごとに、案ずる母親が、ひょうたん池ノ畔「大膳」なる鮓屋でマグロ寿司を二皿馳走すれば、ようやくお

さまり、ただちに次の捨て猫にめぐり合えることを願う、といった次第。それも、いつしか歳は杉の戸をで、今や初老の年令とはなり、聖書正典中に一度も「猫」が登場せざることを発見し^⑤、それが不満なれども、なまじ「南泉斬猫」^⑥みたいな形で引っぱり出されるよりはマシと合点し、カルヴァン主義の救済論が、「猫の法則」^⑦なりと説いては、すっかり御満悦という有様。

コリヤ変りもの

ところで野良吉……そうそう三年前の十月の雨もよいの日にもどつて—すでにそのときわが野良吉は、一才ほどの成猫で図体は大きく、初めはどこかの飼猫が浮かれて遊びに来たものかと思われた。初対面のこの家の主人の足もとに頼すりつけてゴロゴロミャーオと鳴く。やがて仰向きに寝ては、ヒツクリかえった亀の子のように、首・足・尾をくねらせ、「お腹撫でて、イイ子、イイ子して。」とねだる。「コリヤ、変りもの。」と、主人いっぺんに気に入った。

当時、この家には先代のメス猫「ムギマリノッキンノキマリ」が大往生をとげてからというもの飼猫はおらず、向かいの日本画家の庭に住みなす三代目の野良猫「シロー」(推定年令四才)が食事に通つて来るばかり。このシローがまさにお芝居は安達ヶ原の鬼婆といった近づきがたい御面相の猛猫で、いくら餌をやっても馴れることを知らず、撫でようとチョツとでも手をさし伸べれば、フーツ、ハーツ、カーツと、毛をさかだて、牙をむく物凄さ。その白猫シローにくらべると、天から降つたか地から湧いたか、フラリと舞い込んだ白と黒のブチ猫の、なんたる愛らしさ、親しさであることか! 『日本霊異記』^⑧には、文武天皇のとき豊前の国のある人が死んでから猫になって自分の息子の家に飼われていたという話があったが、わがブチ君にそんな奇怪なる雰囲気はチツとも感じられぬ。

ところが、ところが、このブチ君かえらない。軒下の洗濯機の上でノンビリと昼寝をし、家人の姿を見かけると甘い声を発してウインクをする。それがチツとも卑しからず、オットリとしている。かくて翌日、翌々日。ついに、これが迷い猫か捨て猫かと判明した。白色のシロー君に対して、このヒョウキンは、何となく「野良吉」と呼ばれて、共にこの家の恩恵をこうむることと相成つた。

もとより、シローは先住者として新参者の野良吉にヒゲをわななかせては威嚇しつづけたが、神妙ながらゴロゴロの音を鳴らして近寄る野良吉に、かえって胆を冷やされたか、後ずさり、食事も野良吉が涼しい顔でさきにちようだいで、残りをシローという奇妙なこととなってしまった。

八つ房とも

やがて、時雨、木枯、北風と、猫にとつては死ぬほどつらい冬に入る。「家に入れてやろう。」との懇願を、この家の実権派らに猛反対されて泣きべそその主人。あえて家の秩序をブチこわしてでもという勇氣はなく、南向きの縁の下に苦心の猫小屋を設計施工。鳥の巣箱を改良し、保温に強い新聞紙の内張り入念に、真ん中を凹ませたフトンしつらえてそれも野良吉の出入り口から寒風の吹きこまぬようにとビニールの工作。

小春日和には、いそいそとフトンの虫ほし・日ぼしに余念なく、あまりにも冷えこむ夜などは、ガタピシ雨戸をくくつて、冴えかえる寒天の星空を仰ぎつ、懐中電燈かざして箱をのぞけば、玉のようになって無心に眠る野良吉のあわれさに水ばなすする。

とは云え、野良吉の天命、寒波にも氷雪にも打ち勝つて春を迎え、庭の真ん中黒土に脱糞する姿ものどかな季節となるや、実権派も、「ホホー、生きぬきおった！」と感嘆の声をもらすようになる。主人、「シメシメあとは時間の問題。この夏ごろにはキツと畳の上に……。」と猫のごとくノド鳴らす。とは云え、シローはその年の寒さに天命尽きたか、いつ頃からか、ついに姿を絶つた。野良猫三代、生まれ落つるより一度たりとも愛の手に抱かれることも、撫でられることも知らぬまま、蚤・しらみの巣窟として果てたるならん。傷むべし、悲しむべし。

一方、主人の愛情を受け入れることまことに素直なる野良吉は、春暖と共に天性の美質をいよいよあらわして、界限の評判となる。午後ともなれば居を屋根より西側道ぞいのツゲの生垣の下に移して日なたぼっこの野良吉は、道往く人の愛想をかい、ことに下園・下校の幼稚園児や小学生らは必ず駆け寄って、「ここに猫ちゃんが居るといふことだ。」などと申しては、必ずかわいがる。グズる子に手こずる母親は、「ホラホラ、いつもの猫ちゃんが笑っているわ

よ。」と利用する。

かくして、いよいよ人を疑うことを知らぬ野良吉は道端のドブ板の上に横臥して日なたぼっこをし始め、「自転車にひかれるよ。」と、子供たちが石段のところに置けば、そこでそのままおいねむり。この家の主人も、「これはまったく大気者！」と感嘆し、ちようと白地に黒の班点が八つあるところから、「里見八犬伝の〃八つ房」に匹敵することもがな。」とは、大時代なこと！それはともかく、家人はもとより、来客、御用聞き・集金人・お巡りさん・郵便屋さん、誰彼かまわずスリ寄っては、お腹さすりを要求する姿は、人をして世間のうさ・つらさを忘れさせ、ひとしく歓声をあげさせるのであった。

猫の行水

いつしか春も過ぎて梅雨にかかる頃、実権派ジギジキのお声がかりもあつて、野良吉は殿上人とは相成った。先代「ムギマリノッキンノキマリ」について正式にこの家の一員と身分あらたまつたのである。とは云え、昨日までの野天育ちの習性は消え去らず、依然として洗濯機やら自転車荷つけの上で野宿すること半々で、ことにあたりかまわず土を掘っては昼寝をしたり、転げまわったり。まこと「氏より育ち」とは云いも云ったり。

けれども、風が吹けば何とやら、野良に遺る野性は主人をして猫行水という珍技を磨かしめることとなった。大バケツ一個、ポリ洗面器三個を配置して、ヌルマ湯を入れ、シャボン、雑巾四枚、古タオル三枚ほどが用意されて、そこに三助スタイルよろしく主人は野良吉をたずさえて着座すると、まずバケツにシャボンを溶かしてかきまわしたのち、インディアン調ネコナデ声を発しつつ野良吉を徐々につける。御承知のごとく、およそ猫族は極度の水恐怖症で、洗うとか、ましてやお湯の中につけるなどということは、ヒツカれたり、カミツかれたり、大怪我覚悟は普通なのである。ところが野良吉！前足をバケツのふちにかけてチャンとおさまるから大したもの。かくて主人は緊張と動作で汗を流しながら野良吉の首から下をバケツの中にかき洗い。―もつとも、最近はこのバプテスタ的浸礼方式が湯水を多量に使うところから、外で洗い流す長老主義的滴礼方式を併用することにした。さて、首から下が終われば、今

度は頭部。これには、眼と耳とハナに注意を払わなければならぬ。その部分に一滴でも石鹸水をたらしてもしたら大変なこととなる。しかし「ビティラン」を誇る主人は自信たっぷりこう語る。「要するに赤ちゃんを洗うようにですな。」と。つまり、左の手のひらを首の下にあてがい、親指で左の耳を、あとの四指で右の耳を下からシツカリと押える。それで耳は密閉する。ついで首を少し上向きにすればハナ面に石鹸水はたれぬ。あとは眼なのだが、案ずるより生むがやすしとか、野良吉は人間の赤ちゃんよりも始末よく、初めから終わりまで眼を閉じていてくれるのだ。こうして、あいている右手指先で猫の額を洗い流し、今度は左右の頬を洗い流して完了となる。なお、主人は力説する。「足の裏には土がたまっているので、最初に流しておくこと。足の裏の肉が梅の花色になったらOKである。」と。仕上げはよく絞った雑巾で荒拭きののち、乾いたタオルでゴシゴシやって、日なたに出してやると、自分で納得ゆくまでナメるから、そのままにしておけばよいのである。所要時間は十五分から二十分。

やがて陽光に輝き、見事にフカフカとふくらんだ野良吉の純毛に顔押しつける主人は、乾草のような匂いとシャボンのかおりとのからみ合う中でなんとも幸福な面持となるのである。そんな時、「わたくしがあの世でまず最初に出会いたいと望む生きものは、必ずしも人間の姿をしたものではない。わたくしはあの世で、わたくしが愛してきた猫たちの毛皮と匂いとを探し求めるであろう。」というジルベール・ガヌの悪魔的な言葉を思い出してたじろいだりするのである。⑩。けれども、やがて外出のため、門にいで立った主人はもう先まわりした野良吉が門前の汚れた地面に仰向けに寝ころんで、「イイ子、イイ子。」をおねだりするのを見ては大嘆息をもらすのである。「野良のヤツ……。」と。

尾長鳥との戦い

さて、わが野良吉のいとも無邪気なる風貌は以上で少々おわかりいただけただろうが、この悠々たる大器が実はまた鳥やトカゲ、蜂や甲虫を捕る名手であり、かつはそれらをバリバリムシヤムシヤと食らう猛獣であることもお伝えしておかねばならない。虫類はさておき、鳥に話題をしぼっても、主人が知っているだけで、雀三羽、尾長鳥一羽、山鳩らしきもの一羽にのぼる。このうち、主人がわれを忘れて体をわななかせ、今さらながら野良吉が獅子・虎の同

族であることを銘記させられたのは、尾長との戦いであったと云う。「それは三年前の九月、早曉、五時すぎのことでした。」と語りはじめて、もう主人は息をはずませる。庭の方に尾長の声がかまびすしい。いつもの「ギャーギャーッ」という声も、その朝は異様な高さ。それにまじって、「グッグッ、グッグッ」という奇妙な声。主人はガバとはね起きて、兩戸一枚くれば、およそ八、九羽の猛鳥・尾長がアチコチにその立派な黒い尾を立て、庭の一隅にクチバシを向けて絶叫の光景であった。

さて、その注目の草むらに目をやった主人が見たのは、白と黒のまぎれもなき野良吉のしるし。それが、これこそランランたるというのであろう。そのランランたる眼光を輝かして地面に寝そべり、両の前足の間には翼をむしり取られてネズミのようになった恐ろしい格好の「グッグッ、グッグッ」というのは、その犠牲者が発する恐怖と哀訴の声で、四周から包囲する尾長の甲高い叫声は、野良吉の餌食となれる仲間を奪還せんとする戦いの合図であり、あわれな姿となりはてた仲間を励ます懸命の掛け声であったのである。アッチの屋根、コッチの枝と、体長二十センチから三十センチの尾長の群れはジリジリ野良吉との距離をつめてニジリ寄る。その間、バタバタという羽音と共に応援の尾長も加わって、総勢十二、三羽。このあたりの尾長は大方この一つの庭に集まったのであろうか。その叫びはいよいよ物凄く、中にも決死隊を買って出た三羽の勇敢な尾長は、草むらに寝そべる野良吉の頭、腹、尻を狙うのか、三方からそれぞれ、つつじ、沈丁花、さるすべりの小枝を一段一段と降りて、歩一歩近づく。

この息づまる場景に、われを忘れて手に汗にぎる主人は、野良吉の身あやうしとばかりに兩戸のかげより背のびして打ち見れば、野良吉の怖じ恐れるどころか、あいかわらず堂々と寝そべり、時にランランたる眼光をひからすかと思えば、時にふざけたように眼をつむって眠るかのよう。しかし、これこそ野良吉の最上唯一の戦法であったとは、主人のあとで気づいたところであった。すなわち、上方より翼を持って襲いかかる多数の敵に対するに、坐して背後からの急襲によって突き殺されてしまおう。寝そべってあればこそ視界三百六十度なのである！

「そう云えば。」と主人は頭をかきかき、「かつて拳闘家と柔道家と対抗試合の際。柔道家は試合開始と共にイキナリ仰向けにマットに寝ころがる。その以外さに満場嘩然とするも、これこそは練りに練りたる柔道家唯一無二の戦法に

して、さしも強打を誇る拳闘家のパンチはただ空を切つてむなしく、ついに柔道家は拳闘家を寝わざにひっぱりこんで、締めあげたという話を思い出しました。」と。ああ、天才野良吉は、チャンと計算して寝そべっていたのである。それに、時々眼をつぶり、わざと頭を地面につけての眠ったふりも、実は敵を手もとに、爪の射程距離内にさそい込む策略であつたとは、もはや申すまでもないことである。

さて、ついに野良吉の頭上を狙つた体長三十センチほどの最も大きな尾長の勇士が、目ざす野良吉の頭部にあと二十センチと近づいて、いぎ突撃、全軍総攻撃の火ぶたは切つて落とされるかと思われた途端、眠るがごとくであつたわが野良吉の体は突如白竜のごとく宙に飛び上がつて、その大尾長を襲つたのである。主人は思わず「アッ」と声を発したが、実に野良吉は、その一瞬、両の前足で大尾長をガツキと捕えていたのであつた。その瞬間、宙に舞つた野良吉の白い体は、主人の目に今日もアリアリと焼きついているという。さて、尾長を抱えたまま仰向けにもんどり打つて草むらに落下した野良吉は―この仰向けにというのが、また容易ならぬ野良吉の計算で、仰向けならば口の牙は無論のこと、四本の足の爪をフルに使うことができるのである―前足でシツカと尾長を抱き、後足をビストンのように上下回転して尾長の腹毛をかきむしり、その牙を尾長の首と翼に、ミシンをかけるようにガクガクと突き立てる。しかり、その早さはまさにミシンのよう。キラめく野良吉の眼光、カッと開いた桃色の口、むき出す白い牙、水車のような後足、とび散る羽毛、苦悶しつつか左右に揺れる尾長の黒いクチバシ、グツグツという新たな犠牲者の悲鳴、見るる尾長群のひとつきわ高まる叫声……まさに目もくらむような瞬間の連続であつた。

しかし、新たな犠牲者にムシヤぶりついた野良吉のスキをうかがつて、最初の犠牲者が恐ろしい恰好でヨチヨチと逃げ出したのを横目に見た野良吉は、二番目の犠牲者を離してそれを追うや、あやまたずガツキと食わせる。さればと、放された二番目の尾長はこわれた奴隷のように変りはてた姿ながら、ヨタヨタと舞い上がつて、つつじの枝につかまる。そこを、また大跳躍した野良吉が襲う。けれども今度は枝にさえぎられて、野良吉の爪はとどかず、尾長はどうやら塀にたどりついて逃がれる。野良吉は、またシツカリと最初の犠牲者を踏まえる。

これで勝負はついたのである。とうていかなわぬと悟つたか、尾長の群は、捕われた一羽の友に「すまぬ」と云い

残すかのように三々五々叫びをあげながら去って行く。一方、野良吉は草むらにかまえて、「何度でも来い。何十度も。」との余裕を見ればとて、少しも呼吸は乱れなんだ。ブラボー野良吉！
猛鳥群を見事撃退し去ったのである。

野良吉萬歳

それはまさに獅子とも虎とも見えた野良吉の勇姿であった。あのヒョウケ者の野良吉のお面の下には、かくまでも剛勇なる戦闘心と冷酷なる獣性と緻密なる戦略とが住んでいたのである。あのバケツのふちに前足をかけて立つ野良吉と、この獅子・虎の野良吉と……両者ははたして一体であったのである。戦い見終って、ヘナヘナと坐りこんだ小胆臆病なる主人は、興奮さめやらぬながら、「フム、これが、猫をかぶる」ということであり、猫が化ける」といふことの原因であろうか。」などと、ひとり大仰にうなずくのであった。

さて、今年もそうこうするうちに、ようやく夜寒の季節とはなった。主人もその愛するものも、共に頭頂をやや薄くして、いささか年老いる感なきにしもあらずである。そう云えば、野良吉が家で寝る時間が日一日と多く、かつ長くなったようでもある。幸いなる野良吉よ、今年も主人の妻が心をこめて専用フトンを作ってくだすった。古物ながら、猫にマリの模様を配したかわいいう赤フトン一枚。それにくるまって居眠る野良吉が、時々、長いヒゲをピリリピリりと動かしてはムニヤムニヤするのは夢を見ているのであろうか。それは今より五千年前、北アフリカ・リビアに発達したとされる現猫族の遙けき祖先の幻想か、それとも幼くして生き別れたままの父母への思慕の夢か。はたまた有難迷惑の主人の行水の夢か。それとも尾長との決闘の夢か。野良吉萬歳！いつまでも、いつまでも。

いづこにもなし。神秘の猫、

清浄なる(?)猫、奇しき猫、

汝のすべては天使のごとく、

微妙にして、かつ朗々たるかな！

(ポードレール) ⑩

〔注〕

①『大言海』ノ猫ノ項。

②『疾如風徐如林侵掠如火不動如山』は武田信玄のモットー。

③『苦沙弥先生』は夏目漱石著『吾輩は猫である』の主人。

④谷崎潤一郎著『猫と庄造と二人のおんな』新潮文庫版・一一九頁。

⑤『エレミヤの手紙』は旧約外典の一つで、ネブカデレサル王によりバビロンへ捕囚されて行く同胞に預言者エレミヤが、かの地の偶像礼拝のむなしさを説いたもの。その一節、「彼等（偶像）は宮より出する煙にてその面の黒くなるもこれを感じず、その体と頭にコオモリ、ツバメ、もろもろの鳥きたりてとまり、猫もまた戯るるなり。これによりても汝等かれらが神にあらざるを知るべし。」とあり、猫はバビロンの神々の実はデクの棒にほかならぬことを証言する役をはたしている。

⑥『南泉斬猫』は、『無門関』第十四にある話で、東西両堂の僧達が一匹の猫を争っているのを見た南泉は、その猫をブラ下げて、「何かこれとはいうことを云いえたなら助けよう。」と云ったが、ついに無かったので、猫を斬殺してしまったという公案。

⑦『猫の法則』(Katzenregel) は『猿の法則』(Affenregel) に対するもので、猿の子はみずから親猿にしがみついているといけなるところから人為主義的なアルミニウス主義に比され、他方、猫の子は自ら何らなすところなく親猫にくわえられて行くところから絶対恩恵を唱えるカルヴァン主義に比される、というわけ。

⑧『日本霊異記』第三十(角川文庫版)六〇頁。これが本邦文献に初めてあらわれる猫のことで、その後、『宇多天皇御記』や『枕草子』(一ノ第四段)などにあらわれて来る。キリスト教界でも、アッシジのフランシスコやベルナルドウスらは動物愛護家として高名。禅学家・鈴木大拙も、その妻ベアトリス夫人が大の動物愛護家で、実は迷惑がっていたとも。

⑨コレット夫人著『牝猫』(新潮文庫・川口博訳)は、猫サハへの夫の愛情から夫婦が破綻してしまう小説。谷崎の『猫と庄造と二人のおんな』にしても、どうも男・夫の方が猫ぐるいのようである。

⑩ジルベール・ガヌ著『わが愛する猫の記』(大塚幸男訳) 潮出版社・一六〇頁。

⑪ボードレール著『悪の華』(角川文庫・村上菊一郎訳)「猫」・八七頁。ボードレールも愛猫詩人として名高く、この書中にも猫が

たびたび登場している。

〔日本語要約〕

愛猫“野良吉”曼荼羅

小 畑 進

西洋文明は、山を見ればこれを征服するとし、生きものをみればこれを食用とする。——相対的であり、敵対的であり、征服的である。それに対して、東洋は一元的で、山と一体となろうとし、生きものに佛性をみとめて共生愛育する……といった印象批評的俗説が横行する。(日本の現状は全く反対であるというのに。) いつしか、この西洋＝キリスト教という図式がまかり通って、キリスト教攻撃に仕立てられる。

しかし、「西洋」はいかにもあれ、「聖書＝キリスト教」が、山も川も、鳥も獣も、草も木も、太陽も月星も、全自然をもって、いつくしみの神の「被造物仲間」とし、生きもの愛護のところで貫かれていることは、「ノアの箱舟」の一事、「詩篇」の一段、「山上の垂訓」の一節をもってしても明白。言わずものがなの常識である。この点については、さきに「神の母性」(『基督神学』東京基督神学校紀要No 8, 9)で述べておいた。

いまここには、そうした論議のかたちではなく、実際日常のすがたで、一キリスト者が生きものをいかに想い、いつくしむかを録してみた。少なくとも、キリスト者だから、「とって食おう。」などと露おもっていない、という切ない証しという作業のために。

あわせて、清水 汎師帰天後の『キリストと世界』に、文芸の香気を灯しつづけたいと念じての、烏澁がましい一石でもあることを付け加えさせていただく。

CHRIST AND THE WORLD

No. 9 1999

Editor's Comments

The 1999 edition of *Christ and the World* represents the varied interests of the faculty at Tokyo Christian University. The reader will find articles on biblical exegesis, church history, theology, Christian philosophy, apologetics, and the practical dimensions of pastoral counseling. Within this variety there is considerable harmony of scholarly commitment and a common concern for Christian life, whether in the academy, the church, or daily life.

On behalf of the editorial committee for *Christ and the World*, I wish to thank each contributor. There is much excellent work to be found in the articles. Again on behalf of the committee, I am very glad that you have found the time to read something of value to you in this journal. The editorial committee welcomes suggestions from any reader on how to improve *Christ and the World*.

Some people say that the third Christian millennium will begin on Jan. 1, 2000. Other say it begins with the year 2001. Either way, I hope that 1999 is a good year for you, for TCU, and for our journal, with God's richest blessings.

Stephen T. Franklin

Chairman, 1998 Editorial Committee of *Christ and the World*.

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

Christ and the World is published annually in March. The subscription price is 1,500yen.

Published for the Faculty of Tokyo Christian University

301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN

Tel: 0476-46-1131, Fax: 0476-46-1405, E-mail: library@tci.ac.jp

執筆者紹介

伊藤明生 (イトウ、アキオ)	神学部助教授
稲垣久和 (イナガキ、ヒサカズ)	神学部教授
井上政己 (イノウエ、マサミ)	神学部専任講師
櫻井罔郎 (サクライ、クニオ)	神学部教授
西川芳昭 (ニシカワ、ヨシアキ)	神学部非常勤講師
小畑進 (オバタ、ススム)	神学部非常勤講師
Stephen T. Franklin (ステパノ・フランクリン)	神学部教授
Joseph W. Poulshock (ジョセフ・ポーシャック)	神学部助教授
Thomas N. Wisley (トーマス・ワイズリー)	神学部教授
杉谷乃百合 (スギタニ、ノユリ)	神学部非常勤講師

(以上掲載順による)

東京基督教大学紀要

キリストと世界 第9号

1999年3月1日 発行

発行者 東京基督教大学教授会

発行所 東京基督教大学

〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1

TEL:0476-46-1131 FAX:0476-46-1405

印刷所 株式会社いなもと印刷

〒300-0007 茨城県土浦市板谷6-28-8

発行部数 800部 頒価 1,500円



CHRIST AND THE WORLD

IX

1999

CONTENTS

What Does It Mean To Be “Saved by Childbirth” (1 Timothy 2:15)?	A. Ito	1
Christian Philosophy and Modern Thought (4) — Abraham Kuyper and Problem of Freedom	H. Inagaki	10
Theodore Beza on Erasmus	M. Inoue	32
Reconsideration of “Kami”	K. Sakurai	47
Development Education Enabling the Establishment of Christian World Views and Practice of the Faith ...	Y. Nishikawa	73
A Story: My Lovely Cat Norakichi	S. Obata	161
Van Til on Automomy.....	Stephen T. Franklin	91
Reviewing and Renewing The Intelligentsia: The Intelligent Design Endeavor	Joseph W. Poulshock	129
“Live As Children Of The Light” Ephesians 5: 8	Thomas N. Wisley	142
<i>(Short Study)</i>		
Bibliographical Introduction on Pastoral Counseling ...	N. Sugitani	151
Is Theology Dead?.....	Stephen T. Franklin	154

Tokyo Christian University