

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 4 号

論文

《特集》キリスト教世界観と異文化理解

神学と諸科学

—TCUカリキュラムの理念をめぐって— …… 稲垣 久和 1

新約学とは何か

—キリスト教世界観と異文化理解— …… 伊藤 明生 41

A Christian View of Language Universals

and Linguistic Variabilities …… 松本 曜 51

Worship As Service:

A Theology of Worship in the Old Testament (II) …… 服部 嘉明 61

八十億劫ノ生死ノツミ

—法然の罪業観をめぐって(I)— …… 小畑 進 87

創作

内野一人百首(I) …… 清水 氾 99

1994年3月

東京基督教大学

〔論文〕

神学と諸科学

——TCUカリキュラムの理念をめぐって——

稲垣久和

- I. 序 神学と諸科学
- II. 世界観とは何か
- III. 自然科学は中立か
- IV. 社会科学は中立か
 - (1) 世界観と言語
 - (2) 言語哲学と異文化理解
- V. 人文科学は中立か
 - (1) 神の存在証明
 - (2) 宗教体験と異宗教理解

I. 序 神学と諸科学

東京基督教大学（TCU）は、日本で初めての福音主義に立つ大学として1990年に出発した。神学部の中に神学科と国際キリスト教学科の2学科が置かれている。そしてそのことは、今日の日本のキリスト教世界に、いや日本の社会全体に、どういう意味を持つのであろうか。それともそのことは、何の意味も持っていないのであろうか。

「教会の牧師を養成するために、神学大学が必要なのであろうか」。しばしばそういった声が聞かれる。教会に仕える宗教教師を養成するのであれば、宗教法人である教会付属の神学校の方が現実に見合った実践的な人材を養成できるのではないか。寺子屋方式で、牧会経験の豊富な牧師から直接にマン・ツー・

マンで指導を受けた方がよいのではないか。確かに知識、わけても信仰的知識は人格を通して伝えられる。したがってこの種の主張には一面の真理がある。

しかしながら牧会者としての人格形成と同時に、人間としての広い意味での人格形成がある。人間としての人格形成ができていないとき、牧会者として人の魂を救いに導き、魂のケアをしていく人間となることはとてもできないであろう。そうであるならば、果たして今の時代に、人格的に未だ十分な成熟度に達していない年代（18歳～22歳）に対して、他の文化領域から隔絶したような形での寺子屋方式の教職養成は適当であろうか。

教会の信徒も今の時代には、様々な職業に従事した広範な年齢層に広がっている。将来の教会指導者となる人は、せめて大学教育程度は受け、社会的常識を身につけていて欲しい（もっとも今の大学を卒業したからといって社会的常識が身につくということはないのだが）。牧師を招聘する教会員の側は当然そう考えるに違いない。そこで一般大学を出たあとに神学校（セミナー）に行くケースが多くなってきている。実際、日本の多くの教団・教派の教職養成はこのような形態になってきた。原則として高卒で入学できる神学校の場合でも、牧師、伝道師になる人は一般大学を卒業してからその神学校に入学する場合が圧倒的に増えている。しかも一方で、同世代の若者の3分の1以上が大学に進学する時代は、大学そのものがエリートのための教育機関ではなく、大衆のための教育機関となっている。

それではTCUのように、原則として高卒で神学教育を施す大学に、どのような存在意義があるのであろうか。それはもはや時代遅れの大学なのであろうか。もしTCUが聖書知識だけを教授する大学として位置づけられるとするならば、確かに時代遅れの大学と言わざるをえないであろう。それは大学である必然性は全くないからである。高卒で学生を受け入れる専門学校で十分であろう。大学（university）である以上、聖書知識や神学知識が他の諸学問とどのように普遍的（universal）に関係しているのかを明確な理念として持っていなければならない。またそれを、教育方針としても教師一人ひとりが持っていなければならない。もし、それらを持っていないのであれば、神学大学とは呼べないであろう。

そもそも大学という社会制度は何なのであろうか。現在、全国の大学で大学改革が進行中であり、「大学とは何か」が真剣に問われている。大学人自から

の手による自己点検，自己評価が積極的に行われている。大学の冬の時代を迎えるにあたって，大学人の意識改革が叫ばれている⁴⁾。本論稿はこのような時代にあって，一つの大学論，特にその中でも学問論（Wissenschaftstheorie）に寄与したいとの願いも込められている。

TCUは神学部の中に国際キリスト教学科⁵⁾と呼ばれる学科，直接にはみ言葉の奉仕者としての説教者，牧会者にはならなくても，何らかの形でキリスト教世界の奉仕職につくことが期待される，そのような人材を養成する学科を併設したのである。文化と歴史のダイナミズムの働くこの世に遣わされる献身的なキリスト者の養成である。したがってそういった新たなタイプの大学の理念は今日的状況の中で新たに追求される必要がある。そしてこのことは神学という学問にとっても新たな挑戦^{チヤレンジ}となっている。伝統的神学は新たな挑戦を受けて自からを改革していかなければならない。国際キリスト教学科を併設したことにより神学の射程が従来より広がらなければならない。神学という学問そのものが教会生活のみならず，社会生活全般に，人生の全領域に，神の国の全領域に奉仕する学問へと改革されていかなければならないのである。

これまで神学という学問は，教会に奉仕する学問という色彩が強かった。そしてそのことはある意味では今日でも正しい。狭義の神学は教会のための学問であり，教会がその担い手でなければならない。従来のセミナー（神学校）はそのことのために建てられていた。ところが，目下，問題にしている神学は教会のみならずこの世界に奉仕する学問，この引き裂かれた世界と文化の癒しのための，失われた世界の回復のための学問としての神学である。神学という概念を従来より拡大しているのである⁶⁾。これは決して非聖書的な神学ではない。いやむしろ逆に，聖書に内在する論理として必然的に出てくる神学である。なぜなら贖い主キリストは，今や教会の主権者であられると同時にこの世の主権者であられるからである（コロサイ1：16）。TCUのモットーである「キリストがすべて」（πάντα Χριστός）ということなのである。そういう意味でTCUのモットーは，従来の神学をさらに広く，深く拡大していく際の導き手となるものであろう。こうした広義の神学を担う担い手は，従来のように教会の牧師だけでなく，教会に属する真にキリストへと回心した献身的キリスト者一人ひとりである。

話を宣教に限っても同じことが言える。今日，日本宣教を志す者も海外宣教

を志す者も、聖書の正確な理解、堅固な神学知識と同時に、福音を伝える相手の正しい理解が必要とされている。「この世」に対する正しい理解が求められている。現代の「地球村」(global village, M. マクルーハン)の人間はどういう世界に生きているのか。自分とは違う彼または彼女の生きている状況や文化脈はどのようなものなのか。そしてこれらの生の状況や文化脈は当然その地域の歴史と伝統をひきずっている。このような視野を獲得せずして20世紀末から21世紀にかけての地球村での意味ある宣教は不可能に近い。宣教を志す者にとって文化の理解わけても「異文化理解」は必要不可欠の課題である。

現代人の文化と生の状況・思想のあり方について、世俗の学問(諸科学)は多くのことを明らかにしている。広義の神学という学問は、これら諸科学をみ言葉の光に照らして批判的に検討しなければならない。そこでわれわれがこれから議論していこうとするのは、TCUのようなタイプの大学の教育と研究にまつわる固有の問題、つまり神学と諸科学の学問としての方法論的な区別と関係の問題である。神学教育という教育現場の諸課題にいく前に、まず方法論的、理念的な事柄が明らかにされる必要があるだろう。筆者はTCU紀要第2号所収論文⁴⁾において、現代のキリスト教界が直面する課題を4つにまとめその第4番目に「神学と一般諸科学との関係」を挙げた。本論稿はちょうどその課題のための考察にあてられることになる。

TCUは神学大学であっても大学であるからには、神学以外の諸科学を教育カリキュラムの中に含んでいる。いや含んでいなければならない。その理由は何も文部省の大学設置基準の次の要求を満たすといった大学行政の発想からではない。すなわち、「教育課程の編成に当たっては、大学は学部等の専攻に係る専門の学芸を教授するとともに、幅広く深い教養及び総合的な判断力を培い、豊かな人間性を涵養するよう適切に配慮しなければならない」(第19条第2項, 1991年7月施行)。一般社会に生きる人々の痛みを理解できる人間、そのような人間を世に送り出すために、またバランスのとれた隣人愛に富んだ人間の形成というキリスト教教育的な見地から諸科学の学びが必要なのである⁵⁾。さらに将来、各文化領域で福音の真理に立って生き、かついかなる文化領域に遣わされようとも、そこで福音の宣教者となれる堅固な基礎を身につけた人材を育成するためにも必要なのである。

また学問的見地からも必要である。神学という学問が健全に発展していくために諸科学との協働作業は今や不可欠である。神学は学問としての長い伝統を持っており、しかもその時代の諸学問との関係の中で発展してきた。しかし神学は特に近代以降、諸学問（諸科学）の目ざましい発展に押され気味であった。過去に神学と諸科学の間にある緊張が存在したし、現在も存在している⁹⁾。神学が独自の方法を保とうとすればするほど、哲学や諸科学から離れ、哲学や諸科学との対話を意識的に避け、孤立化する傾向を強めた。いわゆる「信仰と理性」の二元論である。またはその逆に、哲学や諸科学の成果のみをそれら諸体系全体から切り離して無批判に取り入れてしまい、キリスト教信仰の生命を枯渇させてしまう場合もあった（自由主義神学）。福音主義神学はそのどちらの道をも避けねばならない。

宗教改革の正統的伝統とその後の敬虔主義のメンタリティを保持しつつ、なお現代に意味あるキリスト教信仰の独自性を世に訴えていこうとする、これが福音主義の立場に立つ神学の根底になければならない¹⁰⁾。そうであるとするれば福音主義神学は、神学と諸科学との方法論上の関係を学問的に明らかにする課題をも必然的に担うことになるであろう。いわばどうしても福音主義の立場からの学問論を展開しなければならないのである。日本で唯一、福音主義の立場に立つ神学大学として創設された東京基督教大学の使命の一つはここにある。どんなに小さなものであったとしても、TCUはその責任を果たさなければならないであろう。

もっとも、神学と諸科学との方法論上の関係を明らかにする学問的営みは、多くのキリスト教主義大学でもそれなりに模索されてきたはずである¹¹⁾。何もTCUが初めて遭遇する問題というわけではない。ただ残念ながら、キリスト教主義大学とはいっても、日本の場合、そこで研究、教授される諸科学は必ずしもキリスト教信仰と原理的な関係を保っているわけではない。いわゆる「信仰と学問」は、神学以外の学問ではほとんどの場合、二元論的に分離したままである。特に現代ではそうである。むしろキリスト教は、人格教育の手段といった倫理宗教としての側面ばかりが強調される。そのこと自体、近代思想の神学への影響の表われであろう。キリスト教の側から諸科学の認識論的、方法論的反省が真剣になされることが極めて少ない。それが少ないがゆえに、学問としての神学はむしろ諸科学の“成果”を大々的に取り入れる事態となり、その

結果はキリスト教主義大学そのものが世俗化への道をたどることとなった⁹⁹。

神学と諸科学との関係にキリスト教信仰からアプローチするためには、キリスト教信仰を単なる断片的な信念の寄せ集めとして捕らえないことが肝要である。信仰が包括的に、人間生活全体への展望を与えるような「キリスト教世界観」の基礎を与えるものとして把握されねばならない。われわれは自からの信仰に基づいて世界をこのように解釈している、と主張できるほどの内実を持っていなければならない。そしてそのことは、当然、現代人の生の状況と文化脈^{コンテクスト}を踏まえた上での真にリアルな聖書解釈学を構築する方向に向かうはずである。この作業は教会との有機的な関係の中でなされなければならない。教会の牧会の現場が今度は逆に神学という学問のあり方をチェックしていかねばならない。こういった総合的な働きが持続的になされることにより、教会の講壇から語られる説教もまた変わってくるであろう。それにより、キリスト者一人ひとりの霊的刷新もなされていくであろう。

そこで、新設大学であるTCUの新たに追求されるべき理念、特にカリキュラムを組んでいく際に指導原理とすることができるほどに具体性を備えた理念、それを筆者は「キリスト教世界観と異文化理解」と表現したいと思う。「キリスト教世界観」はキリスト者で教育と学問研究に携わるすべての人が持たねばならない。「異文化理解」は神学部の中に神学科と国際キリスト教学科の2学科を併設したTCUに特に関係する。TCUのモットーの一つに「実践的^{プラクティス}神学教育」があるが、これについては実践の意味とともに稿を改めて論ずることとし、ここでは「キリスト教世界観と異文化理解」の原理的な側面に論題を絞っていくことにしよう。

II. 世界観とは何か

そこで次に、キリスト教世界観へと議論を進めていきたい。その前に、世界観一般について見ておくことにしよう。

世界観という言葉はそれなりに歴史を持っている。この言葉はヨーロッパ大陸の哲学、特にドイツ哲学の中から生まれた。インマヌエル・カント（1724—1804）が『判断力批判』の中で使ったのが最初だといわれる¹⁰⁰。その後、フィ

ヒテ、シェリング、シュライエルマッハー、ヘーゲル、ゲーテ、フンボルトなどドイツ観念論とロマン主義の中に継承された。特にヘーゲルは『精神現象学』の中で人間の精神の歴史的段階としての「道徳的世界観」⁽¹¹⁾という特定の意味で使っている。そこですでに世界観は複数あることが含意されている⁽¹²⁾。1840年代にはドイツの教養人にとって世界観 (Weltanschauung) という言葉は日常的に使われるようになり、その他のヨーロッパ言語の中にも外来語として次第に定着していった。

今、世界観をとりあえず「物事についての基本的信念の包括的枠組」と定義しておく。このようにして定義される世界観と、哲学という学科との間にはある関係がある。その関係について A. M. ウォルターズは次のような5つの類型化を挙げている⁽¹³⁾。

①世界観が哲学と緊張関係にある。

哲学は理論的、世界観は実存的、という具合に両者の間に緊張関係を置くが、両者ともに必要であるとする。この立場は実存主義者によって出されている。(S. ケルケゴール, K. ヤスパース, T. リッツ等々)。

②世界観が哲学の頂点にある。

哲学の目標は意味と価値の問題を解決することであり、それを与えるのが世界観であるとする立場。(新カント派西南学派 (バーデン学派) の H. リッケルト, W. ヴィンデルバント, W. ヴント等々)。

③世界観と哲学は並行関係にある。

世界観と理論的哲学を分離して保持する立場。(後期リッケルト, E. フッサー, M. ヴェーバー, N. ハルトマン, M. ハイデッガー等々)。

④世界観が哲学を生み出す。

哲学は前理論的な世界観によって生み出されるとする立場。(W. デイルタイ, K. マンハイム等々)。

⑤世界観と哲学は等しい。

世界観も哲学と同等の合理性と普遍性を持つとする立場。(F. エンゲルスと唯物弁証法の哲学者たち)。

以上のような世界観と哲学との関係は神学のあり方にも影響を及ぼした。

キリスト教神学者の中で、キリスト教世界観という言葉を意識して特定の意味を込めて使い始めた人物は、オランダのアブラハム・カイパー（1837－1920）である。カイパーはキリスト教信仰を狭く教会内に閉じ込めるのではなく、人生の全領域に適用すべきことを主張した。そして芸術、教育、政治、学問の諸領域を包括するキリスト者の人生観、世界観を提唱した¹⁴⁹。信仰に基づいて文化を形成する力を表現する概念としてキリスト教世界観という言葉を使ったのである。われわれも以後、「キリスト教世界観」という言葉をこの意味で使うことにしよう。なおカイパーによれば、世界観は対神、対人、対自然の3関係が明確に取り出せることが必要条件であるが、筆者はかつて日本的世界観について日本主義という名称でこれを構成したことがある¹⁵⁰。

さて、そこでキリスト教世界観から神学と諸科学の関係はどう理解されるのであろうか。この問題を考えるにあたって、ここでは特に科学的思考の持つ“中立性”という観点からアプローチしてみようと思う。

神学と諸科学の関係を探究するわれわれの問題意識を以下のように定立する。

- (1)自然科学は中立か？
- (2)社会科学は中立か？
- (3)人文科学は中立か？

これにさらにややトリビアルと思われる問い、

- (4)神学は中立か？

をつけ加えてもよいであろう。こう述べると性急な人は、それでは「キリスト教的な数学が可能なのか」、「キリスト教的な経済学が可能なのか」と質問するかもしれない。われわれの意図は必ずしもそういうことではない。キリスト教信仰と個別科学とを短絡的に結びつけることではない。

「諸科学は中立か」と問う場合、「中立か」という言葉の中に2つの意味が込められている。この場合の「中立か」には、(A)特定の理論的枠組から中立か、(B)宗教的に中立か、の2通りの意味がある。「特定の理論的枠組から中立」とは特定の理論的枠組に縛られないということ、つまりしばしば“客観的”という言葉の内容で意味される事柄である。デカルト、カント的な合理主義的ファウンダー・ショナリズム基礎づけ主義が世を風靡していた時代に、疑問の余地なく当然視されていた事柄である。いや、科学は“客観的”でなければならないのであり、“中立”で

なければならぬのであった。そうでなければ科学の名に値しないと考えられていた。しかし実は、われわれはすでに諸科学の客観性神話、中立性神話が崩壊した時代に突入している。だからこそ、今日、はっきりしたキリスト教信仰に立って、学問研究と教育活動に向かうことが重要になってきているのである。

今ここで詳細な議論を省かざるをえないが、諸科学が特定の理論的枠組に縛られるという見方は今日、広く受け入れられつつある。例えば哲学の領域では、1960年代以降に発展した英語圏のポスト経験主義の科学哲学や、ヨーロッパ大陸の解釈学、さらにはポストモダン哲学が関係諸科学を巻き込んで論争を積み重ねてきた。キリスト教の側から何らかの個別科学に携わろうとする者はこの諸科学と哲学をめぐる思想的動向をよく理解しておく必要がある¹⁰⁰。

(B)の「宗教的に中立か」という問いはこれまで一般の哲学や諸科学では余り問題とされてこなかった。しかし実は、われわれの当面の関心はむしろこの点にある。例えば宗教社会学のような分野は宗教を扱うが、それは社会科学なのであって、どの宗教からも中立な立場を取る、というのが実証主義の影響下では当然視されていた（E. デュルケーム、岸本英夫等々）。だが、「宗教とは何か」ということ自体が実は科学の枠組に収まらない大きな問題となるのであり、この点を突きつめて考えないと「信仰と学問」の問題は堂々めぐりをくり返すばかりで、一向に話が先に進まない。

問いとしては(A)よりも(B)の方が深い所まで到達している。(B)が答えられれば当然(A)は答えられるであろう（哲学的にいえば(A)は認識論的な設問であり(B)は存在論的な設問である）。しかしその逆に(A)を答えても（現代の世俗の哲学や諸科学がそうであるが）(B)を不問にしておくならば、われわれの当面要求している事柄に解決が与えられないままである。われわれは(A)から(B)へと進まねばならない。この議論の過程でおのずとキリスト教信仰に基づいた学問とは何かが浮かび上がってくるであろう。

結論を先取りするならば、われわれの言わんとすることは以下のようなことである。すなわちキリスト教世界観から諸科学へアプローチするとは

- (a)消極的にはその科学が絶対化する—ism（主義）化する—ことを抑制すること（物理主義、心理主義、経済主義、芸術主義、倫理主義、信仰主義、相対主義等々）。

(b)積極的には、その科学を神と人とのために用いていくための方向性を示すこと。

そして実はこの(a)の主張が、すなわち科学が中立でないことの謂なのである。換言すれば、絶対性を求めることがすなわち宗教性のあらわれということになる。宗教的に中立を装うことにより、逆にその科学が最終的に絶対化する—ism化する—ことを招来する。つまりすべての知識がその科学の掌中に還元されていくということである。キリスト教信仰は（それが学的知識であれ何であれ）この世のあらゆる形の被造物の神格化（絶対化）を拒否する。われわれはこの世の何ものにも捕らわれない。まさにイエス・キリストの「真理はあなた方を自由にする」（ヨハネ 8：32）のである。

(b)は(a)から派生する。知識（^{スキエンティア}scientia—科学）のための知識、そのような知識は「人を高ぶらせる」（I コリント 8：1）ものである。知識は神と人にとり奉仕するために使用されていかねばならない。

III. 自然科学は中立か

まず(1)から入ろう。自然科学が中立であると思込まれている理由は何だろう。それは自然科学の知識のほとんどが、トマス・クーンのいう「通常科学」(Normal science) の枠内で見られており、かつ発想されているからである。「通常科学」を可能にしている実証主義的なパラダイムを人々は前提として持っていて、ことさらそれに疑いをさしはさもうとはしない。

ところが近年、ポスト経験主義が台頭し論理実証主義を手きびしく批判した。論理実証主義とは伝統的な経験主義とラッセル＝ホワイトヘッド流の新しい論理主義を結びつけた一種の実証主義である。例えば「クレテ人は昔からのうそつき」（テトス 1：12）とクレテ人が言うとき、その命題はうそか本当か、といった類の論法がある。この種の命題が論理的に真か偽か（クレテ人はうそつきなのだからそのクレテ人が言うことはうそ、すなわちクレテ人はうそつきではないのではないか？）という判断と言語哲学の意味論を結びつける。分かりやすくいえば論理実証主義とはこういった命題の検証可能性を問題にするア

プローチの仕方である。ところがその意味理論の狭さがすでに色々なところで疑問にさらされていた。

60年代以降にポスト経験主義が論理実証主義を批判する過程の中で、「科学データは決して中立な立場から集積され、検証されるのではない」ことが明らかにされてきた。これは「観察事実の理論負荷性」(N. ハンソン)と呼ばれ、ウィトゲンシュタイン哲学に影響を受けた認識論のレベルでの中立性否定である。またクーンは科学の歴史的発展に着目して科学者共同体の研究活動がパラダイムという理論的枠組に縛られることを明らかにした。学問の持つ「歴史性」ということが重要な要素として登場してくるのである。これは解釈学のテーマとつながってくる¹⁰⁷⁾。

しかしながらここまででは、いわば(A)の段階すなわち「理論的枠組から中立」でありえないことを示したに過ぎない。事柄の楯の反面に過ぎない。この種の議論は科学理論の定式化という特殊事情をはみ出して、やがて実在全体に拡張され、最終的にはどの理論的枠組つまりどの世界観を取るかという議論になっていく。そしてその議論の基準が示されない限り、異なる世界観の間の共約不可能性 (incommensurability) へと導かれていく。すなわち競合する世界観の中のどれを選んでよいという、いわば相対主義的な物の見方へと傾斜してしまうのである。いやもっとはっきりと、神の言葉が啓示する世界の創造動因を認めない限り、結局は相対主義へと導かれざるをえないのである。そこにポスト経験主義や解釈学等のヒューマニズム哲学の限界がある。したがってキリスト者は安直に、「パラダイム論はキリスト教世界観に有利に働く」と言うことはできない。それゆえ聖書に啓示された三位一体の神から出発するキリスト教世界観を相対主義に陥ることなく提示していくことが必要なのである。そこで問いは(A)から(B)の問いへ、即ち「宗教的に中立か」へと進む。ここで論点の立て方が認識論から存在論へと微妙に移動していることに注意して欲しい。

話の内容が抽象化しないように自然科学のある理論、特にニュートン力学の場合を例にとって考えてみよう。ここで「理論」と呼んでいるものは、単なる仮説ではなく、ある現象の首尾一貫した体系的な説明のことである。ニュートン力学に始まる数理的物理学(筆者はこの言葉を科学的方法論とほぼ同義語として用いる)はその後の自然科学のみならず社会科学、人文科学を含めて、お

よそ科学全体のモデルになった観がある。このニュートンの科学観ないしは実証主義的科学観は今日でこそ色あせたとはいえ、その影響力は20世紀前半まで続いたし、いまだにこれに固執し続ける科学者も多い（ニュートン力学は相対性理論や量子力学によって置き換えられたが、ニュートンが確立した近代の科学観そのものは何も変わっていないことに注意）。

ニュートン力学にはある大前提がある。それはデカルトに始まる近代哲学と並行した^{リアリティ}実在の捕らえ方である。実在から二次性質（色、香り、味わい、感觸等々）を捨象して一次性質（質量、大きさ、形、数等々）のみへと還元していく。しかる後に実在を一次性質の間の関係によって数学的に再構成するという前提である。ガリレイの言葉を借りれば、「宇宙は数学の言語によって書かれている」こととなり、数式を含む人工的な科学言語によって実在を表現することがその使命となる。

キリスト教信仰から見れば、個別科学とは神の造られた世界のある部分、ある局面（ニュートン力学の場合には実在の中の物理的的局面）の研究である。ところが一次性質の数学的關係のみで、つまり科学言語という抽象的な言語で実在を表現するという方法は非常に強力な方法であった。その性格上、実在の中の物理的的局面のみならずやがて実在全体に拡大されざるをえないものであった。現実^にキリスト教の宗教的動因が働き、世界全体をもたらした創造主なる神を認めない限り、その方法を抑制することはできない。科学の方法は徐々に自己を拡大し、やがて実在全体を覆い、ついには自からを絶対化するときまで行き着くであろう。現実^に西欧の歴史はこのようにして機械的な世界像（神なしの閉じた世界）を生み出した。その影響は、現代日本の教育にも、偏差値という数字のみで人間の能力を評価すること等に現われている。

実在のある局面（今の場合は物理的的局面）は他の異なる局面との関連の中で存在している。人間は本来、実在のある局面が存在することの意味を究極の意味との関係の中で求める。というのは、人間は実在を意味ある実在たらしめている究極の^{アルケー}始源を求めずにはいられない動物だからである。そして実在の究極の^{アルケー}意味の始源を求めることが宗教ということにほかならない⁽⁴⁸⁾。人間が宗教的存在であるとはすなわち人間には究極の意味の^{アルケー}始源を求める衝動が生まれながらに備わっているということである（神学的に表現すれば、神の像に創造された人間は神を求めるように造られ神との関係の中で生きるように召されている

ということである)。このようにして宗教を定義すれば（そしてそれは宗教一般の定義を十分に含む定義であるが）、科学の意味づけおよび科学的世界像そのものが、宗教的動因と深く関係していることが理解されてくるであろう。

キリスト教信仰をもって科学するとは、科学の方法の限界をよく理解し、科学言語が実在全体を覆う（絶対化する）ことを抑制するということである。もしキリスト教信仰がなければやがて科学そのものが絶対化することが必然である。またはキリスト教信仰以外の他の基準をもってきて科学を抑制することとならざるをえない。他の基準といった場合、それは結局は被造世界の基準（例えば人間の「自由」）であるほかはないが、そうすると今度はその基準が絶対化することとなろう。つまるところ世界の創造主を創造主として崇め、被造物を被造物としての限界内で扱う以外に求めるところの基準はないのである。

その基準は科学言語ではなく神の言葉によって与えられる。つまり聖書に啓示されているようにイエス・キリストを通して創造主なる神のもとに立ち返る以外に取るべき道はない。神による世界の創造、人間の墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪、この聖書的な宗教的動因を受け入れる以外に方法はない。キリストの贖罪によって回復された神の^{コスモロジカル}宇宙論的な創造の法、この法の限界内で物理的な法領域の秩序を定式化していくこと。これがキリスト教的な物理学ということの意味である。神の創造した^{コスモロジカル}宇宙論的な法の領域は物理的以外に、数的、空間的、運動的、物理的、生物的、感覺的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的、信仰的の15の領域にわたっているのである⁽¹⁹⁾。

以上はニュートン力学、すなわち実在の物理的的局面についての個別科学である物理学を例にとった場合の議論である。実在の生物的的局面についての個別科学である生物学についても同じような議論ができる。生物的的局面が実在全体を覆うようになると必ずや進化論的世界観が出てくる。進化論が単なる生物学上の1仮説の域を出て自然哲学となり、ついには生命科学全体のパラダイムとなっていくのである⁽²⁰⁾。

自然科学の究極の意味づけを考察することによって、われわれは次のような結論を得た。

自然科学は宗教的に中立ではない。

もっとも宗教といった場合、キリスト教以外の宗教でも宇宙の創造主を指し

示す宗教があるではないか、という疑問は残っている。これについては後に宗教多元化の問題のところで再び触れるであろう。

Ⅳ. 社会科学は中立か

(1) 世界観と言語

次に「社会科学は中立か」という問題に入ろう。すでに自然科学の場合ですら宗教的に中立でないことが示された。したがって、社会科学の場合にも宗教的に中立でないことはほぼ明らかであろう。社会科学は人間と社会の事象を扱うので、この事象を見る場合の視点が、理論構成を遂行する社会学者に大きく依存することとなる⁴⁹⁾。例えば政治学や法律学は人間の基本的人権という近代的な概念を扱う。この場合、人間をどう見るかという人間観の違いによって、当然、政治学や法律学という科学の定式化の仕方が異なってくる。歴史的に言えばこういうことである。西欧近代において、科学が提供した機械的世界像への反動が起こった。そして人間を自律した個人として「絶対的に自由な存在」として見る視点が確立してきた。人間個人を科学的世界像に縛られない、そして何ものにも縛られない、いや神すらにも縛られない自律した「絶対的に自由な存在」として見る見方である。「絶対」を要求するという意味でこれも一種の宗教的信念と言えるであろう。こういう意味では、そうした近代啓蒙主義の絶対的に自由な人間論を前提にする限り、そこから構成される政治学や法律学はすでに宗教的に中立ではない。

このように、人間や社会をいかに見るかという視点が、社会科学の理論構成に直接に関係してくる。社会科学は宗教的にも、理論的枠組からも中立ではない。社会科学は世界観と密接に関係している。キリスト教世界観と社会科学の理論構成とは自然科学以上に深い関係があるのである。

ただすでに述べたように、世界観という言葉自体がドイツ観念論の中で生まれた言葉であることから、歴史主義的な相対主義の意味合いを帯びやすい。したがってわれわれは、その社会科学が使用している世界観という言葉を神の創造啓示の中に置いてみて、世界観の概念を作り変えて使用してゆかねばならない。それ自体が一つの新しい社会科学理論の構築になる可能性は十分にある。

現代社会科学の中で世界観という言葉をよく使うのは文化人類学であり、その影響を受けた宣教学と呼ばれるキリスト教神学の一部門である。世界観について「文化人類学事典」(弘文堂, 1981年)には次のように説明されている。

「世界観とは人間がその世界全体のあり方についてもつ統一的解釈である。民族内に生じて民族全体と個々人の生活に独特な指向性を与えるが、多くの場合に言葉で明確に表現されず、むしろ潜在的で、非言語的の行為で現われる。世界観は、世界とその諸現象、人生などに意味を与える」。

この定義には明らかに文化相対主義の考え方が現われている。したがって宣教学が無批判に文化人類学の“成果”を取り入れると、キリスト教の絶対的規範性、すなわち唯一の神による世界の創造というキリスト教の宗教的動因がほかされてしまう危険性がある。

文化人類学において世界観という概念が重要になってきた理由は大別して二つある。一つは文化人類学者の異文化圏におけるフィールド・ワークに基づく文化相対主義の側面。もう一つは、ポスト経験主義(ポスト実証主義)の学問論、わけても社会認識論からの影響。ここでは後者について、特に「異文化理解」と言語哲学との関係について考察してみよう。すでに、ウイトゲンシュタイン流の言語ゲーム論を“未開社会”に適用したP. ウィンチの「異文化理解」については別の箇所ですべて述べて(22)。そこで以下では自然言語の「翻訳」による異文化理解について考えてみる。

異文化理解に欠かせない重要な要素の一つは言語である。言語と世界観との間にはどんな関係があるのであろうか。ここで問題にする言語とは、自然科学の場合のような人工的な科学言語のことではない。そうではなく、人が日常生活世界に使う日常言語(自然言語)のことである。自然言語と世界観についてはよく知られたサピア＝ウォーフ仮説と呼ばれる言語相対性(linguistic relativity)についての問題提起がある。文化人類学や言語哲学にも影響を与えた言語学上の一つの仮説である。

E. サピア(1884-1939)はドイツ生まれで、アメリカに移住した言語学者であった。ドイツのロマン主義の影響を受け、民族の精神(世界観)と言語との緊密性を説くK. W. フォン・フンボルトの思想がサピアに及んでいる(23)。

B. L. ウォーフ (1897-1941) の言語研究の端緒は、F. ドリベという名のフランスの神秘主義的言語学者の著書『ヘブル語再構』に表わされた言語観に共感したことであったという⁽²⁴⁾。彼は聖書の新しい意味解釈によって人間と哲学に関する基本的問題が解明されるのではないかという考えをいだくようになり、その結果、言語学に関心を持つようになった。その後サピアの講義を聞き中米土語 (アメリカ・インディアンの一部族であるホピ族の言語) の研究に本格的に取り組むようになった。ウォーフは例えば「科学と言語」(1940年)と題する論文の中で次のような興味深いことを述べている⁽²⁵⁾。

「この事実は現代の科学にとって大変重要である。なぜなら、その意味するところは、いかなる個人といえども自然を絶対的な中立的な立場から描写することができず、自分では全然そうでないと思っけていても、実はある種の解釈の仕方を強いられるということである。このような点でもっともとらわれるところが少ないと言えるのは、極めて様々な多くの言語体系に通じている言語学者であるということになる。しかし、今のところ、そのような立場にある言語学者は存在しない。かくして、われわれは新しい相対性原理に出会うことになる。すなわち、すべての観察者はその言語的背景が同じであるか、または何らかの形で統一化されるようなものでない限り、同一の物理的現象から出発しても同一の世界観を描くとは限らない、という主張である」。

ここで「同一の物理的現象から出発しても同一の世界観を描くとは限らない」という主張は、いわゆる強い形での言語相対性を表現したものと見てよい。すでに1940年という時代に、ウォーフが科学言語の中立性を否定し「観察事実の理論負荷性」に近い内容を指摘しているのは驚きである。

サピア=ウォーフ仮説とは、弱い形で表現すれば、「言語のカテゴリーは認識に何らかの影響をおよぼす」というものである。この弱い形の仮説は、いわば常識の範囲内であって、哲学的な言語相対性に導くものではない。つまり語彙の分節や文法構造が各言語によって異なるということは確かに例証可能であり、実際、各言語の世界把握の相違を明らかにする手がかりになっている⁽²⁶⁾。しかしもしこの仮説をさらに強い形で表現すれば (そしてサピアやウォーフの著作からそれを引き出すことが実際に可能なのであるが)、「ある言語はその言

語に特有な世界観を生み出す」という形の言語決定論となる⁽²⁷⁾。つまりもし言語が異なれば生み出される世界観も異なる、ということである。強い形の仮説に対する科学的例証なるものもいくつか提出されてはいるが、この形での仮説は、明らかに言語学という個別科学の領域を踏みはずす。それは科学的検証を受けつけない一つの形而上学的主張となる⁽²⁸⁾。

この種の言語決定論を極端に押し進めていくと、キリスト教の福音の伝道は不可能になる。宣教師が宣教地で原地の言語によって福音を伝えることはできなくなってしまう。なぜなら、まず何よりも福音ないしはキリスト教世界観が聖書の言語（これは厳密な意味では自然言語ではないが）に全面的に依存してしまうことになるからである。さらに聖書をギリシア語、ヘブル語から他の言語に“翻訳”したとしても、翻訳された当の言語の土着の世界観を表現しているに過ぎないことになるからである。もちろんこれは極端な言い方であるが、いずれにせよ、言語相対主義にまつわる異文化理解はこういった問題点をはらんでいるのである。

聖書の言語について一言つけ加えたい。聖書の言語は時代的、文化的制約を持つ人間の言語であるが、同時に神の言葉である。人間の言葉の文法や構文規則に従っていると同時に“み言葉”として靈感されている（Ⅱテモテ3：16）。「初めにことばがあった。ことばは神とともにあった。ことばは神であった」という表現はことば（ロゴス）によって導かれる聖書の宗教的動因の性格をよく表わしている。聖書の宗教的動因によってキリスト教世界観が生み出されるのである。人間の言葉ではなく神の言葉がキリスト教世界観を生み出すのである。このことは一般に、言語と世界観との関係に一つの示唆を与えている。つまり世界観を生み出すものは人間の言語ではなく、宗教的（靈的）動因である、という考え方に導かれるのである。いや、われわれはむしろそのことを主張したい。サピア＝ウォーフの形而上学は、「ある言語はその言語に特有な世界観を生み出す」と主張する。しかしわれわれは、「ある宗教的動因はその宗教的動因に特有な世界観を生み出す」と主張したい。世界観を生み出すのは言語ではなく宗教的動因である。言語は実在の一局面に過ぎないが、神の創造という宗教的動因がトータルに実在そのものを生み出しているからである。そして神の創造を否定する宗教的動因は、必ずやそれに付随したところの閉鎖的な世界観を生み出すであろう。

(2) 言語哲学と異文化理解

言語学における言語相対性と似たようなことが言語哲学にも存在する。それは論理実証主義の批判者W. V. O. クワインによる「翻訳の不確定性」(indeterminacy of translation) (1960年) のテーゼである。

前述のようにパラダイム論は科学の理論構成の段階で、科学言語の持つ共約不可能性を問題にした。それに対してクワインの「翻訳の不確定性」は異なる自然言語の間の共約不可能性に関するテーゼである。異文化理解の哲学的基礎を考える上でこの問題は大幅重要である。以下で簡単に見ておこう。

クワインの名著『ことばと対象』にあらわれた言語哲学のあらまは次のようである。

人間の言語習得の過程を考えてみる。幼児はそのつどの感覚に応じて発声するだけの段階から始まって、やがて、どういう状況で、どう発語すれば、人がどのように応じてくれるかということを経験していき、そして、例えば「痛い」(生理語)、「赤い」(現象語)、「四角い」(物理語)という順序によって、一応、人とコミュニケーションが可能な概念枠 (conceptual scheme: 概念図式) を成立させるところまでいく。しかしこの概念枠の習得の段階においてすでに多様性が生じてくる。ある状況のもとで身体への刺激があったとき、そこでの発話は斉一的であっても、語と経験との結合は主観的、個人的に多様である。

感覚的な刺激と発話との対応づけという、ごく最初のレベルにおいてすでにこのような多様性が生じる。したがって一般に、直接には知覚できない様々なものについての語を含む言語を習得する際に、「言語と実在」との関係は非一意的であることを逃れられない。

個人の発話に対して、その状況に照らして肯定的な応答がなされ、自他の間で行為が接続していく。こういった経験が蓄積していくこと、このことが幼児の言語習得においても、また辞書のまだない全く未知の言語の習得においても鍵となる。しかし、そのようにして発話の行為を介して自他の間で行為が接続していくようになったとしても次の2点がどうしても残ってしまう。

- ①発話されている文が、どういうふう「語」の集まりへと分解されるのか。

②その語のうち、どの語が何を「指示」しているのか、ということはどのようにして決まるのか。

この2点がクワインの主張であるが、その根底には彼一流のホーリズムの考え方があって見えてくる⁽²⁹⁾。

さて、今、全く未知の言語に接した場合を想定する。このとき、どの振舞いが文を発話している行為であるか、どの振舞いが、文に対する肯定あるいは否定の反応であるか、ということまでかろうじて弁別できるようになったとする。ある振舞いが、ある文の発話として聞き分けられ、ある振舞いが発話された文への同意の反応であると見分けられたとする。とは言っても、それはあくまでも未知の言語に接した当人の概念枠に沿って、そう見かつ聞き分けられたというに過ぎない。

このとき発話状況、そこでの感覚的刺激、発話への当該社会構成員の反応の間の相関関係のみをもとにして、この未知の言語の文を翻訳するマニュアルを作っていくとする。したがって発話状況、感覚的刺激、成員の反応といったデータの一切は、その言語にはじめて接した人の側において形作られる。つまり、その人の概念枠に従って、その人の抱いている世界への信念のシステムに依存して描かれることになる。クワインはこのような思考実験を「ラディカル翻訳」と名付け、ラディカル翻訳を通じて、一体どこまでの翻訳マニュアルが可能であるかということを問題にした⁽³⁰⁾。

今、ラディカル翻訳によって、一定の翻訳マニュアルができたとする。例えば、原地語でベラベラと発せられた文が、翻訳者には「ギャバガイ」と聞き分けられたとする。そしてこの文は、「ウサギがいる」という日本語の文と刺激同義的に対応づける、と分かったとする。それでは果たしてこの「ギャバガイ」と聞き分けられた文は、いかなる語に分解されるべきなのか。また、原地の人は、「ギャバガイ」という文中のある語（例えば「ギャバ」という語）によって、われわれがいうところの「ウサギ」を指示し、そのウサギについて述べている、と果たして言えるのであろうか。これに対してクワインは「否」と答える⁽³¹⁾。

クワインによれば、ラディカル翻訳によって言えることは、「ギャバガイ」という原地語の文と、「ウサギがいる」という日本語の文が刺激同義である、

ということにとどまる。つまり、われわれにとって「ウサギとして見分けられるような視覚的刺激パターン」とともに、「ギャバガイ」という文が発せられるなら、現地の人は肯定の反応を示す、ということだけである。ラディカル翻訳が与えるものは、刺激同義性を保存する文と文との対応だけである⁽³²⁾。

さて、そうすると現地人が、その文において何を「指示」して語っているのか、ということを確認するためには次のことが必要である。つまり①その文を「語に該当するもの」の列へと分割し、②その名語を自国語の語に対応させるようなそのような仮説を立てる、ということである。この仮説のことをクワインは「分析仮説」と呼ぶ⁽³³⁾。そしてこの分析仮説に関してクワインの言語哲学上の有名な「翻訳の不確定性」というテーゼが定立される。つまり、

「分析仮説は、刺激意味によって翻訳可能な文によっては、ないしは刺激と現地人の発話性向の相関によっては、一意的に決まらない」。

そして現実には、ラディカル翻訳から一歩先に進めて、辞書のような形の翻訳に近づくためには、ある1つの分析仮説を採用しなければならないわけである。ところが、分析仮説の決定は、実際には、われわれ自身の概念枠を現地の人々に「投影する」ないしは「押し付け」て「読み込む」という仕方ではか、決定されないということである。これはまさに先に述べたサピア＝ウォーフ仮説、つまり言語相対性を哲学的に表現したものと見てよいであろう。

サピア＝ウォーフ仮説の「異なる言語は異なる世界観を生み出す」場合には、言語のどの段階で相対性が生じるのかははっきりしなかったが、今やそれが「分析仮説の非一意性」という形で定式化されたわけである。クワインは次のように述べている。

「言語の深い相違が人の思考法や世界の見方に根本的な相違をもたらす、という主張をよく耳にするが、私は、もっとも一般に関わりをもっているのは両言語の相互関係の不確定性であると言いたい⁽³⁴⁾」。

ただしここで注意すべきことは、クワインの言語哲学は徹底した経験主義の中で展開されているということである。そういう意味ではポスト実証主義とはいえ論理実証主義と同様な考え方の延長上にあり、超越論的な要素は全く排除されている。いわば「心と心が通じ合ったから」現地の人と話を通じた、また

は翻訳がうまくいった、ということではないのである。何か普遍的なロゴスを媒介にして、何か普遍的な意味を媒介にしてコミュニケーションがうまくいった、ということではないのである。そういった可能性は全く排除されている。なにがしかの「真理の基準」があって、物事はそこから査定されるという発想は否定されている。良い翻訳とはすなわち単に「原地の人の発話に、自分自身の偏狭な概念枠を組み込む作業がうまくいった」ということであり、まずい翻訳とは、その作業がうまくいかなかったというだけのことなのである。ここにはクワインの明確な行動主義、ないしはプラグマティズムが出ている⁽³⁵⁾。

超越論的な「心」の中味はクワインにとって不可知であり、それは“形而上学”としてバツサリ切り捨てられてしまうのだ。したがって個別文化を超えた普遍的なロゴスや普遍的な意味などの存在を彼は決して認めない。クワインの言葉を借りれば次のようになる。

「ラディカル翻訳の非連続性によって、そのような〈意味〉なる概念は試練に直面し、実際に言葉によるその具現化と敵対関係に立たされている。というより、そこでは〈意味〉など見出しされないのがむしろ普通なのである」⁽³⁶⁾。

文の意味のみならず、實在の意味という発想そのものが“形而上学”として捨て去られているのである。

クワインとともに現代分析哲学に多大な影響を与えたウィトゲンシュタインの言語観も、やや違う観点からではあるが、やはり似たような自然主義的な考え方を内に秘めている。ウィトゲンシュタインは人間の言語活動を自然誌(Naturgeschichte)の一部として捕らえ、次のように述べている⁽³⁷⁾。

「命令し、問いかけ、物語り、雑談することは、歩いたり、食べたり、飲んだり、遊んだりすることと同様に、われわれ人間に関わる自然誌の一部である」。

ここから彼の「言語の意味とは使用である」というプラグマティズムに近い考え方、および「言語ゲーム」という発想が出てくるわけだ。「言語ゲーム」はまさにクワインの「概念枠」に比べうる発想である。

以上、分析哲学における自然言語の習得、コミュニケーションの可能性等々を見てきた。科学言語の場合のパラダイムに似たものとして自然言語（日常言語）の場合には概念枠（conceptual scheme）が問題となり、これがラディカル翻訳の段階で重要な役割を果たす。そして科学言語の間にパラダイム間の「共約不可能性」が存在したように、自然言語の間にも分析仮説に関する「翻訳の不確定性」が存在することを見てきた。もっとも、パラダイム間の共約不可能性とは抽象的な科学言語のレベルでの話であった。それに比べて翻訳の不確定性はあくまでも日常生活世界の自然言語のレベルでの話である、という違いはある。この翻訳の不確定性は必ずしも両言語間にコミュニケーションの断絶をもたらすほどの強いものではない。それは日常生活世界における刺激同義性が人間の間で、ある程度共有できると考えられているからである。がしかし、刺激同義性の共有が少ない文化の場合には、お互いの文化の間のコミュニケーションは困難なものとなるであろう。

さて、以上のような経験主義的な言語哲学によるコミュニケーション論には1つの大きな前提があることに注意しよう。つまり、実在の経験を言語的局面に限定してしまうという前提である。もしそのように限定してしまえば、確かに言語的な概念枠に従った翻訳（解釈）以外の要素は入らないであろう。これは明らかに狭すぎる。

現実には、実在全体は言語的な概念枠によって切り取られる範囲よりずっと広い。それはもっと広い内容豊かな世界であることに気づかねばならない。それをわれわれは世界観という言葉で呼んでよいであろう。言語的な概念枠より広く、実在全体を覆う世界観によって文化の型が決まるのである。この世界観の差異によって異文化間の差異は表現される。そしてその世界観を生み出すのはすでに見たように言語ではなく、宗教的動因である。

実在全体を見れば、言語的局面のみならず数的、空間的、運動的、物理的、生物的、感覚的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的、信仰的といった多様な意味のレベルが存在する。これら多様な意味のレベルにおいて全体的に、整合的に人々は互いのコミュニケーションを行っている。キリスト教世界観においては、神の創造された多様な実在の全体の経験を通してコミュニケーションというものを把握し、異文化理解を考えようとする。キリスト教世界観においては、言語的局面にすべてを還元していく還元主

義は回避される。そのような還元主義は言語的局面の絶対化である。われわれは「言語が世界観を決定する」といった言語決定論というイデオロギイを避けねばならない。

トータルな実在世界は普遍的なロゴスによって回復された意味の世界である。「初めにことばがあった」というその「ことば」(ロゴス)こそが、真の意味での異文化理解を可能にしていくのである。

クワイン流の言語的な概念枠という考え方は、近年、彼の弟子たちによって批判されている。D. デイヴィッドソンは、「概念枠(概念図式)という発想そのものがドグマである」とクワインを批判した⁽³⁸⁾。デイヴィッドソンは、〈概念枠〉+〈経験的所与〉という思考法そのものが、近代思想の呪縛に捕らわれていると主張する。まさにこの思考法は、〈悟性概念〉+〈感性的所与〉というカントの合理主義的な基礎づけ主義^{フアウンデーションナリズム}の残滓にほかならないというのである。しかし彼は言語に相対的な概念枠を否定するからといって、だからすべての人類に共通の普遍的枠組がある、と主張するのでもない⁽³⁹⁾。

デイヴィッドソンをさらに押し進めたR. ローティは“プラグマティズム”における異文化間コミュニケーション論を展開することになっていく。ローティによれば、異文化間の対話はもはや永久に一致することはない、いや一致しなくてもよい。「不一致を承知しつつ実り多い会話」を続けられればそれでよい、ということになる⁽⁴⁰⁾。そこには真の相互理解ではなく、果てることのない“おしゃべり”だけが存在する。これが現代の経験主義的な哲学の行き着いた「異文化理解」の地点である。お互いの間の「隔ての壁や敵意」を取り除く手立てや基準はもはや存在しない。しかしながらわれわれは、現代哲学のこうした結論は、むしろ「現実の墮罪の中にある人間の世界を正直に表現しているのではないか」という感を深くする。

すでに見たように、本当は世界観を生み出す宗教的動因が根底にある。もしこれを認めないならば、必然的に現代哲学のような閉塞的な地点に行き着かざるをえないのではないか、ということである。クワイン、デイヴィッドソン、ローティと連なる現代分析哲学の脱構築の方向はヒューマニズム哲学として必然の帰結であろう。

残された道は、創造、墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通して

の贖罪といった宗教的根本動因に基づいた世界観，すなわちキリスト教世界観のみである。こうしてキリスト教世界観は，現代における学問論（Wissenschaftstheorie）の基礎として必然的に要請されるのである。筆者が「超越論的解釈学」と呼ばれる哲学的立場を打ち出す理由の一つがここにある⁽¹⁶⁾。

V. 人文科学は中立か

(1) 神の存在証明

次に「人文科学は中立か」という問題に入ろう。

異文化間コミュニケーション（intercultural communication）の中でも，特に，異宗教間コミュニケーション（interreligious communication）と他宗教理解は最も困難な部類に属する。それぞれの宗教の信仰が絶対性を要求しているからである。信仰対象へのコミットメントが絶対的であることが，しばしば自からの考え方を絶対とすることにつながってしまう。自からを絶対化するとき，自分と異なる考えを持つ人々の言うことに耳を貸そうとしなくなる。また，自己反省と自己批判の契機をも欠いてしまう。キリスト者はみ言葉によってたえず自からを改革し続ける者でなければならない。異文化理解は異宗教理解においてその頂点に達する。

異宗教間に真の相互理解など可能であろうか。宗教多元化の今日的状況の中で，是非とも探究しなければならないテーマである。そこで人文科学として宗教学を例にとり，「宗教学は宗教的に中立か」という問いを提出することしよう。

宗教とは意味の始源^{アルケー}への人間の生まれながらの衝動であり，人間と超越的存在との関係である。したがって，何よりもまずその「超越的存在」の存在が明らかにされていなければならないであろう。この種の問題は伝統的には「神存在の証明」と呼ばれ，古典的有神論と自然神学の重要な一部門であった。もし超越的な存在（神）の存在が論理的に証明されれば，宗教学は自然科学が考えられているのと同程度に“中立な”科学として展開されうるであろう（自然科学の“中立性”は自然の世界の存在が論証されるまでもなく自明視されていたことと関係している）。

1970年代に入って、伝統的な「神存在の証明」はいわゆる存在論的な論証の分野において、新しい展開を見せるようになった。これは単に古い自然神学のむし返しではなく、論理学や合理性の概念をめぐって、哲学の分野に刷新が起こっていることの反映である。キリスト教の他宗教への関わりとも関係して行くことであるから、その論点を要約しておこう。

神の存在に対する存在論的な論証は、周知のように11世紀の神学者アンセルムスに始まる。『プロスロギオン』の第3章に出てくる論証は、神の必然的な存在をいわゆる自存性 (aseity) と結びつけた以下のような論法である。

〈それ以上に大なるものは何も考えられないところのもの〉が、もし非存在と考えられるならば、〈それ以上に大なるものは何も考えられないところのもの〉が、〈それ以上に大なるものは何も考えられないところのもの〉と同一のものでなくなる。これは矛盾である。とすれば、〈それ以上に大なるものは何も考えられないところの何ものか〉が十分に真に存在することになるので、このものが非存在であるとはおよそ考えられないことになる⁽⁴¹⁾。

似たような存在論的論証は近代になってR. デカルトによってなされている。デカルトの場合には、アンセルムスより一層はっきりと神の属性としての「存在」という概念⁽⁴²⁾、つまり「存在は神を定義する述語の中に含まれねばならない」という考え方を打ち出している。ちょうど内角の和が2直角であることが三角形の必然的な性格であるように、存在は最高完全者の必然的な性格である。三角形の性質が定義されなければ三角形は三角形でないように、存在という一つの性質ないし述語をもたない神は神ではない、というのである。最高完全者の場合には存在が本質的な属性であり、これなくしてはいかなる存在も無限定に完全であることはないであろうから、われわれは存在を推論することができる、と。

以上のような論法はカントによって異議を唱えられた。彼は「存在」が述語になるという仮定を退けた。つまり「存在」が、ちょうど三角形であることの性質のように、あるものがこれを持ったり持たなかつたりする一つの述語であるという仮定を否定する。彼は次のように述べている。

「存在 (Sein) は、明らかに実在的述語ではない、換言すれば、物の概念に付け加わるような何かある物の概念ではない。存在は物の設定あるいは物のある規定の設定にほかならない。論理的使用においては、「ある (sein)」は判断の繫辞 (Kopula) にすぎない。……さらにまた「ある」という繫辞は述語ではなくて、主語の述語に対する関係を示すにすぎない。ところで私がこの主語 (神) のその一切の述語 (その中には全能という述語も入っている) と一緒にひっくるめて、「神がある (存在する)」, あるいは「神というものがある (存在する)」というならば、私は神の概念に何も新しい述語を付け加えたのではなくて、その一切の述語と共に、主語自体すなわち対象を私の概念に関係させたにすぎない⁽⁴²⁾」。

カントのこの批判には、主語、述語という言語的局面に固有な文法の問題と、言語が持つ論理的機能の問題が同時に出てきている。存在と Kopula が一致してしまうという、長い間にわたって西洋哲学を悩ませた難問を、やや判然としない形ではあるが一応は指摘しているのである。この問題の性質は20世紀になって論理学が革新された段階で明確になってきた。

今、現代論理学の一階述語論理を使って「存在」について表現しなおしてみると次のようになる。「存在する」は文法的には述語であるが、論理的には違った機能を果たす。例えば「牛が存在する」とは「 x が牛である」が真であるようなそういう x が在る」という意味である。(量化記号を使って書けば、 $(\exists x)F(x)$)。つまり、牛が存在するとは牛にある性質 (すなわち存在) を帰することではなく、「牛」という語に約言された記述のあてはまる対象物が世界の中に指示できる、ということである。同様に、「三角獣は存在しない」は、「 x が三角獣である」が真であるようなそういう x は何もない ($(\forall x)\{\sim G(x)\} \equiv \sim\{(\exists x)G(x)\}$) という意味である。

したがって神の存在論的論証について以下のようにまとめることができる。もしアンセルムスやデカルトが仮定したように、存在が一つの性質、あるいは述語であり、これを定義の中に含まねばならないとするならば、その場合には存在論的な論証はその限りにおいて有効である。考える最高完全者が存在のこの属性を欠くというならば、自己矛盾を招くことになるからである。ただしこの場合、「最高完全者という概念」を認めない人に対して論証が有効である

かどうかは定かではない。

また存在が論理的機能だとする場合には、存在論的論証それだけではまだ何も述べていない。なぜなら実在する何ものかが考える「最高完全者の概念」に対応するか否かがまだ決められていないからである。

これらのことを踏まえた上でアルヴィン・プランティンガ（1932-）は様相論理学にのっとった議論を展開し、神存在の論証に新しい地平を切り開いた。彼はデカルト-カント的な合理主義的基礎づけ主義^{ファウンデーションナリズム}を批判する現代の分析哲学の流れに立ちつつ、なお“合理的”という概念の中味を問い直している福音派の宗教哲学者である。

述語論理学において、存在は属性ではなく論理的機能として理解できることをすでに述べた。例えば「牛が存在する」は「 x が牛である」が真であるようなそういう x が在る」という命題として表現された。同様に「神が存在する」を「 x がすべての世界 W において最大級に偉大である」が真であるようなそういう x が在ることが可能」という命題に置き換えて考えてみよう。

プランティンガの論証は大層こみいっており、詳細を省かざるをえないが、およそ次のような議論である。

- (イ)そこにおいて最大級の偉大さが例証される一つの可能な世界 (W) が在る。
- (ロ)必然的に、或る存在はそれがすべての世界で最大級の優秀さを持つときのみ最大級に偉大である。
- (ハ)必然的に、或る存在はそれがすべての世界で全知、全能、道徳的完全さを持つときのみ、すべての世界で最大級に優秀である。

今、(イ)が真であるとする。そのときもし W が現実の世界であれば、そこにおいて全知、全能、道徳的に完全である一つの存在が存在するであろう。さらにこの存在はすべての可能な世界でこれらの性質を持っていたはずである。そこで W がもし現実であるならば、そのような存在がないことは不可能である。言い換えれば次のようなことである。もし W が現実であるならば、

- (ニ)全知、全能、道徳的に完全な存在がない

ということは一つの不可能な命題であろう。しかしもし命題が少なくとも一つの可能な世界で不可能であれば、それは論理的にすべての可能な世界で不可能である。したがって(二)は現実の世界では不可能である。しかしもしそのような存在がないことが不可能であれば、全知、全能、道徳的に完全な或る存在は現実に存在する。さらにこの存在はこれらの性質を本質的に持っており、すべての可能な世界で存在する。

およそ以上のような議論である。しかし果たしてこの議論が本当に神の存在証明になっているであろうか。注意すべきことは、プランティンガが自分の議論を神の存在証明であるとは言っていないことである。彼は(イ)の前提を受け入れる人にとって、神の存在は理性に反したことはないし不合理でもない、ということをも主張しているのである。

プランティンガの議論は、神を信じる者にとって、神を信じるという行為が故なしとしめないことを示している。これは当然、人は神の存在に対して中立な立場にいることは出来ない、ということの意味している。また、プランティンガの議論は、神を信じることは合理的であるという主張につながっていく。“合理的”という概念に対して従来の合理主義的基礎づけ主義とは違う、新しい視点のあることを示しているのである。

(2) 宗教体験と異宗教理解

そこで次に、神信仰の“合理性”と宗教体験との関係がどんな構造をしているのかを見てみよう。まず日常の感覚的経験の世界から出発する。

われわれは感覚的刺激を通し経験世界を知っていく。何の深い考察もなしに、われわれの周りの日常の生活世界が実在の世界、本当に存在する世界である、という信念を持っている。しかも、それがほんやりしたものではあっても、宇宙論的コスモロジカルな法（秩序）によって意味づけられた世界である、という信念を持っている⁽⁴⁾。その信念は論理的に正当化されたものではない。しかしだからといってその信念に何も根拠がないわけではない。その信念は決して不合理な信念ではない。

例えば「ウサギがいる」という言語的意味局面の言明は、それがたとえ「ギャバガイ」と発話されようとも、ともかく「私は目の前にウサギを見ている」

という個人的な感覚的刺激に基づく信念から出てくる。感覚的局面と言語的局面の間には整合性^{コヒーレンス}があり、それはわれわれの心において直観的に統一されている。そしてこのプロセスは、なんらかの証拠 (evidence) を要求して正当化 (justification) される必要は全くない⁽⁴⁵⁾。このことはあらゆる民族に共通した、人間にとって最も原初的な認識のプロセスである。

「私はウサギを見ている」といった信念は他の信念によって根拠づけられたり正当化されたりする必要はない。また、「私は今朝、朝食を食べた」(記憶に基づいた論争の余地のない報告)、「私はあごが痛い」(疑いえない感覚)などの信念も、それ以上に根拠づけを必要としない信念である⁽⁴⁶⁾。そういう意味でこれらの信念は“合理的”な信念である。いやむしろ、その信念を否定することの方が不合理であろう。このような信念のことをプランティンガは「ベーシックな信念」と呼ぶ⁽⁴⁷⁾。

ベーシックな信念はわれわれの環境の中で根拠づけられ、正当化されている。われわれの信念の構造全体がこのようなベーシックな信念の上に建てられている⁽⁴⁸⁾。ベーシックな信念の中にはいわゆる分析的命題から構成されたもの(例えば「 $5 + 7 = 12$ 」)もある。また、ある特定の個人の経験に深く根ざした信念、個人や共同体に固有な信念もある。後者を特に「固有にベーシックな信念」(properly basic belief)と呼んでいる⁽⁴⁹⁾。固有にベーシックな信念は、ある人がある条件のもとで持つ信念である。

ベーシックな信念はそれ以上、根拠づけられる必要はない。がしかし、それでもベーシックな信念がより根本的な「実在の世界が存在する」といった信念に依存していることは確かなことであろう。「実在の世界が存在する」といったより根本的な信念をベーシックな信念に対して「ファウンダーショナルな信念」と呼ぶことにする⁽⁵⁰⁾。日常生活世界で、ファウンダーショナルな信念が正面切って疑問にさらされることはまずない。そういった疑問はそれを問題としてあえて問題化させた哲学的問いを發する場合以外には出てこない。デカルトの場合には確かにこれを問題としたが、その後の合理主義的認識論の展開は、最終的に袋小路に行き着いてしまった(このようなデカルトの発想を「超越論的主観主義」と呼び、それへの判断中止を提唱したのがフッサールの現象学である)。

ファウンダーショナルな信念に依存してベーシックな信念が出てくる。知覚的経験の世界の信念の構造はそのようになっている。そこで次にこういった考

察を宗教的信念へと適用したらどうなるであろうか（つまり感覺的局面と信仰的局面との間に類比を考えるわけである。しかしこの類比が可能である根拠は決して自明なものではない。注(54)参照）。

「神が存在する」という信念は知覚的経験の世界でいえば、ちょうど「実在の世界が存在する」という信念に対応する。有神論者にとって「神が存在する」という信念は証拠によって正当化されるような信念ではなく、まさにファウンダーショナルな信念に属する⁽⁵¹⁾。有神論者がそのようなファウンダーショナルな信念に基づいて、日常生活世界で持つ信仰生活上の信念は、固有にベーシックな信念である。例えば

「神は私に語りかけている。

神はすべてのものを創造した。

神は私を赦して下さる。

神は感謝をささげられる方であり、ほめ称えられるべき方である。」

これら有神論者の抱く信念は固有にベーシックな信念であり、なんら不合理な信念ではない⁽⁵²⁾。プランティンガは知覚的経験の世界に対するベーシックな信念について語ったあとに次のように述べている。

「さて、同じようなことが、神を信じる信念についても言える。宗教改革者たちが、この種の信念は固有にベーシックであると主張するとき、もちろん彼らはこの種の信念を正当化している状況がない、つまり何の根拠も基盤もないということを言おうとしたのではない。むしろ全く逆である。カルヴァンは次のように考えていた。すなわち神は『宇宙の作品全体の中に自からを現している』し、また、その神の作品が『それ自身を、数え切れないがしかしきちんと区別できるような一つ一つの天体の秩序の中に現している』と。神は、周囲の世界の中に神の御手を見るような傾向や気質を持つように、われわれを創造された。もっと明確に言うと、われわれには次のような気質がある。つまり、花を觀賞したり、宇宙の廣大無辺さに思いを至すとき、『この花は神によって創造された』、または『この廣大で複雑な宇宙は神によって創造された』という種類の命題を信じるような気質が⁽⁵³⁾」。

宗教体験（神の愛、赦し、語りかけ、実在感などと共存して生きているよう

な体験)の基礎の上に神を信じている人々は、そう信じていることによってすでに合理的に正当化されているのである。

さて、そこで、この種の宗教哲学の考え方に沿って宗教多元化はどう説明されるのであろうか。異文化理解をテーマとする以上、どうしてもこの点を避けて通るわけにはいかない。プランティンガ自身は宗教多元化について全く議論していないが、この問題は今日の日本の文化・学問状況の中では一つの挑戦としてきちんと受けとめなければならないであろう。そこでわれわれはこの種の経験主義的な宗教哲学のアプローチに沿ってさらに考えを一歩進めてみることにする。

宗教体験ということだけで議論を進めていくとすれば、有神論者の場合には当然、回心の時点で、聖霊の働きにより「神が存在する」というファウンダーショナルな宗教的信念を持つであろう。しかし、もし聖書的な宗教的根本動因が与えられない場合、人々の宗教体験はどうなるであろうか。それは恐らく「超越的存在を直観する」という段階でとまってしまうであろう。人々のファウンダーショナルな宗教的信念は「超越的存在が存在する」という信念以上のものを持つことができない。そしてその宗教体験は個人や共同体に応じて異なった体験の諸相を呈するに違いない。

議論を知覚的経験の世界の場合に戻して考えてみよう。

知覚的経験の場合にはファウンダーショナルな信念に依存してベーシックな信念が出てきた。しかも今このベーシックな信念は個人や共同体の経験に依存する固有にベーシックな信念である。この固有にベーシックな信念というとき、それはある条件、ある環境の中での信念であるから、すなわち言語哲学が主張するようにある概念枠に沿った上での経験の信念ということにはほかならない。“固有に”はすなわち“概念枠に沿って”と同義と見てよいであろう。

そこで次に“概念枠に沿って”という考え方を宗教的経験の場合に適用してみる⁽⁶⁾。そうすると宗教的信念に対して、当然、似たような状況が起こっていると考えてよいであろう。つまり人々は「超越的存在が存在する」というファウンダーショナルな信念を、それぞれの概念枠に沿って、固有にベーシックな宗教的信念として発展させていく。そして超越的存在を意味の始源^{アルケー}として捕らえている。そのとき宗教的経験を導いていく概念枠に沿って、それぞれの信仰

を体験していくのである。この信仰的信念の概念枠は、文化や伝統の違いに応じて異なったものとなるであろうから、そこでは宗教的経験が伝統の違いに応じて異なったものとして出現せざるをえないことになる。

聖書のキリスト教の場合はどうであろうか。キリスト者の場合、このファウンデーションな信念からベーシックな信念に移行する際に（またはそれら信念の間の区別も定かではない段階で）聖書の啓示という概念枠（世界観）を持ち出すであろうが、そのこと自体は何らの不合理性も存在しない。それはまた、証拠によって正当化される必要のない固有にベーシックな信念である。いやむしろ、ここで聖書的な宗教的動因が啓示として（上から）与えられることが必要である。もしそうでなければ、創造、墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪といった宗教的動因に対して必ず宗教的反定立（religious antithesis）⁽⁵⁵⁾としての背神的動因が人の心に働いてしまう。背神的動因も宗教的経験というレベルでは、歴史的舞台に登場するとき、やはり異なった概念枠として働くであろうから、ここに非キリスト教の諸宗教が異なった形態で多元的に出現してくることとなる⁽⁵⁶⁾。

このようにキリスト教信仰も世界の大宗教として現われた非キリスト教の諸信仰も宗教的根本動因の歴史的世界における顕現、という意味では同じ根源から出てくる。いずれも聖書に啓示された創造主なる神が^{アルケー}始源である。キリスト教の場合はもちろんイエス・キリストを通して神のもとに立ち返る動因であるが、非キリスト教は全くその反対である。「神は私たちひとりひとりから遠く離れてはおられなかった」（使徒17：27）はずのものが、次第に人間の側から神のもとを離れ、やがて造られた世界そのものに^{アルケー}始源を見いだすようになる。被造物の神格化、すなわち偶像崇拜に陥っていく。カルヴァンの次の言葉はこのあたりの事情をよく表わしている。

「ところで、あの異教徒が言うように、どんな野蛮国家でも、どんな粗暴な人種でも「神がある」という確信を持たないものはない（キケロ「神々の性質について」）。そして、他の点では、けだものと違うところが少しもないように見えるものでも、つねに宗教の何らかの種を宿しているのである。この万人共通の概念は、これほどまで徹底的にすべての人の魂のうちに占領し、これほどまで執拗にすべての人の内臓のうちに食いこんでいる。そのような

わけで、世界の開びやく以来、宗教なしですますことができた国はひとつもなく、そのような町はひとつもなく、そのような家すらひとつもない。そこに、すべての人の心には神についての感覚がきざみつけられている、との無言の自白が行なわれている。そればかりか、偶像崇拜ですら、この考えの証明をゆたかに提示している」(『キリスト教綱要』1・3・1)。

被造物の世界に始源^{アルケー}を見だし、被造物の神格化に陥ると、やがて実在の把握は二極に分化し、絶対的弁証法へと導かれていく⁽⁶⁷⁾。

現実の人類史の中で、非キリスト教的な宗教的動因のゆえにいくつかの大宗教(救済宗教)が出現した。キリスト者はこれら他宗教をどう理解すべきなのか。われわれは「異宗教理解」を言語哲学の概念枠に沿ったラディカル翻訳に基づく「異文化理解」との類比で考えることができるであろう(実在の中の言語的局面と信仰的局面の間の類比をきかせるわけである)。つまり、こういうことである。ラディカル翻訳の場合、分析仮説の決定は、実際には、われわれ自身の概念枠を原地の人々の中に「投影する」ないしは「押し付け」て「読み込む」という仕方ではしか決定できなかった(p. 20)。われわれの側から、相手の言語や文化を理解する以外に方法がないのである。同様にキリスト者が他宗教を理解する場合には、キリスト教世界観を「投影する」ことによる以外に方法はないであろう。両方の信仰から中立な立場に身を置いて、現世から超然として他の宗教の信仰者を理解するということができない。それはアイデアの世界を真実在と見なす悪しきプラトン主義と言わざるをえない。解釈学もまたそのことを教えている⁽⁶⁸⁾。

したがって、ある宗教の信仰者が他宗教を理解する立場に中立ということはない。このように異宗教理解という場面で考えると宗教学は厳密な意味で宗教的に中立ではありえない。現代哲学の最前線における議論と対話を通して、われわれは以上のことを明らかにできた。

キリスト者はキリスト教世界観から他宗教を理解せざるをえない。また、そうであってこそ真の意味での正しい「理解」になる。大切なことは堅固なキリスト教世界観を獲得することである。それは単に断片的な聖書の知識を寄せ集めることではない。聖書的な宗教的動因、すなわち神による世界の創造、人間

の墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪（回復）、これを学びのあらゆる段階で確認していくことである。キリスト教世界観を厳密な学問的方法論として展開していく態度を筆者は「超越論的解釈学」と呼んでいる。超越論的解釈学は、経験的知識を可能にする2つのアプリオリ（「宗教的根源に接した自我」と「宇宙論的な法構造」^{コスモロジカル}）によって基礎づけられた超越論哲学である（注(48)参照）。

われわれはキリスト教世界観から異文化を理解する。また逆に異文化からの挑戦を受けてキリスト者の自己理解を深める。異文化、異宗教からの問題提起を受けて、自からの伝統の中に埋もれていた良きものを再発見するかもしれない。そのことがキリスト教世界観の地平をさらに広げていくことにつながる⁽⁵⁹⁾。他者理解はこのようにして、自からの自己同一性^{アイデンティティー}を失うことなく深まっていく。異文化から学ぶ、異文化と対話するとはこういうことではないだろうか。

(注)

- (1) 大学の自己点検、自己評価と新大学設置基準（1991年7月施行）との関係については、例えば『大学改革とは何か』（藤原書店、1993年）参照。
- (2) 国際キリスト教学科は、そのまま英語に直訳すると、International Christian Studies であるが、むしろ Intercultural Christian Studies と英訳した方がよいのではないだろうか。Inter-national は国家と国家の間という意味であり、言葉としては「国家」（nation, 国民）を強く意識した言葉である。確かに「国際……」は日本語として昨今流行の言葉ではあるが、国家と国家の間のパワー・ポリティックスと対立を中心とする国際政治のようなものを連想しやすい言葉である。今日の時代は国家の枠組が解体し、国家の枠組を越えた民族と民族、文化と文化、宗教と宗教のような、いわゆる culture と culture の間の対立と相互理解とを問題にせざるをえなくなっている。したがって国家と国家の間ではなく文化と文化の間の違いと関連性を中心として学ぶという意味で Inter-national よりも Inter-cultural を使い Intercultural Christian Studies とした方がよいように思われる。ちなみに Intercultural Communication を日本語に訳せば「異文化間コミュニケーション」となるであろう。
- (3) 筆者はこういう学問を狭義の「神学」に対して「キリスト教哲学」と呼ぶ。ただし狭義の神学とキリスト教哲学との関係については十分な議論が必要であるので別の機会に稿を改めて論じることとし、ここではキリスト教哲学の代わりに「広義の神学」という言葉を使用する。
- (4) 稲垣久和「キリスト教哲学と現代思想(I)」『キリストと世界』第2号（1992年）、

p. 99.

- (5) 学校教育法第52条（大学の目的）には次のようにある。「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」。またTCUカリキュラム現状の問題点については、カリキュラム委員会が東京基督教大学教授会に1993年4月20日、6月8日、7月6日、10月12日に提出した資料を参照。
- (6) 丸山忠孝「神学大学の理念」『キリストと世界』創刊号（1991年）参照。
- (7) 福音主義とは何かについて、例えば宇田進『福音主義キリスト教と福音派』（いのちのことは社、1984年）参照。
- (8) 福音派の立場、特にリフォームドの立場からのものとして、例えば Ed. by ICPCHE, *Critique and Challenge of Christian Higher Education* (J. H. Kok, 1987)。
またバプテストの立場からのものとして、例えば, Ed. by W. D. Beck, *Opening the American Mind — Integration of Biblical Truth in the Curriculum of the University —* (Baker, 1991)。
- (9) キリスト教主義大学の世俗化については、例えば古屋安雄『大学の神学』（ヨルダン社、1993年）p. 256以下参照。
- (10) A. M. Wolters, 'On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy', *Stained Glass — Worldviews and Social Science —* (P. A. Marshall et. al. ed.) University Press of America, 1989, p. 15.
S. Griffioen, 'The Approach to Social Theory: Hazards and Benefits' *Stained Glass* p. 86.
- (11) 「以上のような規定から、一つの道徳的世界観が形成されるが、これは、道徳的な即対自有と、自然的な即対自有との関係の中にあることになる。……道徳的世界観は、いくつかの契機の展開を含んでいるが、これらの契機は、いま言ったように、全く相対抗する前提の、そういう関係の中にあるわけである。『精神現象学』「世界の大思想12」（河出書房新社、1966年）p. 345.
- (12) H -G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Mohr, 1960) S. 103. 「われわれにとって身近な世界観という概念がヘーゲルにおいて最初に登場するのは『精神現象学』であって、それはカントおよびフィヒテが道徳的世界秩序を人倫的根本経験によって補完することを要請したことに注目している箇所である。この世界観の概念は、美学において初めて本来の意味をもつこととなる。そもそも世界観の概念がわれわれにとって身近な響きをもったのは、世界観なるものは多数あり、しかもその内容は変化しうるものであるという点にある」。
- (13) A. M. Wolters, 'On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy' p. 16.
- (14) カイパーが1880年に創設したアムステルダム自由大学が1980年に出版した大学100周年記念論文集 *Wetenschap en Rekenschap* には、大学の各学部の代表者がキリスト教信仰と諸科学との関係について色々な角度から論文を寄せている。
- (15) 稲垣久和「ポスト近代の日本主義」（『福音主義神学第19号』所収、1988年）。
- (16) これについては、稲垣久和『知と信の構造—科学と宗教のコスモロジー』（ヨル

- ダン社, 1993年)を参照。
- (17) 稲垣久和『知と信の構造』p. 208以下。
 - (18) 同書, p. 96.
 - (19) 同書, p. 74.
 - (20) 稲垣久和『進化論を斬る』(いのちのこば社, 1981年)。
 - (21) 最近の社会科学方法論について, 例えば, 厚東洋輔『社会認識と想像力』(ハーベスト社, 1991年)参照。
 - (22) 稲垣久和『知と信の構造』p. 54。
 - (23) 坂本百大『言語起源論の新展開』(大修館書店, 1991年) p. 74。
 - (24) 有吉道子「今日のウォーフ」J. ペン著『言語の相対性について』(大修館書店, 1980年) 訳者解説論文, p. 93.
 - (25) J. B. Carroll ed., *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (1956) 池上嘉彦訳『言語, 思考, 現実』(弘文堂, 1978年) p. 112.
 - (26) 高田珠樹「世界観としての言語」岩波講座『現代思想4』(言語論的転回) 1993年, p. 73.
 - (27) ウォーフは「思考は1つの言語の枠内にある」という形の言語決定論を述べている。以下は「言語, 精神, 現実」(1941年)という論文からの引用(『言語, 思考, 現実』p. 147)。「実際には思考とは極めて神秘的なものであり, それについても進んだ説明は言語の研究によってなされているのである。その研究を通じて明らかになったのは, 思考の形態というのは本人の意識していない絶対的なパタンの法則により支配されているということである。このパタンというのは彼自身の言語に気づかれずに存在している複雑な体系であって, それは公平な立場から他の言語, とりわけ異なる語族の言語と比較対照してみればすぐ明らかになることである。彼の思考そのものが, 英語なり, サンスクリット語なり, また中国語なり, 一つの言語の枠内にあるのである。しかも言語は, どれをとってみてもパタンからなる大規模な体系であり, 互いに異なっている。その体系の中には, 伝達をする場合の手段としてだけでなく, 自然を分析するどの型の関係や現象に注目するか, あるいは無視するか, そして推論を媒介し, 自からの意識の住み家を作る際に人間が手段とする形式やカテゴリーが文化的に規定されているのである」。
- ここで「認識のカテゴリーが文化的に規定されている」という表現は, カント的な合理主義的基礎づけ主義に対する挑戦となっている。なぜならカントにおいては認識は文化を超越して普遍的なのであって「認識のカテゴリーは文化的に規定されない」のであるから。
- (28) J. M. Penn, *Linguistic Relativity versus Innate Ideas* 『言語の相対性について』 p. 41.
 - (29) クワインのホーリズムについては『知と信の構造』p. 45.
 - (30) W. V. O. クワイン, *Word and Object* (1960) 大出, 高館訳『ことばと対象』(勁草書房, 1984年) p. 40.
 - (31) 同書, p. 63。このような自体は未知の言語のみならず聖書の本文批評の場合にも

- 起こりうる。ジョージ・E・ラッドは『新約聖書と批評学』（1967年）（榊原康夫，吉田隆共訳，聖恵授産所出版部，1991年）の中で次のような例をあげている（邦訳72頁）。新約聖書テモテへの手紙第一の3章16節に出てくる ΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕΝΩΣ について，これは1つの単語「ホモロゲーメノース＝明らかに」（ASV. アメリカ標準訳）ともとれるし，2つの単語「ホモロゲーメン・ホース＝わたしたちは告白する（信心の奥義は偉大である）」（RSV. 改訂標準訳）ともとれる。
- (32) 同書，p. 83。「われわれは原地語のどの言い回しを，われわれの知っているような名辞の類語と見なすべきかを言うことさえできないのである。まして，原地語の言い回しとわれわれの言い回しとを，一語一語対応させることなどできるはずがない。……われわれの装置全体は相互依存的であり，名辞という概念自体，関連するいくつかの装置と同様，われわれの文化に特有なのである。……しかし，それにもかかわらず，正味の効果，つまり名辞ではなく場面文が，これまでと同様，刺激意味の点で完全につり合っていることは可能である。場面文と刺激意味は普遍的に通ずる通貨であり，名辞と指示対象は，われわれの概念枠に特有なものである」。
- (33) 同書，p. 106.
- (34) 同書，p. 121.
- (35) もっともクワインの経験主義は必ずしも人間の言語獲得の生得性を否定するものではない。「普遍文法の生得的知識」（1957年）を主張したN. チョムスキーについてクワインは次のように述べている。S. Hook (ed.) *Language and Philosophy* (1969), 三宅，大江，池上訳『言語と思想』（研究社，1974年）p. 95。「もしも，チョムスキーの反経験論ないしは反行動主義が，単に，条件づけは言語学習を説明するには不十分である，ということだけを言うに過ぎないならば，彼の教説は，翻訳（解釈）の不確定性という私の原理と，相容れるものである」。
- (36) W. V. O. クワイン『ことばと対象』p. 120.
- (37) L. ウイトゲンシュタイン『哲学探究』25節，（藤本隆訳，大修館書店，1975年）。
- (38) D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984). 野本，植木，金子，高橋共訳『真理と解釈』（勁草書房，1991年）p. 193。「ウォーフは，ホビ語がわれわれのものとは大きく異なる形而上学を組み込んでおり，その結果，ホビ語と英語が彼の言い方では「換算」されえないことを示そうとしたが，その際に彼は，ホビ語の例文の内容を英語を用いて伝えている。クーンは革命以前の物事の有様を，革命以後の慣用表現を用いて見事に言い表わしている。クワインは「われわれの概念枠の発展における個別化以前の段階」の感触をわれわれに与えている。……異なる視点が意味を持つのは，それらの視点が記入される共通の座標系が存在する場合だけでしかない。ところが，共通の座標系の存在は劇的な比較可能性の主張に背くことになる」。
- (39) 同書，p. 211。「異なる枠組を持つ人々の間でいかにしてコミュニケーションが可能になるか，存在しえないもの，すなわち，中立的な基盤や共通の座標系を必要とせずにうまく行く方法は何か，こうしたことが明らかになったと言って（この論文

の) 要約とするのは間違いであろう。というのは、枠組が異なると言えるための理解可能な基盤は、何も見い出されていないからである。また、すべての人類は共通の枠組や存在論を共有している、というすばらしいニュースを公表するのも、同様に間違いであろう。なぜなら、枠組が異なることを理解可能な形で言えないとすれば、それらが同一であることもまた理解可能な形では言えないからである。……枠組と世界との二元論を放棄することで、世界を放棄するわけではない。なじみの対象たちとの直接的接触を再び確立するのであり、またそうした対象たちのおどけた仕種が、われわれの文や意見を真や偽にするのである」。

- (40) 稲垣久和『知と信の構造』p. 207.
- (41) J. Hick, *Philosophy of Religion* 1963, fourth edition (1990). 間瀬啓允, 稲垣久和訳『宗教の哲学』(勁草書房, 1993年) 第2章。
- (42) ウエストミンスター小教理問答書(1647年)も神の「存在」を次のように属性の中に含めている。God is a Spirit, infinite, eternal, and unchangeable, in his *being*, wisdom, power, holiness, justice, goodness and truth. (Q. 4)
- (43) I. カント『純粋理性批判』(B626~627) 篠田英雄訳(岩波文庫, 1961年) 中巻, p. 265.
- (44) 稲垣久和『知と信の構造』p. 324.
- (45) 同書, p. 144.
- (46) プランティンガのベーシックな信念は、ウィトゲンシュタインが晩年に至り着いた「言語ゲーム」の基礎としての「根源的振舞い」という考え方と類似している。以下はウィトゲンシュタインの遺稿論文「断片」からの引用である。「他人が痛みを感じているのは確実であるとか、彼が痛みを感じているかどうかを疑うとかいうことは、他の人間に対する、自然で本能的な関係の諸様態に属するものであり、われわれの言語は単にこの振舞いの補助手段であり、延長なのである。われわれの行う言語ゲームは根源的振舞いの延長である(なぜなら、われわれの言語ゲームは振舞いなのだから)」「(断片」545)。「しかし、ここでの『根源的な』という言葉は何を言おうとしているのであろうか。それはまず、この種の振舞いは前言語的であるということである。すなわち、それは1つの言語ゲームの基盤であり、ある思考法の原型なのであって、思考の結果として生じたものではない、ということである」(「断片」541. 『ウィトゲンシュタイン全集9』所収、菅豊彦訳、大修館書店、1975年) p. 346.
- ウィトゲンシュタインの言う「根源的」や「基盤」はもちろん合理主義的基礎づけ主義のそれではない。それは次の言葉からも明らかである。「基礎づけられた信念の基礎になっているのは、何ものによっても基礎づけられない信念である」(「確実性の問題」253)『全集9』p. 67)。
- (47) A. Plantinga, 'Reason and Belief in God', *Faith and Rationality*, A. Plantinga and N. Wolterstorff ed. (University of Notre Dame Press, 1983) p. 49.
- (48) ベーシックな信念とは現象学的な言い方をすれば生活世界 (Lebenswelt) の存在

への信念のことである。筆者はこれを超越論的解釈学の観点から「日常生活世界における宇宙論的な法構造への直観的な信頼」と表現してきた。注(44)参照。

- (49) 「固有にベーシックな信念」についてプランティンガは次のように述べている。
「これらの各々の場合において、ある信念はベーシック、特に固有にベーシックであると見なされる。各々の場合に、正当性を付与しているある環境ないしは条件が存在する。すなわち正当性の根拠として機能しているある環境が存在する。そこで各々の場合に、
ある条件Cのもとである人が命題pをベーシックと見なすことが正当化されるという種類のある真な命題が存在するであろう。ここでももちろんCはpとともに変化する。」
- (50) この呼び方はプランティンガはしていない。J. ヒックがプランティンガ理論の延長上でつけた呼び名である。J. ヒック『宗教の哲学』p. 159.
- (51) ただし、プランティンガ自身は「神の存在への信念」に対しても「固有にベーシックな信念」という言葉を使うが、これをヒックのように「ファウンダーショナルな信念」として「神の存在への信念」から派生する「宗教的信念」とは区別した方がよいであろう。
- (52) A. Plantinga, 'Reason and Belief in God', p. 81.
- (53) *ibid*, p. 67.
- (54) このように知覚的経験と宗教的経験の類比がなぜ可能かと言えば、それは感覚的的局面と信仰的局面が実在の意味局面として連続的につながっているからである。このことはプランティンガやW. オールストンらの英米流のリフォームド認識論では明確に示すことはできず、H. ドーイヴェールトの法理念の哲学に訴える以外に方法はない。知覚的信念は信仰的局面の感覚的的局面の回顧であり、宗教的信念は信仰的局面を通しての始源^{アルケー}への応答である。信仰的局面と感覚的的局面の類比が、宗教的経験と知覚的経験の類比を可能にしている。しかし、宗教的経験はもちろん信仰的局面によって性格づけられているのであるが、当然、実在の意味局面全体の経験であることに注意すべきである。したがって、私が夏の朝起きて庭に降り、「ああ、今日も赤と白の二輪の朝顔が咲いた。きれいだなあ」(『知と信の構造』p. 144)とつぶやき、続いて「神様、美しい世界をありがとう」とつぶやくことはそれ自身“合理的”な発話であり行為である。この経験は、信仰的局面も美的局面も感覚的的局面も含めて実在の全局面への志向性が心の中に直観的に統一された経験である。また英米流のリフォームド認識論については、例えば、M. Peterson et al., *Reason and Religious Belief — An Introduction to the Philosophy of Religion* —, (Oxford Univ. Press, 1991) Chap. 7やJ. ヒック『宗教の哲学』第6章などを参照。
- (55) 前掲注(4)の論文のp. 118参照。
- (56) 稲垣久和「キリスト教哲学と現代思想(Ⅱ)」『キリストと世界』第3号(1993年)p. 118.
- (57) 稲垣久和『知と信の構造』p. 241.

- (58) ここで言われていることは解釈学的に言えば、「理解」における先行判断 (Vorurteil) の重要性ということである。注(55)を参照のこと。
- (59) 禅と西田哲学からの問題提起を受けてキリスト教の自己理解を深めようとする試みについて次の拙論を参照。「日本宣教の課題としての自己理解—禅と西田哲学を契機として—」『宣教』第18号 (日本基督改革派中央宣教研究所紀要, 1993年)。

[キリスト教哲学 専攻]

[エッセー]

新約学とは何か

—— キリスト教世界観と異文化理解 ——

伊藤 明生

TCUカリキュラム委員会では、暫く以前から、TCU完成年度以降のカリキュラムについて検討、討議を重ねてきた。その過程で浮き彫りにされてきたのは、TCUカリキュラムの理念ということに他ならない。カリキュラム委員会の話し合いでは、「キリスト教世界観と異文化理解」が有力なものとして取り挙げられてきた。しかし、「キリスト教世界観と異文化理解」が国際キリスト教学科とは比較的容易に結び付くかもしれないが、神学科とは、更には神学部全体では、どのように位置付けられるのか、という問いが発せられた。その問いそのものに答えることは私の手に余るが、私の専門である新約学の立場から、新約学とは、実は「キリスト教世界観と異文化理解」そのものに他ならないことを、ここでは見ていきたい。

新約学という学問が意外と理解されていない、というのが私の、ここでの大前提と言える。新約聖書の研究と聞いて、新約の原語ギリシヤ語（厳密に言うとならギリシヤ語）の勉強を連想する読者は、かなりの数にのぼると思う。しかし、言語の研究は、ほんの一部でしかない。実際問題として、新約学者の中で新約ギリシヤ語に関して論文を書ける人間は一握りに過ぎない。以前、私が英国で出会った日本の方は、考古学に強い関心を抱いていたためか、新約学と聞いて、新約聖書の写本のことしか思いつかなかった。勿論、新約ギリシヤ語も新約聖書の本文研究も、新約学の一部であるには違いない。しかし、私の思い描く新約学、とりわけTCUで教えられたり、研究されたりする新約学の主要な部分を占めるものではない。

たぶん、読者の多くは、私の研究室を訪れ、研究室蔵書を見て驚かれることと思う。新約学者の研究室蔵書として何を予期するであろうか。私の見る限り、新約学と無関係のものは、研究室にはほとんどない（皆無ではないが）。

読者の多くが予期するものは、新約ギリシヤ語および新約聖書全体あるいは各書に関する文献（論文、注解書、入門書等々）と思う。しかし、私が大雑把に見るところ、そういう類の書物は3分の1ぐらいに過ぎない。また、それぐらいが適切な比率とも考えている。残りの3分の2は、かなり雑多なものとなっている。旧約聖書、タルグム、死海写本、旧約外典偽典、ヨセフォス、フィロン、使徒教父、新約時代前後の歴史・宗教・文化・社会・新約学方法論、(新約)聖書神学等に関する文献となる。一言で言えば、新約時代の世界を理解する助けとなる文献と言える。そして、昨今の新約学者の多くは、新約聖書そのものだけを読み、分析し、研究するというよりも、新約聖書をめぐる様々なものに顔を出し、顔をつっこんでいる傾向が強い。この傾向は、例えば、国際新約学会機関誌である *New Testament Studies* を見れば明らかと思う。また、昨今の博士論文の中には、極端な場合には全体の3分の2ぐらいが、新約以外の新約時代の文献の分析で占められ、残りの3分の1ぐらいで新約聖書に触れるというようなものもある。読者の多くは、あるいは、このようなことは不健全だと感じられるかもしれない。確かに、この傾向が少し行き過ぎかもしれないが、逆に福音派の陣営には、「聖書のみ」の原則に余りにも固執しすぎるきらいもあると感じる。「過ギタルハ及バザルガ如シ」とは古人の、知恵ある言葉と思う。

福音派の私たちは「聖書は誤りなき神の言葉である。」と告白するが、往々にして、他の側面を忘れがちになる。即ち、聖書が同時に人の言葉であることに他ならない。聖書は神の言葉であるので、20世紀の日本に生きる私たちにも語りかけているが、同時に人である複数の著者が人間の言葉で書き記したことも否定できない。ちょうどキリストが神であり、同時に人であるように、一言で言えば、聖書は神の言葉であると同時に、歴史的な文書であると言える。福音派の伝統の中に流れている敬虔主義の伝統では、神がある特定の聖書の箇所を通して、今の私たちに語って下さる、という主観的な聖書の読み方が強調される。主観的なものが必ず悪いとは決めつけられないし、絶対的な意味での客観性などというものは、とりわけ聖書の解釈にはありえない。しかし、この敬虔主義的な、デポーションな聖書の読み方には、読み込みという危険が常に伴う。読み込み的な聖書の読み方自体も決して悪いものとは断定できない。しかし、ひとたび1個の人間が牧師、宣教師、伝道師、その他の教会もしくはキリ

スト教界の指導的立場に立たされる時、「神が、この聖書の箇所を通して私に、こう語って下さった。」「私はこの聖書の箇所を、こう読む。」という主観的な聖書の読み方だけを人々に教えるのでは問題があると私は考える。ある特定の聖書の箇所が、なぜこのような意味を持つと言えるのか、多少なりとも客観的な裏付けに基づいて説明ができるようでないといふ。私の理解する福音派とは究局的な権威付けを聖書とする。ところが、純粹に主観的な聖書の読み方に依存してしまう時、権威の重点が聖書そのものよりも、聖書を読み、説き明かす人の方へと移ってしまう。従って、そのような事態は極力、避けるべきだと私は考える。以上のような、より客観的な聖書の読み方を目指していくのが積義 (exegesis) と呼ばれ、読み込み (eisegesis) と相入れないものと私は考える。そして、積義という時 (「読み込み」) に対して「読み出し」とも言うべきものに追求していくものは、著者の意味、意図に他ならない。勿論、聖書を誤りなき神の言葉と告白する福音派にとっては究局的には、聖書の著者は神とも言えるが、とりあえずは、人間の著者の意味するところ——それを、どれだけ正確に把握することが可能かどうかは別として——を先ず第1に求めていかなければならない。とすれば、当然のこととして人間の著者が生きていた時代、社会、環境、言語などを知る必要が生じてくる。幸い、第2次世界大戦後、様々な立場からの新約時代のユダヤ教等の研究が進み、同時にユダヤ民族虐殺の反省やユダヤ的なものの再評価がなされ、こういった方面の研究が近年本格化している。今も生きている神が語るとしても、2000年前の人間が書いた新約聖書を理解しようとするならば、古代の文書、歴史的な文書としてもアプローチしなければならない。とすれば、新約聖書の範囲のみを取り扱っていても、らちがあかない。新約聖書が提供する限られた資料、情報だけでは、20世紀の日本に生きる私たちが的確に、新約時代の世界を理解する基盤が十分にあるとはいえない。

例えば、先ず非常に大きな視点から出発するならば、「なぜローマはパレスチナに当時、関心を持っていたか。」などを取り上げることができる。勿論、直接、どこかの聖書箇所の解釈に光を当てるような問題ではないが、新約時代の世界に関する基礎知識の1つと言ってよいと思う。ちょうど今の国際政治を論じるにあたって、中近東の重要性が前提となっているのと同じと言ってよい。新約聖書を往々にして、非政治的、非社会的、非文化的、非歴史的に読ん

でしまう私たちには、余りにも意外な問いで、呆然としてしまう（実際、私のあるクラスで学生に尋ねてみて、満足な答は返ってこなかった。）。たぶん一言で言えば、ローマにとってのパレスチナの重要性は安全保障の問題と言える。具体的には、エジプトの穀物を確保し、東のバルチアに対する緩衝地帯として重要であったと言える。エジプトの穀物なしには、ローマ市民の生活は安泰ではなかった。だから、ポンペイウスは紀元前63年にエルサレムを占領したし、ヘロデ大王をユダヤの王とオクタヴィアヌスとアントニウスは任命したし、紀元5年にユダヤをローマの直接統治下にした。現代の国際政治で、石油の故に中近東が重要なとよく似ている。

また、使徒の働き1:8の「地の果て」とは、どういう意味で、何を指しているかを考察する場合、ただ単に使徒の働き、あるいは新約聖書でどのような用例があるかを調べるだけでは不十分と言える（勿論、非常に重要な参考事項に他ならないが）。旧約聖書（例えばイザヤ49:6）に留まらず、聖書外のギリシヤ語文献（ヘロドトス「歴史」3,25, スロラボ「地誌」1,1,8）、ユダヤ教の文献（ソロモンの詩篇8:15）、キリスト教の文献（Iクレメンズ5:7）をも調べる必要がある。そうして始めて、「地の果て」がスペインを指すかもしれない可能性を認めることができる。つまり、使徒の働きの文脈のみならず、時間と空間のコンテキストに位置付けられて始めて適切な理解に達しえらると私は考える。

また、パウロの言う「信仰義認」を的確に理解するためには、ローマ人への手紙やガラテヤ人への手紙でのパウロの論理展開を追うだけでは不十分と思われる。私たち現代人にとっては、罪、救いの問題は往々にして、個人の問題に他ならない。ある意味では、宗教改革を個人主義の抬頭という視点から理解することができるかもしれない。ところが、聖書の時代には、まだ、いわゆる「個」の確立はなかった。個々人と神との関係、個人の神の御前に犯す罪が全く意識されなかった訳ではないが、近現代の西欧個人主義と切り離して把握しないとアナクロニズムに陥ってしまう。例えば、使徒の働き16:31の有名な『主イエスを信じなさい。そうすれば、あなたもあなたの家族も救われます。』という表現は、個人主義の視点からは理解しがたいもの、または誤解を招き易いものと思われる。「家族」（どのように定義するにせよ）というものが宗教的に分裂することが稀有の時代・社会であったことを思い起こさなければなら

い。更に、ここで言う「あなた」、ピリピの看守（獄史）は「家長」というべき立場にあったことも忘れてはならない。家長たる者がキリストを信じ、キリスト者となれば家族をあげて、キリスト教に改宗するのが、もっとも自然の成り行きであったと思われる。この点は、原文で「救われます」という動詞の形が2人称単数であることとも符合する。すなわち、直訳すると『（あなたが）主イエスを信じなさい。そうすれば、あなたは救われます。そして、あなたの家族も』となります。従って、現代の個人主義の社会で、ある家族の1構成員がキリスト者になった時の、家族の救いのことと短絡的に結び付けるのは、やはりアナクロニズムと言える。

学会での研究発表とも関連して、私が今、熱中していることの1つは、新約時代の「捕囚」に他ならない。新約時代の「捕囚」という表現は少々異様な響きを持っているかもしれないが、大雑把に説明してしまえば、バビロン捕囚の状態がまだ続いていると考えるユダヤ人たちが新約時代にいた、ということの意味する。旧約聖書の視点から見れば、神の民イスラエル全体が、イスラエルの神主の律法全体を守らず、不従順の罪を犯してしまい、その罰として様々な呪いが下るが、捕囚こそが、その最たるものと言える。しかし、その捕囚という呪いの彼方に主は回復の祝福も約束している。申命記27-32章の祝福と呪いのメッセージの要点は、以上のようにまとめることができる。そして、実際に何回かの捕囚の憂き目に会いつつ、紀元前587年にエルサレムはバビロンの手に陥った。勿論、その後538年、ペルシヤ王クロスの命令によりユダヤ人たちは、帰国が許され、一部の者たちは約束の地パレスチナに帰還し、516年には神殿奉献と過越の祭りがエルサレムで祝われた。しかし、「捕囚よりの帰還」をめぐるには、いくつか興味深い事柄を指摘することができる。先ず、ネヘミヤ記9章には、イスラエルの主に対する反逆、イスラエルが外国の力に引き渡され、主に助けを求め、そこで憐みによって神が救う、という出来事が祈りの中で何回か繰り返されている。しかし、最後の所では捕囚で終わっていて、捕囚からの解放、救いが記されていない。捕囚からの帰還にも拘わらず、自分たちは、まだ捕囚状態であると告白している、とも読める（36-37節）。

次に触れなければならないのは、ダニエル書9章となる。ダニエル書9章では、ダニエルがエレミヤ書のことばより、捕囚が70年間であることを知って、主に祈りを献げ、その応答として、ガブリエルがダニエルに御告げをもたらした

ている。その御告げで、「70年」という期間が「70週」という形で再解釈されている。細かい釈義は、さて置き、「70週（即ち $70 \times 7 = 490$ 年）」という再解釈に捕囚が長引いていることが示唆されている。捕囚は、イスラエル全体がイスラエルの神、主に反逆し、その罰として下り、捕囚からの帰還によっても、その呪いは消え去らなかつたという考えは、中間時代（最近の学者の用語は第2神殿期）の文献にも認められる。エノク書やダマスコ文書などには、かなり、はっきりした形で見られる。そして、更には新約聖書の中に明確に、捕囚の継続が示唆されている。

例えば、バプテスマのヨハネに関連して、4福音書でイザヤ書40章から引用されている（マタイ3:3；マルコ1:3；ルカ3:4-6；ヨハネ1:23）。バプテスマのヨハネとイザヤ書40章との関連性は通常、「荒野」に求められる。しかし、ただ単に「荒野」というキーワードのためだけにイザヤ書40章が引き合いに出されているのか。もし、ここまで見てきた新約時代の「捕囚」という視点が正しいとするならば、「捕囚からの帰還」が預言されているイザヤ書40章の「荒野の声」とバプテスマのヨハネとの関係が、より明白になってくる。即ち、バビロン捕囚からの帰還は既に起こっていたが、真の意味での「捕囚からの帰還」はまだで、「捕囚」は終わっていない。イエスこそが「捕囚」を終わらせ、バプテスマのヨハネは先駆けとして登場した、と理解できる。その他、ルカ2:25の「イスラエルの慰められること」、ルカ2:38の「エルサレムの贖い」という表現も「捕囚」という視点から解釈できる。

とすると、ガラテヤ書3:10の「のろい」、3:13の「律法ののろい」は、どうなるか。この箇所では、興味深いことに申命記27-32章からの引用を認めることができる。ガラテヤ書3:10後半部分は、申命記27:26；28:58；30:10等をまとめた引用と言える。また、ガラテヤ書3:13には申命記27:26が示唆されている（引用は21:23）。パウロの頭にもし、申命記の文脈があり、文脈を踏まえて引用していたとすれば、パウロがガラテヤ書3章で問題としている「のろい」とは、捕囚という呪いと言える。律法主義というのろいでもなく、律法を行ない切れない人間の無力というのろいでもなく、捕囚というのろいこそがガラテヤ書3章の文脈に即している、と私は考える。しかも、当時のユダヤ人たちの視点とも合致している。

以上のような、新約時代の「捕囚」という考え方、見方が当時のユダヤ人た

ちの間に、そして新約聖書に認められるとするならば、「救い」「信仰義認」の理解にも少なからぬ影響を与える。パウロが第1に念頭に置いていた「罪」とは、イスラエル民族全体の主に対する反逆に他ならない。従って、個々人の犯した個々の罪とか、人類の原罪とかよりも、ローマの支配、圧政という宗教的、社会的、政治的現実こそがパウロの目前にあった「罪」の現実と言える。別に私は、ここで通常の伝統的な、福音派教会での「罪」の説明を否定するつもりは全くない。ただ新約聖書の人々が直面していた「罪」の現実、イメージとは、20世紀の日本に生きる私たちが思い描くものとは異なっている、ということとは否定し難いと思う。ここには、明確に新約時代の多くの人々が直面していた宗教的、社会的、政治的現実があった。

それでは、信仰義認の「信仰」については、どうであろうか。現代人が「信仰」とか「信じる」とか言う時、往々にして、かなり抽象的な概念になりがちかもしれない。人の心の中の問題という風に。しかし、イエスやパウロの言う「信仰」とは、もっと具体的な行動の伴う従順とか服従に近いものと思われる。例えば、パウロはローマ書で2回（わずか2回ではあるが、鍵となる箇所）、「信仰の従順」（1:5；16:26。15:18も参照のこと）という表現を用いている。この表現で、「信仰」とか「従順」とが一体、どのような関係にあるかは、釈義上の大きな問題と言える（これだけで博士論文が書ける！）が、どのように釈義するにせよ、「信仰」と「従順」とが密接に関係していることを示唆している。とすれば、信仰義認の「信仰」を、ただ単に「行ない」一般に対立する概念としての「信仰」という風に抽象的には解しにくくなる。むしろ、行為が伴う従順、服従に非常に近いものと見える。他にも、「信仰の働き」（Iテサロニケ1:3）、「従順（あるいは忍耐）と信仰」（IIテサロニケ1:4）、「忍耐をもって善を行ない、」（ローマ2:7）など、信仰と行ないとの密接な関係を示唆する表現は意外とパウロ書簡に多い。パウロは、ガラテヤ書などででも行ない全般、行ないそのものを否定しているのではなく、「律法の行ない」によっては義とされない、と主張している。「人は律法の行ないによっては義と認められず、ただキリスト・イエスを信じる信仰によって義と認められる」（ガラテヤ2:16）という以上、パウロの信仰義認の「信仰」とは、行ないの全くない抽象的なものではなく、服従・従順という行ないが伴ってくるものと考えられる。

このように書くと、私は真向うから、宗教改革の伝統を批判しているように誤解されるかもしれない。私見では、むしろ、ルターやカルヴァンの神学が誤解されてきた側面を見逃せないと考えている。ルターやカルヴァンの神学を、彼らの生きた時代や文化、社会から切り離して理解してしまう所に問題があるように思う。当時のローマ・カトリックのキリスト教理解に対して、提示されたのが彼らの神学に他ならない。ルターの「恵みのみ」、「信仰のみ」、「聖書のみ」にしても、そういう時代背景抜きには正しく理解できない。当然のこととして、彼らが宗教改革の急進派とは一線を画したことも大切なことと言えよう。

以上、つれづれなるままに書き記したが、新約学、とりわけ新約釈義という作業と異文化理解とが密接な関係にあることが、おわかり頂けたことと思う。そして、異文化世界として新約聖書の世界を捉えて、新約聖書と取り組む時、自然と現代（西欧）キリスト教文明批判が伴うものと私は思う。興味深いことに、私のこのような発想は、ブルトマンの言う新約聖書の「非神話化」と真向うから対立する。ブルトマンは、いわば、現代（西欧）キリスト教文明（あるいは哲学）を絶対化し、基準として、新約聖書を非神話化しようと試みた。しかし、むしろ、新約聖書世界の文化（文明）を1つの目安として、しばしば「キリスト教」の本質の一部分を形成しているかのように誤解される「現代（西欧）キリスト教文明」を批判、検討する必要を私は感じる。

勿論、ここで私たちは、大きな問題に直面する。新約聖書の一体、何がキリスト教に本質的で固有な「キリスト教世界観」で、一体何が当時の文化、即私たちにとっての「異文化」と言えるのか。この問題は私には容易に解決できないし、解決の糸口を、ここで提供できるとも思っていない（たぶん、言葉で表現すれば、使徒信条のようなものになると思うが）。しかし、ここでもっとも大切なのは、私たち、現代（日本の）キリスト者の視点を絶対化してはならないということと言える。むしろ、謙虚に新約聖書に耳を傾けていかなければならない。聖書との「対話」を通して、はじめて、「キリスト教世界観」を私たちも明確に構築していくことができると思う。現代の個人主義的な社会で無理矢理に新約聖書の非個人主義的な発想を実践するのは不可能と思える。しかし、新約聖書の非個人主義的な発想を見落とす時、新約聖書を正しく読み、理解することは不可能となり、現代社会の個人主義を絶対視しかねない。更に

は、非個人主義的な社会で伝道、宣教する際に無用なつまずきを与えたり、つまずきを覚えたりすることになる。従って、キリスト教世界観と異文化理解とは、少々一般的な表現を使えば、福音と文化とも言えよう。

新約学とは、少なくとも1つの大切な問題としてキリスト教世界観と異文化理解と取り組むものと私は考えるが、これは私の新約聖書の根本的理解に基づいている。新約聖書は神のことばであり、キリスト者、未信者を問わず、現代の人々に語りかけることが強調される。福音派の陣営では特に顕著な現象と言える。勿論、私も、この点を否定する気は全くない。新約聖書は、今も私たちに語りかけている、生きた神のことばに他ならない。しかし、だからといって、新約聖書を、いわば教科書、マニュアル的なものとしてはならない。紀元1世紀という、激動の時代に書かれた劇的な文書であることを忘れてはならない。当時のパレスチナ、ローマの東半分は政治的、社会的、文化的に激動していた。当時の政治や社会は宗教と密接な関係にあった。宗教的にも激動期と言える。メシヤ運動が盛んであった。ユダヤ教の一派として、メシヤ運動の1つとして始まったイエスのグループがユダヤ教から分離し、「キリスト教」に脱皮していく（勿論、イエスは最初から意図していたことと思うが）。その過程に、今新約聖書を構成している文書が書かれた。時を同じくして、ユダヤ教の中でも、パリサイ派、サドカイ派、エッセネ派などの様々なグループが解消し、ラビのユダヤ教、正統ユダヤ教が生まれた。このユダヤ教とキリスト教の誕生は、相互に直接的には関係がなかったかもしれないが、当時の社会、時代を反映しており、少なくとも間接的には関係を見出せる。いずれにしても、ユダヤ教の一派から「キリスト教」へと脱皮していく変遷の跡を新約聖書にも認めることができる。それ故に、世紀末、激動の時代に生きる私たちも、新約聖書から多くを学ぶことができると思う。

以上、新約学が「キリスト教世界観と異文化理解」そのものであり、そのような問題抜きには、新約聖書を的確に読むのがむずかしいことを、ご理解頂けたことと思う。普段、心に留めていながら、余り適切に表現できなかったことを、「キリスト教世界観と異文化理解」という鍵語でまとめることができたと思う。駆け出しの教員として私は、自分がまるで学生と背中合わせに反対の方向を見ているのではないかと時々感じる。私自身の勉強不足、未熟さ等、原因は多々あると思うが、1つは、ここに書かせて頂いた視点が学生のそれと全

く異なるのだと思う。多くの学生は、聖書のここが今の自分に何を語っているかを性急に求めている。今の時代、すべてが便利になっているので、自然なことと思う。もう少し忍耐と冷めた目を私は学生たちにお願ひしたい。

ここに書いたこととの関連で、参考になる書として次のものを推薦し、ご一読をお勧めしたい。

N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* Minneapolis: Fortress Press / London: SPCK, 1992

様々な方面からの御批判、御意見にも期待したい。

[新約学 専攻]

Thesis

A Christian View of Language Universals and Linguistic Variabilities

Yo Matsumoto

In this short article I would like to present a Christian view of why languages of the world are as they are. The world's languages display considerable variety. Upon a closer examination, however, one can observe that they have much in common. Moreover, the differences among languages are not random variations but are systematic to a surprising degree so that these differences are predictable to some extent. In this paper, I would explore the significance of this fact for reflective Christians.

I will first discuss the starting point of this paper: God is in control of the grammar of a language (Section 1). From this viewpoint, grammars of all human languages can be understood to be the works of His hands. Based on this assumption, I will discuss why languages are as they are, and consider what God must be doing through them.

1. Human Freedom and God's Control over Language

According to the Bible, language is God's gift to mankind. This point is aptly expressed in the fact that God gave Adam freedom to give names to the animals he saw. Thus Genesis 2:19–20 reads:

Now the LORD God had formed out of the ground all the beasts of the field and all the birds of the air. He brought them to the man to see what he would name them; and whatever the man called each living creature, that was its name. So the man gave names to all the livestock, the birds of the air and all the beasts of the field.

This story tells us that God gave Adam the freedom to choose whatever name he could think of to name things (animals in this case). This is an interesting point,

especially when we consider the nature of sound-meaning association in language. The association of a sequence of sounds, say [dag] and the meaning of it, say canine animal, is said to be arbitrary (Saussure 1959 [1915]). That is, there is nothing intrinsic in the sounds of [dag] that forces it to have the meaning it has in English; a sequence of sounds can have whatever meaning that a linguistic community has tacitly agreed to assign.

Then, is our language based solely on our freedom of choice? In spite of the freedom that we have, God is in control of it. This point is eloquently told in the story of the Tower of Babel (Gen. 11:1–9).

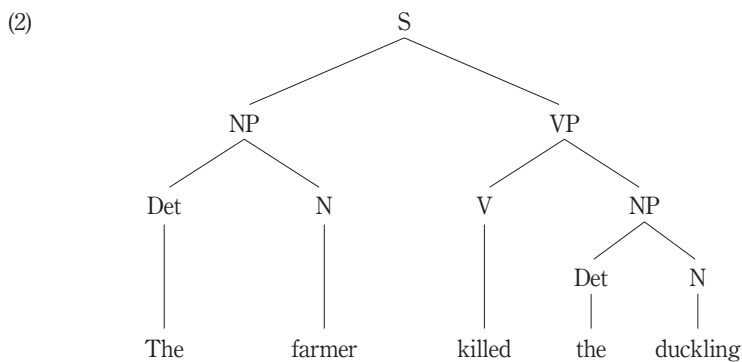
Now the whole world had one language and a common speech. As men moved eastward, they found a plain in Shinar and settled there. They said to each other, “Come, let’s make bricks and bake them thoroughly.” They used brick instead of stone, and tar for mortar. Then they said, “Come, let us build ourselves a city, with a tower that reaches to the heavens, so that we may make a name for ourselves and not be scattered over the face of the whole earth.” But the LORD came down to see the city and the tower that the men were building. The LORD said, “If as one people speaking the same language they have begun to do this, then nothing they plan to do will be impossible for them. Come, let us go down and confuse their language so they will not understand each other.” So the LORD scattered them from there over all the earth, and they stopped building the city. That is why it was called Babel — because there the LORD confused the language of the whole world. From there the LORD scattered them over the face of the whole earth.

This story is interesting in many ways. Of course it tells of our inclination to be equal with God, and of God’s anger toward such rebellion against him. This story is also often understood to tell us how different languages came to be spoken.¹ Another, and perhaps the most important, message that this story tells us about language is that God can change a language at his will. That is, God has the power to change the lexicon and the grammatical rules of a language, which the speakers of the same language share.

Let me explain what I mean by grammatical rules. By grammatical rules I mean those generalizations for constructing and interpreting linguistic expressions, which are a part of the knowledge of the speaker of a language. Some examples of grammatical rules are given in (1), which are somewhat simplified rules of English capturing some regularities of the structure of a sentence and a noun phrase in this language (cf. Chomsky 1965).

- (1) a S → NP VP
 b NP → Det N
 c VP → V NP

The rule (1a) states that a S(entence) is composed of a N(oun) P(hrase), which is a subject, and a V(erb) P(hrase), which is a predicate phrase, arranged in this order. The rule (1b) states that an NP consists of a Det(eterminer) (*i.e.*, articles and possessive pronouns) and a N(oun), arranged in this order. The rule (1c) states that a V(erb) P(hrase) consists of an NP and a V(erb) arranged in this order. The rules in (1) create a phrase structure of a sentence, which is exemplified in (2).



These rules reside in the brain, and determines the way English speakers construct and interpret sentences.

The story of the Tower of Babel tells us that God can change such grammatical rules suddenly. English continues to have the rules in (1) as long as God decides not to change them. If God chooses to, he can replace (1) by some other rules, or even give

different rules to different speakers in place of (1), just as he did in the story the Tower of Babel. This means that the linguistic rules such as those in (1) can be regarded as the statements of what God is doing to sustain a linguistic community, so that it will not fall apart. In this sense God is the creator and sustainer of our language, and rules like (1) are authored by God.² The linguist's task of discovering linguistic rules is, then, to discover what God is doing, just as physicists can find out what God is doing by discovering physical laws.

2. Language variability and language universals

It is true that languages of the world are different from each other, reminding us of the curse of the Tower of Babel. But how much do they differ? As far as languages of the world are in control of God, as I have argued in the preceding section, God must be in control of the similarities and differences among different languages.

At one time in the history of linguistics many linguists believed that languages varied in so many ways that their differences were unpredictable (Sapir 1921). This was especially true in the days of American structural linguistics in early twentieth century. New facts of American Indian languages that could not be easily understood in the terms familiar to them have led many researchers to this position.

Linguistic researches in the last 3 decades have revealed, however, that in spite of a significant surface variability among languages, they share many features, and that differences are not random. In a preface to the pioneering work on this subject, Greenberg, Osgood & Jenkins (1963: xv) states that “[u]nderlying the endless and fascinating idiosyncracies of the world's languages there are uniformities of universal scope. Amid infinite diversity, all languages are, as it were, cut from the same pattern.”

Some universals of human language are so natural that they tend to be assumed as a matter of course. For example, even in the early 20th century American linguistics it was assumed that all languages have such units as phonemes (minimal unit of sound, such as /s/, /k/, /p/, and /t/) and morphemes (minimal unit of meaningful forms, such as *dog*, *-s*, *-ing*), and such grammatical categories as nouns and verbs (see Comrie 1989). That is, all languages are made up of the same units or the same building blocks.

Two different approaches have been recognized in the study of universal properties of human language. One line of study was initiated by N. Chomsky. He has been interested in the general universal principles of grammar which apply to all languages. One such principle, he has argued, is structural dependency (Chomsky 1968). That is, grammatical rules of human language apply to such structural units as word, phrase, clause, etc. (cf. the phrase structure (2) above); they do not depend on non-structural properties. He argues that because of this constraint there are no such grammatical rules as the following in any language:

- (3) a. Exchange the 3rd syllable and the 12th syllable of a sentence to form an interrogative sentence.
- b. Exchange the first and the second word in the sentence to form an interrogative sentence.³

These rules are not structurally dependent in the sense that they do not refer to the structural notions such as a noun phrase and a sentence (cf. (2) above). The formation of an interrogative sentence must refer to notions like the subject NP, which can be defined in terms of the structure of a sentence (*i.e.*, the NP immediately “dominated” by S, as is the case with the NP *the farmer* in (2)).

Chomsky explains those universal aspects of language by appealing to an innate language faculty of mankind. To him, human languages have common properties because they are innate, genetically inherited from generation to generation (Chomsky 1968). See Chomsky (1957, 1965, 1972, 1981, 1992) for the development of his universal theory of grammar.

Researches initiated by J. Greenberg have been characterized by the use of a wide range of data to support claims about universal tendencies in language. One line of research concerns the way languages vary systematically (Greenberg 1963). He has found, for example, a correlation between the ordering of a verb and its object on the one hand and that of an adposition (*i.e.*, preposition or postposition⁴) and its complement noun phrase. More specifically, he found that VO languages tend to have prepositions, while OV languages tend to have postpositions.

His study has influenced much of the work of “functional typology” of language (the study of the types of language with an emphasis on the functions or uses to which linguistic structures are put; see Givon 1979, 1984, Croft 1990, Comrie 1989). To those working in this approach, languages are as they are because of the communicative functions that they are put to.

Such universals can be found not only in syntax (sentence patterns) of language but also in all other aspects of language, including phonology (sound patterns), morphology (word structure), and semantics (meanings in language) (see, for example, Greenberg, Ferguson and Moravcsik 1978).

3. Significance of language universals for Christians

What do the above observations about language universals and linguistic variabilities mean to reflective Christians? To such Christians, all languages are cut from the same pattern because they are creations of the same author. Then, what do the current states of the languages of the world tell us about this author?

Language universals and systematicity in linguistic variations reveal the grace of God. If our God were a God of cursing (alone), he would not have created languages this way. If God thinks only of putting us into confusion (cf. Gen, 11:1–9), he could have created languages that are completely different and unacquirable by other speakers, but he didn't. In spite of the result of our sin (diversity in human languages), God has kept languages similar and acquirable by other speakers.

Why did God not choose to make languages completely different? The reason may well be related to the fact that God wants all people to be saved in spite of our sin. The fact that all languages are acquirable by any speaker is very important to Christian evangelism. This means that there is in principle no language that Christians cannot acquire. Thus, God has made it possible for the Gospel to be preached in any language. The speaking “in tongues” on the day of Pentecost (Acts 2:4) eloquently tells us of this fact, which has also made it possible to see all the children of God “from every nation, tribe, people, and language, standing in front of the Lamb,” praising God together (Rev. 7:9–10).

The observation that all languages are cut from the same patterns, with the same kinds of building blocks and principles, must be a reassuring observation for those missionary linguists who try to put the Bible into the languages that they analyze. In analyzing any language, they can be assured that the language they are working on is constructed in the same way as other languages. Thus they do not have to develop a different framework for analysis every time they face a new language, as long as they have a correct universal theory of grammar.⁵ They do not have to wonder if the Word of God is translatable after all. God is ahead of them, having begun working on the community by creating a grammar to be discovered and to be used in expressing the Gospel. The missionary linguist's role is to find out what God is doing, and use it to express the Gospel.

4. More on God's grace: distribution of languages in the world

Another aspect of God's love in the differences among languages is that God has created linguistic communities (the group of speakers of the same language). If our God were a God of curse, he could have made as many languages as human beings to put us into an eternal confusion. Even though this is strictly correct (no two persons speak exactly the same language or "idiolect"), languages spoken by many speakers are similar enough to be called the same language. That is, God has created a language to be shared in a community. This means that if one person becomes a Christian, other members of the community will be given an opportunity to hear the Gospel.

By allowing many people to share one language God reduces the number of languages that Christians need to know before the Gospel can be known to every people. The number of languages spoken in the world is very difficult to estimate, because one cannot easily define what constitutes a language. For example, different "dialects" of Chinese are so different that one may well treat them as different languages from a linguistic point of view, although sociologically one might be inclined to believe that they are one language. In spite of such difficulty, some have put forward some approximate figure. Comrie (1987), for example, states that "at a very conservative estimate some 4,000 languages are spoken today (p.2)." Grimes (1988) estimates that there are 6,170 languages in the world. Whatever this figure is, it is clear that God has restricted

the number of languages spoken in the world to a number much smaller than it could be. Grimes (1988) states that 3,958 out of the total number of languages still do not have any portions of Bible (1,167 of them have linguistic and translation work in progress). By the grace of God, there are *only* 3,958 languages to go.

One more striking fact of the distribution of languages in the world is that some languages are spoken by more speakers than others. The statistics on the number of speakers of a language is notoriously unreliable for the same reason it is difficult to tell the number of languages spoken in the world. In spite of this problem, it can be safely said that some languages are spoken by more speakers than others.

English is often placed as the language spoken by more speakers than any other language in statistics in which the Chinese “dialects” are treated as different languages and dialects of English are treated as one language (e.g., Grimes 1988). According to Grimes (1988), English is spoken by 800 million speakers as their first or second language, and is followed by Mandarin Chinese, which is spoken by more than 730 million speakers. One half of the number of speakers of English mentioned above speak English as a second language. English is also the language studied as a foreign language in the classroom by many people. This situation owes much to the role of England and the US in recent history of the world. English is also very important in the Christian community of the world. Much of the Christian literature of today is written in English, and the international Christian community frequently uses it as a common language.

What this means to theological education in non-English speaking world is enormous. In many theological schools in the world including those in Japan, students can use (or improve!) the knowledge of English acquired in high schools to read Christian books and to be prepared to join in a missionary community. In principle this could have been otherwise. The language that you study in high school might have been different from those necessary in reading Christian books or in joining in a missionary community with a little twist in the history of the world. It appears that God has chosen one language (English) out of several thousand languages to make the theological education available with fewer linguistic efforts.

5. Conclusion

In this article I have discussed why languages are as they are on the assumption that God is in control of the languages we speak. Based on this assumption, I have discussed why languages are as they are, and considered what God must be doing through them. I have pointed out that both the fact of language universals and the distribution of languages in the world suggest that God has made it possible and easier for the Gospel to reach the speakers of all languages.

Notes

- 1 One popular view of the story of the Tower of Babel is that it tells us of how languages of the world have developed from the same languages. This view, it seems to me, is mistaken. What this story tells us is that people who had spoken the same language began to speak different languages. This does not mean that new languages *developed* from the same source. As I read it, this story seems to tell us that the old language has been *replaced* by a number of new languages, and that there can be no continuity from the old language to the new languages.
- 2 The view that the structure of language is created by God is by no means new. The following comment of Kenneth Pike is worth quoting. "Language was built by God to do a job..... Language reflects the image of God, so could you expect it to be anything other than beautiful, elegantly patterned, glorious, and difficult?" (E. Pike 1972). See also Pike (1989: 30–31) for his view on language and God.
- 3 The rule might appear to be true if we consider only those English sentences in which the first word is a subject NP consisting of just one word (as it is when it is a pronoun) and the second word is an auxiliary verb. The inadequacy of this rule as a rule of English is obvious when we consider sentences like (2).
- 4 Postpositions are preposition-like elements that follow their complement noun phrase.
- 5 This condition is very important. If their framework for analysis turns out to be unapplicable to a new language, it is their framework, not God, which is to blame. They need to revise their theory of grammar to account for new facts.

Bibliography

- Chomsky, Noam. (1957). *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.
- Chomsky, Noam. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: MIT Press.
- Chomsky, Noam. (1968). *Language and Mind*. New York: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Chomsky, Noam. (1972). *Studies on Semantics in Generative Grammar*. The Hague: Mouton.
- Chomsky, Noam. (1981). *Lectures on Government and Binding*. Dordrecht: Foris.
- Chomsky, Noam. (1992). "A minimalist program for linguistic theory." *MIT Occasional Papers in*

Linguistics 1.

- Comrie, Bernard (ed.). (1987). *The World's Major Languages*. London: Routledge.
- Comrie, Bernard. (1989). *Language Universals and Linguistic Typology* (2nd ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Croft, William. (1990). *Typology and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Givón, Talmy. (1979). *On Understanding Grammar*. New York: Academic Press.
- Givón, Talmy. (1984). *Syntax: A Functional-Typological Introduction*. Amsterdam: John Benjamins.
- Greenberg, Joseph H. (1963). "Some universals of grammar with particular reference to the order of meaningful elements." In Joseph Greenberg (ed.) *Universals of Language*. Cambridge: MIT Press.
- Greenberg, Joseph H., Ferguson, Charles A., & Moravcsik, Edith A. (1978). *Universals of Human Language*. Stanford: Stanford University Press.
- Greenberg, Joseph H., Osgood, Charles E., & Jenkins, James J. (1963). "Memorandum concerning language universals." In Joseph Greenberg (ed.) *Universals of Language*. Cambridge: MIT Press.
- Grimes, Barbara F. (ed.) (1988). *Ethnologue: Languages of the World* (11th Edition). Dallas: SIL Inc.
- Pike, Evelyn. (1972). "Pike — A bibliographical sketch." In R. Brend (ed.) *Kenneth L. Pike: Selected Writings*. The Hague: Mouton.
- Pike, Kenneth L. (With Hugh Stephen). (1989). *Pike's Perspectives: An Anthology of Thought, Insight and Moral Purpose*. Langley: Credo.
- Sapir, Edward. (1921). *Language*. New York: Harcourt, Brace and Jovanovich.
- Saussure, Ferdinand de. (1959) [1915]. *Course in General Linguistics* (translated by Wade Baskin). New York: McGraw-Hill.

[Linguistics (Syntax & Semantics)]

Worship As Service:

A Theology of Worship in the Old Testament: Part Two*

Yoshiaki Hattori

Worship During the Time of the Conquest/Settlement.

Throughout the Israelite conquest of Canaan under the leadership of Joshua, the Hebrew priests continued to engage in their assigned tasks, such as carrying the Ark of the Covenant (Josh. 3:1–17, 6:1–21). The conquest was, however, a tumultuous event, and it is difficult to see how the Israelites could keep their regular patterns of worship during that turmoil.⁷³

And yet it was essential for them to maintain at least some continuity in worship because their very identity as a community rested in their worship of the sovereign God, the Creator. God had called them to maintain their distinctiveness as the people of God, even in the midst of the alien culture and religions of the land of Canaan — the very land which God, through his covenant with them, had ordained that they should conquer and settle. During this period, the Israelites had to face the critical issue of syncretism as they attempted to adjust their religious life to these different but ancient, well-established, and highly religious cultures of Canaan.

* Editor's Note: This is the second of a series of three articles on the history of worship in the Old Testament by Prof. Yoshiaki HATTORI. In this second article, Prof. HATTORI examines the development of worship from the time of the Israelite conquest of Canaan through the divided monarchy. Of particular interest is Prof. Hattori's demonstration that throughout this period, true worship gave priority to the Word of God over ritual and liturgy. The concluding section will be published in next year's edition of this journal.

1. Worship in Challenge — Book of Joshua.

Chapter 4 of the Book of Joshua describes an early phase of the Israelites' struggle to maintain their worship despite the inevitable chaos and confusion attendant upon such an invasion.

Verse 1 reads as follows: "When the whole nation had finished crossing the Jordan, the Lord said to Joshua, ..." This verse has several functions. It sets the time for the events to be described later in the chapter. These later events occurred soon after the Israelites had completed their crossing over the Jordan river and had arrived in Canaan. This verse also shows that all twelve of the tribes of Israel fully participated in this entry into Canaan. Lastly, it sets the stage for God's fulfillment of his promise to their forefathers — that is, the fulfillment of his covenant with their ancestors to give them the land of Canaan.

Verse 3 provides added weight to these interpretations: "And tell them to take up twelve stones from the middle of the Jordan from right where the priests stood and to carry them over with you and put them down at the place where you stay tonight." Commenting on verse 3, M. Woudstra says, "The emphasis of the command lies in the participation of all Israel in the ritual of the ceremonial stones (see 1:2; 3:1, 12)."⁷⁴ In a similar way, verse 4 repeatedly mentions the twelve tribes, corresponding to the twelve stones in verse 3. Still further, verse 5 connects the twelve stones and the twelve tribes in a close relationship with the ark of the Lord: "And (Joshua) said to them, Go over before the ark of the Lord your God into the middle of the Jordan. Each of you is to take up a stone on his shoulder, according to the number the tribe of the Israelites, ..."

We may continue this line of analysis by turning to verse 6, the first part of which states the purpose of the stones: "to serve as a sign among you" (NIV). In other words, the stones were to be set as a memorial *that it may become a sign among the Israelites*. The time reference is "futuristic" (that is, may or will become a sign "in the future"). This futuristic orientation is further maintained in the expression "when your children ask (you) *in times to come*" (American Jewish Translation = Soncino Bible). Verse 6 expects the children in the future to ask about the meaning of the stones. Contextually and exegetically, the answer to the children's question may be found in the first half of verse 7: "Tell them that the flow of the Jordan was cut off before the ark of the covenant

of the Lord. When it crossed the Jordan, the waters of the Jordan were cut off.” This answer is carefully phrased and its grammar carefully structured to emphasize the “Exodus-motif” in the crossing of the Jordan.⁷⁵ This answer also points to the covenantal and, thus, the theological implications of the Exodus-motif. The second half of verse 7 further develops this theme of a covenantal continuation into the following generations: “Thus these stones shall become A MEMORIAL for the children of Israel forever.” It may be also noted that this answer, in effect, prophesies that the Covenant will never be forgotten.

The following verses (4:8–18) recapture the actual crossing of the Jordan River, including the Israelite’s taking the stones from the middle of the river bed and heaping them together as a memorial. In these narratives, we may observe several cultic elements, such as, the work of the priests, the role of the ark of Yahweh, and their camp at Gilgal.

The text tells us that the Israelites worshipped God at Gilgal, in the land of Canaan. This is especially significant when we remember two points: first that the identity of the Israelites as a community rested in their call to worship the sovereign God, the Creator, and second that it is highly likely that this worship was their first activity after entering into the land of Canaan.⁷⁶

As in the case of the instruction about the Passover in Ex. 12:25–27 and Ex. 13:14, this chapter clearly exhibits both the retrospective as well as the prospective significance of the crossing into the Promised land. For example, in the following phrase, note the embedded question: “When your children ask you, What do these stones mean?” Both in this question as well as in its answer (4:6 and 4:21), we find an implicit reference to the future as well as the past. It is important to note that this question-and-answer unit appears more than once in chapter 4.

We may conclude, therefore, that the Israelites maintained the essential element of their worship even in the earliest stage of their occupation of the promised land. In other words, they maintained the covenantal foundation in their worship which stemmed from their past experience in the Exodus and tried to pass it on to the following generations — generations who would live in the later stages of the conquest and settlement of Canaan and eventually in the monarchy.

Finally, it must be added, the entire book of Book of Joshua (and not just its beginning) presents us with evidence of the Israelites' attempt, throughout the entire conquest, to remain faithful to their identity as the community of Yahweh-worshippers. They were called to worship Yahweh, and him only, even in the midst of the alien religions of the people of Canaan whom they had conquered and among whom they had settled. The following might serve as particular examples of their perseverance: keeping the Passover (5:10), the role of the priests in carrying the ark of the covenant (6:1 ff), building altars and making sacrifices as well as reading the Torah at Mt. Ebal and Mt. Gerizim (8:30–35), the building of a memorial altar (22:10–11, 34), and the renewal of the covenant at Schechem (24:25–28).⁷⁷

2. Worship in transition — the Book of Judges.

It is common for biblical scholars to contrast the respective outlooks of the books of Joshua and Judges. Specifically, a variety of scholars have called our attention to Joshua's positive and victorious picture of the conquest/settlement as opposed to the negative and failing picture presented in Judges.⁷⁸ It should be mentioned that the judges were the Israelite leaders during that long period of settlement that followed the initial conquest. Despite the negative impression left by the book of Judges, it should be carefully noted that even in this period, the Israelites attempted in various ways to preserve their religious identity as those who worshipped Yahweh.

The very different culture and religion of the Canaanites among whom they had to live formed the context for the Israelite efforts at cultural and religious preservation. As we might expect, this was a time in which the Israelites struggled to keep their faith in the midst the cultural and religious pressure of the Canaanites. We find several indications of the religious activities of the Israelites during the period of the judges — such as sacrificing to the Lord in repentance at Bokim (2:5), crying to the Lord for help (3:9, 15; 4:3; 6:6),⁷⁹ building an altar to the Lord (6:24, 28), worshipping the Lord (7:15), seeking after the Lord's help (16:28), fasting and sacrificing in repentance (20:26), building and altar and making sacrifices on it (21:4), etc. These examples of religious activity during the period of the judges seem more negative than positive — at least in the sense that an activity such as repenting of one's rebellious deeds or an activity

such as asking for the Lord's help/forgiveness after suffering his punishments is something negative and not positive.

The book of Judges describes the life of the Israelites in this period as a continuation of a previous pattern of rebellion and repentance. In the midst of this ongoing gestalt of rebellion and repentance, God sometimes judged the people and sometimes intervened on their behalf by raising up judges to be his servants. It is not easy to ascertain the form or the regularity of Israelite worship during these years. They may have had some local centers of worship, described as a sanctuary, a shrine, or the like. But this much is certain: one way or the other, they had to adjust their activities to the social realities which predominated in Canaan. Although Rowley's view seems somewhat too pessimistic, the picture he draws might not be too far off from the reality of Israelite life at that time:

In the post-settlement period, as reflected in the Book of Judges, we find abundant signs of a new syncretism, which fused Yahwism with the religion of Canaan and brought it down to the level of Canaanite religion. This was fertility religion, marked by practices quite alien to the religion of the Decalogue. The Israelites were surrounded by Canaanites and offered worship at existing local shrines according to Canaanite customs, learning the arts of agriculture and viticulture and taking over with them the local rites associated with them.⁸⁰

For many years, scholars generally agreed that the Israelites, after entering the land of Canaan, formed a religio-sociological system, called an "amphictyony". Recently, however, this consensus has been called into question. Did the alleged amphictyony center on a single shrine, or did it employ several local ones? Was it more political and military, or was it more religious and cultic? Indeed, did such an amphictyony even exist?⁸¹ In any case, the Israelite move into Canaan forced them (the Israelites) to make a variety of adjustments.

We might even go so far as to wonder whether the God of the Israelites was requiring a kind of cross-cultural adjustment. That is, God had promised their forefathers that their descendants would settle in the land of Canaan (Gen. 12:1-8, 15:18-21). But to fulfill that promise in a land already settled and occupied by peoples with quite

distinct cultures would surely require the Israelites to make at least some adaptations to the culture of those already dwelling there.

Though the Israelite settlement in Canaan required various cross-cultural adjustments, and though these adjustments were obviously difficult, this was the reality in which they found themselves. God's promise of and his call to the land of Canaan had left the Israelites with no choice. They had to switch from a semi-nomadic lifestyle to a "sedentary," agriculturally-based one. That is, if the Israelites were to live in Canaan as worshippers of Yahweh in that new environment, they would have to adapt their lifestyle to fit the realities of Canaan. They were to change their lifestyles but not their religion nor their God. They were to engage in agriculture in the midst of those who worshipped the fertility gods of Canaan, even while remaining faithful to the Lord, who was the Creator and their God. We should not, therefore, expect to find Israel embracing any one particular principle or idea of "worship" during the time when they settled in the land of Canaan.

In summary, we may say that the Book of Joshua reveals some positive elements in the worship of the people of Israel during the period of the conquest, but these positive elements are few indeed. They may be outlined under three headings: (1) *The corporate nature* of their worship. For example, they had a "building memorial" which represented the whole of the twelve tribes of Israel. (2) *The covenantal nature* of their activity. For example, in their "building memorial," they remembered the Exodus with the Passover observance and they anticipated future generations possessing the land as their inheritance. And (3) *the substantial role of the priests*. The role of the priests was particularly notable in relation to their activities in relation to the ark of the covenant, the ark of the Lord.

God must certainly have given the Israelites who conquered and settled the land a great and challenging but difficult task. In fact, God required "a mission-oriented transition" from them; he had laid a solemn responsibility on the community of people who worshipped him as the sovereign God, the creator. Today also, God has laid a similar responsibility upon us Christians who live in a world which favors religious pluralism. We are called to worship the sovereign God the Creator, the Father of our Lord Jesus Christ, and to worship him alone; but we are called to do so with various forms of

worship in the different cultures in which we live. We are to carry out our task with prayerful caution, asking the guidance of the Holy Spirit, the Great Teacher, in order not to fall into dangerous syncretism.

To complete this section, we need to review briefly the period of the judges. The Book of Judges shows us only a few examples of worship, and most of them are negative, such as, simply repenting and asking for God's help. This dearth of information about their worship activity may stem from their life of continuing transition, from semi-nomads to settled farmers and city dwellers.

Worship during the Time of the Monarchy.

The Book of Judges, completes its dark picture of a faltering age, by describing a sad event towards the very end of that era. This event included the Israelites' slaughter of a portion of one of their own tribes, the distribution of the captured women, and the capture of still other young women to serve as wives. The later portion of the event took place on the day of the annual festival of the Lord⁸² in Shiloh, where the Tent of Meeting had served as a center of worship (Josh. 18:1). In addition, the concluding verse of the Book of Judges reflects the radically unstable condition of society at the time: In those days Israel had no king; everyone did what as he saw fit" (21:25).

1. Worship in the pre-monarchical society.

In the first part of I Samuel, we see an example of the social problems that the Book of Judges describes in its concluding chapters. The situation in and around the sanctuary of Shiloh seems to have been particularly important. At that time, Shiloh functioned a center of worship for the area.⁸³ Eli and his two sons were the resident priests (I Sam. 1:3). I Samuel records several of aspects of their worship. We read about offerings, sacrifices, ceremonial eating,⁸⁴ the wearing of the ephod, etc. (1:7, 9, 21, 24; 2:13, 18, 28). J. L. Gutmann notes that Shiloh's importance extended beyond its strictly religious significance:

What does seem fairly certain is that the Shiloh sanctuary containing the ark, which appears to have been the visible symbol of God's presence, was a major

supra-tribal institution of the pre-monarchical period. It served, apparently, as the guarantor of the political autonomy of those tribes who were willing to subscribe to the religious traditions of Yahwism, as upheld at the Shiloh shrine, and to allow those traditions to serve as a unifying force in times of war.⁸⁵

Of course, the presence of the ark of the Lord would greatly enhance Shiloh's importance to the Israelites (I Sam. 3:3).⁸⁶

However, in spite of Shiloh's importance as worship center for the Israelites, the first part of I Samuel paints Shiloh in dark and negative tones, as we may observe, quite typically, in the story of the priestly family of Eli and his two sons. We even read of a scarcity of divine revelation. "In those days the word of the Lord was rare; there were not many visions" (I Sam. 3:1). From the standpoint of the theology of worship, this priestly failure in connection with the tabernacle/sanctuary/temple might be considered to be the embryonic starting point of the prophetic criticism of the priestly hierarchy and its formalism and ritualism, a criticism which eventually became one of the major components of the prophetic movement in the Old Testament.⁸⁷

2. Worship under the leadership of Saul.

This dissatisfaction and criticism, which focused on the depravities of the priests at Shiloh and in particular on the family of Eli and his two sons, caused the people of Israel to seek a new form of leadership. They wanted a king. Losing their trust in Yahweh's spiritual and invisible authority, the Israelites opted for a visible king. The nearby countries, who followed other religions, provided an easily available model of such kingship. In spite of Samuel's own antipathy towards human kingship, the momentum of history favored its institution among the Israelites. God, in his divine sovereignty, permitted Israel's choice of a king, but he warned them of the problems that would flow from their choice to institute a monarchy. By opting for a visible king, the Hebrews had, in effect, rejected God as their king. They had turned their backs on theocracy.⁸⁸

Samuel's ministry as a prophet (I Sam. 3:20–21) found a response among the people (I Sam. 7:3–4, 17). It should be noted that the role of the earliest prophets, such as

Samuel, was not restricted to preaching the word of God, as it was in some later historical periods. Rather the prophet's ministry might include other forms of service, such as functioning as the divinely appointed "man of God," performing sacrifices, and giving blessing at a "high place" (I Sam. 9:5–14). Significantly, the prophet performed his duties not only in the sanctuary of Shiloh but also at the so-called "high-places" (I Sam. 9:12–14). Thus the rise of the prophetic ministry meant that people could, and did, meet God outside a central sanctuary such as Shiloh.

The Hebrew expression *bāmāh* (high-place) has been widely discussed, and its proper translation extensively debated.⁸⁹ However, it has been generally understood that the high places were related to a religious cult in the geographical area of Canaan and that the other religions in the area made use of it.⁹⁰ Of course, before the temple in Jerusalem was built, the Israelites also used the high places as locations of theophany, that is, as places to meet God. But later in Israelite history, "high-place" almost became synonymous with idolatry, as a place of heathen worship (I Kings 11:7, II Kings 18:4, 23:8, etc.). Since a high-place could serve as a place of theophany, and since the Israelites did worship there, they might have used musical instruments (I Sam. 10:5). Some of these instruments were also employed in later Israelite worship,⁹¹ though they may have been excluded from the worship proper and limited to use in a festival procession.

Let us pause here for a moment to observe an indicator of the future direction of Hebrew religion. In Samuel's message to Saul we see a sprouting sign of the growing prophetic criticism of formalistic or ritualistic worship. Samuel, a prophet, spoke to Saul, a king who had once served God but later misbehaved: "Does the Lord delight in burnt offerings and sacrifices as much as in obeying the voice of the Lord? To obey is better than sacrifice, and to heed is better than the fat of rams. For rebellion is like the sin of divination, and arrogance like the evil of idolatry. Because you have rejected the word of the Lord, he has rejected you as king" (I Sam. 15:22–23).⁹² In Samuel's speech, we hear early whispers of the voice of the later prophets such as Jeremiah (7:22–23), Hosea (6:6), and Micah (6:6–8).

3. Worship under the leadership of David.

David was a man chosen by God to be king over Israel (I Sam. 16:12–13). He was

worthy of this divine election, being genuinely humble before God. David could say, even at a time when his life was in danger: “The Lord forbid that I should do such a thing to my master, the Lord’s anointed, or lift my hand against him; for he is the anointed of the Lord” (I Sam. 24:6, cf. also 26:9, 11). The writer of II Samuel presents us with another hint of David’s character, his beautiful song of praise for divine deliverance from danger.

The Lord is my rock, my fortress and my deliverer;
My God is my rock, in whom I take my refuge,
My shield and the horn of my salvation.
He is my stronghold, my refuge and my savior,
From violent men you save me (II Sam. 22:2–3).⁹³

Beyond all doubt, David was a man who praised God with his whole being. There are many references to this aspect of his character: for example, “David, . . . , danced before the Lord with all his might (II Sam. 6:14, cf. also vss. 5 and 21). Of course, he made use of various musical instruments as he praised God in the midst of his people (II Sam. 6:4–5, I Chron. 16:4–36, 41–42). The Book of Psalms contains many of his songs, many of which are explicitly ascribed to him. Some of these may well have been used, regularly or irregularly, in worship.

In addition to his musical and poetical gifts, David was a good organizer for the Lord’s service (I Chron. 23–25). Different groups of people were assigned responsibility for different forms of service in the temple. In effect, under David, there was a community of people who served the Lord and offered him corporate worship. What such corporate worship really needed was an actual, physical temple. That temple came into existence, however, not under David, but under the leadership of his son, Solomon (cf. I Kings 8:17–19, I Chron. 22:5–11).

4. Worship under the leadership of Solomon.

Throughout the years of their history that we have thus far studied, the people of Israel looked forward to living in the land of Canaan as their permanent settlement, in fulfillment of God’s divine covenant with them. Being a community of worshippers,

their spiritual dream was definitely to worship in the temple in Jerusalem. It is, therefore, extremely significant to observe the understanding of worship on which the construction of the temple was predicated. This may be called “Solomon’s theology of the temple” or even “Solomon’s theology of worship.” At the temple’s dedication, Solomon himself was quite aware of his divine election for the particular task of building a center for the people’s worship (I Kings 8:17–21, cf. also 5:3–5). It would seem most appropriate, therefore, to study the eighth chapter of I Kings as a guide to his concept of worship.

The entire chapter may be divided into four parts. They are: (a) Preparatory activities for the dedication of the temple, vss. 1–13; (b) Solomon’s speech at the dedication, vss. 14–21; (c) Solomon’s prayer of dedication, vss. 22:53; (d) Solomon’s benediction and people’s thanksgiving at the dedication, vss. 54–66.

a. Preparatory activities for the dedication of the temple (vss. 1–13).

The chapter opens with a gathering of all the leaders of Israel, including the elders, the heads of the tribes, and princes. They were there for the purpose of carrying the ark of Yahweh and the Tent of Meeting along with other sacred utensils into the newly built temple. The priests and Levites had a central role in carrying these items. In this cultic activity, we can see that some elements in their worship had a retrospective dimension. For example, the ark of the Lord (that is, the ark of the covenant) with the two tablets of stone representing the Torah/Law (I Kings 8:) as well as the Tent of Meeting⁹⁴ were related, both theologically and historically, to God’s great work of deliverance — the Exodus.⁹⁵ Previously we noted the cultic use of the ark when the Israelites crossed the Jordan River.

Another cultic activity found in the opening section of the chapter is the sacrifice of sheep and cattle (vs. 5). There is no specific indication of the purpose of the sacrifice, as noted by Thompson, who, however, has raised the possibility of a connection with the last two verses of the chapter.⁹⁶

In order to see both Solomon’s view of the temple and the view of the writer of the Book of I Kings, we need to make two additional observations about the text of vss. 10–13. The first observation concerns the time that the cloud⁹⁷ and, thus, the glory of the Lord filled the temple. This occurred at the very moment the priests came out of the Holy Place of the temple, having just completed their task of depositing the ark of

the Lord in the Holy Place. The temple building had previously been completed at the site; but until the ark of the Lord, which contained the “the two tablets of stone” representing the Torah/Law,⁹⁸ was deposited in the Holy Place of the temple, the glory of God did not fill the temple. Here we need to make the theologically important observation that the Word of God was the basic and essential element of the temple. We may consider the priority of the Word of God in the temple worship to be a matter of revelation. We may call this the “Torah-ism” of the theology of the temple. We should be sure that the Word of God continues to live at the very heart of our worship today.

The second observation concerns the attitude of Solomon toward the temple. Solomon had invested his own best efforts, great expense, and vast man-power in its construction; and yet, only *after*⁹⁹ the glory of the Lord filled the temple, did he express his feelings to the Lord in prayer: “I have indeed built a magnificent temple for you, a place for you to dwell forever” (vs. 13). We need to place these words, however, in the fuller context of his statement in vs. 27: “But will God really dwell on earth? The heavens, even the highest heaven, cannot contain you. How much less this temple I have built!” After having invested his best resources in building an incomparable temple for God, Solomon nevertheless confessed that God was so great that He would not dwell in any building, even in the temple. Surely, Solomon’s theological grasp of the meaning of the temple was true and correct.¹⁰⁰ It could quite properly be called “Solomon’s theology of the temple.”

b. Solomon’s speech at the dedication of the temple (vss. 14–21).

The text says, “while the whole assembly of Israel was standing there, the king turned around and blessed them,” Solomon made a speech to the congregation. Even though its context was the solemn dedication of the temple, it remained a speech. This speech, therefore, may not be directly relevant to our research into the Old Testament’s view of worship. And yet, there a few matters that may help us gain a better understanding of the rest of this chapter, both the section before and the sections after the speech itself. (1) Solomon understood the temple’s completion as the fulfillment of God’s promise to his father David (vs. 15). (2) Solomon was strongly aware of the fact that God had given him the special and personal task of building the temple (vss. 18–20). And (3) Solomon knew for sure that he had built the temple to deposit the ark of the covenant,

the ark of the Lord. The ark related Solomon and his age to the great event of the Exodus (vs. 21).¹⁰¹

c. Solomon's prayer of dedication (vss. 22–53).

Solomon's prayer of dedication is the longest section of the chapter. It is so well arranged that, at least in this writer's opinion, it might very possibly have been a formal and ritual prayer written and read particularly for the occasion. After the description of Solomon's posture in vs. 22, the prayer itself starts with vs. 23, where Solomon addresses God, acknowledging that he is Yahweh, the God of Israel, the God, of the whole world, and the faithful Keeper of the covenant (vss. 23–26).

The main section of the dedicatory prayer (vss. 27–53) provides us with Solomon's understanding of the temple as a place of worship and as a place of the divine presence. We can learn much from "Solomon's temple theology" that is applicable to our concept of the church and, in particular, to the relationship of the church to worship. The overall divisions of the prayer are:

Basic introductory words (vss. 27–30)

- i. In case of troubles in human relationships (vss. 31–32)
- ii. In case of defeat in war (vss. 33–34)
- iii. In case of disaster/famine (vss. 35–36)
- iv. In case of plague and other disasters (vss. 37–40)
- v. In case of foreigners (vss. 41–43)
- vi. In case of being away for battle/war. (vss. 44–45)
- vii. In case of being way as a captive (vss. 46–51)

Concluding words (vss. 52–53).

These seven areas do not, of course, cover all aspects of the life of the Israelites; but in a general way, the list does seem to touch many of their main concerns. The important point to note, however, is that the structure of Solomon's prayer in each of these seven areas (as well as in the introduction) reveals much about his theology of worship. In each case, Solomon presupposes a fundamental, triangular relation among God, the temple, and the people. Consider the following charts which diagram the theological logic of Solomon's introduction and of the first of his seven sub-prayers.

Chart One
Basic Introductory Words (vss. 27–30)

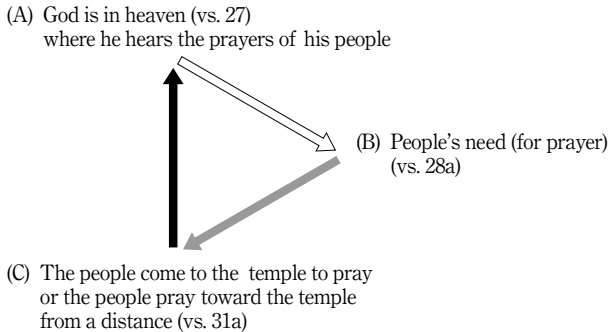
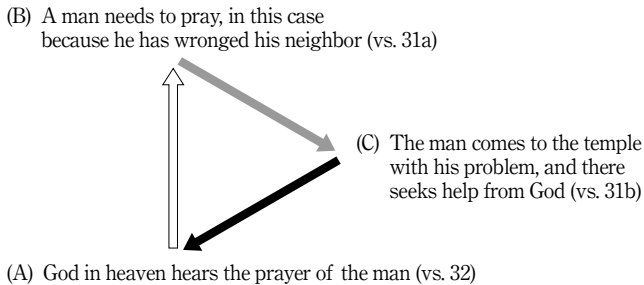


Chart Two
In Case of Troubles in Human Relationships (vss. 31–32)



These two charts show us that when a person has a problem in his or her life, that person *needs to come to **the temple** to pray*, but *God Himself listens to his or her prayer **in heaven*** (and not in the temple).

All seven of the cases demonstrate the same basic pattern. In the third (vss. 35–36), the fourth (vss. 37–40), the sixth (vss. 44–45), and the seventh (vss. 46–51) cases, however, people may pray wherever they happen to find themselves so long as they face the temple in Jerusalem. There is an implicit recognition that it may be difficult or impossible for some people to come to the temple in Jerusalem.

Here, in this prayer of Solomon's, we see a sound and organic theology of "temple" (that is, place of worship). Solomon built the temple for God; but at the same time, he knew very well that his God was not the kind of God whose dwelling place could be

circumscribed by any man-made building, regardless of its magnificence. We Christians also believe that God is the infinite sovereign God who dwells in heaven. In time of trouble, however, we need to come to church and to pray there; and if we are unable to come to church for some unavoidable reason, we need to send our heart to church (that is, to ask the members of the church to unite in prayer on our behalf), and we need to pray wherever we find ourselves (even while we maintain a sense of unity with the other people in our Christian community).

d. Solomon's benediction and the people's dedicatory thank-offering (vss. 54–66).

Verse 54–55 explicitly state that, after completing his prayer, Solomon turned his face toward the gathered people and blessed them. Let us quote these verses:

When Solomon had finished all these prayers and supplications to the Lord, he rose from before the altar of the Lord, where he had been kneeling with his hands spread out toward heaven. He stood and blessed the whole assembly of Israel in a loud voice, saying...

In addition, we should note that II Chron. 7:3 tells about the great manifestation of God's glory that came upon the temple when Solomon had finished his complex prayer.

Solomon's benediction consists of three parts: (1) Praising God for faithfully fulfilling all his promises (vs. 56); (2) Seeking after God's blessing of and guidance for the congregation (vss. 57–60), and (3) Solomon's exhortation to the congregation ("Now, let your heart be completely with the Lord to walk by His decrees and to keep His commandments just as today").¹⁰²

The dedication of the temple concluded with a large number of thank-offerings¹⁰³ (vss. 62–64) followed by a festival of joy lasting for fourteen days.¹⁰⁴ Of course, it was not just the concluding festival that brought the people joy, but the dedication itself was a joyful occasion. In addition, the last verse (vs. 66) indicates that the people also took joy in having Solomon as their king, and it indicates that the sense of joy stemming from the dedication and festival lingered long after the events themselves had finished. And even today, should we not expect that our encounter with God in worship will bring a cherished joy into our Christian life?¹⁰⁵

The following paragraphs summarize Israel's understanding and practice of worship from the end of the period of the judges through the establishment of the monarchy including the reign of Solomon.

In the pre-monarchical period, worship seemed to be increasingly centered on the sanctuary, it became increasingly corporate in nature, and it increasingly depended on an organized priesthood. The priestly role of Eli and his family at the central shrine at Shiloh illustrates all these tendencies. This may well have reflected the social needs of the so-called "Amphictyony," but it also exposed the spiritual and moral danger of an established priestly office. We may discern an early spark of the later fire of prophetic criticism of that priestly office.

During the days of Samuel's leadership, the Israelites, disappointed with the continuing failure of Israel's priestly class, sought a more spiritual and heartfelt religion. More and more, they utilized what they called a "high place" (*bāmāh*) as a site for meeting and worshipping God. The role of the prophets began to expand, with the inclusion of such central roles as anointing the new king and even playing musical instruments (cf. I Sam. 9–10). In this, we clearly see the rise of a prophetic critique of priestly formalism and ritualism in worship (cf. I Sam. 15:22–23).

During the days of David's leadership, we find music, song, and dance used in worship for some special occasions (II Sam. 6:1–23, I Chron. 13:8, 15:16, 28). In some cases, we find a distinct pattern to this praise and worship (I Chron. 16:7–42). The worship of this period included a variety of specialists, such as singers for praising God.

Finally, during the reign of Solomon, the temple in Jerusalem became the center of Hebrew worship, its physical structures reflecting and fulfilling the former tabernacle. The heart of Solomon's theology of worship may be captured in these five points. (1) Historical recapitulation, the event of Exodus in particular. (2) The Torah/word of the Lord as the center/core of worship. (3) Confessing/acknowledging God's sovereign greatness while fully recognizing the necessity of humility on the part of the worshipper. (4) The temple as the center of the believer's pattern of daily living. And (5) worship as the believer's expression of joy to God.

Worship during the Time of the Divided Monarchy.

In the history of the people of Israel, the period of the so-called “divided monarchy” was generally dark and troublesome, although the Hebrews occasionally enjoyed peace under good leaders. The Book of Kings suggests the ethos of the times through its oft-repeated description of nearly every king as having done “evil in the eyes of the Lord.” This should not greatly surprise us in light of the origin of Hebrew kingship in the people’s rejection of Yahweh’s sovereignty (I Sam. 8:7), and in light of the roots of the divided kingdoms in God’s judgement upon the unfaithfulness of King Solomon (I King 11:9–13). Nevertheless, the Israelites remained under God’s command to settle in the land of Canaan as Yahweh-worshippers. During this period, the Israelites found themselves confronting a wide variety of events and undergoing a wide variety of experiences. Among those with the most impact on their worship, we might mention the following.

1. From the later part of Solomon’s reign and well into the period of the divided kingdom, the Israelites increasingly engaged in idolatrous practices at the “high places” (*bāmāh*), as well discussed previously¹⁰⁶ (I Kings 11:7–8). Eventually the expression “high place” became almost a synonym for idolatry (I Kings 13:32–33, 12:22–24, etc.).

2. Since the very identity of the Israelites stemmed from their call to be the community that worshipped Yahweh, their acceptance of “religious syncretism” served, in a particularly poignant way, to define their failure. By “religious syncretism”, I mean *carelessly* adopting the heathen religious rites or cultic practices into Hebrew worship. The incident in I Kings 12:28–33 may serve as an example: King Jeroboam made two golden calves and presented them to the people, saying: “Here are your gods, O Israel, who brought you up out of Egypt” (cf. I Kings 14:22–24). Of course, we may observe a similar incident in Moses’ day (Ex. 32:1–10). In addition, the Israelites instituted their own system of selecting their priests for serving in the syncretized worship in the high places (I Kings 12:31–33, 14:24, etc.). It may be noted in passing that religious syncretism has been a key issue in the history of the Christian church, especially in the context of cross-cultural missionary endeavors.¹⁰⁷

3. Just as God had raised up the judges during the early days of the Israelite settlement of Canaan, so he also raised up other servants, the prophets, to guide the people of Israel during the divided monarchy. In fact, during the divided monarchy, we may observe the emergence of the full-blown prophetic movement. Unlike many of the earlier seers/prophets, the primary role of these prophets was to speak God's word rather than to perform miracles or other super-natural feats. Accordingly, they criticized the priestly ritualism and lifeless legalism which was becoming, if not the dominant, at least a generally accepted trend, both in the general society and in the religious and political leadership. This priestly leadership focused on obeying the many regulations and performing the various rituals, and they were too often indifferent about morality and justice, the very items which their historical situation most needed.

To people such as these leaders, Hosea preached God's words, saying:

“Therefore I cut you in pieces with my prophets, I killed you with the words of my mouth, my judgements flashed like lightning upon you. For I desire mercy, not sacrifice, and acknowledgment of God rather than burnt offering” (Hosea 6:5–6).¹⁰⁸

The word here translated as “mercy” is *ḥesed* in Hebrew and could be translated as love.¹⁰⁹ In the Hebrew text, the word *ḥesed* is emphatically expressed. This word *ḥesed* is also used in Hosea 4:1,¹¹⁰ which says: “Hear the word of the Lord, you Israelites, because the Lord has a charge to bring against you who live in the land; there is no faithfulness, no love, no acknowledgement of God in the land.” (Compare also 10:12.) A similar prophetic criticism of formalism in worship may be seen in Micah 6:6–8.¹¹¹ We noted previously that the Israelites had long known that the fundamental attitude of worship is “to serve God” (the Hebrew word is *‘ābad*) with ones whole being. Thus, these prophetic criticisms might well have “hit home” with the people, and with the leaders in particular.¹¹²

4. As previously mentioned, the divided monarchy was a dark time, full of troubles; yet, God continued to raise up servants to guide the Israelites. God was faithful to his people, even though they were not always faithful to him. Among these servants was king Josiah. His greatness stemmed from the religious reformation which took place during his reign in 621–20 BC, a reformation based on the Book of the Law (II Kings

22:8, II Chron. 34:14–15).¹¹³ The reformation purged all the idolatrous and related practices (II Kings 23:4–25). And it also involved the physical repair of the temple building (II Kings 22:4–7). The place of worship needed to be holy and clean; it was, after all, God’s temple.

5. As the focal point of Israelite worship, the temple in Jerusalem was often filled with music and songs of praise, but we would expect this to be especially the case during the various festivals. We know that Solomon himself was a creative author, with more than a thousand songs to his credit (I Kings 4:32).¹¹⁴ In the Book of Psalms, Psalm 72 and Psalm 127 have been ascribed to Solomon. Of course, in our Psalter, many of the psalms are said to be “of David,” which may mean that David is their author or it may refer to some other connection. Regardless of the actual dates of their composition, many of the psalms in our Psalter seemed to have been used in the worship services in the temple.¹¹⁵ It may be further noted that many of the psalms were also put to use in the post-exilic, second temple. And they may be used in other worship-formats as well.

As Martin explains, the worship services in Solomon’s temple — and elsewhere — may have employed musical instruments to accompany the singing of the psalms:

At Solomon’s Temple services there were choirs and musical contributions, according to the chronicler’s account (2 Chron. 5:11–14). Several antiphonal or responsively sung psalms in the Davidic psalter may belong to this period (Ps. 24, 118, 136), even if that accumulation of psalms is better called “the hymn-book of the second Jewish Temple,” erected after the exile (cf. Ezra 3:11; Neh. 12:24, 36). The so-called “Royal Psalms” in praise of the Hebrew monarchy may well have been linked with enthronement ceremonies, royal anniversaries, preparations for battle, and do on (Pss. 45, 72, 110).¹¹⁶

Although the text, in connection with the dedication of Solomon’s temple, explicitly mentions neither the use of musical instruments nor a variety of vocal techniques, it does seem to give us hints along these lines. The general description of the dedicatory festival does not mention musical instruments:

So Solomon observed the festival at that time, all Israel with him — a vast assembly, people from Lebo Hamath to the Wadi of Egypt. They celebrated it before the

Lord our God for seven days and seven days more, fourteen days in all (I Kings 8:65).

There is, however, a passage in I Kings 10:12 that suggests that musical instruments were used in the temple. If so, it seem inherently probable that such instruments would be particularly used during the special festivals, such as the dedicatory ceremony. The passage in question runs as follows:

The king used the almugwood to make supports for the temple of the Lord and for the royal palace, and to make harps and lyres for the musicians. So much almugwood has never been imported or seen since that day.

Lastly, we may find further evidence for a variety of specialists in the worship of the Hebrews during this period in II Chron. 23:18. This verse seems to refer to different types of singers. If so, it is likely that each class would have employed different choral techniques.

6. The following five points present a summary description of worship as practiced and understood during the divided kingdom.

a. First, we need to recognize that the divided monarchy was a dark era in which society was unstable and rebellious against God.

b. Second, in the midst of this social and religious confusion, the Israelites fell into compromising forms of religious syncretism. Since Yahweh had called the Israelite community into existence as the people who worshipped him alone, such syncretism contradicted the foundation of their corporate identity. The ambient culture and religion of Canaan provided most of the temptations and opportunities for religious syncretism. Nonetheless, there were some areas where the line between legitimate cultural adaptation and compromising syncretism seemed fuzzy. The role of the “high places” (*bāmāh*) in Hebrew worship provides a good example. At the beginning, the “high places” provided an opportunity for a new style of legitimate Hebrew worship of Yahweh, but gradually their use became saddled with pagan practices and eventually had to be completely abandoned as idolatrous.

c. Third, we need to recognize the vigorous prophetic protest against and critique of the liturgism and lifeless legalism of the organized priestly system and its

wrong practices. According to the prophets of this period, worship (service) requires a genuine and heartfelt attitude of love and commitment towards God; it required an attitude, to use a later phrase, of spirit and of truth.

d. Fourth, just as Solomon had originally intended that the temple serve as the depository of the Torah, the law, and the Word of God in his own generation, so the reformation under king Josiah in 621–20 BC attempted to re-establish this role of the temple. Christians also need to remember that the center of worship is the proclamation of the Word of God, the Bible, to which we as Christians are called to listen.

e. Lastly, worship in the temple also involved the praise of God, using both vocal and instrument music. Even today, praising God is to be an essential part of our worship.

Endnotes

- 73 “We therefore learn of much fighting, but little worship,” says Rowley about the situation in the days of Joshua. Rowley, *op. cit.*, p. 57.
- 74 Martin H. Woudstra, *The Book of Joshua* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1983 reprint, p. 90.
- 75 Some elements of the Exodus-motif may be observed in the expression of verse 14: “That day the Lord exalted Joshua in the sight of all Israel; and they revered him all the days of his life, just as they revered Moses.” (NIV) Of course, such is very much evident in verse 23 as well.
- 76 There has been an extensive discussion not only of the exact geographical location of Gilgal but also of its cultic function. The discussion of its cultic function has often focused on how chapter five refers to Gilgal. Verses 10–12 have been particularly important in this regard. R. J. Thompson says, “Various elements of Kraus’ theory have been challenged, but the basic assumption of the antiquity of the three main elements — the circumcision (5:2–9), the Passover (5:10–12), and the appearance (5:13–15) seems sound. The suggestion of the narrative, that a preparation for the Passover by circumcision was required, is significant for the solemn view.” Thompson, *op. cit.*, pp. 80–81. A more positive view is expressed Woudstra when he says, “Henceforth the commemoration of the first passover will therefore coincide with the commemoration of the entry into the promised land.” Woudstra, *op. cit.*, pp. 94–95. Referring to the age of Joshua and the Judges, Rowley says, “... it is probable that a Yahweh shrine was established there at this time.” Rowley, *op. cit.*, p. 57.
- 77 In addition, we may remind the reader of the examples already cited from the fourth chapter of Joshua.

- 78 Compare, for example, Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1954) pp. 160, 166; Gleason L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction* (Chicago: Moody Press, 1964) pp. 251, 262; Werner H. Schmidt, *Old Testament Introduction*, trans. by M. J. O'Connell (New York: Crossroad Pub. Co. 1984) p. 148 *passim*.
- 79 It is not clear whether these prayers are part of a regular régime of worship or whether they are isolated, and perhaps desperate, cries for deliverance out of the hardships and tragedies in which the Israelites found themselves (and which the book of Judges tells us were, in fact, divinely ordained punishments for their sins).
- 80 Rowley, *op. cit.*, p. 58.
- 81 *Ibid.*, pp. 58–64; George W. Ramsel, *The Quest for the Historical Israel*, Atlanta: John Knox Press, 1981, pp. 89–90; Arthur E. Cundall and L. Morris, *Judges, Ruth* (Tyndale Old Testament Commentaries), London: Tyndale Press, 1969 reprint, pp. 35–37; etc.
- 82 This “annual festival (hag) of the Lord” could be either the Passover or the Feast of Tabernacles. Cf. Cundall and Morris, *op. cit.*, p. 212. Cundall says further, “this particular pilgrimage, therefore, may have been of a local character, having its origins in the pre-Israelite worship of the locality. Such an explanation could ease the problem of accounting for the absence of any representative from Shiloh in the council of the eleven tribes which hatched this scheme to deprive them of two hundred of their maidens!” *Ibid.*
- 83 There may have been some structure/building for worship at the time of Eli. H. P. Smith, commenting of I Sam. 1:9, notes: “The structure seems to have been a solid buildings, otherwise it could not be called a ‘a temple’: the same word is afterwards applied to the temple of Solomon, I Kg. 6:5.” Henry P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC), Edinburgh: T & T. Clark, 1951 4th impression, p. 9. Compare also F. F. Bruce, *Israel and the Nations from the Exodus to the Fall of the Second Temple*, Exeter, Devon: Paternoster Press, 1965 2nd impression, p. 22.
- The word used here is heykel. On the margin here, in 1:9, and also in 3:3, John R. Kohlengenger III, explains this word as a “tabernacle.” See his book *The NIV Triglot Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1981.
- 84 C. F. Keil and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Books of Samuel*, trans. by J. Martin, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1967 5th printing, p. 23. For a detailed discussion, cf. Smith, *op. cit.*, pp. 8–10.
- 85 Joseph Gutmann, “The History of the Ark,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXCII (1971), p. 24.
- 86 The importance and the validity of the role of Shiloh in its relation to the Pentateuchal sources (JE, P. and ED) may be observed from its (the ark of God’s) relationship to the Tent of Meeting. Cf. Manahem Haran, “The Nature of the “‘OHEL MO’EDH” in Pentateuchal sources,” *Journal of Semitic Studies*, V (1960), 50–65, 63–65 in particular.
- 87 On this aspect also, compare *ibid.*, pp. 64–65. I Sam. 2:27–36 might be understood as a prophetic

critique of these priestly failures.

- 88 “Samuel expostulated with them, telling them that their request marked a lack of faith to raise them up a champion of His choice in time of need heretofore,” Bruce, *op. cit.*, p. 24. More explicitly, Keil/Delitzsch explains: “This mistrust was founded upon a mistrust in the Lord and His guidance. In the person of Samuel they rejected the lord and His rule. They wanted a king, because they imagined that Jehovah their God-king was not able to secure their constant prosperity. . . . In such a state of mind as this, their desire for a king was a contempt and rejection of the kingly government of Jehovah, and was nothing more than forsaking Jehovah to serve other gods,” Keil/Delitzsch, *The Books of Samuel*, pp. 83–84.
- 89 “There is nothing in the word itself which gives any indication of its meaning, since no satisfactory derivation of the word can be found in Hebrew.” Patrick H. Vaughan, *The Meaning of ‘bāmā’ in the Old Testament* (Society for Old Testament Study Monograph Series 3), Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 3.
- 90 For more detail, compare G. Henton Davies, “High Place, Sanctuary,” *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. II (E–J), p. 602.
- 91 “Nebel and Kinnor are stringed instruments which were used after David’s time in connection with the psalmody of divine worship, (I Chron. 13:8, 15:20–21, Psa. 33:2, 43:4, etc.)” Keil/Delitzsch, *The Books of Samuel*, p. 99.
- 92 “By saying this, Samuel did not reject sacrifices as worthless; he did not say that God took no pleasure in burnt-offerings and slain-offerings, but simply compared sacrifice with obedience to the command of God, and pronounced the latter of greater worth than the former. ‘It was as much as to say that the sum and substance of divine worship consisted in obedience, with which it should always begin, and that sacrifices were, so to speak, simple appendices, the force and worth of which were not so great as of obedience’ (Calvin). But it necessarily follows that sacrifices without obedience to the commandments of God are utterly worthless; in fact, are displeasing to God, as Ps. 1:8 sqq., Isa. i. 1. sqq., lxvi. 3, Jer. vi. 20, and all the prophets distinctly affirm.” Keil/Delitzsch, *The Books of Samuel*, pp. 155–56. H. P. Smith takes this as a summary of later Jewish theology.” For this critical view, cf. Smith, *op. cit.*, pp. 137–139.
- 93 The song continues on in this chapter (II Sam. 22:4–51).
- 94 “The Tent of Meeting” is sometimes called “the Tabernacle.” Cf. G. Henton Davies, “Tabernacle,” *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. IV (R–Z), pp. 498–506.
- 95 On various understanding of the ark of Yahweh, cf. G. Henton Davies, “Ark of the Covenant,” *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. I (A–D), pp. 222–26.
- 96 “Whether the sacrifices were of dedication, or of fellowship, and whether an eating and rejoicing followed is not certain.” Thompson, *op. cit.*, p. 126.

- 97 Concerning the cloud as a visible token of Yahweh's presence, cf. Ex. 16:10, 20:21, Lev. 16:2, and Ezek. 10:4. R. B. Y. Scott, "Cloud," *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville/New York: Abingdon Press, 1962, Vol. I (A–D), pp. 655.
- 98 For a different view, compare: "The note that 'there was nothing in the ark except the two tables of stone' is the remark of an anxious commentator, who may have wished to dissipate false rumors to the contrary." James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh: T & T Clark, 1951, p. 189. Note also Gray's comment: "The compiler, however, has left his own mark on the narrative, indicated by his characteristic phraseology and theology, e. g., 'the ark of the covenant of Yahweh'. i. e., not as a symbol of the divine presence, but, as is stated explicitly and at length in v. 9, as a mere receptacle of the tablets of the law of God, who was above such local limitations." John Gray, *I and II Kings* (Old Testament Library), London: SCM Press, 1970 2nd edition, p. 203.
- 99 At the very beginning of vs. 12, the Hebrew text has the conjunctive particle 'az.
- 100 Muilenburg says: "But, in contrast to the religions of other Near Eastern peoples, the place bore no sanctity in and of itself. What made it holy or sacred was the event in time. This leads us to a major reflection upon Israel's faith: 'It is not bound to the world of space.' Yahweh is never limited to any locality, however holy. He is not confined to the sanctuary (II Sam. 7:5–7; Ezek. 10:18 ff.);" James Muilenburg, *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1962, p. 109.
- 101 "To a question like, 'What made Jerusalem significant for Israel... her connection with the Davidids or the presence of the ark?'" M. Noth 'concludes that it was the latter, as much as the former which hallowed Jerusalem as the Holy Mount for Israel.' The ark as the central shrine of the Israelite amphictyony, had no less significance on Mt. Zion and must have hallowed her temple also for every Israelite." Thompson, *op. cit.*, p. 120.
- 102 This expression, "Let your heart be completely with the Lord," has generated a variety of understandings as well as a multiplicity of translations. Consider: "in friendship with God" (Gesenius), "Be submissive to God" (de Wetter), "Be upright with God" (Luther), "wholly, undividedly devoted to the Lord" (Keil), "must be fully committed to the Lord" (NIV), etc. Cf. Bähr, *The Book of the Kings* (Lange's commentary), (Eng. trans. ed.) Grand Rapids: Zondervan Pub. House, n. d., reprint, p. 101; C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Books of the Kings*, trans. by J. Martin, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1965, reprint, p. 135.
- 103 Cf. Thompson, *op. cit.*, p. 126.
- 104 It is not clear whether the two weeks refers only to the festival after the dedication or whether the two weeks refers to one week for the dedication itself and one week for the subsequent festival. Cf. de Vaux, *op. cit.*, pp. 496–97; Gray, *op. cit.*, pp. 232–34.
- 105 Rowley lists "joy" in going to the temple as the top element in the context of worship. Cf. Rowley, *op. cit.*, p. 256.

- 106 Cf. *supra*, p. 5, and footnotes 89 and 90.
- 107 In our current missiological situation, given its inherent need for intercultural communication, we must deal with this issue very carefully. Concerning the word, “syncretism,” M. H. Smith has this to say: “It is a term currently used to describe both efforts to unite branches of Christianity, and attempts to harmonize Christianity with non-Christian thought.” Morton H. Smith, “syncretism,” *Baker’s Dictionary of Theology*, ed. by E. F. Harrison, Grand Rapids: Baker Book House, 1960, p. 510.
- 108 “The sacrificial act without moral living is rejected by God.” S. M. Lehrman, *Hosea* (The Twelve Prophets — Soncino Books of the Bible), London: Soncino Press, 1965, 5th impression, p. 23.
- 109 “Steadfast love” (RSV), “loyalty” (NASB). “(For it is love that I delight in, and not sacrifice.) The mistake of the people consisted in their notion that sacrifices were sufficient to gain Yahweh’s favor. What Yahweh delights in, i. e., that which will gain his favor, is love; I Sam. 15:22, in which obedience is emphasized. This love is not love for God as distinguished from love for one’s fellowmen, but both.” William R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark, 1960, 5th impression, p. 286.
- 110 In Hosea 4:1, the NIV renders the word *hesed* as “love,” while it renders the same word as “mercy” in 6:6.
- 111 Concerning these verses, Leslie C. Allen says, “Micah borrows from the entrance liturgy, of which examples survive in Pss. 15 and 24 and in another prophetic borrowing at Isa. 33:14–16. It is characterized by question and answer and sets out the requirements for would-be worshippers which they must meet before they can enter the sanctuary. Here the questioner is inquiring what sacrifices he should bring with him as he comes to worship. He is quite prepared to give whatever is required of him.” Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT), Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1976, p. 369.
- 112 Henderson cites several more references to such prophetic criticism, especially the criticism of priestly ritualism. He writes: “The present is one of several passages in the Old Testament, in which the comparative worthlessness of ceremonial observances is taught. See Isa. 1:11–17; Ps. 40:7–9, 50:8–23, Mic. 4:6–8. Comp. Matt. 9:13; 12:7.” Ebenezer Henderson, *The Twelve Minor Prophets* (Thornapple Commentaries), Grand Rapids: Baker Book House, 1980 reprint, p. 36.
- 113 As to the identity of this expression, “the Book of the Law,” some, such as Keil and Slotki, take it as the Pentateuch, while others, such as Montgomery and Schmidt, as Deuteronomy or a part of Deuteronomy. Keil, *Biblical commentary on the Old Testament: The Books of the Kings*, pp. 477–78; I. W. Slotki, *Kings* (Soncino Books of the Bible), London: Soncino Press, 1964 4th impression, p. 299; Montgomery, *The Books of Kings* (ICC), pp. 543–46; Werner H. Schmidt, *Old Testament Introduction*, trans. by M. J. O’Connell, New York: Crossroad Pub. Co., 1984, pp. 123–29.

- 114 Mowinckel, in his discussion of the meaning of the term “psalm,” acknowledges its cultic role: “In any case, it means a poem which arises from, or is related to, that experience which is expressed in worship, a worship which expresses the ideas and sentiments of the worshippers and their common attitude to the Godhead; such a poem therefore makes a more or less marked use of language which has already been shaped by worship.” Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel’s Worship*, trans. by D. R. A. Thomas, New York: Abingdon Press, 1962, Vol. I, p. 2. Many scholars have described the majority of psalms as songs or hymns of praise. (*Ibid.*, p. 81)
- 115 For a more detailed discussion, see Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1–59, A Commentary*, trans. by H. C. Oswald, Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1988, pp. 68–69.
- 116 Martin, *op. cit.*, p. 49.

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

八十億劫ノ生死ノツミ

——法然の罪業觀をめぐって(I)——

小畑 進

一、三學非器の自覺

二、三世宿業の意識

三、末法史觀の認識

〈注〉

一、三學非器の自覺

「我はこれ烏帽子もきざる男也。十惡の法然房、愚痴の法然房の、念佛して往生せんと云也。⁽¹⁾」
法然上人の「つねに仰せられける御詞」として伝えられるものである。善導の「我等愚痴身⁽²⁾」「余既是生死凡夫智
慧淺短⁽³⁾」と云った愚痴凡夫性の自覺を承け、聖徳太子の「我必非聖、彼必非愚、共是凡夫耳。⁽⁴⁾」あるいは傳教の「愚
が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄、上は諸佛に違し、中は皇法に背き、下は孝礼を闕けり。⁽⁵⁾」と
云った系譜を受け継ぐ自己認識であり、その浄土教はこの凡夫觀に立って構築されたものである。《三學非器》とい

う、おそらく出家者としては生きるに堪えぬ奈落の底での自己凝視が、やがて日本浄土門の夜明けをもたらすにいたのである。弁長の『徹選択集』が、その間の経緯を感動的に伝えてくれよう。

「出離之志至深之間、信^三諸教法^一、修^三諸行業^一。凡^レ仏教雖^レ多所詮不^レ過^三戒定慧之三學^一。所謂小乘之戒定慧、大乘之戒定慧、顯教之戒定慧、密教之戒定慧也。然我此身於^二戒行^一、不^レ持^二戒^一於^二禪定^一、不^レ得^レ之、智慧不^レ得^二斷惑証果之正智^一。然戒行之人師釈云、尸羅不^二清淨^一、三昧不^二現前^一。云云又凡夫心隨^レ物易^レ移譬如^二猿猴^一。実以散乱易^レ動一心難^レ靜、無漏之正智何因得^レ発。若夫無^二無漏之智劍^一者、如何方斷^二惡業煩惱繩^一乎、不^レ斷^二惡業煩惱繩^一者、何得^レ解^二脫生死繫縛之身^一乎。悲哉悲哉為^レ何為^レ何。爰如^レ予者巴非^二戒定慧三學之器^一。此三學外有^下相^二心我心^一之法門上耶。有^下堪^二能此身^一之修行上耶。求^二万人之智者^一、訪^二一切之學者^一、無^二教^レ之人^一無^二示^レ之倫^一」⁽⁶⁾と。

以下、日本仏教史に文字通り分水嶺を画し、専修念仏運動の端緒を身をもって切り開いた法然における《悪》の問題について見、その概念を整理してみたい。

法然が七十四歳のころ（一一〇六、元久元年）に口述した『登山状』の名文を用いれば、あるいは金谷の花をもてあそんで遅々たる春をむなく暮らし、あるいは南樓に日をあざけりて曠々たる秋の夜をいたづらに明かし、嚴寒に氷をしのいで世俗をわたり、あるいは炎天に汗をぬぐって、あくせく生き暮らし、ただほしきままに、あくまで三途八難の業をかさね、「一人一日中、八億四千念、念念中所作、皆是^二三途業^一」。しかも無常の風ひとたび吹けば、有為の露は長く消えて、かばねは苔のした。身にしたがうものは後悔のなみだ。ついには閻魔の廳にいたる人の世。⁽⁷⁾

さればと、一旦三界を出離して成佛しようと志せば、「廢惡修善はこれ諸佛の通戒なりといへども、当世のわれらごとごとく違背せり。」⁽⁸⁾という理想と現実、觀念と實際の二律背反。それも、右を向いても左を向いても、「われらあるいは四重をおかしあるいは十悪を行す。かれもおかしこれも行す。一人としてま事の戒行を具したる物はなし。」⁽⁹⁾という有様。これを読む者は、『新約聖書』におけるパウロの認罪、告白を思い合わせることが出来よう。「義人なし、一人だになし、聴き者なく、神を求むる者なし。みな迷ひて相共に空しくなれり、善をなす者なし、一人だにな

し。彼らの咽は開きたる墓なり、舌には詭計あり、口唇のうちには蝮の毒あり、その口は詛と苦きとにて満つ。その足は血を流すに速し、破壊と艱難とその道にあり、彼らは平和の道を知らず。その眼前に神をおそるる畏なし。」⁽¹⁰⁾「わが行ふことは我しらず、我が欲する所は之をなさず、反つて我が憎むところは之を為すなり。……我がわが中、すなわち我が肉のうち善の宿らぬを知る、善を欲すること我にあれど、之を行ふ事なければなり。……噫われ悩める人なるかな、此の死の体より我を救はん者は誰ぞ。」⁽¹¹⁾と。けだし、罪惡亂想の凡天が三學を修せんとして、かえつて背反する罪苦の相は、マルチン・ルターの「手を洗えば洗うほど手が黒くなる」現実であつた。

實際、法然における《惡》の自覺と云つて、その著書、語類から聞こえて來るところは、單なる第三者的な叙述ではなく、きわめて主体的・実存的な実践者の叫びであるといふことであり、その体験から滲み出たものと思われることである。今、たとえば、次の『往生大要鈔』における散善義中の一節「外現賢善精進之相、内懷虚假」に関する個所によつても知られよう。

「真實虚假につきてくはしく分別するに、四句の差別あるべし。一にはほかをかざりてうちにはむなしき人、二には外をもかざらずうちもむなしき人、三にはほかはむなしく見えてうちはま事ある人、四にはほかにもまことをあらはしうちにもまことある人。」⁽¹²⁾

と、一應教えあげたものの、宗教は外相の覽愚、善惡をえらばず、内心の邪正・迷悟によるべきことを説き、まことの心は具し難いのであり、「たゞまなこのまへのほめられ、むなしき名をもあげん」と思うのが常であり、それも「うき世をそむきて、まことのみちにおもむきたる人々のなかにも、返りてはかなくよしなき事かなとおぼゆる事もある也。」⁽¹³⁾とは、自らを刺すばかりか、合わせて他をも貫く利劍である。いや、「むかし、この世を執する心のふか、りしなごりにて、ほどほどにつけたる名利をふりすてたる」は、よしとしても、その実、「うゑにあらはるゝすがた事からばかりを、たとがりいみじかるをのみ本意におもひて、ふかき山ちをたづね、かすかなるすみかをしむるまでも、ひとすぢに心のしづまらんためとしもおもはで、おのづからたづねきたらん人、もしはつたへきかんの、おもはん事をのみさきだて、まかきのうち庭のこだち、庵室のしつらひ、道端の莊嚴などと、たとくめでたく、心

ほそく物あはれならむ事がらのみ、ひきかえんと執するほどに、罪の事も、ほとけのおほしめさん事をばかえりみず、人のそしりにならぬ様をのみおもひいとなむ事よりほかにはおもひまじふる事もなくて、ま事しく往生をねがふべきかたをば思もいれぬ事などのあるが、やがて至誠心かけて、往生せぬ心ばへにてある也。又世をそむきたる人こそ、中々ひじり名聞もありてさやうにもあれ云々。」と切り下げる。¹⁴⁾

また、人のそしりにならぬようとの譏嫌戒に巢食う偽善、さればと云つて真実にことよせての放逸も法然は見逃さない。「譏嫌戒となづけて、やがて虚仮になる事もありぬべし、これをかまえてよくよく、心えとくべし。詞なをたらぬ心ちする也。」¹⁵⁾と。「かまえてくく」、「よくくく」、あるいは「詞なおたらぬ心ち」という文字には、ここが肝要と力説する法然の口吻が迫るようである。

二、三世宿業の意識

その真率赤裸な罪業意識は、古くはアタルヴァ・ベードに崩し、ウパニシャッドにおいて独特のものとなった業輪廻思想にも根差すこと深い。¹⁵⁾「誰も是れを遺恨の事などゆめに不可思召候。然べき身の宿報と申。」¹⁶⁾とは、土佐流罪の際に、『津戸の三郎への御返事』の一節であったし、「誠に罪障かるからず、酬報又はかりがたし。過去の宿業によつて今生の悪身をえたり。現在の悪因にこたへて当来の悪果を感ぜん事疑なし。」¹⁷⁾とは、むろの津における遊女への一言。これが善業についても、「ここにわれらいかなる宿縁にこたへ、いかなる善業によりてか、佛法流布の時に生まれて生死解脱のみちをきく事をえたる。」¹⁸⁾「ある時にはわか身の宿善をよるこふへし。かしこきもいやしきも人おほしといへとも佛法を信じ浄土をねかふものはまれ也。信するまでこそかたからめ、そしりにくみて悪道の因をのみきさす。しかるにこれを信じこれを貴ひて、佛をたのみ往生を心さす、これひとへに宿善のしからしむる也。」¹⁹⁾と、佛法に遇い、本願に遇うは過去の善業のしからしむるところであるから喜ぶべしと教えられている。以上、善因

樂果、悪因苦果、現在の我は一切過去の無量の宿業のなせるところと、業観は明瞭に打ち出されている。

今、ここに存在する十悪愚痴のこの身は、実は無始已來の罪業の報いを受けているものなのである。それも、「ワカミハ無始ヨリコノカタ罪悪生死ノ凡夫、一度トシテ生死ヲマヌカルヘキミチナキ。」⁽²¹⁾あるいは「八十億劫ノ生死のツミ」とあるように、法然教學ではその罪業は、一般自力佛教のように、因是善悪・果は無記ではない。すなわち一般佛教では善因・悪因は果をもたらず、その果は再び善因・悪因となって未来に果を引くものでなく無記であるとする。果を受ければ、もはや過去の業は無記となり、そこから善業を積むことにより成佛を得て行くのであるけれども、法然等の浄土教では悪因が悪因を生み、その悪果はさらにそのまま悪因となって続いて行くものと考えられている。

なぜか。それは悪が極めて深刻重大に考えられているからであろう。いわば絶対的・根源的な悪と。そこに、無始已來の罪とか八十億劫の罪という文字が用いられているのであろう。過去の罪業はいかに善根を積んでも、これを拭い去ることは出来ないほど深重なものとされていたことを物語る。香川孝雄氏の言葉を借用するならば、「浄土教では、悪果が一般佛教の如く無記とならず、何故に再び悪因となるのであろうか。その根本を私は罪悪感に求め度い。一般的な考えによると、過去に犯した罪悪はそれ相当の善を積むことによって償うことが出来る。今仮りに交通違反をしたとする。それは交通道德を犯し、交通法規を破った完全な罪悪であるが、それ相当の罰金を支払い謝罪することによって償われる。一般佛教の場合においても、過去の罪業はそれ相当の善根を植え、善業を修することによって減するとされている。しかるに浄土教の罪業は、その様な善に対する悪としてのものではない。善に対する悪であれば、それと同等若しくはそれ相応の善を修することによって償い得べき筈であるが、浄土教の悪は一般に考える悪とは次元の異った絶対的な悪と考えなくてはならない。故に『無始已來の罪』という『八十億劫の罪』という言葉が用いられているのである。」⁽²²⁾

いま『念佛往生要義抄』に法然自身の罪悪感を聴こう。「煩惱具足してわろき身をもて、煩惱を断じ、さとりをあらはして成佛すると心えて、昼夜にはげめども、無始より、貧賤具足の身なるがゆへに、ながく煩惱を断ずる事かたきなり。かく断じがたき無明煩惱を三毒具足の心にて断ぜんとする事、たとへば須弥を針にてくだし、大海を芥子のひ

さくにてくみつくさんがごとし。たとひはりにて須弥をくだき、芥子のひさくにて大海をくみつくすとも、われらが悪業煩惱の心にては、曠劫多生をふとも、ほとけにならん事かたし。そのゆえは、念々歩々におもひと思ふ事は、三途八難の業、ねてもさめても案じと案ずる事は、六趣四生のきづな成り。かかる身にては、いかでか修行學道をして成佛はすべき也。²³」この「われらが悪煩惱の心にては曠劫多生をふとも云々」の文字、また、「曠劫よりこのかた三途八難をすみかとして炯然猛火に身をこがしていづる期なかりける也。かなしきかなや、善心はとしぐくにしたがひてうすくなり、悪心は日々にしたがひていよいよまさる。されば古人のいへる事あり、「煩惱は身にそへる影、さらむとすれどもならず、菩提は水にうかべる月、とらむとすれどもとられず」と。²⁴」の「善心はとしぐくに……悪心は日々にしたがひて」という文字は、まことに切実で、基督教における《原罪》の概念に相当すると云うべく、救済における人間の全的無能を告白したもので、人をして肅然たらしめる罪業感である。

これをいま法然の偏依する善導の『観経疏』に照らすならば、「但以^二垢障覆深^一、淨体無^レ由^二、顕照^一。故使^下大悲隱^二於西化^一驚人^二火宅之門^一、灑^二甘露^一潤^二於羣萌^一、輝^二智炬^一則明^中重昏永夜^上。」あるいは、「決定深信^二自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來、常沒常流、無^レ有^二出離之縁^一。」「深心即是真實信心、信^下知自身是具^二足煩惱^一凡夫、善提薄少流、^二轉三界^一、不^レ出^二火宅^一。」「汝等衆生、曠劫已來及以今生身口意業、於^二一切凡聖身上^一、具造^二十惡・五逆・四重・謗法・闍提・破戒・破見等罪^一、未^二能除^レ尽^一。然此等之罪繫^二屈三界惡道^一。」と云った文節に照應することができよう。

また、これを法弟・親鸞に聞けば、「善きころろのおこるも、宿善のもよおすゆえなり。悪しきことの思わせらるるも、悪善のはからうゆえなり。故聖人の仰せには、『卯の毛・羊の毛のさきにいる塵ばかりも、つくる罪の、宿業にあらずということなし、と知るべし。』とそうらいき。²⁵」と。それも、千人殺しの宿業説ともなつて、「なにごとくも、ころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんには、すなはちころすべし。しかれども、一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり、わがころのよくてころさぬにはあらず。また、害せじとおもふとも、百人千人をころすこともあるべし。」³⁰と極まる。

三、末法史觀の認識

今一つ、法然の罪業觀には、「末法意識」という局面も加わっている。すでに先人・源信は、「夫往生極樂之教行濁世末代之目足也。道俗貴賤誰不歸者但顯密教法其文非一」事理業因其行惟多利智精進之人未_レ為_レ難如_レ予頑愚之者豈敢矣、是故依_二念佛一門_一聊集_二經論要文_一。」⁽³¹⁾としていたが、法然は「聖道門はふかしといへども、時すぎぬれば、いまの機にかなはず、浄土門はあさきに似たれど、當根にかなひやすし。」⁽³²⁾と明言して、機教相應、時機相應が唱えられる。「浄土門の修行は末法濁乱の時の教なるがゆへに、下根下智のともがらを器とす。」⁽³³⁾、「聖道門の修行は正像の時の教なるがゆへに、上根上智のともがらにあらざれば証しがたし。」⁽³⁴⁾と云った個所は、末法五濁惡世意識の上に立つ下根下智の者に相應する浄土門の唱道である。

すでに、『選択集』の初めに、「當今末法五濁惡世」とあり、「末代惡世の衆生」、「末代惡世の無智の衆生」、「五濁の凡夫」、「惡世の凡夫」、「あさましき惡世の凡夫の詔曲の心」と云った文字は枚挙に遑なしである。なお、「末法ノ中ニハ持戒モナク破戒モナシ、無戒モナシ、タダ名字ノ比丘ハカリアリト、傳教大師ノ末法灯明記ニカキタマエル。」⁽³⁵⁾は、傳教・最澄に連なることを明かしているが、それも「イハムヤコノコロハ第五ノ五百年鬪諍堅固ノ時ナリ。」⁽³⁶⁾などは、源平争乱の時代相を思わしめてくれる。そして、「聖道一種今時難_レ証。一由_下去_二大聖_一遙遠_上、二由_二理深_一解微_一。是故大集月藏經云。我末法時中億億衆生、起_レ行修_レ道、末_レ有_二一人得者_一。當今末法現是五濁惡世、唯有_二浄土一門_一、可_二通入_一路。」⁽³⁷⁾となる。

大聖遙遠の末法、佛滅後千五百年ないし二千年余に生を受けた者は、みな宿命的に下根下智の愚夫凡夫たらざるをえないのであり、世は五濁惡世たらざるをえないのである。「それ流浪三界のうち、いつれの界におもむきてか釋尊の出世にあはさりし、輪廻四生のあいた、いつれの生をうけてか如来の説法をかさりし、花嚴開講のむしろにもましはらす、般若演説の座にもつらならず、鷲峯説法のにわにもそまず、鶴林涅槃のみきりにもいたらず、われ舍衛の三億の家にやとりけん、しらす地獄八熱のそこにややすみけん、はつへしく_レかなしむへしく_レ。」⁽³⁸⁾という自意

識なのである。

けれども、以上のように、『業輪廻観』と『末法意識』と二重のドライブのかかった人間悪の凝視によって、最暗黒な人間観は、実はそれなるがゆえに、末法の世にわが無量曠劫の宿業を切断消滅し、往生を獲得せしめる弥陀の本願を信じ、名号を称えて回心する世界が湧然と浮かび上がるわけである。次の『観経疏』散善義を承けた『往生大要鈔』の一段は、よく浄土教における悲慘と偉大の両立を喝破したものと云えよう。

「はじめにわが身は煩惱罪惡の凡夫也、火宅をいでず、出離の縁なしと信ぜよといひ、つぎには決定往生すべき身なりと信じて一念もうたがふべからず、人にもいひさまたげらるべからずなどいへる、前後のことは相違して、心えがたきに、たれども、心をとどめてこれを案ずるに、はじめにはわが身のほどを信じ、のちにはほとけの願を信ずる也。たゞしのちの信心を決定せしめんがために、はじめの信心をばあぐる也。」³⁹つまり、深刻な認罪あつての決定往生なのである。極楽往生の蓮台は認罪による地獄の体験あつてのものでなければならぬのであり、「はじめのわが身を信ずる様をあげずして、たゞちにのちのほとけのちかひばかりを信ずべきむねをいだしたらましかば、もろもろの往生をねがはん人、雜行を修して本願をたのまざらん。」⁴⁰なのである。

しかも、この宗教的逆説における法然の追及は生身の人間の心理過程に食い込むのであり、はじめの信心——曠劫已来無有出離之縁の認罪信心——なくしては、たとえ本願により頼み、念佛を修すとも、やがて自壊してしまおうと見抜く。「まさしく弥陀の本願の念佛を修しながらも、なを心にもし貪欲・瞋恚して往生するむねをば積し給へる也。かくだに積し給はざらましかば、われらが後生は不定にぞおほへまし。あやうくおほゆるにつけても、この積の、ことに心にそみておほへはんべる也。」⁴¹この終りの「あやうくおほゆるにつけても」というところには法然の体験が赤裸にあらわれている。

「煩惱を断ぜざらんほどは、心のわるさはつきせぬ事にてこそあらんずれば、いまは往生してんとおもひたつ世はあるまじ、又煩惱を断じてぞ、往生はすべきと申すになりなば、凡夫の往生といふ事はやぶれなんず。すでに弥陀の本願力といふとも、煩惱罪惡の凡夫をば、いかでかたすけ給ふべき、之むかへ給はじ物をなんぞ申すになるぞかし。」⁴²

まことに重ね重ねの入念の語りである。こうして、「心の善悪をもちへりみず、罪の軽重をもわきまへず、心に往生せんとおもひて、口に南無阿弥陀佛となへば、こゑについて決定往生のおもひをなすべし。その決定によりて、すなはち往生の業はさだまる也。」⁽⁴⁴⁾それも、「かく心えつればやすき也、往生は不定におもへばやがて不定なり、一定とおもへばやがて一定する事なり。」⁽⁴⁵⁾とは、神妙な実験より出でた手引きではないか。

しかも、ここで見すこしにできないのは、「凡聖道門極ニ智慧ニ離ニ生死ニ浄土門還ニ愚痴ニ生ニ極楽。」⁽⁴⁶⁾とか、「一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなしくして、智者のふるまひをせずして、只一向に念佛すべし。」⁽⁴⁷⁾というふうには、「愚痴に還る」とか、「愚鈍の身になす」と云われていることである。この「還る」、「なす」は、人間存在をそこに引き戻し、引き下すことを意味しており、愚者はもちろんのこと、智者と云われる者も、煩惱具足の愚痴・愚鈍そのものの実存へと還元させることである。ここに「若論ニ起惡造罪ニ何異ニ暴風駛雨」⁽⁴⁸⁾の悪世において、「我末法時中億億衆生、起レ行修レ道、未レ有ニ一人得者」⁽⁴⁹⁾といった広さと深さが思いやられるのである。

しかも、そこには善導の《九品皆凡》・《十種凡夫》思想が眺望されるのである。すなわち、善導は『観経疏』玄義分において、上品の三人を大乘の教えに遇える凡夫、中品の三人を小乗の教えに遇える凡夫、下品の三人を悪に遇える凡夫とする。「看ニ此観経定善及三輩上下文意」、総は佛去レ世後五洩凡夫、但以ニ遇レ縁有ニ異致レ令ニ九品差別、何者上品三人是遇レ大凡夫、中品三人是遇レ小凡夫、下品三人是遇レ悪凡夫、以ニ惡業ニ故、臨終籍レ善業ニ佛願力ニ及得ニ往生、到レ彼華開方始発心、何得レ云ニ是始学大乘人ニ也。」と。以下、九品皆凡の十の理由をあげ、「上来雖レ有二十句不同、証明如来説ニ此十六観法、但為ニ常没衆生ニ不上レ于ニ大小聖ニ也。」⁽⁵¹⁾として、釋尊の観経説示は常没衆生のためであって聖人のためでないこと述べている。

また、『観念法門』には、「凡夫機性有二種、一者善性人二者悪性人。」⁽⁵²⁾として、悪と善、邪と正、虚と実、非と是、偽と真という五つの対応徳目のうち、前者を捨て、後者を行ずる五種の善性人とし、真と偽、正と邪、是と非、実と虚、善と悪という五つの対応徳目の前者を謗し後者を行ずる人を悪性人としているが、注目すべきは、この

善性人、悪性人あわせて、十種全部を「凡夫」と称していたことである。まことに人間は善性・悪性いずれも、凡夫と捉えていたのである。⁵³⁾

(次号につづく)

- 〔注〕「浄全」『浄土宗全書』・「新法全」『石井教道編「昭和新增法然上人全集」』
- (1) 「つねに仰せられる御詞」(二七条) 一三・新法全・四九三頁。
 - (2) 『観経疏』玄義分・浄全 二・一頁。
 - (3) 『観経疏』散善義・浄全 二・七二頁。
 - (4) 憲法十七条第十條・日本思想大系 一八頁。なお第二条の「人鮮^レ尤^レ悪^レ、能^レ教^レ從^レ之^レ」(同二三頁)という言葉は聖徳太子における人間悪の理解の度合を示している。
 - (5) 傳教大師『発願文』・高僧名著選集一「傳教大師」四頁。
 - (6) 弁長『徹選択集』・浄全 七・九五頁。
 - (7) 『登山状』新法全 四一七〜四一八頁。
 - (8) 『醍醐本法然上人伝』新法全 四四七頁。
 - (9) 『登山状』新法全 四二六頁。
 - (10) 『ロマ書』三・一〜一八。
 - (11) 『ロマ書』七・一五〜二四。
 - (12) 『往生大要鈔』新法全 五四頁。
 - (13) 同・五五頁。
 - (14) 同・五六頁。
 - (15) 舟橋一哉『業の研究』二三頁。

- (16) 『津戸の三郎への御返事』新法全六〇六頁。
- (17) 『九卷伝』巻第六下・新法全 七六二頁。
- (18) 『登山状』新法全 四一七頁。
- (19) 『十二箇條問答』・新法全 六七八頁。
- (20) 『念佛大意』・新法全 四〇九頁。
- (21) 同・新法全 四〇九頁。
- (22) 香川孝雄『浄土教に於ける罪業観』仏教大学紀要38 (昭和35年11月) 九二頁。
- (23) 『念佛往生要義抄』新法全 六八三頁。
- (24) 同・新法全 六八四頁。
- (25) 『観経疏』玄義分・浄全 二・一頁。
- (26) 『観経疏』散善義・浄全 二・五六頁。
- (27) 『往生礼賛』前序・浄全 四・三五四頁。
- (28) 『観経疏』散善義・浄全 二・五九頁。
- (29) 『歎異鈔』第十三章・真宗聖教全書 二・七八三頁。
- (30) 同。
- (31) 『往生要集』・浄全 一五・三七頁。
- (32) 『四十八卷伝』第六・浄全 一六・一六八頁。
- (33) 同。
- (34) 同。
- (35) 『十二問答』・新法全 六三四頁。
- (36) 『念佛大意』・新法全 四〇五頁。

- (37) 『選択本願念佛集』・浄全 七・一頁。
- (38) 『登山状』・新法全 四一六、四一七頁。
- (39) 『往生大要鈔』・新法全 五八頁。
- (40) 同・新法全 五八頁。
- (41) 同・新法全 五九頁。
- (42) 同・新法全 五九頁。
- (43) 同・新法全 五九頁。
- (44) 同・新法全 六〇頁。
- (45) 同・新法全 六〇頁。
- (46) 『三心料簡および御法語』・新法全 四五一頁。
- (47) 『一枚起請文』・新法全 四一六頁。
- (48) 『選択集』・浄全 七・二頁。
- (49) 同・浄全 七・一頁。
- (50) 『観経疏』玄義分・浄全 二・八頁。
- (51) 同・浄全 二・九頁。
- (52) 『観念法門』・浄全 四・三三四頁。
- (53) 高橋弘次『法然浄土教の諸問題』一九頁。

〔創作〕

内野一人百首 (I)

清水 汎

(一)

これやこの出づると入るを守られて
知ると知らぬにあひ三木の里

一九九二年一月二十六日、神戸聖書教会（岡山牧師）で二回お話しした。その前夜は播州三木市に住む教会員の家に泊めていただいた。喜彦さんとは初対面、香代さんとは数年ぶりだった。三枝子と閲哉の二児とも仲良しになった。アンデルセン研究家の横山麗子さんも東中家に泊まられた。

かねてから私は、百人一首という日本文芸の宝をすてておくのもつたいない、何か福音の御用に立てたいと願っていたが、昨年これが、信仰の短歌百首を選び、キリスト教百人一首を編むこと、小倉百人一首を信仰の筆

で鑑賞し本歌取りすることの二つの夢に具体化した。

東中家の一室で、記念すべきわがパロディの最初の歌が「これやこの」と口をつけて出てきた。夜の間に歌を歌わしめ給う主の恵みだった。ゲストブックに記した後も推敲を重ねた。そして、主の守りへの感謝と主にある交わりの喜びを「これやこの」の詠嘆にこめた。この歌を皮切りに、千葉県内野にある東京基督教大学に教えるこの九年間に、小倉百人一首ならぬ内野百首を完成させたく願う。

これやこの行くも帰るも別れては
しるもしらぬもあふ坂の関

蟬丸

(二)

父君よ曠野葦の海わがゆめの
かよひ路辿りとく来りませ

ヨセフ物語は胸打つ物語である。特に、ヤコブとヨセフ、父と子の互の思いは、カナンとエジプトに千里のへだてがあるうとも、夜毎の夢路を通ったにちがいない。

エジプトのヨセフは出自を長い間かくしていた。抑圧された家郷への思い、父への愛が夜毎の夢にあらわれたにちがいない。だがヨセフは、いわば百人一首 ッゆめのかよひ路人めよくらむッの嘆きを「夢の中においてさえ、どうして私は人目をはばかりののだろうか」と嘆いたことであろう。

しかし、嘆きを胸に秘めるべき時は終わった。ヨセフは「あなたの子ヨセフがこう言いました。神は私をエジプト全土の主とされました。ためらわずに私のところに下つて来てください」と、使いを父に遣った。

子の思いは父に伝わった。「私の子ヨセフがまだ生きているとは。私は死なないうちに彼に会いに行こう。」そして、長年の夢の通り路を現実に通つてエジプトに来たヤコブの思いは、「もう今、私は死んでもよい」と旧

約のナンク・デイミテイス（ルカ二・二九）とも言うべきものに結晶したのだ。

住の江の岸による波よるさへや
ゆめのかよひ路人めよくらむ

藤原敏行朝臣

(三)

レバノンを名に負ふ杉の高き秀の
高き齡を得たるメトセラ

短歌の技巧のひとつに序詞がある。ある語句を引き出すための修辞のことばであつて、音やイメージの連想によりその語句と結びついている。果たす機能は枕詞と同じだが、音数に制限はない。最も長い序詞の例として挙げられる人麻呂の歌は、上句が序詞、下句が言わんとするところだが、上句は単なる飾りではなくて、恋人を待つ秋の長夜がッのッ音を四つも重ねて見事にあらわされている。

同じ長さの序詞を聖書に求めていた私に「レバノンを名に負ふ杉の高き秀の」が与えられた。レバノンの杉、

或いは、レバノンの香柏（檜）は歴史に名高い。幕屋はこれで作られ、大海を往來する船もこれで作られた。詩篇九二篇には「レバノンの香柏のごとく長つべし」とある。レバノンの杉の高き秀（梢）に較べうる長寿は、創世記五章メトセラの九百六十九歳であろう。その長寿には、神とともに歩んだ父エノクへの祝福も含まれていることを忘れてはならない。下句を「高きほまれを得しエノクかな」と詠みかえることもできる

あしひきの山鳥の尾のしだり尾の

ながながし夜をひとりかも寝む

柿本人麻呂

(四)

ガラリヤの湖にうちいでて眺むれば

タボルヘルモン 歎びよばふ

ガラリヤ湖は聖書に名高い。聖書の歌枕（和歌に詠み込まれる名所や枕詞などを解説し列記した書物）を作るとしたら、ガラリヤはまず第一に挙げられる地名であろう。

古くは、形が立琴に似ているところからキンネレテの海（民数記三四・一一）と呼ばれ、イエスの時代には、ゲネサレ地方にある故にゲネサレの湖（マタイ一四・三四）と呼ばれていた。この湖を田子の浦に見立てる目に入ってくるのは、遠く近く湖を囲む山々、これまた聖書の歌枕（聖書に古くから読み込まれている地名）たる山々である。その山々のうち詩篇は二つ、タボル山とヘルモン山に四方の山々を代表させて「北と南はなんぢ造りたまへり。タボル、ヘルモンはなんぢの御名によりて歎びよばふ」（八九・一二）とたたえる。

タボル山は湖の南西に孤立する山。聖書の軍書、たとえば士師記四章でデボラがバラクに進軍を命じた山である。ヘルモン山は湖の遥か北東の連峰のひとつで、聖書の歌書に「ヘルモンの露」（詩一三三・三）とうたわれた聖なる祝福の山である。

田子の浦にうち出てみれば白妙の

富士のたかねに雪は降りつつ

山部赤人

(五)

赤きぶだうのソレクの谷の姫ゆゑに

乱れそめにし猛夫サムソン

「サムソンはソレクの谷に在るひとりの女を愛した。彼女の名はデリラといった」(士師記一六・四)と、聖書に名高い物語が始まる。ヘブル語のソレクは the choice red grape 「上等の赤ぶどう」を意味する。

デリラは銀を受け取ったと思われる(一六・一八)から、やはり遊女だったのか。遊女にふさわしく胸のうちを見せず、サムソンの力の秘密を知ろうと三度迫る。だが、三度とも欺かれたデリラは、最後の切り札を用い、愛にかけて秘密をと迫る。サムソンは遊女の情けにほだされて、秘密を明かしてしまふ。

サムソンは、かくしてガザにめしいて、ダゴンの神の祭りの出し物となる。みじめな姿である。しかし、士師記の記者は、サムソンの本心を見抜けなかった観客を嘲弄するかのように、「サムソンの髪の毛はそり落とされながら、また伸び始めた」と何気なく書き添える。そして、サムソンの生涯に浮き沈みがあるうと、主はご自分の契約に忠実なお方であることを、私たちに教えようとする。

する。

みちのくのしのぶもぢずり誰ゆゑに
乱れそめにし我ならなくに

河原左大臣

(六)

麦とぶだうの仮庵の祝ひ七日なり

神のめぐみのつゆにぬれつつ

申命記一六章一三節に「あなたの打ち場とあなたの酒ぶねから、取り入れが済んだとき、七日間、仮庵の祭りをしななければならない」とある。仮庵の祭りの詳細は「七日間」という句を六回、「第七月」という句を三回もなりひびかせて、レビ記二三章に述べられている。

仮庵の祭りはユダヤ三大祭りのうち最大のものであった。これは年末の収穫感謝祭であり、新年の祭りでもあった。人々はこの期間中、畑に小屋をたてて住み、出エジプトの荒野の苦しみと助けを記念した。

小倉百人一首冒頭の歌にも「かりほの庵」がある。この仮庵は、「あるいは旅人が宿するための仮小屋であり、

また作物をけものから守るための見張小屋であり、収穫物や農具を収めるための小屋である」（安東次男『百人一首』新潮文庫）とされている。この歌は仮庵に旅のやどりをした時の歌であろう。露は秋の夜露であり、人の情けの露でもあろう。聖書の仮庵の祭りの露は、夜露であり人の情けのつゆであるとともに、神のめぐみのつゆでもあった。

秋の田のかりほの庵の苫をあらみ

わが衣手は露にぬれつつ

天智天皇

(七)

谷川の流れを慕ひ鳴く鹿と

わが魂は神をしぞ思ふ

日本の詩歌は古来、鹿に人のところを、それも妻恋の牡鹿の鳴く声に秋の心の哀れを託してきた。万葉集四巻相聞歌に収録された「大和へに君が立つ日の近づけば野に立つ鹿も動みてぞ鳴く」に始まり、古今集秋の部に収録され、百人一首に猿丸大夫作として選ばれた歌にいたる。

「秋を悲哀の季節としてのみは見ず、豊穰、歓楽、平和の季節として認識する詩文の伝統」（『中国文学歳時記』秋上・横山弘解説・同朋舎）が中国文学にあるとされている。すると、「露落ちて熊は樹に降り林空しくして鹿は溪を飲む」（梅堯臣）という、林は葉を落とし鹿が谷水を飲む景に託されているのは哀れの情ではなくて自然の威厳と調和とであり、また、漢詩の伝統にある俳句「鹿の来て飲む沢水をわれも飲む」（上村占魚）に託されているのは自然の平和であると言えよう。聖書は鹿に人の信仰を託す。最もよく知られたのは詩篇四二篇一節「ああ鹿の溪水をしたひ喘ぐがごとく」であろう。自然の万象に人の信仰を託し、賛美の歌をうたいたい。

おくやまにもみち踏み分け鳴く鹿の

声聞くときぞ秋はかなしき

猿丸大夫

(八)

二十二のへブル文字をくくらむと

むべ十字架をターヴ象る

へブル語のアルファベットはアーレフに始まりターヴにおわる二十二文字からなる。日本語のアルファベットとも称すべき平仮名が、たとえば、「あ」は漢字の安から作られ、音も意味も「安」に通い、また「わ」は漢字の和から作られ、これまた音も意味も「和」に通うとされているように、へブル二十二文字もその各々が意味を持つ。また、数値も持つ。

アーレフはローマ字のAの原文字であるが、意味は「牛」、数値は一である。ターヴは、ローマ字で表記すればTとなり、形の類似から「十字架」を意味するとされている。数値は四百である。

或る意味では、宇宙の万物を表わすアルファベットの最後をしめくくるのが十字架であるとは、私たちクリスチャンは深い思いにさそわれる。

その思いを小倉百人一首の文屋康秀の歌に託してみた。文字の形から想像力をたくましくするのは、日本人の遊びであるだけでなく、詩でもある。私の歌に日本人の詩心と、日本人クリスチャンの想像力を見てとつていただければ嬉しい限りだ。

ふくからに秋の草木のしをるれば
むべ山風をあらしといふらむ

文屋康秀

(九)

このたびのわが行く途を守りませ
手向けの石を神のまにまに

父の家をすてて叔父の家に向う創世記二八章ヤコブの旅は自責と不安の道であった。石の枕は固かった。だが神はヤコブの夢に、バベルの塔とは反対方向の「地に向けて」はしごを立て、祝福を約束する。

目覚めたヤコブにとって、石はもはや自責と不安のしるしではなかった。それは、神の契約の固さのしるしであった。ヤコブはこの石をとって石の柱を立て、誓願を立てた。

日本語では誓願を手向(たむけ)と言う。左右の手で捧げるところからきたとされるが、道の安全を祈る人々が、道の神々に供え物と誓いとを捧げたのであろう。山路をのぼりつめたところで、ひとつの旅が終わわり、新しい旅が始まる。この場所をタムケ―たうげ(とうげ)―

峠と呼べば、東西を問わぬにしえ人の旅の心がわかつてくる。

ヤコブの旅に峠はなく、あるのは一望千里の砂原だつたろう。ヤコブは手向山ならぬ手向野で、また手向けの原で道を安全を祈つたのである。みこころのままに受けて下さいと、手向けの石を立てたのである。

このたびはぬさもとりあへず手向山
もみぢのにしき神のまにまに

菅家

(一〇)

玉の緒よ絶えなば絶えねキリストと
借ともなるいのち遥か勝れり

「玉の緒」とは多彩な枕詞である。首飾りの玉をつなぐ緒(ひも)の乱れやすいことから「思い乱れ」に、切れてつなぐことから「継ぐ」に、長いことから「長き」にかかったりする。また、玉を魂と考えて「命」の、その命の短いことから「短き」の枕詞になりもする。長くして短い命とは、言い得て妙である。

その命が生きながらえると、恋を自分の心のみ秘めておくことができなくなるから、絶えるものならいっそ早く絶えてほしいと式子内親王は願っているのだが、理由は何であれ、「玉の緒よ絶えなば絶えね」と願っている例が、聖書のどこかにあるだろうか。

ピリピ人への手紙一章でパウロは「その二つのもの間で板ばさみになっていきます」と、生きることと死ぬこととの間を迷う。パウロの個人的選択は「世を去ってキリストとともにいること」であった。勿論、パウロはより善き死をすてて善き生を選び、「キリストのすばらしさ」を現わして死ぬことになるのだが、我らの生死の選択もかくありたいと願うものである。

玉の緒よ絶えなば絶えねながらへば
忍ぶることの弱りもぞする

式子内親王

(一一)

種種くくくの教えの浜のあだ浪は
かけじや信の揺れもこそすれ

あだ浪とは、むやみと立つ波のことで、歌では、変わりやすい心の人、色恋の空しい噂の立つのにたとえる。

旧約聖書の波は、自然が神の支配下にあることを示す場合が多いが、時には豊かな平和とあふれる正義（イザヤ四八）、敵（エレミヤ五二）、苦難（詩四二、サムエルⅡ二二）などのたとえに用いられる。新約聖書では福音書のガラリヤ湖、使徒の働きのアドリヤ海の描写に用いられている。たとえとしての波は、いつも泡立ち形や色を変えるところから、「風に動かされて、翻へる海の波」（ヤコブ一・六）と疑う者を、「おのが恥を湧き出す海のあらし波」（ユダ一三）と変節者を示す。つまり、日本文学の巧みに言い寄る不実な男の甘言ではなしに聖書の文学は波を、さまざま異端のざわめきを「心にかけて」福音を疑う者にたとえる。

私たちは波のざわめきに心を寄せてはならない。波のしぶきに身を契つてはならない。しぶきがかかりそうになつたら、「かけじや」と身を引き、恋の操ならぬ信仰の操を固く保ちたいと願う。

音にきく高師の浜のあだ浪は
かけじや袖のぬれもこそすれ

祐子内親王家紀伊

(一一)

油注ぎの雄牛が角の束の間も
主はダビデをば離れ給はじ

受験勉強が終わり学問が、そして、それとともに青春が始まった一六歳の頃、百人一首のわが一首を上げよと言われ、ためらわず伊勢の歌を口にした。第二句までの序詞ののびやかさ、しめくくる「てよとや」の断続音の切ない押韻は、半世紀たった今も私の胸に迫ってくる。人麻呂は

夏野行く小牡鹿の角の束の間も妹が

心を忘れて念へや（万葉集四・五〇二）

と詠んだ。生えたての牡鹿の角は蘆よりは若々しい男振りである。忘れて念えやは同じ疑問の助詞「や」で終わるが、そこには伊勢の激しさはなく、牧歌風でさえある。聖書なら、「ふしの間」の思いをどんな序詞に託してくれるだろうか。

サムエル前書一六章一三節に私の目は止まった。「サムエル油の角をとりて」ダビデに「油をそ、げり此日よりのちエホバの御霊」とある。壺の代用として油を運ぶのに用いられた牛の角が、旧約時代の王の任職の儀式に、力と聖のしるしとして用いられたのである。此の日からダビデの上に、主の恵みが、目も遙か限りも知らぬ御代の末までつづくのであった。

難波濁みじかき蘆のふしの間も

逢わでこの世をすぐしてよとや

伊勢

(一一三)

ヨナは世を憂しとニネベの東の

ひさごの庵に神の声きく

喜撰法師は京の都の東南、宇治山に庵をむすび、このように(しかぞ)静かに住(澄)んでいたが、世人は、法師を憂き世を憂し(宇治)と嫌って山に住んでいると噂した。

預言者ヨナも心に憂いをおぼえてアッシリヤの都ニネ

ベの東に庵をむすんだ。しかし、預言者の憂いは、仏教的厭世思想のいわゆる「憂世」に起因するものではなかった。

イスラエルを深く愛する預言者ヨナはニネベの滅亡を預言した。アッシリヤが亡びなければ祖国が危機にさらされるからであった。ところが、ニネベの町全体が悔い改め、神はニネベへの裁きを撤回された。ヨナの心は澄まなかつた。穏やかではなかつた。彼は神のなされたことに心憂えて、庵をむすんだのである。

神は彼の「憂を慰めん」ためにひさご(かほちゃかひようたん)で庵をおおった。神はそのひさごを虫に噛ませて枯らすという実物教訓によって、「汝は亡びしひさごを惜しめり、この大なる府(まち)ニネベをわれ惜しまざらんや」と、神の全世界が神の愛のうちに澄(住)むことを教えた。

わが庵は都のたつみしかぞすむ
世をうち山とひとはいふなり

喜撰法師

(一四)

ユダの原ふりさけみればシオン荒れ
ぬいたく我らを怒り給ふや

仲麿の歌の情況については諸説があるが、ここでは、異郷に留まらざるを得なかつた人の望郷歌とする。

仲麿は一七歳で留学生として唐に渡つた。七一七年のことであつた。学成るや彼は明州の港から帰国の途についた。五三歳であつた。ところが、激しい風雨に破船、望郷の思いを抱いたまま彼は唐に没した。七十歳であつた。仲麿の歌と同じ情況は旧約の「哀歌」に求められよう。前七二二年、北イスラエルはアッシリヤによつて、前五八六年、南ユダは新バビロニアによつて亡ぼされた。かくてユダヤ人は異郷に散らされ、「だれもかれもが、ここで生まれた」(詩八七・三)といわれるシオンの子らの長い望郷の歴史が始まる。その或者はバビロンの川のほとりで泣き(詩一三七・一)、或者はユダの野でふるさとをふりさけ(遠く仰ぎ)みて、「シオンの山は荒れはて……汝まつたく我らを棄て給ひしや」(哀歌五・一八―二二)と歌つたのである。旧約のラマ・サバクタニと言ふべきもの、望郷歌を超えるものがここにある。

あまの原ふりさけ見れば春日なる
蓋みかきの山にいでし月かも

安倍仲麿

(一五)

名をさして安否を問はむ君が旅の
八十島かけて訪ひし朋友ともたち

ガイオは、新約聖書の人物のうち私には忘れられない人である。

ガイオは平信徒、伝道者宣教師の世話をし、所属するコリント教会を支えた。だから、パウロはロマ書で彼を「家主」(一六・二三)と呼び、ヨハネもその第三の書を「書を愛するガイオ、わが真をもて愛する者」に届けている。

当時の宣教師の生活はまさに島から島へ「八十島かけて」の旅であつた。使徒行伝を開きパウロ四回の旅の記録を読めば「船出する」「寄港する」「渡る」と、船旅の何と多かつたことか。エーゲ海の八十島かけて、キプロス島からマルタ島までの地中海の船旅の生涯であつた。

ガイオは旅の宣教師を支え慰めただけでなく、信者求

道者の相談にのり、なぐさめはげましの便りを書き続けた。だからヨハネは「名をさして友たちに安否を問へ」とガイオの筆に期待したのだ。主のために書いたガイオの手紙は今一通も残っていない。しかし行伝を「シリヤに向けて出帆した」（一八・一八）と読むと、ガイオの書いた八十五梓（たまずさ）、名をさして安否を問う声がかきこえてくる。

わたのはら八十島かけてこぎいでぬと
人には告げよ蚕のつりふね

参議 篁

(一六)

みかきもり衛士があしたを待つにまさり
わが靈魂は天にこがるる

御垣守とは床しい名である。御垣守は、たとえばモルデカイのように、宮廷の門を守った。また衛士とは、貴族には、あやしめのえじと見苦しく思われたが、諸国から毎年（後には三年）交替で上京し、諸門を守った兵士のことである。防人（さきもり・九州北辺の崎を守った

兵士）同様に、望郷の思いにかられたことであろう。彼らが夜毎焚くかがり火は、だから、夜毎の望郷の念にこそふさわしい。だが貴族はそれを「夜には燃え、昼には身も魂も消えるほど」と、恋の切ない思いにたとえた。

聖書も衛士の姿を「えじがあしたをまつにまさる」と歌い、たましいが主を待つ待晨（たいしん）の切ない思いにたとえた。詩篇一三〇篇がその好例である。詩篇一二七篇は「エホバ城をまもりたまふにあらざれば衛士のさめをるは徒勞なり」と戒める。パウロはへブル書一章でこれを更に深めて「彼らの慕ふ所は天にある更に勝りたる所」と歌う。聖書の民は「地にては旅人」であり、天にある「己が故郷を求むる」に切なれと歌う。

みかきもり衛士のたく火の夜はもえ
昼は消えつつ物をこそおもへ
大中臣能宣朝臣

(一七)

あまつ風に先師とられて居らずなれど
残せし外套われにとどめむ

人は美しいものに出会ふと「までしばし」と叫んで、束の間に消え去るものを惜しむ。ゲートルは瞬間に向かつて「までしばし、汝は余りにも美しい」と叫んだ。鵝外は場末の劇場の踊り子を惜しみ『舞姫』を残した。僧正遍昭は舞姫、白拍子^{ハクパチ}が舞台を去るを引き止めようと「あまつ風くものかよひ路」と歌った。聖書にもこれに較べうる美しい時がある。

預言者エリヤは愛弟子エリシャをつれてギルガル、ベテル、エリコを歴訪し、弟子たちに別れを告げた。二人はヨルダンのほとりに立った。五十人の弟子の見守るうちに、エリヤは外套を丸めて水を打ち水を分け、川を渡った。すると、火の戦車で火の馬があらわれ、天の軍勢が預言者職とともにあることを示した。たつまきに乗ったエリヤは、その昔のエノクの如く、とられて居なくなつた。

エリシャは去り行くエリヤのうしろ姿を見守つた。やがて彼は先師の外套を取り、預言者職を受けつぎ、ヨルダンの水を分けて、先師の力が自分であることを証明した。エリシャに歌心ありせばと一首を試みた。

あまつ風くものかよひ路ふきとぢよ

乙女のすがたしばしとどめむ

僧正遍昭

(一八)

風そよぎ初穂揺らして夏は来ぬ

ペンテコステのシワン六月

みそぎとはミソソギ身濯ぎであつて、身の罪やげれを水で洗い清めることを言う。陰暦六月三十日には半年のけがれをはらう禊ぎがあつて、夏越なごしの祓はらえと云う。この頃は風も涼しく、秋を感じさせる夕べがあるという。この島国特有の季節の移りを歌つたさわやかな歌である。

旧約聖書にはさまざまな儀式があるが、モーセが判定した聖なるユダヤ暦の第三の月シワン（現在の五月六月）の六日は五旬節、ペンテコステと呼ばれる。第一の月ニサンに始まる七週の祭りを制定して、エジプトでの長き奴隷時代を忘れまいとしたユダヤ人は、七週の祭りを終えた五十日目この日に、捧げ物を主にささげて、主の守りを感謝した。

そのひとつに、祭司が初穂の束を「主に向かつて揺り動かす」（レビ記二三・一一）揺祭と呼ばれる手続きがある。捧げ物を最初は前後に、ついで上下に揺り動かす。天地の支配者たる神への奉獻物を聖化する儀式とされている。ゆらゆら揺れる中から十字架が見えてくる。さわやかな夏の儀式である。

風そよぐならの小川のゆふぐれは
みそぎぞ夏のしるしなりける

従二位家隆

（一九）

めぐり逢ひし雲の彼方のあかし人
生れて満ちて欠けてうまるる

月を詠んだ歌が小倉百人一首には十一ある。月そのものを詠んだ「囑目の詠」^{しよくちのえい}が五首（731367981）で、残り、月に悲しみや嘆き（2386）を託し、或いは、来るといつても来ない男（2159）来てもすぐ帰る男（57）^{つれ}情ない女（30）を月にたとえている。

聖書にも、月にたとえられた男がいる。ダビデであ

る。彼は神に選ばれて、イスラエル・ユダ統一王国の初代の王となった。しかし、家庭生活の乱れは母を異にする息子たちの争いとなり、その晩年はみじめであった。

ダビデが月にたとえられたのは、夜半の月のように雲隠れするあだ人（浮気男）としてではなく、「満ちるけれど欠ける」人の罪と「欠けるけれど満ちる」悔い改めと赦しによる新生命とのあかし人（証人）としてであった。私たちは聖書を開いて、その空を満ちて欠けてまた満ちて、永遠にかけめぐ（循環）る彼にめぐり逢うのだ。

ヘブル人は月の週期に合わせて暦を定めた。満ち欠ける月が人間の暦を正すのに必要なように、ダビデの王座は全世界の空の証人なのである。

「また月のごとく永遠に立てられん空にある証人はまことなり」（詩篇八九・三七）

めぐり逢ひて見しやそれともわかぬまに
雲がくれにし夜半の月かけ

紫式部

ねもごろに心をつくし主なる神を
身をつくしても愛さむとぞ思ふ

「みをつくし」とは美しい日本語である。濔標と書く。みおは水脈、つゝは位置を表す格助詞、くしは申、つまり、水路水深を教える目印の杭で、難波江（大阪湾）の名物であった。「みをつくし」は「身を尽くし」にかけて、或いは「心を尽くし」を引き出すために歌をよく用いられた。歌の大方は恋の思いであって、元良親王のように、この身はどうなっても会いたいという激しい恋情、或いは「みをつくし心尽くして思へかも此処にももとな夢にし見ゆる」（万葉集一一・三二六二）のように、旅の夢枕に立った遠い妻を偲ぶ切ない夫婦愛が歌われている。

聖書にあっても「心をつくし」は美しくも大切な言葉である。申命記には、時には「精神を尽して」（四・二九）を加え、時には「力を尽して」（六・五）を加え、全存在をもって神を愛せよと、四十数回にわたって用いられている。しかし、「みをつくし」がないのに驚く。「身を惜しまぬこと」（コロサイ二・二三）という近い用

法はあるが、意味は似ても似つかない。肉体の苦行などを指し、「何のききめもない」と否定されている。

わびぬれば今はたおなじ難波なる
身をつくしても逢はむとぞ思ふ

元良親王

(111)

生も死もかたみに袖をしぼりつつ
エゼルの石に友は別れぬ

涙にぬれた互いの袖をしぼるほどに悲しい別れが聖書にもある。ヨナタンとダビデの別れである。サムエル記上二十章は物語を「こうしてダビデは立ち去った。ヨナタンは町へ帰って行った」と結ぶ。

本来なら、王位をめぐる敵となつて然るべき二人だった。しかし、はじめて会ったとき結びついた二人の心が離れることはなかった。己が死を予期しつつ別れたとき、ヨナタンはダビデに、末の松山浪こさじと誓った。ダビデはヨナタンに、汝が家を絶やさじと誓った。二人の辛い別れとかわらぬ友情を偲んで、後の人が、ここに

立つ手向けの石をエゼルの石、訳せば「別れの石」と呼んだ。

古今集東歌に「君をおきてあだし心をわがもたば末の松山波もこえなむ」がある。心のかわらぬたとえに自然界のありうべからざること「山を海の波がこえる」を用いたのである。以来、どこにでもある松山が詩歌に名高い歌枕となっている。

「聖書は世界最大の歌枕である」と言ったのは塚本邦雄氏だが、その聖書から個々の歌枕をえらぶとしたら、私はエゼル別れの石を第一に挙げたい。

ちぎりきなかたみに袖をしぼりつつ

末のまつ山浪こさじとは

清原元輔

(一一一)

かささぎのつばさの橋を渡り来よ

ベツレヘム野はややに霜置かん

鵲は候鳥で、秋に翼を連ねて飛ぶのが見えるからだろ
うか、陰暦七月七日夜に女星織女が天の河を渡って男星

索牛に会いに行く橋を鵲が連ねた翼に見る伝説が、古代中国にある。

家持の歌は、この伝説をふまえつつ、地上に降りる霜が天上にも降りると歌い、季節の移ろいを詠じている。この詩的類推を一步すすめると「旅人の宿りせむ野に霜降らば吾が子羽ぐくめ天の鶴群」(万葉九・一七九二)となる。遣唐使一行に加わって海を越え、唐の野を旅している息子を思う母の歌である。

天の鶴群の姿を聖書に探せばカーナープである。己が畑に落穂を拾うルツにボアズは「あなたがその翼の下に避け所を求めてきた」(二一・一二) 神の祝福を祈る。刈り入れの終わった夜、足許に臥すルツを誰何するボアズに、ルツは「あなたのおおいをひろげて」(三・九)と求婚する。翼とすその形と音(カーナープ)の通いに、ボアズの胸は厳肅な思いにみたされる。思いは胸のときめきとなる。

二つの星の契りは一夜だが、ルツとボアズは末長く、ダビデの曾祖となる。救い主イエスの遠祖となる。

かささぎのわたせる橋に置く霜の
白きを見れば夜ぞふけにける

中納言家持

(二三)

世のなかはつねにもがもな夏草の
汝が若き日に汝が主おぼえよ

実朝の歌を「つねにもがもな」と声に読むと、願望の音^ナがも^ナが強めの^ナも^ナと調子を整え軽い詠嘆を添える^ナな^ナにはさまれて、「世の中は常に」との永遠への憧れを読む者の胸にゆっくりと伝えてくる。

そして、聖書をひもといたことのある者には「空の空、空の空なる哉、都て空なり」と、空の字を五つ重ねた人生の無常が迫ってくる。まさに此の世は無常である。それにもかかわらず、常であつてもらいたいと願うのが、人情のつねであるう。

伝道の書もこの無常なることを認める。「空にして風を捕ふるが如し」のたとえを九回も繰り返す。形容詞「むなしい」にいたっては無数に繰り返されている。だがリフレインは前半六章までに集中し、後半は皆無であ

る。「むなしい」も四度ほど散見されるにすぎない。

だから伝道の書は、日本の巷間こうかんに俗称されるような無常の書ではない。神を中心とした生活の常を、此の世の無常に対立させて、夏草の生い茂るような若き日に、創造主をおぼえよとすすめる。伝道の書二二章一一節は千古の名言である。

世のなかは常にもがもな渚こく
あまの小舟の綱手かなしも

鎌倉右大臣

(二四)

とこしへの聖都みやこにほふ七つ枝の
燭台メシロにぞ火をばともせや

伊勢大輔の歌を読むと、古都奈良の匂うばかりの八重桜と、その八重桜が、九重の門にかこまれた新東京都の皇居にも咲いているさまとが、八重と九重のめでたい語呂を通して眼に浮かんでくる。

日本語は、七、八、九という数字にかけて、もの多いいこと、事のためたいことを数えたる。「七転び八起

き」と挫けない様子を示し、実際は三万騎でも「旗本八万騎、江戸八百八町」と繁栄を誇る。また「君子に九思あり」と、これまた語呂をあわせて、君子は思慮深かれと教える。

聖書も「七度を七十倍するまで」（マタイ一八・二二）と赦しを説き、七日つづく清めの儀式の八日目（レビ一四・一〇）に人は清くなり、メトセラは九百余歳と長寿を享け、忘恩の徒は九人（ルカ一七・一七）と戒められる。

奈良の八重桜、京都の九重桜と同じく咲き匂う聖書の花は漢字では巴且杏、読めばはたんきようである。ヘブル語でシャーケード、ポルトガル語であめんどうはイスラエルの春告花、これを象どった純金の燭台、七つの枝のメノーラーは聖所に絶えることなく、永遠と復活と約束の成就との火を燃やしている（出二五・三二〜四〇）。

いにしへの奈良の都の八重ざくら
けふ九重にほひぬるかな

伊勢大輔

(二二五)

君がため餅もちもちつくりし我が家に
つばの油と粉ぞ尽きざる

集中、最も心なごむ歌である。春の野に若菜摘む人のころも、その袖にかかる春の淡雪も、ともにやさしい。春雨に柳の若葉が萌えるように、あわあわとふる雪に若菜が萌え出る。愛する人と愛される人とは、七草の食卓を共にしたことであろう。

預言者エリヤは主のことに従って、シドンのツアレファテに行った。そこでも主のことに従って、ひとりのもよめに少しの水を求めた。従順に水を取りに行こうとしたやもめに、エリヤは主のことに従って、一口のパンを求めた。生憎の早ひでとききん、息子とともに死を覚悟していたやもめは、此の世の最後の晩さんにと取っておいた一握りの粉とほんの少しの油とを、主のことに従って、預言者の食事に供した。

その従順を主はよしとされた。

「主が地の上に雨を降らせる日まで、そのかめの粉は尽きず、そのつばの油はなくならん」かった。主のことばを伝える者と、主のことばに従う者とは、それから

長い間、幸いな食卓を共にしたと記されている（列王記
I一六章）。

君がため春の野にいでて若菜摘む
わが衣手に雪はふりつつ

光孝天皇

〔キリスト教文学 専攻〕

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

編集後記

東京基督教大学開学から4年、完成年度まで恵みのうちに守られて、ここに第4号が発行されることを心から感謝します。

5年目からの新しい歩みに伴うカリキュラムの改正に備え、「キリスト教世界観と異文化理解」を主題にした論文が、カリキュラム委員会の委員の方々から寄稿されました。カリキュラムの改正の理念が明解にされることと思います。

前号に続いて、服部先生の論文の第2部が掲載されました。英文のチェックと、論文を3分割にふさわしい形に書き換える労を、編集委員のS. T. Franklin先生が負ってくださいました。厚く御礼申し上げます。

印刷所の皆様に感謝し、第4号も神様の栄光のために用いられるようにお祈りいたします。(阪本)

東京基督教大学紀要
キリストと世界 第4号

1994年3月1日 発行

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



CHRIST AND THE WORLD

IV

1994

CONTENTS

Articles

Christian World View and Inter-Cultural Understanding

- Theology and Other Sciences H. Inagaki 1
From the Perspective of a New Testament Scholar A. Itoh 41
A Christian View of Language Universals
and Linguistic Variabilities Y. Matsumoto 51

Worship As Service:

- A Theology of Worship in the Old Testament (II) Y. Hattori 61

HACHIJU OKU KO NO SEISHI NO TSUMI

- [The Sin of Life-death Cycle of Eight Billion Long Ages]
— Hōnen's View of Sin (I) — S. Obata 87

Uchino Hundreds (I)

- Christian Parodies of *Ogura Anthology* — H. Shimizu 99

Tokyo Christian University