

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 10 号

ザアカイのエピソード (ルカ19:1-10) における福音と社会	小林 高德	1
A Better Translation of Acts 3:26	W. Robert Shade	24
インターナショナル・カルヴィニスト運動としての ピューリタニズム	増井志津代	34
The Challenge of African Christianity	J. N. Jennings	64
日本文化の「和」と福音にみる「キリストの和」.....	倉沢 正則	76
物と人と物理学 —— 自由と責任と人格の根拠 ——	稲垣 久和	94
Missing the Message of Babel: Dismantling Misconceptions	Joseph W. Poulshock	109
夫婦間における信仰の相違と離婚請求の可否	櫻井 園郎	169
神と自然 —— 自然をめぐる東洋と西洋の問題 ——	小畑 進	121

2000年3月

東京基督教大学

ザアカイのエピソード（ルカ19:1-10） における福音と社会

小林 高德

序

宗教は人間の生の孤立した一領域であるのではなく、政治及び経済の形態と密接に結びついていることが、今日ますます認識されてきている⁽¹⁾。それは、福音書において展開する初代キリスト教についても例外ではない。ルカ福音書の社会的コンテクストに関してハルヴォール・モクスネスは次のように述べる。「テキストの物語的世界は、古代地中海世界の社会的コンテクストと関連している筈である。テキストにおける社会的世界の分析と、他の資料から知ることのできるその社会的・歴史的コンテクストを結び合わせることによって、ルカ福音書の最初の読者の置かれていた社会的状況の姿を示すことが可能となる。」⁽²⁾ 著者、テキスト、読者からなる読みの3要素のうち、読者に関心を置く読み—勿論、その際テキストとの関係が忘れられるわけではないが—は従来あまり省みられなかったが、このようなアプローチはそれを補足するものである。福音書の最初の読者が置かれていたであろう社会的状況を考察することは、聖書のテキストが持つ社会的意味の解釈を可能にする。但し、聖書のいかなる社会科学的研究についても言えることだが、テキストが形成する物語的世界の十分な解明なくしては、その社会学的意味を探求することは不可能である⁽³⁾。そのような試みの一例として、ルカ福音書19:1-10を取り上げたい。

拙論では、イエスの言動の意味と、19:8におけるザアカイの応答における2つの問題、即ち、(1)ザアカイの発言がどのような神学的、社会的意味を持つか、(2)ザアカイの発言は彼の悔い改めに基づく決意か、それともイエスの名誉批判に対する弁護か、の諸問題を扱うこととする。その際、ルカ福音書の物語的文脈とその文化的・社会的文脈に注意を払い、しかも、テキストの間テキスト的關係によって示唆される意味の範囲に注目した解釈を試みる。同時に、イエス

や他の登場人物の言動が、ルカ福音書の第一義的な読者読者の時代における社会的規範や、常識に順応するのか、反するのかに注目することにより、その意味を考察するイデオロギー批評の視点をも導入する。

I. 最近の代表的解釈

ザアカイのエピソードが、特に、19:8における彼の宣言が何を意味するかについて近年の代表的解釈を紹介しておくことは有益であろう。

i. 福音書における富や貧困の問題についての一つの伝統的解釈として、それを精神化することにより理解しようとするものがある。それは、財産所有に関するイエスの立場は純粋に宗教的なものであり、何ら経済的、社会的意味を持つものではないという考え方に代表される⁽⁴⁾。しかし、ラテン・アメリカにおける解放の神学が奇しくも指摘したように、このような考え方は、(欧米の) 解釈者が社会や教会や学会で果たした役割という社会的リアリティによって既定されていることは疑い得ない⁽⁵⁾。

ii. M. ヘンゲルは、一方で、「原始キリスト教においては、ラディカルな富批判、この世の財産からの距離を保つ要求、さらにアガペーの共同体を通じて貧困と富裕との障害の克服が見られる。」⁽⁶⁾と認める。しかし、ヘンゲルはこの愛に基づく倫理が社会的インパクトを持ち得たことには消極的な評価を下す。即ち、「いかにして自分たちのこのすさんだ世の中をより良くすべきか」という問題を、初期のキリスト者たちは持ち合わせていなかった。社会の中の少数者として、政治的にも疑問の目で見られていた彼らの倫理行動は、当時のローマ帝国の社会改革を促すものではなく、愛と人間性による倫理を非友好的で敵対的でもある世界のなかに作り上げていくことを目指していた。イエスもパウロも、切迫した再臨待望のゆえに財産、富に対する思い煩いから解放されるという考えを持っていた。即ち、切迫した再臨への待望は、財産を相対化する役割を果たした⁽⁷⁾。以上がヘンゲルの所論であるが、ルカ19:1-10を見る限り、切迫した再臨の待望がザアカイによる慈善を實踐するという宣言の根拠としては考えにくい。

iii. ヘンゲルの抑制された理解と比較して、L. ショットロフの解釈は、貧しき者への共感を基礎にする⁽⁹⁾。持ち物の半分を貧しい人々に与えるというザアカイのことは、ルカが富めるキリスト者に期待する行動の範例として描かれ

ている。(1)ルカは、教会内における富めるキリスト者と貧しいキリスト者の間における所有の均等化を理想としているため、ザアカイの財産の半分を貧者たちに与えるという行為を記す。(2)ルカによる洗礼者ヨハネの分限説教(ルカ3:10-14)の解釈は、貧しい者は更に困窮している人々に援助を与えるという連帯により、欠乏を均等化することを意図するものであった。『シラの知恵』12:3では、「常に悪を行わんと心がけている者、また、善き行いにお返しをしない者に善き行いを施すことは適当ではない。」とあり、慈善の対象はそれに対して返答できる者のみに限定されているのに対し、ルカにおいては、貧しい者たちに施す行為はそのような見返りを求めるようなパトロンとクライアントの間に見られた贈与と応酬の關係の超克が意図されている⁽⁹⁾。

以上の3つの異なる解釈は、テキストの社会(学)的意味に焦点を当てるか否かにかかわらず、解釈者の視点とテキストの解釈を決定付ける神学的枠組みがあることを明らかにしている。以下の試みは、解釈者としての筆者の限界を認識しつつ、ルカ19:1-10が描き出す物語的世界とその意味を、ルカ福音書の文脈の中で、また、その著者と直接の読者の文化脈・社会脈の中で読む試みである。

II. ザアカイの言動の重要性

ザアカイのペリコペーは、19章1節における「エリコ」への場面移動と登場人物ザアカイの紹介に始まり、新しいムナの譬えを導入する11節によって区切られている。このペリコペーは、イエスの言行録として古代の「伝記文学」に属するルカ福音書の一部であり、イエスに焦点が当てられているものとして読まれなければならない⁽¹⁰⁾。同時に、それほど明確とは言えないが、ザアカイによるイエスのアイデンティティに対するζητεῖν(3節)と、「人の子」による失われた羊に対するζητεῖν(10節)との間に *inclusio* が存在し、ペリコペー全体を囲んでいる。その意味で、タンネヒルが指摘するように、この物語は『探求の物語(‘a quest story’)]であり、ある人物による探求を中心に物語が進展し、探求者(ザアカイ)が主人公(イエス)と共に物語展開の主要な役割を演じる⁽¹¹⁾。

登場人物の紹介は、ルカ特有のκαὶ αὐτὸς...καὶ. αὐτὸς...(福音書内に約40回)の枠組みでなされ、ザアカイが徴税請負人であり、また、「非常に裕福である

(πλούσιος σφόδρα)」ことが強調される。裕福さへの言及に、持ち物全てを売り払い、貧しい人々に分けることをイエスに従う条件として示された、裕福な議員のエピソード(18章18-27節)の物語的反響(narrative echo)を見ることが出来る。「金持ち(πλούσιος)」が神の国に入ることの困難さの断言(18:24-25)から、読者はザアカイの探求の否定的結末を予測する。しかし、ザアカイの探求は、いちじくぐわの木に登ることによって急展開し、イエスによる自己招待により、彼を急いでもてなすことを通して達成へと至る。ルカによる物語部のスタイル上の特徴として、接続詞が8, 9節において、それまで頻繁に用いられたκαὶからδὲへ転換する。このことは、ザアカイの表明(8節)とイエスの宣言(9-10節)がこの物語の劇的クライマックスであることを示唆する。よって、拙論の焦点もこのクライマックス部に集中することになる。

ザアカイは、エリコの徴税請負人の長として紹介される(19:1-2)。エリコは、ユダヤとヨルダンの向こう側のペレヤ、およびガリラヤとを繋ぐ通商の要であり、ヨルダン渓谷の農業生産の中心であり、祭司達を含むエルサレムの上流階級の避寒地⁽¹²⁾として栄えたことが知られている。当時エリコは、シリア州ユダヤの一部として総督ポンテオ・ピラトの統括のもとにあった。ザアカイは、徴税請負人(ἀρχιτελώνης, ウルガタ訳: *princeps publicanorum*)として紹介されているが、彼らの職務は土地税の徴収ではなく、物品税のような間接税の徴収であったと考えられる。帝政期初期以来、ローマ帝国の諸州では土地税、人頭税の直接税は官憲の手で徴収されるようになったのに対して、間接税は3世紀に至るまで⁽¹³⁾契約を結んで、所定の期間の税徴収権利を買い取ったか、賃貸した徴税請負人(*maniceps* または, *conductor*)個人のもとに集まった同労者たち(*socii*)の組合(*societates publicanorum*)が請け負っていた⁽¹⁴⁾。ある場合には、自由人または奴隷である徴税人からなる徴税人組合は *familia publicanorum* とも呼ばれ、ある地域では共同の墓所を共有していたことも知られている⁽¹⁵⁾。街に物品を持ち込む際に懸る物品税・通商税(*portoria*)はローマ帝国の周辺の各州では第一義的には非ローマ市民に掛けられた⁽¹⁶⁾。収税人組合の歳入は、徴税権の借用または買取り額に対して実際の税収の過多によって収益をあげ、少ない税収の場合は不足分の責任を負うという形態をとっていたことが知られている⁽¹⁷⁾。福音書に登場するガリラヤの収税人たちは、ガリラヤ四分国王ヘロデ・アンティパス(4BCE-34CE)の下で通商税を徴収したと考えられるのに

対して⁽¹⁸⁾、エリコではアケラオの死後、間接税はローマ総督の管理下に置かれていたと考えられる。

ユダヤにおいて間接税の徴税はユダヤ人の徴税組合によって実施されており、抑圧者、また、宗教的に穢れた異邦人であるローマの官憲に仕える者として、また、徴税の課程で自らを富ませる者として、同胞の嫌悪の対象であった⁽¹⁹⁾。富の所有そのものが社会的地位を決定するという、ローマに見られ、ギリシアやナバテヤにも受けいられていた考え方はユダヤにおいては通用しなかったこと⁽²⁰⁾を考慮すると、ザアカイのユダヤ人社会における地位の危うさが窺い知れる（ルカ19:7）。

ルカ19:8でザアカイは、旅人イエスと食卓の交わりに入り、その名誉の弁明のために立って発言するが、それは2つの内容から成る。

① 持ち物の半分を貧者に Ἰδοὺ τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι,

紀元1世紀前半のパレスチナにおける貧者に対する慈善活動の詳細について明らかにしている史料は多くはない（Cf. ヨハネ12:5-8）。タルムードには、パレスチナの町々で貧困者や寡婦やその子供たちに対する種々の慈善活動がなされたことが記されている⁽²¹⁾。エルサレム・タルムードには、富者が財産か収入の5分の1以上を喜捨してはならないとの記述がある（j.Peah i.1, 15b.23）⁽²²⁾。J. エレミアスは、この記述が第1世紀の教えであると認める⁽²³⁾。それが正しいとすると、「自分の財産の半分を」富者として貧者のために喜捨することは尋常ではない慈善の実践を意味したことになる。

② 4倍の賠償 καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν.

従来の慣行法の集大成であるユスティニアヌスの『ローマ法大全（*Corpus iuris civilis*）』では、徴税請負人は窃盗罪の自己申告が許されており、また、4倍の賠償（τετραπλοῦς/*quadruplum*）は窃盗罪（*actio furti*）に対して定められていた刑罰規定に遵うものであった⁽²⁴⁾。シリア州ユダヤ地方の一都市として、紀元6年よりローマ帝国の法規定が施行されていたエリコ⁽²⁵⁾においては、4倍の賠償は不自然なことでないばかりか、ルカ福音書の読者たちにも説明せずとも理解できる内容であったと考えられる。よって、ザアカイの第2の宣言は、ローマ法の遵守に基づく正義達成の意志（とその実践）を表明するものであると考えられる。

Ⅲ. 悔い改めか、弁明か

伝統的には、ルカ19:8はザアカイの悔い改めに基づく決意を表すと、解釈されてきた⁽²⁶⁾。それに対し、J. A. フィッツマイアーやA. C. ミッチェルは、8節は7節の人々からイエスが「罪人のところに行って客となった」との非難に対する弁護であると主張する⁽²⁷⁾。ミッチェルの主な論拠は次の点である。

ἐσυκοφάντησαは、意図的な窃盗ではなく、意図せずになされた通行税の過剰徴収を指す⁽²⁸⁾。εἰ + アオリスト直接法の条件節は、既に言われていたり、信じられていたりすることへの応答を表す単純条件⁽²⁹⁾であり、ザアカイについて既に言われていること、即ち、彼が通行税を過大に徴収した場合を前提としている。動詞συκοφαντεῖνの意味に関して、A. J. カーが指摘する通り、「ごまかし」(fraud: RSV, W. バークレー) や不正行為 (cheating: NEB, JB, NIV) の意味ではなく、徴税人が税を十分に払わない場合に法廷や上司に訴えるときに用いる表現で、通常「誤って訴える」か「誤って非難する」の意味があり、ここでは誤った試算によって過大徴収するという意味で用いられている。即ち、欽定訳のように「誤った訴えにより誰からも税を徴収したならば (if I have taken any thing from any man by false accusation)」と理解するほうが相応しい⁽³⁰⁾。ザアカイのこのことばは、通商税徴収者に対する当時一般的であった非難に込めるためのものであり、直説法現在形ἀποδίδωμιは未来を示す⁽³¹⁾のではなく、文字通り、彼にとっては継続中の行為を示すものである。

この様に、ミッチェルによると、8節は、ザアカイの意図的な窃盗に対する悔い改めを示すのではなく、徴税者としての彼に対してなされる非難に対する自己弁護であり、惹いては、彼と食卓の交わりをしているイエスに対する非難に対する反論である。8節bのザアカイのことばは、「もし過剰徴税の過ちを犯したことが明らかとなったなら、私は通常、法に従って自己申告し、4倍を返却している。」という内容と理解できる。これを地中海世界の文化の中心的構成要素である「名誉と恥」の概念に照らし合わせて解釈すると、ザアカイの弁明が理解できよう。ザアカイが自分の法的正義を主張することは、ユダヤ人から「罪人」と見なされている自分との食卓の交わりに加わったイエスが批判の対象となって、その名誉が傷つけられたことに対する弁証となったと考えられるからである⁽³²⁾。

確かに、旅人をもてなす文化・社会的文脈においては、ザアカイの言説は、

イエスの名誉の弁護という側面を持つであろう。また、イエスがザアカイの悔い改めの必用を指摘することも無ければ、彼の悔い改めを直接示唆する用語も何らこのペリコペーでは用いられていない。しかしながら、ルカ福音書内における物語的反響の考察と、「神の民の回復」というこのペリコペーの主題の考察は、ザアカイの悔い改め説を支持する⁽³³⁾。しかし、その際注意すべきは、「悔い改め」が、神との契約関係における神の民の回復という意味で用いられていることである。

- i. ルカ19:1-10は、15:1-7と並行関係にある。イエスが罪人と食事をしているという批判(15:2)に応えた譬え話は、エゼキエル書34章を背景とした失われた羊を探し出す羊飼いをモチーフとするが、悔い改めた罪人(15:7)が、回復された羊(神の民)の構成要員であることが明らかである。イエスが罪人である収税請負人の客となり、食事をするという批判のあと、イエスは失われた羊を探す「人の子」に言及する。ルカ15章4-7節との類比から、ザアカイの宣言に悔い改めを想定することは可能であろう。しかし、この譬え話の焦点は、罪人の悔い改めよりも、失われた羊(神の民)の回復とそれに対する神の喜びである(15:7)⁽³⁴⁾。
- ii. 9節の「アブラハムの子」は、ルカ3:8の洗礼者ヨハネの「神はこのような石からもアブラハムの子供達を起こすことができます」というユダヤ人への忠告を反映している。また、誰がアブラハムの子孫に数えられ、神の約束を受け継ぐかという問い(1.55f., 1.74f.)が、ここに先鋭的に取り上げられている⁽³⁵⁾。即ち、アブラハムとの血縁上の関係が、アブラハムに対してなされた神の約束を受け継ぐことを保証しないというユダヤ人への忠告となっている。ヨハネの提示した、罪の許しに至る悔い改めの洗礼は、それを受ける者達が、全体として、来るべき裁きにおける神の怒りから救われ(3:7-9)、回復された真のイスラエルとなることを意味するものであることは最近の研究が明らかにしている⁽³⁶⁾。その「悔い改めに相応しい実」の例として富者による慈善(3:11)と収税人が規定どおり徴収すること(3:13)が挙げられている。洗礼者ヨハネの教えの視点から見ると、また、イエスの教えとヨハネの教えとの連続性を前提するならば⁽³⁷⁾、ザアカイの応答は、悔い改めに相応しい実を結実させるための宣言とみなすことができる⁽³⁸⁾。

- iii. D. ハム⁽³⁹⁾が主張するように、ルカ19:7-10は、徴税人や罪人と共に食事をすることへの非難とそれに対するイエスの応答を扱った5:30-32と並行関係にある。とすると、5章31-32節でのイエスの弁護において、彼の到来が罪人の悔い改めを目的としている (οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν) ことに集中しているように、19:8では罪人と見なされていたザアカイの悔い改めが前提されているとみなすことができる。
- iv. 最後に、一この点は非常に重要であるが—ザアカイの言説がμετάνοιαに基づいていることは、旧約聖書においては契約関係において誤れる民が神へ戻る (שוב) ことを意味するשובה/μετάνοιαが、神の民の回復と密接に結合していることから示唆される (イザヤ44:1-2, 55:7)。このような意味でのμετάνοιαと神の民の回復という主題との連結は、E. P. サンダースが指摘するように、第二神殿期のユダヤ教において広く知られていた⁽⁴⁰⁾。ルカ19:10における「人の子」による離散のイスラエル回復の宣言は、エゼキエル34章を想起させるが、失われた羊としてのザアカイが契約の神へ回帰 (μετάνοια) と同時進行的である。

以上の議論から、ルカ19:8のザアカイの宣言は、罪人の客となったとの批判に対してイエスの名誉の弁明であったと考えられるが、同時にルカの視点からすると、契約の神に対する回帰としての彼の悔い改めの結実であり、また、それは失われた神の民の回復を意味することを意図したものであったと結論することができよう。

IV. アブラハムの子

初期ユダヤ教においては「誰がアブラハムの子孫 (υἱὸς Ἀβραάμ) か?」、即ち、「だれがアブラハム契約の継承者か?」という問いが重要であった。ルカ19:7-9は、その問いに対するイエスの応答である。その要点は、割礼を受け律法を守るユダヤ人がそれであり、ローマの権力との関係があり、一般には徴税過多で知られていた⁽⁴¹⁾徴税請負人としてのザアカイは「罪人」として (19:7) 神の民としてのイスラエルから除外されるというユダヤ人一般の見解に対し、キリストの食卓に友として招かれ、悔い改めの実を慈善によって示すことによりその御心に従う人々こそ「アブラハムの子孫」としての神の民に属するとい

うものであろう（ルカ3:8参照）。

エリコを舞台として旅人をもてなすというザアカイの物語は、ヨシユアが遣わした2人の斥候をもてなして（ὑποδέχεσθαι：ルカ16:6、ヤコブ2:25）、宿泊させた（καταλύειν：ルカ19:7、ヨシユア2:25）遊女ラハブを想起させる⁽⁴²⁾。さらに、「アブラハムの子」（ルカ19:9）への言及と旅人をもてなす行為は、初代キリスト教において旅人をもてなしたことでラハブと並び賞賛されるアブラハムとの関係を考えることが可能であろう（ヤコブ2:20-25、第1クレメンズ10:10,12）⁽⁴³⁾。ディアスポラのユダヤ教においてアブラハムは、異教徒の中で生きるユダヤ人達の模範と見なされていたことを考慮すると、メシアなるイエスを旅人としてもてなすザアカイはアブラハムの例（創世記18章）に倣っているとみなすことができる⁽⁴⁴⁾。アレクサンドリアのフィロンは、創世記18章で「主」とその使いである3人の旅人を急いでもてなした（τὸ ἀνυπέροθετον τῆς ὑποδοχῆς）アブラハムが「喜びに満ちて」（*De Abrahamo* 108）いたと描写するが、それは「喜んでイエスをもてなした（ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων）」（ルカ19:6）ザアカイの態度と類似する。ザアカイを「アブラハムの子」と呼んだイエスの応答から判断すると、ザアカイの旅人をもてなす行為が前提されていたことは疑い得ない⁽⁴⁵⁾。更に、このような考えが紀元1世紀のパレスチナにまで遡ることができるか否かについての確証はないが、バビロニア・タルムードは、同胞に対する憐れみはアブラハムの子孫の特色であると記す（b. Betzah 32b）。

以上から、旅人イエスをもてなしたザアカイはアブラハムに類比でき、また、貧者に対する慈善行為のゆえに、ザアカイは「アブラハムの子」と呼ばれる（9節）に相応しいと結論づけられよう⁽⁴⁶⁾。他方、ザアカイが「神の子」と宣言されたイエスを旅人としてもてなす物語は、地中海世界に広く知られていた旅人として来訪した神をもてなす物語（Theoxeny）との類比的関係を示すものであり、非ユダヤ教徒にも、旅人をもてなした者に対する祝福の物語として十分理解できたものと考えられる。

V. ザアカイの宣言の社会的意味

最後に、8節のザアカイの宣言は、社会的意義を持ったものであるが、福音書の使信との関連でその社会的意味を考察してみたい。

i. 第1世紀前半のパレスチナにおける通商都市エリコの社会構造を再構築し、

その中でザアカイの宣言を理解することは有意義である。大土地制の導入（大土地をガリラヤ等に持ち、エルサレムに在住する富裕層の存在⁽⁴⁷⁾）と皇帝領のバルサム樹やなつめやしのプランテーション⁽⁴⁸⁾から示唆される小作農⁽⁴⁹⁾と日雇い労働者⁽⁵⁰⁾の存在など、貧富の差の大きさを窺い知ることができる。そこには土地所有の平等性を目指しているヨベルの年規定（レビ25:8-17）に反する状況があったと考えられよう。殊に、「裕福である（πλούσιος）」と指摘された（2節）ザアカイの貧しい者たち（πτωχοί）に対する言及（8節）はそのような社会状況を映し出すものと理解できる。ギリシア・ローマ社会で共通して見られた飢饉などの際の富者による貧者に対する慈善は、ユダヤ戦役以前のユダヤの支配者階級によっては実施されなかったというM. グッドマンの指摘⁽⁵¹⁾が正しいとすると、ザアカイが自分の財産の半分を貧者に与えるという行為は、第1世紀前半のユダヤ教社会において異色であったことになる。貧者に対する慈善をおこなうとの宣言が、ザアカイの契約の神への回帰/μετάνοιαであるとするなら、それは彼が隣人を愛するという律法を实践すること（ルカ10:27ff）に結実していると言することができる。

- ii. 他方、ルカ福音書の読者（複数）の居住するの社会の構造に注目し、彼らがザアカイの宣言をどのように理解したであろうかを考察することも重要である。フィリップ・エスラーは、エペソをルカ共同体（ルカ福音書の背後に有るキリスト教共同体）の存在地と同定する一方、アンティオケの可能性も否定しない⁽⁵²⁾。それに対し、H. モクスネスは、ルカ共同体は広くローマ帝国東部の諸都市に共通して見られる特徴を持った状況の中に存在したと理解する。「ルカの共同体は、地中海世界東部の都市文化の中にあり、文化的・民族的には入り混じった非エリートの者たちのグループで、中にはエリート周辺の者も含まれていると考えることができる。」⁽⁵³⁾社会的な「名誉」を何よりも重んじた古代ギリシア・ローマ世界の都市において、飢饉などの緊急の必要の際に富者がした貧者への施しは見返りとして「社会的名誉」を得るためであり、気まぐれ的になされ、組織的なものではなかったことが知られている⁽⁵⁴⁾。ルカ14:12-14のイエスは、見返りを求めて友人、兄弟、親族、近くの金持ちを祝宴に招くことを禁じる。ここで禁じられた行為は、相互利益の原理に基づくエリートの集団形成に役立ちそ

れを促進するものである。即ち、それは厳密な社会的境界線を形成し、部外者を疎外する働きをするものと考えられよう。従って、イエスによるそのような招待の禁止は、相互利益の社会的規範と慈善に基づく社会的ヒエラルヒーと、その作り出すエリート中心の社会構造への挑戦を意味した⁽⁵⁵⁾。ルカ福音書におけるイエスの「富者」に対する態度は一律ではない。エリートの一員でありつつ、貧者への配慮に欠ける者には否定的である（ルカ12:16-21, 16:19-31）。ルカの描く理想的な「富者」は、徴税請負人のザアカイのように、エリート階級の一員というのではなく、むしろ社会の外縁に属しながら、弱者に対する憐れみの業を行い⁽⁵⁶⁾、社会正義を実現する者⁽⁵⁷⁾である。

モクスネスのこの主張は、各福音書に固有なキリスト教共同体を想定してその社会的意味を検証するという、新約学において広く採用されてきた歴史批評的な方法論に対する批判である。その意味において、福音書は地中海世界にまたがる広い読者層を想定して書かれているというR. ボウカム等の説⁽⁵⁸⁾と機を一にするものであり、少数意見ではあるが歴史的蓋然性がある所見であると言える。しかし、ルカ福音書においては、ナザレのイエスの追従者たちがルカ共同体を形成する人々の属する階層についての原型を提供する、と見なすモクスネスの想定には困難がある。また、「社会の外縁」に身を置くという座標軸の設定は、それ自体意味があるかも知れないが、中心性の否定というポスト・モダンの知的リベラリズムの代表的考え方⁽⁵⁹⁾とも一致するものであり、教会のあり方を社会学的用語で説明するときに陥りやすい、超越論的視点を欠いた社会現象としてのみ教会を扱ってしまう傾向を示している⁽⁶⁰⁾。

第1世紀のローマ帝国は、皇帝を頂点とするパトロンとクライアントの関係で成り立っていたと言っても過言ではない。そこにおいては、社会的名誉を獲得することが社会的生活の重要な要素であった。ザアカイが宣言した、貧しい者への富める者の慈善は、そのような社会にあって異彩を放つ、新しい秩序(神の国)を形成するモデルとなったであろう。

VI. 終末的祝宴と失われた羊を探す人の子

ルカ19:8におけるザアカイの宣言を取り巻くイエスの言動は、その意義を解明するのに重要な契機である。

ここでは3要素について触れるが、最初の2点は食卓の交わりとの関わりを持つ。

食卓の交わりを通してイエスは取税人と罪人の友であることを表明した箇所は、ルカ福音書において重要な位置にある(6:34, 36-50, 15:2, 19:1-10)。「イエスは、食卓の交わりで御自身が天の祝宴におけるホストなる主であることを啓示した。そのことはイエスのエルサレムに向かう途上、劇的に成就する。⁽⁶¹⁾」ザアカイとの食卓の交わりは、以下のような特徴を有する。

(1) 旅人をもてなすことに於ける主客の逆転

地中海世界の文化において、たとえ旅人が神や神の人であろうと主導権は招く側にある(創世記18:1ff; ホメロス『オデュッセイア』各所)⁽⁶²⁾。しかし、ザアカイ・エピソードにおいては、本来招かれるべき旅人のイエスが自らをザアカイの家に招いている(σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μείναι)⁽⁶³⁾。ここで、神的必然を表すδεῖを用いて自らをザアカイの家に招くイエスは、失われた羊を捜し求める羊飼いととしての「人の子」の姿(10節)の反映であると考えられる⁽⁶⁴⁾。

(2) 罪人との食事

エリコのユダヤ人社会は彼を罪人と見なした(7節)。異邦人であるローマの官権との接触のある徴税請負人は、終りの時の祝福(救い)に与かることのできる真のイスラエルとしての、「アブラハムの子孫」ではないと見なされていたことは明らかである。Παρά ἀμαρτωλῶ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν καταλύσαι(7節)という群衆の批判は、イエスの名誉に対する批判であると見なすことができるが⁽⁶⁵⁾、その根拠は、モクスネスが指摘するように、イエスが「罪人」と見なされたザアカイと食卓の交わりをしているからである⁽⁶⁶⁾。このような批判は、食卓の聖さを神殿の聖さの延長であると思なしたファリサイ派に代表される考え方であることは論を待たない⁽⁶⁷⁾。ファリサイ派の要求した食卓の祭儀的な聖さは食材、参加者、食器、調理器具の聖さに関するものであった⁽⁶⁸⁾。そのような観点では、異邦人に仕える徴税請負人は、宗教的穢れの対象とされたと考えられ、食卓の参加者に求められた祭儀的聖さに欠けるとみなされた。その批判の根拠を覆すためにザアカイが自らの正しさを主張することは、客の名誉を守る役割を期待されていた家の主人に相応しいことである。

ルカ19:8の宣言は、ザアカイが「立って、主に言った」ことから判断すると、

それは食卓の場面でなされたことが明らかである。ルカが来るべき時代におけるメシアの祝宴というモチーフを多用していることは、D. E. スミス等の研究が明らかにしている⁽⁶⁹⁾（例えば、ルカ14:15）。初期ユダヤ教の黙示文学の中には、終末的なメシアの祝宴が来るべき世の祝福と喜びを表す表象として現われる。その背後には、詩篇23:5があると考えられる（イザヤ25:6参照）。ルカ19:10との関係で殊に注目すべきは、エチオピア語エノク書62:14である。そこでは祝福された民が、「人の子」と共に永遠の食卓に着く幻が提示される。「靈魂の主は彼らの統治者として住まい、彼らはこの人の子とともに住み、食事や寝起きを永遠にともにするであろう。」⁽⁷⁰⁾「この人の子」は、明らかに既に言及されたダニエル書7章13-14節の「人の子のような方」を指しており、ダビデの家系から出るメシアと同定されている。他方、クムラン教団は、その共同体の食卓が、来るべき世における継続的なメシアの祝宴の先取りであると理解していたと考えられる（1QS a 2:11-22）⁽⁷¹⁾。クムラン共同体は、自分達が来るべき世を目前にしているという強い意識を持っていた。この文書における共同の食卓は、祭司とダビデの家系のメシア（「イスラエルのメシア」）という共同体に特徴的な二人の救済主をホストとして持つものと描かれている。また、『宗規要覧』（1QS 2:3-9）によると、終りの時における「会衆」から身体的に不完全な者達は除かれるとあり、ルカ福音書のイエスの行動とは好対照をなしている（ルカ14:21参照）。

ザアカイを彩る表現は、「喜び」をもってイエスを迎えた会食の席で表明されたものであり、財産の半分を貧しい人々に分け与える慈善行為という憐れみの実践として表出されるものである。ザアカイの家の宴は、終末的な祝福の時代における食卓の交わりの「喜び」（15:3-7, 11-32）⁽⁷²⁾を体現するものであったと言える。

（3）神の民を回復する牧者・「人の子」

ルカ19:10での「人の子」に関する言説が食卓の交わりとの接点があるかどうかは、それがそのような場で発せられたことを除いては明らかではない。

一見唐突な「人の子」の登場の故に、ルカ19:10 ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλόςは多くの註解者によって著者ルカによる附加であると見なされてきた⁽⁷³⁾。しかし、ルカ19:1-9の内容的関連は否定し難い。τὸ ἀπολωλόςは、ザアカイを直截的に指すのであれば男性単数形が

相応しい。しかし、中性形は明らかにルカ15:4,6の「失われた羊」(τὸ πρόβατον) τὸ ἀπολωλὸς⁽⁷⁴⁾の反響である。同時に、ルカ15:4,6は、エゼキエル34:12ffへの言及であることは疑い得ない。エゼキエル34章で神はイスラエルの牧者たちについて、「自らを肥やし、羊を養わず、弱った羊を強めず、失われたものを探さず(τὸ ἀπολωλὸς οὐκ ἐζητήσατε)、かえって、力づくで彼らを支配した。」(エゼキエル34:2-4)と宣言する。その結果としてのイスラエルの離散への言及の後、主による離散からの回復(34:12ff.; 34:16: LXX τὸ ἀπολωλὸς ζητήσω)と主の僕ダビデの(家系から出る)牧者なるメシアの約束へと展開する(34:23)⁽⁷⁵⁾。ルカ15章の一連の譬え話が、パリサイ人や祭司長たちに向けて語られ(15:2; cf. 18:18-23)ていることから判断すると、ユダヤ人の指導者たちがイスラエルの民に対する真の羊飼いの役割を果たしていないことに対する批判が含意されていると考えられよう。また、ルカ15章の最初の譬え話の要点は、イエスこそ、失われた羊である離散の民イスラエルを探し出し再生するメシアであるということになる。ルカ19:10にも、ルカ15章との関連で、失われた羊を探し出す牧者なるメシアによる離散の民の復興を扱ったエゼキエル書34章が、反響していることは明らかである⁽⁷⁶⁾。

以上、ザアカイを「アブラハムの子孫」と呼び、失われた羊と同一視し、その羊が人の子としてのイエスによって探し出されるという主題は、神の民の回復を扱ったものである。神の民としてのイスラエルの回復(救い, σωτηρία)は本質的には終末的業であり、神の国が視野に入っている⁽⁷⁷⁾。救いの到来が、イエスの宣言する「今日」と言われ(16:9: Σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο)、イエスと共なる食卓において現実となっている。神の国の主題との関連は、イエスが、回復されたイスラエルを弟子達を通して治める王であることを描く、ルカ19:11以降の文脈⁽⁷⁸⁾とも符号している。

エゼキエル書34章に預言された離散した群れを再び集める終末的な「羊飼い」と、「人の子」を直接的に結びつける論拠はルカ19章の文脈には提示されていない。しかし、ルカ11:29-32において「人の子」に裁きの役割が帰されており、ルカ19:10との関連において、ユダヤ教黙示文学において神の民の終末的回復と裁きを実現するメシアとして解釈されるダニエル書7章の「人の子のような方」との接点があることを指摘しておこう⁽⁷⁹⁾。

結語

テキストの持つ物語的論理構造と福音書において前提されている社会制度、社会構造、社会関係の解明と、さらには、それらと最初の読者の置かれた社会状況との関連の解明は容易なものでは決してない。しばしば指摘されるように、社会学的方法論を用いた新約研究が、社会学の理論をテキストの意味を十分に解明することなしに、テキストに適用してしまう危険性はある。しかしながら、以上の考察により、ザアカイの宣言は、キリストの恵み深い訪問を受け入れ、もてなすことによって示されたメシアの宴に加えられた終末における神の民の一員として、貧者への喜捨を通して世界の社会的不正義を矯正するために働く者としての模範を提供していると理解できよう。

その前提にあるのは、離散した羊を捜し求める「人の子」としてのイエスの姿とすることができる。イエスが誰であるのかとのアイデンティティ探求のためにいちじくぐわの木に登ったザアカイが、「人の子」イエスによって探し出され、「アブラハムの子」としてのアイデンティティの回復をする物語は、同時に、回復された「神の民」としての教会が、社会的弱者に対する慈善を社会において実践するザアカイを一つの模範として提示していると結論付けることができるだろう。更に、他のユダヤ人からは「罪人」と見なされた徴税請負人の頭としてのザアカイの家でイエスが会食をしたことは、終末的な救いに与る神の民としての教会が、社会的に疎外されている人々をも信仰者の会食に受け入れるものであることの範例となったというフィリップ・エスラー説は評価される⁽⁸⁰⁾。

ルカ文書には、ザアカイの記事以外にもいくつかの慈善行為の実践（ルカ7:1-10、10:29-37、使徒4:36-37）が称賛されているが、この事実は、ルカが描く教会像の一つの特徴とすることができる⁽⁸¹⁾。ザアカイによる慈善の実践の宣言は、イエスが自らにおいて成就していると宣言したルカ4:18の「貧しい人々への福音」（イザヤ61:1、58:6⁽⁸²⁾）というルカ福音書の主題的使信の具体化であると理解できる。イエスによって神の神の民として回復した（悔い改めた）この徴税請負人による憐れみの実践により、終末的なヨベルの年における解放の福音が、教会内だけではなく、町のすべての人々に及ぶというヴィジョンをこの段落は描き出していると言えるだろう。

新約聖書の社会学的研究は、新約各書のメッセージが文化的・社会的側面を

も含めた人間の生のリアリティにおいて意味があるものとして書かれた事実に再度光りを当てた。従来の歴史批評学が、その方法論について自己批判的でなく、また、西洋の価値基準を無批判に前提として営まれたのに対して、社会学的批評は、方法論の提示をし、現代と古代の文化上の視点と記述との相違の認識に基づいての聖書の読みを可能にしてきた。確かに、社会科学自体が、近代欧米の社会とその変遷を説明するものとして発展して来たために、その方法論を社会的・文化的に異なる第1世紀の地中海世界で書かれた新約聖書のテキストに無批判に適用することはできない。しかし、新約研究において、地中海世界の文化・社会的諸側面についての社会の歴史的記述とテキストの物語批評とが相互に補完し合うことによって、テキストのメッセージの文化的・社会的側面を適切に解明することが可能となるであろう⁽⁸³⁾。そのような聖書のテキストの読みは、テキストのメッセージが当時の文化・社会に対して持ったであろう意味、または、インパクトを明らかにすることにより、今日における神学と敬虔の適用のための類比を提供してくれるであろう。このような聖書の読みにより、読者としての信仰共同体は、自らの信仰と霊性が今日の社会の諸構造、社会的経験、文化的価値基準によって彩られていることを悟り、また、人類の歴史の中における自らの位置をより明らかに、また真実に把握することが可能となるであろう⁽⁸⁴⁾。

注

- (1) R. A. Horsley, *Galilee. History, Politics, People*. Valley Forge: Trinity Press, 1995, p. 4.
- (2) ハルヴォール・モクスネス「ルカ共同体の社会的コンテクスト」インタナープリテーション32 (1995年) 79-100, 81頁。
- (3) この点については、クリフォード・ギアーツの宗教の社会人類学的研究に対する忠告 (C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London: Fontana Press, 1993, p. 125) を参照した。
- (4) R. Koch, 'Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium', *Bib* 38 (1957) 151-69, esp. 154.
- (5) G. Theissen, *Social Reality and the Early Christians. Theology, Ethics, and the World of the New Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1992, vii 参照。
- (6) ヘンゲル『古代教会における財産と富』(教文館, 1989年) 156頁。
- (7) このようなヘンゲルの解釈が、ルカ19章1節以降の解釈として相応しいか否かについては問題がある。ここで重要なのは、財産の相対化ではなく、富みの貧者へ分与とその基礎としての愛であるし、その原因は切迫した再臨待望にあるのではなく、イエスにおいて成就した終末における救いと祝福にある。

- (8) L. ショットロフ, W. シュテューゲマン 『ナザレのイエス：貧しいものの希望』 (1998年) 224-7頁。
- (9) ショットロフ, 上掲書, 230頁参照。
- (10) この説に関しては, 特に R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparative Graeco-Roman Biography*. SNTSMS 70. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 を見よ。
- (11) Tannehill, 'The Story of Zacchaeus as Zacchaeus as Rhetoric: Luke 19:1-10'. *Semeia* 201-11, p. 205.
- (12) E. Netzer, 'Jericho', *ABD* III. pp. 737-739.
- (13) P. A. Brunt, 'Publicans in the Principate', *Roman Imperial Themes*. Oxford: Clarendon, 1990, pp. 354-432.
- (14) 同上, pp. 360-63. W. Kunkel, *An Introduction of Roman Legal and Constitutional History*. Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 40.
- (15) Brunt, 'Publicans', pp. 371-2.
- (16) O. F. Robinson, *The Criminal Law of Ancient Rome*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 91. *Codex Justinianus* 4.63.4 & 6. L. ショットロフ, W. シュテューゲマン 『ナザレのイエス』 32-35頁。
- (17) E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Vol. I. Ed. G. Vermes et al. Edinburgh: T & T Clark, 1973, pp. 374-6.
- (18) Brunt, 'Publicans', p. 409.
- (19) E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations*. Leiden: E. J. Brill, 1981, pp. 150-2.
- (20) Goodman, *The Ruling Class*, pp. 125-126.
- (21) J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus. An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. Philadelphia: Fortress, 1989, pp. 126-134; Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*. London/New York: Routledge, p. 50 参照。
- (22) H. L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. IV. 1. C. H. Beck, 1978, pp. 546-551.
- (23) Jeremias, *Jerusalem*, p. 127.
- (24) 4倍の賠償の根拠については, J. M. Kelly, *Roman Litigation*. Oxford: Clarendon Press, 1966, pp. 153-172 参照。'While theft was indeed crime, in the vast majority of cases there would be no reason for the authorities to intervene if the victim was being compensated, and the thief punished by the multiple penalty of the *actio furti*' (Robinson, *The Criminal Law*, p. 24). 他方, 旧約律法では, 家畜の窃盗に関して牛は5倍, 羊は4倍の弁償をすることが規定されている (出エジプト記21:37)。しかし, この規定をローマ法の規定と比べたとき, 今扱っている事象に適合するとは言い難い。A. J. Kerr, 'Zacchaeus's Decision to Make Fourfold Restitution'. *ExpT* 98 (1986) 68-71 参照。τὸ τετραπλοῦν δίδωμι という表現が, CIC12.63.2.3に現われる。
- (25) A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. 1963, p. 126.

- (26) 例えば, I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*. NIGT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 689; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1987, pp. 220-1; D. Hamm, 'Luke 19:8 Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve?'. *JBL* 107 (1988) 431-437; 'Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion?' *Bib* 72 (1991) 249-252, ショットロフ『ナザレのイエス』223頁。Robert C. Tannehill, 'The Story of Zacchaeus', esp. p. 203.
- (27) J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*. AB 28A. Garden City/NY: Doubleday, 1983, pp. 1220-21, 25; A.C. Mitchell, 'Zacchaeus Revisited: Luke 19,8 as a Defense'. *Bib* 71 (1990) 153-176; 'The Use of $\sigma\kappa\omicron\phi\alpha\nu\tau\epsilon\iota\nu$ in Luke 19:8: Further Evidence for Zacchaeus's Defense'. *Bib* 73 (1992) 546-7; J. B. Green, *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997, pp. 671-2.
- (28) Mitchell, 'The Use', pp. 546-7.
- (29) F. Blass, A. Debrunner, and R. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: Chicago University Press, 1961, p. 372.
- (30) A. J. Kerr, 'Zacchaeus' Decision to Make Fourfold Restitution'. *ExpT* 98 (1986) 68-71. 七十人訳においてこの語は, 訴えや裁きの文脈で用いられるか (創世記43:18, 箴言28:16, 伝道者の書5:8, アモス書2:8), ごまかしや抑圧の意味で用いられる (レビ記19:11, ヨブ記35:9, 詩篇119:122, 箴言14:31, 22:16, 28:3)。
- (31) Marshall, *The Gospel of Luke*, pp. 697-8. O'Hanlon, 'The Story of Zacchaeus', pp. 16-17 は, Zerwick, *Biblical Greek*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963, pp. 93-4 にしたがって, 現在分詞に近い未来の行為を示すアラム語文法の影響で, この現在動詞が未来を示すと理解する。
- (32) B. J. Malina & J. H. Neyrey, 'Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World', in *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, ed. J.H. Neyrey, Peabody: Hendrickson, 1991, 25-65, pp. 49-51 も参照。
- (33) この説をとる最近の解釈者はショットロフ, G. Petzke 等である。
- (34) Marshall, *Luke*, 602.
- (35) T. K. Seim, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*. Edinburgh: T & T Clark, 1994, pp. 52-53: 'There is no use in appealing to Abraham as their father, unless they bear the fruit of repentance' (53).
- (36) Robert Webb, *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study*. JSNTSS 62. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 197-202 参照。
- (37) ルカ福音書において, 洗礼者ヨハネが, 兵士, 富者, 徴税人らによる社会的抑圧に伴う不正義の是正を実現させる悔い改めを説いたと理解するなら, それはイエスの言説との連続性を指し示すものと言える。
- (38) Mitchell, 'Zacchaeus Revisited', pp. 172-3は, ルカ3章11, 13節を扱う際に, 8節aを考慮しない。
- (39) Hamm, 'Zacchaeus Revisited', p. 249.

- (40) E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*. London: SCM, 1985, pp. 106–8. ヨベル書1:15, 23 ; トビト書13:5f ; ソロモンの詩篇18: 4 – 7 ; フィロン, *De Praemiis* 162–5 等。
- (41) Schürer, *The History of the Jewish People*, I. 376.
- (42) Mitchell, ‘Zacchaeus Revisited’, pp. 164–5.
- (43) しかし、これはあくまで初代キリスト教の文脈において可能な関連であり、ルカ19章の最初の読者にとっての読みとのどのように関係したかについては何ら示唆しない。
- (44) ルカ19:1–10と創世記18章との関係については、Mitchell, ‘Zacchaeus Revisited’, pp. 169–71 参照。
- (45) Mitchell, ‘Zacchaeus Revisited’, pp. 168–9 参照。
- (46) しかし、このような間テクスツト的關係が意図されており、また、第一義的読者に理解し得たかどうかは確かでない。
- (47) Martin Goodman, *The Ruling Class of Judea. The Origins of Jewish Revolt against Rome A. D. 66–70*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Philadelphia: Fortress, 1974, I. 22.
- (48) プトレオマイオス朝以来、灌漑設備を備えたプランテーションが、主として高額なバルサム油生産のためのバルサムや伝統的なつめやし栽培のために使われていたが、その所有者は（申命記10:9に反して）ハスモニア家の祭司たちから、一時アントニウスによりクレオパトラの手に渡り、ヘロデ王朝を経て、ローマ皇帝へ移行した。M. Hengel, *Judaism*, I. 44–45 参照。エリコ、及びヨルダン溪谷におけるバルサム栽培の歴史については、Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, pp. 147–155 に詳しい。ヨセフス『ユダヤ戦記』1.138–9他参照。サフライは、ユダヤ戦役以前の開拓の規模を、灌漑水路の考古学的検証から15キロメートル四方であったと算出している（同上、150–2頁）。
- (49) Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, pp. 154–5.
- (50) 第1世紀におけるエルサレムの日雇い労働については、Jeremias, *Jerusalem*, p. 111 参照。
- (51) Goodman, *The Ruling Class*, pp. 126–7.
- (52) Esler, *Community and Gospel, in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. NTSMS 57. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 26.
- (53) Moxnes, ‘The Social Context’, p. 387（日本語訳96頁）。
- (54) R. A. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*. London: Thames & Hadson, 1968. Esler, *Community and Gospel*, p. 178
- (55) Moxnes, ‘The Social Context of Luke’s Community’. *Inter* 32 (1995) 379–389, esp. pp. 386–7; Esler, *Community and Gospel*, pp. 194–5; R. Garrison, ‘Friend of Tax Collectors’, *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*. JSNTS 137. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, pp. 44–45.

- (56) Moxnes, 'The Social Context', p. 387.
- (57) この点に関しては, Green, *Luke*, 672 参照。
- (58) R. Bauckham, ed. *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- (59) E. W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1999, pp. 329–52.
- (60) J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1993 参照。ミルバンクは, 特に, 「神の死」を基礎とするニーチェ以後の社会学の方法論を支える存在論によって神学の営みが支配されてしまうことへの危惧を表明する。
- (61) D. P. Moessner, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Minneapolis: Fortress, 1989, p. 174
- (62) J. T. Fitzgerald, ed., *Graeco-Roman Perspectives on Friendship*. SBLRBS 34. Atlanta: Scholars Press, 1997, pp. 20–1, 24–5 参照。
- (63) Gerald Petzke, *Das Sovelergut des Evangeliums nach Lukas*. Zurich: Theologischer Verlag, 1990, p. 168; Moessner, *Lord of the Banquet*, p. 169.
- (64) O'Hanlon, 'The Story of Zacchaeus', p. 15.
- (65) B. J. Malina & J. H. Neyrey, 'Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World'. *Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Hendrickson: Peabody, 1991, pp. 25–66, 49.
- (66) モクスネスは, イエスが徴税人や罪人と共に食事することは, 彼らの友となること, 即ち, 彼らを自分のクライアントにして, 穢れた彼らの仲間となることを意味したと論ずる。H. Moxnes, 'Patron-Client Relation and the New Community', *Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, 241–268, pp. 258–9.
- (67) M. Hengel, *The Charismatic Leader*. p. 60 参照。
- (68) J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*. Leiden: E. J. Brill, 1973, pp. 83, 86. 食卓の交わりの聖さへの要求は, シラの書9:16においても示されている。
- (69) D. E. Smith, 'Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke'. *JBL* 106 (1987) 613–38; R. Garrison, 'Friend of Tax Collectors', pp. 43–44 n20.
- (70) 村岡崇光「エチオピア語エノク書」, 聖書学研究書編『聖書外典偽典 4 旧約偽典 II』教文館 (1975年) 227頁。
- (71) L. H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code*. Brown Judaic Studies 33. Chico, CA: Scholars Press, 1983, pp. 197–200.
- (72) O'Hanlon, 'The Story of Zacchaeus', p. 15; Moessner, *Lord of the Banquet*, p. 169.
- (73) 例えば, G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*. Gütersloh: Gütersloh Verlaghaus Mohn, 1977, p. 378.
- (74) J. Jeremias, 'ποιμνη, κτηλ.' TDNT VI. 500. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan, 1970, p. 139; *Luke*, p. 698 も同様。
- (75) W. Zimmerli, *Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25–48*. Philadelphia: Fortress, 1983, pp. 218–20 参照。

- (76) Fitzmyer, *Luke X–XXIV*, pp. 1222, 1226; W. Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas*. THNT 3. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987, p. 327. しかし, Schreiner, *Luk.*, p. 378 はエゼキエル34章との関係を否定する。
- (77) エゼキエル書34章との間テキストの関係を別に, ルカ19章10節の終末性については G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987, pp. 236–7 参照。
- (78) L. T. Johnson, ‘The Lukan Kingship Parable (Lk. 19.11-27)’. *NovT* 24 (1982) 139–159 参照。
- (79) 例えば, 第4エズラ13章。ルカ19章10節の終末論的解釈は, R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*. Edinburgh: T & T Clark, 1985, p. 145–6 に見られる。
- (80) Esler, *Community and Gospel*, pp. 197–200; D. E. Smith, ‘Table Fellowship’, p. 638 参照。
- (81) J. H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1993, p. 237.
- (82) ルカ4:18では, イザヤ61:2καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸνと58:5καλέσετε νηστείαν δεκτῆνの対応に基づいて, 58:6ἀπόστειλε θεουρασμένους ἐν ἀφέσειがイザヤ61:1fに挿入されている。
- (83) 社会学的方法論が新約聖書のテキストを社会学上のデータとして扱うことにより, テキストが本来の文脈から切り離される傾向に対する批判については, 例えば, R. A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*. New York: Continuum, 1994, p. 11 を見よ。物語の提示する表象世界としての神学と文化人類学的, 社会学的研究による文化・社会のなかで持ち, また文化・社会に対して持つ意味を二項対立として捉えるのではなく, 両者の統合においてそれを把握することが必要となろう。それにより人間の生のリアリティの中で読む聖書の読みが可能となるであろう。B. Holmberg, *Sociology and the New Testament. An Appraisal*. Philadelphia: Fortress, 1990, esp. pp. 153–5 参照。
- (84) Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* pp. 105–6.

[Abstract in English]

The Gospel and Society in Zacchaeus Episode (Luke 19:1–10)

T. Kobayashi

In response to some important studies devoted to the sociological significance of the Lucan message, this essay explores the multi-dimensional meanings of the Zacchaeus Episode by focusing on the literal, socio-cultural, and ideological dimensions of its meaning. It will argue that a sociological reading of the text has to be supplemented by a literary reading that pays attention both to its own context in Luke's Gospel and to its intertextual relations to the OT as well as to other early Jewish literature.

Zacchaeus' announcement at 19:6 is voiced in order to protect the honor of Jesus the guest who acts as the host of the eschatological banquet and is the messianic shepherd who restores the lost people of God. As to the meaning of 19:8, it will be argued (1) that the declaration of Zacchaeus at Luke 19:8 is a fruit of his *metanoia* that signifies his return to the covenantal God, and (2) that his (intended) deed provides a model for the ethic of the kingdom of God that embodies the good news for the poor. The text of the Scripture is not merely a textbook for piety, but it also provides a model for the followers of Christ who live in a society needing restoration.

〔日本語要約〕

ザアカイのエピソード（ルカ19:1-10）
における福音と社会

小林 高德

最近ルカ福音書の社会学的研究の成果が発表されている。拙論は、ザアカイのエピソード（ルカ19:1-10）の社会学的研究を評価しつつ、テキストの文学的、社会的文化的、イデオロギー的諸側面に光りを当てた、テキストの多面的な意味の可能性を示すことを目的とする。

ルカ19:8のザアカイの宣言は、彼を終末的な神の祝宴に彼を導き入れたイエスの名誉を弁護するためであり、神の羊を回復するために失われた羊を探求するメシアとしての「人の子」による救いの到来という文脈の中で、発せられた。その意味については、(1)それが、ザアカイの契約の神への回帰を意味する *metanoia* の成果であること、また、(2)ザアカイの宣言に示された行為は、貧しいものの福音を体現する、神の国における倫理の模範を示すものであることが主張される。聖書のテキストは、単なる敬虔のための教科書にとどまらず、回復される必要がある社会にあってキリストに従って生きることの模範をも提供してくれる。

A Better Translation of Acts 3:26

W. Robert Shade

Introduction. ἰμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν ποιηριῶν ὑμῶν.

“God, having raised up his servant, sent him to you first, to bless you in turning every one of you from your wickedness.” (RSV).

“When God raised up his Servant, he sent him to you first, to bring you blessing by turning every one of you from your wicked ways.” (NEB).

All other English versions that I have checked translate the ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον phrase similarly, that is the infinitive ἀποστρέφειν is understood transitively with ἕκαστον as its object. All four Japanese versions, the Bungotai, the Kogotai, the Shinkaiyaku Seisho, and the Kyodoyaku also translate the infinitive ἀποστρέφειν transitively. Here is the Shinkaiyakuseisho rendition of Acts 3:26: 「神は、まずそのしもべを立てて、あなたがたにお遣わしになりました。それは、この方があなたがたを祝福して、ひとりひとりをその邪悪な生活から立ち返らせてくださるためなのです。」

The transitive understanding of the infinitive ἀποστρέφειν makes perfectly good sense exegetically, and theologically but is, under close examination, grammatically suspect. Luther took the infinitive ἀποστρέφειν **intransitively** and rendered Acts 3:26 this way:

“Für euch zuvörderst hat Gott erweckt seinen Knecht Jesus und hat ihn zu euch gesandt, euch zu segnen, dass ein jeglicher sich bekehre von seinen Bosheit.”¹

The Jerusalem Bible renders it, like the English versions, intransitively:

“Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht auferweckt und gesandt, euch zu segnen dadurch, dass er jeden von euch von seinen Übeltaten abwendet” but also has a footnote “Andere Übersetzung: wenn sich ein jeder von euch von seinen Übeltaten abwendet.”

The overwhelming bias of the English and Japanese translations for the transitive option so conditions English and Japanese speaking readers of the Greek text that they are unlikely to perceive the possibility that the infinitive ἀποστρέφειν could be intransitive and that the accusative pronoun ἑκαστον is not the object of the infinitive but **the subject** of the infinitive. It is our contention that the **intransitive** option is not only a possible translation but that Luther had it right and that this is indeed **the superior** translation.

I will proceed to make my case for the intransitive rendering and also discuss the related problem of whether to take the ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἑκαστον phrase temporally or instrumentally and then discuss another minor exegetical problem, whether the final ἡμιῶν modifies ποιηριῶν or ἑκαστον.

Ἀποστρέφειν: Transitive or Intransitive? Luke's predilection for the construction ἐν τῷ + infinitive is remarkable. He uses it thirty-nine times,² compared to thirteen times for the rest of the New Testament (Matthew three times, Mark two, Paul four, Hebrews four).³ As such it is a marker of Lukan style.⁴

In thirty-three of the thirty-nine examples of this construction in Luke/Acts it is followed by an accusative. In each case, **without exception** (unless Acts 3:26 is an exception), the accusative immediately following the infinitive is the **subject**, not the object of the infinitive. In fact I can find only two exceptions to this rule in the New Testament: Heb 2:8 ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι [αὐτῷ] τὰ πάντα (“when he puts all things under him”); and Heb 8:13: ἐν τῷ λέγειν καινὴν (“when he says ‘new’”). Thus if the ἑκαστον in Acts 3:26 is **the object** of the infinitive ἀποστρέφειν it is unusual in the New Testament and otherwise unknown in Luke's writings. This is not impossible. But the weight of Lukan usage requires that one's first presumption should be weighted strongly in the favor of taking ἑκαστον as **the subject** of ἀποστρέφειν.

The statement of Cadbury that “ἀποστρέφειν is rarely intransitive, even in the LXX” is misleading, to say the least.⁵ A quick count shows that ἀποστρέφω is intransitive in at least fifteen places in the Pentateuch; thirty-nine times in the historical books; and twenty-one times in the major prophets.⁶ The idiom “to turn (ἀποστρέφειν) from evil or sin occurs sparsely in the earlier parts of the Old Testament (however see 1 Kings 8:35; 2 Kings 17:13; 2 Chron 7:14) but is quite frequent in the prophets. Many of these are very close in thought and in structure to our problem clause in Acts 3:26. See especially Jer 25:5; 42:15 (MT 35:15); Bar 2:8; Ezek 18:27; 33:11, 18,19. We cite two that show close parallels in vocabulary and structure to Acts 3:26:

Jer 42:15 λέγων ἀποστράφητε ἕκαστος ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ τῆς ποιηρᾶς

Ezek. 33:19 καὶ ἐν τῷ ἀποστρέψαι τὸν ἁμαρτωλὸν ἀπὸ τῆς ἀνομίας αὐτοῦ

Because these examples occur in contexts of repentance and conversion, they are especially relevant for Acts 3:26. Though Peter is not here quoting any OT text, his language reflects very closely common language in the OT prophets. In all these examples, ἀποστρέφω is intransitive and the responsibility for turning is on the part of the people.

However on the other side of the ledger it must be noted that there **are** texts in which the prayer asks God to do the turning.

καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιων ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ “And the deliverer will come for Zion’s sake and will turn ungodliness from Jacob.” (Isa 59:20)⁷

This is quoted in Rom 11:26 from the LXX.⁸ Four texts in Psalms also ask God to “Turn us” (80:3; 7,19; 85:4) but the verb is not ἀποστρέφω but ἐπιστρέφω.

As for the New Testament, ἀποστρέφω occurs nine times (Matt 5:42; 26:52; Luke 23:14; Acts 3:26; Rom 11:26; 2 Tim 1:15; 4:4; Tit 1:14; Heb 12:25). Of these four are middle voice with the meaning “turn oneself away” in the sense of “abandon” or “refuse.” This leaves five (including Acts 3:26) in the active voice, far too small a sample to draw any conclusions about the probability of the transitive over the intransitive based on NT usage alone. Cadbury’s observation that ἀποστρέφω is “rarely intransitive” must be abandoned.

Is the dative sense of ἐν τῷ ἀποστρέφειν temporal or instrumental?

Bruce, in commenting on this construction, says that the infinitive phrase is not temporal but instrumental and renders it “by turning.”⁹ He does not give any support for this choice, but it is clear that if the infinitive is transitive, it makes better sense to read “by blessing you in turning each of you from your iniquities” rather than “by blessing you when he turns each of you from your iniquities.” The infinitive phrase would thus explain **how** the blessing comes, not **when** it comes. The difference is not momentous; indeed it is hard to imagine an instrumental infinitive which completely excludes the concept of time. If A happens by action B, action B of necessity occurs at the same time its instrumentality occurs. However if the infinitive is intransitive the instrumental sense, “to bless you **by your turning** from your iniquities” is not apropos. Thus Bruce’s choice of the less usual instrumental sense seems to be an adjunct to

support his previous choice of the transitive over the intransitive.

I have read through the Greek Bible, both Old and New Testaments, paying particular attention to the ἐν τῷ plus infinitive construction and find that the majority are temporal and can be rendered in English as “when” or “while” such and such was happening. The temporal use is so pervasive that it should be the first presumption in any attempt at translation. My own rough count of some 426 occurrences of the ἐν τῷ plus infinitive construction in the Septuagint results in twenty-six instances (6%) where the sense must be non-temporal and a further sixteen (3.6%) where the temporal sense could be dominant but where the non-temporal sense seems better. Examples of the former include Psa 118:9 (MT 119:9) ἐν τῷ φυλάσσεισθαί τοὺς λόγους σου **How** can a young man keep his way pure? **By** guarding it according to thy word” and Ezek. 13:19 καὶ ἐβεβήλουν με πρὸς τὸν λαόν μου ... ἐν τῷ ἀποφθέγγεσθαι ὑμᾶς λαῶ εἰσακούοντι μάταια ἀποφθέγματα “You have profaned me among my people ... **by** your lies to my people ... “Sir 34:26 τί ὠφέλησεν ἐν τῷ ταπεινωθῆναι αὐτόν “What has he gained **by** humbling himself?” These are the only **indisputably instrumental** examples of ἐν τῷ plus infinitive in the Septuagint. Most of the non-temporal examples are causal as in Exod. 16:7 καὶ πρωὶ ὤψεσθε τὴν δόξαν κυρίου ἐν τῷ εἰσακοῦσαι τὸν γογγυσμὸν ὑμῶν ἐπὶ τῷ θεῷ “and in the morning you shall see the glory of the LORD, because he has heard your murmurings against the LORD.

As for the non-temporal instances of this construction in the New Testament, the same pattern holds. Forty-six of the fifty-two examples of this construction are certainly temporal (88%), leaving six which either explain the **content** of a preceding verbal idea (Luke 1:21; Luke 12:15; Heb 3:12), or have a causal or conditional function (Rom 15:13), or which are probably temporal but could be interpreted as causal (Heb 2:8; 8:13), and one which is translated instrumentally by the KJV but could be thought of as temporal (Acts 4:30 ἐν τῷ τὴν χεῖρά [σου] ἐκτείνειν σε εἰς ἰασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδὸς σου Ἰησοῦ. “**while** thou stretchest out thy hand to heal, and signs and wonders are performed through the name of thy holy servant Jesus” [RSV] or “**by** stretching forth thy hand to heal” [KJV] “**while** Thou dost stretch forth Thy hand to heal” [NASV]. Acts 4:30 is important for Bruce’s case, because it is the only instance of an instrumental use of ἐν τῷ plus infinitive in the New Testament.¹⁰ In his favor it lies close to hand in the same book. But, as various translations show, even this instance is not unambiguously instrumental. In narrative material, the overwhelming majority of this construction is temporal. In non-narrative material, which is what we have in the above examples, and particularly in Acts 3:26 and 4:30, the temporal sense is not absolutely exclusive but mingles with

ideas of causality or conditionality or instrumentality. We cannot conclude with certainty either way, but because of the rarity of the instrumental use of this construction, especially in the New Testament, I prefer to interpret the ἐν plus dative case in Acts 3:26 temporally in line with the most frequent usage.

Acts 3:26 in Context.

Peter's impromptu sermon in Acts 3 is his second appeal for the nation of Israel to repent of the crime of crucifying the Messiah. The key center is 3:19: "Repent, therefore, and turn, so that your sins may be wiped out." Everything before this builds up to it: first he evokes guilt with the excruciatingly sharp juxtapositions of the delivering up and disowning and putting to death the very one God raised and glorified; his servant Jesus, the Holy and Righteous One, the Prince of life. Then lest they despair overmuch, he holds out hope; you did it "in ignorance" and it was the will of God as foretold by the prophets. Following the 3:19 appeal to repentance are further inducements to repentance: promises of the return of "times of refreshing" and the return of Messiah, and the "restoration of all things."¹¹ This is followed by a severe warning in citing "The Prophet" passage of Deut. 18:15-19 with the dire warning of destruction for those who do not heed that prophet. The sermon ends with the exhortation that as "sons of the prophets" and in line with the covenant made with Abraham, the nation of Israel is to be a blessing to all the nations of the earth. But Israel was blessed first (3:26) by God's raising of the Servant and sending him to bless them.

Let us now take a closer look at all of 3:26: ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν. The main verb is the aorist ἀπέστειλεν. The aorist participle ἀναστήσας at first thought seems to refer to the resurrection of Jesus as in v. 15. But if, as is usually the case, the aorist participle denotes action prior to the main verb (ἀπέστειλεν), or less commonly, action simultaneous with the main verb, what would the "sending" be after the resurrection? If the verb ἀπέστειλεν were future ("will send"), the sending would be equivalent to the coming of Messiah promised in v. 20. The aorist is on rare occasion future referring but it seems a bit of a stretch to make ἀπέστειλεν the future return of Messiah. The solution is to see ἀναστήσας not as the resurrection, but in the same sense as "the raising up" of the prophet in v. 22.¹² The "sending" of his servant would then refer to the birth and life and ministry of Jesus.

The use of a participle (εὐλογοῦντα) to express purpose is not common but occurs fairly frequently with the verb ἀποστέλλω.¹³ This brings us to our problem phrase and its translation. Was Jesus sent to bless them by turning each from his sins, or was the blessing conditional upon their turning from their sins?

In the wider context of the NT, there **is** support for the idea of the Messiah turning the people away from their sins. Rom 11:26 (a quotation of Isa 59:20 LXX) is usually cited: ἤξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ. “The Deliverer will come from Zion, he will banish ungodliness from Jacob.”

However the fact that the central point of the Acts 3 speech is an appeal to repentance favors the reading that makes the blessing conditional upon their turning from their sins.

A second question under “context” is “What is the blessing”? Does the blessing consist of turning Peter’s hearers from their sins or does the blessing refer to something else in the context? The latter is more likely. The “blessing” is probably the incentive offered for repentance in verses 19–21: a) the “times of refreshing” b) the “restoration of all things” and c) the sending of Jesus to them again. Thus there is a ready referent for the participle “bless” in verse 26 right in the heart of the sermon. To make the “blessing” conversion from sin is to introduce a new idea, and that of perhaps less significance, or at least of a smaller scale than the blessing already mentioned.

Does the final ὑμῶν modify ποιηριῶν or ἕκαστον?

Though not of great importance, it may be well in dealing with Acts 3:26 to clear up a small misunderstanding in translating ὑμῶν. It is quite common in English translations to make this word do double duty. For example the RSV renders the verse: “God, having raised up his servant, sent him to you first, to bless you in turning every one **of you** from **your** wickedness.” The word ὑμῶν cannot modify both ἕκαστον and ποιηριῶν. It may be that most translations paraphrase a bit here by adding “of you” to “each” to conform to usual English idiom. But strictly speaking it is “each,” not “each of you.” Haenchen comments that “despite the word order, ἕκαστος and ὑμῶν belong together.”¹⁴ This is unlikely. First, the word ἕκαστος quite often stands alone without a pronominal modifier such as αὐτῶν or ὑμῶν. The masculine singular ἕκαστος occurs seventy four times in the NT; of these it occurs seventeen times with a pronoun modifier and fifty seven times without a pronoun modifier. Thus it is more usual for ἕκαστος to stand alone as it does here. In sixteen of the seventeen cases where it occurs with a pronoun modifier, it immediately follows the word ἕκαστος. Only in 2 Thess 1:3 is there an intervening word and in no case are there three intervening words as Haenchen pleads in Acts 3:26. So the correct translation is “God raised up his servant and sent him to bless you when each (person) turns from your wickednesses.”

Endnotes

- 1 *Die Bibel nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers* (Nach dem 1912 vom Deutschen Evangelischen Kirchen ausschussen genehmigten Text.) (Stuttgart: Wurtembergische Bibelanstalt, NT revision 1956, Printed 1964).
- 2 The statistics here presented are based on computer search using the *Accordance Software for Biblical Studies*, version 2.1, by Roy B. Brown or Oak Tree Software Specialists, Altamonte Springs, FL, based on the data of the Gramcord Institute of Vancouver, WA.
- 3 Luke 1:8, 21; 2:6, 27, 43; 3:21, 5:1, 12; 8:5, 40, 42; 9:18, 29, 33, 34, 36, 51; 10:35, 38, 11:1, 27, 37; 12:15; 14:1; 17:11, 14; 18:35; 19:15; 24:4, 15, 30, 51; Acts 2:1; 3:26; 4:30; 8:6; 9:3; 11:15; 19:1. Why does Luke use the construction much less in Acts, and only once in the latter half of Acts?
- 4 See Fitzmyer's discussion in *The Gospel according to Luke I–IX: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1979), 119–20. He says it is analogous to the Hebrew b^e + infinitive. This structure is less common in Aramaic. It is very common in the LXX, and so Fitzmyer sees it as one of Luke's "Septuagintisms."
- 5 Henry J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity*, Vol. 4, 39.
- 6 The verb ἀποστρέφω occurs 457 times in the LXX according to Lust/Eynikel/Hauspie's *Greek-English Lexicon of the Septuagint*.
- 7 Note however, that all versions which follow the Hebrew text (MT) have the **intransitive** meaning for "turn": "And he will come to Zion as Redeemer, to those in Jacob who turn from transgression" (RSV). The LXX is quite different from the MT here.
- 8 Interestingly enough, the MT places the burden of repentance on the people: $\text{בְּיָמֵי־כֹהֵן יָבִי־יְהוָה וְיָבִי־לְצִיּוֹן מְשִׁיחַ וְיִקְרָא־וְיִשְׁמַע פְּשַׁע$ "And a Redeemer will come to Zion, even to **those who turn from transgression** in Jacob."
- 9 F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990. Third Revised Ed.), 146.
- 10 He cites Acts 4:30 for support; Bruce, 146.
- 11 I believe that both expressions refer to the hope of the Jews of that day, the coming of the Messiah and his earthly kingdom. See my doctoral dissertation "The Restoration of Israel in Acts 3:12-26 and Lukan Eschatology," Trinity Evangelical Divinity School, 1994. Available in paperback facsimile through UMI Dissertation Services, 300 N. Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106.
- 12 See Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*. (Philadelphia, Westminster Press, 1971), 209, 210; and Bruce, 146.
- 13 The combination of ἀποστέλλω followed by an adverbial participle (usually λέγω or some other verb of speaking or reporting) giving the content of a message is common: Matt 22:16; 27:19; Mark 8:26; 12:6; Luke 7:20; 19:14; 22:8; John 11:3; Acts 9:38; 10:36; 13:15; 15:27; 16:35. εὐλογοῦντα in Acts 3:26 is clearly telic: "He sent...to bless..." "What is unusual in Acts 3:26 is that the participle is not a verb of speaking. There are two such examples in the LXX: Exod 23:27 καὶ τὸν φόβον ἀποστελῶ ἡγούμενόν σου "and I will send my fear **to lead** you..." "and Deut. 32:24 (This verse is obscure and difficult to translate.) ὀδόντας θηρίων ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς μετὰ θυμοῦ συρόντων ἐπὶ γῆς "I will send teeth of beasts to them with wrath **to drag** (them) on the ground." These are different from the examples using verbs of speaking in that they are accusative agreeing with the person/thing sent and not

nominative (agreeing with the sender) as in the instances with verbs of speaking. Such is the case in Acts 3:26.

- 14 Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971, 210, note 4.

[Abstract in English]

A Better Translation of Acts 3:26

W. Robert Shade

Not many English and Japanese readers of Acts 3:26, including those who read it in the Greek text, realize that the infinitive ἀποστρέφειν can be translated intransitively, that is “**To you first God raised up his servant to bless you when each turns from your iniquities.**” However the above investigation has shown that this rendition is definitely better. 1. When the ἐν τῷ + infinitive construction is followed by an accusative, the accusative is without exception in Luke/Acts (thirty three cases) **the subject** of the infinitive. 2. Cadbury’s statement that “ἀποστρέφειν is rarely intransitive” is simply not true. 3. The ἐν τῷ + infinitive construction is usually temporal, not instrumental, in both the LXX and the NT. 4. Context: The central point of the sermon is 3:19, an appeal to repentance. Making Christ to be the agent of bringing repentance is a weaker appeal than making Peter’s audience responsible for their own repentance. Further, the “blessing” then consists, not in “turning them from their iniquities,” but in the “times of refreshing” and “restoration of all things” offered in 3:19-21.

〔日本語要約〕

使徒の働き 3章26節の翻訳における一考察

W・ロバート シェード

使徒の働き 3：26の不定詞ἀποστρέφεινは普通、英語と日本語の聖書に、他動詞として訳されている。「神は、まずそのしもべを立てて、あなたがたにお遣わしになりました。それは、この方があなたがたを祝福して、ひとりひとりをその邪悪な生活から立ち返らせてくださるためなのです。」（新改訳聖書）従って、英語圏の人と日本人は、このテキストを原文で読んでもἀποστρέφεινは自動詞である可能性を（ルターはそうのように訳した）見逃しがちである。しかし、綿密な分析によると自動詞の訳が優れていると分かった。1.ルカの文学には、ἐν τῷ+不定詞+対格の構文は例外なく(33回)、その付いてくる対格の実語は不定詞の目的語ではなく、主語である。2.カドベリーの“ἀποστρέφειν is rarely intransitive”というコメントは間違っている。3.ἐν τῷ+不定詞の構文は通常道具的ではなく(ブルースの意見)、時間的である。つまり、「立ち返らせることによって」ではなく、「立ち返るとき」の方が良い。4.3：12-26のコンテキストの中で、要点は悔い改めのアピールであって、「立ち返る」責任を演説の聞き手に負わせることが自然である。尚、「祝福」ということは「罪から立ち返らせられる」ことではなく、3：19-21に出る「回復の時」と「万物の改まる時」とメシヤの再臨である。

インターナショナル・カルヴィニスト運動 としてのピューリタニズム

—— 英国宗教改革からピューリタン北米植民地建設まで ——

増井志津代

序

ピューリタニズムはヨーロッパにおけるプロテスタント宗教改革の主流がルター主義からカルヴァン主義（リフォームド）^①へと移行し、スイス、フランス、ドイツ、オランダの各地域へ国際的に展開して行く過程で、イングランドのカルヴァン主義から派生した宗教運動である。カルヴァン主義の国境を越えた展開について、教会史家アリストアー・マグラスは、「インターナショナル・カルヴィニズムは知的抽象論ではない。他の国際的な運動と同じく、様々な歴史的偶発性に影響され、地域により異なった形態を取っていった」と語り、カルヴィニズムがその発生初期よりヨーロッパ各地域で、歴史的社会的条件により様々な様相を呈した多面的運動であったことを指摘する^②。

カルヴィニズムの歴史は、フランス人法律家ジャン・カルヴァン（Jean Calvin, 1509-64）に遡られる。プロテスタント宗教改革の主張の為、故国フランスを追われたカルヴァンは、宗教難民のひとりとして各地を点々とした後、ジュネーヴの市政改革に取り組む。彼は似た志を持つ宗教改革者との対話を続け、当時まだ統一を欠いていたスイス・リフォームド個々の教会に、神学的共有基盤を与える。このカルヴァンの功績により、リフォームド神学はカルヴァン主義神学と呼ばれることになる。カルヴァンに同調した人々は、やがて、ヨーロッパ各地に離散し、あたかも捕囚時代のユダヤ人ディアスポラのように、スイス以外の国々にもカルヴィニスト共同体を形成していく。地理的に広範な展開により、時代と地域によっては、カルヴィニズムと呼ばれるものの、カルヴァン自身の改革思想本来の強調点が湾曲されたり、違った要素が加えられた

りする場合も生じた⁶³⁾。

カルヴィニズムの派生形ピューリタニズムは、カルヴァン主義の国際的な共同体に属する。その発展の中で、ピューリタニズムはカルヴァン主義実践の中心地ジュネーヴの路線とは異なった強調点をも備え、英米において特殊な展開をして行く。英国人カルヴィニストは、その指導をカルヴァンの他、ハインリヒ・ブリンガー (Heinrich Bullinger, 1504-75)、マルティン・ブーツァー (Martin Bucer, 1491-1551)、テオドール・ベザ (Theodore Beza, 1519-1605) といった大陸ヨーロッパの宗教改革者たちに仰ぎ、緊密な連絡を取り合ってもいた。ピューリタニズムは、国境を越えたカルヴァン主義の交流を土台に形成された運動である。

さて、歴史家デヴィッド・ホールはピューリタニズムを次のように定義する。ピューリタニズムはエリザベス一世治世中 (1558-1603)、イングランドで起きたヨーロッパ大陸プロテスタント宗教改革の継承活動で、リフォームド神学に基づき、『自己 (self)』と『教会 (church)』と『社会 (society)』の浄化 (purify) を達成しようとする信仰運動である。教会政治的には長老主義 (Presbyterians) と会衆主義 (Congregationals) に分かれるが、アメリカ大陸に渡ったのは会衆主義ピューリタン達であった。やがて英本国では、1640年代から50年代にかけて政治的一大勢力となるが、ピューリタン革命終結後、1662年以降は、ノン・コンフォーマリストとみなされる。新大陸アメリカには、1620年、プリマス植民地建設に伴い分離派 (Separatists) のピューリタニズムが、1628-30年、マサチューセッツ湾植民地建設に伴う大規模な移住により、非分離派 (Nonsepratists) のピューリタニズムがもたらされる⁶⁴⁾。

ヨーロッパから英国を経由して、アメリカに展開の場を広げて行ったピューリタニズムは、発生の初期より、教会政治の違い、聖礼典の施行に関する見解の違い等から、次々と分派していく。ジュネーヴの神学路線をカルヴィニズム正統主義とすると、もっともジュネーヴよりの正統主義右派には「長老主義」ピューリタン、続いて、各個教会の独立した教会政治を採用する「会衆主義」のインディペンデンツやバプテスト、さらに運動を過激にした左派にはクエイカーを位置付けることができる⁶⁵⁾。ここでは、ピューリタニズムの、多面的な展開を確認した上で、地理的移動に伴い獲得されて行ったこの運動の特徴を概観的に確認する。16世紀における英国プロテスタント宗教改革運動から発生し、

新大陸アメリカへと渡ったピューリタニズムが17世紀の社会的、歴史的環境の中でどのような展開、変容を経ていったかを国際運動としての観点から眺めたい。

英国宗教改革

英国プロテスタント改革は、国王ヘンリー八世 (Henry VIII, 1509-1547) の政治的な思惑の中からいわば便宜的に始まる。イングランドを新教国と変えたヘンリー八世は、もともとは、ドイツでマルチン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) がローマ教会批判を始めた頃、ルターの激しい批判者であり強力な論敵でもあった。ルター批判における功績を評価された国王はローマ法皇より「信仰の擁護者」の称号を与えられた。しかし、やがて王は当時の覇権国スペイン国王の妹にあたる王妃、アラゴンのキャサリンが嫡子を生まないとの理由で離婚を決意し、その許可を与えない法皇に逆らいローマ教会を離脱する。さらに、王は自らが国家の王であると同時に教会の首長であるとの宣言をし、イングランドを新教国とする。イングランド宗教改革はローマ法皇権との決別を主たる目的として政治的に開始されることになる。

実際にイングランドで、宗教上ルター主義路線のプロテスタント改革が始まったのは、ヘンリー八世没後王位についたエドワード六世の治世中である。カンタベリー大司教に就任したトーマス・克蘭マー (Thomas Cranmer, 1489-1556) がプロテスタント宗教改革の指揮を取るが、事実上の教会の長は国王であった為、改革の推進は、漸次的なものにならざるを得なかった。

短命であったエドワード六世に引き続いて、1553年、メアリー・テューダー (Mary I, 1516-1558) が王位に着く。メアリー女王は、ヘンリー八世に離縁された王妃キャサリンの娘である。母親のカソリック信仰を受け継いだ女王は、王位継承後即座にプロテスタント政策を廃し、克蘭マー等プロテスタント改革の指導者250名以上を処刑、ローマ・カソリズムを再び採用する。「血まみれのメアリー」(Bloody Mary) とあだ名された女王の迫害の手を逃れた新教徒は、当初、大陸のルターのもとへ逃れることを望むが、当のドイツ諸州はルター没後の混乱の最中だった。結局多くの新教徒はツィングリー、カルヴァン等により改革の進められていたラインラント、ジュネーヴへと亡命する。こうし

て、英国からの約800名の新教徒の宗教難民たちは、ヨーロッパ大陸亡命中、スイス・リフォームドの影響下に入る⁶⁾。

1550年代、英国人新教徒が身を寄せたジュネーヴ、チューリッヒ等、スイス各地、そしてドイツ南部の諸都市は、カルヴァンを始めとするリフォームドの宗教改革者の指導のもと、新しい政治体制を求める市政改革の最中であつた。封建諸侯やローマ教会から離れたスイス諸邦はこの頃には独立を果たし、新教徒指導者達との協力のもと、市民による新しい共同体作りを達成しつつあつた。英国人新教徒は、避難した諸都市で、カルヴァン主義改革をプロテスタント宗教改革の理想型として学び、やがて、エリザベス女王の即位とともに再び新教国となった英国へともちかえることになった。

しかし、旧来の権力者、封建諸侯に代わり台頭してきた新興の商工業者階級と協力し、新しい市民社会建設に取り組んでいたジュネーヴ、チューリッヒの都市改革と結びついた宗教改革の理想を、堅固な絶対王政確立を主眼としたエリザベス朝イングランドに持ち込むことには、はなはだしい無理があつた。亡命先から帰還した新教徒たちは、ゆるやかなプロテスタント改革路線を採用したエリザベス女王の政策に次第に不満を抱くようになる。

特に、ジュネーヴで行われていた、教会が国家権威から自律的な立場にあると主張する「長老主義」(Presbyterianism)の教会政治を採用し、教会と国家の力を分離しようとする新教徒の一部は、エリザベス女王のアングリカン体制に真っ向から反対した。エリザベス女王は、カルヴァン主義程改革的ではない穏健なプロテスタンティズムの採用をもってプロテスタント移行を進めようとしていた。これに不満を抱く改革主義者達は、「ピューリタン」とあだ名され、政治的にも非主流派となつて行く。それでもなお理想を貫こうとするピューリタンの一部は、再び大陸ヨーロッパのプロテスタント居留地へ移り、やがては新大陸アメリカの植民地へと、改革の理想を達成する場所を求めて離散して行つた⁷⁾。

1. 「教会と国家」(Church and State)の問題

エリザベス女王は、即位後しばらく、ヨーロッパ諸国間における覇権をめぐる外交上の問題にかかわらなければならない関係上、カルヴァン主義急進

派のピューリタン活動に制限を与える余裕がなかった。事情が変化したのは、1588年、英国海軍が最強の敵であったスペインの無敵艦隊に勝利を納め、ヨーロッパにおける覇権を掌握した後のことである。この年まで、エリザベス治世初期約30年間、カルヴァン主義新教徒は、英国の政治、教育の場で次第にその影響力を拡大して行った。

大陸から帰還した新教徒の多くはジュネーヴの改革に沿って、教会政治における長老主義の採用を主張した。すなわち、長老主義者は、「教会」と「国家」の力は分離され、双方は協力関係にあるが、その権威を一つに統合すべきではないという立場を取る。教会政治は長老の合議により行われるべきだと主張するのである。一方、エリザベス女王の父、ヘンリー八世が先鞭をつけた「アングリカニズム」では、「教会」と「国家」は共に唯一の首長たる国王の権威のもとに置かれる。「国家」が「教会」をその権威のもとに置くいわゆるエラストゥス主義 (Erastianism)^⑧がアングリカニズムの寄る立場であった。当時、エリザベス女王は、父王の先例に従い、アングリカニズムの徹底により絶対主義国家の王としての権威を確立しようとしていたのである。1588年以降、ヨーロッパにおける英国覇権を確立した後は、エリザベス女王による国体の強化政策はさらに進み、重要な基盤であるアングリカン体制を脅かす長老主義ピューリタンは、より厳しい弾圧を受けることになった。

当初はジョン・フィールド、トーマス・カートライト (Thomas Cartwright, 1535-1603) 等に指導され、教会政治における長老主義の導入を目的としていたピューリタン運動は、エリザベス治政下の干渉と迫害の中で路線変更を迫られる。ピューリタンのある者は強調点を変えつつアングリカン体制内部にとどまり、又ある者は過激な分離主義を採用し英国教会を離脱する。こうして、方向を転換したピューリタンは英国教会の内外に小さなグループを形成しながら分散していくのである。

2. 長老主義ピューリタンと会衆主義ピューリタン (インディペンデンツ)^⑨

アングリカン体制の変革と教会の王権からの独立を目指した長老主義がエリザベス女王により厳しい弾圧を受けた後、ピューリタンの多くは「会衆主義 (Congregationalism)」へと向かうことになる。イングランドでは、長老主義

は、スコットランドやジュネーヴのような発展を見ることはなく、クロムウェルの共和制時代に開かれたウェストミンスター会議をその頂点として衰退する。

それでは会衆主義はどのように発生したのであろう。長老主義の採用による英国教会の浄化に挫折した人々は、次第に、公会衆の集まりとは別に、信仰者のみの会合を持つようになる。この集まりの成員には明確な回心の体験が要求される。回心体験を持つ成員は「聖徒」と呼ばれ、回心体験を持たない人々との間に線が引かれるようになる。時には国教会内部で、また時には国教会から分離した形で、「聖徒」の交わりとして持たれた自発的な、フリーチャーチ型の集まりが会衆主義教会の原形である。

イングランド最初の会衆派教会は、1580年頃リチャード・ブラウン (Richard Brown) の指導によりノーウィッチで始められたとされる。ブラウン自身は、その後アングリカニズムへ再び転向し、次いでこの教会を指導することになったヘンリー・バロウ (Henry Barrow) は1593年に処刑される。続いてフランシス・ジョンソン (Francis Johnson) に率いられたこの群れはオランダへと渡る。一方、ロンドンでは1616年、すでに1604,5年頃から会衆主義を唱え始めていたヘンリー・ジェイコブ (Henry Jacob) が独立教会を設立する。初期の頃から「インディペンデント (Independents)」の名の通り、会衆主義教会には「独立」的な、様々なタイプの群れが存在した。「インディペンデント」という呼称は、ジェイコブにより1609年頃より用いられ始めたとされている¹⁰⁰。

イングランドの会衆主義ピューリタンの多くは、信者のみの集まりを形成しながらも、自らをあくまでも英国教会の会員として理解し、やがて教会全体の浄化を目指している非分離派 (Nonseparatists) であった。その意味では、英国教会を離脱し、急進的な分離主義を主張したジョン・ブラウンに率いられた過激派や、1620年、新大陸に渡りプリマス植民地を形成したピルグリムズ等の分離派 (Separatists) はピューリタンの少数派である。やがてこのプリマスをも吸収することになったニューイングランドの最も主要な植民地、マサチューセッツ湾植民地に渡ったピューリタン達のほとんどは、英国教会の内部での改革を模索する非分離派ピューリタンである。

3. 英国ピューリタニズムの特徴

ここで、ピューリタンの神学的特徴を確認しておきたい。ピューリタンの第一の主張は、人間の救済における神の絶対的主権の強調である。これは、救済における人間の自由意思の介在を主張するアルミニウス主義 (Arminianism) に対抗して、ピューリタン神学の主要な強調点となる。

第二に、ピューリタンは聖書の権威の絶対性を強調する。ピューリタンの聖書理解は、特に旧約聖書の解釈に特徴がある。ピューリタンは、旧約の「律法」を、新約の「福音」と対比させ、「律法」は、人間の罪とその無力さを認識させる為のものと理解したルターの解釈ではなく、「律法」には旧約イスラエルの民に対してのみではなく、時代を超えた規範的役割があるとする「律法」の「第三用法」を唱えるカルヴァンやリフォームド神学者の立場を取る。ピューリタンは、また、カルヴァンに習い、聖書解釈の一つの方法として予型論 (Typology) を用いた。やがて、この解釈法は、旧約聖書に記されたイスラエルの体験を自分たちの歴史的体験になぞらえ、予型 (type) として解釈する予型論的歴史認識へと発展する。

第三に、ピューリタンは「神の創造された世界に、統一された社会を建設する」ことを目指すという社会改革的姿勢を取る。つまり、「浄化」の対象には、信仰者としての「個人」、「教会」だけでなく「社会」が入れられる。こうした世界観は「創造の神の主権のもとに教会と国家が互いに補いあう関係で置かれている」という、中世伝来の「キリストの王国 (Christendom)」の考えを継承したものである。改革された社会建設の理想はイングランドにおいてはピューリタン革命へ、また新大陸においては聖書共同体の建設という理想主義へとそれぞれ発展していく⁽¹⁾。

ニューイングランドに渡ったピューリタニズムでは、さらに、「契約神学 (covenant theology; federal theology)」が際立った特徴となる。ピューリタンの契約理解はカルヴァンよりも、その後継者のベザやハイデルベルクのウルシヌス (Zacharias Ursinus, 1534-83)、オレヴィアヌス (Kaspar Olevianus, 1536-87)、ザンキウス (Girolamo Zanchius, 1516-90) の契約神学の影響を受けている⁽²⁾。ハイデルベルクの神学者達は「業の契約 (the covenant of works)」、「恩恵の契約 (the covenant of grace)」という概念を用いて契約関係を説明す

る。「業の契約」とは、旧約聖書の創世記で、神とアダムとの間に結ばれた契約で、これは人間の墮罪により無効となった。しかし神は、イエス・キリストを人としてこの世に送ることにより、キリストを信じる者が救われるという新しい契約を提示された。これが「恩恵の契約」である。新大陸のピューリタンは、この「恩恵の契約」で結ばれた者たちによる教会設立を目指していく。

「恩恵の契約」に入るには、個人は罪を悔い改め、キリストを受け入れるという回心体験を経なければならない。教会の正式な会員となるためには、罪から救済され神の「御賜」の内に日々の生活を続けていることを「回心体験談 (Conversion narrative)」として公に語る事が要求され、これはマサチューセッツ湾植民地の教会で、制度として確立することになる。

回心を体験した個人は「恩恵の契約」に入れられる。「救済に至る信仰 (saving faith)」により人は義なる者とされるが、といて「道德律法 (moral law)」への従順は廃棄されるのではない。「恩恵の契約」に入った「聖徒」は、旧約の律法を基とする「業の契約」から解放されているが、その戒律から解放されているのではない。「良き業」(good works)は救済の条件を満たすものではないが、「恩恵」に付随するものとして当然、聖徒に期待される。「義認 (justification)」の後には「聖化 (sanctification)」が始まり、契約に召された者は「見える聖徒 (visible saints)」として「良き業」に励み、やがて救済の完成の日に「栄化 (glorification)」され、キリストの完全な似姿に変えられるのである⁽⁴³⁾。こうした「聖化」の歩みを日々続ける「聖徒」が集まる場所が教会であり、そこでは「神の御旨 (Providence)」を求めることが何よりも優先されることになる。

ニューイングランドに移住したピューリタンの殆どは、さらに、プレバレイションニスト神学 (preparationist theology) を受容する。これは、「聖化」を重視し、個人の救済に何段階かのステップがあると解釈する神学的立場である。この神学は、ウィリアム・パーキンス (William Perkins, 1558-1602)、その弟子ウィリアム・エイムズ (William Ames, 1578-1633)、ジョン・プレストン (John Preston, 1587-1628) といったケンブリッジ大学の教師たちにより発展させられた。まず、ウィリアム・パーキンス⁽⁴⁴⁾は、ベザ以降のカルヴァン派正統主義とハイデルベルクの契約神学者からそれぞれ「二重予定説」を含む「前墮罪説」(supralapsarianism)⁽⁴⁵⁾と「契約神学」の両方を継承する。その後継者エ

イムズは、『神学の真髓 (*Medulla sacrae theologicae or Marrow of sacred divinity*)』(1623) を著し、パーキンス以降のピューリタン神学を初めて組織神学の形でまとめ上げた。『神学の真髓』は、ハーヴァード、イエールといったピューリタンの大学で組織神学の教科書として長く用いられ、ニューイングランド神学の礎となる。「ニューイングランド教会政治の父」と呼ばれるエイムズは、しかし、実際には新大陸に渡ることはなく、1633年、寄留地のオランダで没した⁽⁶⁾。

新大陸における英国領植民地の発展とピューリタニズム

1. ヴァージニア植民地

ヴァージニアは、スペイン、フランスに遅れをとって入植を開始したイギリスの最初の定住型植民地で、1607年、ジェイムズタウンに建設された。北部ニューイングランドに1620年建設されたプリマス植民地、1630年建設のマサチューセッツ湾植民地といった、ふたつの植民地と比較して、商業目的で建設されたものであると説明され、北部ピューリタン植民地の宗教色に比して、アングリカンのヴァージニアは世俗性が強かったと言われる。実際、共同体の中心にミーティング・ハウスという信仰的な交わりの場を置き、タウン建設を推進していったピューリタンの北部植民地とは異なり、タウン建設の具体的計画を持たず、居住者がおのおの適当な土地に散在して定住を始めたヴァージニアでは信仰的な統合の場を作るのは困難であった。とは言え、ヴァージニア植民地への移住者がすべて商業的目的のみで新大陸をめざしたとは言えない。一七世紀初頭のイングランドではカルヴァン主義はアングリカニズムの内部に深く浸透しており、新教徒的宗教上の情熱は対スペイン、その背後にあるローマ・カソリシズムへの二重の反発といった英国的ナショナリズムにも触発されヴァージニア植民地にももたらされていた。

1607年5月、ヴァージニアに到着した最初の移住者達は、即座に宗教的な結束を願って、「聖餐式」を行う。しかし、なかなか共同体としてまとまりのつかない植民地を統率するため、1610年、新しい総督が到着する。この時にも、植民地の人々は直ちに礼拝の集まりに招かれ、聖書的な「犠牲」や「勤勉」が呼

びかけられた。

ヴァージニアの最も古い法令によると、日曜日の礼拝出席は義務とされ、安息日遵守が規定されている。婚外交渉、華美な服装もまた厳しく取り締まられていた。こうした条令はいずれも、通常ピューリタンのニューイングランド植民地と結びつけられるのであるが、ヴァージニアにおいても社会規範はニューイングランドと同じくカルヴァン主義的律法遵守の立場から定められたものであった。

そうした初期のヴァージニア植民地で、宗教的指導者の役割をつとめたアレクサンダー・ウイテカー (Alexander Whitaker) は、アングリカン教会の中に止まったピューリタンの一人であった。彼の父は、ピューリタニズムの理解者、カンタベリー大司教ホイトギフトのもとで作成されたカルヴァン主義的なランベス信条の主要な草案者、ケンブリッジのウィリアム・ウイテカー (William Whitaker, 1548-1595) である。「ヴァージニアの使徒」と呼ばれ、ポカホンタス (Pocahontas) に洗礼を授けたとされるウイテカーは、インディアン宣教を使命と信じ、1611年から17年までその宣教活動を続けた。ウイテカーのピューリタニズムは、以後の歴史で、ヴァージニアのアングリカニズムが早期に低教会化することに貢献したと教会史家マックニールは指摘している¹⁷⁾。

しかし、1642年になると、ヴァージニアでは一般祈祷書に対する批判の一切が禁止され、ピューリタンは植民地から追われた。クロムウェルの共和制時代にも、ヴァージニアはアングリカニズムを守り続ける。共和制時代、クロムウェルは国王の為の祈りの箇所のみを除くことで、ヴァージニアでの祈祷書使用を許可したのである。

2. プリマス植民地

アメリカ建国史のなかで巡礼父祖たちの建設した植民地として神話的な位置を保ち続けているプリマスは、実際の植民地としての規模はヴァージニアや、同じピューリタンの建設によるマサチューセッツ湾植民地とは比較にならないくらい大変小規模なものであった。しかし、その植民地政策の一貫性と明瞭さ、英国教会に決然と分離を宣言する姿勢等から、「ピルグリムズ」ほどの英領植民地よりも深く、アメリカ精神史に「父祖」としての名を刻むことになる。

イングランドではジェームズ一世の時代に、分離派の活動が激化する⁽¹⁸⁾。1603年、エリザベス女王の後継として即位したジェームズ一世は、スコットランド出身であった。長老主義のスコットランドと同じ様な改革が、イングランドでも進められるであろうと、ピューリタン達は最初、期待を持って新王を迎えた。しかし、ジェームズ一世の宗教政策は、エリザベス女王の路線を踏襲するもので、アングリカニズムの強化姿勢に変化はなかった。新王のもとでも弾圧された英国教会内の不満分子の内、より純粹主義を唱える人々は国教会外での分離派の集まりをますます盛んに形成して行くことになった。そうした分離主義の集まりの一つであったノッティンガムシャイヤー、スクルービー村の会衆は弾圧の危険を火急のものと感じ、集団での国外移住を決意する。

指導者である牧師ジョン・ロビンソン (John Robinson, ca. 1576-1625)⁽¹⁹⁾を中心に、最初、このグループは同じ改革主義プロテスタントの国オランダのライデンに移住する。彼等の分離主義は非常に極端なもので、教会政治的にはカルヴィニズムというよりも「再洗礼派 (Anabaptists)」に近いものがあるが、しかし、聖書主義の徹底は紛れもなくカルヴァン主義者のそれである。ロビンソンはライデンではフランス、オランダ、スコットランドのリフォームド系の人々をも陪餐メンバーとして迎え入れたという。

集会の自由は得られたものの、商業化の進むライデンでの都市生活はスクルービー村の農民達の信条と倫理観を脅かすもの感じられ、特に子供たちへの悪影響が心配された。将来を懸念した人々はさらなる定住地を求め新大陸アメリカを目指すことになる。この集会の中で成長し、次の世代のリーダーとなるウィリアム・ブラッドフォード (William Bradford, 1589-1657) は移住の足跡をまとめた『プリマス植民地の歴史』 (*Of Plymouth Plantation, 1630-1650*) の中で、オランダの都市生活は快適なものであったが、神の御旨を仰いだ「ピルグリムズ (巡礼達)」は、天に望みを置き、さらなる魂の安らぎの地を求めて新大陸に向かったのだと記録している。

ヴァージニア植民地会社の商人達に支援を受け、メイフラワー号に乗り込んだ一団は、最初の予定ではヴァージニアを目指していたが、おりからの嵐により、1620年11月のはじめ、北部ケープ・コッドに漂着する。メイフラワー号を降り、陸上にあがる前に男子の乗船者たちは、神の臨在のもと、協力して植民地建設という作業に取り組むという趣旨の誓約書に署名した。「メイフラワー盟

約」(Mayflower Compact)と呼ばれるこの誓約は、ピルグリムズが、彼等の契約理解を社会契約にまで適応していく過程を示す。契約集団としての共同体理解は、ヴァージニア植民地建設とは異なり、より緊密な目的意識で結ばれた独自の共同体を育てて行くことになる。

やがて総督となったブラッドフォードの記録によると、上陸後の生活は厳しいもので、最初の冬に移住者の半数は死んだという。過酷な移住生活を送る中、この植民地は10年後になっても300人程の小さな共同体であったが、移住者たちは、彼等の希望通りの会衆主義の教会を作り、敬虔を重んじる生活を送るという自由をついに得たのである。

ブラッドフォードが残した植民の記録により、プリマスは、同時代のどの植民地よりもアメリカ精神史上、最も重要な植民地として記憶されることになった。例えば、記録にのこされたピルグリムズとマソサイト・インディアンとの交流や最初の感謝祭(Thanksgiving)は、19世紀になると、リンカーン大統領により国民的な祝祭と定められる。特異なはずのピルグリムズの体験はアメリカ国民の民族的記憶の層にまで埋め込まれているとも言える。このことは、ブラッドフォードの記録が、単なる事実の記録では終わらない、物語性を備えた高度な文学的記述であることの証明とも言えよう。

3. マサチューセッツ湾植民地

マサチューセッツ植民地へのピューリタン大移住(The Great Migration)は、カンタベリー大司教ウィリアム・ロード(William Laud)によるピューリタンへの弾圧が引金となって開始する。チャールズ一世の即位とともに影響力を持ってきたロンドン司教ロードは1633年カンタベリー大司教となったのち、ピューリタン弾圧をさらに激化させる。この結果、1640年頃までには約2万人が新大陸を目指すことになる。中には、ピューリタン牧師の移住に伴い教会員が教区ごと集団移住するといった例もあった。この中にはジョン・コットン(John Cotton, 1584-1652)、トーマス・フッカー(Thomas Hooker, 1586-1647)、ジョン・デイヴォンポート(John Davenport, 1597-1670)という当時の英国ピューリタニズムの中心的指導者も含まれていた⁽²⁰⁾。こうした人々はプリマスの分離派とは違い、あくまでも自らを英国教会の構成員であり、また大陸で始まった

プロテスタント宗教改革の推進の一翼を担うカルヴィニストの共同体に属するキリスト者であるとする自己理解を持っていた。

(1) 「ニューイングランド・ウェイ」

マサチューセッツ湾植民地会社は、自主的な植民地経営を行うにあたって、独特な方法をいくつか採用する。その一つが植民地会社の株主総会の開催地を新大陸に置き、実質的な植民地経営を現地で行うという取り決めである。そして、この総会が実質的には地域政府のような役割を担うことになる。また、通常、出資者である株主を総会の構成員とするのが植民地経営の本来のありかたなのだが、マサチューセッツ湾では、総会構成員の枠を広げる政策を打ち出す。すなわち、成人男子の教会員ならば、株を取得していなくても総会の構成員となることができるとの方針が採用されたのである。

総会議は、各タウンに土地を分譲し、その土地は、成人男子の公民にさらに分配される。各タウンでは、タウン・ミーティングが持たれ、その代表が総会に出席し、植民地全体の政治に参加することになる。

教会改革、そして社会改革の高い理想を掲げたマサチューセッツのピューリタンたちはこうして「ニューイングランド・ウェイ」と呼ばれる独特な植民地運営の方策を採用することになった。これは、ニューイングランドの4植民地、マサチューセッツ、プリマス、1638年には、ジョン・デイヴオンポートを中心として建設されたニューヘイヴン、そして、コネチカットでそれぞれ採用されていく。(1662年、ニューヘイヴンとコネチカットは合同する。) 教会員すなわち公民となるので、教会への入会が肝要となる。ニューイングランドでは新しく教会の成員となる者には、教会で公に神の救済の恵みの体験、すなわち、回心体験を語ることが求められることになった。その中で自らが「恩恵の契約」に入れられていることを証言した上で、人々は教会の正式な陪餐会員となる。また、教会員には、ピューリタン信仰と教義、そして「恩恵の契約」に入れられた「聖徒」としての道徳的生活が求められた。

教会契約に入った者は、社会契約にも入れられ共同体の成員となる。マサチューセッツでは、教会員である選挙民に選ばれた人々が政治的な指導者となるのであって、教会の牧師が直接、政治に携わるのではない。この意味で、マサチューセッツ植民地の政治体制を「神権政治 (Theocracy)」と呼ぶのは正確で

はない。ただ、しばしば、政治的指導者は様々な点で、当時の社会での知識者層でもある牧師に相談をもちかけ、密接な関係を保っていたのは確かである。

ジョン・ウインスロップが総督として政治的実権を握った植民地建設初期の20年間は、この制度はかなり有効に機能した。「ニューイングランド・ウェイ」が、教会の自立を損なうものだとして、植民地政府の政策に意義をとらえたロジャー・ウィリアム（Roger Williams, 1603-1683）を巡っての一連の論争や、あるいは宗教的に指導的役割を担っていたジョン・コットン牧師の教会の女性信徒アン・ハッチンソン（Anne Hutchinson, 1591-1643）が引き起こした「恩恵の契約」の解釈についてのアンチノミアン論争はあったものの、それらは共同体の指針をより明確にし、「ニューイングランド・ウェイ」をより堅固なものにしていく契機ともなった。1648年には、「ケンブリッジ綱領（Cambridge Platform）」によりこの方策は確認され、また、さらに英国カルヴィニズムの正統主義的信仰告白、ウェストミンスター信仰告白を受け入れて、マサチューセッツのピューリタン正統主義は確立する。ウェストミンスター信仰告白の内、「綱領」から除外されたのは教会の長老政治に関する点のみで、他の内容は全て採用された。教会政治については会衆主義、すなわち、各個教会の自主的な教会運営が再度確認された。会衆主義でも、牧師達の集会は随時持たれたが、それは長老主義のシノッドとは違い決議機関ではなく、何ら各個教会の独立や自主的な教会政治に干渉するものではない。

(2) ニューイングランド・ピューリタンの生活と信仰

ピューリタンの共同体における生活の中心は「ミーティング・ハウス（meeting house）」で、毎週日曜日にはここで安息日の礼拝が持たれる。ニューイングランドのどのタウンでも、町の中心に建てられたのがこの礼拝のための集会所で、ミーティング・ハウスはピューリタン生活の心臓部ともいえる。礼拝の中心は、神の「御言葉」である聖書の説き明かし、すなわち説教である。ピューリタンの説教には「通常（regular）」説教と「特別（occasional）」説教がある。前者は聖書の講解説教で、ほとんどのニューイングランドのタウンでは毎日曜日2回、一回につき2時間程、牧師により語られる。説教の中心主題は、「恩恵の契約」で、信仰者のうちに働かれる神の恵の業が強調された。特別説教は「選挙の日」、「断食の日」、「感謝の日」といった共同体にとっての特別な日

に語られる。こうした特別説教は後日印刷出版され、植民地の人々に好んで読まれることになる。

通常説教のテーマは、必ず聖書に求められ、人間は罪人であり神の赦しが必要であること、人間の罪からの救済は一方的な、神の恩賜と憐れみのみによること、そして救われた罪人は神に与えられた律法に則した生活を行うことによって、神に仕えるのだといった信仰の基本が繰り返し語られた。すなわち、毎日曜日、説教を通して「恩恵の契約」が繰り返し強調されたのである。

一方、共同体の特別な集まりで語られる特別説教では「国民契約 (National Covenant)」が強調される。この場合の「国民」とは旧約聖書のイスラエルの「民」にあたる言葉であって、必ずしも近代国家的な意味でのそれではない。約束の民として如何に神に応答するかという旧約聖書の預言者のなした民への語りがこの場合は継承された。こうした二種類の説教スタイルは、牧師の世代が変わっても150年くらい、殆どその基本的な形は変えずに踏襲されていった。

特に「国民契約」の強調は、選ばれた神の民として、この世に対しての使命 (ミッション) を果たすべきであるという責任へと聴衆を駆り立てることにもなる。かつて、ウインスロップは新大陸へと向かうアルベラ号上の説教とされる『キリスト教徒の慈愛の雛型 (*A Model of Christian Charity*)』の中で、「丘の上の町」を建設し、宗教改革の模範となろうという意図で植民地建設の特別な使命について語った。ヨーロッパに残った人々に対しても宗教改革の継承をしていく姿勢を示そうとの意味で強調されたこの使命感は、18世紀の独立革命期以降は、信仰的というよりも政治的な意味で用いられるようになる。そして、19世紀、近代国家的ナショナリズムの高まりと市民宗教 (Civil religion) 成立の過程で、「国民契約」の「国民」は、ネイション・ステイト、アメリカ合衆国国民と同一視されることになる。ウインスロップの意図した神の民としての、いわば国境や民族を越えた、インターナショナル・カルヴィニスト的な契約への呼びかけは、当初の意味が湾曲され、近代国家としての覇権を目指すアメリカ合衆国のナショナリズムの標語として用いられるようになっていくのである。

説教スタイルとして、ピューリタンはギリシャ、ローマの古典や同時代の名著から多くの引用をし、とうとうと語るアングリカンのバロック的 (baroque style) 説教を嫌った。明解さを追及したピューリタンの説教は平明体 (plain style) と呼ばれるもので、聖書の「テキスト」、 「教義」、その「解説」、 「適応」

が要点ごとにまとめられて語られる。特に最後の「適応」はピューリタン説教の中では大変重要で、聖書の「御言葉」をどのように日々の生活で実践するかということが説かれる。恩恵の契約により一方的に、神の憐れみにより救われた罪人が、どのように応答するかという点が、聖書的理想の実行を目指すピューリタンには重要であった。

説教を中心とした礼拝を信仰生活の中心にしたピューリタンにとって重用になるのは、教会生活を導く有能な牧師の確保である。幸い、植民地建設初期には、ジョン・コットンやトーマス・フッカー、トーマス・シェパード (Thomas Shepard, 1636-1640) という、いずれも英国におけるピューリタニズムの中心であったケンブリッジ大学のエムズやシプスのもとで神学教育を受けた優れた牧師が移住していた。彼等の後継者となる牧師養成の為に、植民地建設からわずか6年で、新大陸最初の大学ハーヴァード・カレッジが、1636年創立される。創立頭初から、ハーヴァードの教育は牧師以外の植民地の指導者養成全般に配慮したものであった。カリキュラム、学則等、基本的な項目の多くは、ケンブリッジ大学の中でもエマニュエル・カレッジの卒業生が多く移住していたこともあり、その方式が用いられることになった⁽²⁾。聖書教育を重視するニューイングランドのピューリタンにとって識字能力は欠かせないものであり、初等教育にも植民の初期から大きな関心が注がれた。1642年には、各タウンは子供の識字教育を徹底させることが政治的に要請され、そして、5年後の1647年には、50以上の戸数を持つタウンは必ず一名以上の教師を持つことが定められた。

(3) ピューリタンと文学

旧約聖書の十戒を字義通り解釈する立場を取ったピューリタンは、絵画等の芸術を受け入れず、また当時英本国で盛んであったシェイクスピア流の劇の上演も禁じた。芸術的な成果はそれではどこに認められるかという点、説教、日記、歴史、詩といった文字文化の領域になる。プリマスの記録をアメリカ精神の始祖的記録にしたブラドッフォードの歴史や、「丘上の町」のメタファーを用いて植民地建設のビジョンを語ったウインスロップの説教の持つ修辞技巧の巧みさは、ピューリタンの文字文化の高度さを証明するものである。

詩作については、例えばコットン・マザー (Cotton Mather, 1663-1728) は

1726年に出版した牧師になろうとする若者達に向けた手引きの中で、詩に「親しんでおくことを勧める」と、ホメロスやヴェルギリウスなど古典的な詩人を紹介し、また勉強の合間に詩作をするようにとも奨励している⁽²²⁾。

この時代のマサチューセッツ植民地を代表する詩人は、アン・ブラッドストリート (Anne Bradstreet, 1612-1672) とエドワード・テイラー (Edward Taylor, ca. 1645-1729) である。ブラッドストリートは政治的な権力者の父を持ち、家庭で多くの蔵書に囲まれて育った。恵まれた環境で古典的教養を身につけることができた希有な女性詩人である。彼女の詩には、夫や子供に対する愛情を歌った家庭的な詩や、瞑想詩などがある。その教育は父親の特別な指導によるのだが、古典的教養と洞察の深さには、この時代のピューリタニズムが、当時の反体制的な活動の中で、女性の知的領域を一時的にせよ解放する役割を果たしたことも伺わせる。19世紀のマーガレット・フラー等に受け継がれる、ニューイングランド特有の女性の知的伝統の系譜は、この時代のもう一人の女性知識人アン・ハッチンソンと共にブラッドストリートにまで遡られるだろう。

西部マサチューセッツの辺境の町ウェストフィールドのピューリタン牧師であったウィリアム・テイラーの作品の中心をなすのは、聖餐式のための説教を準備する段階で書かれた瞑想詩である。生前、自らの詩作の公表を拒否した牧師自身の遺言もあり、孫のエズラ・スタイルが学長を務めたイェール大学の図書館に長く埋もれていた作品群は、1960年代になって、ようやく公開された。その詩作品は、ジョン・ダン、ジョージ・ハーバート等、英国教会の形而上詩人の作品と似通っていることが、研究者により指摘される。形而上詩人の詩と似て、テイラーの詩には、中世以来のキリスト教の霊性の伝統が伺われる。しかし、アングリカン牧師達の高踏的な詩とはまた一味ちがいで、詩人の生地ライセスターシャーの方言が用いられた口語的な表現が時折織りまじられている点が、テイラーの詩を現代詩にも通じる独特なものにしている。テイラーは神学的には保守正統派のピューリタンであった。近隣のノーサンプトンの牧師ソロモン・ストダード (Solomon Stoddard, 1634-1729) が「半途契約」をさらに押し進め、聖餐式を信仰告白を済ませていない教区民にまで広げるオープン・コミュニオンを採用し始めた時、彼はあくまで批判的な立場を取った。しかし、テイラーの聖餐にあたっての瞑想詩の中には、カルヴァンやツウィングリー等リフォームド神学者の聖餐理解よりも、どちらかというトルターや、さ

らにはカソリックの化体説に近い解釈を伺わせるようなものまである。正統主義ピューリタンの牧師テイラーが、詩作品を長く封印した理由は、実はこの辺りにもあるかもしれない。

(4) マサチューセッツ植民地の抱えた問題

共同体建設の政策の明確さと、聖書共同体建設への統一された目的故に後の歴史家に「神権政治」と揶揄される程であったマサチューセッツ植民地には建設の初期より、政策に異議を唱える人達（dissenters）が現われた。ピューリタニズムには自己批判を繰り返し、分裂へと向かう急進主義的性向が運動の発生当初より特徴として備わっており、次々と誕生する急進主義はピューリタンの衝動のエネルギーの証明でもある。マサチューセッツ植民地の指導者たちは、もともとその主張の過激さから、当時の母国イングランドの政治宗教政策に異議を唱え、その結果新大陸へ移住した。そうしたピューリタンのさらなる改革への衝動と情熱はニューイングランド路線への反対者達を当然のごとく生むことになる⁽²³⁾。こうした人々の中の多くは、さらなる浄化を訴える、より過激で純粋なピューリタンだったとも言えるだろう。

例えば、初期の反対者のひとり、ロジャー・ウィリアムズの場合は、政治と教会のより明確な分離を主張して植民地の政治的指導者達と衝突する。政教分離の強調故、民主主義政治の初期の理論家のように、後の時代には取り上げられるウィリアムズであるが、彼が望んだのは、マサチューセッツの教会よりも純粋な、信仰者による教会の確立であり、政治体制においての民主主義政治を目指した人物というわけではない。共同体への税を教会員に要求し、また、金銭的に教会を支援するマサチューセッツの制度は、結局、母国イングランドの国教会と何ら変わったものではなく、そうした政策は、明確な回心をした者のみの共同体であるべき教会の純粋性を脅かすことになるウィリアムズは理解した。しかし、この時代、「教会」と「国家」の分離をそこまで徹底して主張したのは、アナバプテストや極端な分離派ピューリタンのみであり、やがては母国イングランドの社会政治変革をも視野に入れたマサチューセッツ体制は、ウィリアムズの主張する分離主義の立場を取るほど過激なものは目指していなかった。

ウィリアムズは、より純粋な信徒のみによる会衆教会の設立を望み、ロード

アイランドへと向かう。彼の教会論はバプテストと共通な点が多く、やがて、ロードアイランドでは彼等を保護することになるが、ウィリアムズ自身は、バプテストに所属することは拒んだ。

ウィリアムズと並んで、マサチューセッツの初期の歴史における著名な反対者のひとりとなったアンチノミアン論争の主人公、アン・ハッチンソンも、マサチューセッツの指導者達よりも、一層過激なピューリタンであった。ハッチンソンはアンチノミアン（反律法主義者）と非難される程、「恩恵の契約」を極端に純粹に解釈し、信仰者の内における一方的な神の恩賜の業を強調する。すなわち、救済された信者の内には、特別な、神の聖霊の取扱があり、「聖化」を経るに当たっての真の回心者と神の聖霊の働きの間には、牧師、教会、あるいは信仰者自身の努力その他、人間の側からの働きかけによる介入は一切必要なく、また効力もないとする。これは、救済における神の絶対的な主権を強調し、救済は一方的な神の恩賜によるというカルヴィニズムの恩賜論をいわばよりカルヴァンの本来の主張に近い形で解釈したもので、この理解自体に非正統性はない。「聖化」のあらわれとしての道徳的生活を強調するあまり、彼等が忌み嫌うアルミニウス主義に近い形にまで、人間の意思の介入を主張するようになっていた当時のマサチューセッツの他の牧師たちの方が、確かにカルヴァンから離れた特殊なニューイングランド神学を形成していた⁽²⁴⁾。

純粹な恩賜主義に立つハッチンソンにとっては、信仰者の内に働かれる聖霊の御業の限りない豊かさについてではなく、律法と道徳的な行いといった実践面を強調する説教を行う植民地の多くの牧師達は、廃棄されたはずの「業の契約」を再度強調しており、神の聖霊の主導的な働きに委ねるべき「聖化」を人間的営為におとしめていると思われた。こうした植民地の牧師批判とともれる意見を、自宅で開いていた家庭集会で隠さずに披露し、また、彼女を信頼する人々の賛同をも集めたハッチンソンは、次第に、批判されたと感じた牧師たちに疎んじられていく。ハッチンソンは植民地で最も尊敬されていた牧師、ジョン・コットンの教会の熱心な信者であり、植民地へもコットンの移住に伴い渡って来た程の熱心なピューリタンである。「自由恩恵 (free grace)」の強調は、実は、もともとはコットンの立場でもあり、この牧師に学んだハッチンソンはそれを彼女自身の立場として主張していたのに過ぎなかった。マサチューセッツの正統主義となっていたプレパレイショニストの立場に疑問を付すようにな

っていた牧師ジョン・コットンの神学的立場を、優れた知性を持つこの女性は最も良く理解し、直接受容したのである⁽²⁵⁾。

やがて、ハッチンソンは混乱を招いた人物の一人として法廷へ召還されるが、裁判の経過の中で、最初は彼女を弁護していたジョン・コットンも、次第に、手を引かざるを得ない立場に追い込まれていく。アンチノミアン論争は、総督選挙を巡っての政治的な抗争とも重なり、宗教上の論争だけでは説明しきれない方向へと進んでいくことになったが、ハッチンソンとその支持者たちの植民地追放をもって一応の終結を見る。

初めの内は卓越した聖書知識で、たくみに尋問をかわし、一時は勝訴へと向かっていた裁判で、ハッチンソンは大きな失敗をする。問答の進む中、「自由恩恵」強調のあまり、聖書の「御言葉」の介在なしに、聖霊の「直接啓示」を受けたとの明らかな異端の主張をしたのである。こうして、彼女は〈神の直接的な啓示は聖書の内に閉じられている〉とするキリスト教正統主義の教義に反する者とみなされる。ハッチンソンの主張には、クエイカーの「内なる光」(inner light)の教えと共通するものがあるが、両者ともマサチューセッツでは非正統として追放された。

アンチノミアン論争以降、聖霊の自由恩恵を強調する立場は、次第にマサチューセッツの正統主義の表舞台からは姿を消し、コットンをはじめとした植民地の牧師の説教も、聖霊の働きの強調を避けるようになる。次第に、マサチューセッツのピューリタン正統主義神学は、聖霊論を十分に扱いきれないまま理性的な信仰へと傾斜していくのである。自由恩恵論がニューイングランドで再び表舞台に出てくるには、ジョージ・ホイットフィールド (George Whitefield, 1714-1770)、ジョナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards, 1703-1758) 等の登場するリヴァイバルの時代、即ち18世紀の第一次大覚醒運動を待たなければならない。

マサチューセッツ・ウェイをゆるがしていったのは、植民地の方針への反対者達の挑戦だけでなく、時代の流れそのものでもあった。個人の魂の救済における神の恩賜の働きを公で証しした者のみが教会員として教会契約に参入し、また社会契約の成員として選挙民ともなるという制度は、世代交代と共に、信仰継承上の問題を生むようになった。この問題が顕在化してきたのが、第二世代のピューリタン達だ、やがて親となり、誕生した子供に幼児洗礼を授けるよ

うになった時である。リフォームドの立場では、回心した両親は、契約の継承の印として、その子供に幼児洗礼を授けるのだが、第二世代の人々の中には、幼児洗礼は受けたものの、キリストを自ら告白する回心に至っていない者が多くいた。教会を回心した者の集まりとして保ちたいという願いと、できるだけ多くの人々に影響を与える機関として存続したいという両方の願いの間で、教会指導者たちは悩むことになった。その結果たどりついたのが、幼児洗礼を受けても未だキリストを告白するに至っていない第二世代の両親から生まれた幼児であっても、洗礼を受けることを許可するという「半途契約 (Halfway Covenant)」の採用という妥協策である。この場合、半途契約のメンバーは、実際の信仰告白に至り恩賜体験を公に語るに至るまでは、聖餐式に預かることはできなかった。半途契約は、1662年の牧師会議で承認され、正式に採用された。

信仰継承の問題に加え、1675年から76年にかけては、フィリップ王の戦いが起き、インディアンとの対立が激化して行く。聖書を予型論的に解釈し、旧約のイスラエルの民を自分たちの予型と考えたマサチューセッツのピューリタンは、インディアンを旧約のカナン人として解釈し、彼等に敵対した。また、この戦争に加え、本国イングランドでカソリック王ジェームス二世が即位するや否や、1685年には植民地の特許状が取り上げられ、マサチューセッツはニューヨーク、ニュージャージーとともにニューイングランド連合 (Dominion of New England) として一つにまとめられてしまう。マサチューセッツの特許状は、本国議会によりジェームス王が廃位され、ウィリアムとメアリーが1688年即位した名誉革命の時点でまた復活するが、1691年、新規に与えられた特許状のもとでは、植民地の総督は英国王により任命されることになり、かつて程の自治権は持てなくされた。さらに、教会のメンバーシップに基づいた選挙権は廃され、土地所有に基づいて選挙権を与えるという新しい制度が導入される。こうして、ニューイングランド・ウェイは次第に存続が危うくなっていったのである。

こうした17世紀末の混迷の時代、牧師の説教は、イスラエルの不信仰に警鐘を發した預言者エレミヤに模し、「エレミヤの嘆き」の調子 (Jeremiad) とよばれる独特のレトリックで語られることが多くなる。かつて、第一世代の牧師により語られた聖書共同体建設の理想へむけた楽観的な調子は、植民地の不信

仰へ下されるであろう裁きへの嘆きのビジョンへと取ってかわられる。マイケル・ウィグルズワース (Michael Wigglesworth, 1631-1705) の詩『審判の日』(The Day of the Doom) や植民地の著名な牧師の家系、マザー家第二代目の牧師インクリース・マザー (Increase Mather, 1639-1723), あるいはトーマス・シェパード・ジュニア (Thomas Shepard, Jr., 1635-1677) の説教に特徴的な悲観的な調子である。

混迷するマサチューセッツの教会にさらなる揺さぶりをかけるかのように、1692年、セイレムで魔女裁判が行われ、20名の男女が処刑されるという惨事へと発展する。牧師パリスの家で雇われていたティテユバという西インド諸島出身の召使が、少女たちを集めてブードゥー教の儀式を行ったことに端を発した事件であるが、この裁判はキリスト教と土俗宗教との対立というだけでは説明しきれない。現在では、この事件は歴史研究者により、地域における隣人同士のいさかい、旧来型の農業従事者と新興商人の対立、土地争い、閉鎖的なタウン共同体における思春期の若者のヒステリア症状、あるいはピューリタニズムの女性抑圧の実例等、さまざまな観点から分析されて来ている。最終的には、ボストンの牧師、インクリース・マザー等が乗り出し、裁判を止めさせるよう指導し騒ぎは一応終結するが、ニューイングランド・ウェイに基づくタウン共同体の制度が疲弊し、次第に機能が危うくなっていく17世紀末のピューリタン共同体の存続危機の象徴とも言える事件であった。

ボストン、セイレム等、特に東部海岸部の港湾都市では、次第に台頭してくる商人階級の社会的地位の上昇もあり、聖職者階級に指導された「ニューイングランド・ウェイ」はその機能を果たさなくなっていくが、ピューリタンのタウンの形成は、西部辺境の開拓者により、次々に継承されていく。そして、ピューリタニズムの正統主義信仰もまた、フロンティアの移動と共にその中心的な場所を、西方の内陸部へと移していく。18世紀初頭、そうした西方内陸部辺境の町の一つ、コネチカット溪谷のノーサンプトンがソロモン・ストダード、ジョナサン・エドワーズの指導によりピューリタン信仰復興の中心的な場所となる。

4. 英国領植民地とインターナショナル・カルヴィニズム

初期のイングランド植民地としてたびたび対比されるマサチューセッツとヴァージニアの相違は、宗教的というよりも社会構造的な点からきている。マサチューセッツには、比較的年齢層の高い人々が家族で移住し、一方ヴァージニアには一旗上げようと目論む若者達が冒険を求めて移住する傾向にあった。前述したようにマサチューセッツには、時には一つの教区に属する共同体が、牧師を中心にして集団で移住するといった場合もあり、新大陸でも英国の生活の延長線上にある地域共同体の形成が優先された。一方、ヴァージニアへ向かった人々には共同体形成を求めるといよりも個人的な利潤や夢を追及し、成功を求めて新大陸にその機会実現を求める傾向が強かった。移住後の共同体形成において、マサチューセッツがミーティング・ハウスを中心とした集中型の共同体形成を行ったのに対して、ヴァージニアではより肥沃な土地を探し、人々は私有地を川沿いに求めていき、共同体の中心が定めにくい分散型の定住が行われた。

また、ヴァージニア植民地では肥沃な土地に恵まれ、伝統的なイングランド方式とは異なる大農園の建設が可能となった。農園の労働力確保の目的で最初は年季奉公人が、やがては、アフリカからの黒人が使われ、奴隷制度が発達していく。マサチューセッツ植民地は土地に恵まれず、伝統的なイングランド式の農業しか可能でなかったため、やがて商業が農業に取って変わる。多くのピューリタンのリーダーを抱えていたマサチューセッツが宗教的にもミーティング・ハウスを中心とした信仰共同体を形成し発展していったのに対して、ヴァージニアでは教会政治の中心となるべき英国教会のビショップの現地選出が禁じられており、宗教的統一が困難となった。同じ英国系の植民地ではあるが、二つの植民地はこうしてそれぞれに異なった発展をしていくことになる。

しかしながら前述した通り、少なくとも植民初期の両植民地は宗教的にはカルヴァン主義の様相において大変似通った特徴を持っていた。会衆主義ピューリタニズムを採用し、独特の発展を遂げるマサチューセッツをはじめとしたニューイングランド諸植民地も、アングリカニズムを採用したヴァージニア植民地も、何れも当時のカルヴィニズムの国境や民族を超えた運動の影響を受け、反ローマ・カソリック、そして反スペインを訴えるプロテスタントの心情を共

有していた。新教宗教改革の情熱が頂点にまで高揚し、カルヴィニズムの影響が最も浸透した17世紀イングランドが彼等の母国であった。18世紀、独立革命前夜の植民地がニューイングランドから南部ジョージアに至るまで英国人カルヴィニストのジョージ・ホイットフィールドを熱狂的に迎え、「信仰復興 (Revival)」の波へと巻き込まれていった要因として植民初期からのカルヴァン主義的土壌が作用していたと言えよう。そして、また18世紀の「大覚醒」はエドワーズ、ホイットフィールドの活躍とともにイングランド、スコットランド、ウェールズへと飛び火し、大西洋をはさみ、新たな国境を越えた信仰運動へと発展するのである。

注

- (1) 16世紀大陸ヨーロッパのプロテスタンティズムは、まず、ドイツで開始した「ルター主義 (Lutheran)」とスイスで開始した「リフォームド (Reformed)」の二つの大きな潮流に分けられる。「リフォームド・プロテスタント改革」は、ドイツ語圏スイスの宗教改革を導いたツウイングリとフランス語圏スイスの改革を導いたカルヴァンにより進展させられる。スイスに点在する「リフォームド」の教会をある程度まとめあげ、その神学的基礎づけを与えたのはツウイングリというよりもカルヴァンなので、「リフォームド・プロテスタント主義」は「カルヴァン主義 (Calvinism)」とも呼ばれる。「リフォームド」の和訳としては「改革主義」あるいは「改革派」も用いられるが、現存の教会教派名と同じになり、訳語上紛らわしいので、ここでは「リフォームド」というカタカナ読みを用いる。尚、カルヴァンは神学的にはスイス・リフォームドの改革の先輩であるツウイングリよりも、ドイツの改革者ルターの影響を受けている。
- (2) Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, UK & Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990) 207–208.
- (3) 例えば「予定論」は、カルヴァン本来の思想とは言えないが、カルヴィニズムの中心的主張として今日でも理解されている。カルヴァンの死後、正統主義カルヴィニズムの成立の過程で、カルヴァンの主張とはニュアンスの異なるヴェルミリ (Vermigli) やザンキ (Zanchi) の主張が後のカルヴァン主義者により取り入れられていったことをマグラスは例として挙げている。
- (4) David D. Hall, “Puritanism,” Richard Wightman Fox & James T. Kloppenberg, *A Companion to American Thought* (Cambridge, MA. and Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1995) 559–561.
- (5) 例えば、C. E. Whiting, D. D., B. C. L., *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution 1660–1688* (New York and Toronto: The Macmillan Company, 1931) ではプレスピテリアン、インディペンデント、バプテスト、クェイカーをピューリタンの主要な教派グループとして挙げている。教会史家マックニールは「カルヴィニズ

ム」という用語がイングランドで用いられるようになったのはエリザベス朝中期で、スイス・リフォードを指す言葉として「ヘルヴェティック (Helvetic)」あるいは「ツィングリアン (Zwinglian)」に代わって使われ始めたとしている。その背後にはブーツァーやプリンガーの影響がある。また「ピューリタン」の呼称は聖衣 (vestments) を用いることに関してジョン・フーパー (John Hooper) が第一次の一般祈祷書の規定に反論した時から用いられ始めた。フーパーはチューリッヒで亡命生活を8年程送り、プリンガーを賞賛するようになった人物で、1550年、グロチェスターの教区司祭に任ぜられた際この論争を起こした。イングランドのピューリタンは、彼等の先達であるカルヴァン、ブーツァー、ノックスよりも、礼拝や儀式上の規定に関してよりカソリック色を排除する点で極端であったこともマックニールは指摘する。John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York: Oxford University Press, 1954) 309-310.

- (6) William Haller, *Elizabeth I and the Puritans* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1964) 4.
- (7) イングランドからの亡命者は特にジュネーヴのカルヴァンにより積極的に保護され、英国人達は自分達の教会を作ることを奨励される。ジョン・ノックス (John Knox), クリストファー・グッドマン (Christopher Goodman), ウィリアム・ホイッテンガム (William Whittingham) 等に指導された亡命者の教会は後のイングランドのピューリタン教会のモデルとなる。ここでホイッテンガムのリーダーシップにより作成されたジュネーヴ訳聖書 (Geneva Bible, 1560) は、ピューリタン達が最も良く用いる英語訳聖書となるが、特に脚注に表現されたあからさまな監督制への批判や非聖書的とみなされる儀式の拒否の姿勢は、アングリカニズムに彼等程強い拒絶姿勢を取らなかったカルヴァンの意見と必ずしも一致するものではない。ニューイングランドに渡ったピューリタン達もこの聖書を用いていた。McNeill, 312.
- (8) 教会政治に関して、国家が教会を制御する権威を持つとするこの立場は、これを主張した神学者トーマス・エラストゥス (Thomas Erastus, 1524-83) の名前を取りこのように呼ばれる。
- (9) インディペンデンツ (Independents) と会衆主義者 (Congregationalists) はしばしば同義語として用いられる。しかし、クロムウェルの共和制時代はそれぞれ別の意味を持っていた。インディペンデンツはあらゆる集会は教会運営における教会外からの干渉を拒否し、できる限りの自由を教会が持つべきことを主張する。会衆主義者は教会の独立を主張しつつも、公認された教会であるべきことを主張する。厳密には違いがあるものの、実際には双方とも同様の意味を持つ語として用いられた。長老派教会と会衆派教会の大きな違いは牧師職に関するものである。長老派では、牧師が新教会員の承認、信徒訓練の責任を持つのに対し、会衆派では会衆の投票により決議がなされる。牧師職の任命においても、長老派では他の牧師達が牧師任命の主導をし、按手を強調するのに対し、会衆派では各個教会が牧師を召還する権限を持つものとし、他の牧師達による按手の必要にはこだわらない。

- (10) C. E. Whiting, 81. 本書では、初期の主要なインデペンデンツとして、次のグループをあげている。(1)ブラウニスト (The Brownists)。教会を神権政治 (theocracy) の場とみなす。キリストを絶対的な王とし、すべての教会員は平等で、多数決によりあらゆることがらを決議する。他の会衆派が次第に似通った特徴を持つようになっても固有の性質を保持したのでブラウニストの呼称は長く用いられることになる。(2)バロウイスト (The Barrowists)。初期の会衆主義の典型。牧師と長老による選ばれた委員会により教会政治が指導される。牧会者もこの委員会により選出される。(3)ジョンソニアンズ (Johnsonians)。フランシス・ジョンソンに導かれたグループで、高教会バロウイストとも呼ばれる。会衆は長老を選出した後は力を持たない。長老会がすべてを決議、会衆はその決定に追従する。(4)エインズワースィアンズ (The Ainsworthians)。低教会バロウイストとも呼ばれる。フランシス・ジョンソンとヘンリー・エインズワースの両者が当初アムステルダムのインディペンデンツの会衆を導くが、エインズワースは後に分派して、別の集会を作る。長老会の力をジョンソニアンズよりも制限し、会衆全体の同意を持って決議事項を施行する。(5)ロビンソニアンズ (The Robinsonians), あるいは広教会バロウイスト。他のインディペンデンツ程、孤立せず、他教会との交流を積極的に持つ。(6)ウィルキンソニアンズ (The Wilkinsonians)。創始者ウィルキンソンは自らとその追従者を真の使徒と主張し、これを認めない者との交流を拒む。インディペンデンツの保持する教義は1638年サヴォイ会議により正式に確認、承認される。
- (11) マックス・ヴェーバーがプロテスタント倫理と近代資本主義に関する考察を発表して以来、多くの研究者がピューリタニズムを近代主義の先行的運動として捕えてきた。しかし、ここに上げた三つの特徴は、いずれも、ピューリタニズムの原初主義的性質 (Primitivism) を示しており、ヴェーバー的な見解による近代主義との関連でのピューリタニズム理解からはいくつかの肝要な点が見逃される傾向があることがわかる。原初主義的性質を探究した研究としては次の書がある。Theodore Dwight Bozeman, *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism*, 1988.
- (12) マサチューセッツ湾植民地の政治形態が、ジュネーヴよりもチューリッヒに似ていることがしばしば指摘されるのは、「契約神学」の強調に関係があるだろう。ここで上げたウルシヌスとオレヴィアヌスは「ハイデルベルク・カテキズム」を準備したリフォード神学者たちである。「カテキズム」は1572年イングランドで翻訳出版され、1619年までには第8版まで重ねる。ウルシヌスの書いた「カテキズム」の解説書 *The summe of christian religion* (eight editions between 1587 and 1633) もイングランドで盛んに読まれ、オレヴィアヌスやザンキウスの著書も翻訳出版される。R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1979) 38.
- (13) W. A. Speck and L. Billington, "Calvinism in Colonial North America, 1630–1715," Menna Prestwitch, ed., *International Calvinism, 1541–1715* (Oxford: Clarendon Press, 1985) 259; Edmund S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*. (New York, 1963).

- (14) パーキンスの在籍したケンブリッジ大学クライスト・カレッジで神学のチューターはローレンス・チェイダートン (Laurence Chaderton, 1537-1640) で、ペトラス・ラムスの思想をケンブリッジに持ち込んだ人物でもある。チェイダートン自身の神学書はあまり出版されていない。
- (15) カルヴァンの死後、その神学を組織化し正統主義カルヴィニズムを打ちたてる中で、ベザは予定説をカルヴァン主義神学の中心的教義として捉える。ローマ書9章23節のパウロの言葉を引き、後の前堕落説 (supralapsarianism) として知られる立場を導き出すことになる。この神学用語自体はドルト会議頃から用いられ始める。ベザ自身のローマ書解説は *Beza, A Booke of Christian Questions and answers* (1578) 参照のこと。
- (16) 契約神学に関するパーキンス、プレストンの著作は次の通り。William Perkins, *A Treatise tending unto a declaration whether a man be in the estate of damnation or in the estate of grace: and if he be in the first, how he may in time come out of it: if in the second, how he may discern it and persevere in the same to the end* (1589); John Preston, *New Covenant* (1629).
- (17) McNeill, 334-335.
- (18) 分離派は、各個教会の完全な自立を要求する過激なピューリタンである。
- (19) ロビンソンはドルト信条の強力な擁護者であり、厳格な立場のカルヴィニストであったが、彼に従った信徒たちがロビンソンの神学的立場の詳細を理解していたかどうかは疑わしいとマックニールは述べている。McNeill, 335.
- (20) コットン、フッカー、デイヴォンポートは後にウェストミンスター会議に招かれるが出席はしなかった。
- (21) 拙稿「学問と敬虔—ニューイングランド・ピューリタニズムと高等教育」東京基督教大学共立基督教研究所編『大学とキリスト教教育』（ヨルダン社、1998年）87-115頁。
- (22) Cotton Mather, *Manuductio ad Ministerium*, cited in Perry Miller and Thomas H. Johnson, eds., *The Puritans*, vol. 2 (New York: Harper & Row, Publishers, 1963) 685-694.
- (23) ピューリタニズムとラディカリズムとの関係については、次の研究書が詳しい。Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1965).
- (24) カルヴィニズム組織神学はベザにより最初に取り組まれる。アリストテレスの方法論を導入しカルヴァンの思想を組織化したベザは、本来スコラの伝統にあった「限定贖罪 (limited atonement)」の教義を再導入し、カルヴァンの教えである「聖徒の堅忍 (perseverance of the saints)」(選ばれたものは救済の状態を保たれそれを失うことはない) と共存させる。この二つの教義が「ピューリタニズム」の律法主義的態度に結びついていったとの見解をケンドールは示している。即ち、信仰者がキリストが「自分のために」死んだとの確信を得る方法は自らの心を絶えず検証し、聖化の度合を計るしかなくなる。聖化、すなわちその証拠としての良き業が救済の

確信の証拠となるのである。これはウィリアム・パーキンスにより踏襲され、カルヴァン自身の教えからはかけ離れた「恩賜のための準備段階 (preparation for grace)」を唱えるプレパレイショニストの神学へと発展することになる。R. T. Kendall, *The Influence of Calvin and Calvinism upon the American Heritage* (London: The Annual Lecture of the Evangelical Library, 1976) 13–15.

- (25) コットンは、自らが属するプレパレイショニストの立場を退け、ピューリタニズムをよりカルヴァンに近い方向へ戻そうとする。ケンドールによるとコットンの主張は次の通りである。(1)信仰のみが義認の証拠である。(2)キリストと一体となる以前には恩賜の予備的段階はなく、信仰（あるいは確信）を早めるためにできることは人には何もない。(3)聖化は義認の証拠とはならない。この主張により、コットンはトーマス・フッカー、トーマス・シェパード、ピーター・バークレー (Peter Bulkeley, 1583-1659) と意見を異にすることになる。Kendall, *Calvin and English Calvinism*, 169–170.

[Abstract in English]

English Puritanism in the Context of the International Calvinist Movement

— From the English Reformation to the Formation of the North American Puritan Colonies —

S. Masui

This study explores the historical roots of English and American Puritanism, which finds its crucial period of formation in the context of the international Calvinist movement both in continental Europe and in England. Calvinism became an international school of religion from 1541 when Calvin, originally a Frenchman and then a religious refugee, settled in Geneva, and when his ideas were disseminated on both sides of the Atlantic through a Calvinist diaspora in Holland, Switzerland, the German states, England, Ireland and the North American colonies. As Calvin was not an isolated figure in the Reformed school, Calvinism was shaped through the interactive dialogues among the leading Protestant figures, who shared the same zeal for reforming Christianity in Europe. The first part of this study focuses on the historical context of the English Protestant Reformation and closely analyzes the beginning of the Puritan movement in Elizabethan England. The second part focuses on the dissemination of Calvinist ideas in the North American colonies, not only in Puritan New England but also in Virginia, an Anglican colony. By looking at the founding of the English Puritan colonies as a part of the international Calvinist movement, this study challenges the prevailing claim that New England Puritans are the forefathers of an isolated American national identity. Rather, this study sees English and American Puritanism as a developing phase in the international Calvinist movement on both sides of the Atlantic.

〔日本語要約〕

インターナショナル・カルヴィニスト運動としての
ピューリタニズム
—— 英国宗教改革からピューリタン北米植民地建設まで ——

増 井 志津代

本稿は英米ピューリタニズムの歴史的な源泉を求め、初期の形成期を大陸ヨーロッパとイングランドにおけるカルヴァン主義のインターナショナルな交流運動にたどる試みである。カルヴィニズムは1541年、フランス人ジャン・カルヴァンが亡命者としてジュネーヴに赴いた時点で、やがてはオランダ、スイス、ドイツ、イングランド、スコットランド、アイルランド、そして北アメリカ植民地のカルヴィニスト・ディアスポラを通じて伝播される国際的な運動となった。宗教改革者カルヴァンがヨーロッパの都市を点々としつつ、さまざまな新教徒と対話を重ね、宗教改革思想を形成したように、カルヴィニズムも又、ヨーロッパ各地に散在したプロテスタント共同体それぞれの環境で地域的に形成されて行った多面的な運動であると考えられる。こうした視点から、カルヴィニズムの英国における受容とエリザベス朝期以降のピューリタン運動を捕えると、やがて新大陸の英国領植民地に根付いたピューリタニズムもこれまでの研究者達が指摘してきたようなアメリカ独特の精神としての理解では説明が不十分となる。実際、国教会の内部、外部を問わずカルヴィニズムが英国において最も浸透していた時代に英国による新大陸進出は開始された。ゆえに、カルヴィニズムは、北部ニューイングランド植民地のみならず、ヴァージニア植民地にも伝播したものと考えられる。カルヴィニズムの国際的展開の中で発生したピューリタニズムは、18世紀になるとジョナサン・エドワーズとジョージ・ホイットフィールドの指導による「大覚醒」を経て、大西洋を越え、イングランド、ウェールズ、スコットランドに逆輸入され、またアメリカでは革命の後のフロンティア運動とともに移住する北東部人により西部辺境へと伝えられる。ここでは、ピューリタニズムを国境を超えたカルヴィニストの交流の歴史の中で育まれた運動として捕えた上で、イングランド、北アメリカで各地域独自の特色を獲得していく過程を歴史的に概観する。

The Challenge of African Christianity

J. N. Jennings

In an essay entitled “The Challenge of African Theology” in the 1998 *Christ and World*, I introduced some significant themes and personalities from the world of African theology. Here I want to give a somewhat more composite and concrete introduction of Christianity in Africa, along with some of the stimuli it offers to Christianity in Japan, and indeed worldwide. The topic is too massive to tackle in a single study of this nature: the reader thus needs to consult some of the very fine survey works on African Christianity that have appeared in recent years.¹ For our purposes here, I will focus on three locations I was able to visit recently. More than a travelogue, what I hope to offer is a descriptive analysis that offers several instructive lessons as we enter a new century and millennium.

Akropong, Ghana

Akropong is situated among foothills approximately 50 kilometers north of Ghana’s coastal capital of Accra. While a small town by some standards, Kropong has been a traditional seat of cultural and political influence. Continuing evidence of that importance is the fact that it is the administrative seat of the Eastern Region, one of Ghana’s ten regional administrative centers.

Ghana was the first European colony in Africa to gain independence after World War II; the former Gold Coast had been a British colony from 1902 to 1957. Europeans first started arriving in the fifteenth century. Primarily they were Portuguese in search of trade, and the limited contact that took place between foreigner and resident was largely confined to coastal regions. The inland connections that did develop facilitated growth of the horrific transatlantic slave trade, in which British and Spanish traders also played their own dishonorable parts.

From the early days of the European presence there, certain chaplains who had come ministered among other ex-patriots residing along the coast. Ventures further inland did not begin until the early nineteenth century. As for Kropong, the first

Christian missionary arrived in 1835. I will relate the story as it developed from that point a little later.

Before describing Christianity's history there I want to talk about present-day Akropong. Certainly one of the most striking features of life there is the people's infectious joy, openness and strong sense of community. After being in Akropong just a few days, I found myself walking around with a smile on my face and quite naturally greeting everyone I met. People's houses and yards come right up to the streets (only one of which is paved, by the way); one can quite freely cut through where others live, exchanging greetings along the way. Most people know everyone else in the town, and many daily activities are shared — from fetching water out of the handful of springs and wells around town to listening to news coming from the few, blaring radios that certain individuals possess.

Undoubtedly much of the explanation for this open, communal life is Akropong's small-town, rural setting. Within the town some residents operate shops stocked with goods transported in from Accra and even internationally. Many shops, however, sell fruits and vegetables grown in and around Akropong. Of course much of the food that people acquire is bought and sold in the local market, the ubiquitous beehive of African village life.

Another part of the explanation for the unmistakable openness and joy one finds in Akropong comes from the fact that — according to most residents whom I asked — 99% of the people there are Christian. While the majority of residents are affiliated with the Presbyterian Church, there is a wide range of Baptist, Methodist, Pentecostal, Charismatic and independent churches in and around Akropong. The Presbyterians trace their history back the furthest, to the time missionaries from the Basel Mission arrived in the 1830s. Since those beginnings over 160 years ago, Christianity in Akropong has spread throughout the town and the surrounding region to the point of constituting the overwhelming majority of religious affiliation.

The fact in-and-of-itself that Christianity in Akropong has such a long and established history should be convincing enough proof that Akropong is no longer simply a "mission field." It should also demonstrate that the Christian Church there is not just a so-called "younger church," but that it has its own integrity and identity to be respected by other parts of the worldwide body of Christ. Christians in Akropong trace their own, African-Christian heritage back over several generations. The maturity of the Church can be seen as well in its security to recognize the important roles in their own history played by Swiss and Scottish missionaries. (The latter came during World War I, and hence the church became Presbyterian.) Thus, for example, the shield of the Presbyterian Church in Ghana has incorporated elements from

Switzerland, Scotland and Ghana to show the different nationalities that God has used to build His Church in Ghana.

Besides having a long history, the development of Christianity in Akropong is a fascinating story and merits at least a brief summary here.² Missionaries sent by the Basel Mission first arrived in “the Gold Coast” in 1828. Sadly, however, the first six died in the unfamiliar climate. The seventh, Andrew Riis, sought more agreeable surroundings further inland in the cooler hills, eventually settling in Akropong. Two missionary colleagues who had arrived as reinforcements died, and Riis began to experience health problems himself. As a last resort he drank the local medicine, and surprisingly his health improved. Even so, political disturbances and for the sake of his wife’s and his own health led to Riis’ decision to return to Europe, arriving in Basel in July, 1940.

Although Riis’ drinking of the local medicine — unthinkable, really, to a “civilized” European — had served to build trust with the people of Akropong, after years of missionary work there were still no converts. Before Riis departed the local chief stated the situation in the following way to Riis: “When God created the world he made book for the whiteman and fetish or juju for the blackman, but if you could show us some blackmen who could read the whiteman’s book, then we would surely follow you.” The implications of this statement became evident only after Riis had returned to Europe. Defeated and facing the mission authorities’ imminent decision to discontinue the whole Gold Coast enterprise, Riis recalled the chief’s statement. Upon discussions with the mission and its new energetic director, the idea arose to arrange for some Jamaican Christians to move to Akropong to demonstrate to the chief and his people that black people as well can and should believe the Bible’s message. The result was 24 Christians from Jamaica arriving in 1843 to live in Akropong. That was the key step in the ensuing breakthrough of the gospel, beginning with students followed by many others confessing faith in Jesus Christ.

The missionaries and people of Akropong had put up a primary school not long after Riis’ second arrival, constructed of rock dug and hewn locally. A theological college for training evangelists and catechists soon followed, and the inevitable gap between the primary school and college was soon filled by a new middle school. All of these schools still function today as the official, government-recognized educational institutions for that area.

Undeniably, then, Christianity in Akropong has a long and rich history. One issue that the churches thus now face — especially the “Christ Presbyterian Church,” which is the oldest, largest and most prestigious church in town — is a degree of external religion, or formal church membership that lacks the substance of heart commitment.

One must recognize this matter to avoid idealizing or romanticizing Christianity in Akropong. And while surely the many residents who asserted that 99% of the town is Christian were telling the truth, one can assume that part of that 99% are Christian only in name or by lineage.

Alongside this particular warning are several positive points of challenge and encouragement. One of those is the international character of the Christianity in Akropong. This is particularly true of its history, proudly recognized and treasured by the Christians today. Currently the overwhelming majority of the Christian community is native to Akropong, but there are also some surviving descendants of the Christians who moved from the West Indies. “Kingston Street,” named after Jamaica’s capital, recognizes where these Jamaicans built their homes. The list of pastors of Christ Presbyterian Church includes John Hall, who was of Jamaican descent. The European missionary contributions are not disdained but genuinely appreciated, not just for starting churches but also for the socio-economic benefits they brought.³

Related is the evident intercultural nature of Christianity in Akropong. Among the various cultural inputs into worship and daily life, the local flavor has been the strongest, as it should be. As for language, most everyone living in Akropong speaks the local Twi, and almost everyone speaks English. The particular worship service I attended was conducted in Twi, the usual practice. Even so the sermon was in English, because the preacher — a teacher at the theological college — is from outside the local area and does not speak Twi. It should be noted as well that many people speak several other languages spoken in the general vicinity of Akropong. The multi-lingual capacity of people not just in Akropong, but throughout much of Africa, is a challenge to the monolingual provincialism of much of the Church in places like Japan and North America.

Another thought-provoking point is the relation in Akropong between Christianity and state-sponsored or public spheres of life. The example of the schools has already been cited. They are fully church-run, while functioning as the local public schools. I believe it is the case that in other locations in Ghana (the north, for example) Muslim schools serve in a similar capacity. What happens with children from dissenting families I do not know, but the mere existence of an arrangement such as that in Akropong — which appears to work well and to most everyone’s satisfaction — serves as an example of a creative “church-state” relationship tailored to a particular situation.

A similar example can be found in the cordial, mutually supportive relationship between the church and traditional tribal rulers. These chiefs, called kings or queens by some as the case may be, are openly professing Christians and are actively involved in the life of local churches. In the Christ Presbyterian Church sanctuary the “royals” have special designated seats, the most outstanding of which is a small white “throne”

for the uppermost chief. In terms of what might be understood as more civil responsibilities, the Christian “royals” continue certain traditional practices, for example paying respect to and consulting ancestors. Some Christian thinkers in Akropong (especially including Dr. Kwame Bediako, who appears in my previous article) want to challenge this totally amicable relationship from the Scriptures, especially as they speak in the local Twi language in terms of Christ ruling on the chief’s “black stool,” the official and most sacred place of royal authority. Be that as it may, as exemplified by the kindness shown by the chief in Akropong to the earliest missionary the relationship between church and traditional ruler has always been smooth and on good terms.⁴

One contributing factor to this cordial, mutually supportive relationship has been the socio-economic benefits to Akropong associated with the coming of Christianity. Education has perhaps played the major role in bringing these benefits. Various people have thus not only advanced their own positions within Akropong, but many have gone on for further education and prestigious careers elsewhere. Many of those who have left have also returned, and thus one meets throughout the town an incredibly high percentage of people with graduate and postgraduate degrees (including many from Britain, the former colonial master). Such a phenomenon breaks inherited stereotypes many non-Africans have of illiterate jungle inhabitants who are incapable of achieving the highest levels of intellectual endeavors.

On my last day in Ghana, I went to the capital city of Accra before flying out that evening. The urban-rural contrast between Accra and Akropong was unmistakable. Accra is a major but third-world city: there appears to be much congestion and poverty existing alongside the various construction projects underway. There are a number of different types of Christian churches, but so are there Moslem mosques as well as a sea of unbelief with regards to any sort of religious faith. Akropong, on the other hand, is a Christian town in a rural setting. Insofar as Japanese Protestantism has a history of focusing on urban settings for the growth it has experienced, one point of stimulation from Ghana is the need for a fresh look in Japan at the viability and importance of rural and small-town church life.

Before moving to East Africa, I would also like to note a challenge to Ghanaian Christians that Japanese Christianity offers. That challenge primarily consists in the call and need to be interested in new concerns outside themselves, for example the Church in Japan. The connection that churches in Ghana — including the Presbyterian Church that began in Akropong — have had with the West, especially Britain, have been practically exclusive of other possible international relationships. Now that we are in a truly worldwide age of Christianity, Ghanaian churches face the challenge of

exploring new vistas in the roles they can play within that global Christianity. Knowing about Christianity in Japan is one step toward that end.

Kampala, Uganda

After a long, overnight plane ride during which we passed out of and into three time zones,⁵ I found myself in Uganda, the “Pearl of Africa.” Unlike my time in the rural, small-town setting of Akropong, I was in and around Uganda’s capital city of Kampala. I was privileged to stay in the guest quarters of Makerere University, East Africa’s first university, founded in 1957. I was also able to speak to a Sociology of Religion class on campus there, as well as have time with numerous Christian leaders and students in theological schools around the city.

One striking theme that kept emerging during my stay in Kampala was that of so-called “nation building.” Christians in Uganda are aware of their country’s wider socio-political issues, whether they be government corruption, urbanization or development. The churches are also aware of the important roles they have to play in helping to shape Uganda as it moves into the next millennium. I found myself reminded of Christian leaders in Meiji Japan — Uemura, Uchimura, et al — who not only wanted to see more individuals come to faith in Christ, but also gave their lives towards realizing a new, “Christian” modern Japan.

One should quickly point out, however, that — while there are some similarities — the current era in Uganda is different from that of Meiji Japan. The basic goal of Meiji Japan was to achieve equal status with the Western imperial powers; Uganda, on the other hand, is simply seeking to improve its overall social, economic and political conditions. Meiji Japan sought to protect its independence from the threat of the West; Uganda has already gained its independence from Britain. And the goal held by Japanese Christians and missionaries of a Christian Japan notwithstanding, Meiji Japan had basically no internal Christian critical mass; Uganda, on the other hand, has a strong Christian ethos and many Christians in positions of major political responsibility. For further comparison’s sake, however, we should note that there is not the background of a centuries-old “Christendom” which often seems to drive Evangelical American efforts to steer the United States towards “traditional morality and godliness.” In this last sense Uganda and Japan share a similar heritage.

Not unrelated to the theme of “nation building” is the way that the churches in Uganda have been shaped in the crucible of suffering under the regimes of Milton Obote and Idi Amin, a period stretching from independence in 1963 through the mid-

1980s. Much earlier, the very first Christian martyrs in Uganda died in the 1890s, two decades after missionaries first arrived in 1877. More recently, Christians (and Asians in general) were persecuted in a particularly harsh way during Idi Amin's brutal eight-year 1971-1979 reign. Openly espousing Islam, Amin and his fellow thugs simply eliminated whomever they wished. The harshness of the persecution abated after Amin was deposed and Obote returned to power. Since the mid-1980s peace has come, slowly but more surely than before. Uganda's current president, Yoweri Kaguta Museveni, solicits Christians' input in leading the nation forward towards becoming a healthier democracy and more vibrant economy. There are exciting possibilities ahead for Uganda, and Christians are actively involved in helping to build their nation in the wake of the often horrific suffering from which they emerged only 20 years ago.

As for where these church leaders live and work, there seem to be a disproportionate number in urban settings — Kampala in particular — in relation to Uganda's still predominately rural population. One can perhaps say that at this point there is a bit of similarity with the Protestant churches in Japan and their historic tendency to gravitate towards city life. One must not quickly draw too many parallels here, however, since Uganda is vastly more agricultural and rural than Japan has been since approximately 100 years ago. Nevertheless, church leaders in Uganda as well as in Japan can learn from the Ghanaian example, cited earlier, which is more proportionately rural in terms of where the leadership actually functions.

Religious plurality was evident as I traveled about Kampala. The vast majority of the population (approximately 85% I am told) is Christian, most of whom are either Catholic or Anglican. On the Sunday morning I was there, it seemed as though most everyone was walking to a church service somewhere, all with Bibles in hand. At the same time there is also a visible Muslim presence. A number of Muslim believers gather at the appointed times for prayer in the mosques that are located throughout Kampala. There are also large Hindu and Bahai temples in prominent locations.

During a breakfast meeting I had with about 30 Evangelical leaders, one of the themes that arose in our discussions was relationships between Ugandans and ex-patriot missionaries. Rare was the case, it was said, where there was real trust and mutual respect. It is still the case that missionaries coming to Uganda (now including a substantial number of missionaries from Korea) have substantially more financial resources than their Ugandan colleagues. What inhibits the building of trust, so I was told, is when that disparity is not offset by a posture by the missionary of humility and sharing life together.

Nowadays the disparity in financial resources available to ex-patriot missionary and to Japanese Christians is certainly different than in Uganda — perhaps even directly

opposite. Nevertheless the lesson of the missionary's posture and the need for relationships of trust is a common and worldwide concern.

One final word about Uganda: there is an abundance of natural beauty. Kampala itself is constructed on 12 hills, reminding me at least of such beautiful cities as Edinburgh and San Francisco. I got my richest taste of Uganda's beauty when friends drove me east of Kampala about 90 minutes to the source of the Nile River, where it emerges from Lake Victoria. Lush green, a variety of bright tropical blooms and of course the majestic river itself were breathtakingly gorgeous and somehow typically "African" in that setting. There is no lack of beauty in the "Pearl of Africa," and one really has to see it in person to know what I mean.

Nairobi, Kenya

As my trip progressed from Akropong to Kampala to Nairobi, I was gradually moving upward on a scale of "development." I had left the United States to go to Akropong; by the time I arrived in Nairobi I felt as if I returned to the U.S. The relative economic prosperity in Nairobi is very evident, as well as the apparent socio-political stability. Indeed for all of East Africa Nairobi serves as a hub of travel, communication and political stature. (For instance, even though Japan has an embassy in Kampala, a Ugandan wishing to visit Japan must go to the Japanese Embassy in Nairobi to acquire a visa.)

While Kenya has about as high of a Christian percentage as does Uganda, one senses a much stronger ex-patriot missionary presence there, at least in Nairobi. Many of the missionaries are involved in theological education in relation to the numerous theological institutions in the area, e.g., Nairobi Evangelical Graduate School of Theology, Nairobi International School of Theology and Daystar University. I should add that the missionary presence seems more distinctively American than in either Uganda or Ghana, despite the fact that Kenya as well was British-ruled.

One important, cross-cultural missionary outreach that is taking place in Nairobi is that of African-Kenyans to Indian-Kenyans. As was the case in Uganda and other parts of East and South British Africa, Indians were brought in starting about 100 years ago to manage construction projects (e.g., railroads) and financial institutions. Asians have tended to be at the upper end of the socio-economic ever since, and they have thus been resented — to the point of being thrown out of Uganda under Amin, for example. More relevant to the point here is that, while the churches throughout East Africa have experienced tremendous growth since the revivals of the 1930s and

1960s, until recently that growth has not included outreach to the Asian (Indian) communities. The latter have simply been viewed as “having their own religion.” However, I was privileged to preach in a new house church in Nairobi that has an African-Kenyan pastor but that is specifically aiming to reach out to the large number of Asians in Nairobi. There are several other similar groups that have sprung up. These can serve as a confirming example to similar efforts that are taking place in Japan to include within the scope of gospel outreach other resident nationalities.

Overall Summary

By way of a summary, four main points of challenge come from considering Christianity in Africa:

1. First is the phenomenal twentieth-century growth of the Christian Church throughout most of sub-Saharan Africa. In most all places — including in Ghana, Uganda and Kenya — there was a nineteenth-century beginning of Christianity.⁶ Spurts of growth occurred at particular times, but the greatest overall growth throughout the three British-ruled territories⁷ considered here in this essay took place in the twentieth century. That the Christian populations in these three countries is now approximately 50%, 85% and 75% of the total respective populations testifies to the significance of the growth, despite the image many still have of Africa as strictly a so-called “mission field.” Such growth should be both an encouraging challenge to the Church in Japan, which still seems to languish at 1% of the total population, as well as compelling evidence to adjust our missiological view of the world.

2. On the one hand African Christianity’s variety of relationships to the West and modernity has differed from Japan’s relationship to the West. Africa was colonized; Japan was not (although in many ways the postwar Allied Occupation was a de facto colonization). With the exception of parts of South Africa, and possibly Kenya and Nigeria, much of modernity is still on the horizon; Japan modernized 100 years ago. Indigenous leadership in the mission churches in Africa has emerged only in recent decades; Japanese leadership in most mission churches assumed control very early on.

On the other hand, there is the similarity of both Africa and Japan having received Christianity through the West. As to causes of the contrasting rates of growth, one could point to the contrasting pre-Christian religions — so-called “primal religions” versus a “Japanism” having a strong background dose of Buddhism — with which the gospel interacted. Whatever the case, Christianity in Japan must break out of its still almost exclusive connections with the West (especially North America) and realize the

benefits to be gained from relationships with churches in other parts of the world, in this case Africa.

3. The growth and quality of Christianity in Africa — along with the nature of life there that I at least experienced — exposes assumptions held by many of us from the “developed world.” Most (sub-Saharan) Africans are Christians; they are not animistic cannibalistic savages. There is an abundance of beauty and tropical foods in most places. In some cities there are modern facilities. Planes flown by African pilots fly efficiently and safely. And as I described in my earlier article, there is first-rate theology being articulated by our African colleagues, our continuing neglect of which is to our peril.

4. Finally, in Africa there is a fresh gospel-culture dynamism. The gospel’s entrance into life there is still recent enough not to have become stagnant, even though in certain places such as Akropong there is the challenge of confronting mere “formal Christianity.” The freshness of the gospel-culture encounter means that real, important issues arise, e.g. the relationship between Christ’s lordship and the traditional, sacral rule of tribal chiefs. The freshness also can mean that certain important dichotomies, e.g., “Evangelical” versus “Liberal,” can be overcome in favor of new, creative frameworks. What about building a new Uganda? How will development affect the good aspects of traditional personhood and community? What about the ancestors our leaders have always consulted? These deep, real-life questions are the ones Christians in sub-Saharan Africa are forced to ask in light of what the Bible teaches.

Furthermore, God teaches people there in sub-Saharan Africa, just like He does elsewhere, directly in their mother tongues. Christianity is for all peoples, not just a certain niche that speaks a particular, allegedly holy language. The God of the Bible is that great. He is the God of all peoples throughout the world: African, Japanese, Western or whatever. Our fresh challenge and responsibility heading into a new millennium is to follow and serve this God within the global context over which He rules, and within which He continues to work.

Endnotes

- 1 Two of the best, most recent and easily accessible works are Elizabeth Isichei’s *A History of Christianity in Africa : From Antiquity to the Present* (Africa World Press Inc., 1995) and Mark R. Shaw’s *The Kingdom of God in Africa: A Short History of African Christianity* (Baker Book House, 1997).
- 2 Sources I have used in compiling this history include a “Souvenir Programme” for the 150-year anniversary celebration of the Presbyterian Church of Ghana (Nana Addo Birikorang, comp. and ed., *Special Okuapeman Durbar in honour of National Delegates to the Synod. Presbyterian Church of Ghana*. Akropong: Cultural Research Centre, 1998) and a booklet

written for the same occasion by Edward Reynolds entitled *Akropong Akuapem Presbyterian Church, 1835 to 1985* (Presby. Press, Accra). More information about these and other sources can be obtained from the author.

- 3 One of the current traditional rulers over Akuapem, the area surrounding Akropong, has written as follows:

The introduction of Christianity and Education in Akuapem since 21st March 1835 has created one of the greatest heritage and a major contributive factor to the wind of cultural change for the people of Akuapem.... The Missionaries established an educational system, and introduced many new crops and technical skills, organised commerce in imported goods and devised an orthography for the Twi languages.

Nana Addo Birikorang, "Akuapem and Change," in Birikorang, comp. and ed., 1998, p. 4.

- 4 Aseadeeyo Addo Dankwa III — who bears the title "Okuapehene and Vice-President, Eastern Region House of Chiefs" — is described in the above-mentioned "souvenir programme" as a "Product of Christianity and Education." The following statement follows: "The tradition continues with his close co-operation with the Church which his ancestors started 150 years ago." Birikorang, comp. and ed., 1998, p. 1.
- 5 On a personal note, this plane trip across Africa was an instance of my inherited images of Africa (and Africans) coming to the fore. My flights to and from Africa were on western carriers, but from Ghana to East Africa I flew on an African airline. I found myself wondering if the pilots and other airline personnel were technologically capable. Of course they were, and the trip went without a hitch.
- 6 The first Christian missionaries arrived in present-day Ghana soon after Portuguese traders first starting coming ashore in the fifteenth century. The effect of such ministry was minimal, however, especially in relation to non-Europeans.
- 7 Ghana — the "Gold Coast" — and Kenya were British Colonies; Uganda was a British Protectorate.

〔日本語要約〕

アフリカのキリスト教からの挑戦

J. N. ジェニング

このエッセーは、『キリストと世界』第8号(1998)掲載の「アフリカ神学の挑戦」の後半部分と理解されてもよい。そこでは、二十世紀における幾人かの重要なアフリカ人神学者が紹介されている。筆者は、1999年1月に、これらの国々を訪れる機会をもった。このレポートは、関連資料とそこでの個人的な体験に依拠するものである。

この研究は、多くの読者にとって新しいと思われる情報を提供するだけでなく、日本のキリスト者にいくつかのチャレンジを示唆するものである。

[Abstract in English]

The Challenge of African Christianity

J. N. Jennings

This essay can be considered as “Part Two” of an article published two years ago in *Christ and World* entitled “The Challenge of African Theology.” The earlier study introduced certain important twentieth-century African theologians. Here strongholds of Christianity in three countries within sub-Saharan Africa are described: Ghana, Uganda and Kenya. The author was able to visit these three places in January, 1999. This report thus draws on personal observation as well as other relevant materials. Besides offering information that likely will be new to many readers, the study suggests certain points of challenge to Christians in Japan.

日本文化の「和」と福音にみる「キリストの和」

倉 沢 正 則

序

日本の文化的特徴の一つに「集団主義」がある。そこには新入者の既成集団への「同化ないし同一化」という力が働く。この同化は、多様性を認めつつそこに一致を見出すというものではなく、一様性を指向するものである。同化の過程において、新入者がその同化に馴染まなければ、彼らはその集団からの差別に会い、抑圧され、やがては排除の対象となる。しかし、この集団主義は、日本古来からの「和」の思想に支えられている。この小論では、「和」の思想が日本人の集団性をどのように強め、同化過程の中でどのように機能してきているのか、そのメカニズムを解明する。また、日本における共同体形成にこの「和」思想の弊害をどのように取り除き、キリストにある「和」がどのように有効に働くのかを解明する。

I. 日本文化の「和」

ここでは、聖徳太子の作と言われている「十七条憲法」における「和」の思想の特質を考察し、日本の集団主義を特徴づける一様性とどのような関係にあるのかを探る。

1. 「十七条憲法」(604)^①における和

聖徳太子(574-622)^②の「和」とはどのようなものであったのか。憲法そのものにある「和」への言及とそれに関係する条項を拾ってみると、その第一条に、「一に曰く、和をもって貴しとし、忤うことなきを宗とせよ。人みな党あり。また達れる者少なし。ここをもって、あるいは君父に順わず。また隣りに

違う。しかれども、上和ぎ、下睦びて、事を、論うに諧うときは、事理おのずから通ず。何事か成らざらん。」とある。ここにはすでに幾つかの前提が存在する。

まず第一に、天皇中心の国家体制という枠組みがある。「君」に対する言及は、「三に曰く、詔を承りてはかならず謹め。君をば天とす。臣をば地とす。…君言うときは臣承る。上行うときは下靡く。ゆえに詔を承りてはかならず謹め。謹まずば、おのずから敗れん。」と第三条にあり、「詔承必謹」という臣の道が説かれている。また、天皇による中央集権国家を確立する文脈が、「十二に曰く、国司・国造、百姓に斂めとることなかれ。国に二君なし。民に両主なし。率土の兆民は王をもって主となす。所任の官司はみなこれ王臣なり。」と第十二条にあり、一君万民の理念が明示されている。

前提の第二に、この憲法は政治を司る官吏に向けてという性格が強い。そもそも十七条憲法は、官吏としての政治上の心得（その道徳性）を説いたものというのが大方の意見である⁹³。井上光貞は、「憲法の説く国家が、律令国家のように法と制度による法治国家ではなくて、もっぱら治者の道徳にまつ人倫国家であることを示すもの⁹⁴」として憲法の特徴を記している。十七条のうち、なんと十二の条項が官吏としての務めや道について述べられている⁹⁵ことから伺える。そしてその土台をなすものが「和」の精神なのである。

このような前提を踏まえれば、聖徳太子が第一条で説く「和」というものは国家の倫理的意義の根本であるといえよう。天皇中心の中央集権体制の確立のなか、地方豪族の僭上の状況（第十二条）がその背景となっている。互いに反抗や敵対をせず、君父に従順となり、相互の調和をもって、論議尽くせばおのずと道理にかなない、国家が形成されるのだとする。和辻哲郎はこれを以下のように解している。

人はすべて偏頗なものであり、従って共同体の内部において、あるいは団体と団体との間に、常に争いをひき起こすものであるが、かかる抗争を克服して和睦を実現すること、すなわち人倫的合一を実現し、共同体を真に共同体として形成すること、それが国家の存在理由なのである。…君臣上下の和、民衆の和、相互関係における和などは、さまざまな異なった形でくり返して説かれている。が、特にここに注意すべきことは、ここに説

かれているのが「和」であって、単なる従順ではないということである。事を論ぜずただついて来いというのではなく、事を論じて事理を通ぜしめるためには、議論そのものが諧和の気分のなかで行なわれなくてはならない、というのである。従って盛んに事を論じて事理を通ぜしめることこそ、最も望ましいことなのである⁶⁶⁾。

「和」の思想の背景には、聖徳太子の「人間観」がある。第一条で「人みな党あり。また達れる者少なし。」とあり、人間の党派心や偏狭さを指摘する。しかしながら第二条で、「人、はなはだ悪しきもの少なし。」とし、また、第十条で、「われかならずしも聖にあらず。かれかならずしも愚にあらず。」として、「ともにこれ凡夫のみ。」と締めくくる。この人間観はどこから来るのか。上記の憲法第二条の前文には、「二に曰く、篤く三宝を敬え。三宝とは、仏と法と僧なり。すなわち四生の終帰、万国の極宗なり。いずれの世、いずれの人か、この法を貴ばざらん。」とある。「徹底的な悪人はいない」というのは、仏教の人間観の特徴である。人の邪さ、貪り、物欲、偽り、恨み、怒り、嫉妬は、自分を正しいと考える執着心に起因している。それを仏法によって乗り越え、人間の相対性を自覚するとき、人は謙虚になり平静に和の気持ちをもつことができると考える⁶⁷⁾のである。

聖徳太子の「和」の思想の背景には、仏教的な人間観があることを見たが、また、日本の伝統的な「清明心」との関わりを見落としてはならない。憲法の「承諾必謹」や「背私向公」はこの清明心の表れであり、その清明心とは、祭りにおいて神に仕える心であり、さらに国（集団）に帰一する心で、澄み渡り透き通った濁りのない心とされている⁶⁸⁾。和辻は、記紀の神話伝説を解して、祭り事の統一者としての天皇の神聖な権威と日本の祭祀的団体としての民族的統一を述べた後、神話伝説における善悪の価値と清さ穢さの価値の関係を述べて、清明心の内実について以下のように語っている。

祭事による宗教的な団結は、精神的共同体であるとともに感情融合的な団体である。かかる共同体においては、「私」の利福のゆえに他の利福を奪おうとする者は同時に全体の統制にそむく者であり、従って全体性の権威にそむく者であった。かかる者はその私心のゆえに他と対抗し、他と融

け合わず、他者より見通されない心境に住する。…かかる心境と反対に、私心を没して全体に帰依するとき、人は何の隠すところもなく人々と融け合い、人に何らの危険も感じさせず、従って他からの排除の鋒先を感ずることもなく、朗らかな、明るい、きしみのない、透き徹った心境に住することができる。…全体性の権威に帰依するとそむくとは、祭事的団結の社会にあつては、この権威を具現せる統率者に帰服すると否との別であり、究極において皇祖神の権威に服すると否とに帰着する。…そこに描かれる心の清さと穢さとは、天皇への従順と不従順とを意味することはもちろんである⁹⁹。

古代人の心の清さと穢さとは、祭事的団結の如何によって計られ、そして祭り事の統一者である天皇の神聖な権威への帰依こそが「清明心」であるという。逆に、「邪心」とは、祭事的団結を阻害し、私利を求め、国（天皇）に帰一しないこととなる。「和」とは、このような集団性を強める「清明心」という心情が前提となっていることを覚えなければならない。もっとも和辻は、上代の社会構造が権力的な支配隷従関係ではなく祭事的な統率組織であり、その祭事において祭られる神々は、「和やかな心情」と「湿やかな情愛」とを特性とする神々とし、したがって、祭り事の統一者である天皇の民に対する態度は抑圧でなく慈愛であり、民の天皇に対する関係も畏怖でなく敬慕であると解している¹⁰⁰。しかしながら、清明心には無私性や利他性の性格を有するが、それとて「私利」という事柄（原罪）を徹底的に見つめ、悔い改めるという主体的な変革がなければ、容易に無批判的・無自覚的となり、心情に流されて祭事的集団（天皇制）に呑み込まれてしまう。そして「和」の思想が、集団内を安定させ維持させる装置に変質してしまうのである。

聖徳太子は、憲法の初めと終わりに「和」の精神をもって互いに議論するによって理にかなった政治ができるとして、衆議の重要性を説いている。佐倉哲は、『『和』の思想の源流：十七条憲法以前の和の思想』という論文¹⁰¹の中で興味深い論述をしている。要約すると、縄文人の共同体理念は「和」であり、それは平等主義、衆議主義であった。彼らは環状集落を作り、中央には衆議する「環の広場」があった。古代日本のムラ国家を「わ」と呼んでいた。しかし、弥生人の時には戦いがあり、階級が発生しかつ王権政治が誕生した。そこで彼ら

は環濠集落を形成した。縄文の環の広場の政治原理と弥生の王権の政治原理の妥協の産物が、権力をもたない権威だけの天皇制を造り上げて来たということである。そして、和の中心思想は、個々の独善主義を批判し、他との関係の確立のなかにこそ個の主張の存在の場が確保されるという。佐倉は、聖徳太子の十七条憲法に、天皇の中央集権国家という王権政治を粹とし古代から日本人が培ってきた「環の広場」での衆議主義を官史のなかで徹底させるという構図を見ているのだろうか。彼は本来の「和」の思想の今日的な再解釈を試みている。

いづれにしても、聖徳太子の「和」と衆議主義は、「ともによく相談して決めよ。そうすれば理にかなった政治ができる」ということが本旨であろう。しかし、果たして衆議を行えば「道理」にかなうものとなるのか。衆議に働く人の思惑や力関係（ダイナミックス）が必ずしも公義・正義・真理に導くものではない。それは「内輪の合意」とも成りうるものである。

2. 「和」と集団主義の一様性

「和」の特質とは、天皇中心の祭事的団結を強化させる共同体原理であり、無私性や利他性を説きつつ、国に帰一させる「公」の道（官史の道義心）の根本であることを見てきた。それでは、この共同体の原理が日本文化の集団主義、とりわけ、その一様性ないし同一化過程にどのような機能をもっているのだろうか。

上述のように「和」の機能は、共同体成員の情動的統合ないし融合であり、それは「全員一致」を指向する。古代氏族制社会での稲作生産においては、共同労働や共有山や共同水利が不可欠であり、この共同を意識づける個人をこえた存在との関わりを「祭り」が担っていた⁽¹²⁾。やがて上代人の神観念と祭りが、天皇中心の中央集権国家形成のために昇華され、情動的統合の機能を担う「和」の精神は、一君万民思想の粹組みのなかで、中央政府や村落や家族というレベルまで拡大転用された。「和を乱す」とは、それぞれの共同体の一致を乱すことであり、すでにある縦の権威関係を損なうことを意味する。それゆえ、私利私欲のための互いの反抗や敵対を戒めたのであった。丸山眞男は、国体史観の分析のなかで「和」の性質について、

その「和」というのが平等者間の「友愛」でなく、どこまでも縦の権威

関係を不動の前提とした「和」であり、従って、苟もこの権威に不敵にも挑戦し、もしくは挑戦の恐れありと権威者によって認定されたものに対しては、忽ち「恩しらず」として恐るべき迫害に転化する、…支配層は常に「和」の精神の権化であり、その性質上、「先天的に」紛争の原因とはなりえない、紛争は常に服従者が邪悪なる分子に扇動された結果である⁽³⁹⁾。

とし、だから大衆には「権利」を早まって与えてはならないという、支配者の「偽善ないし自己欺瞞」を鋭く指摘した。とすると、「和」は支配者の有用な切り札としての役割を果たし、その権威体制維持の格好な「安装置置」と考えられる。そこでは「和」が集団内の上下関係を強化し、その一致を堅持させる「締め付け役」となって、異分子を同化または排除させる強力な動因と成りうるのである。

それでは「和」がもたらすこのメカニズムが、日本人の集団意識を育んできたイエ集団や家族国家観あるいは村社会という中でどのように機能してきたのだろうか。日本の家族制度を紐解くと、そこに興味深い集団意識を見ることが出来る。戦前の旧民法下では、イエは祖先祭祀の座であった。そして長男が家督を相続し、祖先祭祀を司る者であった。イエは祖先祭祀という祭事的共同体であり、家長中心の権威秩序のなかで、「和」とは家族の構成員がそれぞれの「分」を尽くすことと理解された。日本の家族制度とその集団性の意味合いを分析した小熊英二は、結婚によって変わる「氏」は、「必ずしも男性側の『氏』に統一されるとは限らず、…婿になって女性側の『氏』になる者もいるし、養子に出れば男女を問わず相手方のイエと同じ『氏』を名乗る」として、日本の家族制度を中国や台湾、韓国の父系血統家族制度とは異なる開かれた組織とするが、「この開放性は、同時に抑圧的性格にも連結している。なぜなら、日本の家族制度では、原則的にはどんな者でも養子になれるが、一方でその者は、みずからの出自を忘れ名を変え、新しく入ったイエの一員として家風に染まりきることが要求されるのだ。」⁽⁴⁰⁾ といって、個人は「氏」（イエ集団）に同化される仕組みを描いている。「家風に染まらない」新入者は、「和」を乱す者としての烙印を押され、排除の力に晒される。ここに「家風」への服従と「和」とは一対なのであり、同化と排除とは「和」の正負作用なのである。

イエ集団における個人意識はどのようなものであろうか。今日においても、

日本人の評価基準は、個人の力量や専門にあるよりは、その会社なり機関の帰属に置かれることが多い。かつては、「気風」もその人本人が問われるよりも、出身の「村」や「家」が問題とされた。こうしてみると、「主体意識の源泉（たとえば、人格の尊厳や自己主張の根拠！）は、個人にではなく、よりおおく『家』におかれていた。⁹⁵⁾」と考えられる。「独立主体の個人」ないし「個我的自覚」は近代以降のものであるが、これとて現在の日本の土壌にどれほど根づいているか定かではない。かつては「家」の存続と繁栄のほうが血統よりも優先されてきた。「家」には家族秩序があるが、家長とてこのイエ集団に従属する存在なのであった。小熊は、「このような集団観においては、まず個人があり、それが集まって集団ができるとはされない。まず集団があり、そこからの疎外現象として〈個人〉が析出されるのである。そのため、集団の本流はつねに中心のない〈みんな〉であり、〈個人的意見〉はつねに傍流とされる。⁹⁶⁾」として、集団内の秩序と「和」を乱す時にのみ個人が意識されると考える。「出る釘は打たれる」のごとく、集団的「和」から出てはじめて「個人」というものが意識される。そこでは個人が独立主体として尊重されるということではなく、「異端分子」として疎外され閉め出されるのである。

明治以降、このイエ集団観は「家族国家論」に拡大転化された。「先祖」を祭る祭事的共同体としてのイエは、「皇祖皇宗」を祭る天皇中心の一大家族国家に拡大転用された。そのイデオロギーが「教育勅語」（1890）である。親への孝行（孝）は天皇への忠誠（忠）へと昇華され、忠孝精神が鼓舞された。子には親の「恩」に報いる義務があり、その報恩は先祖を祭り親を敬う（孝）ことで表される。同じように、日本民族の祖としての皇祖を崇敬し、たとい死に臨んでも、天皇への献身（忠）こそが、「限りのない皇恩」に対する報いなのであった。「日本人」であることは、この皇恩を賜っていることの証しであったのである。家族国家論では、君臣関係は権利義務というよりは、親子の情のごとく恩・報恩の結びつきであり、また、皇国臣民関係は丁度家族内での兄や弟のごとくそれぞれの「分」を尽くして「親和」することで一家の繁栄と向上がはかれると論された。ここでは、一君万民の集団が擬制家族を構成して帰属意識を注入させ、しかして上下秩序を無自覚的に内在させて、権力を顕在化させない支配と皇民化がはかられた。この親和を乱す個人は「非国民」とされ、差別と排除の対象とされた。

戦後半世紀を経た現在も、日本的な「和」の精神は息づいている。祭儀的団体としてのイエ集団や家族国家観は影を潜めたけれども、企業や諸団体は、一つの大家族のように従業員や雇用者に親身となって便宜をはかり、その代わりに彼らに会社への忠誠を求めた。年功序列制度はこの家族観を側面から支えた。人々も自分の専門職によって認識されるよりは、会社や団体という集団の帰属によって認識されることが多い。自己意識も独立主体としてとらえるよりも集団への帰属で把握されるのである。この集団の秩序維持と良好な人間関係を支えているのが「和」の精神なのである。長年日本に滞在しているオランダのジャーナリスト、カレル・ヴァン・ウォルフレンは、「調和のとれた国」日本というのは、「大成功した欺瞞」であり、それは「強制された和」であると鋭く批判して、次のようにいう。

調和のイデオロギーが日本にとって有害なのは、それが嘘のかたまりをつくり出すからだけでなく、日本社会における争いごとの正当な役割まで否定するからだ。我々には対立が必要だ。…対立がなければ社会にしっかりした秩序をもたらすことはできない。…対立は、民主的な体制には事実、必要不可欠なものだ。

総意による民主主義などというものは、そもそもありえない。たしかに、さまざまな民主的行動の結果として全員の合意が生まれることはある。…全員一致の合意という概念自体が、日本という文脈のなかではまるで危険な存在だ。…日本のコンセンサスは一般に、最強の立場の者が他に押しつける決定からは逃れようがないというあきらめから生まれる⁽¹⁷⁾。

彼は、「和」の日本文化やその集団生活、「イエ社会」や日本人の同質性云々というものがいかに日本人の政治生活を不能にしているかを論述し、これらの政治権力システムが権力存在の否認という偽りの共有リアリティーを生み出し、それによって、争いごとを軽蔑して心地よく肩を寄せ合って生きる「家族」としての日本人が描き出されてきたと力説している⁽¹⁸⁾。

聖徳太子の十七条憲法における「和」は、天皇中心の中央集権体制確立のなか、地方豪族の僭上の状況に鑑み、互いに反抗や敵対をせず君父への従順を計り、相互の調和をもって論議尽くせばおのずと道理にかなうという、人倫国

家建設の根本精神として捉えられる。しかしそれはまた、祭事的団結を強化させる共同体的原理であり、イエスや国への帰一を促し、無私性や利他性を説いて情動的融合を計り、「全員一致」を指向させるものである。それは古代から現代に至るまで、一様な集団主義を育てて来た。そこでは個人は常に「異分子」として覚えられ、同化によって埋没させられるか、それともその集団から差別され排除されるかの境界線に立たされ、選択を迫られることになるのである。

Ⅱ. 日本の「和」とキリストの「和」との切り結び

日本文化の「和」の特徴やその一様性のメカニズムを見てきたが、福音にみる「和」というものをもって、日本の「和」をどのように批評できるのだろうか。日本の「和」というものの福音化が可能なのだろうか。

1. 福音の「和」の意味

日本人の中で語られる「和」とは、「秩序制度の中での統一性や一様性、」また、「衆議一致や全員一致の合意」という意味であることはすでにみた。ここでは、日本人の「和」の意味合いに近似の聖書の内容を検討しつつ、聖書そのものの主張を取り上げる。

日本の「和」に近似の聖書の内容は、「一致」とか「一体」ということであろう。これらはどのような意味と性質を有しているのかが問われなければならない。新約聖書の「エペソ人への手紙」4章3-6節に適切な検討すべき主題がある。

平和のきずなで結ばれて御霊の一致を熱心に保ちなさい。からだは一つ、御霊は一つです。あなたがたが召されたとき、召しのもたらした望みが一つであるのと同じです。主は一つ、信仰は一つ、バプテスマは一つです。すべてのもの上にあり、すべてのものを貫き、すべてのもののうちにおられる、すべてのものの父なる神は一つです⁽⁴⁹⁾。

使徒パウロは、エペソ教会のキリスト者に、イエス・キリストの教会の本質

とその使命について語るが、この個所では「教会の一致」が取り上げられている。教会の一致が、キリスト者の不断の和合によって得られるとは語られない。また、衆議一致とか全員一致の合意に基づくとも言われない。否、むしろ、一致を計るのでもなく、生み出すのでもない。すでに「与えられている」という。与えられている「一致」をしっかり「保て」と勧められている。教会の一致は、すでに「賜物」として与えられているのである。

この一致の源泉は三位一体（父、主、御霊）の神にある。人は生来、神や他人よりも「自分を立てようとする性質（原罪）」を持つゆえに、人相互によって生み出される一致や和は、状況次第でその脆さを露呈する。教会の一致は、「御霊」によってすでに生み出されている。なぜなら、一つ御霊によって、人は主イエス・キリストを信じる信仰が与えられ、三一の神の御名によるバプテスマによってキリストの一つからだに加えられたからである。キリスト者は、キリストにある「生ける望み」を共有し、一つ同じ主を信じ、様々な器官があっても一つキリストのからだである教会の一員なのである。地域教会にあっても世界中の教会の全体であっても、彼らはキリストの教会として一体なのである。それが可能であるのは、この一致が三位一体の神からのものであるからだ。

しかも、「平和のきずな」が「御霊の一致」を保つに必要なことなのである。キリスト者相互が平和裡に過ごすことによって、御霊がキリストのからだである教会に与えられた一致が保たれる。この「平和のきずな」が破綻すると、「御霊の一致」が壊されることとなる。そして、「平和のきずな」は、「神との平和」（ロマ5：1）を持つ中で強められる。「神との平和」こそが、教会とそのすべての人々との一致に必須なことである。この神との平和は、「平和の仲介者」イエス・キリストを信じる信仰によって義とされることの結果であり、神と人間、また、人間相互の和解をもたらすものである。なぜなら、主イエス・キリストが互いの敵意と争いを十字架によって葬られたからである（エペ2：11-18）。この平和はまた、三一の神の「愛」に根ざすものである（ロマ5：8-10）。この「神との平和」は、主イエス・キリストと不断の一つ（心と意思と行いを合わせる）となり続けることによって、いよいよ深められ、隣人との間に広がりを持つものとなる。キリストと一つなることの中に、三一の神との一体性（交わり）を味わう。主キリストはこう祈られる。

それは、父よ、あなたがわたしにおられ、わたしがあなたにるように、

彼らがみな一つとなるためです。また、彼らもわたしたちにおよぶようになるためです。そのことによって、あなたがわたしを遣わされたことを、世が信じるためなのです (ヨハ17:21)。

ここでは父と子 (イエス・キリスト) との一体的な交わりがすでに存在し、さらにキリスト者たちがこの一体的交わりを共有することによって一体となり、そのことはおのずと父・子の交わりの中に入れられることを意味している。その結果、キリスト者 (教会) の一致は、父から遣わされた主イエス・キリストを世に示すこととなるのである。

「エペソ人への手紙」には、教会がキリストのからだであると記されている (1:23, 4:15)。からだは多くの器官を持つが、一つからだとして統合し調和している。多様な器官もそれぞれに補い合いながら一つものとして機能している。教会は、老若男女、言語、文化、国籍、人種などの多種多様なキリスト者を認め受け入れつつ、キリストの群れとして一つなのである。この一致は、人の努力では生み出せない。三一の神の交わりと一致 (和) のもとでのみ可能なのである。聖書は明らかに、多様性の中の一致を指し示しており、差異を許さない一様化や同一化による一致を支持してはいない。否、むしろ、福音がもたらす祝福は、差異が敵意や争いとはならず、その差異を「キリストの平和」によって豊かさに変え、成熟した全体 (調和ある一体) を形づくらせるものである。したがって、日本文化の「和」と福音の「和」とを比較検討してみると、前者は、ある集団を「モノクロ」化させる強制力となるが、後者は、その集団を「総天然色」化させる触媒となるのである。

2. 日本の「和」の福音化に向けて

日本の「和」の機能は、上下の権威関係の維持・強化と集団構成員の情動的融合にあることを見た。その和は、集団構成員の独立主体の個人意識を、「清明心」というものの持つ「無私性や利他性」によって、集団内に埋没させてきた。そしてその集団内の秩序と和を乱す時にのみ、「個人」が自覚されるのであった。キリスト教信仰では、人は「神のかたち」に似せて創造された一個の人格を有する存在とされている。創造主に造られたゆえに「本有的尊厳性」を持つ者である。一人一人神の被造物として覚えられている。さらに、「男と女とに」

創造されたゆえに、共同体形成をはかる存在ともされていることを見る。一人一人が主体的人格者として意識され、なおかつ、共同体の交わりと一致を築き上げることができる存在なのである。そこには「愛と信頼」が要となる。人間が三一の神と「正しい」関係にあるときのみ、それが可能となる。なぜなら、その神の本質（各ペルソナの存在と一致、愛と信頼）が反映されるからである。

日本人の「和」は、責任主体を不明瞭化させつつ上下の権威関係を内包させ、互いの情動的融合を計るものである。個々の相違や主張は一致団結の害と見なされ、同一化が強力に押し進められ、皆一色となる。ある目的に糸乱れずに突き進む力は相当のものとなる。指導者（層）の決断の善し悪しに、その集団の運命を決する度合いが非常に高くなる。構成員は主体をもたず、全体の方向に流されるからである。この集団は一旦躓くとその脆さが露呈され、怒涛のように総崩れとなってしまう。

それでは、無私性や利他性という性格をもって、個人を集団内に埋没させる「清明心」と個人の主体を尊重しつつ、なお無私性と利他性という性質を有する「キリストの心」（1 コリ 2:16、ピリ 2:5）を切り結んでみたい。和辻哲郎によれば、天皇尊崇と祭事的団体としての日本民族を示す神話伝説は、その倫理的自覚をして「善悪と清穢」を関係づけ、感情融合的共同体としての宗教的団結を乱す「私心」を「アシキ心・キタナキ心」とし、これとは反対に私心を没して全体に帰依する心を「ウルワシキ心・キヨキ心」であるという²⁰。このウルワシキ心・キヨキ心が「清明心」である。共同体の祭事的団結において「私」の利福のために他の利福を奪うのは同時に全体の統制に背くこと、それは天皇の権威に背くことを意味し、その心は「キタナキ心・クラキ心」として「排除されるべきもの」となる。端的にいえば、清明心とは、天皇の神聖な権威への帰依に他ならない。それは天皇尊崇のためのいっさいの私利の放棄である。そこには自分の生命への執着も昇華される。清明心の具現化こそ「天皇のための殉教精神」なのである。

清明心の無私生や利他性、そして天皇尊崇のためには命をも惜しまないという「戦鬪的恬淡²¹」は、「キリストの心」と表面上は類似している。しかし、根本的な差違は、「初めに天皇中心の祭事的集団ありき」というものと、「個人の自覚的信仰を主体としつつキリスト中心の共同体形成」というものにある。聖書では三一の神の「かたち」として創造された人間（個としての主体的男女）

は、その神との愛と信頼の交わり²³⁾の中に置かれたが、神に背きその座に着こうと計り(利己主義)、罪の性質を持つに至った。ここまでは、「アシキ・キタナキ心」と似通っているかもしれない。しかし、神は人の罪の贖いのために、ひとり子イエス・キリストを人の身代わりに十字架で罪責の代価を支払われ、信じる者の罪を赦された。キリストはこの神の御旨に人への愛のゆえに忍従し、自分を捨て十字架を負い、人(他者)のためにいのちを投げ出された。罪の贖いが完了された後、神は彼を死人の中から甦らせ、贖いを確認されたのである。それでは「キリストの心」はどのように人の心に作用するのだろうか。それは人が自らを罪人として認罪し、悔い改めてキリストを主体的に信じる時、その罪を赦され、神の民の共同体の一員とされる。そして、キリストを信じる信仰の歩みの中で、聖霊の助けによって、キリストがその本人を赦されたように、キリスト者は、自分を低くし自分を捨て(マコ8:34)、互いに仕え合い(マタ20:26)、他者の益を計る(ロマ15:2)心を持つようにされてゆく。そこにはキリストの赦しに恵みによって与ったキリスト者個人の積極的な主体性がある。罪赦された個としての主体が、その赦しを互いに共有し喜び、その赦しをなして下さった三一の神を崇める祭事的共同体を形成するのである。そしてその喜びの音信をキリストを知らない人々に分かちるのである。「個」は、日本の天皇中心の祭事的共同体には、いつもネガティブに取り扱われ、たえず集団への融和化、同一化という憂き目に合う。しかしキリスト中心の共同体では、「個」は各々の差異を豊かさに変える主体となしつつ、しかも調和ある一体へと指向する。差異を不信と敵意から個性と豊かさへと変えるのは「キリストの和(解)」なのである。

神話伝説の神々は、「和やかな心情と湿やかな情愛」という特性を持つという²⁴⁾。怒りや反抗・復讐を示さず、ひたすら慈愛に富み我意を没している神々であると。それゆえに天皇中心の祭事的統率は慈愛にもとづく仁政であり、天皇の神聖性への帰依も「和やかな心情と湿やかな情愛」に充ちた敬慕であったと。そして無私の慈愛は共同体のすべての成員を生かせ、協和と公正を産み出したと。無私の慈愛こそ社会正義であり、神話伝説に現れたる神々はこの慈愛の神であり復讐の神ではないと。だからして冒涇者を罰する代わりに自分が岩屋戸に引き隠り、その処罰は八百万の神々の会議において判定されるとする。それゆえ、慈愛の神は自分で罰する代わりに公的な会議によって罰せしめる神

であり、「私」を没して「公」の立場に立つ神であると。こうして和辻は、「専制君主」型の神⁽²⁴⁾は、絶対性と唯一性を主張して他の神を排斥し、「私」をもって世界を支配しようとする神であって、真に正義の神であることはできないと批判し、「私」を捨て「公」の立場に立つ神こそ正義を実現する神なのだと主張する。「私」によって支配せず「公」によって統率する伝統が神々の正義を実現する道とするが、この「公」のアカウンタビリティ（説明責任）はどのような形で示せるのか。連帯責任は非常にその責任主体を曖昧にさせ、その究明や今後の改善への道筋を明確に示せないままとなる。また、「私」を没し「引く隠る」神は、「公」とどのような関係をその「責任主体」という観点で捉えるのが不明である。自分で罰する代わりに公的な会議に委ねて罪を判定する、一見すると公正さがあるようであるが、自分と公的な責任主体関係が明白でない場合は、どこにも責任の所在のない無責任な実体となりかねない危うさをはらむこととなる。むしろ、冒涇者の大罪を自分が責任主体となって「自らを冒涇者の身代わりに罰する神」こそが、キリスト教の神である。大罪を罰し正義を示すとともに、その大罪者を赦さずにはおかない慈愛の神こそ三一の神ではなかったのか。正義と慈愛を、神話伝説の神は、「公」といわれる会議を介在させて巧妙に使い分けているとも言える。反対に、キリストの十字架の贖罪は「義と愛」の和えるところである。キリストこそ、自分が神の御子であるにも拘わらず、「私」を捨てユダヤの評議会やローマの権威に身を委ねてその判定に忍従し、しかも罪の贖いの主体となったのではなかったのか。

終わりに

日本の「和」は、「初めに天皇統治ありき」の秩序維持としての和であり、その祭事的団結において「個」をできるだけ埋没させる動力としての（融）和であった。キリスト教の「和」は、三一の神とその神に背反した人間との関係修復、すなわち、神との「正しい関係」が根底にあり、それが人倫や対自然に広がりを持つものである。その正常な関係は、イエス・キリストの和解よりもたらされる。その性格ゆえに、正義と愛と平和は三位一体的関係を形成する。しかも聖書ではこの三つが、奴隷の縄目からの自由、やもめやみなしごへの特別な配慮、旅人や在住外国人への親切、病人や身体障害者への憐れみ、横領や搾

取のない経済的公正さ、社会の片隅に追いやられている人々への顧み、抑圧からの解放や戦争の終結と深く関わっているものである⁽²⁵⁾。そしてこれらはいわゆる「社会的に弱い立場」にいる人々への特別な関心を意味しており、集団においては「差異のある人々」なのであり、それゆえ、「個」として特に覚えられる存在なのである。キリスト教の「和」は、多様な個々をしっかりと受けとめつつ、その個が生かされて調和のとれた統一体を形成させる和である。そして、一致へと方向づけるものは、聖霊によって自らの内に実現させて頂くキリストの和解のすがたに他ならない。なぜなら、和解は犠牲者の側から始められなければならないからである。加害者はしばしば自分自身を赦すことはできないし、自分のしたことの大きさを真実に認識することができないからである⁽²⁶⁾。

私たちは、からだの中で比較的尊くないとみなす器官を、ことさらに尊びます。こうして、私たちの見ばえのしない器官は、ことさらに良いかっこうになりますが、かっこうの良い器官には、その必要がありません。しかし神は、劣ったところをことさらに尊んで、からだをこのように調和させてくださったのです (1 コリ12:23-24)。

注

- (1) 「十七条憲法」中村元・瀧藤尊教訳 『日本の名著2 聖徳太子』中村元責任編集 (中央公論社, 1970) 407-415。
- (2) 近年、「十七条憲法」の聖徳太子著作説が疑問視されている。日本書記には推古天皇十二年(604)に聖徳太子が自ら憲法十七条を制定した記されているが、その憲法という官史の道徳や規律に関することは推古朝には官僚政治がまだ発達していなかったとか、大化改新以降の律令制度を前提としなければ理解できない内容となっているというもの。小論ではこれに関する議論には立ち入らない。井上光貞『日本古代の国家と仏教』(岩波書店, 1971)、和辻哲郎『和辻哲郎全集第十二巻』(岩波書店, 1962) 参照。
- (3) 中村元「聖徳太子と奈良仏教」『日本の名著2 聖徳太子』40。渡部正一『日本古代・中世の思想と文化』(大明堂, 1980) 39。
- (4) 『日本古代の国家と仏教』13。
- (5) 井上光貞は、臣下の官僚としておこなうべき道として、「背私向公」(第15条), 「礼と信」(第4条, 9条), 「政治運営」(第7条, 11条, 14条), 「事務処理」(第8条, 13条, 17条)をあげ、さらに、被支配者たる民に対する道を、第5条, 12条, 16条で説いている。『日本古代の国家と宗教』12-3。

- (6) 『和辻哲郎全集第十二巻』115-6。
- (7) 中村元「聖徳太子と奈良仏教」『日本の名著2 聖徳太子』42-4。
- (8) 渡部正一『日本古代・中世の思想と文化』32-3。
- (9) 『和辻哲郎全集第十二巻』82-3。
- (10) 前掲書85-7。
- (11) インターネット・ホームページ：<http://www.j-world.com/usr/sakura/essay/origin-of-wa.html> 参照。『佐倉哲エッセー集』には、「日本と世界」「キリスト教」「仏教」「他の宗教」「思索」「日本の知的遺産」などのジャンルがあり、「和の思想」は、「日本と世界」の中に属する。「和の思想」のなかに、『和の思想と天皇主義』『和の思想と空の思想』『和の思想と個人主義』『和の思想と言論の自由』『国家の声』があり、引用論文もこの中に収められている。99年12月1日現在、「和」については九件の「来訪者の声」があり、議論が戦われている。
- (12) 神島二郎『近代日本の精神構造』（岩波書店、1961）25, 94。
- (13) 丸山眞男『増補版 現代政治の思想と行動』（未來社、1964）144-5。
- (14) 小熊英二『単一民族神話の起源』（新曜社、1995）377, 379。
- (15) 神島二郎『近代日本の精神構造』250。
- (16) 小熊英二『単一民族神話の起源』387。
- (17) カレル・ヴァン・ウォルフレン『人間を幸福にしない日本というシステム』篠原勝訳（毎日新聞社、1994）260-1。
- (18) 前掲書 267-8。
- (19) 『新改訳聖書』（日本聖書刊行会、1970）を用いている。以下、特に注記のない場合、この聖書を用いる。
- (20) 和辻哲郎『和辻哲郎全集第十二巻』82-3。
- (21) 前掲書84。
- (22) 筆者は、あえて神と人とを、治者とか被治者、そして統率という概念でとらえない。勿論、聖書全体からすれば当然そのような理解もできなくはない。しかし、ここでは、人間があくまでも被造物であるということさえわきまえているなら、神はこの被造世界を人に「信頼をもって」任せ、自由にそこを治めさせたのである。
- (23) 和辻哲郎『和辻哲郎全集第十二巻』85-90。
- (24) ユダヤ教やキリスト教、イスラム教などを念頭においていると思われる。前掲書89。
- (25) Harold Wells, "Theology for Reconciliation: Biblical Perspectives on Forgiveness and Grace." *The Reconciliation of Peoples: Challenge to the Churches*. Gregory Baum and Harold Wells eds. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), p. 2.
- (26) 前掲書14。

[Abstract in English]

“Wa” in Japanese Culture and “Unity” Given by Christ in the Gospel

M. Kurasawa

“Groupism,” one of the characteristics of Japanese culture drives towards conformity. The spirit of “wa” has supported this groupism since ancient times. This article will investigate its mechanism, critique it, and, if possible, evangelize it in the light of the “unity” given by Christ.

“Wa” in Japanese Culture. “Wa” as described by the Seventeen Constitution of Shotoku Taishi is the fundamental spirit for “moral nation building.” It is also the principle of community that strengthens religious solidarity. From the ancient times to the present, Japan has cultivated this group conformity by the spirit of “wa.” The individual is recognized only as an opposite to groupism.

Japanese “Wa” and “Unity” Given by Christ: A Study in Encounter. The biblical concept that is similar to Japanese “wa” might be “in union as a body.” The Bible clearly supports “unity in diversity.” The individual, in the Emperor-centered religious ritual community, is forced to assimilate to a certain group; but in Christ-centered community, the individual is led to the harmonious union with Christ through the church even while keeping his/her identity. “Wa” in Christianity is unity in diversity, especially our respect for and our identification with the less respectable. The key to doing this is to follow in the steps of Christ's reconciling work.

〔日本語要約〕

日本文化の「和」と福音にみる「キリストの和」

倉 沢 正 則

日本の文化的特徴の「集団主義」には、新入者の既成集団への「同化」という力が働く。「和」の思想が集団主義を強めている。そのメカニズムを解明し、キリストにある「和」との切り結びを、この小論では考察する。

日本文化の「和」：聖徳太子の十七条憲法における「和」は、天皇中心の中央集権体制確立のなか、人倫国家建設の根本精神である。それはまた、祭事的団結を強化させる共同体的原理で、古代から現代に至るまで、一様な集団主義を育てて来た。そこでは個人は常に「異分子」として覚えられる。

日本の「和」とキリストの「和」との切り結び：日本の「和」に近似の聖書の概念は、「一致(一体)」であるが、それは多様性の中の一致を指し示している。「個」は、日本の天皇中心の祭事的共同体では、集団への同一化となるが、キリスト中心の共同体では、主体を保ちつつ、調和ある一体へと指向する。キリスト教の「和」は、見劣りする者をことさら尊ぶ多様性の中の一致であり、その鍵はキリストの和解のすがたである。

物と人と物理学*

—— 自由と責任と人格の根拠 ——

稲垣久和

1. 序

今日は主として、滝沢克己先生が晩年に日本物理学会で行なった「物と人と物理学」と題する講演の草稿（1984年1月25日）をもとに、純粋神人学が21世紀のグローバルな思想世界に投げかける一つの問題を皆様とともに考えたいと思います。それは人間のみが持つ「自由」と「責任」についてです。つまり、無機物、植物、動物のなかでも、ほかならぬ人間という種のみが持つ「自由」と「責任」というもの、その根拠は一体どういうところにあるのか、という問題です。

科学の研究者たちに向けて語られたこの「物と人と物理学」と題する講演は、その意図するところが聞くものたちに本当によく理解されたのか。そのことは、否応なく、科学技術の支配下におかれる21世紀の文明に生きる市民一人ひとりにとって、まさに大問題であります。学問の「自由」を享受する科学技術の研究者も、またその生み出したもののユーザーとなる消費者も、立場こそ違え、それぞれのおかれた生活世界で科学技術との関わりに一個の人としての「責任」を問われる、これは滝沢先生の思想に少しでも触れたことのある人にとって自明な発想でありましょう。

「物と人と物理学」は1988年に出版された『純粋神人学序説』^①の冒頭におさめられているので、ここにお集りのほとんどの方々はそれを読まれていることでしょう。私自身も『思想のひろば』5・6号（95-96年）の「純粋神人学における宗教と実在」^②と題する論稿で、すでにこの論文に触れました。今日は少し別の角度から、最近の科学論の発展を視野に入れつつ、自由と責任に焦点を合わせて考察してみます。

2. 自由 — 非決定

まず自由ということを取り上げたいと思います。倫理的な意味の自由については後ほど考えることにして、ここでの自由は「何事かが決定されていない」という意味での自由です。人間の自由を考えるヒントを得るに当たって、科学論の変遷に注目してみます。最近の科学論はかつてに比べて大きな発展を見せています。科学論が旧来のものから大きく変わったのです。やや旧式な実証主義的な科学観が与える描像は次のようなものでしょう。自由に思考する主体である人間が世界にある物を客体化して数学的に処理し、操作して人間に役立てていく。客体化された物の世界は機械論的に決定された法則に従うが、物ならぬ人間はそのような決定から全く自由である云々。滝沢（以下、敬称略）が対話の相手として選んでいる科学観もこれであり、そして彼はこの科学観を、次のように批判します。人間は自分が思っているような意味では決して自由ではなく、制限された原決定を受けた物にすぎない。この事実存在する有限な物としての人間が他の物と違うのは、ただ主体化される程度の違いであって、この物の根底にある「法則」（根源的本質規定、いのちの約束）に目覚めた上で、それぞれの物の形態に特有な「法則」を見きわめるのが科学である（54頁）。滝沢によれば「自然の法則」（「物の法則」）とは、「有限のものが『神の表現点として』主体化するとき、その生成した主体の活動が根源的本質的に受けてくる制約」です（56頁）。

ここから滝沢は量子力学の観測の理論の解釈に対しても、田辺元らの通俗的な解釈、すなわち量子力学は古典力学以上に人間（観測者＝主体の側）に自由を保証している、といった解釈を批判して次のように言います。「むしろただ、事実存在する物の法則は、古典的物理学の見いだしたところを超えて、もっと厳しく、かつはまた内容豊富なものでありうる」ということだ、と。

さて、今日お話ししたいことの第一は、滝沢が対話の相手にしていた、旧来の実証主義的な科学観が近年大きく変わっている、ということです。そのときに滝沢の議論はどのように妥当しているのか、これを見なければなりません。

まず、「物の世界は機械論的に決定された法則に従う」という見方が著しく変化しました。また一見それと逆行するようですが「人間は自由な主体」というよりも、むしろ近年の分子生物学や情報科学の発達により「人間は物にすぎない」という見方はより一般化しました。今日、物の世界で機械論的な見方が背

後に退いた理由は、ミクロの世界の量子力学の確率解釈といった従来もあった考え方とは関係ありません。ミクロの原子、素粒子の世界の話ではなく、マクロの等身大の世界での話です。マクロの世界でのカオスの理論や非平衡系の熱力学、散逸構造の力学の発展といったことと関係しつつ出てきたいわゆる複雑系の科学の考え方です。滝沢の言葉を借りれば、彼の意図していたこととは別の文脈ではありますが、物の見方が「古典的物理学の見いだしたところを超えて、もっと厳しく、かつはまた内容豊富なもの」になったのです。これが科学論や哲学に及ぼす影響は非常に大きなものです。その一つは、マクロのレベルでの物の見方が還元主義的なものから全体論的なものに移行した、ということです。

いわゆる非線形現象について考えてみます。そこにおいては、初期値のちょっとした違いがその後のシステムの振る舞いを全く変えてしまいます。いわば「全体は部分の総和ではない」ことが、そのようなシステムでは当たり前のこととなっています。例えば生物の自己組織化等において次のような現象が見られます。下位のレベルにある個々の構成要素間の局所的相互作用から、上位のレベルにあるなんらかの大局的構造が出現する。この構造によって規定された全体的な特性が今度は下方へフィードバックされ、構成要素の振る舞いに影響を及ぼす。もしこの図式を下からだけ見れば機械論的な見方になるし、上からだけ見れば生氣論的ないしは目的論的な見方になる。そこでこのような「下から上へ」(ボトムアップ)と「上から下へ」(トップダウン)を同時に切り離せない一続きの現象として全体的に捉えるために、しばしば「創発」(emergence)という言葉が使われています。予期せぬ組織化や構造化やパターンの出現が突如起こるからです。自然界には予期せぬことが満ち満ちている、このことを、科学も従来にない新しい方法や概念で捉えようとしています。そこでは将来に起こる現象が予測できないのです。予測可能性こそ科学の本質と考えられていましたが、必ずしもそうではなくなったのです。科学は決定論的なものから非決定論的なものになりつつあります。この場合、非決定論的というのは確率論的というのとは違います。確率論的という場合、確率は予測できるわけですから。量子力学の解釈がそのよい例です。決定論的でも確率論的でもないのととりあえず非決定論的と呼んでおきます。従来のニュートン力学に代表されるような、基本的に線形で連続関数の微分積分によって表わせる決定論的な方法は、自然

のほんの一部を見ていた方法論にすぎないと言った方が正確でしょう。これは何でもないように思えますが、実は科学の見方における根本的に大きな転換です。物を知るという世界での、つまり認識論の世界でのこのような物の見方の変化が、やがて存在論に及ぼしていく影響はとてつもなく大きなものです。

存在論の問題に入っていく前に、先ほど述べた「創発」という概念と、滝沢の「物の主体性の進化論」との関係に触れておきたいと思います。「創発」を「下から上へ」と「上から下へ」の関係概念として最初に出してきた科学哲学者はマイケル・ポラニー（1891-1976）です。彼は物の構造が物質、機械、生物、人間、社会と下位のレベルから上位のレベルに階層構造をなしていることに注目した上で、しかも「上位のレベルのはたらきは、下位のレベルを構成している諸細目を支配する法則によっては説明されえない」と還元主義の発想を批判します⁹³。そして「上位のレベルは、下位のレベルで見られない過程、つまり創発とよばれるべき過程によってのみ、生み出される」⁹⁴としています。各レベルの特性が不連続な形で存在していることを明確にするために「創発」という用語を導入しますが、滝沢の場合には不連続という面はあまり強調されていません。しかし後に人間の場合に見るように、物の階層構造の間の不連続性という概念は、実は、今日の科学の存在論から言っても非常に重要な概念です。

3. 存在論的考察

決定論的な方法が幅をきかせていた時代には、科学現象に神がどう関わるか、という問いに対する答えは単純なものでした。つまり決定論的な自然の法則を通して関わるのです。神は一度決定した法則の保持をすることによって秩序を保つ、これがいわば神が摂理的に支配するという言葉の意味となります。正統派の神学もそれを利用していました。世界への神の摂理的支配、それは自然法則の言い替えとなります。そこに秩序の神の誠実さを見るか、または神に退場願ってしまって単に「無慈悲な鉄の法則」だけを読み取るか。いずれにせよ、それが理神論的な宗教観であることはぬぐえません。世界は初めに初期条件を与えればすべてが決定されている、とする「ラプラスのデーモン」はその単なる裏返しとしての極端な表現にすぎません。

19世紀以降、神学が自然の領域から撤退し、歴史の領域にその思考を限定し始めた理由もこの自然科学の方法の決定論と深く関係していました⁹⁵。

ところが自然現象の記述に非決定論的なものがむしろふつうである、ということになれば、事態は一変し、至るところに予期せぬ現象があつて当たり前ということになります。初めに初期条件を与えても何も決まらないのです。人間の知恵で予測できる現象はほんの一部であり、あとは予測できない。だから人間がそこに神の介入を期待して当然でしょう。神は決定論的な法則の保持のみならず、非決定論的なものを通して働いている。神は決定論的な自然法則を破る奇蹟のところだけに介入する、ということではないのです。つまり自然の至るところに神が関わっている、という見方が可能になってきます。これは滝沢の「神の表現点としての物」という発想に近いかもしれません。ただそこで、神がどのように物の世界に関わるのかについて、滝沢が考えていた以上にもっと具体的な議論が必要です。今や科学論の中で、神が物の世界にどう介入するか、というようなことが真剣に議論されることが可能になってきています。

そして滝沢が言うように「人間は物にすぎない」ということを強調すればするほど、「物の法則」を通して神の働きを知る必要がある。人間の神経系の反応、さらには精神作用に神がどう関わるかが、より注意深く研究されなければならないのです。従来こんな発想はタブーでありました。ニュー・サイエンス的ないかがわしさがつきまわっていました。しかし今日、科学と神学の境界領域において全く新しい分野が切り開かれている、というべきでしょう。

神と物との関わり方にも、「創発」という発想は大いに役に立つと思われまます。上から下へ（トップダウン）と下から上へ（ボトムアップ）が切り離されないように関わる。そこでは確かに、全体は部分の総和以上のものです。最近ポーキングホーンが『科学時代の知と信』という本の中で「因果的連結」という言葉で神と物との関わりを議論しています⁶⁾。彼はカオス理論の考え方を参考にしながら、神が物に対して、エネルギーや物質とは独立な「情報」という概念を通して関わるとしています。人間はエネルギー、物質、情報の絡み合いのなかで行為している。しかし神は物およびその主体化の極限としての人間に情報を通して上から下へと関わる。そして上から下への神の関わりを「行為的情報」(active information) という言葉で呼んでいます。これは当然、神学の伝統的用語では聖霊の働きと関係してきます。

神が創発によって次々と時間の中に新たな世界を造り出しているとすれば、未来は誰にも分かりません。これは神が不完全だということではありません。

神は依然として創造から終末までを司っています。人間の側としてはむしろ、この非決定の世界を知る責任があるということです。非決定ということは規範的法則がないということの意味しません。神の法規範（ノモス）は存在論としてあるのですが、その物理的的局面での知られ方が従来考えられていたよりずっと複雑でときにはカオス的だ、ということです。人間に法則研究の自由と責任が大幅に委ねられているということです。

4. 倫理的な自由と責任

そこで次に、倫理的な意味での自由と責任という問題に移りたいと思います。「物と人と物理学」の中から一箇所、自由と同時に責任について言及している部分を引用しましょう⁷⁾。

「事実存在する有限の物は、それにもかかわらず、人間が出現するはるか以前から、絶対無限真実自由自在な唯一主体を映して、私たちが現に見るさまざまな美しい形を成してきています。植物・動物はもう明らかに生きていますが、人間はその極限に出現した物の姿・形です。ただ知覚し、想像するだけでなく、知覚も想像もできない「無限」について考える人間の『自由』はそれ自身、人間の成立と同時にまったく無償で人間に恵まれてくる賜物です。家族も国家も宗教も、世の何ものもこれを縛ること、奪うことはできません。しかしまた人間は、みずからこれを棄てることもできません。これも自由の一つの行使、しかも、不可能を実現しようとする愚かで無意味な行為だからです。人間の自由はただ、絶対無相真実自由自在な唯一主体（永遠の生命なる愛と光と創造力）を、その単純な客体、無数の多のなかの一として、多の世界に体现・表現することができるだけです。いいかえるとそれは、己れを含めて物の道理にかなう姿・形を成すべく、刻々に恵まれてくるのです。ここに、私たちがそれと意識すると否とにかかわらず、絶対に回避すべからざる人間の『責任』、光栄ある人の生命のバネがあるのです。」

自由と責任という概念は明らかに「物の主体化の極限」としての人間にのみ帰属する、このように滝沢が考えていることは明らかです。この「物」はいわば「事実存在する物」であって、ふつうに物理学が対象とするような「現実存

在する有限の物」ではありません。「現実存在する有限の物」は絶対無限の唯一主体（神）の表現点であり、この両者の間には不可分，不可同，不可逆な関係があります⁹⁸。この「事実存在する物」と「現実存在する物」の間の不可分，不可同，不可逆な関係は、宗教論における神人の第一義の接触と第二義の接触に対応するものです。さらには経済論における経済原則と経済法則，国家論における国体と政体，身体論における第一義と第二義の霊主体従の区別と関係に対応するものです。この点はよく注意しておくべきでしょう（私が提唱する超越論的解釈学では、それぞれ「宗教的根源に接した自我」と「宇宙論的法領域」に対応するものです）。

・神即人はインマヌエルの原事実として受け入れられる。

神は上から下へ情報を通して物に関わる、と先ほど申しました。そして人間の場合、この「物」はエネルギーや諸々の物質などが絡み合いながら全体として人間の「心」を形成します。このとき心とは部分の総和以上のものです⁹⁹。私は心身二元論を述べているのではなく、心身統一体としての「人間」の創発を主張しているのです。この人間の心に神は上から下へと情報を通して関わるのです。ですからこれは滝沢流に言えば神即人（即て不可分，不可同，不可逆の意）ということですが。神は直接的に人の心に働くのです。これをインマヌエルの原事実と言ってもいいでしょう。しかし物一般には、神は決定論的な法則を通してまた諸々の非決定論的な法則を通して関わるので、これを神法即物と呼んだ方がよいと私は思います。「神法」という意味は、つまり諸々の「物の法則」（神の原決定という制約を受けた神の創造の法、これが物理的，生物的，心理的，経済的レベルの現象としてときに非決定論の法則に従う）がこの場合に特に重要だということです。しかし、もし神即物，神即人と言ってしまうと物と人とは区別できません。「物の主体化の極限としての人」というとき、人（心）には物の部分の総和以上のものが現われているのです¹⁰⁰。これが「創発」という概念にはあるということです。残念ながら滝沢には物と人の連続性の方が強調されていて、この不連続性への考察が少なかったように思います。人の心の働きは物の諸法則に還元できないのです。だから滝沢の神即物は神法即物（神の法に性格づけられた物）に変更すべきであります。

5. 「人格」ということ

「自由」と「責任」が物にはなく人にのみある属性であり、それゆえ物質から植物、動物、人への「主体性の進化」の段階に不連続性が生じています。特に動物から人間への不連続性を特徴づけるものを、われわれは「人格」という概念で呼びたいと思います。この人格という概念はマイケル・ポラニーの *Personal Knowledge* の最後の13章「人間の興隆」の中で議論されている「創発」の概念に近いものです。ポラニーは存在の階層性について議論したあとに次のように述べています⁽¹¹⁾。

「生命を物理学と化学のタームで表出しようとするのが無意味なのは、祖父の時計やシェークスピアのソネットを物理・化学のタームで解釈するのが意味をなさないのと同じであるし、また心を機械ないし神経モデルのタームで表出しようというのも同じく無意味である。下位のレベルは上位のレベルに対する掛かり合いを欠くことはないのであって、前者は後者の成功の条件を規定し、その失敗を説明するが、しかし後者の成功を説明し得ない—なぜなら、それを規定することすらできないのだから。」

こうして下位のレベルから上位のレベルの例として子供から大人へ、またそれとの類比（個体発生と系統発生の類比）で動物から人間への「創発」が次のように語られます⁽¹²⁾。

「欲望的、筋運動的、知覚的なく幼児〉が普遍的な意図をもって推理する一個の知能的個人に転換される。ここにあるのは、一つの成熟の過程であって、これに密接に類比的なのは、これに対応する人間発生的創発のあの段階、つまり動物の自己中心的な個性から思慮深い人間の責任ある〈個人〉性へと導く—事実、精神圏の創発へと導く—あの段階である。」

ここで「責任ある個人性 (personhood)」は「責任ある人格性」とも訳せません。こういうところからわれわれは、動物から人間への「創発」を「人格」とみなせるのです。単に動物的生命ではなく人格的生命（換言すれば霊的存在としての人間＝滝沢の用語法では第一義の霊主体従）とみなせるのです。さらに人格性とは責任や思慮深さのみならず、寛容、親切、誠実、自己抑制、隣人愛、自己犠牲、正義へのコミットメントなどによって特徴づけられます。したがって先ほど述べた「人間は物にすぎない」という言い方は次のように言い替えられなければなりません。「人間は物であるが『人格』という属性をもつ点におい

てまったく物でも動物でもない」。

人格は人間の心の働きから生じます。ここで注意すべきことは、「心」というものを「体」と対立させて実体化すべきではない、ということです（滝沢の用語法では第二義の霊主体従）。こうなるとたちどころに昔ながらの心身二元論に戻ってしまいます。もしこういう二元論に陥ってしまうなら滝沢と共に「人間は物にすぎない」と警告を発しなければならないでしょう（人間はチリにすぎない！）⁽¹³⁾。

「人間は物の主体化の極限」というとき、そこに新しい創発としての人格がある、この人格は下位のレベルの諸法則に還元できない、という意味です。ですから人間の「心」とは下位のレベルの物質や体を基礎にしていますが、人間に生じた新しいモード（様態）である、といってもよいでしょう。もしこの図式を下からだけ見れば唯物論、上だけから見れば唯心論になるでしょう。「下から上へ」と「上から下へ」とを同時に切り離せない一続きの現象として全体的に捉える、これが重要なのです。そういう意味で私は唯物論者でも唯心論者でもありません。人間の個々のアイデンティティーはこの人格の違いの中にあり、そしてその人格のアイデンティティーは神に憶えられることによって、または神の行為的情報によって安定を保っています。キリスト者が死んだあとに終わりの日の復活を信じるというとき、その人格のアイデンティティーが神によって憶えられていることに信頼を寄せている、ということでありましょう（天の命の書にその名が記されている！）。

まことに、人間とは奇蹟的な被造物であります。人間のみが文化の創造性をもっています。科学の諸法則を発見できる創造性をもっています。ポラニーは科学の発見的知識は客観的にマニュアル化できないとし、技能（スキル）として師匠から体得していく「個人的（人格的）知識」であることを強調しています。それが近代科学の誕生の頃に創造的知として典型的にあらわれましたが、やがて科学知は機械論的な方法論へと道をゆずっていきます。ですから、滝沢が機械論的な方法論にいく前の段階、すなわち近代の数学的物理学の誕生の頃の方法論を高く評価していることは、確かに意味のあることです。ただここで問題になるのは、数学的物理学が機械論的な決定論の世界観を生み出していった理由は何かということです。これは、たとえインマヌエルの原事実といった宗教的根源に目覚めたとしても起こりえたことです。つまりインマヌエルの原

事実が、ラプラスのデーモンと等置されてしまう可能性が十分あったわけです。決定論の世界観を生み出していった理由は、フッサールが指摘するように、近代人が「自然の数学的理念化」を行なったから、それも自然を線形な連続関数の微積分で表現されるような単純システムと見なしたからだ、こう言わねばならないでしょう。

責任ある人格としての人間、21世紀に向かう人間は自然環境世界との関わりにおいて、また市民としての社会参加において、ますます責任が問われてくる時代になります。

責任 (responsibility) とは人格と人格の間の応答 (response) から派生した語です。人格と人格の間のコミュニケーションと深く関係する概念です。したがって神即人 (神から人へ、人から神へ) の垂直のコミュニケーションと同時に、私は人と人との水平のコミュニケーションの大切さを強調したいのです。人と人とのコミュニケーションの原型はそれでもなおやはり、神の中のコミュニケーションにあります。「神の表現点としての人」と言うとき神の中のコミュニケーションをも人は反映すべきです。神の中のコミュニケーションとはすなわち父・子・聖霊の三位一体の中でのコミュニケーションです。これがキリスト教思想の根本に長らくあったヒュポスタシス=ペルソナという概念です。

滝沢は三位一体について詳しく議論をしていますが、今後、物の世界、環境の世界と神との関係で問題になってくるのは聖霊論です (清明教の霊主体従論との関係で展開された身心論にはその方向性が見られるが)。「神の表現点としての物」という言い方は聖霊が環境世界と関わる関わり方の密であることをイメージさせます。ただここでも神と物 (人) との関わりには「不可逆」、つまりまずは「上から下へ」が強調されねばなりません。神の行為的情報をわれわれは期待する、つまり神から知恵を頂く。常に予測できないことが起こる環境世界で、それにもかかわらず、われわれは神に祈り、嘆願することができる。神のペルソナと人のペルソナとは深い関係と交わりの中におかれている、こういうことです。

6. 終りに一知育と宗教的価値

さてわれわれは滝沢の神人学において、(1)物の構造の階層性ないしはレベル

といったものが連続ではなく不連続であることを明確にすること、(2)その延長上において物と人との区別を明確にすること。この二点を提案したいと思います。そしてそれは、(1)神即人と神即物を区別し、(2)神即物の方を神法即物に改めること、この二点を神人学への修正として提案することを意味します。私自身はまったく別の観点からですが、かつて超越論的解釈学というものを提起しました。この見方は世界の理解に対して二つのアプリオリを導入します。ひとつは「宗教的根源に接した自我」であり、もう一つは「実在における宇宙論的法領域」です。そしてこれは修正された神人学でいえばそれぞれ前者が神即人に対応し後者が神法即物に対応しています。

さて以上のことを踏まえた上で「物と人と物理学」の最後の2章を見てみましょう。「知育と徳育」「宗教教育と道徳教育」の2章で言われていることは、インマヌエルの原事実と教育との関係です。戦後教育における宗教の排除、これについて滝沢ははっきり指摘しています。「真実の宗教」なくして真正の道徳なし⁽⁴⁾。滝沢の憂えていたことは十数年して誰の目にも明らかでありましょう。宗教教育を排除した戦後教育が行き着いたところ。それは小学校の学級崩壊、中学生の刃物による殺傷事件、いじめ、登校拒否、高校生の援助交際と称する少女売春、そして若者をひきつけるカルトの隆盛等々。一方、若者の道徳規範と公共の精神の喪失を憂えて一部のイデオログが唱える愛国心の復権、それを受けた政府が、日の丸、君が代を法制化しようとする動き。まさに「それじたいが巨大な一つの宗教と化した国家が立ち現われる」⁽⁵⁾という事態になっています。

滝沢はこの最後の2章で真実の宗教教育を訴え、それに基づいた学問論、学問の自由について述べています。60年代終りの大学紛争の時代、次のような提案をしたと言います。「教養部から大学院を貫き、一切の身分や学部の壁を取り払って、大学の全員がこの問題の徹底的な究明のために努力・協力すべきだ」と⁽⁶⁾。ここで大学が「真実の宗教」によって建つということをいうために、いわゆる学問の中立性、客観性ととの関係を学問論の歴史に即してきちんと議論しなければなりません。学問が宗教的価値と無関係に成立しようとか、大学という制度は無宗教であるべきだとか、こういったドグマを批判しなければなりません。

私はこれを現代の学問論の問題としてマックス・ウェーバーとアブラハム・カイパーの対比という形で示してみます。但し時間の関係でそのスケッチだけです。学問はいわゆる価値自由か価値負荷のか、という問題です。ポスト実証主義の現代では、この問題は科学哲学においてすでに結着がついているのですが、抽象的な哲学的議論をするよりも、歴史に即した具体的な議論の方が分かりやすいと思いますので。

オランダの神学者ブラハム・カイパー（1837-1920）とドイツの社会学者マックス・ウェーバー（1864-1920）は、同時代人としてお互いを知っていました。両者ともに世界観がもつ重要性を強調しました。しかしウェーバーが世界観の力を認めたのは政治・社会生活の領域のみであり、学問の世界では極力それを排除しようとした。すなわち社会科学の価値中立を主張し、“客観性”を確保しようとしたのです。彼の『職業としての学問』から一箇所を引用してみましよう⁽⁷⁾。

「学問が神とは没交渉なものであるということは、今日一たとえそれとはっきり認めたわけではないにしても一腹の底ではだれでもこれを疑わない。実際、学問の合理主義を脱することこそ神とともに生きることの根本前提であるということ、ないしはこれに類似したことは、今日一般に宗教的傾向をもとめつつある青年の合言葉として、われわれがよく耳にするところである」。

ウェーバーにとって、政治・社会生活における諸世界観の優劣は最終的には「神々の闘争」となって運命的な力にゆだねられるのでした。

しかしカイパーは政治・社会生活のみならず⁽⁸⁾、学問の世界もやはり世界観に影響されると考えました。いやキリスト者としての彼は、人生の全領域でキリストの主権を認めるがゆえに、キリスト教世界観の包括性を主張しました⁽⁹⁾。そして、キリスト教世界観から学問と教育を実践するためにアムステルダム自由大学を建てたのです。後年にウェーバーは、隣国で首相となったカイパーの教育政策に強い関心をもっていました。それとともに彼の社会学の方法論が晩年にわずかわ変わってきました。それは現在「理解社会学」の名で知られています。単なる「説明」という価値中立な学問のやり方ではなく、解釈学的な「理解」が深く学問の方法に関係することを認めたのです。現代、自然科学の分野ですら「観察事実の理論負荷性」が言われています。社会認識が価値負荷的であるのは科学哲学の常識となりました。今日、学問論のあり方の上でカイパー

の先見性は新たに見直されるべきでありましょう。

カイパーはキリスト教という実定宗教を強調しますが、それでも彼のキリストの主権の強調と、滝沢のインマヌエルの原事実の思想の間には、多くの類似点があります。これについてはまた別の機会にお話しできればと思います。

注

- * 1999年度「滝沢克己協会」総会講演会での講演 (1999.6.26 於福岡市「都久志会館」)
- (1) 滝沢克己『純粹神人学序説』(創言社, 1988年)
 - (2) 稲垣久和「純粹神人学における宗教と実在」『思想のひろば』5・6号 (滝沢克己協会編, 創言社, 1995-96年)。また『哲学的神学』(1997年, ヨルダン社) 第4章 参照
 - (3) M・ボラニー『暗黙知の次元』(佐藤訳, 紀伊国屋書店, 1980年) p. 60
 - (4) 同書p. 72
 - (5) W・パネンベルク『自然と神』(標・深井訳, 教文館, 1999年)。パネンベルクは決定論という言葉ではなく「慣性の原理」という言葉を使うが意味している内容はほぼ同じ。
 - (6) J・ボーキングホーン『科学時代の知と信』(稲垣, 浜崎訳, 岩波書店, 1999年)
 - (7) 滝沢克己『純粹神人学序説』p. 45
 - (8) 同書p. 48
 - (9) M・ミンスキー『心の社会』(安西訳, 産業図書, 1990年)
 - (10) 稲垣久和『知と信の構造』(ヨルダン社, 1993年) p. 122
 - (11) M・ボラニー『個人的知識』(長尾訳, ハーベスト社, 1985年) p. 360
 - (12) 同書p. 373
 - (13) K・バルト『教会教義学』第3巻第2分冊第2部「創造論」第10章・造られたものの, 46節「精神とからだとしての人間」参照
 - (14) 滝沢克己『純粹神人学序説』p. 65
 - (15) 同書p. 68
 - (16) 同書p. 60
 - (17) M・ウェーバー『職業としての学問』岩波文庫版 p. 41
 - (18) カイパーはヨーロッパではじめてプロテスタントのキリスト教民主党 (現在のC D Aの前身) を結成し, 1901-4年にはオランダの首相もつとめた。
 - (19) 稲垣久和「アブラハム・カイパーと自由の問題」『キリストと世界』第9号 (1999年) p. 10。また H. Inagaki, 'Comparative Study of the Kuyperian Palingenesis', C. van der Kooi and J. de Bruijn (eds.). *Kuyper Reconsidered* (VU Uitgeverij, Amsterdam, 1999) p. 166 参照

[Abstract in English]

Thing, Man, and Physics

H. Inagaki

The last article “Things, Human Beings, and Physics” (1984) by Katsumi Takizawa is considered. His “pure theo-anthropology,” in which he dialogues with old-fashioned positivism, is criticized from the standpoint of recent science. Ideas in recent science, such as chaos theory or complexity theory, emphasize the indeterminacy of the future behavior of things. Recent life science also teaches us that there is more freedom in the human personality than so-called genetic determinism would indicate. Psyche provides brain synapses with “information” through small fluctuations that are amplified by chaos to become a working brain with the holistic qualities of thinking and feeling. Information here means more than a metaphor; rather it functions as a concept interconnecting science, philosophy, and theology. If psyche and synapses interact with each other through information, it can be hypothesized that God’s Spirit interacts with psyche and synapses through information. God interacts with matter freely and personally through information instead of energy. Thus Takizawa’s understanding of the God-human relationship (Urfaktum Immanuel) should be revised. I would suggest my notion of Transcendental Hermeneutics as a point of departure for such a revision.

〔日本語要約〕

物と人と物理学
—自由と責任と人格の根拠—

稲垣久和

滝沢克己の晩年の論稿「物と人と物理学」を取り上げ、これと対話しつつ純粹神人学の考え方を批判的に発展させた。最近の科学論はかつてに比べて大きな発展を見せている。やや旧式な実証主義的な科学観が与える描像は次のようなものであろう。自由に思考する主体である人間が世界にある物を客体化して数学的に処理し、操作して人間に役立てていく。客体化された物の世界は機械論的に決定された法則に従うが、物ならぬ人間はそのような決定から全く自由である云々。滝沢が対話の相手として選んでいる科学観もこれであり、そして彼はこの科学観を、次のように批判する。人間は自分が思っているような意味では決して自由ではなく、制限された原決定を受けた物にすぎない。この事実存在する有限な物としての人間が他の物と違うのはただ主体化される程度の違いであって、この物の根底にある「法則」（根源的本質規定、いのちの約束）に目覚めた上で、それぞれの物の形態に特有な「法則」を見きわめるのが科学である。滝沢によれば「自然の法則」（「物の法則」）とは、「有限のものが『神の表現点として』主体化するとき、その生成した主体の活動が根源的本質的に受けてくる制約」である。滝沢が対話の相手にしていた、旧来の実証主義的な科学観が近年大きく変わっている。そのときに滝沢の議論はどのように妥当しているのか。カオスの理論、非決定論的方法、創発 (emergence)、そして物や動物と違った人間のみにも備わる「人格」の根拠、そこから神即人の新たな意味について議論する。

Missing the Message of Babel: Dismantling Misconceptions

Joseph W. Poulshock

Introduction

This paper is not a proof for the existence of God; it does not decry the processes of language change throughout time, and though it is about language, it is not specifically about the origin of language. It is also not an attempt to impose religious dogma on linguistics, nor is it an endeavor to reinvent and euphemize fringe ideas into the study of language origins. Though a few of its points may traverse the trivial for some readers, these details do appeal for more careful scholarship, which is no triviality. For example, if botanists were to say that references to rain, plants, and sunshine in Chaucer's *Canterbury Tales* show serious delusions in the poet's understanding of photosynthesis, then we could say that these guys have missed the point. In the same way, this paper dispels myths about the Genesis Babel Story, which academic writers, including linguists, inadvertently advance in their literature. These mis-references often miss the beauty and appeal of the ancient and profound story — which besides its classical significance presents a relevant critique of the modern world, human language, and the human condition. Hence, in this paper I attempt to refresh our understanding of the Babel Story, clarify popular misunderstandings, and demonstrate its relevance and value to the modern reader.

Materialist Myths and Misconceptions

The Tower of Babel is a popular, positive, and albeit quaint image in linguistics and literature, which often symbolizes anything to do with language and its study. However, it is also frequently the focus of debate, criticism, or incidental jabs by some scholars. (See Pennock, 1999). Ironically, Jewish and Christian commentators have often inspired these detractions, an issue we will look at later, but as we shall see, these dispraises do not necessarily arise from the Babel Story itself. Hence, first we will look at some main misconceptions about Babel, show how these ideas misinform us, and in turn how a fairer reading may inform and even instruct us.

Figure 1: Myths and Misconceptions about the Story of Babel

1. The Babel Account announces the special creation of diverse languages. (Pennock, 1999, 120–125)
2. Contradicting linguistic fact, Babel denies the principle of language change. (Pennock, 1999, 120–125)
3. Babel suggests language “change is a consequence of human arrogance” (Crystal, 1997, 335).
4. The Story of Babel suggests linguistic diversity is bad—the result of a divine curse. (Aitchison 1996, 30)
5. The Babel Story implies that a fixed linguistic system is better than an adaptive one. (Aitchison 1996, 29)
6. Concern over events in the story, including the one language issue, is fully irrational. (Van Eck, 1998)
7. Changes in Babel interpretations through the centuries are retreats from the relentless manifest destiny of science (White 1896, Pennock 1999).

Laying Misconceptions to Rest

Regarding the idea of the special creation of languages, it is important to note that the Babel text does not use any form of the word “create.” It states “*Let us confuse their language... so the LORD scattered them from there over all the earth*” (Genesis 11:7-8, NIV). Hence, the text is not about the “special creation” of languages, like Pennock (1999) insists, and it is only indirectly about the origin of diverse language groups. Rather, it is mainly about the scattering of the Babylonians, (Cassuto 1964), as I will discuss in detail later. To emphasize then, the text mentions not linguistic “creation,” and even linguistic diversity and especially the tower are not thematically central. ***The point is: scattering.***

The problem is that commentators and critics alike have asked the text to give more than it offers. A careful reading suggests that the confusion and scattering of languages are one (Kiuchi, 1999). Moreover, although the typical understanding considers confusion the cause of scattering, actually cause and result interpretation may also go beyond what the text says. That is, the text does not clearly assert cause and effect. *Confusion and scattering are simply one.* Thus incidentally, cause and effect renderings of the text could go either way. Westermann (1974, 553) states “those dispersed over the face of the earth develop different languages and can no longer understand each other.” In this reading, scattering actually causes the diversity of languages — and not vice versa: “Let’s confuse their language, so the LORD scattered them.” This view sees the Babel text poetically summarizing a history of ethnic dispersion and linguistic diversification — under divine judgement and providence.

In any case, the above paragraph thoroughly hamstring Pennock’s already impaired idea that the Babel Story denies the scientific principle of language change.

First Pennock and others commit the hermeneutical muff of anachronistically asking the ancient author a question that he did not consider. That would be like saying: “Hey Moses, what is your view of lexical diffusion in historical linguistics?” when Moses would have never heard of the technical term lexical diffusion. Nevertheless, Pennock’s poorly timed, confused, and superficial understanding of Babel forces him to miss the most basic point: the scattering and confusing of languages. This is hardly a denial of language change. Moreover, although modern scientific questions were not in the mind of the ancient writer, it is ironic and sardonic (especially for Pennock) that one interpretation of Babel may even foreshadow some of the principles of historical linguistics. That is, “when people move away from each other, their language will diverge” (Crystal 1997).

In addition, the comments that (again anachronistic) that the story suggests a fixed linguistic system is better than an adaptive one, that linguistic diversity is bad, (Aitchison 1996), resulting solely from human arrogance (Crystal 1997) simply do not relate to what it says. Such stray dog interpretations seem to stem from commentator speculation or from a breakdown in Grice’s “cooperative principle.” I call this breakdown the “uncooperative principle” which occurs when a reader assumes what the writer says is irrelevant or uninformative. This also is breaks the “assumption principle,” (the first thing I learned in college): “*Don’t assume anything because this makes an ‘ass’ out of ‘you’ and ‘me.’*” Nevertheless, as I will demonstrate later, using the cooperative principle we can easily understand the dispersion as not only punitive, but also protective and therefore positive, and this sheds a different light on the sense and motive of the text.

The next misplaced impression relates to the alleged irrationality of concern over the events in the story, including the “one language” issue (Van Eck, 1998). This voice impugns the main character of this story for whining and whimpering. “*Oh no the tower is too high! The people all speak one language. They’ll be too powerful for me.*” This approach of course fails to employ the cooperative principle, which on the contrary, might move the reader to ask: “*What strivings of nations might possibly motivate the Hebrew writer to interpret Babel events as so influenced by Sovereign Providence?*” This question produces many more helpful insights about this story, its relation to language and the human condition than the flat, flatulent, and forced incubations of Van Eck. In addition, these insights, which follow the inklings of the cooperative principle, will form the main thrust of the last section of this paper.

However, before beginning that last section, it is important to deal with the most significant fuzzy reflections about the Babel Story. That is, changes in Babel interpretations through the centuries are retreats from the relentless manifest destiny of science. This idea appears in the now discredited *The History of the Warfare of Science with Theology*, by Andrew White (1896), and is parroted by Pennock (1999). Now although some

speculations of the meaning of Babel have changed with the increase of knowledge, the amusing thing is that the story itself has not changed in thousands of years! Thus, if some theologians have retreated from their Babel-conjectures (the idea, for example, that Hebrew was the first language,) it is because they were highly hypothetical and had not much to do with the story itself. Moreover, those who hold Babel commentators accountable for revisions need also to hold their disciplines to the same standards, for the history of science — thankfully as a matter of policy — is full of revisions from some pretty preposterous hypotheses. For example, the now forsaken theories regarding flat-earth, motionless-light, weightless-air, bleeding the sick, and the Nebraska Man fossil (which was a pig's tooth) are scientific revisions of problems that do not stem from theological or teleological premises.

Poetic License and Justice Renewed

In short, critics and commentators have often imposed inappropriate standards on the Babel text, forcing it to answer questions that it does not ask. These impositions coerced the text to speak where it was silent, and thus helped bring the dialog between science and religion on this topic into awkward and unfruitful exchanges. A more helpful approach for commentators might be a “theology of silence,” that is, not to speculate where scripture is silent, and to follow Augustine’s ancient but amazingly appropriate admonition². He states that it is a shame for commentators to talk “nonsense on these topics” and make “utterly foolish and obviously untrue statements” which cause people...[to] think our sacred writers held such opinions. These “foolish opinions” force the dialog between science and faith into the twilight zone of inanity. Thus, it would be better for these commentators to contemplate the implications of scripture in modern contexts without mechanically and speculatively answering questions that ancients did not even consider. Not that we should avoid considering modern questions in light of ancient texts like scripture, but that we should contemplate them without foisting anachronistic, spurious, and graceless interpretations up the texts. Moreover, for those who poke fun in “chronological snobbery” (Lewis, 1955) at the Babel Story, it might be appropriate to use the “cooperative principle” and not assume that simply because a text is old that it is extraneous or asinine.

Conversely, when one assumes the “cooperative principle” regarding the Babel Story, a number of positive insights emerge. First, when one considers the social, political, religious, and artistic milieu of the text, it takes on a richer sense. In particular, the poetic and artistic elements are interesting. The eminent commentator Cassuto (1964) indicates the text is a poetic, satirical, and polemical protest against the social evils and ideologies of nations neighboring the Hebrews. Moreover, Cassuto places the text

squarely in the genre of poetry as it employs numerous literary devices, which are of course, lost in translation. These devices include: two paragraphs in antithetic parallel form and content², a melodic leitmotif throughout the text using the Hebrew letters, “*Beth, Lamedh, and Nun*,” extended use of alliteration, examples of pun, word play, etc. Besides this artistic focus, Cassuto correctly clarifies that the poem is not mainly about the tower, nor even primarily about linguistic origins, but mainly about the dispersion of a powerful nation. With this in mind, a new title for the text may be in order, e.g.: *The Poem of Babel Scattered*.

I have taken some artistic license to poetically expand upon the text, not only to show what it might look like poetically, but also to bring out other insights that we often lose in more wooden, stretched, or artless interpretations. Hence, here is my interpretive version of the poem — as a poetic cry for justice.

*The whole world was of one word,
Speaking the same speech,
The totalitarian tongue
Of the oppressor
The dialect of the despotic
And so as things progressed
As they sojourned from the east,
They found a plain
Another place to dominate
With their wily ways and words
Moving in on the simple soil of Shinar,
And in mumbled manifest destiny
They dwelt there.*

*And they babbled over to each other
Come on; let's bake up some bricks,
And burn them best we can
And they just had brick for stone,
And only asphalt for mortar
Tinker toy technology
For their pretentious plans
“Our skyscrapers made of sand
Will weather the winds of time!”
And they said, come on,*

*Let us stir up for ourselves a city
And a tower of power,
Topping up to the heavens;
Babylon will bring us on
Getting us to the gates of gods
Let's take the title
And do the dynastic deed
Lest we be scattered and divided
Over the face of the whole earth.*

*And The Most High came down on low
To see the city and the tiny tower
Which the little children of men had built.
And The True One chided,
Look the people is one,
They reign with one language,
Dictating delusive dominion
And now in their undue union
They will be unhindered and unbridled
In all they wish to undo
So come, let us go down
To their condescension
And there confound their fusion
And confuse their communication,*

*Descending with division
Upon their racist vision
Releasing aphasic retribution
Upon their rapacious prose of poison
That they may not comprehend
One another's speech,
That they may not spoil nor scorch
The earth or squelch its peoples
So the Sovereign One scattered them
Over the face of the whole earth.*

*And they failed to finish the city.
Therefore, we mock this Babel,
This clamor of confusion,
For Babylon became*

*Not the highway up to heaven
But the dirt road toward dereliction
Because the Sovereign Creator
Confounded them and their words
Which wielded the whole world
In the whip of unwise miseducation
Yet in wisdom, He wrestled the weak
From their vice grip and lip
And so diverse tongues
Toned the praises of Providence,
For protections of deliverance
Singing satire and parody of
Bungled Babel pretense
For the Sovereign LORD scattered them
Over the face of the whole earth*

The Poem of Babel Scattered and its Relevance Today

Besides the historical and social relevance that emanates from a poetic interpretation like that above, the Babel Story implies other relevant insights for modern readers. In his sharp and witty book, *The Language Instinct*, Steven Pinker says: "A common language connects the members of a community into an information-sharing network with formidable collective powers. Anyone can benefit from the strokes of genius, lucky accidents, and trial and error wisdom accumulated by anyone else, present or past." (1994, 16). In a later chapter on the diversity of human language, Pinker refers again to the idea of "common language" as mentioned in the Babel Poem. However, he fails to mention the strong connection between the diversity of human speech versus the power that language, let alone a common language bestows upon the humans who speak, promote, or enforce it. In one sense then, the Verses of Babel may very well be one of the first documented critiques about language planning, socio-lingual engineering, and linguistic imperialism.

Moreover, as Pinker says, common speech is a convenient and powerful means to unite and enable people to share information, but such proficiencies also produce paradoxes and contradictions. The power to communicate does not necessarily improve the quality of life. We express our manners, values, and morals — good or bad — through our ability to communicate. Humans have the power to communicate invective or peace. Words can be extremely effective vehicles of love or hate. Moreover, the power

to communicate allows us to pass on all kinds of information: for construction or destruction, medicine or weapons.

The assumption implicit in the Babel account is that sin (allegedly the only empirically demonstrable Judeo-Christian doctrine) influences our power to communicate. The more effectively we can transmit learning through language, the more power we have to use that learning for good or for evil. Depending on the moral bent of the communicator, enhanced communication may expedite evil or good. Thus, more power to communicate also brings with it greater moral responsibility--on a personal and global level. Moreover, the Babel Poem indirectly implies that we cannot be so easily trusted with this power. Hence, we see that verbal abuse is not a new phenomenon. Further, this poem reminds us to reflect on the problems that occur when a powerful, large, and united speech community “verbally abuses” less powerful, smaller, or less-united speech groups. The results are varied: French laws limiting the use of English; political and economic decisions causing linguistic discrimination, language death, or even ethnic cleansing.

This is our world today, but it also sounds like Babel. Our ability to communicate with our resultant technologies (including our power to destroy the world many times over) has done, is doing, and will continue to do great damage to our planet and its peoples. The examples abound of lives blest or lost due to the power men have accessed and used through the awesome wonder of language. Thus, the Babel Story reminds us of the seriousness of the linguistic and language teaching enterprise. Those of us teaching English (or other languages of power) need to remember we promote the language of nuclear energy and weapons, the language of multi-national industry and finance — enterprises often unconcerned about environmental and moral issues. That is, teachers of languages of power need to be aware of the political, social, and moral issues related to their work. Thus, the Babel Poem can remind us of a higher calling in our vocation as linguists, that besides our duty for advancing linguistic technology and education, we need to reflect on the ethical ramifications of our labor, because language is moral stuff.

Conclusion

In sum, commentators and critics alike have misunderstood and misused the Babel Poem. However, using the cooperative principle, we can see the ancient Hebrews may have something pertinent and pithy to say about social and linguistic hegemony. Moreover, the cooperative principle helps us to understand the writer’s inclination to see Sovereign Providence moving in the history of nations — in this case in the scattering of peoples and the diversification of languages. However, the text does not require its

readers to come up with hocus pocus, magical, or lunatic fringe ideas about language and culture. In particular, the cooperative principle helps us to dig deeper and see the poetic, artistic, social, and political value of the poem. When we really study it, it makes sense. In short then, I have endeavored to mediate light (and not so much heat) in the dialog between science and theology regarding language and the Babel Poem, so that those of us involved in the discussion can offer more accurate and careful scholarship to the communities of learning we serve.

Lastly, and most importantly, the inference from the Babel Account is that there is an answer to the problem of unchecked social and linguistic power — an answer that goes beyond scattering and confusing speech at Babel to uniting hearts and minds at Pentecost. This answer goes deeper than the aforementioned ethical considerations that impinge upon linguists and language educators. It is a distinctly Christian answer, but it is still an answer that deserves consideration in the free market of solutions to the common problems concurrent on those who share information through language. And this answer is the one found in the code of Genesis; the code of the Creator who created and cares for life, and who made and speaks meaning into the diverse languages of common people. And this answer is also in the Word of the Creator become Redeemer in Jesus Christ who died and rose from the dead to unite the spiritually scattered people of the world — in a common life of love and common language of peace. This answer is an antidote to the moral disease that infects the power of language so that it can be healed for the transmission of information that will be of true benefit for the world, its environment, and its peoples.

References

- Aitchison, Jean. 1996. *The seeds of speech: Language origin and evolution*. Cambridge University Press.
- Augustine of Hippo. 401–415. De Genesi ad litteram libri duodecim (The Literal Meaning of Genesis), translated by John Hammond Taylor, 1982 in *Ancient Christian Writers: the works of the Fathers in translation*, v. 41 (New York: Newman Press).
- Crystal, D. 1997. *The Cambridge encyclopedia of language*. 2nd Edition. Cambridge University Press.
- Kiuchi, N. 1999. Personal communication, 6 November, Inzai-City, Japan.
- Kramsch, C. 1998. *Language and culture*. Oxford University Press.
- Lewis, C. S. 1955. *Surprised by joy*. London: HarperCollins.
- Pinker, Steven. 1994. *The language instinct: How the mind creates language*. New York: HarperPerennial.

- The New International Version of the Holy Bible. 1984. Grand Rapids, Michigan: The Zondervan Corporation.
- Van Eck, Stephen. 1998. Clearing the Confusion over Babel. *The Skeptical Review*, November/December
- Westermann, C. 1974. *Genesis 1-11: A commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- White, Andrew D. 1896. (1978, reprint). *The history of the warfare of science with theology in Christendom*. Peter Smith Pub.

Endnotes

- 1 The “cooperative principle” is a term coined by philosopher Paul Grice. It refers to the “basic expectation that participants in informational exchanges will co-operate with one another by contributing appropriately and in a timely manner to the conversation” (Kramsch 1998). This means that we expect people to be “informative, truthful, relevant, clear, unambiguous, brief, and orderly” (Pinker 1994, 228). When trust does not exist, however, interlocutors may expect each other to be uninformative, untruthful, irrelevant, unclear, ambiguous, verbose, and un-orderly — even when they actually are keeping the cooperative principle. Thus, the negative expectation wins over the actual keeping of the principle.
- 2 The passage is from *De Genesi ad litteram libri duodecim* (The Literal Meaning of Genesis), AD 401–415, translated by John Hammond Taylor, 1982 in *Ancient Christian Writers: the works of the Fathers in translation*, v. 41 (New York: Newman Press).

“Usually, even a non-Christian knows something about the earth, the heavens, and the other elements of this world, about the motion and orbit of the stars and even their size and relative positions, about the predictable eclipses of the sun and moon, the cycles of the years and the seasons, about the kinds of animals, shrubs, stones, and so forth, and this knowledge he hold to as being certain from reason and experience. Now, it is a disgraceful and dangerous thing for an infidel to hear a Christian, presumably giving the meaning of Holy Scripture, talking nonsense on these topics; and we should take all means to prevent such an embarrassing situation, in which people show up vast ignorance in a Christian and laugh it to scorn. The shame is not so much that an ignorant individual is derided, but that people outside the household of faith think our sacred writers held such opinions, and, to the great loss of those for whose salvation we toil, the writers of our Scripture are criticized and rejected as unlearned men. If they find a Christian mistaken in a field which they themselves know well and hear him maintaining his foolish opinions about our books, how are they going to believe those books in matters concerning the resurrection of the dead, the hope of eternal life, and the kingdom of heaven, when they think their pages are full of falsehoods and on facts which they themselves have learnt from experience and the light of reason? Reckless and incompetent expounders of Holy Scripture bring untold trouble and sorrow on their wiser brethren when they are caught in one of their mischievous false opinions and are taken to task by those who are not bound by the authority of our sacred books. For then, to defend their utterly foolish

and obviously untrue statements, they will try to call upon Holy Scripture for proof and even recite from memory many passages which they think support their position, although *they understand neither what they say nor the things about which they make assertion.* [1 Timothy 1.7]"

3 Here are two visual depictions of the antithetical form and content of the Babel Poem.

1. Now the whole world had one language and a common speech.
2. As men moved eastward, they found a plain in Shinar and settled there.
3. They said to each other, "Come, let's make bricks and bake them thoroughly." They used brick instead of stone, and bitumen for mortar.
4. 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."
5. But the LORD came down to see the city and the tower that the men were building.
6. 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.
7. Come, let us go down and confuse their language so they will not understand each other."
8. So the LORD scattered them from there over all the earth, and they stopped building the city.
9. 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.

Antithetical Parallels in the Babel Poem in Form and Content	
1. whole world...one language	9. confused language...whole world.
2. settled there...	8. scattered over all the earth...
3. They said to each other... Come, let us bake bricks...	7. not understand each other... Come, let us go down...
4. Then they said...	6. The Lord said...

〔日本語要約〕

『バベルの塔』の誤解を解く

ジョセフ・W・ポーシャック

創世記のバベルの塔の話は、ユダヤ教・キリスト教界のみならず世間一般においても良く知られている。しかしながら、一般的なレベルにおいては、多くの信仰をもつ注解者たちが、聖書の言わんとすることを読み取ろうとするあまり、実際には書かれていないことまで聖書が述べているかのように注釈してしまっている。さらに言語学者を含む一般の学者にいたっては、バベルの塔の物語など古代の意味のない作り話と片づけてしまい、この物語に含まれている洞察や機知には気づかずじまいである。とはいえ、注意深くこの聖書箇所を読むことにより、バベルの塔に関する現代の論及において見落とされがちな、詩の形式による正義に関する宣言、かつ又、鋭い社会的、霊的な論評を見出すことができる。

[Abstract in English]

Missing the Message of Babel: Dismantling Misconceptions

Joseph W. Poulshock

The Genesis Babel story is well known around the world in both Judeo-Christian and secular contexts. Yet at a popular level, many religious commentators have often tried to read too much into the text and thus make it say more than it actually does. Moreover, many secular scholars, including linguists, have often dismissed the story as ancient nonsense, thus failing to notice the insight and wit that the story possesses. Nevertheless a careful reading of the text reveals a poetic proclamation of justice and a sharp social and spiritual commentary that we often miss in modern references to the tower of Babel.

神と自然

——自然をめぐる東洋と西洋の問題——

小畑進

第一章 鈴木大拙のキリスト教評

- (1) 千代女の「朝顔」論
- (2) 「朝顔に」から「朝顔や」へ
- (3) 千代女とテニス
- (4) 植村正久のワーズワース

第二章 友なる自然・敵なる自然

- (1) 敵対力か友人伴侶か
- (2) つくられたるものたち
- (3) 共にうめき共に望む
- (4) 造化にしたがいへ(芭蕉)
- (5) 日は上り、日は沈み
- (6) 空の鳥・野の百合

第三章 人格神の恵みの世界

- (1) 「日々是好日」観
- (2) おかげさまで〃考
- (3) 〃釣瓶とらせて〃の境地
- (4) フランシスの賛歌

〈注〉

第一章 鈴木大拙のキリスト教評

鈴木大拙老漢は一九六六年(昭和四十一年)七月十二日早暁、急死されました。それも、まことに老人らしからぬ絞扼性腸閉塞でした。彼の学問、殊にその教説が全佛教を代表しているか否かは問題もあると思いますが、その九十五年にわたる生涯の長さと言い、東洋の宗教思想を西欧世界にひろめるための行動半径の広さと言い、その影響力は、とうてい象牙の塔の住人の及びもつかぬ大きさをもっております。その著作も、いわゆる学者的でなく、達人的で、一般にも多くの愛読者を有しています。しかも、佛教徒として欧米世界で活躍し、その夫人も英国人であったことからして、当然、キリスト教と佛教との対比を試み、その〃日本の靈性〃なる立場からする比較論、佛教のキリスト教に対する優越論は、手放しなほどの日本びいきですが、どうしてもとりあげておかねばならない一つでしょう。

(1) 千代女の〃朝顔〃論

さて、大拙老がキリスト教と佛教との比較、ひいては、後者の前者に対する優越を説く際に、よく使われたのが、千代女の〃朝顔〃の俳句でした。

朝顔や釣瓶つるびんとられてもらひ水 千代女

一九五九年六月のハワイ大学における第三回東西哲学者会議でも、八十九才の彼は、この「朝顔や」を巧みに英訳引用して、「禪とパラサイコロジ（超心理学）」を、二時間にわたって語り、最後には、西洋流の合理主義の論理だけでは、どうしても説明がたいことが我れわれの人生にあることを強調して、そういう場合の禪者の解答はこうだとして、「喝！」と大声を発し、満場ハッと息をのんだということでした。

この講演に対しては、「ワンダフル」という反響が多くありましたが、ニューヨーク大学のシドニー・フック教授は、「自分は今夜の話をナンセンスだと思う」と、語ったとも伝えられています^①。私は、何かこのフック教授の「ナンセンス」なる言葉に心ひかれるものがあるのですが、それはそれとして、自然をめぐる大拙の佛基両教対比論を見に行くことにしましょう。

その「朝顔や」の一句について、大拙はどんな所感を有していたのでしょうか。次の「佛教の象徴主義」なる一文は、よくそれを物語っています。

象徴についての佛教的な見方を示す俳句を、もう一つ出そう。それは第十九世紀の一女流詩人が作ったもので、次のやうになっている。

朝顔や

釣瓶とられて

もらひ水

詩人が朝早く戸外の井戸から水を汲まうと出てみると、釣瓶は花咲く朝顔の蔓つるからみつかれていた。彼女は花の美しさに深く心を奪はれ、何をしに来たのかすっかり忘れてしまった。彼女はただ花の前にたたずむばかりであ

った。いわば恍惚忘^{こうふつ}我^{わが}の境地から我に返ったとき、彼女の発しえた言葉は、『おお！朝顔よ！』だけであった。彼女は花を敘述してはいない。ただありのままに感嘆しただけである。どんなに深く、どんなに完全に心うたれたかを示すところの、その花の美しさ、その靈妙な美しさへの言及を、彼女は少しもやっていない。事実、彼女は全く花に魅了^{みりょう}されてしまったのだ。彼女が花であり、花が彼女であった。両者は完全に一となり、彼女を彼女と認められなくなった。固定の意識を失ってしまったその瞬間から覚めたとき、彼女は始めて立つてその美しさをたたへる詩人ならば、『おお！朝顔よ！』とは決して叫ばなかったであろう。だが、自覚を取戻すや否や、それから来るすべての事が避けがたく継起し、彼女は突如、朝の臺所仕事に必要な水をもとめて井戸の側にいることを思ひ出した。そこで次の残り二行が生れたのである。

釣瓶とられて

もらひ水

特記すべきは、纏^{まと}ひついている蔓^{つる}を詩人がほかうとはしなかつたことである。そのつもりが彼女にあつたなら、それは容易になされたであらう。朝顔といふものは、いためつけられずに、わけなくさうさせる花なのである。然し、明らかに、彼女は、自分の世俗的な手を花に触れさせたくなかつた。愛情深くも、花があるがままにまかせた。彼女は必要な水をもらひに隣家へ赴いた。釣瓶が花にとられたと彼女はいつている。眼前に見る事物の超絶的な美しさをけがすことについて、彼女が何の言及もしていない事実は、注意されてよい。釣瓶がとられたとだけいつているのは、いかにも女らしいやさしさと受動性のあらはれだ。

ここでふたたび吾々は何の象徴主義も無い事実を了悟する。なぜなら、詩人にとって、朝顔は美を象徴してはいない。それは美そのものである。それは美しいもの、或は価値あるものを指してはいない。それは価値そのものなのだ。朝顔以外に探し求めらるべき何の価値も無い。美は花の彼方^{かなた}に認めらるべき何ものかではない。それは、朝顔の中に象徴され又は具象化さるべき単なる観念ではない。朝顔が全部なのだ。吾々の感覚や理智が個々の対象として辨別するものをたよりに、詩人は美を認識したのではない。詩人は、その前にたたずんだときの朝顔以外に、

何の美をも知らぬ。花が美そのもの、詩人が美そのものなのだ。美は美そのもの、詩人が美そのものなのだ。美は美を認識し、美は美のうちに自己を見出す。吾々が美を分割したり、美しい対象を見る人について語ったりしなければならぬのは、人間的な感覚や理智の所為である。かういふ考へ方に執着するかぎり、象徴主義がつきまとう。だが、佛教哲学はいはゆる感覚の対象によって迷はされないことを要求する。それは迷はされたが最後、実在とのつながりは断ち切られるであらう。……佛教哲学における象徴主義は、哲学者が一般にその名で了解しているものとは異なる内容を含意するといへよう^②。

まことに、能弁なる風雅の心の説法と云うべきです！そして、「基督教と佛教」なる一文では、ついに、この「朝顔」の一句が基督教と佛教との比較論の題材となります。

加賀の千代女の句に、

朝顔や、釣瓶とられてもらひ水

といふのがある。第一句を普通に「朝顔に」とするが、それは間違ひで、「に」は「や」でなくてはならぬ。「に」にすると、この句に何らの意味も無い。千代女の恍惚として「美」の世界に吸ひ込まれた様子が少しも見えない。極めて通俗の十七字になってしまふ。

それで千代女は「や」の一字で自分と朝顔との圓融無礙底えんゆうむわいていをうたひだし、絶対美の世界から出ると、自分が井戸ばたに何しに立ったのかに気がつく。そこで「永遠」は「今時」に戻る、「時間」が這入はいって来る。「もらひ水」に出かけなくてはならぬ。歴史はここから始まる。

ここで特に留意したいのは、千代女が花に触れなかつたことである。テニスンのやうに垣根の花を摘取つみって、こ

れを分析的にながめて、天地の秘密をそこからうかがひださうとしなかつたことである。女性と男性との相違といへばいはれぬこともなからうが、私はむしろ東西思想の相違と見たい。そのまゝにしておくのが東洋である。これに手を加へ、力を加へ、薬を注ぎ、試験管に入れて、それからどうなると見てゆくのが西洋である。「美」に手を触れてはいけない。「美」は「聖」だ。

芭蕉の俳句などにいひしれぬ深さを示すものがある。作者自身この思想としての深さに自覚したかどうかは別問題として、その心理の奥にひそむものを、読者は各自に抉出けつしゅつしてみるべきであらう。

〈朝顔や〉に東洋底があり、テニスンの〈垣根の花〉に西洋底があるといつてはどうか。

基督教と佛教との相違にも何かこのやうなものが反映されているといへないかしらん。

そんなら、この二つの思想の「交流」なるものをどうすべきか、この問題は「時間」がおのづから解決するであらう。歴史の途上にある吾らとしては、この問題を虚心坦懐に提出して検討すればいい。そこにおのづからの『交流』があるであらう^③。

(2) 朝顔に、から 朝顔や、へ

ところが、加賀の千代女（一七〇三—一七七五）の「朝顔」の句は、はたして大拙老漢がしきりに強調しているように、朝顔や、だったのでしょうか。むしろ、朝顔に、だったのではないか。少なくとも、私が考証しえた限りでは、朝顔に、だったようです。大拙自身、その六十才代の名著『禅と日本文化』中の「禅と俳句」の中では、やはり朝顔に、としてあつたのです。そして、こう言っています。

朝顔に

つるべとられて

貫ひ水

朝顔の句の作者は加賀の千代女(一七〇三〜一七七五)であった。散文的な批評家の記すやうに、此女流詩人が朝顔の釣瓶かに絡からんでいるのを見て水を貰ひにゆくのは不必要な業かもしれぬ。しかし、千代女の見方からすれば、彼女が朝早く近くの井戸から水を汲まうと出てきて、其花を見た時、それは美の体現であったに違ひない。今一人の平安朝の女詩人も夏の朝を挙げて日本の一年中でも最も爽快な時刻の一つにしているが実際そうである。そして、夏の早朝の雰囲気を一層生々させるものこそ咲き開く朝顔の花であるが、その麗しさがたった一ト朝しか続かないのも誠に之にふさわしい。それ故に、朝早く朝顔の花を見るのは、美そのものを、——かくも新鮮な、かくも心を恍惚たらしめる、かくも神聖にして近寄りがたい、神秘に充ちたる、神の手より来たま、の最初の創作品を見ることである。どうして此女詩人が、彼女の地上の生存に關はる実用的な理由だけで、それに手を触れて動かし得ようか……^④

とは言え、千代女の原因が、大方の定説のように、〃朝顔に釣瓶とられて貰ひ水〃であったとしても、〃朝顔に〃では、あまりにも説明的で、「いわば風雅の何たるかを理智的に説明したやうな浅いところにとどまっている。随つてわざとらしい臭味すら感ぜられる」^⑤(頼原退蔵)のであつて、これを「や」に直し、「や」でなければならぬとしたところなどは、まことに同感で膝を打ちたくありません。

(3) 千代女とテニスン

かくて、問題はキリスト教についてです。さきほど引用した「基督教と佛教」においては、

特に留意したいのは、千代女が花に触れなかつたことである。テニスンのやうに垣根の花を摘取つて、これを分析的にながめて、天地の秘密をそこからうかがひださうとしなかつたことである。女性と男性との相違といへばいはれぬこともなからうが、私はむしろ東西思想の相違と見たい。そのままにしておくのが東洋である。これに手を

加へ、力を加へ、薬を注ぎ、試験管に入れて、それからどうなるか見てゆくのが西洋である。美に手を触れてはいけない。「美」は「聖」だ。

とし、

〈朝顔や〉に東洋底があり、テニスの〈垣根の花〉に西洋底があるといつてはどうか。

となり、ついには、東洋底が佛教、西洋底が基督教と吹きかえられて、

基督教と佛教との相違にも何かこのやうなものが反映されているといへないかしらん。

と、もたれかかつて行くのです。

この勢いによると、西洋、ひいては最も重大なことにキリスト教は、花を見れば「摘取り」、「手を加へ」、「薬を注ぎ」、「試験管に入れ」てしまうもののように印象づけられ、言うところの「美」にも、やたらに手を触れ、「美」は「聖」にあらずとでも言っているように印象づけられるという次第です。こうした《俗見》を裏がえすと、日本人の西洋科学に対する劣等感があらわれて来るように思われてならないのですが、その事はその事として、このナンセンスな論法を逆に日本に向けるとしたら、どうなりましょうか。西洋人たちが死せる石材をもつて家を建てるのに対して、日本人、東洋人が生きている木を切り倒して家を建てたり、華道と称して、せっかく自然に生きているのを、「摘取り」、「手を加へ」、「薬を注ぎ」、試験管ではないとしても剣山に刺し貫いて、若死にさせてしまふ。或いは紅葉狩りと称し、或いは桜の枝をかざして」と言う風流ですが、要するに、生木をさいて折り取ることではないか。それも、「これを分析的にながめて、天地の秘密をそこからうかがひださう」という思想性はない。第一、「美には手

を触れてはいけない」ではなかったかしらん……。

しかも、論より証拠、現実問題として、日本が世界のどこよりも自然を大切にしているなどとは、当の日本人の誰もが思っていないのではありませんか。むしろ、全く逆で、大拙が云々するキリスト教的な欧米の方が自然を大事に保護していることは知る人ぞ知るなのです。日本の国立公園と、欧米の一般公園とを比べても、比較にならない格差ではありませんか。

また、テニスの〈垣根の花〉に西洋底があり、そこにはキリスト教が反映されているとも言われていますが、そのテニスの詩とは、彼の『禅と日本文化・続篇』中の「禅と日本人の自然愛〔二〕」に引用されている。

花は小さいが、自分が若し

その真の姿を、根から何から一切、

知りえたならば

神と人との真を知ることとならう。^⑥

という詩を指すもののようにです。

もつとも、まだこの『禅と日本文化』の項では、この詩は、

華厳^{けごん}哲学のやうに、一と多の調和、と言ふより、主と客の融合が、自然の美的理解に取つては絶対に必要である。^⑦

という好例として引用されているのであり！

土塀の割目に咲ける細やかな花の美も、たゞそれが萬物と究竟の源を同じうしているとせられる時のみ、真に味わひ得る。言ふまでもなく、これは単に哲学的乃至概念的な方法では駄目で、禪の遂げんとする方法によらなくてはならぬ。それは萬有神論の立場でも靜觀主義の立場でもなく、南泉及び禪一派の行ふところの『生きた』立場に
よらなくてはならぬ^⑧。

例として引用・利用されていたのです！

したがって、テニソンの詩の味わいかたにおいて、大拙はまったく矛盾撞着しているとしなければなりません。それだけ大拙老が晩年には反動化したと言ふ一つの証左なり、としなければなりません。ともかくも、右の引用箇所では、彼自身、テニソンの詩に、日本人の自然愛が、そして、禪的な奥義さえも、みとめていたのですから。

(4) 植村正久のワーズワース

もつとも、ここで彼がテニソン Alfred, Lord Tennyson (一八〇九〜一八九二)を選んだのは、偶然か、それとも作
為か、とも思われます。なぜなら、このビクトリア王朝に生まれた詩人テニソンは、ロマンチックな詩人で、たしか
にワーズワース William Wordsworth (一七七〇〜一八五〇)等の自然感に動かされましたが、自然詩人というより
も、むしろ「宇宙自然の忠実な観察者、精密な画を詩筆で描く人^⑨」であったのです。キリスト教組織神学者であり
詩人でもあった。A・H・ストロンゲは、テニソンについて次のような評価をくだしています。「テニソンにとって
は、自然はむしろ不在の神を証しすべく巧妙にしつらえられた幻影である。自然には生命なく、ましてや神的な生命
はない。神をほかにして、宇宙に存在する生命は、ただ人間の靈魂の中のみ発見される。自然は、教え、さとす絵
画もしくは象徴であつて、現在する神性を啓示するものではない。私はこの自然觀をテニソンの不可知論への一般の
傾斜と結びつきたいと思う。この点、ワーズワースやブラウニングの両詩人が、テニソンを遙かに越えて、活き活き
とした明確な信者であつたと考える。この不可知論が觀念論と相まって、ブラウニングよりも主觀主義的となり、時

として、その観念論が、いかなる世界の真実なることを疑わしめ、畢竟、世界は感じと思いのものでしかないように見えたのである。世界は、現在する神の直接の産物というよりも、遙るかなる神の影のようなものであった」と。これを知ってか、知らずでか、大拙はテニスンにとりあげ、しかもこの反自然生命論的なテニスンに加担していたのですから皮肉と言えば皮肉です。

この際、テニスンの源流として、彼に自然感の影響を与えたビクトリア王朝最大の詩人、しかも英国の生んだ最も偉大な自然詩人、自然を生けるものとして歌い、自然への愛ゆえに、人間もその自然の一部として、人間を愛したワーズワースの詩を参照していただきたいのです。テニスン一人が西欧の詩人ではありませんし、西欧全詩人の名譽のために。たとえば、「早春の歌」、「テインタン寺より数マイル上流にて詠める詩」、「郭公に」、「虹」、「胡蝶に」、「決意と独立（水蛭取る人）」、「美しき夕べなり」、「水仙」、「幼年時代を追想して不死を知る頌」、「比いなき輝きと美との夕べに作れる」、「トロサックスの山道」など^⑩。殊に、「決意と独立」は、実在したスコットランドの水蛭取りの一人を中心とする自然詩で、言うところの東洋的感興をおこさせてくることは、驚きの声をあげさせてくれましょう。

日本の文語訳聖書の詩篇は、植村正久牧師の勞するところ多しと言われますが、彼は英詩をよくし、バーンズ、テニスン、ワーズワースに関する評論は、おそらく日本の英文学史上でも古典的価値を有するものと思われ^⑪。その中でも、特にワーズワースに関する文章は、もともと熱情的な傑作で、「自然界の預言者ワーズワース」^⑫、「ワーズワース集」を読む^⑬の二篇があります。その前者の中で、詩人・植村正久牧師は語ります。

慣るといふ恐ろしき鏽は、自然界を反映すべき吾人の心境を曇らせたり。日月も陳腐とはなりぬ。花も新鮮の色を失えり。鳥も好音を伝えず。天地は僅かに一大機関とはなりぬ。自然は風致なき割烹店のごとくただ多忙のみ、奔走のみ、混雑のみ。吾人の風流は盆卉、奇形なる石、生薑のごとき山岳を写せる墨画もしくは瓢箪を携えて酔歌する花見遊山とはなりにけり。その歌は足曳の山鳥の尾のしだりをの長々しき冠辞、枕詞のために囚えられ、その

風雅は古人の句調を学びてただ鸚鵡のごとくにわが美わしき音調を臚列するのみ。今人の風流は景樹の風流なり。甚だしきは貫之、人麿の風流なり。古語、歌格、典故は、詩人と自然界との間に一大牆壁を築き出だせり。ああ大和歌は化石と変したるにあらずや。真個の自然界の預言者起りて、アダム、エバが初めて天日を仰ぎ、楽園の花鳥を楽しめる時の風情と同様なる眼光をもつて物界の光景を觀、もつて真実にかつ高尚にこれを吟詠するにあざれば、いわゆるものあわれはこれより變うることならん^⑮。

とも申しているのです。

景樹、貫之、人麿の風流、行儀作法に鏤びつき、踟躕して、ついに「詩人と自然界との間に一大牆壁を築く」風潮に反対して、あのアダム、エバが初めて天日を仰いだ心の大和歌の出現を期待しているのであつて、キリスト教こそ、生き生きとした自然詩歌の源泉なりとしているのです。

さらに、『ワーズワース集』の中では、西行の『山家集』を評釈し、西行が自然を以て佛意の顯現とみる態度でうたったとは言え、たとえは、

心なき身にも哀れはしられけり

鳴立つ沢の秋の夕暮

という歌と、ワーズワースの『ウエストミンスター橋上にて』、Composed upon Westminster Bridge とを、ひきくらべて、西行の「蒼然たる暮色」は、ついに「希望と光明と怡悦とにて充つる朝気色」にしかざることを述べている^⑯です。

〈ウエストミンスター橋上にて〉

現世にかくまで美しきものはなし、

いとも気高き心うつこの光景に、

心ひかれざる人は魂の鈍れるもの。

いま、この市街は暁の美を、

衣のごとく身にまとう。

船、塔、高樓、劇場、寺院は静かにあからさまに、

遙かなる平野と空に向って開き、

すべてみな、烟なき大気の中に燦然と輝やく。

かくも美しく陽はその最初の輝やきに、

谷、岩、丘を染めなせしことはあらじ。

げに、かくも深き静けさをわれ見しことも、感ぜしこともなし。

テムス河は悠々と心のままに流れ行く。

あゝ、家々すらも眠れるごとく、

大都市の心もお静かに眠る。

(田部重治訳)

以上、ともかくも、キリスト教も、キリスト教徒も、大拙老漢が言われるように、

朝早く朝顔の花を見るのは、美そのものを、——かくも新鮮な、かくも心を恍惚たらしめる、かくも神聖にして近寄りがたい、神秘に充ちたる、神の手より来たまゝの最初の創作品を、見ること¹⁸⁾

においては、いささかも異和感を有しないのであり、まさに、彼の言う通り、「神の手より来たまゝの最初の創作品」として見る者としては、その最たる者なのです。

第二章 友なる自然・敵なる自然

(1) 敵対力か友人伴侶か

さらに、よく西欧文明批判の例として、『宇宙征服』とか、『山岳征服』などという表現が取沙汰されますが、御多分にもれず、大拙の「禪と日本人の自然愛(一)」の中で、とりあげられています。

われわれ東洋人は自然を敵対力という形で考へたことはこれまでなかった。反対に、自然は自分達には不断の友人・伴侶であり、この国土には屢々地震を見舞はせたが、尚ほ絶対信頼するに足るとしてきた。征服といふ觀念は忌はしい。登山に成功したら『山と仲よしになった』と何故言はないのか。征服すべき対象を探し求めるのは自然に対する東洋的態度ではない。

われわれは富士山にも登るが、その目的は富士を『征服する』のではなくて、富士の美麗・壮大・孤高に打たれるにある。五彩の雲の後ろから華やかに昇る莊嚴な旭日——御來光を拜むにある。これは精神的に墮落している点は少しもないが、さりとて必ずしも太陽崇拜の行為ではない。太陽は地上生きとし生けるものの偉大な恩恵であり、人間が深い感謝と味到まいとうの心をもつて、一切の生物非生物の恩恵者に近づくのは当然な事にすぎない。といふのは、この気持はわれわれだけ許されたもので、他の生物にはかゝる繊細な情緒を缺いているやうに思われるからである。⁽¹⁸⁾

という風に。こうした言葉の揚げ足をとらえての印象批評は、語るほどに、いよいよ好い気持になるもので、彼の最晩年の『大拙つれづれ草』でも、くりかえされています。

西洋の人たちは、何事にも征服感が先だつらしい。山へ登れば山の征服、海の底へはいれば、海の征服、なんで

もかでも、対峙的に見ようとするとするから、しかしてそれが自分の敵のように見られるので、それに打ち勝つてやろうと決心する。山登りの人に『どうして、そんなに危険な山の上へ登りたいという考えになったか』と尋ねると、その人はいわく『何か自分の目の前に立っているものを見ると、それに登って見たくてしようがない』といったのと¹⁹⁾。

また同じ文中、

西洋のネーチュアは、いつも人間に対蹠たいしやくして考えられる。それで両者の間には相剋さうこくの性格が出る。われ克かたざれば、彼のために敗れるということになっている。それゆえ、西洋では自然(ネーチュア)を征服するなどという。東洋の「自然」は人間に征服せられるものでない。人間は「自然」のもとに所在するもので、もしそれにそむくことがあれば、それは人間から仕かけたので、結局敗れるのは人間の方にある。西洋のネーチュアの二元的なるに對して、東洋の「自然」は一元的包攝性である。「自然」に打ち克つなどということは、東洋には無い考えである。「自然」には隨順すること²⁰⁾。

という風に。

(2) つくられたるものたち

しかしながら、大拙老が語りまくるような西洋人は、はたして全西洋人の何割いることでしょうか。自然を敵対力として、敵視ばかりするような。ましてや、キリスト教そのもの、聖書そのものが自然を仇敵視するなどとすれば、はなはだ見当ちがいなこと、と申さねばならないでしょう。聖書は自然をもって、むしろ、大拙が語るどころの「不断の友人・伴侶」として、描いているのです。

まず、何よりも、人間に對する、或いは敵對する自然という一般概念を、聖書は知らないのです。——人間に對する自然といったような思想は、むしろギリシヤ思想から伝えられたものではありませんか。——たとえば、聖書は人間と自然という用語ではなく、動物も植物も、虫も魚も、太陽も月も、土も水も、山も海も、みなひとしく、人間と一緒に「被造物」・「つくられたもの」と一括して呼んでいるのです。しかも、共に同一の創造主クリエーターによってつくられた仲間として。

あの、ノアの洪水の時にしても、神は、「わたしが創造した人を地のおもてからぬぐい去ろう。人も獸も、這うものも、空の鳥までも」へ創世記6・7と、総括されていましたし、「わたしは、これらを造つたことを悔いる」とも言われているのです。そして、すでに御存知のように、ノアの箱舟の中に乗つたのは、ノアとその家族八名の人間だけでなく、動物たちもひとしく同乗したのです。そして、それは神の命令であつたのです。すなわち、神はノアに語ります。

わたしは、あなたと契約を結ぼう。あなたは、あなたの息子たち、あなたの妻、それにあなたの息子たちの妻といつしよに箱舟にはいりなさい。またすべての生き物、すべての肉なるものの中から、それぞれ二匹ずつ箱舟に連れてはいり、あなたといつしよに生き残るようになさい。それらは、雄と雌でなければならぬ。また、各種類の鳥、各種類の動物、各種類の地をはうものすべてのうち、それぞれ二匹ずつが、生き残るために、あなたとこのろに來なければならぬ。あなたは、食べられるあらゆる食糧を取つて、自分のところを集め、あなたとそれらの動物の食物としなさいへ創世記6・18～21。

そして、洪水後も同様です。

神はノアに告げて仰せられた。「あなたは、あなたの妻と、あなたの息子たちと、息子たちの妻といつしよにいる

すべての肉なるものの生き物、すなわち鳥や家畜や地をはうすべてのものを、あなたといっしょに連れ出しなさい。それらが地に群がり、地の上で生み、そしてふえるようにしなさいへ創世記8・15～17。

いや、これよりも前、人祖アダムがまだ一人であったとき、まだエバがつくられなかった頃、鳥や獣は、彼の助け手に擬せられたと語られているのです。

神である主は仰せられた。「人が、ひとりでいるのは良くない。わたしは彼のために、彼にふさわしい助け手を造ろう。」神である主が、土からあらゆる野の獣と、あらゆる空の鳥を形造られたとき、それにどんな名を彼がつけるかを見るために、人のところに連れて来られた。人が、生き物につける名は、みな、それが、その名となった。こうして人は、すべての家畜、空の鳥、野のあらゆる獣に名をつけたへ創世記2・18～20。

しかし、結局、アダムはエバによって、真の助け手を見つけることになるのですが、神の意中においては、動物たちが、いかに人間と親密な間柄にあるかは、十分語られています。アダムが生き物に名をつけたこと、ノアが生き物の保護にあたったことから、聖書の中で動物園の園長になれる資格を有する人物をあげよ、と問われたら、この二名があげられる次第なのです。そして、ノアの洪水のあとで結ばれた「ノアの契約」は、人間とのみかわされたものではなくて、すべての生き物との間の約束だったのです。

虹が雲の中にあるとき、わたしはそれを見て、神と、すべての生き物、地上のすべて肉なるものとの間の永遠の契約を思い出そう。こうして神はノアに仰せられた。「これが、わたしと、地上のすべての肉なるものとの間に立てた契約のしるしである」へ創世記9・16、17。

と。そして、やがてキリスト再臨と共に出現する千年王国の状況にも、動物は決して忘れられておりません。むしろ、千年王国は人間と動物たちとの楽園なのです。

おおかみは小羊と共にやどり、ひょうは子やぎと共に伏し、子牛、若じし、肥えたる家畜は共にいて、小さいわらべに導かれ、雌牛は熊とは食い物を共にし、牛の子と熊の子と共に伏し、ししは牛のようにわらを食い、乳のみ子は毒蛇のほらに戯れ、乳ばなれの子は手をまむしの穴に入れる。彼らはわが聖なる山のどこにおいても、そこなうことなく、やぶることがないヘイザヤ11・6～9。

見事な被造物仲間同士の一致です。もとより、だからと言って、あの犬公方・綱吉將軍のような生類憐みの令ではなくして、「動植物は神の栄光のために創られたが、ただそれは人間を仲介として（人間によって賞讃され、知られ、使用されることによって）十分に実現される」ものなのであり、かかるがゆえに、「動植物に対して人間が権利と同時に義務をもつ」という重要な事実も、はつきりしてくるのです。「人間は動植物を、それらの本性にしたがって利用しなければならぬ。あるいは、人間は動植物を『生かさ』なければならぬといったほうがよいかもしれない。それ故、動物やすべての被造物に対するキリスト教的態度は、根本的に尊敬の態度なのである」⁽²¹⁾（ジャン・フリッシユ）。

(3) 共にうめき共に望む

そのほか、あのローマ人への手紙8章に展開された被造物全体の運命観も、その意義たるや重大です。

今の時のいろいろの苦しみは、将来私たちに啓示されようとしている栄光に比べれば、取るに足りないものと私は考えます。被造物も、切実な思いで神の子どもたちの現れを待ち望んでいるのです。それは、被造物が虚無に服

したのが自分の意志ではなく、服従させた方によるのであって、望みがあるからです。被造物自体も、滅びの束縛そくばくから解放され、神の子どもたちの栄光の自由の中に入れられます。私たちは、被造物全体が今に至るまで、ともにうめき、ともに産みの苦しみをしていることを知っています（ローマ8：18～22）。

実に聖書は、人間と全自然とを、まず「被造物」として把握し、共通の運命をにない、共に賛美し、共に苦しむ、共に回復の時を待望し合っているものと、一貫して見ているのです。「山岳征服」論的に、自然を敵対物としていると言った俗説は、そのままお返ししたいのです。聖書においては、むしろ逆なのです。いかに、キリスト教が、自然への愛情と保護とに貢献して来たことかは、あの小川の魚や、小枝の鳥と語らったというアッシジのフランシスや、バラを賞めでつつ涙したイグナチオ・ロヨラや、動物たちの無邪気な満足と喜びに、あくなき人間の欲心を反省せしめたマルチン・ルター、また、生命なき石にも様々な美しい結晶の模様を恵む神を賛めるジャン・カルヴァンと言った、生きた証人の例をあげる事ができるでしょう。近くは、内村鑑三の天然自然に寄する所感、植村正久の詩論もあげられましょう。そして、有名・無名の詩人たちによる賛美歌の歌詞も。ともかく、キリスト教の一神論は、決して自然を無視し、圧殺して、自然詩を成立せしめないものでは断じてないのです。

論より証拠、今日、むしろ自然を愛し、いづくしみ、これを国力をもつて保護・保存するのは、日本か、それとも、いわゆるキリスト教的と言われる欧米諸国か。一度でも海外旅行をした人は、その軍配さしやうの去就に迷うことはありません。首都の真ん中ホワイト・ハウスの庭にもリスが遊びまわり、広場に鳩が群れても、決して驚かさず。子供たちは自然に親から感化されているのです。英国では「王立動物虐待防止協会（R・S・P・C）」が一八二二年に創立され、動物虐待防止法は、単なる道徳的呼びかけにとどまらず、事実、五〇ポンド以下の罰金、三ヶ月以下の禁錮刑を執行する強制権を有し、警官と同様の制服を着たインスペクターは、常時見まわり、家畜飼育業者の動物の状態を検査し、動物一頭あたりにきめられた広さの空間が確保されていない場合は、これを摘発するのです。海外旅行者の中には、むしろ自然過保護の感を受けて帰国する者も多いのです。もしも、西洋イクォールキリスト教、東洋・日本イ

クオール佛教と言った、大拙老をはじめとする日本人評論家の定式を、そのまま認めるとしたら、いったいどうなるのでしょうか。

もつとも、大拙も、ついにその最晩年の著書『大拙つれづれ草』中の、「日本の再発見」で、こうもらしています。

参与の自然でなく、一体の「自然」、または一如の「自然」に親しむことのできる日本の心を再認識して、これを長く失わぬようにする。

最後に、この心を持ちうる日本人が、なぜか、生ける「自然」物——犬や猫、鳥や虫、草や木に対して、残忍の仕打ちをして、平気であるのが、不思議でならぬ。狐を祭り蛇を祭り、老木・神木にしめなち縄をかける日本人々が、なぜか、日常身辺に嬉々として、とびあるく猫や犬に対して、いかにも冷酷であること、子どものいたずらを誠しめずにいること、これが不思議でならぬ。²²⁾

まさに、〃百日の説法も屁一つ〃と言うか、〃語るに落ちた〃と言うか。「不思議」、「不思議」の連発で事は終らせずに、身びいきの日本礼賛、外国侮蔑の態度そのものを、よく突きつめねばなりません。そして知る人ぞ知る、大拙の夫人は、大の動物愛好家で、一九二九（昭和四）年には、鎌倉に動物愛護慈悲園を建てたとのことです。その夫人こそ英国人ビアトリス女史であったことも思いいたします。

また、人間と自然との親密関係は、自然の擬人化とか、人間の擬自然化によっても測定されると思いますが、聖書が、これらの修辞に満ち満ちていることは、誰でも聖書を一読する者のみとめざるをえない事実です。

私はシャロンのサフラン、谷のゆりの花へ雅歌2…1へ

神こそ、わが岩。わが救い。わがやぐら。私は決して、ゆるがされないへ詩62…2へ。

天は神の栄光を語り告げ、大空は御手のわざを告げ知らせる。昼は昼へ、話を伝え、夜は夜へ、知識を示す。話もなく、ことばもなく、その声も聞かれない。しかし、その呼び声は全地に響き渡り、そのことばは、地の果てまで届いた。神はそこに、太陽のために、幕屋を設けられた。太陽は、部屋から出てくる花婿のようだ。勇士のように、その走路を喜び走る。その上るのは、天の果てから、行き巡るのは、天の果て果てまで。その熱を、免れるものは何もない(詩19・1〜6)。

主は私の羊飼。私は、乏しいことはありません。主は私を緑の牧場に伏させ、いこいの水のほとりに伴われませ(詩23・1、2)。

空の鳥を見なさい。種蒔きもせず、刈り入れもせず、倉に納めることもしません。けれども、あなたがたの天の父がこれを養ってくださるので(マタイ6・26)。

野のゆりがどうして育つのか、よくわきまえなさい。働きもせず、紡ぎもしません。しかし、わたしはあなたがたに言います。栄華を窮めたツロモンでさえ、このような花の一つほどにも着飾ってはいませんでした(マタイ6・28、29)。

わたしはまことのぶどうの木であり、わたしの父は農夫です。わたしの枝で実を結ばないものはみな、父がそれを取り除き、実を結ぶものはみな、もつと多く実を結ぶために、刈り込みをなさいませ(ヨハネ15・1、2)。

あなたがたには、あすのことはわからないのです。あなたがたのいのちは、いったいどのようなものですか。あなたがたは、しばらくの間現われて、それから消えてしまう霧にすぎません(ヤコブ4・14)。

あなたがたが新しく生まれたのは、朽ちる種からではなく、朽ちない種からであり、生ける、いつまでも変わる
ことのない、神のことばによるのです。「人はみな草のようで、その栄えは、みな草の花のようだ。草はしおれ、花
は散る。しかし、主のことばは、とこしえに変わることがない。」へペテロ第一 1…23～25。

彼らは、あなたがたの愛餐のしみ（暗礁）です。恐れげもなくともて宴を張りますが、自分だけを養っている者
であり、風に吹き飛ばされる、水のない雲、実を結ばない、枯れに枯れて、根こそぎにされた秋の木、自分の恥の
あわをわき立たせる海の荒波、さまざま星ですへユダ 12、13。

以上、それこそ枚挙にいとまありません。自然の擬人化どころか、神の擬自然化の世界すら開けていることも注目
されます。自然を人間に敵対するもの、征服せらるべきものとする、と言った反キリスト教論が、全くいただけない
ものであることは、もうよろしいでしょう。

(4) 造化にしたがいへ芭蕉

なお、よく知られていることですが、あの芭蕉は、「笈の小文」において、「造化」という言葉を語っています。

風雅におけるもの、造化にしたがひ四時を友とす。見る処花にあらざといふ事なく、おもふ所月にあらざといふ
事なし。像花にあらざる時は夷狄にひとし。心花にあらざる時は鳥獸に類す。夷狄を出で、鳥獸を離れて、造化に
したがひ造化にかへれとなり。^{②③}

小宮豊隆は、この芭蕉の言う「造化」とは、

森羅万象の奥に位して、森羅万象をして森羅万象たらしめる、根源の活力である。それを神と呼び佛と名づけるのは、名づける者の自由であるが、然し芭蕉から言へば、この「造化」は、その神や佛をさへ生む者として、神や佛の更に奥の方に位するものとして、直観されていたもののやうである。その意味で芭蕉にとって、「造化」と「自然」とは同じものであった^②。

と、述べています。

なるほど、それは老荘風の色合いであったとしても、芭蕉が単に「自然」と言わず、「造化」——英訳すればクリエーター、「万物を創造し、化育した神、造物主、造物者、(その意味での)天地宇宙」へ広辞苑——と言ったところに、やはり、単なる自然をこえた背後にある見えざるものを感じていたのではないのでしょうか。とすれば、「造化」を信じ、「造化」の観点より一切万物を見るキリスト教の立場においても、この「笈の小文」は、きわめて身近に読みうるのであって、芭蕉の文章を翻案させていただくと、

キリスト教におけるもの、創造主にしたがひ四時を友とす。見る処花にあらずといふ事なく、おもふ所月にあらずといふ事なし。……創造主にしたがひ創造主にかへれとなり。

とも読めるではありませんか。賛美歌九〇番は、右の芭蕉の一文に勝るとも劣らぬ文学的香りをもって、さらに奥の奥にある造化・創造神を仰いでいます。

ここもかみの　みくになれば、
あめつち御歌を　うたいかわし、
岩に樹々に　空に海に、

たえなる御業ぞ あらわれたる。²⁵

決して、聖書は西洋的合理主義者風の無風流・没風雅な、自然詩の成り立つ余地のない不毛なものではありません。

(5) 日は上り、日は沈み

このほか、旧約聖書の「伝道者の書」には、有名な「空」観が語られています。

空の空。伝道者は言う。空の空。すべては空。日の下で、どんなに労苦しても、それが人に何の益にならう。一つの時代は去り、次の時代が来る。しかし地はいつまでも変わらない。日は上り、日は沈み、またものの上所に帰って行く。風は南に吹き、巡って北に吹く。巡り巡って風は吹く。しかし、その巡る道に風は帰る。川はみな海に流れ込むが、海は満ちることがない。川は流れ込む所に、また流れる。すべての事はものうい。人は語ることさえできない。目は見て飽きることもなく、耳は聞いて満ち足りることもない。昔あったものは、これからもあり、昔起こったことは、これからも起こる。日の下には新しいものは一つもない。「これを見よ。これは新しい。」と言われるものがあっても、それは、私たちよりはるか先の時代に、すでにあったものだ……。私は、日の下で行なわれたすべてのわざを見たが、なんと、すべてがむなしいことよ。風を追うようなものだ。……知恵ある者は、その頭に目があるが、愚かな者はやみの中を歩く。しかし、みな、同じ結末に行き着くことを私は知った。私は心の中で言った。「私も愚かな者と同じ結末に行き着くのなら、それでは私の知恵は私に何の益になるか。」私は心の中で語った。「これもまたむなしい。」と。……どんなに人が知恵と知識と才能をもって労苦しても、何の労苦もしなかった者に、自分の分け前を譲らなければならぬ。これもまた、むなしく、非常に悪いことだ。実に、日の下で骨折ったいっさいの労苦と思えば、人に何にならう。その一生は悲しみであり、その仕事には悩みがあり、その心は夜も休まらない。これもまた、むなしいへ伝道者の書1・2・2・23。

人生の無常、歴史の非情を語る伝道者の語りくちは、雄大にして、単調な、大自然の反復・くりかえしの調べを背景として、いつまでも語られるのです。人は、次の鴨長明の言葉を連想されることでしよう。

ゆく河のながれはたえずして、しかももとの水にあらず。よどみにうかぶうたかたはかつきえかつむすびて、ひさしくとどまる事なし。世中にある、人と栖すみかと又かくのごとし。たましきのみやこのうちに棟むねをならべ、いらかをあらそへるたかきいやしき人のすみひは世々をへてつきせぬ物なれども、是をまことかと尋たずぬれば、昔しありし家はまれなり。或はこぞやけて、ことしは作り、或は大家ほろびて小家となる。すむ人も是に同じ。ところもかはらず、人もおほかれど、いにしへ見し人は二三十人が中にわづかにひとりふたりなり。朝あしたに死に、夕ゆふに生る、ならひ、たゞ水の泡にぞ似りける。不知、うまれ死ぬる人いづかたよりきたり、いづかたへか去る。又不知、かりのやどり、たが為にか心をなやまし、なによりてか目をよるこぼしむる。そのあるじとすみかと無常をあらそふさま、いはゞあさがほの露にことならず。或は露おちて花のこれり。のこるといへどもあさ日にかれぬ。或は花しほみて露きえず。きえずといへども、夕をまつ事なし。^⑳

人事の転変はなはだしき様を、まず、川の流れ、よどみに浮かぶ泡沫のイメージで、印象づけた点、「伝道者の書」と同巧異曲、いな同巧同曲と申せましょう。

もつとも、「方丈記」の最後が、

みづから心にとひていはく、よをのがれて、山林にまじはる心を、さめて、道をおこなはむとなり。しかるを汝みづかすがたは聖人ひじりに似て心はにごりにしめり、すみかはすなはち浄名居士のあとをけがせりといへども、たもつところはわづかに周梨しり般特はんたくが行にだにおよばず。若もし、これ貧賤の報のみづからなやますか、はた又妄心のいたりて狂せるか。そのとき、心更にこたふる事なし。只かたはらに舌根をやとひて不請ふしょうの阿弥陀佛あみだぶつ両三遍申て、やみぬ。^㉑

という風に、閑居の隠者らしく、不徹底な無常・厭世的気分の中に一種の低徊趣味的な安慰をもって終るのに対して、「伝道の書」が、

結局のところ、もうすべてが聞かされていることだ。神を恐れよ。神の命令を守れ。これが人間にとつてすべてである。神は、善であれ悪であれ、すべての隠れたことについて、すべてのわざをさばかれるからだへ伝道者の書12・13、14」。

という風に、一転して、人格的な運命の支配者なる神に対する畏敬へと、おのれをひきしめているのは、彼^{ひが}の相違として、注意しておきましょう。

また、「平家物語」の巻頭の言葉も思い出されましょうか。

祇園^{ぎおん}精舎^{しやうじや}の鐘^{かね}の聲^{こゑ}、諸行^{しよぎやう}無常^{むじやう}の響^{ひび}あり、沙羅^{しやら}雙樹^{そうじゆ}の花^{はな}の色^{いろ}、盛者^{しょうじや}必衰^{ひつすい}の理^{ことわり}をあらはす。驕^{おご}れるもの久^{ひさ}しからず、たゞ春^{はる}の夜^よの夢^{ゆめ}の如^{ごと}し。猛^{まう}き人も遂^{すゑ}には滅^{めつ}びぬ。ひとへに風^{かぜ}の前^{まへ}の塵^{ちり}に同じ。遠^{とほ}く異朝^{いさう}をとぶらふに、秦^{ちん}の趙高^{ちやうかう}、漢^{わん}の王莽^{わうまう}、梁^{りやう}の周伊^{しゆい}、唐^{たう}の禄山^{ろくざん}、これらは皆^{みな}、舊主^{きうしゆ}先皇^{せんかう}の政^{まつりごと}にも従^{したが}わず、樂^{たのしみ}を極^{たぎ}め、諫^{いさめ}をも思^{おも}ひ入れず、天下^{てんか}の乱^{らん}れぬ事を悟^{さと}らずして、民間^{みんかん}の憂^{うれ}ふる所^{ところ}を知らざりしかば、久^{ひさ}しからずして亡^なじにしものどもなり。近く本朝^{ほんてう}を窺^{のぞ}ふに、承平^{ましかひ}の将門^{しやうもん}、天慶^{てんけい}の純友^{じゆんゆう}、康和^{かうわ}の義親^{ぎしん}、平治^{へいぢ}の信頼^{しんらい}、これらは驕^{おご}れる事も、猛^{まう}き心^{こゝろ}も、皆^{みな}とりどりなりしかども、まぢかかくは六波羅^{ろくはら}の入道^{にゅうだう}前の太政大臣^{たいていだいじん}の朝臣^{あそん}清盛公^{せいせいこう}と申し、人の有様^{うけさま}、伝^{つた}え承^{うけ}るこそ、心^{こゝろ}もことばも及^{およ}ばれぬ^⑧。

これに対応するものとしては、何と言つても、モーセの祈禱^{いのち}が思い出されます。照応^{てうおう}の便^{べん}のために、同じく文語文^{ぶんごぶん}で。

主よ、なんぢは往古より世々われらの居所にてまします。山いまだ生りいせず、汝いまだ地と世界とをつくり給わざりしとき、永遠よりとこしへまで、なんぢは神なり。なんぢ人を塵にかへらしめて宣はく、人の子よなんぢら帰れと。なんぢの目前には千年もすでにすぎる昨日の如く、また夜間のひと、きにおなじ、なんじこれらを大水のごとく流れ去らしめ給ふ。かれらは一夜の寝のごとく、朝にはえいづる青草のごとし。朝に生えいでてさかえ、夕には刈られて枯るゝなり。われらはなんぢの怒によりて消えうせ、汝のいきどほりによりて怖ぢまどふ。汝われらの不義をみまへに置き、われらの隠れたるつみを聖顔の光のなかにおき給へり。我等のもろもろの日はなんぢの怒によりて過ぎ去り、われらが凡ての年のつくるは一息のごとし。われらが年をふる日は七十才にすぎず、あるいは壮かにして八十才にいたらん。されど、その誇るところは、たゞ勤労とかなしみとのみ、その去りゆくこと速かにして、我等もまた飛び去れりへ詩90・1〜10。

もつとも、この時でも、死は見えざるおかたの前における罪への審判として明確にとらえられていて、単なる無常感に尽きず、その奥にいます神を視座にとらえていることは申すまでもありません。

(6) 空の鳥・野の百合

それに、天下周知のものとして、イエス・キリストの、あの山上の垂訓の一節を思い出してみれば、事たりることでしょう。ここでも、文語文で引用しておきましょう。

空の鳥を見よ、播かず、刈らず、倉に収めず、然るに汝らの天の父は、これを養ひたまふ。汝らは之よりも遙かに優るる者ならずや。汝らの中たれか思ひ煩ひて身の長一尺を加へ得んや。又なにゆえ衣のことを思い煩ふや。野の百合は如何にして育つかを思へ、勞せず、紡がざるなり。然れど我なんぢらに告ぐ、栄華を極めたるソロモンだに、その服装この花の一つにも及かざりき。今日ありて明日、爐に投げ入れらるる野の草をも、神はかく装ひ給へ

ば、まして汝らをや、ああ信仰うすき者よ。……この故に明日のことを思ひ煩ふな、明日は明日みづから思ひ煩はん。一日の苦勞は一日にて足れりへマタイ6・26〜34。

ここにおいて、自然愛は、単なる自然愛として、水平的・平面的にたゆとうに止まらず、神の慈愛、神の恩恵、小雀一羽、野花一本も、もれることなき神の恵みとして、一層反響して行くのです。

しかも、この「野の百合」は、決して「摘取られ」、「手を加へ」、「力を加へ」、「薬を注ぎ」、「試験管に入れ」て、どうなるかと検査されるではありませんでした。そのまま、野の百合は野の百合として、それこそ、それに「手を触れ」ることなく、「美」とされ、「聖」とされているのです。「栄華を極めたるソロモンだに、その服装よそおいこの花の一つにも及しかざりき」とまでも！ そうです、ここには、天地創造の初め、「神その造りたるすべての物を見たまひけるに、はなはだ善かりき」へ創世記1:31」という言葉の木霊も聞こえてきます。

第三章 人格神の恵みの世界

このようにして、大拙師の言うところの「日本の靈性」と、キリスト教の自然観の相違は、前者にある「美感」や「同感」が後者に欠けていることでなくして、後者には前者の「美感」や「同感」が、そのまま保有されていると共に、前者が行きついて安穩たるどころ、その終点とするところから、さらにもう一つ上の、人格的な神の恵みの世界、いつくしみの世界が展開されて行くという事だったではありませんか。

「佛教は基督教をも包含しうるが、基督教は佛教を包含しえない」と言う大拙の言葉は、むしろ、逆にしてお返ししたいのです。

(1) 「日々是好日」観

なるほど、禪の世界にも、「日々是好日」観があります。聖書に、「一日の苦勞は一日にて足れり」へマタイ6・34と
という世界があるように。しかし、「日々是好日」の方には、その心境への愉悅があるだけですが、「一日の苦勞は一
日にて足れり」の方には、その後、空の鳥一羽、野の百合一本にも注がれる人格神の慈愛、「汝らの天の父はすべ
てこれらの物の汝らに必要なを知り給ふなり。……すべてこれらの物は汝らに加へらるべし。」へマタイ6・32、33と
という、人格的存在の保障が裏うちされているのです。

また大拙師推奨の、

晴れてよし

曇りてもよし

富士の山

元の姿は変らざりけり³⁰

という歌も、

われ山にむかひて目をあぐ、

わが助けはいづこよりきたるや。

わがたすけは天地^{あめつち}をつくりたまへる

エホバよりきたる。へ詩121・1、2と

という詩篇と並べくらべるとき、何とも散文的と言わざるをえません。詩人・山々そして神が、いとも幽微に響存するを見よ、です。

同じく自然詩歌として、『万葉集』中の、

天の海に雲の波たち月の船あめ
星の林に漕ぎ隠る見ゆか③

の大きさ、面白さを賞でる者は、

巨大なる光をつくりたまへる者にかんしゃせよ、その憐憫あわれみはとこしへに絶ゆることなければなり。昼をつかさどらするために日をつくりたまへる者にかんしゃせよ、その憐憫はとこしへにたゆることなければなり。夜をつかさどらするために月ともろもろの星とをつくりたまへる者にかんしゃせよ、その憐憫はとこしへにたゆることなければなりへ詩136・7～9。

あるいは、

エホバはもろもろの星の数をかぞへて、すべてこれに名をあたへたまふ。われらの主は大いなり、その能力もまた大いなり。その智慧はきはまりなし。エホバは柔和なるものをささへ、悪しきものを地にひきおしたまふ。エホバに感謝してうたへ、琴にあはせてわれらの神をほめうたへ。エホバは雲をもつて天をおほひ、地のために雨をそなへ、もろもろの山に草をはえしめ、くひものを獣にあたへ、また鳴く小鴉かみにあたへたまふへ詩147・4～9。

の大きさと、滋味に同感されることでしようし、同じく自然詠唱の名歌、

東の野にかぎろひの立つ見えて
ひむがし

かへりみすれば月かたぶさぬ^②

に射す曙光の清爽感と、今日の日の活動への心備えに眼光を次第に増して行く歌人の面影は、同じく露宮・野宿の境涯の中で歌われた、

われ臥していね、

また目さめたり、

エホバわれを支へたまへばなり

〈詩3…5〉

の中にも、思い描かれるのであり、しかも、人麿の「かぎろひ」と「月」が、ダビデにおいては、「エホバ」、すなわち「神」となっていることは、まさに聖書詩人の独擅場でしょう。いや、流浪・漂泊の詩人ダビデが、ふと目ざめた視野には、枕頭の草葉に輝く朝露の玉と、人麿が見た「かぎろひ」と、かたぶく「月」も映っていたでしょうが、そこに湧然とわき上って来た想いは、「エホバわれを支へたまへばなり」という、人格神の恵みであったのです。

なお、日と月と言へば、そのものずばりで、

我なんぢの指のわざなる天を觀み、なんぢの設けたまへる月と星とをみるに、世人はいかなるものなれば、これを
聖念みこころにとめたまふや、人の子はいかなるものなれば、これを顧みたまふやへ詩8…3、4

として、単なる日月星辰の賛歌を越えた、その日月星辰に対する、おのれの卑小さへの屈折。そして、その卑小なる者らに対する創造主の御愛顧へと、視野は打ち開かれるのです。大自然の壮麗さが、屈しては人の子らの謙卑となり、ひるがえつては慈愛の神の賛歌と高鳴るのです。

あるいは、良寛の境地、

焚くほどは風が持てくる落葉かな

も、

あなたがたが早く起きるのも、おそく休むのも、辛苦の糧かてを食べるのも、それはむなし。

主はその愛する者には、眠っている間に、このように備えてくださる。〈詩127・2〉

というソロモンの歌に包攝され、しかも、「風」の背後に、風を使者とする主なる神が見上げられているのです。

しかも、この視野は、次の詩篇において、もはやこれ以上はありえようとは思えない壮大で豊かな興趣のシンフォニーとなります。

主は泉を谷に送り、山々の間を流れさせ、

野のすべての獣に飲ませられます。

野ろばも渴きをいやします。

そのかたわらには空の鳥が住み、

枝の間でさえずっています。

主はその高殿なかとから山々に水を注ぎ、
地はあなたのみわざのみの実によつて
満ち足りています。

主は家畜のために草を、

また、人に役立つ植物を生えさせられます。

人が地から食物を得るために。

また、人の心を喜ばせるぶどう酒をも。

油によるよりも顔をつややかにするために。

また、人の心をささえる食物をも。

主の木々は満ち足りています。

主の植えたレバノンの杉の木も。

そこに、鳥は巢をかけ、

こうのとりは、もみの木をその宿としています。

高い山は野やぎのため、

岩は岩だぬきの隠れ場。

主は季節のために月を造られました。

太陽はその沈む所を知っています。

あなたがやみを定められると、夜になります。

夜には、あらゆる森の獣が動きます。

若い獅子ししはおのれのえじきのためにほえたけり、

神におのれの食物を求めます。
日が上ると、彼らは退いて、
自分のねぐらに横になります。
人はおのれの仕事に出て行き、
夕暮れまでその働きにつきます。

主よ。あなたのみわざはなんと多いことでしょう。

あなたは、それらをみな、

知恵をもって造っておられます。

地はあなたの造られたもので満ちています。

そこには大きく、広く広がる海があり、

その中で、はうものは数知れず、

大小の生き物もいます。

そこを船が通い、

あなたが造られたレビヤタンも、

そこで戯れます。

彼らはみな、あなたを待ち望んでいます。

あなたが時にしたがって

食物をお与えになることを。

あなたがお与えになると、彼らは集め、

あなたが御手を開かれると、

彼らは良いもので満ち足ります。

〈詩104・10～28〉

ここには、鳥羽僧正の『鳥獸戯画』の世界、山水四季の文人画、屏風絵の世界が一層拡大されて楽しく展開され、バックには、サンサーンスの『動物の謝肉祭』すら聞こえて来ます。また、

今日ありて明日、爐に投げ入れらるる野の草をも、神はかく装ひ給へば、まして汝らをやへマタイ6・30

という、主イエス・キリストの言葉も、あわせ聞いておきましょう。

(2) 『おかげさまで』考

なお大拙は、「日本の再発見」の中で、次のようにも語っていました。

われらはいずれも「自然」の恵みによつて、その日その日を送るのである。明白に意識の表面に出て来なくても、冥々のうちに、この感覚を、われら日本人はいずれももっているのである。「おかげさまで」という言葉は、すこぶる含蓄に富んでいる。このあたりの消息を伝えているので、少しくこれを弁ずる。

道で人に会う。いわく「君、近ごろはいかが」と。その答えはたいてい「おかげで、とにかく、やっています。」とである。う。「おかげで」はどんなことを意味するか。「かげ」といえば、これが実質となるものは何か。すなわち「だれ」のおかげか。「何」のおかげか。しかしてこの実質が、この人に対して、その表象たる「影像」によりて、いかなる「力」を仮し与えたか。その上、この「力」なるものが、いかにも不思議なもので、生きている一人の実質ある人間に対して、その健康と幸福とを保証してくれるのである。

このように尋ねて行くと、まださきざきに種々の問題が出る。しかし、ここでは、これで打ち切って、一口にこの「かげ」の名で通っている。その後ろにある「実質」を何かというと、究極のところは「自然」に帰るよりほかないのである。われらは、無意識ながらに、われらをその中に容れて、不思議の「力」をもっている「自然」——これがあるのでわれらは、いずれも「今日」あるをうるのである。これを、四恩中の第四「衆生」の恩というのである。「衆生」は、佛教の言葉で、一切万物をその中に容れている「自然」の義にほかならぬのである。すなわちわれは「自然」の力、「自然」のおかげ、その中には、相手の友だち、その他の人間は言うに及ばず、天地の間に存在する現在、過去および未来の一切のものを含めて、それらの「力」、目に見えぬ「力」に、護持せられて、自分でない、われと人ともどもに、いずれもいずれも今日の生命を続けて行けるのである。単に「おかげ」といつて、だれの、または何の「おかげ」とも言わぬところに、いかにもめいめいの「力」に働きかけられている、人間生活の真相相がかがい知られるのである。ただ「おかげで」というところに、無限の意義があり、またいうにいわれぬ「ありがたさ」がかくされている。われらは普通に何の気なしに「おかげさま」を乱発するが、この日本人の心理のうちにあるもの、しかし日本人は無意識にすましているもの、これを今度は、意識の表面に持ち出して来て、再認識したいのである。

「日本の再発見」のうちに種々の発見があるだろうが、その中の最大級に大切なこの「おかげさま」を入れておきたいのである。

「おかげさま」のうらにある「ありがたさ」も、またそれに添えつけて、忘れないようにしなくてはならない。

西洋人、すなわちキリスト教の人は、別れるときに「グッド・バイ」という。「神なんちと共にあれ」の義である。日本の人は、相会うときに「おかげさまで」を、感謝の心をもって、お互いにあいさつする。西も東も、今日では、無意識中の会釈であるが、その底にある深いものを忘れないようにすることだ。

日本の人は、ことにいずれもが「自然」の中に生きている事実を認識して、そこへ帰るべきである。³³⁾

このような禪者臭ふんたる陶醉的語りは、いつまでもつぎそうですが、それはともかく、「ただ『おかげで』というところに、無限の意義があり、またいうにいわれぬ『ありがたさ』がかくされている」か、どうかは疑問であり、『おかげ』といえ、これが実質となるものは何か。すなわち『だれ』のおおかげか。『何』のおおかげか。しかしてこの実質が、この人に対して、その表象たる『影像』によりて、いかなる『力』を仮し与えたか。その上、この『力』なるものが、いかにも不思議なもので、生きている一人の実質ある人間に対して、その健康と幸福とを保証してくれるのである。このように尋ねて行くと、まださきさき種々の問題が出る。しかし、ここではこれで打ち切つて、一口に、この『おかげ』の名で通っている、その後ろにある『実質』を何かというところ、究極のところは『自然』に帰るよりほかないのである」と、語っておられますが、そこで「打ち切つて」しまわずに、「究極のところは『自然』に帰るよりほかないのである」と回避して、ひとり納得せずに、その「おかげ」を恵み与えられる実在者を仰げばよいのです。念のため、クリスチャンこそは他の誰よりも、「おかげさま」を、おのれの言葉として味わいつつ、つかっているのです。季節にも、日時にも、人事のみか、全自然界の些末事にも、神のおおかげを見、賛美している者なのです。

〈萬物悉く可なり〉

年は春なり、

日は朝なり、

朝は七時なり、

山側は露に輝き、

雲雀は空に舞い、

蝸牛は叢林に戯る、

神は天に在り、

此世の萬事可なり。³⁴

信仰詩人口バート・ブラウンングの詩です。

しかも、

無花果いちじくの樹の枝が柔かくなり葉芽めくめば、夏の近きを知るへマタイ24…32。

という俳諧趣味・自然詩情の味わいが、やがて、

かくのごとく汝らもこれらのすべての事を見れば、人の子すでに近づきて門辺かどべに到るを知れへマタイ24…33。

という厳肅な宗教に開けるのです。また、

なんぢらの中たれか百匹の羊を有もたんに、もしその一匹を失はば、九十九匹を野におき、往きて失せたる者を見出すまでは尋ねざらんや。遂に見出さば、喜びて之を己が肩にかけ、家に帰りて其の友と隣人とを呼び集めて言はん、『我とともに喜べ、失せたる我が羊を見出せり』ヘルカ15…4～6。

という文字通り牧歌的な詩情、素朴そぼくな羊飼仲間の喜びあいの真情が、十分、十二分にうたわれたのち、

われ汝らに告ぐ、かくのごとく悔改むる一人の罪人のためには悔改の必要な九十九人の正しき者にも勝りて天に歓喜あるべしヘルカ15…7。

となつて、地上の仲間同士の喜びあいに、天上の歓喜が共鳴し、羊の運命が人間自身の運命と移つて、ひとしお身に
しむことになる。ともかく、植物・動物・人間・神が、たがいに饗応しあうシンフォニーの世界ではありませんか！
しかも、それが禪者的な、ひとりよがりの安易あんいさに墮おさず、厳肅と感恩の美にひきしまつてなのです。

(3) 釣瓶とらせての境地

さて、まず加賀の千代女は、

朝顔に釣瓶とられてもらひ水

と、うたいました。これを、大拙老漢は、いかにも禪者風に、

朝顔や釣瓶とられてもらひ水

と、よみました。しかし、キリスト者として、もう一句つけ加えさせていただけなるなら、

朝顔や釣瓶とらせてもらひ水

と、させていただきます。

まずは、やはり、朝顔に、でなく、朝顔やとしましょう。そのように自分と朝顔との圓融無礙底、美が美を認
識する世界は、聖書に十分うたわれているのですから。そして、次に、この朝顔も、同じ創造主の慈愛をほめたたえ
る被造物仲間。ならば、朝顔に釣瓶とられて、などとは言わぬ、とらせてあげましょう、私は貰い水、とうたいうる

のではありませんか。キリスト教界から第一級の自然詩人、芭蕉級の俳人、人麿や家持級の歌人が出ずる素地は洋々としてひらけているのです。キリスト教は、「砂漠」の宗教であり、一神論によつて、自然が屈服されてしまつていゝる、無趣味・無愛想なもの、機械的合理主義の権化、散文的自然感覚——と言つた風評は、決して受けいれることができません。流行の西欧批判、殊に「よしのずいから天井のぞく」式なキリスト教批判や聖書批評の域を越えて、虚心に聖書そのものを今一度ひらいて読みあらためてみようではありませんか。

こもかみの みくになれば、

鳥の音、花の香 主をばたえ、

あさ日、ゆう日 栄えにはえて、

そよ吹く風さえ かみをかたる。

という交響詩。しかも、それが、

こもかみの みくになれば、

よこしま暫しは ときを得とも、

主のみむねの ややに成りて、

あめつち遂には 一つとならん³⁵。

〈賛美歌九〇〉

となつて、美と真と善とが融合結晶して行く世界！ そして、

めぐみの露は 草木にすら
ゆたかにかかり、天つさかえ
野にも山にも みちわたるを、
などか人のみ 罪に染みし。³⁶⁾

〈賛美歌二二四〉

と、自然の美を賞でながら、ひいては、おのれの心中をかえりみさせられて、胸をうつことによって、言われるところの「日本の靈性」は、どんなにか、より深く、より豊かに開拓されて行くことでしょう。日本が聖書の思想によって、神と直面することによって、もう一つの創造主・救世主の世界に開眼すること、そこに自然観・自然感は遙かなる至高いとたかき神へと飛翔し、人格的な暖かみをもつて展開されることでしょう。

(4) フランススの賛歌

終りに、小さき貧者アツシジのフランススコが、持病と病弱に加えて、聖痕印刻の激痛の中、サンダミアノの鼠の巣窟そくくつのような掘立小屋で歌った「兄弟なる太陽の歌」をあげて、結びといたしましょう。

こよなく高く 全能の善き主よ
賛美と栄光と誉れと
すべての祝福は おん身のもの
いと高きおん方よ これらはみな
おん身のみ帰すべきもの
実に おん身のみ名を呼ぶにふさわしいもの

この世には ひとりもない

おお たたえられよ わが主
すべての被造物によって

わけても兄弟なる太陽によって
太陽は昼をつくり

主は かれによって われらを照らす
かれはなんとうるわしく

なんと大いなる光輝を発していることか！
いと高きおん方よ

かれこそは おん身のみ姿を宿す

おお たたえられよ わが主
姉妹なる月と無数の星とによって

おん身はそれらを天にちりばめ

光もさやかに気高くうるわしくつくられた

おお たたえられよ わが主
兄弟なる風によって

また 空気と雲と晴れた空と
あらゆる天候とによって

おん身は これらの兄弟で
つくられたすべてのものを支えてくださる

おお たたえられよ わが主
姉妹なる水によつて

水は益多く謙そんで とうとく清らかなもの

おお たたえられよ わが主
兄弟なる火によつて

おん身はこの兄弟で夜を照らされる
火はきわめてうるわしく

喜ばしく 力強く たくましい

おお たたえられよ わが主

われらの姉妹 母なる大地によつて
大地はわれらをはぐくみ つちかい
八千草の実と

色とりどりの草と花とを生み出す

おおすべての被造物よ!

主をたたえ 祝し 感謝せよ

深くへりくだって 主に仕えよ。³⁷⁾

この古拙、この清明、この素朴、この純一さの中の、人間と、その兄弟姉妹なる自然と、そしてその共通の主なる神との交歓の図にアーメンと唱えて。

〈主暦二〇〇〇年 新春〉

〈注〉

①大島康正レポート（朝日新聞、昭和四二年七月二三日〈水〉夕刊七頁）。

②鈴木大拙『佛教の象徴主義』（鈴木大拙選集）〈春秋社、一九五二年〉第二六卷五、二二三～二三二頁）。

③同書 一六八～一七二頁。

④鈴木大拙『禪と日本文化』（鈴木大拙選集）〈春秋社、一九五二年〉第九卷 一一五頁）。もっとも、この書はもと英文で書かれたもので、北川桃雄氏が訳したものののですが、もちろん大拙自身の校閲になるものです。もしも、この時、「に」でなく、「や」でなければならぬとしていたとすれば、ここは必ずや直していたと思われる。

⑤顯原退藏『俳句評釈』（角川文庫、昭和二八年）下巻、九六頁。

⑥鈴木大拙『禪と日本文化・続篇』（鈴木大拙選集）〈春秋社、一九五二年〉第九卷 二〇二頁）。

⑦同書 二〇二頁。

⑧同書 二〇二～二〇三頁。

⑨齊藤 勇『英文学史』（研究社、一九四九年）四一一頁。

⑩A. H. Strong: "The Great Poets and Their Theology" (Griffith & Rowland), pp. 496, 497.

⑪『ワーズワース詩集』（岩波文庫、一九七四年）所載。

⑫植村正久『西洋文学論』（植村正久著作集）〈教文館、一九六六年〉第三卷Ⅲ 一八一～三四〇頁）。

- ⑬ 同書 二〇五～二八六頁。
- ⑭ 同書 二八六～二九二頁。
- ⑮ 同書 二八一～二八二頁。
- ⑯ 同書 二九一頁。
- ⑰ 鈴木大拙『禪と日本文化』(『鈴木大拙選集』〈春秋社、一九五二年〉第九卷 一五一頁)。
- ⑱ 同書 一七八頁。
- ⑲ 鈴木大拙『大拙つれづれ草』(読売新聞社、一九六六年)「日本の再発見」 一四五頁。
- ⑳ 同書 一三六頁。
- ㉑ ジャン・フリッシュュ「キリスト教の動物観」(雑誌『世紀』第一五六号・一九六三年五月刊)。
- ㉒ 鈴木大拙『大拙つれづれ草』(読売新聞社、一九六六年)「日本の再発見」 一四七頁。
- ㉓ 松尾芭蕉「笈の小文」(『日本古典文学大系』第四六卷(岩波書店、一九七八年) 五二頁)。
- ㉔ 小宮豊隆「芭蕉・世阿陀・秘伝・勘」(白鳥書院、一九四七年) 一三頁。
- ㉕ 賛美歌九〇番。Matthie Davenport Babcock。
- ㉖ 鴨 長明『方丈記』(『新日本古典文学大系』〈岩波書店、一九八九年〉第三九卷 一七～一八頁)。
- ㉗ 同書 七三～七四頁。
- ㉘ 『平家物語』卷一(『新日本古典文学大系』〈岩波書店、一九九一年〉第四四卷)「祇園精舎の事」。
- ㉙ 鈴木大拙「基督教と佛教」(『鈴木大拙選集』〈春秋社、一九五二年〉第二六卷 一七〇頁)。
- ㉚ 鈴木大拙「禪と日本人の自然愛(一)」(『鈴木大拙選集』〈春秋社、一九五二年〉第九卷 一七七頁)。
- ㉛ 『萬葉集』(『日本古典文学大系』〈岩波書店、一九七八年〉第四卷) 第七、一〇六八番歌。
- ㉜ 『萬葉集』(同書、一九七七年、第二卷) 第一、四八番歌。
- ㉝ 鈴木大拙『大拙つれづれ草』(読売新聞社、一九六六年)「日本の再発見」 一三九～一四二頁。

- ③4 『内村鑑三全集』（岩波書店、一九三二年）第二卷 七三二頁。
- ③5 賛美歌九〇番。Maltbie Davenport Babcock.
- ③6 賛美歌二二四番。Reginald Heber.
- ③7 オ・エンゲルベール『アシジの聖フランシスコ』Omer Englebert "Vie de Saint François d'Assise 平井篤子訳（創文社、一九六九年）二七五～二七八頁。なお、賛美歌七五番は、本詩に基づくもの。

[Abstract in English]

God and Nature

— The Problem of the Oriental and Western Views of Nature —

S. Obata

A famous *haiku* by Kaga-no-Chiyoyo goes as follows:

A morning glory,
 blooming around the well bucket,
 made me ask to draw water from the neighbor's.

This essay critiques Daisetsu Susuki who, taking issues from this haiku, argues for Buddhism in comparison to Christianity.

Daisetsu argues that in Buddhism it is prohibited to touch the beauty, whereas in Christianity one picks up a flower, arranges it, pours chemicals on it, and examines it in a test tube. This view is criticized by referring to Masahisa Uemura who compares Saigyō with William Wordsworth.

When discussing the expressions such as to conquer the universe or a mountain, Daisetsu remarks that nature in the West is always understood as confronting the humans, which creates a conquer-or-be-conquered relationship between them. On the contrary, however, the Biblical view of nature is that it, along with us humans, is created by God, and suffers with us and co-exists with us. In addition, it has to be noted that there have been numerous preserve-the-nature movements in the West which was started by Christianity historically, embodied for example in the Royal Society for Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA) of the UK and in the punishments on offenders including fines and imprisonment.

The Japanese sense of and sympathy toward beauty, which Daisetsu intends to praise, are exemplified in the Biblical view of nature which is expressed in the anthropomorphism of nature, the nature-morphism of humans and God. Further the Bible also presents the view of nature that is richly sustained by the love of the personal God. The essay ends with a quotation from Francis of Assisi.

〔日本語要約〕

神と自然

—— 自然をめぐる東洋と西洋の問題 ——

小 畑 進

加賀の千代女の俳句『朝顔や釣瓶とられて貰ひ水』を話題に、「鈴木大拙」がくりひろげて行く基督教と佛教比較論を検証する。

佛教では「美に手を触れてはいけない」のに対して、基督教は花を見れば「摘取り」・「手を加へ」・「薬を注ぎ」・「試験管に入れ」と云った大拙の云い分をとり上げ、植村正久の西行・ワーズワース比較論を参照する。

また、「宇宙征服」・「山岳征服」といった表現について、「西洋のネーチャアはいつも人間に対蹠して考えられる。それで両者の間には相剋的性格が出る」という大拙の所論に対して、聖書の自然観は、人間と共に「つくられたもの」、人間と共に苦しむ仲間であり、共生の世界があること。そして、基督教西洋の自然保護の現状、英国の王立動物虐待防止協会（R・S・P・C・A）の存在、罰金・禁錮刑の強制権行使を紹介する。

さらには、聖書に満ち溢れる自然の擬人化・人間の擬自然化・神の擬自然化を例証して、言うところの「日本的靈性」の美感・同感はそのまます書の自然観に保有され、そのうえ人格的な神の慈愛の世界が優渥に展開していることを明らかにする。結びは、アッシジのフランシスコの「兄弟なる太陽の歌」。

夫婦間における信仰の相違と離婚請求の可否

櫻井 園 郎

目 次

- 一、問題の所在
- 二、判例
- 三、判例の分析
- 四、信仰と離婚
- 五、総括

一、問題の所在

日本のプロテスタント・キリスト教会においては、その会員数の三分の二を女性信者が占めているといわれており^①、信者でない夫^②をもつ女性信者が教会員の多数を構成しているのが現状である。その結果、信者である妻が信者でない夫との関係をどう保つかということが、日本の教会において、重大な問題の一つとなっている。

信仰が個人の内心の問題である限り、だれもそれに介入することはできない。しかし、信仰は単に内心の問題に留まれないのであって、必然的に、外的な行為や行動として発露されることになる。その場合には、もはや、個人の内

心の問題とはみなされず、多かれ少なかれ、個人の信仰に他人が口を挟むという現象が起こるのを妨げられない。

その際のルールとして、日本国憲法は「信教の自由は、何人に対してもこれを保障する」(二〇条一項前段)と宣言する。もちろん、憲法上の「信教の自由」^③は、無制限ではありえず、「これを濫用してはならないのであって、常に公共の福祉のためにこれを利用する責任を負ふ」(二二条後段)のである。したがって、「信教の自由」も完全には保障されていないのであって、他者の権利との衡平の上に成り立つ相対的なものでしかないのである。

その理は、夫婦の間においても妥当する。夫婦間において「信仰の相違」がある場合には、おのおのの信仰は配偶者の信仰によって制限を受けることにならざるをえない。しかも、夫婦は、全人格的契約である婚姻に基づく関係であるので、「信仰の抵触」の場合の回避も容易ではない。^④

そのような状況下で、信者である妻は、自己の信仰生活ないし教会生活を守るために、日常的に、信者でない夫の承諾ないし同意(あるいは黙認)を得る必要に迫られている。その結果、それをめぐって夫婦間で本来的ではない駆け引きが行われ、不必要とも思われる媚びが売られ、対決の場面すらしばしば現出している。^⑤

「信者でない夫」といっても区々であり、妻の信仰や教会生活を一応容認している場合もあれば、妻の信仰や教会生活に異を唱え、強く反対の意を表明している場合もある。前者では、比較的問題は少ないものと思料されるが、後者の場合には、信者である妻が主日礼拝に出席することも困難となり、自宅において聖書を読み、静思し、祈りをささげることさえきわめて困難な状態となっている。

そのような場合に、日本社会における夫婦のあり方として、妻の信仰や教会生活に反対している夫が、妻に対して、「離婚」を要求するなり、示唆するという事態が生じることが容易に推測される。現実にはそのような事態に立ち至ってはいなくても、信者である妻が、信者でない夫から「離婚」を申し渡されるのではないかと、の危険を抱き、内心おろおろし、心配しながら礼拝を守っているという例も少なくない。

戦前の旧憲法・旧民法のイエ制度を廃止する、戦後の新憲法・新民法の施行からすでに五十年以上も経ている。しかし、いまだに、日本人の多くに、「婚姻」「夫婦」に関しては、旧来のイエ的な認識から抜け切れない面があるよう

に思われる。それは「年寄り」層のみの問題ではなく、「若者」世代にも顕著に見られるし^⑥、非キリスト者のみならず、キリスト者にも共通しているように思われる^⑦。

その点は、「嫁入り」「籍に入れる」等、「婚姻」を意味して通常に語られる言辞に象徴される^{⑧⑨}。「両性の合意のみに基づいて成立」(憲法二四一条一項)する婚姻に、両親、とりわけ父親の許可を求めるという行為も、きわめて象徴的であるように思われる^⑩。結婚式ないし結婚披露宴を、婚姻当事者らではなく、「〇〇家・××家」ないしその父親ら(現実には、婚姻当事者らの父ら)が主宰するものと考えられるのもその好例であろう^⑪。

そのようなイエスの婚姻観のもとでは、「離婚」もイエ的に捉えられ、嫁の去就はイエの問題とされることとなろう。イエの台所をあずかる者として、嫁・姑の問題が深刻とならざるをえず、イエにふさわしくないとすることが「離婚」の理由ともなろう。それが核家族化した場合には、夫の専権離婚という観念となってしまう。

これもテレビドラマや週刊誌等の影響であるものと思料されるが、「離婚届」を「離婚状」や「三下り半」のように扱う誤った理解が世に蔓延している。「離婚届」とは、通常は、「協議離婚届」のことであり、夫婦間の協議で離婚の合意が成立した場合に提出する届出書類なのである。したがって、夫婦間において協議が不調であったのなら、「離婚届」(という紙)に何の意味もない。何の意味もない紙きれに怯える意識構造には、根本的な意識改革が必須である^⑫。

そのような認識は、キリスト者においても例外ではないように思われる。内心、信者でない夫から、「信仰が違う」「仏壇を拝まない」「墓を守らない」「家事をしないで教会に行く」「夫を無視している」等々といった理由で、「離婚されるのではないか」とか「籍を抜かれるのではないか」などとひやひやしているという女性信者は少なくないように思われる。

そこで、本稿では、「信仰」を理由として提起された離婚訴訟の判例を分析し、夫婦の間における信仰の相違による離婚の可否を検討したい。

二、判例

「配偶者の信仰」を理由として離婚の請求がなされた裁判例は、一九七四年(昭和四十九年)から一九九三年(平成五年)までの期間に、次の十五件があるのみである。

日本社会では、離婚事件に限らず、人と人との間の紛争の解決のために、裁判所による判決を求める訴訟が提起されることは稀で、もともとケースが限られているうえに、提起された訴訟がすべて判決で終結しているわけでもない。日本では民事訴訟の九割ほどが和解で終結しているからである。そのうえ、判決に至った事件のすべてが判例として公開されているわけではないので、判例の件数は極めて限られている。

しかし、現実に日本社会で起こっているこの種の現象の傾向を把握するには足りるものと思料される。特に、この種の問題に関する原告被告双方の論拠を正確に知り、裁判所の判断を知るうえでは大きな価値があるものと考えられる。また、裁判所の判断は、ある意味で、日本の良識を代表するものとして、「信仰」に対する日本人の意識を把握するうえでも価値があるものと思われる。

判例① 昭和四十九年一〇月八日仙台地判・判時七七〇号七七頁

四人の未成年の子をもつ妻Yは、創価学会に入信し、折伏などの布教活動を熱心にするようになってから、家事・育児が疎かになった。また、親族に強引な布教活動して、夫婦間の折り合いが悪くなり、大石寺参詣のために嘘をついて家をあけるようになった。

夫Xとも不仲となり、寝室を共にすることもない状態となってしまい、ついに家を出てしまった。そこで、XはYとの離婚および未成年の子の親権を求めて提訴した。X勝訴。

判例② 昭和五〇年一〇月三十一日名古屋地豊橋支判・判タ三三四号三三三頁

ものみの塔に入信した妻Yは、積極的に集会に参加し、伝道活動をし、家事や育児を疎かにするようになった。そのため、夫Xは、妻Yと同居するのに耐え難い精神的苦痛を受けているとして、離婚を請求した。

判決は、信教の自由には宗教活動の自由が含まれることを認定した上で、Yが自己の宗教活動を妻としての義務に優先させており、夫Xとしては、同じ信仰をもつつもりがない以上、Yの行動は不快であり、同居は精神的苦痛であるとし、婚姻は、Yの宗教活動によって継続しがたいほどに破綻しているとして、離婚を認容した。

判例③ 昭和五四年九月二六日仙台地判・判タ四〇一号一四九頁

夫Xは妻Yに食費を渡すのみで、Yは生活費のために内職を余儀なくされ、長男Aの体が弱くて病院通いをしなければならぬ状態であった。また、Xは、Yが胆石症に罹り激痛に襲われた際に、医師の診察を受けさせず、妻子を半年間実家に預け、自分は一人で暮らしていた。

その後、Yは、Aの体の弱かったことが大きな原因となって、創価学会に入信した。入信後、Yの宗教活動が多くなり、夜間の外出も増え、Xに対して「入信しないと仏罰が当たる」と言い、神棚を壊し、本山参詣のため無断外泊する等となり、家の中の線香の匂いと読経の声はXの最も嫌うところとなった。その後、夫婦関係がおかしくなり寝室を別にするようになり、ついに別居することになった。

判決は、婚姻関係がすでに破綻し、回復不可能なものと認め、離婚を認容した。その主たる原因としては、Yの創価学会入信後の行動にあるとしつつも、Xにも原因があることを否定しえないとし、双方の慰謝料請求は棄却した。

判例④ 昭和五五年七月一〇日東京高判・判タ四二三号一三七頁

妻Yは、ものみの塔入信後、週二回の夜間集会和週一回の昼間集会に熱心に出席し、時には自宅で集会を開き、夫Xの要望にもかかわらず、集会出席のために家事を疎かにし、留守がちとなった。

Xは、ものみの塔の独特の終末観や輸血拒否等の教義に困惑・不安を覚え、YがXの引き受けた職場下僚の仲人を信仰の相違を理由に断わってしまう等で、Yがこの信仰を維持することに耐え難く、「結婚か、宗教か」と迫って棄教を求めに至った。

しかし、容れられず、X・Y間の対立が深刻化し、融和の途を見い出すことはきわめて困難な状態となった。X勝訴。

判例⑤ 昭和五七年一〇月二一日東京高判・判夕四八五号一六九頁

妻Yは、長女の死により、その供養のため、信者であった実母の勧めにより〇〇宗〇〇会（本部・東京都杉並区）に入信した。入信後、朝晩一時間ほど線香を焚いて読経し、昼にも読経し、夕方五時過ぎには説法・勧誘のためほとんど毎晩外出して、帰宅は十二時頃となった。

食事も不自由となり、Xは家中線香の匂いが立ちこめて耐えられなくなり、夫婦間の和合を欠き、寝室を別にし、次第に夫婦仲はきわめて不和なものになった。なお、Yの入信前は、夫婦仲は円満であった。X勝訴。

判例⑥ 昭和五八年九月二〇日東京高判・判時一〇八八号七八頁

夫Xは創価学会会員であったが、熱心なキリスト教徒でキリスト教系幼稚園勤務の妻Yと見合いし、自己の信仰を打ち明ければ結婚ができないと思い、特定の宗教を信仰していない風を装って交際を始め、婚約の後、教会で結婚式を挙げた。

しかし、結婚後一箇月頃から、Xが創価学会の会合に出席したり、毎晩読経するようになったため、X・Y間で、宗教論争が繰り返され、何れかがその信仰を捨てない限り婚姻の継続は不可能と思えるようになり、愛情を失い、Yが家を出て、Xと別居するに至った。

双方から離婚と慰謝料請求がなされ、一番では離婚を認容し、双方の慰謝料請求を棄却したが、本判決では、一番判決を支持して、離婚を認容する一方、Xの慰謝料請求は棄却し、Yの慰謝料請求を認容した。

判例⑦ 昭和六二年一月二九日大分地判・判タ六三〇号一八八頁

妻Yは、夫Xとの仲は悪くなかったが、Yを「長男の嫁」として、過分の要求をするXの実家との間で紛糾し、Xも「長男の嫁として実家に帰らぬのならば離婚」と言うに至り、XY各々が長男次男を連れて各々の実家に帰って別居し、夫婦中はある程度の破綻を来していた。

Yは、このような精神的不安を逃れ、夫婦関係の改善を期待して、実姉の信仰していたエホバの証人に関心を抱き、入信した。Xは、職場の同僚がその妻のエホバの宗教活動で困惑していたことを見聞し、嫌悪していたので、「エホバを辞めねば離婚」と言ったが、Yは拒否した。

判決は、夫婦間における信仰・宗教活動の自由を認めつつ、宗教活動は夫婦の協力義務による制限を受けるとし、その限度を超える宗教活動は夫婦関係を継続し難い重大な事由に当たるとした。

判例⑧ 昭和六二年三月二七日名古屋地豊橋支判・判タ六三七号一八六頁

夫Xは理容店を経営し、妻Yはそれを手伝っていた。Yはキリスト教信者であった弟に誘われて日本同盟基督教団豊橋教会の特別集会に参加し、以来キリスト教に関心をもち、夜の集会に出席するようになった。

Xは黙認していたが、次第に教会に行くことを禁じるようになったので、買い物に行くなどの口実をつくって外出し、月一〜三回程度、遅れながら夜の集会に出席し、Xに内緒で、長女と共に洗礼を受けた。XはYに缺を突きつけて「聖書か家庭か」と迫り、入浴中のYを裸のまま外へ放り出した。

判決は、月一〜三回程度、仕事に差し障りの少ない夜の集会に出席するのみで、時々部屋に籠って聖書を読んだり、就寝前に小さな声でお祈りする程度であり、常軌を逸したものは認められないとし、請求を棄却した。

判例⑨ 昭和六三年四月一八日名古屋地判・判タ六八二号二二二頁

妻Yは友人の勧誘によりエホバの証人を勉強する気になり、夫Xに了解を求めたところ、家庭に影響を与えないな

らばということでも承諾したので、勉強会に出席するようになった。

その後、Xはエホバの証人が異常だと知って、その信仰を辞めるように求めたが、応じず、ついに入信し、週三回計五時間の集会に出席するほか、週四、五回の伝道活動をしている。鯉のぼり、正月、節分、ひな祭り等の行事すべて拒否し、親族の葬儀に参加はするものの喪服の着用、崇拝行為、仏具を持つこと等を拒否するので、離婚を決意し、寝室を別にして夫婦関係もなく、夫婦間の会話もなくなった。

判決は、明確に家事行為に支障が生じているとは認められないとしても、極めて多くの時間が費やされていて、通常考えられる信教の自由の範囲を超えており、鯉のぼり等は日本人としての習俗的なものにすぎず、仏式の葬儀は社会交際の慣例の範囲内にあつて、本質的な信教の自由の保障に反するとは言えないとした。X勝訴。

判例⑩ 平成二年四月二五日東京高判・判時一三五一号六一頁

妻Yは、長女が夫X運転の車に轢かれて頭部に傷害を負い、後遺症が残ったため、その治療や養育に悩み、エホバの証人の勉強会に出席するようになり、熱心な信者となった。XはYにエホバの証人を辞めるよう求めたが聞き入れられず、家庭内で孤立化した結果、飲酒に耽り、落書き、器物損壊に及んだ上、自ら家を出て別居するに至った。

一審判決は、Xが極度にエホバの証人を嫌い、自ら家を出たのが原因として、請求を棄却したが、本判決は、原審判決を取り消し、夫婦の一方が自己の信仰の自由のみを強調して、宗教活動に専念し、相手の生活や気持ちを無視する態度をとった結果、夫婦関係が悪化し、婚姻を継続し難い状態に至った場合には、その者に責任があるとして、請求を認容した。

判例⑪ 平成二年五月一四日大阪地判・判タ七二九号二〇二頁

夫Xと妻Yは結婚後、創価学会会員であるXの母Aと同居していた。Yはエホバの証人の勉強会に参加するようになり、自宅の仏壇に手を合わせたり、花を供えたり、初詣や墓参に行かなくなった。

XとAは、Yが先祖崇拜をしないというのを聞き、それでは先祖の位牌や墓を守ることができず、Xの妻としてふさわしくないと考え、Yに「エホバかXか」と執拗に迫り、ついに、「X方に置いておくことはできない」と言った。そこで、Yはやむなく実家に戻り、それ以後Xと別居している。Yは、別居後、エホバの証人に入信した。

判決は、Yがエホバの証人を信仰したことから夫婦間に亀裂が生じたのは明らかであるとしつつも、同居中は一週間に一時間程度の勉強会に出席した程度で問題がなかったためであり、Xが信仰の自由を尊重する寛容さが著しく欠けていたとして、請求を棄却した。

判例⑫ 平成二年二月一四日大阪高判・判時一三八四号五頁

判例⑪の控訴審。判決は、Yに宗教活動を自粛してXとの関係を円満にしようとする意思は全くなく、同居を再開することはできないとした。

そのうえで、信仰の自由にも夫婦として共同生活を営む以上自ずから節度があり、相手方の意見や立場を尊重して夫婦・家族間の関係が円満に行くよう努力し、行き過ぎを慎むべきであり、夫婦間の扶助協力義務に反しているとして、原判決を取り消して、Xの請求を認容した。

判例⑬ 平成三年一月二七日名古屋高判・判タ七八九号二一九頁

夫Xは妻Yがエホバの証人に参加したことから婚姻関係が破綻したとして、離婚を請求したところ、一審判決（平成二年一〇月二六日津地伊勢支判）はこれを認容した。

これに対して、Xはエホバの証人は日本社会のルールを否定すると主張するが、他人に強要するものではなく、他人に何の害も与えるものではないし、日本人の宗教観を基準にして、信仰もしていない崇拜行為を強制することは間違いであるとし、包容力をもって相手の信仰の自由を尊重すれば婚姻生活に何の支障も生じないとして、Yが控訴した。

判決は、Yの家事・子供養育等家庭生活に非難を受ける点はなく、ごく普通に夫や子供たちのために行動し、生活を共にしてきたもので、信仰生活のために夫や子供たちの生活が影響を受けたこともないとした。

そのうえで、強硬に棄教を迫り、離婚を要求したXは一方的で配慮を欠いたものであり、Yの信仰に寛容になり、Yの心情を汲み取ろうとする姿勢を示していれば別居することもなかったとし、Xの請求を棄却した。

判例⑭ 平成五年六月二八日広島地判・判タ八七三号二四〇頁

夫Xと妻Yの夫婦関係は概ね円満であったが、Yがエホバの証人の集会に参加するようになり、エホバの証人の輸血拒否事件が報道されたこともあって、XはYに信仰を辞めるよう言い、拒否されると、聖書手引き書を投げ捨て、殴打したり足を蹴る等の暴行を加えるに至った。

その後、墓参りに行った際に、墓に手を合わせることはできないと言って口論となり、秋祭の際の御輿担ぎに長男を参加させず、神社参拝に行った際も参拝を拒否したので、その都度暴行に及んだ。Xが離婚を決意した後、Yは正式に入信し、週二回一時間半程度の伝道活動に出歩いている。

判決は、Xが家族一緒に正月を祝い、先祖供養のため墓参りをする等世間一般に行われていることをしたいと考え、Yにエホバに傾倒しないよう求めるXの考え方や気持ちを無視するYにも責任があり、Xの非寛容が破綻の原因であるとすることはできないとし、Xには婚姻を継続し難い重大な事由があるとして、離婚の請求を認容した。

判例⑮ 平成五年九月一七日東京地判・判タ八七二号二七三頁

夫Xは妻Yと見合い結婚後、Xの父A経営の建築工務店兼住宅でAらと同居し、XはAの工務店で働いていた。Yは昭和六三年夏頃、姉の紹介でエホバの証人の勉強会に参加し始め、集会に出席していたが、平成三年四月まではほとんど問題にならなかった。

ところが、平成三年四月、エホバの証人の集会に出席していることがAに知られるに及んで以来、XおよびAとY

との間で争いが続き、同年一月、Yは、自宅から数百メートル離れたところに所在のA所有のAアパートに引っ越し、それ以来、Xと別居状態にある。

判決は、Yの宗教活動はAもXもほとんど知らないぐらいで、夫婦関係や家庭生活に障害となるものではなく、夫婦関係にも問題はなく円満であったとした。そのうえで、Aが息子の嫁がエホバの証人であると得意先や下職との付き合いにも支障が生じると思い込み、短絡的かつ感情的に棄教を迫ったことが問題であると指摘した。

さらに、XやAがYの信仰に対してもう少し寛容に話し合えば違った展開になったとし、Xの請求を棄却した。

三、判例の分析

1、離婚請求の原因となった宗教

原告が離婚請求の原因とした被告の宗教別に右判例を分類すると、その件数は次のとおりとなる。

エホバの証人	九件
創価学会	二件
キリスト教	二件
仏教系新宗教	一件

これを見れば、近時の信仰を理由とする離婚請求は、エホバの証人に絡むものが圧倒的に多数を占めていることがわかる。

反面、被告の宗教を問題として離婚請求に及んだ原告の宗教について見てみると、創価学会員であることを秘匿してキリスト教徒と婚姻したという判例⑤の場合のほかは、原告の宗教については触れられていない。

反面、「子供に右教義を教え込まれたいと考えたり、家族一緒に正月を祝い、先祖供養のために募参りをする等

世間一般に行われていることはしたいと考え」(判例⑭)たり、「この信仰のために法事や冠婚葬祭等の親戚や地域社会の諸行事に参加しないことになれば、親戚付き合いや地域での円滑な近隣関係を保つことが困難になり、生活上重大な支障をきたすことになる」と供述する」(判例⑬)などという形で、原告の信仰的ないし宗教的態度が表明されている。いわゆる日本的宗教観である。

つまり、宗教の相違ないし信仰の相違ということが主張されてはいるが、相違という形で主張しうる宗教ないし信仰を原告が持っていたわけではないことがわかる。ほとんど個人の自覚的な信仰に基づかない日本的宗教環境のもとにおいて、自覚的に信じた宗教が特異に映り、それが世間の目を気にする原告である夫を動揺させたということであろう。

その点では、判例においては、エホバの証人や創価学会が目立っているが、キリスト教も例外ではなからう。叙上の判例のうえでは、キリスト教はいずれも請求棄却となっているが、それゆえに、キリスト教には無関係だとは言えないものと思料される。

なお、社会的に多くの問題を惹き起こしてきた統一教会や詐欺・悪徳商法などのうわさのたっている新宗教は、離婚請求訴訟の判例には上がっていない。思うに、それらの場合には、夫婦が共に信者であるか、さもなければ、訴訟という手続を介するまでもなく離婚が成立しているかのいずれかであろう。

訴訟という形で離婚を請求するのは、夫としてはその異常性を訴えるとしても、妻としては夫婦関係や家庭生活を無にしているという意識はなく、むしろ、夫や子供や家族のことも視野に入れて信仰しているのであるという思いが強い場合であろう。その意味で、本来、当該宗教の側にも、社会性を逸脱しようとする意図はなく、現存の社会の中における宗教の確立をめざしているものであろう。

2、原告の請求が認容された宗教と棄却された宗教

十四件の判例中、原告の請求が容認されているもの(原告勝訴)が十一件、請求が棄却されているもの(原告敗訴)

が三件である。それを被告の宗教別に分類すると次のようになる。

エホバの証人	原告勝訴	七件	原告敗訴	二件
創価学会	原告勝訴	二件 ¹⁶⁾		
キリスト教	原告勝訴	一件 ¹⁷⁾	原告敗訴	一件
仏教系新宗教	原告勝訴	一件		

請求が認容された十一件中、判例③では、離婚は認容されたものの、原告にもその原因のあることを否定しえないとして、慰謝料請求は棄却されており、判例⑥では、離婚は認容されたものの、原告の慰謝料請求は棄却され、逆に、被告の慰謝料請求が認容されており、単純に請求の認容に分類することはできない。

というのも、離婚事件においては、夫婦関係が破綻してしまっている場合には、判決で離婚を否定しても夫婦関係が回復するわけでないので、夫婦関係の破綻という現実を認めて離婚を認容せざるをえないという面があるからである。

とりわけ、右二件においては、原告の慰謝料請求が否定されており、その性質は濃厚である。反面、判例⑥の場合には、原告の慰謝料請求が否定されて、被告の慰謝料請求が認められているのであるから、被告に同情的であるのは明らかで、単純に「原告勝訴」とは言えない。

また、判例⑦では、夫婦が別居中に、夫婦関係の改善を期待してエホバの証人に入信したことが、離婚訴訟の原因とされているが、本来の離婚原因は別にあつたのであり、宗教上の問題とするのは適切ではない。

この点を勘案すると、キリスト教の場合には、二件とも原告敗訴と、創価学会の場合には、原告勝訴一件、原告敗訴一件と分類可能となる。また、エホバの証人の原告勝訴は六件となる(総件数も一件減少する)。

なお、右以外の判例にも、一応被告の宗教が問題とはなっているものの、それを引き金とした夫婦関係の破綻を問題とし、夫婦関係が破綻しており、被告の宗教のゆえに原告が婚姻関係を継続することができない状況にある以上、離婚はやむをえないとしたものもある。

3、原告の請求が認容された被告の宗教的活動

原告勝訴とされたエホバの証人六件と創価学会および仏教系新宗教各一件の計八件について、離婚請求が認容される原因となった被告の宗教的活動について見てみると、次のとおりである（件数は重複している）。

無断・嘘をついた外出、頻繁な外出	六件
夫婦関係の途絶（家庭内別居）	六件
家事・育児等の疎雑化	五件
別居	四件
仏壇・葬儀・墓参の拒否	三件
親族への強引な布教	二件
読経・焼香	二件
日本的習俗の拒否	二件
親族・友人との交際上の問題	一件

最も多いのが、集会出席や伝道活動のための「外出」である。当然のことながら、これが家事・育児等の疎雑化に繋がっている。原告の主張として、最も強調されているのが、この点であるということから、この種の離婚訴訟に内在しているものは、単に信仰の問題だけではないことがわかる。

根底には、妻は「家の嫁」として、常に家を守って、家にいるべきであるという倫理観があつて、「妻の外出」に対して、強い拒絶反応を示しているのではなからうかと思われる。その点で、判例はないが、被告が夫であれば状況はまったく異なったものとなるのではなからうか。

次に、夫婦関係の途絶や別居があげられているが、これらは必ずしも「信仰」に基づくものではない。宗教によっては夫婦関係を維持することを否むものもあるかもしれないが、判例に現われている宗教にはそのようなものはない。離婚の訴えが提起された時点では、夫婦関係が冷え、具体的に離婚の問題が発生しているのであるから、夫婦関係

が途絶し、家庭内外で夫婦が別居していても不思議ではない。

親族への強引な布教の二例は創価学会の場合であるが、「信者だけが救われる」「信じないと地獄へ行く」と主張するキリスト教も、日本人一般の目には「強引な布教」と映るかもしれない。

仏壇・葬儀・墓参の拒否、日本的習俗の拒否、親族・友人との交際上の問題が、本来的な意味で信仰上の問題である。そして、いずれも、キリスト教の場合に符合するものである。

4、被告の宗教的態度に対する裁判所の判断

判例⑦において、裁判所は、「夫婦間においても信仰や宗教活動の自由が保障されており、これを尊重すべきことはもとよりのことであるが、他方、本件の様な専業の主婦とその夫という夫婦間においては、その妻は、家事労働に従事することは当然として、加えて、夫と共に配偶者や家族全体が平穩に安心した家庭生活が出来るように精神的融和を図り、更には親族、知人、近隣の人達との付き合いを円滑にするように務めるべき、いわゆる夫婦間の協力義務を負うのである。従って、宗教活動等も右協力義務により、自ら一定の限度が存するもので、その限度を超えるような宗教活動等を行い、夫や家庭を顧みない場合には、右協力義務の観点から、夫婦関係を継続し難い重大な事由が存すると解するを相当とする」という。

判例⑨において、裁判所は、「被告の集会への出席、伝道活動については、明確には被告の家事行為に支障が生じていることが認められないとしても、極めて多くの時間が費やされていて、通常考えられる信教の自由の範囲を超えているというべきであり、次に、子供の養育は父母が共同して行うべきであるのに、原告の意思に反し、まだ幼く判断能力の十分でない子供らに、『エホバの証人』の教義を教えることを正しいと信じ、これを実行したことは不適当であり、更に、鯉のぼり等の行事は日本人としての習俗的なものであるにすぎず、また仏式による葬儀、法事等の崇拜行為、服装等についても社会交際上の慣例の範囲にあるものということができ、本質的な信教の自由の保障に反するとまでいうことはできない」とする。

判例⑩において、裁判所は、「信仰の自由は、個人の基本的人権に属する問題であり、夫婦といえどもこれを侵害することは許されない」といつつも、「夫婦の間では、互いに相手の考え方や立場を尊重して、自己の行為の節度を守り、相協力して、家族間の精神的融和をはかり、夫婦関係を円満に保つように努力をすべき義務があるのであり、夫婦の一方が自己の信仰の自由のみを強調し、その信仰に基づく宗教活動に専念して、相手の生活や気持ちを全く無視するような態度をとった結果、夫婦関係が悪化し、婚姻関係を継続し難い状態に立ち至った場合には、その者にも婚姻関係破綻の責任があるとされてもやむを得ないものといわなければならない」とする。

このような宗教活動に関する裁判所の判断は、他の判例においても、おおむね共通しており、その基礎には、自己の信仰を意思的に表明することもなく、初詣、葬儀、法事、墓参等を宗教的行為と意識することもない、日本人の宗教観があるものと思料される。

そのような宗教観を基礎に判断すれば、明確な信仰の意思をもち、明白な教義にしたがって宗教的活動を行う者が異常に見えよう。

そういう目で見れば、毎日欠かさず聖書を読んで、お祈りを献げ、家の中は聖書の言葉を引用した書画、置物、カレンダー等で満たし、毎週日曜日は一日中教会に入り浸たり、水曜日の夜も教会に行き、平日の昼間に婦人集会に出席し、土曜日に教会の掃除に出向き、土曜の夜は翌日の教会の昼食を準備する等々といった、キリスト者婦人の姿も異常に見えよう。

5、被告の宗教的態度に関する原告の態度に対する裁判所の判断

判例⑦において、裁判所は、「Yは信仰を絶ち難く、宗教活動を中止する意思は全く伺われない。他方、Xにとつては、Yの信仰の対象を嫌悪し、その宗教活動を不愉快と感じているのであるから、Yとの夫婦生活が精神的に絶え難いことは明白であり、Xにとつては、Yが右信仰を辞めることが婚姻生活を継続するための必須の条件である」としている。

判例⑨において、裁判所は、「Xにおいて、Yの宗教的行為を家庭に持ち込むことに不満をもち、特に子供が『エホバの証人』の教義に影響を受けてゆくことに危惧の念を持ち、ついに、Yと離婚することを決意するに至ったことはやむを得ないことである」としている。

概して、裁判所は、「宗教」に走った妻をもつ夫である原告に同情的であるように見える。離婚請求が認容されているのはエホバの証人や創価学会の場合であるとはいえ、純粹に宗教や信仰について考えている者ならば、ままたりうること、取り立てて異常視するほどのものでもないように思われる。

なるほど、統一教会やオウム真理教など、ごく普通の生活を維持することを許さないような宗教の場合であれば、わからないわけでもない。しかし、エホバの証人や創価学会の伝道活動や集会出席の程度は、「宗教」という点では、一般の日本人とは異質であるかもしれないが、「趣味」「娯楽」「商売」「仕事」「飲酒」「賭博」等々といった範疇で考察すれば、さほど異常とも思えない。

その点で、やはり、「宗教」ということが問題となっているのであり、その基盤には、日本人の宗教観があるものと思料される。

6、原告の請求が棄却されている被告の宗教的態度に関する原告の態度に対する裁判所の判断

判例⑧において、裁判所は、「別居の原因は、XがYの信仰を認めず、信仰が家庭かの二者択一をせまり、Yがどちらも棄てられないとの態度をとったことから、XがYを追い出して、戻ることを拒否していることに基づくものである」とし、「XがYの信仰を許容さえすれば、夫婦共同生活の回復は可能であると認められる」としている。

判例⑧は福音的なキリスト教の場合で、離婚請求が棄却されているところから、「キリスト教の場合には離婚請求は認められない」例とされる場合もあるが、少し検討が必要である。

この判例の場合、被告の教会出席は月一回ないし三回、それも夜の集會に遅れて参加するのみであったということ、理容店を経営する原告被告夫婦にとっても「仕事にも差し障ることがない」と認定されたものである。

しかし、通常、この種の教会で要求されており、当然のように守られているのは、毎週日曜日の「朝の礼拝」に出席することであるという点から考えると、この被告の場合には、ずいぶん「緩やかな教会生活」を守っていたものと推察される。もちろん、それは、判例に現われているような夫婦関係の実情と理容店の経営という点を加味した牧会的な配慮にもとづくものであったに違いない。

いずれにせよ、この被告が、一般的に考えて、他の信者よりかなり緩やかな教会生活を営んでいたことは事実である。それで離婚判決を免れたのであるとすると、ごく一般的な他の信者の場合であれば、離婚判決が棄却されたか否かの即断は危険なものとなってこよう。

判例⑬において、裁判所は、「Yの家事への従事、子供の養育等婚姻生活、家庭生活におけるYの言動は、格別非難をうけなければならないようなこともなく、ごく普通に夫であるXや子供たちのために行動し、生活を共にしてきたもので、その信仰生活のために、Xや子供達の日々の生活が、何らかの変化を余儀なくされたというわけではない」とする。

そのうえで、「我が国の風土からして、親戚や地域社会……との付き合いを重視するXの考えも、一概に排斥できないとはいえず、Xが、……信教の自由という理念に寛容になり、一貫してXや子供達に愛情を抱いているYの心情を汲み取ろうとする姿勢を示していれば、二人が別居することはなかった筈である」と断じる。

そして、「これからでも、XがYの信仰やそれに基づく活動にもう少し寛容な態度をとり、Yを妻及び母として受け入れる努力をすれば、Yの宗教活動は家庭生活の支障となるべきものではなく、なお婚姻生活を回復する余地がある」とする。

これはエホバの証人の場合であるが、離婚請求を認容した一審判決を取り消して、エホバの証人の宗教活動は離婚原因に当たらないものとしたものである。むしろ、強硬に棄教を迫った原告の非を責めるものである。エホバの証人の宗教活動はすべて離婚原因に該当するかのような風潮の中で、注目すべき判断である。

判例⑮において、裁判所は、「被告の信仰・宗教活動は、……Aが何が何でも止めるようにと感情的かつ強硬に要求

するまでは、夫婦関係や家庭生活に特に障害となる程のものではなかった」とした。

そのうえで、「AやXが、もう少し、Yの信仰に対して寛容な気持ちを持って、冷静にYとの話し合いを続けていたならばかなり違った展開になっていたものとうかがえる」とし、原告やその父の態度に問題の原因があるとしている。これもエホバの証人の場合である。被告が「エホバの証人」に行っているとわかって問題となったが、それまでは、原告は被告の宗教活動をほとんど知らないほどであったのである。当然、夫婦関係も円満で、夫婦関係や家庭生活にも影響が出ていなかったのである。

問題は、原告側の、エホバの証人とわかると商売に差し支えるのではないという「思い込み」にあるのである。いわば、現実の被害があつてではなく、妄想から、離婚請求をしているのであり、容認されないのは当然である。

四、信仰と離婚

思うに、信仰は徹頭徹尾、個人の内心の問題である。しかし、内心の信仰は内心のままに留まりえないのであつて、外面にその発露が見い出される。その限りにおいて、信仰は「信仰の行為」となり、個人を超えて他人の行為と競合することになる。

憲法は「宗教の自由」を基本的人権の一つとして宣言し、それを保障している。しかし、その保障には限界があるのみならず、基本的人権そのものにも、権利の濫用の禁止や公共の福祉による制限のほか、他人の基本的人権との競合による制限が伴っている。

現実には、夫婦という婚姻共同体における信教の自由の保障は、論理で尽くせるほど容易ではない。なぜなら、夫婦は全人格的で、全時間的・全領域的な、永遠の婚姻という契約に基づいているからである。

それが、物の売買や物の製作という物的な契約に基づく関係であれば、全く問題にならないであろうし、雇用や委

任などといった人的契約であっても、婚姻のように全人格的ではないので、十分に回避の余地があろう。「朝九時から夕方五時まで」というような時間的な制限があり、「〇〇支店勤務」「社長室付け」「営業部」等といった空間的な制限が伴えば、それ以外の時間帯ないし空間であれば拘束を脱することができるからである。

それに対して夫婦は、理念的には、必ずしも、全時間を共有し、全時間を夫婦のためのみに用いなければならないという制約はないにしても、一定の時間は全く個人の自由になるといふ保障もない。そののみか、許された個人の時間帯であったとしても、その行為に「夫婦」という側面からの制約がかかるものである。

たとえば、夫婦が職業に就く場合にも、「夫婦」という側面から職業選択の自由に制約がかかるはずである。その理は、趣味や娯楽の領域、交友関係等々においても妥当しよう。犯罪や不正行為、契約違反や不法行為等々が深刻な影響を与えるのは当然である。

同様に、「信教の自由」も「夫婦」という点から、強い制約を受けるものであることは否めない。夫婦が同一の信仰をもつのが理想であるが、必ずしも、そうはいかないし、結婚時は同一であっても、その後、夫婦の一方または双方の新たな信仰決断によって、夫婦の信仰が別異になるといふことも予想される。

いわゆる日本的な宗教環境の下においては、「宗教」が意識されるのは、判例に現われているように、「葬式」「法事」「墓参」の場合が主であり、それ以外にあるとしても、せいぜい月一回の仏壇の「おまいり」程度であろう。

「初詣」「七五三」「結婚式」等は神社ないし寺院で行われる場合でも、「宗教」がそれほど意識されているとは思われない。その余の習俗的行事にあつては、「宗教」がまったく意識されることすらない状態であらう。

そういう環境の下にあつた夫婦にとつては、その一方が「ほんの軽い信仰」をもつただけでも異常に感じられよう。たとえば、形の上で仏教徒であつた夫婦の一方が、仏教に目覚め、単に毎朝仏壇に香を焚いて、ごく短時間の読経をするようになっただけでも、それが一か月も休まず続き、半年も経過すると、他方には絶えられなくなってしまうのが実情ではなからうか。

判例の場合を見てもそうであるように、夫婦の一方の宗教的行為に耐えられなくなつたとして、離婚請求をするの

は、ほとんど例外なく、夫の側であろう。妻は夫の信仰にはがまんする（がまんせざるをえない）が、夫は妻の信仰を容認できないという構図が明らかである。

とすると、「信仰を原因とする離婚請求」とは言いつつも、その本質的な問題点は、日本的なイエ制度にあるのであって、信仰ないし宗教にあるのではないと言わなければならない。なぜなら、信仰ないし宗教は、形式的に問題とされているにすぎないからである。

仮にそうであるとすれば、そもそも現行民法が、敗戦を期に、棄て去ったはずのイエ制度の存否が問われているのであって、問題なく、否としなければならぬ。イエを背景とした離婚請求は、そもそも不適法なはずだからである。日本人は、現在でも、「イエ」「ムラ」「クニ」「カイシャ」などといった集団主義の影響を強く受けており、「世間体」「隣近所の目を気にする」「赤信号皆で渡れば怖くない」「出る杭は打たれる」等、集団主義的な思考に浸かっている。世間とは違う妻の信仰や宗教活動を容認できる寛容さはないのである。

信仰のゆえに多くの時間や金銭を費やし、真剣に真理を学び、心底から神仏に祈り、信仰の実践としての奉仕をするという態度は、日本人の宗教意識にはない。創価学会やエホバの証人が、日本人に、その異常さを突出しているように見られて嫌悪されてきたが、キリスト教でも同様であろう。

信仰の自由があると言っても、夫婦の間で別異の宗教が熱心に信仰されるという図は想起できない。夫婦が同一の信仰をもつか、一方が特定の信仰をもち、他方がそれを容認している場合のほかは、信仰のゆえに夫婦関係に亀裂が生じてしまったというのが現実であろう。

それは、なるほど、夫婦の一方が賭博に入れ上げ、酒に溺れ、不倫に走り、道楽の度を過ごしているという場合と類比できなくもない。不倫の場合は直ちに離婚原因であるから別としても、その余の場合には、関係者や識者・経験者の理と情を尽くした説得によって目覚めさせ、その状態を終止させることが可能である。

しかし、宗教の場合にはそうはいかない。通常、右と同様の説得が試みられるが、多くの場合、逆効果である。そもそも、右の各行為の場合には、行為者自らも、その行為が悪しき行為であるとの認識を有しているはずである。そ

れに對して、宗教の場合は、反對で、自らこそが真に正しい行為を行っているのだという確信をもっている。説得で終止できないのが当然である。

夫婦間で信仰を異にする場合、一方が他方の信仰を寛容に受け止め、その信仰に理解を示し、自分もその信仰をもとうと努力するか、少なくとも、他方の宗教活動を容認するのでなければ、夫婦が「真の夫婦」であり続けることはできないであろう。一方が、他方の信仰に断固として反対を唱えている限り、夫婦が円満に夫婦であり続けることはできないからである。

その場合には、離婚が考察される。日本社会においては、戸籍上だけの夫婦であっても、それなりにメリットがあるから、夫婦関係が現実に破綻していたとしても離婚したくないという主張はもつともである。そして、大抵のこの種の離婚訴訟は、そういう夫婦の間で起こされているのである。

もし、名目上の夫婦にメリットがないなら、関係が破綻し、回復の見込みのない夫婦の場合には、離婚を認めざるをえない。事実上、「夫婦」ではないのであるからである。むしろ、現実に夫婦でないのに、夫婦を名乗っていることのほうがデメリットであろう。

その理は、宗教上、離婚が禁じられている場合においても妥当しよう。「離婚の禁止」は、夫婦が離れ離れになつてはいけないということなのであつて、戸籍の上でだけ夫婦であれば事が足りるということではないはずである。むしろ、「別居結婚」は不健全であり、それは宗教上の教えの曲解であるといわなければならない。

五、総括

日本のプロテスタント教会では、信者でない夫をもつ女性信徒が多くの割合を占めており、その中には、夫から「離婚されるのではないか」という不安をもっている者も少なくない。そこで、本稿では、夫婦間における信仰の相違

を原因とした離婚請求が許されるか否かを判例を中心に検討してきた。

この範疇に属する公判の判例は少なく、二十一年間で十数件を数えるにすぎない。一般的には、これらでこの種の事件に関する議論は尽くされていると見られるかもしれないが、請求原因や判断基準もほぼ共通していて、これらで「夫婦間の信仰の相違」問題をすべて総括することはできない。

これらの判例から知りうることは、この種の問題に対する日本人の対応の傾向である。社会を前提としての訴訟であり、法の解釈である以上、日本社会一般における平均的な日本人の意識が基準とされるのはやむをえないとしても、論議不十分の感は拭い去れない。

「宗教」についての教育をまったく受けておらず、「宗教」というものについてほとんど無知であるといっても過言でないような日本人の宗教観を規範とした訴訟提起や判断には疑問なしとなしえない。

原告の主張そのものはやむをえないとしても、原告の主張を聞いて訴えを提起する原告弁護士も、訴状を受けてそれに応じる被告弁護士も、当該訴訟を指揮し、判決にせよ和解にせよ、最終的な判断を下し、訴訟を終結へと導く裁判官も、「宗教」についてもほとんど知識がないのではあるまいか。

そういう状況の下で訴訟が進行し、終結へと至るものであるとするなら、その結果そのものに対する期待も薄らぎ、信頼も失せてしまうのではなからうか。というのも、日本の宗教観を規範とする限り、憲法上の信教の自由という保障は無に等しいからである。

なるほど、ほとんどの判決において「信教の自由」については触れられており、それが尊重されるべきものであることは確認されている。しかし、そう言いつつも、日本的な宗教環境を基準として、それと異なる宗教的態度をとる信仰者の行為が否定されているのである。

「離婚訴訟」は、破綻し、係争中の夫婦関係の存続如何を問うものである。たいていの場合、離婚を求めて訴えが提起されたという事実そのものからも、当該夫婦の間の関係がすでに冷えきり、破綻していて、継続することが困難なことは明らかである。

仮に離婚請求を棄却して離婚を認めなかったところで、当該夫婦がその関係を円満に継続するとは考えられないし、同居・同棲を法で強制することはできない。もちろん、夫婦には同居義務があるとはいえ、それを履行しないことは目に見えており、同居義務違反を原因に新たな離婚訴訟が提起されるだけのこととなる。

そういう状況であるから、妻が自己の信仰を堅持して譲らず、夫と和合の余地がない以上、「離婚やむなし」と判断せざるをえないという論理は理解できる。しかし、問題は、それが単なる離婚の請求ではなく、信仰を理由とした離婚の請求であるという点にある。

もう一点は、破綻した夫婦であっても、現在の日本社会ではなお、戸籍上だけの形式的な夫婦であるということにメリットがあり、離婚に大きなデメリットがあるということである。もちろん、そういう日本社会が誤っているのは事実ではあるが、社会の現実を前提とする訴訟においては、その現実を見落とすわけにはいかないはずである。

いまだにイエ的な意識の濃厚な日本社会においては、祖先崇拜は宗教ではなく、日本の習俗にすぎないとされる一方、それ以外の宗教は強い猜疑の目で見られる風潮がある。離婚が認容された判例の中にも、信仰のゆえに時間的な制約を受け、宗教的行為等が行われるにしても、それゆえに夫婦の扶助協力義務に違反しているとは思えず、婚姻違反とは言い切れないものもある。

反面、妻が日本的宗教観とは異なる「宗教に入った」という事実を受け止められない夫の心情も理解できる。判決でも指摘されているように、「信教の自由があるのだから、妻の信仰を認めなければならぬ」とか「妻の信仰について、もう少し寛容にならないか」とか「妻の信仰を寛容をもって受け止め、自分もそれを理解しようとする努力をしなければならない」と言うのは簡単である。

しかし、信仰は心の問題であるから、いくら妻を愛しているとしても、妻の信仰を容認できるとは限らない。日本的な夫の宗教的立場はきわめて曖昧であり、無神論とも多神論ともとれるような状況であるとはいえ、それも信仰の一形態なのであって、信教の自由によって保障されなければならない。

そういう信仰形態の夫の非を責めるかのような言辞も、「宗教」に関する知識の欠如が原因しているものと思われ

る。

つまり、夫であれ、妻であれ、信仰的に対等に立っているという理解を基本としなければならぬのである。そうでないと、日本的宗教観から夫が妻の入信をイエないし夫に対する謀反と受け止め、自主的な信仰に入った妻が日本の感覚の夫の宗教的態度をなじるという現象が起きよう。夫に妻の信教の自由を守るよう要求されるように、妻にも夫の信教の自由を守るよう求められるのである。

したがって、夫婦間の信仰の相違を原因とする離婚の請求は許されるべきものではないと考えるものである。

〈注〉

① 湊晶子『ほんとうのパートナーシップ』（いのちのことば社、一九九二年）五二頁。

② 信者でない夫には、次のような類型が考えられる。

- 一 信仰告白をし、洗礼を受けてはいるが、教会生活を守っていない場合
- 二 信仰をもつてはいるが、信仰告白をし、洗礼を受けることを拒んでいる（教会に行くことも拒んでいる）場合
- 三 求道しているが、教会に行くことは拒んでいる場合
- 四 キリスト教に関心はあるが、教会に行くことは拒んでいる場合
- 五 宗教には関心がなく、教会に行くことも拒んでいる場合
- 六 他の宗教を熱心に信じており、教会に行くことを拒んでいる場合
- 七 キリスト教に対して否定的な見解をもっており、教会に行くことは拒んでいる場合
- 八 宗教に関して伝統的な生き方をしており、教会に行くことは拒んでいる場合
- 九 無神論を宣明し、教会に行くことは拒んでいる場合
- 十 世間体をはばかって、教会に行くことを拒んでいる場合
- 十一 牧師や他の信者との人間関係から、教会に行くことを拒んでいる場合

十二 教会の社会的存在に反対して、教会に行くことを拒んでいる場合

十三 その他の理由で、教会に行くことを拒んでいる場合

十四 宗教に関して多元的で、たまに教会に行くことは拒んでいない場合

十五 宗教には関心がないが、たまに教会に行くことは拒んでいない場合

十六 キリスト教には関心がないが、たまに教会に行くことは拒んでいない場合

十七 妻が信者だからという理由で、たまに教会に行くことは拒んでいない場合

十八 その他、たまに教会に行くことは拒んでいない場合

十九 宗教に関心があつて、しばしば教会に行っている場合

二十 キリスト教に関心があつて、しばしば教会に行っている場合

二十一 求道中で、しばしば教会に行っている場合

二十二 信仰告白をし、洗礼を受けることを拒んでいるが、信仰はもっていて、しばしば教会にも行っている場合

二十三 その他の理由で、しばしば教会に行っている場合

なお、現実には、信者である妻のキリスト教信仰に対して、(1)棄教を強く要求している場合、(2)棄教を望んでいる場合、(3)一定の条件で容認している場合、(4)容認している場合、(5)支持している場合等による区別や、信者である妻の教会生活に関して、(1)強く禁じている場合、(2)やめるよう望んでいる場合、(3)一定の条件で容認している場合、(4)容認している場合、(5)賛同している場合等による区別がそれに加わりうる。

③法律上の「信仰の自由」と、宗教上の「信仰の自由」とは、厳格に区別されなければならない。前者は、相対立する権利相互の間の衡平を基準としているものであるから、一定の枠内に限定されるものであるのに対して、後者は、「絶対の信仰」を前提としているので、それを制限するものは存在しえないからである。後者の場合に、仮に、信仰を制約するものが存在するとすれば、それは「信仰の敵」に他ならず、それとの調整を図ることは「信仰の敗北」として許されまいであろう。むしろ、その場合にはその排除が強く主張されることにならう。

④たとえば、雇用や請負、委任等といった契約関係であれば、全時間的に制限を受けることはないし、場所的に制約を受けない場合もあろう。

⑤わが国では、戦後五十年余を経た現在においても、夫婦別姓の主張に代表される女権拡張運動が危機感をもって見られている反面、イエ的ないし儒教的な家族意識が支配的であり、妻である女性信者が、自己の信仰を貫き通すことが困難な状況にある。その点、信者でない妻をもつ男性信者の比ではない。

⑥少なくとも年齢六十年未満の者は、学校において、新制度の教育のみを受けてきたはずであり、七十年未満の者は、おおむね思春期以降は、新制度下で生きてきたはずであり、八十年未満の者についても、その多くは、新制度下で婚姻したはずである。その意味で、イエ制度の継承は、学校および社会における教育の次元とは別になされてきたものと考えなければならない。婚姻の場面におけるタテマエとホンネ論である。

⑦東京基督教大学の「法学」講義において、受講生に質問すると、少なからず旧イエ的発想に基づいた反応が返ってきて、驚くことがしばしばである。学生ないし信徒から、牧師ないし教会がそのような指導をしているという話も耳にするが、教会の結婚式に出席してみると、あながち誤解とも思えない。日本の教会が、儒教的な影響を強く受けてきたを証示するものかもしれない。

⑧「嫁入り」「嫁に行く」「嫁を貰う」等というのは、妻を夫の配偶者としてではなく、イエの嫁と考える認識に基づいている。「入籍」「籍に入れる」「籍に入れて(懇願)」等というのは、夫の属するイエの籍(戸籍)に妻を「嫁」として受け入れるという発想に基づいており、旧民法下の戸籍制度の名残である。もちろん、現行民法下の戸籍は、夫婦を単位として編製されるものであるから、イエとは無関係である。

⑨現行戸籍法においても、「戸籍に入る」という表現がなされ、「入籍」という用語が用いられているが、それは専ら戸籍事務の用語法であって、実態に即応するものではない。たとえば、婚姻の届出があったときは、夫婦について新戸籍を編製する(一六条一項本文)ことになっているが、夫婦の称する氏の夫または妻が戸籍の筆頭者であるときには、相手方である妻または夫は相手方の「戸籍に入る」ものとされている(同条二項)。これは事務の簡略化のために、新戸籍の編製に代える措置なのであり、旧制度の「入籍」とは異質である。ちなみに、夫婦について新戸籍を編製した場合にも、戸籍の事項欄に「婚姻の届出により編製」の旨を

記載し、新たな戸籍の編製である旨を宣言すると共に、個別の事項欄には、夫についても妻についても同様に、「婚姻の届出により〔親の戸籍〕から入籍」の旨を記載し、経緯を明らかにしている。この場合の「入籍」は夫婦について同一の記載がなされるわけであるから、旧制度の「入籍」とはまったく意味が異なることは明らかである。

⑩今なお、「結婚を反対されたので……」という理由で、家出・自殺・深酒・喧嘩などをしたり、放火・傷害・殺人などを犯したという新聞記事に接する。テレビドラマにもそのような場面設定が少なくない。戦後五十年余を経てなお、「親の許可を受けなければ結婚できない」という強い思いがあるというのには、筆者はまったく理解が及ばない。小学校、中学校、高等学校、大学という学校教育の場では考えられないことであるから、「学校教育以外の教育」が「学校教育」に優る影響力をもっているということの意味するものであろう。近年の父母の力の弱さや家庭教育の影響力の小ささを考えると、テレビドラマやコミック誌、週刊誌の記事等による影響以外には考えられないのではなからうか。なお、「結婚は当事者の問題だと知っているが、長い将来付き合っていくかなければならないのだから、同意を求めろのだ」との反論も聞くが、そのことがすでにイエ的発想に依存しているものというべきであらう。

⑪たいはいは、結婚式業者による影響であらう。教会の結婚式にも、世俗の影響が深刻であり、神学的検討が必要である。

⑫もつとも「印鑑行政」のわが国の役所においては、当事者間の合意がなくても、一方当事者が、「離婚届」に、無断で、配偶者の印（夫婦なのだから配偶者の印を取り出すのは容易であるし、文房具店で購入した印でよい。夫婦は同姓なので、自己の持つ別の印を使用することも可能である）を押して提出すれば、正規の離婚届として受理されてしまうおそれがある。

もちろん、合意がないのであるから離婚は無効であるが、役所では戸籍に離婚の手續をしてしまう。「離婚」の記載のされた戸籍を用いて「再婚」の手續がなされ、「子」の出生が記載されたりするとめんどろなことになる。それを阻止するために、そのようなおそれのある場合には、あらかじめ「離婚届不受理願い」を提出しておけば、離婚届を受理しないという法律外の扱いがおこなわれている。

⑬判例の表記中、「地判」「支判」「高判」は、おのおの地方裁判所判決、（地方裁判所）支部判決、高等裁判所判決の略記であり、出典として『判例時報』『判例タイムズ』（おのおの「判時」「判タ」と略記）の掲載初頁を表記している。なお、Xは原告、Yは被

告を表わしている。

⑭判決には、元号を用いた年表記がなされており、判例表記はこれにならっているので、判例検索等の便宜のために、本稿でも元号表記を用いた。

⑮ただし、判例⑫は判例⑪と同一の事件であるからあわせて一件として計上する。

⑯後述参照。

⑰後述参照。

[Abstract in English]

Difference of Belief and Divorce

K. Sakurai

Many Japanese Christian's women who have non-Christian husbands fear the possibility of a divorce granted on the grounds of a "difference of belief." Many Japanese cling to the "Ie" system of family relationships. The "Ie" system is based on Ancestor worship. Japanese who understand family relationship from the standpoint of the "Ie" system frown upon the wife's having a religious belief different from that of her husband. There are many cases in which a Japanese husband has gone to court seeking a divorce from his wife because of her belief and religious attitude. In some cases in which the wives were members of the Soka-gakkai or Jehovah's witnesses, divorce was granted because the wives spent so much time engaged in religious work. In this paper, I wish to examine the legal basis of a claim for divorce

〔日本語要約〕

夫婦間における信仰の相違と離婚請求の可否

櫻井 圀 郎

日本の教会においては、信者でない夫をもつ妻である信者が教会員の多数を占めているが、それら信者の心配事の一つは、夫から信仰を理由に離婚されるのではないかということである。日本人の多くは祖先崇拝を基調とするイエ制度的な家族観をもっており、そこに「嫁入り」した妻が特定の宗教の信者となるということに強い忌避観念がある。

妻が夫の要望にたがって信仰をやめようとしなない場合には、「家事をしない」「家業を手伝わない」「仏壇を拝まない」「墓参りをしない」等の理由で、夫から離婚を請求されるという場合が多々ある。従来、創価学会やエホバの証人という、ある意味で、信仰の活動のために多くの時間を費やす必要のある宗教について、裁判所は離婚の請求を容認するという傾向が見られた。

本稿では、過去二十年間の判例を辿りながら、夫婦の間における信仰の相違による離婚請求の可否について検討する。

執筆者紹介

小林 高德 (コバヤシ、タカノリ)	神学部専任講師 (共立基督教 研究所研修センター長)
W. Robert Shade (W. ロバート・シェード)	神学部助教授
増井 志津代 (マスイ、シツヨ)	神学部非常勤講師 (上智大学 文学部英文学科助教授)
J. N. Jennings (J. ネルソン・ジェニングス)	神学部非常勤講師 (カペナン ト神学校助教授)
倉沢 正則 (クラサワ、マサノリ)	神学部助教授
稲垣 久和 (イナガキ、ヒサカズ)	神学部教授
Joseph W. Poulshock (ジヨセフ W. ポーシャック)	神学部助教授
櫻井 圀郎 (サクライ、クニオ)	神学部教授
小畑 進 (オバタ、ススム)	神学部非常勤講師 (基督神学 校名誉教授)

(以上掲載順による)

編集後記

東京基督教大学が開学されて10年目を迎える。本学の紀要である『キリストと世界』も本号で10号となる。今号は特集は組まなかったが、この間のそれぞれの研究成果を多数収められたことを感謝している。様々な分野に関してキリスト教世界観からなされている本学の研究の現状を反映する論文が集まっている。本紀要をここまで育ててくださった関係者と、なによりご在天の父なる神様に感謝いたします。

(1999年度 大学紀要「キリストと世界」編集委員長 西岡 力)

編集委員 西岡 力(長) 井上正己・木内伸嘉・小林高德・櫻井圀郎

編集事務 阿部伊作

東京基督教大学紀要 **キリストと世界 第10号** 2000年3月1日発行
Christ and the World is published annually in March. The subscription price is 1,500 yen

発行者 東京基督教大学教授会 Published for the Faculty of Tokyo Christian

発行所 東京基督教大学

〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1

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

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

www.tci.ac.jp E-mail: library@tci.ac.jp

印刷所 株式会社いなもと印刷

〒300-0007 茨城県土浦市板谷6-28-8

発行部数 800部 頒価 1,500円



CHRIST AND THE WORLD

X

2000

CONTENTS

The Gospel and Society in Zacchaeus Episode (Luke 19:1–10)	T. Kobayashi	1
A Better Translation of Acts 3:26	W. Robert Shade	24
English Puritanism in the Context of the International Calvinist Movement — From the English Reformation to the Formation of the North American Puritan Colonies —	S. Masui	34
The Challenge of African Christianity	J. N. Jennings	64
“Wa” in Japanese Culture and “Unity” Given by Christ in the Gospel.....	M. Kurasawa	76
Thing, Man, and Physics	H. Inagaki	94
Missing the Message of Babel: Dismantling Misconceptions	Joseph W. Poulshock	109
Difference of Belief and Divorce	K. Sakurai	169
God and Nature — The Problem of the Oriental and Western Views of Nature — ...	S. Obata	121

Tokyo Christian University