

神と世界と日本と

組織神学特別講義

共立パンフレット March 2000

共立基督教研究所

はしがき

本パンフレットは、東京基督教大学共立基督教研究所が主催した、1999年度後期の組織神学特別講義の講義録である。全体の主題は大層幅が広く、「神と世界と日本」というものであった。主題に沿って講義者四人がそれぞれの立場から話しをしている。神学の学びをすでに終えた人々を対象としているが、参加者の多様さを意識しているため、厳密に学的なレベルで書かれた論文集といった体裁にはなっていない。時宜的なもの、実践的なものが折り込まれる形になった。そのためかえて、一般向きになったかもしれない。

今まで、研究所がこういった形で講義録を出したことはなかった。今回、共立研修センター主催の講義ではあったが、要請があり、あえて研究会議から出版することにした次第である。

研究会議議長 稲垣久和

組織神学特別講義

神と世界と日本と

日本社会と神の法	櫻井圀郎	1
日本における法と信仰	櫻井圀郎	17
神の世界とキリスト者	櫻井圀郎	39
神の法とキリスト教世界観	稲垣久和	58
神の法と社会哲学	稲垣久和	72
神の法と科学・技術	稲垣久和	86
アメリカ合衆国における教会と国家	ステパノ・T・フランクリン	105
日本における神と社会	柴田敏彦	118

日本社会と神の法

櫻井園郎

序 組織神学の役割

本題に入る前に、「組織神学の役割」ということについて考えておきたい。

筆者の師 Richard A. Muller は、その著 *The Study of Theology* (『神学の学び』 Zondervan, 1991) において、「諸君たちは、組織神学を学んでいるうちに、組織神学そのものを学んでいるのではないということに気付くであろう。それはリフォームドヤルーテル、アルメニアンやカトリックの神学であり、あるいは『福音主義』神学等々である」(22頁)と言っている。いわゆる「教派神学」の問題である。

従来、アメリカにおいては、「神学」といえば、特定の教会ないし教団の躍進を促し、その基礎を強固にすることを目的とした「教会の神学」であったし、そうあるべきであった。広く考えられても、せいぜい長老派、バプテスト派等々といった「教派」に共通の神学という意味で「教派の神学」であるにとどまった。社会的な意味での教会の盛衰は、その是非は別として、信者数に依存する。したがって、単純には、伝道熱心な教会が成長し、そうでない教会が衰退していくということになる。しかし、それは日本のようなキリスト教的に未開の国でのみ通用する論理であり、国民の大多数がキリスト者であるという「キリスト教国」においては通用しない。ヨーロッパのように「国教」ないし「準国教」政策をとれば、教会の基礎は安定するから問題ないが、アメリカは国教を否定してきた。その結果、各個の教会の盛衰は自助努力によることになったが、未信者のいない地での「伝道」とは他教会の信者を自教会に「引き抜く」ことにほかならず、勢い神学の使命は教派間論争に移されていった。近年におけるアメリカでのいわゆる「無教派」教会の躍進は、教派間の神学論争に嫌気がさした信者のリアクションの現われの一つであろう。

その理は、「教派」の枠を超えて、いわゆる福音派・リベラル派抗争という

問題が重大になった場合にも通じるわけで、いわゆる「福音主義の神学」が台頭してくることになる。その後の「ペンテコステ運動」「カリスマ運動」「『第三の波』運動」に面しても共通している。

筆者は、日本長老教会の教職ではあるが、教派神学を超えた「超教派の神学」を目指してきた。そして、その目的のために、牧師になることを拒否し続けてきた。同じ教職であっても、牧師は「教会を守る」とうことが一つの使命とされ、教派の神学に忠誠を尽くすことが求められる一方で、神学教師には、一の教派神学にこだわらずに、神学そのものを論ずることが求められ、場合によっては、自教派の神学や政治に対する批判すら厭うべきではないという使命がある。したがって、教会政治の担い手は牧師と長老であって、神学教師は一步退くべきである反面、自教派の利害得失に拘わらずに真理を求め続けていくべきものであると考える。

また、Mullerは、前掲書26～41頁の“Toward a Unified Study of Theology”（「統一的な神学の学びをめざして」）において、その「目標は、信者を神と結びあわせること」（31頁）であるとしつつ、神学の理論と実践とのバランスが重要であるとし、その「理論と実践のバランスは、キリスト教についての明瞭な識別に依存している」（40頁）という。つまり、神学は、理論のみに傾いても、実践のみに傾いてもならないのであり、神学の理論と実践は、いわば「車の両輪」であるというのである。

また、Cornelius Van Tilは、その著*An Introduction to Systematic Theology*（『組織神学入門』、P&R、1978）の中の“The Value of Systematic Theology”（組織神学の価値）という一節において、「体系的に考えるのは、神に創造された頭を用いてするであり、そのことによって、我々は（神の）啓示を再現するのである」（5頁）といい、「聖書の真理を知の体系として見ることは、異端に対する最高の防御である」（7頁）といている。つまり、聖書ないし神の啓示を単なる断片として見るのではなく、全体として体系的に考えることが、ある意味では、神の創造の業にかなったことなのであり、教會的には、神の教えを誤りなく理解し、誤った教えに対して真理を防御する最善の途であるということなのである。

その点、いわゆる「経験」や「体験」を過度に重んじるグループでは、組織神学の価値が認められないという理由がよくわかる。逆に、組織神学の価値を認めないから、経験や体験さえあれば、その是非を吟味することもでき

ず、常識的に考えて、かなりおかしいものでも、「神の真理」として受け入れざるをえなくなってしまうのである。その具体的な内容の実態については、ジョン・F・マッカーサー Jr. 著『混迷の中のキリスト教』（日本長老教会文書出版委員会、1997年）を参照。

さらに、Wolfhurd Pannenbergは、その著 *An Introduction to Systematic Theology*（『組織神学入門』、Eerdmans, 1991）において、組織神学の役割として、「伝統に含まれるべき真理を決定すること」（6～7頁）を挙げている。彼の言っていることとはずれがあるのを承知の上で、それを敷衍して我流に解すれば、聖書の体系的な知識によってのみ、聖書の意味は明らかとなり、何が真理であり、何が誤りであるかを決することができるようになるのであるということである。

そのほか省略するが、このような組織神学の役割についてのさまざまな見解を参考にして、筆者が考える「組織神学の役割」とは、次の三点にある。

（1）教理の体系化。つまり、聖書の真理を体系化することにより、教理を明瞭にし、神から与えられた人間の頭で理解することができるようにし、そして、信者や未信者に聖書の真理を教えることを可能なようにする役割である。いってみれば「体系の神学」である。

（2）問題の解消化。つまり、聖書の真理を体系化することによって、聖書や教会の中、あるいは信仰生活の中にある問題点を浮き上らせ、そして、問題点をめぐる、さまざまな論争を起こさせ、そして、最終的に、その問題点の解決を図るという役割である。いわば「改革と聖化の神学」である。

（3）教理の実践化。聖書の真理を体系化することにより、否応なしに、教理すなわち神学の理論と、生活すなわち実践との摩擦、抵触、相反、矛盾、離反等々といった問題が生じることになる。それは嫌悪し、回避すべきことではなく、むしろ、その結果、教理と生活、理論と実践との摺り合わせを図ることになり、両者の間隙を埋め、最終的に神学の理論の実践化を進めることになるものとして歓迎すべきことである。いわば「生きる神学」である。

なお、念のため言い添えると、キリスト教教理を、実際に、信仰生活の場に適用し、実践化する学は「実践神学」ではなく、「組織神学」である。「実践神学」という言葉から誤解されやすいが、伝統的に、実践神学の主題とされてきたものは説教、礼拝、礼典、教育、牧会等であり（Tidball, "Practical Theology", *New Dictionary of Theology* (Downers Grove, IL: IVP, 1988), 525-6)、

「実践神学」部門として現実に教授されているものは牧会学、伝道学、宣教学、礼拝学、説教学、教会政治学、教会形成論、牧会カウンセリング、キリスト教教育、教会音楽、教会と法律等である（東京基督教大学および東京基督神学校カリキュラム参照）からである。日本の牧会・伝道の現場からの声として、「神学校においては実践神学教育を重視し、組織神学教育を軽減すべし」論を、しばしば耳にするが、その意味で、誤った認識に基づいているものと思われる。ただし、従来の組織神学教育の在り方に対する批判としては、謙虚に聞かなければならない。

Ⅰ 創造主なる神と被造物なる世界・人間

1 天地の創造と神の法

(1) 言葉による創造

あえて詳しく言及するまでもないが、神による天地の創造は *creatio ex nihilo*（無からの創造）である。それは、神が単に言葉を発することのみによって達成したという意味で「言葉による創造」であった。「神の言葉」は、単なる言葉であるにとどまらず、創造の根拠であり、すべての被造物の存在の基礎であるという意味において「神の法」と表現するのが妥当である。したがって、「言葉による創造」とは、言い替えれば「法による創造」となり、法の付与による創造と考えることができる。

(2) 自然に対する神の法

キリスト教の世界観は「神—人間—自然」という3段構造となっている。より精緻に考察すれば、神と人間の間を媒介するものとして「天使」が存在する事実、「墮天使」としての「悪魔」ないし「サタン」やその手下としての「悪霊」の存在も無視できないが、本講義では、社会に対する人間やキリスト者の役割や責任ということを問題としているので、省略することにしたい。ここで「自然」としたのは、人間以外の被造物という意味である。創世記1章28節で「地」と表現されているのもこれと解するのが適切である。

神は「法」を付与して万物を創造した。日本語で「自然法則」といわれるものがそれであるが、「自然法則」という言い方は誤解を招くので注意したい。「自然法則」というと、「自然」に内在する「法則」、つまり、自然自体のもつ自律的な法則というイメージがあり、おそらく、多くの日本人がそういうイメージで自然法則を理解していることであろう。とりわけ「進化論」的

立場に立つ人はそうである。「法」が意図的に付与されたとは考えられないわけであるから、自然が自己のうちで、外部からの影響を受けながら、自己の法則を形成したとしか考えられないわけである。したがって、自然法則も永久不変ではなく、環境や条件に対応して変化すると考え、「自然法則の進化」ということが観念されもする。しかし、「自然法則」とは、「自然の法則」ではなく、「自然に対する神の法 (*lex Dei naturalis*)」なのである。神の付与した法なのであり、「他律」なのである。

近代科学の創始者と呼ばれる人達、ガリレオ、ニュートン、コペルニクス、ケプラーらは、「神は二つの偉大なる書物を書いた」という言辞に代表されるように、自然法則を「神の言葉」と捉え、「自然の中に書き込まれた神の言葉」を読み取ることを使命と理解したのである。それは、神が人間を創造した目的、つまり「地の統治」を実行するという崇高な目的意識に立つものであった。地を治めるには地の形状や性質等を詳細に知る必要があるわけで、その意味で、科学者の使命とは「神によりよく仕える道」を示すことであったのである。

いうまでもなく、天地の創造主である神は、理神論の神ではなく、万物を創造して放置し、世界を造りっ放しにしたのではない。理神論者たちは、神は創造後、万物の運行を自然法則に委ねたと解したが、自律的な自然法則では、万物は保持されることすらないのである。理論物理学者アインシュタインは、「自然法則の保持」について、自然法則を保持するためには自然の外からの力が必要にならざるをえないという結論に達し、「自然法則を保持する力を『神』と呼ぶなら、その『神』に頭を垂れる」と語ったということである。つまり、自然法則は他律的な法なのであるから、自然が自律的に保持することは不可能である。神がその御手で支えられているからこそ美しい秩序が保たれているのであって、神がその御手を引けば、たちまち混沌に陥ってしまうのである。

(3) 人間に対する神の法

自然に対すると異なり、理性的被造物である人間には「自由意思」が与えられている。そのために、同じ被造物でありながら、人間とその他の被造物とでは、「神の法」の形態が異なるのである。非理性的被造物に対する神の法は、一方的に、上から下への強行法としてその効果を発揮する。だれもその神の法には逆らえず、ひたすら神の法を遵守、履行するのである。それはそ

れらが法の適用の時・場所・機会等を判断する理性を有しないからである。それに対して、人間に対する神の法は、人間に与えられた理性による判断と、自由意思による決意とを前提としている。つまり、意思を無視して強制的に施行するのではなく、人間の自由意思により遵守することを求めているのである。

この神と人との法的関係を聖書では「契約」と呼ぶ。神の対自然関係が一方的、強制的なタテ関係であるのに対して、対人間関係は双方向的、任意的なヨコ関係なのである。もちろん、神と人間との関係も、基本的には、創造主—被造物関係にあり、絶対的なタテ関係に属している。それにも拘わらず、神は人間に対しては人間の意思を尊重した契約関係を提示するのであって、それは神の側の一方的なへりくだりに基づく以外にはない。

2 人間の罪と神の世界

(1) 罪の実態とその本質

神学において何が最も重要であろうか。難問であり、見解も多岐に亘るが、筆者は、それを「罪論」ではないかと考える。なぜなら、もし「罪」という現実がないなら、教会も神学も必要がないからである。人間の罪のために、神の言葉が語られ、預言が語られ、福音が語られたのであり、キリストが受肉し、十字架に架かり、復活したのであり、聖霊が人間に遣わされたのであり、教会が形成され、宣教が展開しているのであり、神学の営みが続けられているのである。その意味で、罪論こそ、神学の最も中核に位置するものとして理解されなければならないのではなからうか。

その罪の実態と本質であるが、端的に言って、「罪」とは何かをまず明瞭にしておかなければならない。確かに、教えられてきたように、罪とは神との契約に違反したことであり、神に背いたことではあるが、それには「裏」がある。組織神学の教科書ではほとんど触れられていないし、契約神学でもまったく無視されてきたことなのであるが、その裏とは「裏の契約」である。つまり、人間は、単に神との契約に違反し、神に背いたというだけではなく、サタンに従い、サタンと契約を結び、その結果、神との契約を破り、神に背いたのである。つまり、人間は、「神のようになり、善悪を知るようになる」とのサタンの言葉（創世記3:5）に従い、三位一体の神の一員のようになった（創世記3:22）のである。

要点は、被造物である人間が創造主である神になったということにあるのである。実際にはありえないことではあるにもかかわらず、現実には、人間はそう思い込んでいる。その結果、人間は、神の法に従うべき他律的な存在であったのに、自己を法とする自律的な存在となったのである。そして、神の法は、罪人の法の下位へと押し下げられてしまったのである。

(2) 人間の神化と世界の変化

この「人間の神化」は、世界にも決定的な変化を及ぼしている。いわゆる「地の呪い」である。食物が変わり、地の産物が変わり、気候が変わり、地形が変わり、動物の状況が変わり、そして、永遠の生命を得られるはずであった「いのちの木」への道は閉ざされてしまったのである。また、地は悪と暴虐で満ちてしまった。罪の世界である。

3 キリストの贖罪と支配

(1) 贖罪の実態とその本質

一般にキリスト教会で語られる「福音の真髄はキリストの十字架にある」というのは、ある意味で正しい。しかし、その十字架をどういう意味に捉えているだろうか。気になる表現がいくつかある。

その一つは、キリストが人間の罪の身代わりとして刑に服したという表現である。贖罪を刑の身代わりと考えるのは、選挙違反の政治家ややくざの論理であろう。とはいえ、政治家の秘書ややくざの子分が政治家本人や親分に代わって刑に服したところで、政治家本人や親分の罪が消えるわけではない。単に、刑の執行機関を騙しただけのことであるにすぎない。それ自体が新たな犯罪であることはだれの目にも明らかである。こういう論理でキリスト教を捉え、それを「愛の宗教」と唱えているとしたら、大問題ではなからうか。よく言われるように、キリスト教界に嘘と騙しが横行し、金と性にかかわる犯罪が絶えないのも無理がないと言うべきであろうか…。

第二に、キリストの贖罪は「買い戻し」であるという表現である。「買い戻し」という以上、一旦「売った」ものを「買って取り戻す」ことを意味する。確かに、人間は売られてサタンの奴隷になっているという表現がある。ということは、つまり、人間がだれかからだれかに売られたということを暗示している。売られた先がサタンであるのは間違いなからう。問題は、一体全体、人間をサタンに売り飛ばしたけしからん奴はだれかということである。突き

詰めれば、それは神にほかならなくなるであろう。それなら、神が売って、神が買い戻すのだから理屈は通るが、およそ、人間の信仰は問題とされないことになる。神の絶対主権の世界であるのみである。しかも、問題が残る。それなら、なぜ人間の罪を責めるのかという問題である。そもそも、人間の罪ではなく、神の罪ではないのであろうか。

第三に、「買い戻し」という表現には、もう一つの問題がある。買い戻しの代価がキリストの生命であることには異論ない。問題は、聖いキリストの血がだれに流され、尊いキリストの生命がだれに捧げられたのかということである。「買い戻しの代価」なのだから当然、売られた先に、であろう。すると、何と、聖いキリストの血はサタンに流され、尊いキリストの生命はサタンに捧げられていたことになってしまう…。

明らかにおかしい。いうまでもなく、キリストの生命の代価は神に捧げられたのであるはずである。それは神が人間に対して、代価の支払いを請求していたからにほかならない、はずである。とすれば、それは、契約違反による原状回復請求（損害賠償請求）以外には考えられない。つまり、キリストの十字架は、神との契約の原状回復なのである。

（2）キリスト者と世界の意味

キリストの十字架の贖いによって、神との関係において、原状回復されたキリスト者は、神の創造の目的に従った「神の代官」である。もともと、人間は「神の被造物であり、神の世界である地を治める」ために創造されたのであって、その地位は「神の代官」と表現するのが適切である。

「代官」とは、遠隔地にある將軍の直轄地（御領地）を將軍のために統治することを職務とする役人である。御領地を統治するとは、その地の地形や気候、人口や気風、産業や地質等々ありとあらゆる現状を正確に把握し、それらをもっとも有効に生かし、將軍のためにもっとも益となるように運用することである。虎の威を借る狐のように、將軍の權威を肩に着て威張りちらし、強権を濫用し、暴政を敷く者は代官にふさわしくない。また、テレビ時代劇「水戸黄門」にしばしば登場する「悪代官」は、「將軍のために」という肝心の職務規定を無視した謀反人である。したがって、先の副將軍の御裁きを受けることになるのである。

同様に、神の代官とは神のために地を治めるのが使命である。神のために地を治めるのが使命なのに、それを無視して、自己のために地を支配してい

るのが罪人の現状である。それに対して、神との関係を回復したキリスト者は、本来の意味で神の代官となっているのである。そして、神の世界を悪代官である非キリスト者に委ねておいては良くないのであって、キリスト者が、真の神の代官として、神の世界を神のために統治しなければならないのである。

II 日本社会の実態と神の世界

1 神々の支配する日本社会

(1) 「神々」の意味

日本には多くの「神々」がいる。いや、日本だけではない。古今東西を問わず、どの時代、どの文明、どの民族、どの地にも、多くの「神々」がいたし、現在もいる。拙稿「キリスト教比較文明論の可能性」『キリストと世界』8号(1998年)では、その点を考察した。その結論として言えることは、それらの「神々」とは、つまり、罪のために損なわれた「神のかたちの残滓」としての「宗教の種子 (*semen religionis*)」からくる「唯一の神」の偽造なのであるということである。言い換えれば、「神々」とは「真の神の模造品」なのである。この点がわかれば、日本の宗教事情についての理解も容易になる。

多くの牧師・伝道師たちが「この地は仏教や神道が盛んで、伝道が困難だ」と述べられる。確かにその苦悩は小さくないことと思うが、それは(酷な言い方に聞こえるかもしれないが)誤解なのである。考えてももらいたい。仮に、かつて日本には「神」と呼ばれるものはまったく存しなかったし、現在も何一つ存していないとしたら、それこそ伝道は行き詰まるに違いない。なぜなら、「神」をまったく知らない者に、「神」とは何かを説明し、納得させることは並み大抵なことではないからである。およそ不可能ではないかと考えられる。そうでなくても、きわめて困難なことであろう。日本人が、誤っているにせよ、「神」という観念をもっているから、「神」を伝える途があるのである。つまり、日本人のだれもが(そしてどの民族もが)「誤った神」観念をもっているから、「正しい神」を容易に伝えられるのであり、それこそが伝道や宣教を可能にしているのである。

日本宣教の敗因の一つが「神」という訳語にあるという主張も、しばしば耳にする。なるほど、「神」に代えて「エホバ」なり「イエス」なり「創造主」なりとすれば、キリスト教と他宗教とを明瞭に区別することは容易である。

しかし、それだけではなかろうか。その結果、はたして宣教が進展するであろうか。やはり、依然として、「国民の間に定着した」神道なり仏教なりを捨て去ることはないであろう。そのみならず、神道や仏教とキリスト教とが、まったく別の次元のものとして、併存することを許すことにもなる。それは「唯一の神」なり「唯一の宗教」というキリスト教の主張とは矛盾するものである。「唯一の神」を唯一にしたいという動機は純粹であるが、結果は、まったく逆の宗教多元主義に陥ってしまうのである。その点については、拙稿『『神』再考』『キリストと世界』9号（1999年）で考察した。

つまり、「神々の支配する日本」とは、人間の罪の結果としてきわめて歪められてはいるものの、その本源をたどれば、「神の支配」を意味するものなのである。

（2）異教の国・日本における神の法の浸透

したがって、異教の国・日本においても、神の法は施行され、浸透し、適用されているのである。もちろん、神の法の執行を司る代官が「悪代官」であるから、將軍である神のためにという使命を忘れて、自分の懐を暖めたり、自分の欲望を遂げたり、誤ったさまざまなことのためにその権威を用いているのが現実である。

（3）日本宣教の可能性

「日本」は異教の国であり、神の支配とは別の存在であるとしたら、宣教の可能性はない。しかし、日本もまた、神の統治する神の世界の一部なのであり、神の法が施行されている地なのであるという理解がなされて、初めて宣教に意義が出てくる。「宣教」が、異教の布教や洗脳などと混同されている嫌いがある。異教の場合には、人間の説得や洗脳、信頼関係や力関係、利益や縁故や交友関係などに基づいて、相手を教化し、信者にするのである。白紙にその宗教の色を着けるのである。しかし、キリスト教はそうではない。罪を除去することによって、罪のために汚されて見えなくなっている元々の地肌の色を出すのである。

2 「法嫌い」の日本人

（1）「法」の淵源と本質

「法学」を英語では *jurisprudence* という。ラテン語からきている。*jus* と *prudentia*（知恵）の合成語である。*jus* は「正義」であるので、「法学」とは

「正義の知恵」を意味するのである。同様に、「裁判所」「法廷」とは「正義の庭 (court of justice)」という意味である。

その *jus* であるが、ラテン語の意味としては、「正義」だけではなく、「法」という意味と「権利」という意味がある。それは、ドイツ語 *Recht* やフランス語 *droit*、オランダ語 *recht* など多くのヨーロッパ語に共通している。法学論文の翻訳で一番困るのが、一番肝心なこの語である。たとえば、*Privatrecht* とあると、「私法」と訳すべきか「私権」と訳すべきか大いに悩む。日本語ではまったく意味が違って来るからだ。しかし、ヨーロッパ人にとっては、法も権利も同じことという感覚なのである。「法とは権利の体系」なのであるからである。しかも、法や権利は正義であるのである。

法の淵源は正義なのであり、それは「絶対的正義の神」に由来し、当然、その本質は正義である。古今東西を問わず「神」が存在するのと同様に、「法」もまた存在することが確認されている。この点も、拙稿「キリスト教比較文明論の可能性」で考察している。諸民族、諸国民の間に現われている「神のかたちの残滓」としての「法の種子 (*semen legis*)」なのである。つまり、神の、法による世界統治を表わすものである。もちろん、罪のために歪められ、きわめて異質なものとなっていることも否定しえないが…。

(2) 東洋と西欧の法意識

「法」は、本来、正義のための権利の体系のはずであり、これがヨーロッパ的理解であり、キリスト教的理解である。それを、神と民との契約を基本とする契約関係で理解するのである。したがって、「法」といえば、基本的に「私法」のことを意味する。

しかし、東洋では、「法」はまったく異質なものとなっている。東洋では、「法は統治の手段」と解され、統治者（皇帝、天皇）が民を強いて動かすための道具として用いられてきた。したがって、東洋で「法」といえば「公法」を意味し、しかも、統治者は法の上に立ち、法の支配を受けないという構造なのである。東洋の法の大本は中国の「律令」であるが、「律令」という言葉そのものが、まさに、このことを如実に語っている。つまり、「律」とは刑法、「令」とは行政法の意味なのである。そのうえ、東洋の法は、統治の手段なのであるから、統治の効果を高めることを最高の目的としている。統治の効果を高めるために、秘密法典とし、法の解釈を許さない文字通りの形式主義を是とし、法の適用は有無を言わさぬ厳格主義の立場をとる。西欧の法が、公

示を効力の要件とし、法の意味の解釈による実質的な正義の実現を目指すのと、根本的に異なり、まったく正反対の様相を帯びている。

また、そもそも秘密法典なのであるし、基本的には統治者の命令であるのだから、「法」という形式自体も必要とはされない。明治期には、ヨーロッパから近代法を輸入（継受）したが、それは列強諸国に見せるための飾りであり、タテマエにしかすぎないものであった。中華人民共和国では、マルクス主義を導入しながらも、半世紀ほども法律なしでやってきた。今、基本的な六法の起草や編纂作業を行なっている段階である。

（3）「日本人の法嫌い」のキリスト教的意味

「日本人の法嫌い」というのは世界的に有名であるが、以上のような点を理解すれば、きわめて当然の結果であるということが自明になることと思う。それがわが身を強いる法を好み、自分に何らかの行為を強制する法を好きになるだろうか…。

しかし、この点は、「キリスト教宣教」という点から考えると由々しい問題である。日本人にキリスト教がわからない原因の一つは「法」がわからないからであるということがあげられよう。なぜなら、「法」と「神」とは、根源的に一つのものなのであり、この二つだけが、罪の結果、「神のかたち」を損なった後も、なお残されているものだからである。

特に、日本人は契約がわからない。契約がわからないから、キリスト教がわからない。これは、神との関係を契約と捉える聖書を理解する上で致命的である。聖書では神と民との関係を契約と捉え、それを、神を夫とし、民を妻とする婚姻関係とも捉えている。婚姻が契約である淵源はここにあるものと思うが、ともかくも西欧の法学では問題なくそう理解されている。しかし、日本では、法律家の中にすら、そう理解できない人が少なくない。個人と個人が契約によって婚姻するという意識ではなく、婚姻によって個人が家に埋没してしまう感覚なのである。

企業に就職し、公務員となるのを「契約」と捉える人がどれほどいることだろうか。「入社」して「会社員」になり、「会社」の一員として「会社」に属することになるのだという把握の仕方をするのが大多数ではなかろうか。毎朝の新聞の求人広告には、「契約社員募集」という記載が目立っている。「契約社員」とは何であろうか。パートタイマーのことであり、「社員」ではない労働者のことをさしている。逆に言えば、ここにも、「社員」が「会社」に属

しているのは「契約」によるのではないという意識が濃厚に感じられる。もちろん、雇用契約ないし労働契約による関係なのであるが…。

公務員の場合も同じことであるが、実際には「公務員には契約はない。辞令一本で生きているのだ」という反応が少なくない。上からの命令で公務を仰せつかっているという意識で、まさに東洋的である。

3 神に逆らう者としての反神的行動

(1) 「天皇制」のキリスト教的意味

帝国憲法起草調査のため、ヨーロッパを訪れた伊藤博文は、「欧州に於ては…宗教なる者ありて之が機軸を為し、深く人心に浸潤して人心此に帰一せり。然るに我国に在ては宗教なる者其力微弱にして一も国家の機軸なるべきものなし。…我国に在て機軸とすべきは独り皇室あるのみ」と報告している。結果的に、この線に沿って、「天皇制国家」が形成されることとなった。つまり、天皇制はキリスト教の代替物なのであり、天皇は神の代替なのである。

とはいえ、法意識の東西の壁は克服されてはならず、天皇制は、形式的には西欧の法制度を導入しながらも、実質的には東洋の律令制を履踐したものととなっている。したがって、天皇は法の上に君臨し、天皇には法は及ばないという構造をとり、法は、もっぱら臣民を強いて動かすための道具とされてきたのである。「法の支配」というキリスト教的理解に対して、「人の支配」というのが天皇制の構造である。法による客観的な統治と、人による主観的な統治と言い換えてもよい。

予め公示された法に基づいて公平に、公正な手続きで、秩序正しく統治するという意識が天皇制統治の構造に欠けるのはそのためである。どうしても「人の支配」とならざるをえず、恣意的な統治形態になってしまうのである。

たとえば、「駐車違反の取締」という、あまり思想や政治色のなさそうな今日の問題を考えて見よう。駐車禁止の道路に駐車した者は処罰される…、それは客観的な法規範である。駐車違反で処罰された者の大多数が、おそらく「やむをえない」と納得しているのではないかと思われるが、決して客観的な法規範の適用、公正な法の執行であるとは思われない。というのも、駐車違反の車は連日、全時間、町に溢れており、警察官がそれを見ていて何もしていないからである。「見て見ぬ振り」をした警察官は職務怠慢として懲戒処分

に付されなければならないはずである。「人手が足りない」「予算がない」などと警察署は言い訳をしているが、市民の間から「ボランティアで駐車違反の取締を」という申出は昔からある。駐車違反の反則金だけでも、すごい収入になろう。

そのうえ、日本中のほとんどの道路が「駐車禁止」に指定されているから、「駐車違反」はどこにでも存在することになる。駐車違反があっても取り締まられないのが常態であるが、ある時、ある場合には取り締まられることになる。摘発された者は駐車違反には違いないので「不運」を嘆きながらも楯は突かずにいる。しかし、これは公正な法の執行とは言えない。形式的には西欧流の法の支配のスタイルをとってはいるが、実質的には東洋式の人の支配なのである。つまり、西洋の法形式を借りて、「法の違反」という構成をとってはいるが、「法の違反」を常態化させることによって、「法」を無化し、ある時、ある場合に取り締まるといふ恣意的統治を実現しているのである。したがって、だれも「法」に従うのではなく、「警察官」を恐れているのである。これは、つまり、「天皇制」の統治構造である。

(2) 元号・紀元節・日の丸・君が代

元号は *Anno Domini* (主の年) の代替物であり、紀元説はカトリックでいう「降誕祭」ないし「復活祭」、日の丸はカトリックの「十字架」ないし「聖体」、君が代は「賛美歌」の代替物であろう。つまり、神に逆らいつつ、神にあらざる神を打ち立てているのである。

III 日本社会における神の法

1 「日本」も神の世界

(1) 神の創造し、統治する世界の一部

日本は、「神の世界」でないのではない。日本も、神の創造され、神の統治されている世界の一部なのである。当然、そこには、神の世界の法、つまり、神の法、言い替えば、聖書に記された神の言葉が施行されており、適用されているはずである。

(2) 「日本人」キリスト者の責任

異教の国・神に背いている国・日本において「神の民」とされた「日本人」キリスト者の責任は重い。数の少ないキリスト者こそが(キリスト者だけが)、この世界の真の統治者である神を知り、この世界の法を知っているから

である。他のだれかに依存するわけにはいかないのであるから、それだけ日本人キリスト者の責任は重いと言わなければならない。「自分くらいは…」「自分一人は…」という抗弁は通用しないのである。

2 「日本」における「教会」

(1) 法嫌い日本人の教会と神の法

法嫌いの日本人には、聖書が「神の法」であるという説明は縁遠く、「律法」「十戒」と聞けば、それを否んでしまう。「律法と福音」というルター的な表現も、日本人には、極端化され、「律法不要」「律法切り捨て」「律法拒絶」となってしまう。もちろん、「律法」や「十戒」という訳が問題ではあるが、それ以上にもっと本質的なものがある。

教会の形成や運営という実践的な場面でも、東洋的な意識で「法治」が行われ易い。多くの事例にかかわってきたが、「法の解釈」という西欧法学の最も基本的なことがまったく受け入れられないで、「文字に拘泥する」東洋的な統治構造がまかり通っているのが現状であろう。

(2) キリスト教の日本的取り込み

日本のキリスト教は、「日本教キリスト派」とか、「儒教的キリスト教」などと評されてきたが、それは、ある意味で、当を得ている。拙著『日本宣教とキリスト教の用語』（いのちのことば社、1997年）でも指摘したように、教会の中では、キリスト教の用語を用いて、東洋的・日本的統治が行われているように思われる。

「一致」というのは「和」であり、牧師ないし教会に対する無条件の従属を意味し、反対論を出すことはもちろん、意見を述べ、質問をすることすら、「一致（和）」を乱すものとして排斥されるという構造がないだろうか。「愛」とは「甘え」であり、悪を容認し、悪を放置することを意味してはいないだろうか。「赦し」も同様…。教会の中こそ、悪を糾弾し、聖化に努めなければならないはずなのに、悪や罪が蓄積され、正直者が馬鹿を見る「強盗の巢」と化してはいはしないだろうか。

3 「日本」という場の神学の必要

(1) 「日本語」の神学

キリスト教は欧米において神学的に熟成され、日本に伝達されたものであ

るので、日本人が神学を学ぶ際に、欧米の神学をまず学ばなければならないというのはやむをえないことである。しかし、神学のすべてが欧米の神学であると解したり、欧米の神学の紹介が日本の神学の役目であると考えたりするのは誤っている。いわゆる「横書きのものを縦書きに直した神学」では、日本において、真にキリスト教を伝え、定着させ、発展させることはできない。

それに対して、筆者は、「日本語の神学」を主張してきた。もちろん、単に、日本語を用いればよいというものではない。「日本語で考える神学」という意味である。日本語で考えるということは、日本社会や日本人、日本の地理、気候、習慣等を前提とし、日本語の用語法に基づいて神学するということを意味する。それは、日本という場を前提とする神学であり、「雲の上の神学」ではなく、「地に着いた神学」を目指すものである。

(2)「外国の宗教」の返上

いまだに、キリスト教に対しては「外国の宗教」という認識が根強く存するが、そのような誤った認識に対して、教会にはまったく責任がないとも言えない。

もちろん、聖書の世界が中近東や地中海という日本とはほとんど無縁な国々であり、キリスト教の歴史がヨーロッパやアメリカにおいて展開されてきたという事実はやむをえない。しかし、なにもキリスト教だけが「外来のもの」であるのではないはずである。先に述べたように法律も外国産であるし、教育も、軍隊も、科学技術も、経済も、自動車も、衣服も、食品飲料も、住居も、音楽も…、今日の日本社会に存するありとあらゆるものが「外来のもの」であるはずである。仏教も外来のものである。そう考えれば、キリスト教だけが外来のものというだけで「差別される」のはおかしい。

日本の神学者や伝道者たちが、どこまで真剣に、キリスト教の日本定着に努力してきたかは大いに疑問であると言わざるをえない。いや、実態は、むしろ、(日本定着化とは)まったく逆で、好んで「外国」性を強調してきたきらいがある。たとえば、畳の部屋に椅子を置いて礼拝したり、信仰とは直接関係のない欧米の習慣を積極的に導入したり、外国語、特に英語を必要以上に用いるなど…。

日本における法と信仰

櫻井園郎

I 「法」と「信仰」の相関性

1 古代文明における「法」の神的起源

(1) 古代エジプトの神と法

古代エジプトにおいては、B.C.3400年ころ、南北エジプトを統一したメネス王に、ヘルメス神が「法」を授与したと伝えられている。また、古代エジプトの神話においては、死と復活の神オシリスは、人々に文明をもたらし、農業や金属加工などの技術を教え、法律を定め、神を信仰するように勧めたとされている。

一般に、これが法神授思想の始まりとされている。しかし、世界の始まりはエジプトからではなく、イスラエル（聖書の世界という意味で）からであるという点を見落としてはならない。ともすると、聖書の思想はエジプトやバビロンやヒッタイトやそのほかの周辺諸国の文化文明の影響を受けて成立したという説が支持されてしまう。もちろん、周辺諸国との交流はあったわけであるからその影響を受けたのは事実であろう。しかし、それは聖書の中核の思想が、その影響によって成立したということを意味するものではない。たとえば、聖書の「契約」は周辺諸国の「宗主権条約」の影響を受けて成立したと言われるが、そうではなく、「契約」は聖書に固有のもので、それは神の思惟なのであると解すべきであろう。

(2) 古代バビロンの神と法

古代バビロンには、正義と公正を強調したハンムラビ王の名をとった、有名な「ハンムラビ法典」がある。「目には目を。歯には歯を」で知られているこの法典は、B.C.1700年ころに公布されたものである。この法典を公布する黒色閃緑岩の石碑の上端部には、ハンムラビ王が、正義の太陽神シャマシュから「法」を授与されている図が刻まれている。見える形で法神授思想が表明されている。

(3) 古代ギリシャの神と法

古代ギリシャにおいても同様で、「法」はゼウス神によって与えられたものとされている。

ギリシャ語においては、「法」を意味する語には「テミス」「ディケ」「ノモス」の三種がある。その三語の区別はおおむね次の通りである。すなわち、「テミス」は神の叡知を表わす語であって、「法なるがゆえに正義なり」とするものであるのに対して、「ディケ」は暴力に対抗するという契機を含む語で、「正義なるものが法なり」とするものである。なお、テミスはゼウス神の妻とされ、その間に生まれた娘がディケであるとされている。また、「ノモス」は、神が人間に課した規則を意味する語である。それが新約聖書で「神の法（トーラー）」の訳語として用いられていることは周知の通りである。

(4) 中南米文明の神と法

「ナスカの地上絵」で知られる南米ペルーのインカ帝国の伝説によれば、神々の中の神ピラコチャの最大の特徴は文明の教師であるということであったとされている。無秩序に裸で洞窟生活をしていた人々に知識と技術を与え、秩序を与えたというものである。

中米のアステカ文明のケツアルコアートル神やマヤ文明のククルカン神も同様に、文明の神で、知恵と技術を与え、法律を定めている。

2 ローマ法と神官

「法の天才」と称されるローマ人たちは、「法」の発見、宣告をローマの神々の神官たちに担わせてきた。なぜ神官団なのか…。それは、ローマ人たちが、「法」を「神の意思」の表明と解し、法の目的を正義の実現にあると考えたからである。「法」は神の意思なのであるから、法の発見、法の解釈は、慎重な上にも慎重が期されなければならないのは言うまでもなかろう。誤った解釈をしようものなら神の意思を損ねて、災害や災いが起こりかねないからである。そのため、神に仕える神官団が法の解釈を担当することになったのである。

このローマ法が西欧法の源であり、西欧法を継受した日本法の源でもある。その経緯は、キリスト教の歴史と密接に絡んでいる。初期のキリスト教会は地中海世界に伝道を展開し、地中海主要都市に教会を建設していったが、次第に、ローマとビザンティンの教会が中心的な役割を担うようになってきた。

神学も、ラテン語（ローマ語）とギリシャ語で論じられるようになり、教会会議もこの2つの教会を中心に開催されるようになり、これらが「西の教会」「東の教会」として、中核的地位を占めてきた。西の教会はラテン語を用いてローマ法学を基礎に神学的展開を進め、東の教会はギリシャ語を用いてギリシャ哲学を基礎として神学形成を図ってきたが、「三位一体論」論争を機に、東西の教会は分裂するに至った。それぞれ「西方教会」「東方教会」と呼ばれるが、西方教会は、自己こそが真の普遍教会（公同教会）であるという意味で、「^{カトリック}普遍教会」を名乗り、東方教会は、自己こそが正統な教会であるという意味で、「^{キリスト教的}正統教会」を自称してきたことは周知のとおりである。

教会の分裂と相前後する形で、ローマ帝国も東西に分裂し、それぞれ「西ローマ帝国」「東ローマ帝国」となったが、「ローマ法」の伝統は、主として、西ローマ帝国によって継承されることになり、後に、帝国が滅亡するや、カトリック教会がその伝統を引き継ぎ、近代の大学（ボローニヤ）にバトンタッチした。したがって、近代以降は法律解釈を含む法学研究は大学で行なうのが伝統とされてきた。近代の大学に引き継がれるまでの約1000年間はカトリック教会がローマ法の伝統を守ってきたわけである。カトリック教会においては、「法」を「教会法」と「世俗法」とに二分しつつも、「両法博士」の取扱とすることによって、一元的に処理されてきた。当然、ローマ法にも神学の影響が及ぶのは不可避で、近代の時点では、ローマ法のいくつかの重要な点が神学的に修正されていた。その後、近代化された法典を明治の日本政府は「緊急輸入」したわけであるから、日本法もキリスト教の影響を強く受けている。「和魂洋才」政策により、意識してキリスト教を排除しながら導入したにもかかわらず、現在の日本法の根幹にも、キリスト教抜きでは解釈できない規定（思想）が残っているのである。

3 原始神道と祝詞

神と法との関係は、日本においても共通しており、神の意志を窺う「神判」が、女王卑弥呼ら巫女の手にならされていた。いわば「原始神道」の原型である。神道において、神に祈願する祈祷文を「祝詞」というが、元々、神からの託宣を意味し、「法（のり）」を意味していたと言われている。

II キリスト教における神と法

1 神の言葉と法

- (1) 創造の法
- (2) 神と人との契約
- (3) 自然に対する神の法

以上の点については、第1章で論じたことなので、重複を避ける。

2 神の法と国家の法

(1) 神と王

中国の皇帝は天の命令（「天命」）を受けて、皇位に就任したものとされ、その条件は「徳」であるとされる。つまり、徳によって民を治める徳治主義がとられている。したがって、皇帝に人民を統治する徳がなくなれば、皇帝は退位し、別の皇帝が立てられるのが妥当であると解されている。これは、天命が変わったという意味で「革命」と呼ばれる。日本の天皇制はこの皇帝制を導入しつつ、天皇の地位は天命によるのではなく、血によるとして、巧妙に革命思想を排除したものである。

中国の皇帝は天命に依存するものであるから、天（神）の僕として、天の意思を地上に具現するものと考えられるが、実際には、いわば天の全権委任であって、天の意思や意向すらも皇帝の胸三寸にかかってくるような状況にあった。それは日本の天皇制についても言えることで、天皇は神々の子孫であり、その意味で皇祖の神々の意向を具現するべき存在であるが、その神々に何を要望するかは天皇の胸三寸にかかってくるわけで、結局のところ、天皇が神々すらも支配してしまうことになる。

これは東洋における「政治と宗教」についての基本的な考え方を示している。つまり、基本的に、常に「政治」が「宗教」の上位なのであって、「宗教」が「政治」を支配することはありえない構造なのである。それは律令国家の仏教国教化政策にせよ、明治～昭和の国家神道政策にせよ通じることである。常に、政府が仏教なり神社なりを利用したのであって、決して仏教や神道が政治を牛耳ったのではないのである。その点、教会が国家ないし政治を支配し（しようとし）た西欧とは、根本的に事情が異なる。そのゆえもあって、「政教分離」という意味もまた、異なってくるのである。英語では“Separation of Church and State”である。「教会」と「宗教」、「国家」と「政治」という意味の転じ方にも問題があるが、それはさておこう。英語を直訳すれば、「教

政分離」、つまり、教会を国家から分離するという、教会が国家に介入してはならないということであり、それは教会の国家への支配的介入の歴史を踏まえてのことである。それに対して、日本では「政教分離」と言い、基本的に、政治を宗教から分離するという、つまり、政治が宗教を利用してはならないということの意味している。この両者の違いを無視して、欧米の論理を日本に適用している現状があるが、大いに問題である。

言うまでもなく、聖書的には、王が神になることはないし、神が王の姿をとることもない。いくら王に強権が付与されたとしても、神の大能との差は歴然としており、比較にもならない。「日本社会と神の法」のところで触れたように、東洋の皇帝や天皇は、「法」の上に立ち、「法」の適用を受けない。それは、「法」とは、民を強制する道具にすぎないという発想があるからである。この場合の「法」とは、皇帝や天皇の命令という意味であり、その意味では、自己の命令に自己は服さないという考え方がわからないでもない。しかし、この発想は、皇帝や天皇はすべての「法」（つまり、ここで意味しているのは「神の法」）に服さないという思想につながっている。つまり、皇帝や天皇の上に「神」はいないのである。

これに対して、聖書の世界では、事情が異なる。ユダヤを支配したバビロンを支配したペルシャという異教の帝国の場合の例であるが、王は自らの命令で「法律」としたのものには自らも拘束されるという思想がある（エステル記8:8参照）。つまり、すべての者が「法」に服するという考え方で、淵源的には、神の法に万物が服するという思想につながっている。王の上には、常に「神」がいるということである。

（2）ダニエルの両法遵守

同じくユダヤ人を捕囚としていたペルシャ帝国での事例であるが、捕囚の一人であったダニエルというユダヤ人が、その優秀さのゆえに王に認められ、ペルシャ帝国の三人の大臣の一人に任命されている。王は、さらにダニエルを大臣の上の総理大臣に任命しようと考えていたことから、生え抜きの官僚たちの妬みを買ひ、ダニエルを失脚させるための口実を得ようとの画策がなされる。

最終的に、ユダヤ人であるダニエルが毎日欠かさず神に祈っている点に目をつけ、反動勢力は強引に「祈祷禁止法」を提案し、王に法律として署名させるのである。ダニエルは大臣であったから、当然、その法案が提案された

ことも、それが施行されたことも知った上で、帰宅し、部屋の窓を開放したままひざまづいて神に祈りをささげていた。反動勢力は現場を押さえたとばかりに、ダニエルを現行犯逮捕して王の前に引き出し、死刑の判決を求めたのである。ダニエルは終始、反抗せず、事実を否認もせず、無罪の主張も抗弁もしないままであった。王はやむを得ず、法律通りに死刑の判決を下し、ダニエルはライオンの穴に投じられたが、ダニエルは無傷のままであった。

この記事は、信仰と社会生活が抵触する場合の行動の指針となるものである。つまり、「神の法」と「王の法」とが抵触する場合の信仰者の決断や行動のガイドラインとして受け止めることが適切ではなからうか。多くの神学者や聖書学者が、これを「抵抗権」発動の事例としてあげているが、疑問である。なぜなら、なによりもダニエル自身が何ら抵抗権の主張をしていないし、祈祷禁止法が無効であるとの抗弁もしていないからである。それよりも、ダニエル自身は、逮捕に何ら抵抗していないし、死刑判決にまったく異議を述べていない。むしろ、ダニエルとしては、進んで逮捕され、進んで死刑に処せられているように思える。それがダニエルの「神への信頼」(ダニエル書6:23)であったのである。つまり、「人間への信頼」「制度への信頼」等々ではなく、「神への信頼」であったのである。

ダニエルは、祈祷禁止法による禁止にもかかわらず、神への祈祷をやめずに神の法を遵守し、祈祷禁止法の死刑条項に進んで従うことによって王の法を遵守したのである。祈祷禁止法には、「祈ってはならない」という条項と「祈った者は死刑に処す」という二つの条項があったが、それぞれ相矛盾しているから、だれも両条項を守ることはできないのであるから、どちらか一方を守ればそれで十分である。通常は祈らないことが期待されているかもしれないが、ダニエルのケースではそうとも言えない。いずれにせよ、「神の法に反する王の法は無効だ」などと抵抗していたなら、ダニエルは王の法を破ったことになり、死刑に処せられ、神の助けがあったか否かは危うい。

通例、神の法か王の法かという二者択一が問題とされるが、ダニエルのとった態度は両法遵守であった。キリストは神か人間かという二者択一論に対して、キリストは100%神でありつつ、100%人間であるという矛盾の昇華論に従い、筆者は「キリストの二性一人格論的対処」と呼んでいる。

(3) 抵抗権思想

先に触れたいいわゆる「抵抗権思想」は、トマス・アクィナスの自然法思想

から生まれたといわれている。トマスの自然法思想は、自然法に反する人定法を法の歪曲として退けることによって、人々を（不当な、不必要な、不公正な）強制や義務から解放するものである。そして、さらに、人間が世俗の君主に服従する義務があるのは、正義の命令が要求する限りにおいてであるとして、国家法が偶像礼拝を命じる場合など、神法に直接反する場合には、無条件に抵抗することを求めるものである。

これはまた、宗教改革者にも引き継がれている。さらに近代の自然法思想や、現代の人格権思想などにも引き継がれており、いわば、社会学説の通説を形成している。「良心・思想・言論の自由」「信教の自由」などの思想も基本的にこの線上にあるといえよう。

3 契約神学と契約社会

(1) 神との契約と教会契約

宗教改革期から主張され始め、イングランド・ピューリタニズムの中で一応の完成をみるいわゆる「契約神学」は、聖書の救いの福音を「恵みの契約」という神と信仰者との契約関係と捉え、そこから敷衍して、罪の問題を説明する「業の契約」、キリストの贖いを説明する「贖いの契約」へと展開していくものである。「契約神学」はピューリタンとともに新大陸アメリカに移り、アメリカの教会を支える主要な神学論理となったので、アメリカ人宣教師の働きに大きく影響されてきた日本の教会の主要な神学的基盤となっている。「契約神学は採らない」と主張する教派・教会にも、深く浸透していて、「契約神学」や「契約」という言葉は使わないもの、言っていることはまさに「契約神学」そのものであるという点も少なくない。

「契約神学」が問題にしたのは、神との契約であり、いわばタテ関係の契約であったが、同じ「契約」という言葉を用いながら、ヨコ関係の契約も主張されるようになる。その第一が「教会契約」である。ヨーロッパにおいては、「教会」は「そこにあるもの」であったが、新大陸アメリカではそうではない。「教会」は、作っていかねばならないものであった。その「教会を作る」論理的基盤が「教会契約」であった。つまり、複数の信者が集まり、教会を作るという発想である。この理屈も、「契約」という言葉を使わなくても、日本の教会の多くに受け継がれてきていることである。

(2) 国家契約

教会が信者によって作られるものなら、国家もまた然りである。国家もまた、国民の契約によって形成されるという発想である。ホッブス、ルソー、ロックの「社会契約論」で、それらは基督教の「契約神学」の世俗化である。ホッブスはイングランド・ピューリタン革命に、ルソーはフランス革命に、ロックはアメリカ独立宣言にそれぞれ強い影響を与えている。なお、戦後アメリカの影響を受けて制定（改正）された「日本国憲法」の前文にも、それを暗示する文言が入っている。

（3）契約としての国家法

「国家」が契約によって成立するという理解は、基督教文化圏（日本も、和魂洋才の精神で臨んだにせよ、基督教文化を継受したものとしてその圏内に属しているのだが…）に共通する。そして、契約で成立した国家の法は、契約に参画した全国民の合意による全民族的規範であって、つまり、全国民間の契約であると理解されてきた。これは、「法を統治の手段」と解し、皇帝・天皇の命令によって国民に義務を課し、行動を強制するという東洋的な発想とは雲泥の差である。

特に、身近な地方自治という面で明暗が明瞭に分かれる。日本では「地方自治」とは名ばかりで、中央政府の端末にしかすぎない。都道府県の上級幹部職員は国家公務員であるし、市町村の上級職員は都道府県職員の出向組で占められている。法律も、事務も、予算も、中央政府と直結している。基本的に、「住民のため」というより「天皇のため」という意識構造である。

東洋では、「法律」は基本的にお上の強制命令であるという意識であるから、だれも好んで従おうとはしないが、欧米では、契約という意識であるから、自己の責任において、自主的に守るという行動となる。「日本社会と神の法」のところで触れた「駐車違反」の事例を、アメリカの場合でみると、日本とはまったく違っていることがよく分かる。日本のように警察官が見て見ぬ振りしている駐車違反が常態であれば、二つの反応が市民から寄せられる。その一つは、警察官の職務怠慢による処罰ないしは解雇の請求である。何しろ、警察官は市民との間の契約で雇用された者であるのだから、雇用主である市民が被庸者である警察官の職務に口を出すのは当然のことである。無駄な金を使わず、職務に忠実な者を新規に雇用すべきなのである。第二には、駐車禁止にしくなくてもよい道路を駐車禁止にしたということになり、市民に不要な義務を課し、不要な権利の制限をしたということで市長が訴えられる

ことになる。基本的に契約的発想なのである。

(4) 家族契約と婚姻契約

契約神学は、さらに、キリスト者の信仰実践にも影響を及ぼしている。その一は、「家族契約」と呼ばれているものである。これは、一家の家長が家族員を代表して、神との間に、家族の信仰等々に関する契約を締結したとするもので、いわば「クリスチャン・ホーム」契約である。

第二は「結婚契約」と呼ばれるものである。今日、欧米の家族法では、「婚姻」が契約であることは自明のこととされているが、その淵源はここにある。日本で「契約結婚」というと、愛情によらずに、金銭や名誉や打算によってした結婚のことを意味している。逆に、通常の結婚は、契約によるのではないと意識され、「イエに入る」とか「二人が理屈を超えて一つになる」とか観念されている。

ちなみに、教会での結婚式では、新郎新婦に「誓約」を求めており、多くの日本人がそれを「誓い」と解し、特に拘束力のない便宜的なものと考えているが、実は、これは結婚という契約を締結する意思表示なのである。もちろん、この契約は、単に新郎と新婦の間だけで締結されるものではない。神と新郎と新婦との間の三者契約なのである。したがって、原則として、破棄が認められないのである。近年、アメリカでは、「カベナント」と「コントラクト」を使い分け、「結婚をコントラクトと解するから、当事者間でいつでも破棄してよいと思うのだ、カベナントと解するべきである」という主張が聞かれる。その点は、基本的に、カベナントでもコントラクトでも変わらないと思う。契約の当事者に神が入るか否かが決め手なのである。したがって、信者でない者の結婚は破棄されやすいことになろう。神を当事者に入れることができないからである。

(5) 関係としての契約

聖書では、人格的な関係のことを「契約」と捉えており、日本人のイメージするように経済的に価値があり、身分的に重要な場合だけに限られるものではない。神と人、人と人、人とサタン、人と悪霊、人とキリスト、人と聖霊、民族と民族など…。

こういう観点から、「伝道」を捉えて見ると、新しい視点が開ける。「伝道」を福音を真に人に伝えることと解すると、「伝道」とは、基本的に、伝道者と被伝道者との間の人格的關係であるということになるはずである。これは伝

道者と被伝道者との人格的關係である以上、伝道者の一方的行為ではありえず、被伝道者の合意が必要となる。つまり、「伝道」とは、伝道を受け入れるという被伝道者の合意によって開始される契約ということになる。そして、それに至るまでの、トラクト配布や放送や伝道集会などは伝道の前段階（前伝道行為）としての伝道への勧誘、「伝道への誘引」と捉えることができる。そう考えて見ると、従来「伝道」と言われていたものの多くは、「伝道」そのものではなく、「伝道」に先立つ「伝道への誘引」であったことがわかる。もちろん、伝道への誘引は伝道に不可欠であり、重要な行為であるので、誤解しないでほしい。ただ、「伝道への誘引」を「伝道」と混同することによって、伝道しているという自己満足に陥ってしまい、肝心の「伝道」の使命が果たされないままになってしまうことが懸念されるのである。

さらに分析すれば、「伝道」によって被伝道者が「求道決心」をすると、それ以降は「伝道」ではなく、本人の自主的な意思に基づく「求道」となるとみるべきである。そして、今度は求道者と教会との間の「求道」契約になると考えるべきであろう。求道の終期は、言うまでもなく、「信仰告白」で、それによって、今度はキリストとの契約が成立することになるのである。その途中に、教会によっては、「受洗準備」という段階があるかもしれないが、それも契約関係である。

(6)「約束」と「信頼」

日本民法は、西欧法を継受した結果、契約は意思と意思の合致で成立するという「意思主義」をとっている。しかし、日本人の契約意識として、意思だけで契約が成立するというに馴染みがない。むしろ、口約束では契約は成立しないと考えられている。契約が成立するのは、契約書に署名押印したときであり、代金と品物との引き替えがあったときであり、登記がされたときであるという意識が濃厚である。契約書にサインをしても、押印がなければ無効だとした判例もあるくらいである。押印にしても、三文判の場合は軽い効力しかなく、「正式な契約」の場合には、実印が必要だという意識が一般的ではなかろうか。

現実的に考えてみても、意思主義契約論は経済を混乱に陥れかねない危険思想である。数億円、数兆円の取引でも、口約束だけで成立するのであるから、である。もちろん、円満に取引が終了してしまえば何ら問題ない。問題は、どちらか一方が「そんな約束など知らない」と言い張った場合である。

法律上は契約が成立しているにもかかわらず、「否定」されるとどうしようもなくなってしまうということである。証拠として「契約書」が必要になる。そして、最終的に、契約書がないと、契約は「無効」になってしまう。「意思主義」に何の意味があるのであろうか。むしろ、社会を混乱させ、悪者の暗躍を許すだけではないのであろうか。

西欧のローマ法の伝統を受け継いでいないアメリカ（ルイジアナを除く）の場合、意思だけでは契約は成立しないことになっている。契約書や金銭の支払いなど「プラスアルファ」が必要とされている。つまり、「約束＋アルファ」で契約が成立すると考えるのである。日本人の法意識もこれと同様である。実は、もともとのローマ法も同様だったのである。

近代に至るまでにローマ法が変更されたのであって、それはカトリック教会の所為である。聖書によれば、救いはただ「信仰のみ」であり、それは救いの契約が意思のみで成立することを意味する。つまり、一般的に「契約は意思のみで成立する」と解し、それに抵触するローマ法を修正してきたと考えられているのである。すなわち、契約の意思主義の意義は聖書にあったのである。キリスト教が分からないと意味不明の規定だろう。なお、このことは、教会的には、 sacrament など行ないによる救いを主張していたカトリック教会なのであるが、神学的には（あるいは、個々の神学者には）聖書に書かれている通りに「信仰のみ」を認めていたということの意味するものとも受け取れ、興味深い。

「意思主義」契約論に対峙するのがアメリカの「信頼主義」契約論である。「意思」とは「約束」と言い換えてもよいから、「約束」か「信頼」かという図式となる。日本人の契約意識も、コネ、接待などによる事前の当事者間の信頼を前提としているので「信頼主義」と呼んでもよさそうであるが、日本人の契約意識は「関係主義」ないし「縁故主義」と呼ぶのが適切であろう。

III 「法」の思想と意識

1 古代ギリシャと古代ローマの法

古代ギリシャの法の特徴は、文字通りに適用する「形式主義」で、解釈を経て適用する「実質主義」をとる古代ローマと対照的である。

たとえば、「剣で人を殺す」という規定があるとすると、「剣」でなければならず、「のこぎり」や「のみ」では該当しないことになる。当然、毒殺は適

用外となってしまう。ローマでは、「剣」なら、形状にとらわれずに、人間の皮膚や肉を切り、臓器を損傷させるものと考え、「のこぎり」や「のみ」も「剣」に含まれるという解釈をする。さらには、「剣」が問題なのではなく、それはひとつの行為の例示にすぎないと解し、問題は「殺す」にあると見て、「毒殺」も当然適用内であるとしよう。

ある意味で、ギリシャは思弁的であり、ローマは現実的であるということもできよう。

2 ユダヤ人とキリスト

福音書に出てくるユダヤ人律法学者やパリサイ人と主イエス・キリストとの論争にも、これと通じるものがある。しばしば、福音書にとりあげられているのが「安息日」をめぐる両者の論争である。微細な点や本旨からはずれた末端的なことにこだわるユダヤ人に対して、主イエスは大胆に、「安息日」の意味論を展開する。「安息日は人間のために設けられたのです。人間が安息日のために造られたものではありません」（マルコ 2:27）と。

3 ローマ法と西欧の法意識

「ローマ法」というと、多くの日本人は、「第1条 ○○」「第2条 ○○」という形式のローマ帝国の法律をイメージし、おそらく「刑法」や「国家行政組織法」「国家公務員法」などといった行政法を思い浮かべることであろう。その予想はほぼ完全にはずれている。ローマ法に条文がないわけではないが、通常「ローマ法」と呼ぶ部分は「条文」ではなく、「学説」である。国家の制定した制定法に対して、学説によって形成された法という意味で「学説法」と呼ぶ。なぜ、ローマ法が、近代においては、大学に引き継がれたのかという意味がこれでわかっていく。ローマ法とは「法学」そのものなのである。当然、東洋の意識とは大きく食い違っている。

また、東洋の法意識では、法といえば刑法や行政法を思い浮かべるが、ローマ法では、大部分が民事法なのである。この点も、日本人の感覚とは大きくずれている。「法」といえば「統治の手段」と考える東洋とは異なり、西欧では、「法は権利の体系」と意識されるゆえんもここにある。東洋とは正反対に、西欧では、憲法や刑法や行政法も私法的に理解される傾向がある。憲法は、立憲君主制なら、君主と国民との間の契約と捉えられ、民主制なら、国

民相互の契約と解される。刑法も、お上の威光を指し示し、公の秩序を保つためという大上段の構えではなく、国民の権利を擁護するものという点から理解される。行政法も、お上からの押し付けとしてではなく、国民の合意を得た一種の契約として理解されている。

4 律令と東洋の法意識

既に述べたように、中国の「律令」は、文字通りに、「刑法と行政法」という意味である。「法は統治の手段」と考える東洋では、「処罰」「威嚇」「強制」ということが「法」の重要な任務となる。そのうえ、威嚇効果を高めるためには秘密にしたほうがよいという発想から、法を公示しないという姿勢がとられるので、西欧的な意味で「法」と呼べるか否かはいささか問題となりうる。

徳川幕府は「高札」により、その都度の具体的な「定」「達」を庶民に掲示してはいたものの、一般的な法規範は持たなかった。「忠臣蔵」で問題となる高家筆頭・吉良上野介の「いじわる」も、法思想的に考えると、そうではなかったのではないと思われる。西歐式の考え方によれば、たとえば、「勅使饗応」の手順についても「勅使饗応法」として定めておけば、だれでもいつでも正確に知ることができ、問題を起こさないですむはずである。しかし、徳川幕府はそういう一般法を持たず、すべて先例主義で処理していたため、先例を記憶し、必要に応じて教授する役職が必要になるわけで、それが高家であったのである。したがって、そういう高家を無視した赤穂藩主・浅野内匠頭が常識知らずということになってしまうのである。

もっとも、刑事犯罪人の処罰に関しては、区々になっては困るということから、過去の判例を集積した「公事方御定書百箇条」が制定された。「公事方」とは「刑事」という意味である。「制定された」といっても、一般に公示され、公刊されたわけではない。むしろ、公示すると犯罪が増えるという意識で、将軍と大老と三奉行の五冊のみで複製厳禁の秘密法典とされていた。しかし、現実には、与力や同心が犯罪の取締をするのに、法規なしでは困るので、違法コピーが一般化していたという説もある。

それでも、刑事に関しては一応裁判規範があったのでまだしも、民事（出入方）に関しては、まったくの無規範で裁判が行なわれていたのである。道理や世間の常識に基づいた、いわゆる「大岡裁き」である。日本人の多くが

お役所や裁判所に求めるのは、今日においても、この種のものであるということも日本人の法意識という点では念頭においておかなければならない。おそらく、日本の教会や教団での事案の処理や問題の審議にも同様のことが言えるのではあるまいか。

IV 「法」と「信仰」

1 西方神学とローマ法学

初期のキリスト教会が東西に分裂した後（それ以前から）、東方教会ではギリシャ哲学に基づいて神学をし、西方教会ではローマ法学を基礎として神学形成をしてきた。プロテスタント教会はカトリック教会から分離してきたものであるから、当然、西方教会の伝統の下にある。したがって、プロテスタントの神学はきわめて法的である。もっとも、カトリック教会は中世の十字軍遠征によって、ギリシャ哲学の影響を強く受け、トマス・アクウィナスなどは、アリストテレスの哲学を神学の基礎としたほどである。また、プロテスタント教会も、近代においては、自由主義神学の台頭とともに、再びギリシャ哲学の影響を受け、今日においてもそれは残っている。とはいえ、プロテスタントの神学においては、罪、救い、贖いなど、その最も基本的な教理が法的に解されているのは否みようもない。

2 ピューリタンと契約の思想

先に述べた「契約神学」は「契約」について熟考し、それがピューリタン革命を通じて、ピューリタンと結び付いた。ピューリタンはイングランドで起こった運動であるが、その花は、新大陸アメリカにおいて咲かせることになる。アメリカにおいては、新大陸の開拓ということとも重なって、そのピューリタン振りを一層純化させていくことになった。そして、それは、単に、教会生活のみならず、家庭生活、社会生活の全面において、清い生活の実践を図るようになり、その基礎として「契約」が持ち出された。

つまり、ピューリタンたちは、神との契約によって、清い生活を守り、清い生活を守ることによって神の祝福を期待したのである。安息日厳守、禁酒禁煙、質素な生活などである。それは、アメリカ人宣教師を通じて、日本にももたらされ、日本の教会の多くの基本姿勢となった。しかし、日本の教会において、本当にピューリタンの意味がわかって、それを採用してきたのか

という点については疑問なしとはしない。思うに、日本社会に伝統的に残存している儒教的な倫理感と結び付いて理解されてきたのではなかろうか。今なお、日本の教会には、強い儒教的な考え方があることを考えあわせればうなづけなくもない点である。

その際、日本人には契約意識が強くないから、また、東洋の法意識の影響下にあるから、宣教師から伝えられた安息日厳守などの実践項目を契約的に捉えることができないで、強行法的に捉えられた節がある。その結果、自由意思により自主的・自発的に遵守すべき契約が、強制的に義務づけられ、強いられて実践するという形態となってしまうなどの弊害が生じていないともいえない。

V 日本人とキリスト教信仰

1 日本人と宗教・信仰

(1) 汎神論と曖昧さの原理

日本人の宗教環境は「汎神論」である。汎神論は、神と人と世界とを連続線上で見ると、その間の区別は明瞭ではない。むしろ、曖昧さをその特徴としている。それは、日本人のあらゆる思想や行動に影響を及ぼしており、逆に、明確に物事を捉え、彼我を区別し、白黒をつけることを嫌う風潮がある。

日本社会において要領よく生きていく人は、概して、自分の意見をもたず、物事をはっきりとさせず、曖昧にしておくタイプの人である。管理職にある人は、この種の人を正確に見極めないといけな。自分に追従するので「愛い奴」などと思って、昇進させ、管理職につけると、失敗を恐れるあまり冒険ができず、危険の回避ばかりに気を使うので、周囲の意気は消沈し、組織が停滞してしまう。

やはり、日本社会をリードするのは「真のキリスト者」以外にないのである。

(2) 生活と宗教におけるタテマエとホンネ

タテマエとホンネはどの社会にもある。どうしてもタテマエは高く上げなければならないが、ホンネはそこに及ばないということは人間社会であればどこにも通常ありうることである。何とかタテマエをクリアーしようと努めるものの、ホンネの部分がそれに及ばず、結果的に、タテマエとホンネとの

ギャップが生じてしまうのである。

しかし、通例、日本社会について言われるのはそういう意味ではない。初めからタテマエはタテマエで、それを実現しようというつもりも意思も意図もないという現象を言うのである。明治政府は、西欧法を緊急輸入したが、それは日本に西欧法を施行しようとしたことではなかった。徳川幕府の締結した不平等条約の改定交渉に当たって、相手国から要求された「法規範の存在」を示すための手段にすぎなかったのである。つまり、相手国に見せるためだけの「見せ金」としての西欧法の導入だったのである。だからこそ、「誤訳も妨げず、ただ速訳せよ」という無茶苦茶な命令も意味をもっていたのである。

この日本人のタテマエとホンネの意識は、社会のあらゆる階層に普遍的であるし、あらゆる部門に共通している。政治はもとより、経済、教育、行政、司法、福祉、医療、土木建築、運輸運送、通信、地方自治等々から、衣食住など庶民生活や宗教の領域まで浸透している。

(3) 集団主義と個人の信仰

日本人の行動様式の特徴の一つが「集団主義」である。日本では、個人が個人として存在することが困難で、イエ、ムラ、クニ（現在ではカイシャ）という集団に埋没してしまう傾向があるからである。先に述べたように、結婚はイエに入ることであり、就職は会社に入ること（入社）であるという意識がいまだに、若い人の間にも根強い。その中で、キリスト教に触れ、個人の信仰を表明するとなるとたいへんである。

そもそも、宗教や信仰が個人のレベルのものと捉えられてこなかった風土でもある。イエやムラの宗教であり、個人は、その構成員として、その行事や儀式に参加するにすぎないのである。したがって、個人のレベルでは宗教や信仰に対して無関心であることが多い。個人が宗教や信仰をもつのは、むしろ、危険な行為であると捉えられてきた風潮がある。

(4) 「御利益」と日本人の信仰意識

日本人は、一般に、「現実的」だといわれる。あまり、頭の中だけで考える理論的なことには得意ではなく、頭を使うにしても現実的な次元でそれを生かすという面に秀でているといわれる。いわゆる「理学よりも工学」志向である。確かに、実際的にも、金と暇がかかり、先の見通しの立たない基礎研究にはあまり力が入らず、他で出された成果を応用し、実用化し、商品化す

るという点に勢力を注ぐという傾向が見られる。

それは法律制度の導入にも共通している。最初の中国の律令の導入の場合には、国家制度を整えるという目的があって、そのために律令を利用しようと考えたものである。そのため、律と令の重点の置き方が本家の中国とは異なっている。中国では、令（行政法）は、時代や地域で異なり、時の皇帝の意向で変わっても差し支えないものと考え、ある意味で、限時的、限定的なものと考え、あまり重視しなかった。それに対して、律（刑法）は、時代や地域を超えて不変の法原則であると考え、重視した。しかし、そういう法原則を導入したいのではなく、国家制度の整備に眼目のあった日本では、律はタテマエとし、令に重きが置かれたのである。「和魂漢才」である。

明治政府の西欧法輸入の経緯については先に触れたが、やはり同様であった。ここでは「和魂洋才」の精神が貫かれた。戦後はアメリカ法の導入がなされたし、アメリカの諸制度が、法理論の違いをあまり考慮せずに導入されてきた。「和魂米才」政策と呼ぶべきであろう。それは、日本の教会の姿勢にも共通しているように思われる。

宗教の導入についても同様のことがいえる。律令の導入と並行して、仏教を取り入れ、国教化するが、仏教の精神による治国を目的としてもものではなかったのは明らかであろう。あくまでも「民を治める道具」とされている。それは徳川幕府の仏教政策にも言えることで、仏教を「住民登録」機関とし、「葬式」施設と化してしまった。明治政府が神社国教化を図った場合も、あくまでその統治効果を期待してのことであった。

国民一人一人の宗教観も、基本点には同様で、それによって世界観を函養し、倫理を修得し、精神性を高めようとするのではなく、もっぱら「商売繁盛」「家内安全」「交通安全」「大学合格」「祈願成就」等々といった具体的な願いのためである。それも、真にその「神」を信じてのことではなく、ことによれば、信じてもないのに「祈願」するのである。いわゆる「神頼み」の精神性である。「ご利益」の宗教意識でもある。つまり、日本人にとって「神」とは、人間の願いを成就させる道具にすぎないのである。

2 日本人とキリスト教の接触

(1) 「+アルファ」のキリスト教受容

過去に日本においてキリスト教宣教が大きく伸び、キリスト教が大幅に受

容された時が三度あった。戦国時代と、明治維新时期と、敗戦後である。それぞれ多くの宣教師が派遣され、盛んな宣教活動がなされ、多くの受洗者が起こされ、多くの教会が立てられている。しかし、一定期間を経ると、キリスト教宣教が禁止・制約され、積極的な協力が解除され、その結果、キリスト教宣教は萎んでしまったのである。

実は、キリスト教の受容自体に根本的な問題があったのである。先に見た仏教の場合と同様、キリスト教の教えに賛同し、キリスト教による国民の精神化を狙ったものではなかったのである。必要であったのはキリスト教そのものではなく、キリスト教と「抱き合わせ販売」されていた「物」であったのである。その「物」が欲しいために、泣く泣く、嫌々、キリスト教を受容しただけなので、「受容」といっても、真の受容でなかったのは明らかである。いわば「受容カモフラージュ」であった。「偽装受容」である。

戦国時代には「鉄砲」、明治維新时期には「近代化教育」、敗戦後は「復興資金」が「欲しい物」であった。第一の場合、鉄砲の輸入には必ず宣教師がついてくるし、宣教師を拒めば鉄砲が入らないので、やむを得ず宣教師を受け入れたのであった。第二の場合、鎖国政策で遅れた国家の近代化のために必要な「お雇い外国人」という名の政府顧問や教官の派遣を先進諸国に要望すると、宣教師を派遣してくるのでやむを得ず受け入れ、受け入れると国内で宣教活動されるが「見て見ぬ振り」をする以外にしかたなかったのである。第三の場合も同様で、占領国であるアメリカの心証を良くしようと、皇室でも毎週牧師を招いて礼拝・祈祷会を開催し、聖書を読み、説教を聞き、賛美歌を歌い、「アーメン」と唱えたとされている。つまり、「+アルファ」によるキリスト教の受容（偽装受容）であったのである。

しかし、偽装受容はいずれ「化けの皮」が剥がれる。戦国時代といえども、いつまでも鉄砲が必要なわけではない。国内が平定されれば、むしろ逆に、鉄砲は不要品であり、危険品となる。そうでなくとも、鉄砲の国内生産が可能となれば、輸入は必要なくなる。明治時代も、いつまでも後進国のままではない。軍隊を整備し、学校を造り、近代鉱工業を興し、政府組織も充実してくる。憲法・皇室典範・教育勅語を發布し、帝国議会を開設し、外国に出兵するようになれば、もう一人前である。外国から教えてもらう必要はなくなる。敗戦後もいつまでも続くわけではない。朝鮮特需を機として産業は復興し、文化も興隆すると「もはや戦後は終わった」と言われるようになる。

サンフランシスコ条約が締結され、晴れて日本は独立国となる。資金援助を受ける必要もない。

「必要ない」となれば、+アルファで偽装受容されていたキリスト教は、何の躊躇もなく切り捨てられて不思議はない。

(2) キリスト教信仰と「受難」

日本のキリスト教に強いイメージは、キリスト教の「受難」観である。教会に行くのをためらう日本人の意識の下にあるのは、「やましさ」である。キリスト教が、理屈はともかくも、日本社会ではまともではない、という意識である。結婚式やクリスマスでは教会が受容されているのは、その分野（結婚式とクリスマス）では教会が草分けであり、それなりに評価されているからである。だから、葬式という別の分野に入るととたんに非難が起こるのである。

意を決して教会に行き、信仰をもつと、今度は「必死の決断」をしなければならぬ。「クリスチャンになると石を投げられる」「口をきいてもらえない」「家に火をつけられる」という、ありもしない、「受難」妄想があるからである。それに教会の責任がないわけでもない。教会の説教で、伝道集会のメッセージで、教会学校の教科で、教会は「キリスト者の受難」を強く語ってきた。もちろん、ここで言う「受難」とは主イエスの受難のことでも、ネロによるローマのキリスト者の受難のことでも、徳川時代や明治初期の切支丹の受難のことでもない。「わたし」「あなた」という日本のキリスト者の受難のことである。

確かに50年ほど前までは「現実のこと」であったかもしれない。しかし、現在では「非現実のこと」であるにも拘わらず、日本のキリスト者の意識としては、きわめて強い現実性を帯びていることである。

(3) 伝道における「+アルファ」「御利益」

先に日本人の「ご利益宗教」観や日本における「+アルファのキリスト教受容」についてのべた。それを知ってか知らずにか、日本のキリスト教会における伝道方策にも「+アルファ」や「ご利益」を用いたものが多い。既に見たように、「+アルファ」や「ご利益」を表面に出せば、日本人は教会に来るかもしれない。少なくとも、その可能性は、そうしないよりも大きいであろう。しかし、その危険は、先に述べたことから容易に推測できよう。

日本の教会の伝道方策の定番は「英会話」であろう。なるほど、「英会話」

ということでは、多くの人が教会に集まるものの、一定レベルに達したりして目的を達すると教会を去っていくという現象が如実である。もちろん、「しないよりはしたほうがよい」という意識なら何も言はない。小学生向けのケーキやアイスクリームを目玉とした「子供会」伝道でも、来る子供たちはお菓子だけが目当てで、なかなか伝道できないという声を聞く。それはほかの何を用いても同じことであろう。それが伝道方策として良いのか悪いのかは別の考察が必要である。

明治期のアメリカ人宣教師たちの日本伝道方策は、日本人に必要な教育を用いて、教育の分野から伝道を図ろうとするものであった。いわゆる「ミッションスクール（伝道学校）」構想である。その結果、日本に多くの優れた学校ができ、多くの優秀な人材が養成されたことは事実である。しかし、それと伝道とを直接に結び付けることはできないような気がする。もちろん、広い意味では伝道の一環ではあろうが…。特に、昨今のミッションスクールでは、教員の大部分が非キリスト者であったり、キリスト教に反対する者であったりするので、新たな意味づけが求められている。

3 日本人のキリスト教信仰とその問題点

(1) 信仰と生活の規範としての聖書

「聖書は信仰と生活の唯一の規範である」とは、福音派の共通の信条であろう。しかし、その意味を真に理解しているであろうか。その意味を真に教えてきているであろうか。単なる「呪文」と化してはいないであろうかと危惧するものである。

聖書が信仰と生活の規範であるということは、聖書が万事のルールブックであるという意味である。聖書が諸事の法であるという意味である。しかし、だれもがそうとは理解していないのではなかろうか。「否！」という人もいるに違いないが、そう理解しているとしても、それがタテマエにすぎないものとはなっていないだろうか。

先に日本人の法意識について考えた。実は「聖書を規範とする」意識は、西欧の法意識の基礎なのであるが、それゆえに、法意識をまったく異にする日本人には理解困難なのではなかろうか。日本人にとって「法」というものに従うことには馴染みがないからである。どうしても、「人」を立ててしまいやすいし、「人」が立ち、「人」に従わせてしまいやすい。

(2) 他人を強いる道具としての法

日本人の法意識という点から、「聖書」も「信者を強いるための道具」とされてしまいかねない。「聖書に『〇〇せよ!』と書いてある!」などと。「愛が足りない」「赦していない」「一致がない」など、非難的、強制的な言葉が多く聞かれる…。本来、契約として、キリストと私という関係の中で、自主的、自発的に履践すべき問題なのであるが…。

(3) 「信仰のみ」への不安感

プロテスタントにとって最も重要なはずの「信仰のみ」も、日本という環境の中では不安要因の一つとなりかねない。「信仰とは何か」が考えられてこなかったゆえではなからうか。「信仰とは何か」を曖昧なままにして、「信仰告白」をし（あるいは、強いられ）、キリスト者となってしまう、もはや「信仰とは何か」が問えなくなってしまう現状はなからうか。

日本人にとっての「信仰」観は、「鯛の頭も信心から」に端的に現われているように思われる。基本的に、信仰とは「自分の思い込み」ということになる。神社の「お百度参り」も、何の教理的根拠もない、自分勝手な思い込みである。「幽霊を信じる」「UFOを信じる」という類も同様であろう。それとキリスト教の「信仰」とが混同されてはいないであろうか。もちろん、聖書を読み、説教を聞きしているのも、そこまで極端ではないであろう。しかし、心の底にある「信仰」の意識はどうであろうか。

基本的に、キリスト教で「安心」できる根拠は、「契約」によって、神が全知全能であり、神の聖霊が私の中に住んでおり、神のキリストが私の負債を一切引き受けてくれたからである。それは「契約」であり“*pact sunt servanda*”（契約は守らるべし）の原則により、破られることがないので「安心」なのである。ほかでもない、その契約を締結する意思表示、それが「信仰」なのである。したがって、信仰のゆえに安心の契約を締結したので、不安に陥る必要はないはずである。不安に陥るとしたら、悪徳商法のように、キリスト教が嘘ではないかという疑問をもった場合である。本当に神がいるのだろうか、と疑い始めた場合である。

しかし、そうでない限り、不安に陥ることはないはずである。それにもかかわらず、日本人のキリスト者の多くが不安感をもっている。その結果、主日礼拝の出席に励み、献金に励んでいる（聖書を読み、良く祈る…ということとはあまり聞かない）。それは、もしかしたら、教会の教育の問題ではないで

あろうか。「主日礼拝に出席しないと地獄に行く」などと…。誤解されても困るが、主日礼拝にいくら熱心に参加していたとしても、それだけでは決して天国に行くことはできないし、キリスト者であれば、一度も主日礼拝に参加しなかったとしても、天国行きは保証されているのである。

「不安」を、信者を集め、献金を増やす道具としているのが、日本の諸宗教の常態である。「不安」を置いておけば信者は操縦しやすい。これは、東洋の法意識の発想である。秘密法典にし、また形式的な厳罰主義をとることによって、民を不安常態に置いて、民を強制し、統治するという発想である。

神の世界とキリスト者

櫻井園郎

1 「神の世界」の意味

1 創造主なる神

神が「(世界の) 創造主」であるという意味は、神が全世界の所有者であるという意味である。当然、この世界は「神の世界」ということになる。

2 被造物なる世界

この世界が「神の被造物」であるということは、この世界が「神の世界」として、神の所有下にあり、神の統治の下にあるということを意味している。決して、世界は、「自然に」発生したのでも、「偶然に」湧いてきたのでもない。神が、意図して、創造した世界なのである。

3 人間

(1) 被造物なる人間

人間も、神でない以上、当然に、神の被造物である。人間は、神の被造物なのであるから、神の所有物であり、神の統治下にある存在である。

(2) 人格をもつ者としての人間

しかし、神は、人間を、単なる被造物としてではなく、「理性的被造物」として創造した。神は、人間に、理性や自由意思を与え、人格を付与した。つまり、人間は、「人格をもつ被造物」として創造されたのである。「人格」とは、(権利の) 主体となりうる地位をいう。たとえば、木や草や犬や猫は(権利の) 客体であって、主体とはなりえない。それに対して、人間は主体となるのである。

したがって、人間は神との間でも、単なる被造物として神の(権利の) 客体であるのではなく、神と(対等の) 主体となるのである。それが、神との契約を可能にする大原則である。

もちろん、人間は（権利の）主体であるから、「責任」を問われ、「責任」を負わなければならない。人格をもつということの意味は、主体となり、責任を負うものという意味なのである。なお、日本語で「責任」というと、咎められ、責められることを意味するが、英語では、日本語で「責任」と訳される言葉が三つある。“responsibility” “liability” “accountability” である。それぞれ、「応答可能性」「信頼可能性」「説明可能性」の意味である。そのうち、ここでは、神に対応する責任として応答責任が問題とされる。

（3）「神の代官」としての人間

人間は「神のかたち」に創造された。「神のかたち」の意味については、神学上、諸説があるものの、そのうち、「神のかたち」が「地を治める」こととの関連で意味をもつと考える立場をとろう。

従来、「神のかたち」は（または、「神のかたち」には）「地を治める」ことである（が含まれる）と言われてきたことから、「地を治める」ことが「神のかたち」であること（のひとつである）と思われてきた節がある。その結果、人間の自然搾取や環境破壊の責任をキリスト教にもってくるような主張がなされている。

しかし、「地を治める」ことが「神のかたち」なのではなく、「神のかたち」が「地を治める」権限なのであると理解すべきである。なぜなら、地の所有者は神であり、神であるということが地を治める根拠であるからである。つまり、「かたち」とは「権限」ないしは「権限付与のしるし」なのである。人間は「神のかたち」であるがゆえに、地を治める権限と責任を有しているのである。

II 「罪」と世界の変化

1 「罪」はどう捉えられてきたか？

（1）創世記2章17節と「業の契約」論

「罪」の説明のために用いられる創世記2章17節は、従来、どのように説明されてきたであろうか。既に何度も言及したように、日本の教会の多くはアメリカ人宣教師の働きによって建てられ、アメリカの教会と深い関係をもっており、神学的にもアメリカの教会の影響を強く受けてきた。そのアメリカの教会はピューリタン運動との関係で「契約神学」の影響を受けている。その結果、日本の多くの教会で、理解され、説明されてきたことは、「契約神

学」の「業の契約」論で主張されてきたことと基本的に同じである。

創世記2章17節には「食べると死ぬ」と書かれているが、それを「食べないで生きる」と読むのが業の契約論の特徴である。つまり、「食べてはならない」と神に言われたものを食べるか食べないかによって、神（の言葉）への従順度を試験したというわけである。それを「契約」ととるか否か、契約ととるにしても「業の契約」ととるか否かは教団教派、神学的立場等々によって区々であるが、「善悪の知識の木の実」を「従順のテスト」と説明する点は、ほぼすべての教会に共通しているように思われる。

さて、「業の契約」論は、そこからさらに論を進めて、従順のテストの結果、合格者に与えられるのは「単に生きる」ということだけではなく、「永遠の生命」であったとする。つまり、そのテストに合格すれば「天国行き」の切符が得られたというのである。そのために、キリストによる十字架の死に至るまでの従順は業の契約の履行として説明されることになるのである。

そこで、疑問が生じる。まず第一に、善悪の知識の木の実による従順のテストの合否判定の時期はいつなのかという点である。もちろん、聖書にはまったく何も書かれてはいない。疑問の趣旨はこういうことである。「食べたら死ぬ」ということなら（それが聖書に忠実な読み方なのであるが…）、「死ぬのはいつか？」と聞かれれば、直ちに「食べた時」と答えることができる。それに対して、「食べなかった時」とはいつなのか、まったく不明である。今日一日、食べなかったら合格なのか、試験期間は一週間なのか、一月か、半年か、3年か、5年か、10年か…、それとも億単位なのか…。つまり、「食べなかった」という不作為が確定するのは期間の定めがあってはじめて通用する概念なのである。そこで、業の契約論は、「一定の期間の定めがあった」というが、もちろん、聖書には何も書かれてはいない。「食べなければ生きる」などと聖書に不忠実な読み方をしたツケが回ってきているように感じる。そのツケを支払うために、また、聖書に書かれていないことを言ってしまった、のではないだろうか。

第二に、そのテストに合格するのはどんな人であろうか。つまり、どういう人がそのテストに合格するのであろうか。このテストは、能力の検定を目的とした資格試験の類ではなく、大学側の好む者を入れ、好まない者を落とすための大学の入学試験のようなものであるはずである。神の意にかなう者を（天国に）入れ、そうでない者を（地獄に）落とすための試験であるから

である。したがって、神の意にかなう人が合格するような試験問題を作らなければならないはずである。そうでない問題を作ったとしたら試験委員のミスということになる。果たして、「善悪の知識の木」試験はどうであろうか。（これが試験だとしたら）残念ながら、試験委員のミスだと思う。試験対象の木はエデンの園に1本あるだけである。しかも、それだけが「好ましい木」であったのではなく、園には「好ましい木」が満ち溢れていたのである。あえて、その木の実を食べてみようとする必然性はないから、試験というにはあまりに拙劣である。「善悪の知識の木の实以外の木の実を食べてはならない」というのなら試験になるだろうが…。

第三に、そのテストの合格者が果たして「従順な者」であるといえるかという疑問がある。たった1本の対象の木に手をつけなければよいのであるから、園の中央からなるべく遠くへ離れたところへ行ってお腹いっぱい果物を食べて、満腹してから、昼寝を決め込んでいればよい。確かに、人間には園の耕作が命じられてはいたが、忠実に耕作に精を出したところで、「忠実」とは認められないのであるから、そのようなことをするのは「愚か者」である。つまり、このテストで「忠実な者」と認められるのは、神の命令などほっておいて、園のはずれで昼寝でもしていた者ということになってしまう。それは、「ドラえもん」ののび太のような怠け者が合格する「あべこべの世界」ではないだろうか。それを「不忠実な者」と言うのが、少なくとも、吾人の常識なのだが…。

また、こういう試験感覚で罪を考えると、罪とは（試験の）不合格という意味になる。それも何かの作為をするという試験の不合格ということではない。それなら、罪を「不合格な作為」「不適格な作為」「誤った作為」と捉えることができ、吾人の感覚とも符合しよう。しかし、問題となっている問題は不作為なのであるから、奇妙な結果になる。日本社会は「減点主義の社会」であるといわれるのと、似ている気がする。何もしないと100点満点で、何かをすると、必ず何らかのミスが伴うから、必ず減点されるという社会構造である。これが天国の基準だとしたら、行きたくないと思うのは不謹慎であろうか。

少なくとも、福音書で主イエスが語っている内容とは根本的に異なる。たとえば、タラントのたとえは天国に入れる者の選別基準を明瞭に告げている。天国に入れる者は、断じて、「日本的に世渡りのうまい奴」もで「昼寝組」で

もない。自分の賜物いっぱい而努力する者である。それでこそ「忠なる僕」と呼ばれうるのである。

(2) 聖書を忠実に読むと…

聖書を忠実に読むと、「食べない」だけでは「死なない」だけである。「死なない」と「永遠の生命」とは別である。「永遠の生命」が得られるのは「生命の木の実」を食べたときである（創世記3:22、黙示録22:14）。もともと、人間には「生命の木の実」を「食べる権利」が与えられていた（創世記2:9、2:16）のであるから、いつでも生命の木の実を食べて永遠の生命を得ることが可能であった。つまり、永遠の生命が得られるのは、善悪の知識の木の実を食べなかった時ではなく、生命の木の実を食べた時であったのである。

アダムとエバが神の言葉（法）を正確に理解していればそうだったはずである。しかし、残念なことに、（アダムと）エバは、神の法を正確には理解していなかったため、その結果、永遠の生命が得られる生命の木の実を食べる権利を放棄してしまったのである。創世記3章3節のエバの言葉は、善悪の知識の木の実について、単に「食べてはならない」のみならず、「触れてもいけない」と思い込んでおり、その理由として「死ぬといけなから」と理解している。つまり、エバ（とアダム）は、その実のもつ毒性等のゆえにそれを摂取すると人命を損なうという把握をしており、そのために、触れることも危険であるとの理解に至っているであろう。「触れてもいけない」という認識は、その木に近づくことを回避する意識と繋がっており、その木の存する園の中央の忌避という行動となったものと推察される。結果的に、園の中央に存した生命の木を忌避することとなり、永遠の生命を得る権利を自ら放棄してしまっているのである。

おかしなことに、先に触れた業の契約論に従えば、エバ（とアダム）は永遠の生命を得られるはずであったことになる。というのも、善悪の知識の木から遠ざかっていさえすれば、いずれ期間が満了して、「試験合格」となるからである。

そういう理解のアダムとエバは、そのままであれば、永遠の生命を得ることはいまでも、死なない状態を維持することはできたはずである。そこにサタンが現われ、善悪の知識の木の実を食べさせ、アダムとエバを死なせてしまうのである。その結果、神は、アダムとエバをエデンの園から追放し、生命の木への道を閉ざし、生命の木の実をとって食べて永遠の生命を得ない

ようにするにいたるのである。神による生命の木の實を食べる権利の剥奪であり、アダムとエバの生命の木の實を食べる権利の喪失である（創世記 3:22～24）。

死んだ人間が、再び生きるのは、キリストによって神との関係を回復させられてからであるが、キリストによる贖いは、単にアダムとエバの「死なない」状態に回復するものではなく、「永遠の生命」の状態に上げられるのである。つまり、「生命の木の實を食べる権利」の回復である（黙示録 22:14）。

2 「罪」とは何か？

（1）罪とは、「食べてはいけない木の實」を食べたこと

そう考えてきて、さて、「罪」とは何であろうか。聖書に忠実に説明するならば、罪とは、食べてはいけない木の實を食べたことということになる。まさにその通りなのであるが、今まで、こういう罪の説明をあまり聞いたことがないのではないだろうか。しかし、実は、そこが落とし穴で、重要な事実を見落としてきたのではなかろうか。

筆者は当初、1992年、米国ブリージー・ナザレン教会の婦人聖書講座で、婦人向けという点から日常的な「食物」を題材にしようと考えて、「聖書と食べ物」という連続講座を始めたが、始めてから意外な事実を次々に発見した。聖書の中では、「食」が、教理的に、きわめて重要な位置を占めているという事実であった。1996年、共立基督教研究所の岡山エクステンションでは、それを「食の神学／創造論・罪論」「食の神学／救済論」として、講義を提供し、『基督神学』11号（東京基督神学校、1999年）に『食の神学』の要諦として寄稿した。

（2）罪とは、神との契約に定められた債務の不履行

次に、「罪」を考えるうえで、「なぜ食べてはいけないのか？」が問われなければならない。いうまでもなく、神がそう定めたからである。ただ、その「神の定め」をどう捉えるかによって、「罪」の性質も変わってくる。

最も典型的な理解の仕方は、それを「神の命令」と捉えるものであろう。その場合には、「罪」とは、神の命令に違反して、食べてはならないと命じられていた木の實を食べたことということになる。簡明に言えば、「神の命令の違反」ということになる。神と人との関係をタテ関係で捉え、神の絶対的主権に従う人間という構図で見るときには、この説明が妥当する。いわば、「軍

隊」のような組織を想定し、「罪人」を上官の命令に違反した下級兵士と類比するものである。飼い主から「おあずけ！」を命じられた犬を想定することも可能である。「罪」を把握するうえでは、この考え方も悪くはないものの、「救い」を想定する段になると、困難を感じる。

次によくあげられる理解の仕方は、その「神の定め」を「刑法」と捉えるものである。「善悪の知識の木の実を食べたる者は死刑に処す」と読むわけである。聖書の内容的に問題は無い。もちろん、西欧的な意味での刑法規定である（東洋の意味だと異ってくるから…）。西欧の刑法理論では、「罪（犯罪）」とは、犯罪構成要件に該当する、違法で、有責な行為と定義されている。「犯罪構成要件」とは、どんな行為をしたら犯罪になるのかという明文の規定のことである。東洋の社会では、犯罪構成要件の規定なしに犯罪を取り締まるといことがなされる。家庭での親による子供たちの処罰、学校での教師による生徒の処罰、会社での上司による部下の処罰などから、地域社会や同好会や教会での不利益処分など…。もっとも「悪いことをしたとき」「不名誉な行為をした場合」程度の一般的な規定はある場合が少なくないが、それでは困る（西欧的には無効）。「違法」とは、法的に許されていないという意味であり、「有責」とは、本人に是非を判断し、責任を負う能力があるという意味である。アダムとエバの場合に適用すれば、「食べた」ことで構成要件に該当し、それは違法であったし、両人は有責であったから、「犯罪」として成立することになる。

その反面、「法」「罪」を極端に嫌い、「罪人」と呼ばれることに異常な反応を示す日本人の法思想を反映して、日本のキリスト教会では、「聖書のいう『罪』は『犯罪』のことではない」と言い、それを「宗教的な罪」のことでありと説明してきた。確かに「宗教的な罪」という説明に誤りはないが、それでは何の説明にもならない。そもそも「聖書のいう罪」を説明する作業をしていたのであるからである。「聖書のいう罪」とは「宗教上の罪」であると言い換えたにすぎないが、そのことによって、いっそう意味の分からないものになってしまうのが現状である。そして、ある場合では、日本人の宗教観としてもつ「罪深さ」とか「罰¹⁴⁶」、あるいは「悪行」などという感覚で「罪」が捉えられている。それらも、人間の罪の現象を表わすものであるのは事実であるが、「罪」そのものとは異なることは言うまでもない。

第3に、「神の定め」を「契約」と捉える理解である。「契約」に馴染みの

ない日本人にとって、「神の定め」を「契約」と解することには違和感がないわけではない。…というよりも、「聖書」を知らない（知らなかった）ので「契約」を知らない（分からない）のであるといったほうが適切である。そもそも、「契約」は「聖書」から発している概念であるからである。中東世界での「宗主権条約」などの「契約」観が「聖書」に反映したのであるという説明がしばしばなされてきたが、むしろ逆であると理解すべきである。聖書の中では、人格的關係を契約と捉え、契約は当事者の自由意思を前提とし、当事者の合意に基づいて成立するという考えに立っている。神と人間との関係も、神が人間を「神のかたち」に創造したことによって、単に「創造主—被造物」関係のみならず、人格的な契約の関係でもあるのである。聖書に記録されている創造当初の神と人との契約は創世記2章16～17節に書かれている通りである。この契約は、従来「業の契約」や「従順の試験」として捉えられてきた。その理解については先述の通りであるので割愛する。

筆者は、16節は、17節で除外された善悪の知識の木の実を除く、園のすべての木の実の摂取権を神が人間に付与する契約であり、17節は、不作為の債務を定めるものであり、当該債務の不履行の場合について「死」を定めるものであったと解する。「死」とは、この契約の「解除」を含め、神との一切の契約の解除を意味するものであり、通例、「神との関係の断絶」と説明されていることである。しかし、「死」とは、それのみではなく、債務不履行の場合の損害賠償の予定でもある。つまり、その債務の不履行に対しては、契約の解除と「いのち」という賠償額を予定するものである。「いのち」が損害賠償額であることは、主イエスが自分のいのちを「贖いの代価」として与えるために来たという聖書の記述に明らかである（マタイ20:28）。また、こう解することで、キリストの贖いの意味が判然とする。

つまり、罪とは債務不履行である。すべきことをしないことである。ただ、この場合の債務は不作為の債務であるので、『[しない] ということをする』ことをしないこと、ということになる。単に、一般的な意味で、「契約の違反」ということではなく、具体的な債務の不履行なのである。

（3）罪とは、神との婚姻関係における不貞（姦淫）

さらに聖書は、人格的な契約を「婚姻」と呼ぶ。これも、人間社会における婚姻という概念を聖書が用いたというのではなく、聖書が人間社会の概念に下ったのであると解すべきである。なぜなら、「婚姻」の制度を定め

たのは神であり、「姦淫」を責めるのも神であるからである。

聖書は神と人間との関係（人格的契約）を「婚姻」と考え、人間がサタンと関係をもつことを「姦淫（不貞）」と呼ぶ。婚姻という契約の第一の義務は「守操義務」とされ、守操義務違反は離婚原因になるというのが今日の婚姻法の法理であるが、それは聖書の思想の反映である。それは「一夫一婦」制を前提としなければ規定しえない概念であり、一夫一婦制は、人間社会にそれほど自然な概念ではなかったからである。「神の民」とされるイスラエルの中においても、それは一般的ではなく、旧約聖書の中にも、多くの妻や妾をもつ英雄が記され、遊女の存在がしるされている。「遊女を買う」という行為（買春）が民を教える箴言にたとえて用いられるなど、社会に一般化していたことが窺える。そんな社会では、妻を縛るための概念とする用い方はあったとしても、本来的には「姦淫」ということは意味をもたないはずである。

つまり、「罪」は、神との婚姻関係における守操義務の違反を意味する。もちろん、守操義務とは不作為債務であり、先の説明と矛盾するものではない。また、守操義務違反は一人でできるものではなく、サタンの誘惑とそれに応じる人間のサタンとの姦淫がその裏にあるが、これも、罪の根源を示すものとして、理解を明瞭にさせる。その点については次に言及する。

3 「罪」とサタン

(1) 従来の説明

従来、人間の罪の事件に関係するサタンの存在に関して、サタンは誘惑しただけであって、(サタンの) 誘惑に乗った人間が悪いというように言われてきた。もちろん、人間に非があり、それが人間の罪とされているのは明らかからであって、それに異を唱えるつもりはまったくない。しかし、ちょうど映画をみる観客のように第三者という立場で、聖書の記事を読んでいると、やはり「悪はサタン」という思いがする。それに何ら言及しなくてもよいのであろうか。

たとえサタンが誘惑してきたとしてもそれに乗ったのは人間にやましい心があったからであり、人間の責任であるという説明は、キリスト教会による「世の悪」の説明にも使われる。世に悪があるのはやむをえないのであって、むしろ、それに騙されるほうが悪いのだという説明である。これは、日本人

に強い感覚で、同様の言辞は、悪徳商法に騙された消費者に対しても向けられる。しかし、西欧的な感覚でみれば、やはり、騙すほうが悪いのであって、騙されるほうにまったく非はないとは言わないまでも、騙すほうよりは悪くないとされる。ちょうど、日本的な感覚と逆なのである。

(2) 「悪いのはサタンじゃないか?!」

やはり、「悪いのはサタンじゃないか?!」というのが正直な感情であり、正当な感覚であろう。そこで、再吟味してみよう。

サタンが近づいてくる前に、そもそも、人間に罪を犯す意思があったであろうか。既にみたように、(アダムと)エバは、善悪の知識の木の実を「食べる」どころか「触れる」ことさえおそれていたのである。善悪の知識の木を忌避し、それから遠ざかり、それから逃げようとする思いはあったとしても、それを取って食べようとする意思や意図があったとは考えられない。「従順のテスト」的な見解によれば、永遠の生命を得る可能性すらあったと史料される状態であったのである。やはり、人間の罪は、サタンによる誘惑が大きな原因となっていると考えなければならない。もっとも、その誘惑に乗ることに、人間に責任がないとは言えないが…。

(3) 罪とは…

先述のことを要約すると、「罪」とは、サタンとの姦淫と、その結果としての神との別居であり、サタンの奴隷化と、その結果としての神の非奴隷化である。

なお、「罪」という言葉には二義性があり、「罪の行為」という意味と「罪の状態」という意味がある。罪に入る行為と当該行為によって陥った状態との二義である。サタンとの姦淫は前者であり、神との別居は后者である。後者については、「サタンに制御されている状態」ということもでき、それを聖書は「罪(サタン)の奴隷」と呼び、「奴隷のくびきを負う者」と表現している。

(4) 罪にサタンを無視できない

以上のような点から、罪にはサタンを無視できない。罪の行為についても、罪の状態についてもである。

(5) サタンは「この世の君」、悪霊はその手下

さらに、聖書は、そのサタンが「この世の君」であり、悪霊がその手下であるという。また、キリスト者の闘いの相手が「(悪を行なう)人間」ではな

く、「悪魔と悪霊」であることを述べている（エペソ6:11～12）。人間の罪や悪の問題を考える上で無視できないことである。

III 罪の世界と「神の正義」

1 この世の「正義」

(1) 「強者の正義」

この世においては、特に日本社会においては、「強者が正義」という感覚が強い。最も典型的なのは「勝てば官軍」という意識であって、物事の事理善悪に拘わらず、勝ちさえすれば、それが正義になるという意識である。つまり、事理善悪はどうでもよいのであって、強い者が正義を定めるというのである。「強者が法」ということである。

その延長線上にあるのが、日本人の「多数決」という論理である。本来、多数決の理論は、一定の事案に対する仮の立場決定をできるだけ多くの支持をえられる方向で選択するために考案されたものであって、正義を決する手段ではない。しかし、日本では「多数決が正義」という論理である。それが誤った考え方であることは少し考えればだれにでも分かることである。もし、多数が正義だとしたら、人口比1%にも満たないキリスト教はとんでもない誤りであり、その存在すら許されないものである。国会において多数決で決せられた国旗国歌法に異を唱えることは許されず、それは将来的に継続されるものとなる。憲法で規定された天皇制に反対するのはもちろん、天皇制に疑問を抱くことすら許されないことになる。

その結果、日本においては、少数意見の軽視となり、少数意見の無視となり、少数意見の抹殺となる。また、日本においては、「多数決で決まったことに異を唱えてはならない」とする組織論理が罷り通っている。そのため、組織の統治者は、無理やりにでも多数決を取ろうとする動きがある。その反面、組織の長は、組織の機関決定が気に入らないと、組織の決定と異なる発言をするという意識構造がある。

基本的に、日本的多数決論理は、「和」の構造に基づいており、「出る杭は打たれる」という意識構造を伴っている。そのため、組織の構成員は、多数決に反する者に対して「いじめ」をするのが、むしろ「正義」であるという感覚をもってしまう。「強者は正義」ということは「弱者は不正義（悪）」ということの意味するからである。「いじめ」に際して、いじめられる側に非を

認める傾向のが日本人にはあるのはそのためである。同様に、「朝鮮人虐殺」や「ホームレス虐殺」も正当化されてしまうのである…。

(2) 「正義の味方」というイメージ

かつてよく叫ばれた「正義の味方」や「正義のヒーロー」などという言葉が最近では失せているように感じられる。荒んだ今の時代には流行らない言葉なのかもしれない。ある意味で、「正義への憧れ」があった前時代的な概念なのであろう。

その「正義の味方」や「正義のヒーロー」とはどんなイメージであったのであろうか。第一に、「月光仮面」「まぼろし探偵」「少年ジェット」などがある。彼らはだれか分からない謎の人物である。だれか分からないのだから、その権威や権限が公の法律に基づくものでないのは当然である。それにも拘わらず、彼らは、法律で所持が禁止されている拳銃をもち、銃器の携帯が許されている警察官ですら厳しく制限されている発砲を自由になし、「悪者」を退治する。日本人の抱く「正義」とは「超法規」であることを推察させる事実である。というのも、日本において法律とは民を縛るためのものであって、正義を行なうためのものではないから（と意識されているから）である。

第二に、「鞍馬天狗」「赤胴鈴之助」などがある。その主題歌や謳い文句に、「弱い者に味方する」ことが含まれている。つまり、「強い者」は、自らを「正義」と主張して、したい放題を行なっており、「弱い者」が迫害されているという社会構造を反映している。「強者は正義」という主張は組織の論理であって、民衆のレベルでは「強者は悪」という感覚であることが窺える。しかし、悪である「強者」に勝つには、強者以上に強者でなければならないのであって、矛盾のうちにも「強い者」を正義のヒーローにするのである。ただし、それが「正義」であるためには、「弱い者に味方する」存在でなければならないのである。

第三に、「水戸黄門」「遠山の金さん」「大岡越前」などがある。公の権威や権力を帯びた者であるが、身分を隠したり、あるいは、身分を露わにしないで庶民の世界に下り、そこに行なわれている「強者の悪」を暴くのである。いわば「悪」と共通の権威をもつ者による「悪」の処分を期待するわけである。

こう考えてくると、腕力や権力、武器や組織などがある者を「正義のヒーロー」としているのであって、逆に言えば、それらがなければ正義ではない

ということを意味するか、少なくとも正義を行ないえないということの意味するものであるように思われる。いつしか、「正義は力なり」となり、ついに「力は正義なり」となってしまっていないだろうか。

(3) 悪者が勝つ世界

「正義」を唱え、「正義」を求めるだけでは、自己満足であり、正義の実現には繋がらない。もちろん、正義を唱え続け、正義を求め続けることをやめたらそれで終わりであるが…。「正義の実現」には、「悪の撲滅」が不可欠である。しかし、現実には、「悪が徳をする社会」となっている。

筆者は、22歳すぎの頃に、アメリカで、大富豪が「博打はまったくつまらないゲームである」と言うのを聞いたことがある。なぜかと聞くと、「必ず勝つに決まっているから」というのがその理由であった。さらに説明を聞くと、「たとえば最初1ドル賭けて負けたとする。そうしたら、次に2ドル賭けるのだ。それでも負けたら、次には4ドル賭け…という調子で、常に倍々と賭けていくのだ。永久に負け続けることはないから、必ずいつかは勝ち、勝つとかならず1ドル得をする勘定になる。『1ドル』の代わりに『1億ドル』を賭けたら、必ず1億ドル得をするのが博打だ。そんなものは面白くも何ともない」と豪語した。「博打は運」だから、博打には王道はないとされ、博打こそ貧乏人（経済弱者）が勝てる唯一の道と思われているが、そうではないのである。勝つのは持てる金持ち（経済強者）ということである。

反面、「失うものをもたない者が勝つ」のも現実である。たとえば、不良とサラリーマン、やくざと商店主、新興宗教と村役場、生徒と教師などという対決場面を想起してもらいたい。サラリーマンや商店主や村役場や教師などは、常に「超えてはならない一線」を持ち、名誉、地位、家族、生命、財産、良識など「守らなければならないもの」を持っている。そういうものを持たない者にはかなわない。常に、守勢に立たされるからである。それに対して、相手方は、およそ道理にかなわない無理難題を吹っかけ、無茶苦茶な要求をし、不法な行為を仕掛けてくる。「無理が通れば道理が引っ込む」の図式である。

また、「嘘つきが勝つ」というのも、この世での不合理な現実である。というのも、理屈の世界ではともかく、現実には、この社会では、一般人による嘘の立証は不可能である（あるいは、著しく困難である）からである。したがって、悪者に嘘をつき通されると、それを否定できないことになってしま

い、嘘を「嘘」と分かっているが、みすみす「嘘」を「真実」と認めなければならず、その「嘘の真実」に基づいて、その余の取引をしなければならなくなってしまうのである。つい、うっかり「口を滑らせて」それを「嘘だ！」などと言おうものなら大変なことになる。罵倒合戦の後、最終的には、それを「嘘だ」という証拠の提出を求められることになるからである。通常、嘘の立証は不可能かそれに近いので、立証することができないことになる。そうなれば、謝罪が求められ、名誉の侵害に対する損害賠償が求められ、得べかりし利益の支払までも請求されることになろう。とんでもない「悪の世」である。

この悪の世はまた、「被害者が報われない社会」でもある。警察や官憲による加害者の取扱には「加害者の人権」が重視され、「加害者の権利」の擁護に力が尽くされる。その反面、当該加害者によって被害を受けた被害者の人権や権利は見捨てられたままである。本来、被害者の救済に社会は尽力しなければならないはずなのに、およそ被害者の救済に手が伸べられることはない。もちろん、ここで言っている被害者の救済とは、誘拐された被害者を助け出すとか、ナイフで刺された被害者を病院に運び、治療するとかということを行っているのではない。誘拐や傷害によって受けた被害の救済のことを言っているのである。ここでも、この世の現実として、「被害の回復は不可能（困難）」という問題が横たわっている。被害、つまり、加害の結果がそのまま、事態は進行していくのである。たとえば、入学試験の当日に誘拐され、管理職任用の直前に入院したら、当人は「いない」と仮定して事態が進行してしまい、後で復帰しても、事態は後戻りしないのである。誘拐犯や傷害犯はそれなりの制裁を受けるかもしれないが、報われないのは被害者である。現代社会では「泣き寝入り」する以外に道はないのである。今、「復讐禁止」の撤廃の声が上がっているのもうなづける。もっとも、「復讐」しても、被害者は救済されず、だれか第三者（最下位合格者やお流れ任用者）が得をただけで終わってしまう。

また、「弱腰な犯罪取締」も問題となっている。日本は「盗人猛々しい」社会で、犯罪者が当局の犯罪取締に対して損害賠償を求める社会でもある。犯罪者への過度の配慮は犯罪の撲滅とは逆行している。チェーンの取付けで車体を傷つけたり、車輪の固定でタイヤに傷をつけないようにとの駐車違反車への配慮や、アメリカの警察がするような暴走車両のタイヤを破壊する交通

規制を躊躇する暴走族車両への過度の「やさしさ」が果たして必要であろうか。そのつけは一般市民に回ってくるのである。その反面、駐車違反車両によるバスの運行障害や救急車の遅延、暴走族取締による通行規制による大渋滞などが生じているが、一般市民の犠牲は不問なのである。

2 神の正義

(1) 神は絶対的正義の源

次に「神の正義」について考えよう。神こそがすべての正義の源であり、神こそ絶対的な正義である。神なしには正義について語ることはできず、神がいなければ正義は存在しえない。したがって、正義について論じるということは神を前提としなければならない。

(2) 「神と悪」という難問

しかし、絶対正義の神がいながら悪が存在するのも、先に見たとおり現実の問題である。ここに、歴史的な神学の難問「神と悪」問題が提起される。「神と悪」問題については、世々の神学者たちが苦闘してきたが、「これは」という解答は得られていない。その一端については拙訳、ジョン・M・フレーム著『キリスト教弁証学入門』（日本長老教会文書出版委員会、1998年）を参照されたい。

(3) 悪の根源としてのサタン

悪の問題を考察するのに際して、先に触れたように、サタンはこの世の君であり、サタンがこの世を支配しているという事実を見逃しにするわけにはいかない。しかも、サタンによるこの世の支配の終結は、「世の終わり」であるというのが聖書的事実である。つまり、この世が存在する限り、サタンはこの世を支配し続け、この世に悪は存在し続けるということである。

(4) なぜ？

なぜであろうか。神がサタンを滅ぼすのは簡単のはずである。神がサタンを滅ぼしえないのならともかくも、できるのに、なぜ、敢えて、終末まで生かしておくのだろうか。それは聖書を総合的に判断すれば、「人間のため」以外には考えられない。

(5) 人間による神の正義の習得

それは、つまり、「人間による神の正義の習得」ということではなからうか。私たち人間（キリスト者）に与えられている課題の一つは、「悪の現実の中

での選択」ではなかろうか。つまり、そういう悪の現実社会の中で、私たち一人一人が、「悪は得」とみてサタンに従うか、それとも、「神の正義」を求めて悪と戦うかという選択を迫られているのではなかろうか。日本人の行動基準（価値基準）は「法」ではなく、「損得」であるといわれる。したがって、ともすると、悪の行なっていることを見て「得」と考え、自分に要請されていることを守ることを「損」と考えて、悪に倣った行動を選択してしまう傾向がある。教会で、無許可道路占有や無許可電柱ポスター貼り、駐車違反や建築基準法違反の問題を取り上げると、「ほかの人もやっていることなのに…」という反応がある。知らず知らずのうちに「悪の影響」を受け、悪に感化されている…。ほかの人、つまり、悪人がどんな悪行を行なおうとも、自分は「神の前に正しい」姿勢をとり続けるというのがキリスト者ではなかろうか。

仮に「損得勘定」で物事を考えるとしても、本当に損得勘定ができていられるだろうか。つまり、「一見の得」に惑わされ、「真の得」を見失ってはいないだろうか。なるほど、世には嫌というほど悪がある。悪を見聞きしない日はないほどである。しかし、「悪が得」に見えるのは一見のことである（はずである）。会計上の損益計算をするには、一般会計なら一定の会計年度が、特別会計なら一定の事業（の範囲）が定められていなければならない。そういう時間枠や事業枠なしに「損益」を図ることはできないにもかかわらず、多くの人は、そういう枠設定をすることなく「損得」を云々している。そういう「損得勘定」はまったく無意味である。

次に、会計年度や事業枠を設定した「正規の損益計算」であるが、その場合の「利益」なり「欠損」とはどういう意味であろうか。一定の会計年度内での利益や欠損であり、一定の事業の損益である。前の会計年度や次の会計年度との関係、他の事業との関係は問われていない。つまり、それは一会計年度内の「見せかけの損益」であり、特定の事業だけの「見せかけの損益」なのである。あるいは、他の会計年度や他の事業との比較の上での「相対的な損益」なのである。あるいは、他の会計主体との比較の上での「相対的な損益」にすぎない。別のところで「大きな欠損」があるかもしれないし、知らないところで「大きな利益」を得ているのかもしれない。

それに対して、「神の損益計算（正義）」は絶対的である。単一の会計年度だけの相対的損益計算ではなく、全人生に及ぶ「絶対的損益計算」であり、

単一の事業だけの部分的損益計算ではなく、すべての行状を収支決算する「全的損益計算」である。そして、すべての人が神の前に平等であるという点から、資金、商品、営業能力、技術力など（賜物）における個人差はあるとしても、損益という点での差異はないものと思料される（たとえば「タラントのたとえ」参照）。したがって、最終決算における損益は、常に「ゼロ」になるものと考えられる。それが「神の正義」であると思う。

また、悪が存在する現状は、「神の憐れみ」や「神の恵み」とも考えられる。この決算期が「世の終わり」とされ、「最後の審判」までは自由に置かれている。この「終末まで」の猶予は神の憐れみ以外のなにものでもない。「緊急立入検査！」と言われ、「今直ちに断罪！」と言われて、誰が立ちおおせようか。それは、三重の意味での神の猶予や神の恵みである。つまり、第一に、サタンに従う者の回心の機会として、第二に、キリストに従う者の聖化の機会として、第三に、キリスト者への天国での報償の機会として、である。

（6）終末以前の神の裁き

とはいえ、常に「世の終まで」待たなければ「神の正義」が実行されないものとも思われない。「神の賜物」という点から考えて見たい。私たちの持つものはすべて「神の賜物」である。それはしかし、始めに付与されて「そのまま」なのではない。「世の終わりまで」の期間中にも、神は個人々人に対する賜物を加増してもくれるのである。加増されることがあれば、削減されることもあろう。神の正義を求めるゆえに与えられる（与えられている）多くの大きな賜物にも、目を向けることが必要であろう。

一見、悪が放任されているように私たちに見えるが、そうではないはずである。「神の裁き」は終末の一回限りではなく、歴史の中で、その都度、期間を切り、行状を定めて、神は裁きを行なわれていることは、聖書に記録された「神の歴史」に明白である。つまり、それこそ「歴史の主」なる神の業である。その際、「行ないに応じて」が神の裁きの原則であることを忘れてはならない。また、神の裁きには、地上における報いと天上における報いの両面があることも念頭に置いておかなければならない。

IV キリスト者の社会的責任

さて、最後のまとめに入ろう。はじめに、人間は「神の代官」として神に創造された存在であるということを確認した。しかし、それにもかかわらず、

人間は、罪の結果、自分の懐を暖める「悪代官」と化してしまったのであり、それが人間の現状であるということを描いた。そして、私たちキリスト者は、キリストの贖いによって神との関係を回復され、本来の「神の代官」とされているのである。

既に言及したように、「神の代官」とは、神の御領地である「地」を治めるために任じられた神の国の国家公務員である。自分の任地の状況を正確に把握し、任地を神のために正しく統治しなければならない。いわんや、「そちも悪よのう〜」と言われる「越後屋」の誘惑に寄せられてはならないし、「悪代官」や「悪家老」に倣ってはならないのは当然である。

「神の代官」としてのキリスト者の任務の第一は、「神の世界」であるこの世に、「神の法」を布告し、「神の法」を適用することである。この世は「神の世界」であることを忘却している。キリスト者も、この世の影響を受けてか、その点に無感覚になっており、あるいは諦めてしまっているのではなからうか。この世は神の世界なのであるから、神の世界の法（神の法）、つまり、聖書が適用されて当然なのである。なるほど、サタンがこの世を支配し、サタンの法を強制的に施行してはいるが、それだからといって、神の法が遠慮しなければならないいわれはないのである。

サタンの法が施行されているところに神の法を布告するわけであるから、大きな抵抗があるのは当然である。「サタンの攻撃」があるのは「神の法」が告げられ、「神の言葉」が語られたことの反作用である。サタンは神の言葉にまどろみを害されるからである（カルヴァン『キリスト教綱要』献辞参照）。

しかし、日本では、「なるべく抵抗の少ない伝道方策を」と志向する向きもないわけではない。基本的に「和」を重視する社会だからである。しかし、それは聖書の示す「神の世界」とは異なる。決して、神は「和解」によってこの世を治めようとはしていないのである。その点、キリストの贖いによる神との関係の回復を「和解」と誤したのは大きな誤りである。「和解の福音」と言っていて、いつの間にか「和の福音」に墮してしまいかねないからである。

第二に、「神の代官」であるキリスト者が果たさなければならない使命は、「神の世界」であるこの世において（も）「神の正義」を実現するという事である。「この世に」という以前に、「神の国」の一領域である「教会」に「正義」を完全に根付かせなければならない。とりわけ、日本という社会は「正義」に疎く、「正義」を否む社会でもあるからである。残念なことに、教会の

中で正義は踏み潰され、悪が横行しているという事例を嫌というほど耳にしている。神を伝えながら、本当に神を信じているのだろうかと疑ってしまう。既に語ってきたことであるが、キリスト者自身が「神の正義」に意を留めることが必要である。「悪の世」に浸かっていると、「正義」が「悪」、「悪」が「正義」に見えてくるからである。きちんと「神の法」を自分の心に留めることが、まず、不可欠である。

「神の代官」の第三の使命は、「この世の悪」との戦いである。悪は正義の反対であるから、正義の実現とは悪の排除のことを意味する。とすれば、悪との戦いは正義の実現の過程にすぎないことになる。ここで言いたいのはそうではない。「正義の実現」を一方で行ないつつ、「悪との戦い」を他方で続けなければならないということである。悪の排除と正義の実現を一直線上で捉えると、正義の実現は、悪の排除がなされるまではありえないことになり、それまでは、正義について考慮しなくてよいことになってしまう。その結果、あるいは、その延長線上で、「正義の実現のために悪をなす」ということさえ正当化されてしまう。日本人は、「大事の前の小事」とは「大義のためには」などと言い、頓着しない。しかし、それは「絶対！」おかしなことである。

したがって、「悪との戦い」は、この世にいる限り、「神の代官」の常務なのである。

最後に実践的なことに触れよう。これは後のシンポジウムでテーマとされることなので、短く触れるにとどめる。キリスト者が、「神の代官」として、その職務を実行する際に、手段として用いるのが、政治、行政、司法、立法、地方自治、労働、教育、福祉、医療、薬品、食品、住居、衣服、放送、報道、出版、交通、運輸、通信、科学、技術、鉱業、工業、経営、金融、保険……等々、社会の諸分野である。「代官」は、必ずしも「地域担当」とは限らない。「職域担当」や「部門担当」などもあろう。したがって、代官としての職務を果たす、第一は、自分の「召命」を知ることである。それは、自分の賜物の認識であり、賜物の活用であり、外的な諸条件の把握であり、諸環境の識別などであろう。自分の置かれた位置と自分の任じられた職務とをきちんと捉えることによって、自分の「任地」を確認し、任務を果たすことになる。

神の法とキリスト教世界観

稲垣久和

1. 神の創造の法

1. 神学とは何か

この講義では現代の神学者や哲学者の色々な名前が登場するが、とまどわないで頂きたい。それらの学者の説についての本格的批判はここでは扱わないので、学説の評価については是非とも私の他の著作を参照して欲しい。ここでは話の文脈との関係で名前が出てくるだけである。それは現代の思想状況との生きた対話の中で学問をやるべきだ、と私が考えているからである。ただ正統主義の過去の神学を繰り返すだけでは、何ら学問でないばかりか、まったく20世紀末に生きる人々の助けにもならない。

さて神学とは何か。古く新しい問いである。これについて私はすでに『哲学的神学と現代』（ヨルダン社、1997年）の第1章で詳述したのでそれを繰り返すことはしない。以下その要約だけを与えておきたい。現代ドイツの神学者ウォルフハルト・バネンベルクは『学問論と神学』という本の中で神学を「リアリティー全体を神との関係で扱う学問」と定義している。私は「神の法のもとで創造、墮罪、贖罪の宗教的根本動因に基づいてリアリティー全体を探究する学問」と定義したい。その意味内容についてはのちに出てくる。この定義はふつうの神学の定義より広いのでこれを広義の神学と名づける。私は狭義の神学という言葉で聖書の啓示から出発する従来の教会型の神学を意味し、広義の神学という言葉で上記のように世界の問題を神との関係で扱う学問を意味している。これは哲学・諸科学一般とも大いに関係するのでキリスト教哲学と呼ぶ方がふさわしいであろう。

組織神学、実践神学という区分も私は好まない。そもそも学問の分類における理論（テオリア）と実践（プラクシス）の区別はアリストテレスに由来するものであり、聖書的でないばかりかギリシャ的形而上学を前提にするものである。まずはギリシャの形而上学を廃棄し聖書的な存在論を構築するこ

とから始めるべきである。それにはアリストテレスの基体（ヒュポケイメノン＝ラテン語の*subiectum*(subject))の意味と概念を変えなければならない。アリストテレスにおいて基体とは質料と形相であった。それは近代哲学（デカルト哲学）において自我（エゴ）となった。しかしわれわれは基体を「神の法に従属するもの」と定義する。そしてここにわれわれの新しい存在論があるのである。

2. 神の創造の秩序としての法

今日、キリスト者が信仰をもって生き、世界に関わっていかうとするとき、まず第一に心がけるべきことはなんであろうか。それは世界が現実存在し、自分もいやおうなくそこに現実存在せしめられている、という感覚をもちそこから逃避しないことではないだろうか。コンピューターの中のヴァーチャル・リアリティーを見せられているのではなく、真のリアリティー（現実、実在）に投げ込まれ、自分の行為が、日々、人々と環境とに関わり、しかも人々と環境に影響をおよぼしている。そういう意味で、人は責任ある存在である。ではなぜこれらのことが信仰と関係するのであろうか。そもそも信仰とは何か。

神によって救われるということを狭く考えてはいけない。義認、子とされること、聖化、これらすべてが救いである。私が以下に話すのは聖化のプロセスである。

「世界が現実存在し、自分もいやおうなくそこに現実存在せしめられている」とはどういうことであろうか。それは創造者なる神が、そのように世界と人間とを創造したからである。「初めに神が天と地を創造した。…神が光よあれと仰せられた。すると光ができた」。神はこのように次々と「何々あれ」と言われ、そうするとそのみ言葉に応答するかのように物が存在せしめられていく。被造物が存在する理由は、それが神のみ言葉への応答だからである。物は単独では存在しない（物の実体化の否定）。神との関係の中で、しかもみ言葉への応答として存在している。特に人間の存在がそうである。したがって人間のことを *homo respondens*（人格的応答者）と呼ぶことにしよう。人間は *homo sapiens*（知恵者）なのではない（これはギリシャ的人間観である）。ホモ・ファーベルス（工作者）でもないし、ホモ・エコノミクス（経済者）でもない。それら以前に人間とはホモ・レスポンデンスである。したがって人

間とは神の前に、責任 (responsibility) をもつ存在である。また「地を治めよ」との神からの命令は、自然と環境に対しても、また「ひとが一人にいるのはよくない」(2:18) とのみ言葉は、隣人に対しても責任をもつ存在であることを明らかにしている。神はご自身の意志からみ言葉を発する。そのみ言葉を通して人と契約を結び、かつ律法を与える。契約や律法は神の意志の現われである。人はこれら神の法を守り、服従すべきである。私は「神の法」を神の意志の現われとして広い意味で使用する。その中にはいわゆる自然の法則も倫理規範も含まれる。ホモ・レスポンスとは神の法に応答しこれに服従する (subject to) 者である。神の法に従属するものを一般的に主体 (subject) と呼ぶことにする。主体には自然物 (自然法則に従属するもの) も含まれる。法一主体の関係はキリスト教哲学の基本概念である。

神の法は自然法則から倫理規範、社会規範まで多様に広がっている。これらは神の法領域をなしている。法一主体の関係は法領域ごとに異なっている。われわれはこれをヘルマン・ドイヴェールトに従って互いに還元できない15の法領域に分ける。

理神論とは法一主体の関係の法の側面のみを強調する考え方である。もはや法を与えた人格神は遠くあなたに退去して世界には登場しない。世界は法に従って自律的に動いていく。汎神論とは法一主体の関係の主体の側面のみを強調する考え方である。主体すなわち世界の個物が法ぬきでいきなり神と直結する。世界は神と区別できなくなる。キリスト教有神論はそのどちらでもない。神は法 (神の言葉=ロゴス) を通して世界にたえず関わる。神は超越即内在の神である。創造者なる父、贖い主なるキリスト、被造物に内在して生命を与える聖霊、この三位一体の神である。

3. 神の人格性

(1) 無からの創造、愛からの創造

「初めに神が天と地を創造した」。神は無から世界を創造された (*creatio ex nihilo*)。しかし「無から」とはどういう意味であろうか。初めに神は存在していたのである。無ではない、神はいるのである。アウグステイヌス以来のキリスト教神学は、三位一体の神の創造のわざを「外へ向けられた働き」(*opus trinitatis ad extra*) と呼び、「内へ向けられた働き」(*ad intra*) と区別している。しかしこの神の外と内の区別はよく考えてみると矛盾をはらんでい

る。もし神の外になんらかの領域があるとしたら、それは神がいつでも至る所に存在すること（神の無限性と遍在性）と矛盾する。逆にもし神が神の内世界を創造したとしたら、神と世界とは区別できない（汎神論）。真の有神論を保ちつつ「無からの創造」を説明するにはどうすればよいか。ユルゲン・モルトマンは神がご自身の「外」世界を創造するために、無限なる神は前もって有限性に対して、ご自身の場所を明け渡したと考える（『創造における神』新教出版社）。神のこのようなご自身の中への退去が、神がその中へと働きかけることのできる場所を準備する。全能と遍在の神が神の現在を自己限定（*Zimzum*）することにより、「無からの創造」のためのあの「無」が成立する。創造を可能にするために、神は「ご自身からご自身へと撤退される」。この謙虚な神の自己限定が神の外へと向けられる創造的活動に先立つ。神は愛から世界を創造した。その神の創造的愛は、神の謙虚な、ご自身を卑下する愛において、基礎づけられる。これが神の内へと向けられるとき、父なる神の子なる神への愛にもとづいたケノーシス的自己限定となり、その応答としての御子自身のケノーシスとなる（ピリピ書2章）。神は愛である。またこれは被造物に存在の場所を与える愛でもある。したがって人間は自由意志をもつ。この神の三位格（*persona*）にもとづく愛が人間の自由な人格（*persona*）を保証する人間は自由に神に応答する。聖霊はそれを助ける。

モルトマンは語っている。「こうしてわれわれは、キリストの十字架を顧慮して、無からの創造の命題の最終的解釈に到達する。すなわち、神が無から被造世界を創造し、罪にもかかわらず被造世界から離れず、被造世界の救済を望むとき、ひとり子の派遣と献身において神ご自身が無化する無にさらされ、ご自身において、ご自身によって、無化する無を克服し、このようにして被造世界に存在と救済を与える」。（同書 p.142）

（2）創造の内的根拠としての契約

「初めに神が天と地を創造した」。ここから世界の歴史がスタートする。神は自然環境を創造し人間をそこに住ませた。人類のドラマが始まる舞台が設定された。そこにおいて、まず人類の始祖アダムは神と契約を結んだ。しかし彼はこれを破った。アダムとエバは楽園を追放され、ここから人類の歴史、苦難の歴史が始まる。しかし選びと契約の歴史もまた始まるのである。ノア契約、アブラハム契約、モーセ契約、ダビデ契約、そして全人類の贖い主イエス・キリストを通した神と人との契約。創造がなければ契約の歴史が

始まらない。だから創造は契約の外的根拠である。しかし逆に契約は創造の内的根拠ともいえるのである。「創造の内的根拠としての契約」。これはいったいどういうことであろうか。カール・バルトは創世記2章の釈義を通してこのことの意味を示している。創世記2章は1章の創造のドラマの中から、特に人間の創造にスポットをあてている。

人間とは何か。「神である主は土地のちりて人を形造り、その鼻にいのちの息を吹き込まれた。そこで人は生きものとなった」(2:7)。人間は徹底的に土くれにすぎない。しかし彼は生きたものとされた。神の霊によってである。人間は神との交わりに召された霊的存在である。神は園の中央に命の木と善悪の知識の木をはえさせた。そしてアダムと契約を結ぶのである。「善悪の知識の木からは決して食べてはならない」。アダムには自由が与えられている。彼は自由意志をもっている。彼はロボットではない。自由な人格を与えられた人間である。契約とは人格と人格との間の約束である。アダムは約束を了解した。そして彼は契約を守ることを期待されている。この契約のあと神は野の獣、空の鳥を土から造るのである。非常に興味深いではないか。ここでは契約のあとに創造である。だから契約は創造の内的根拠である。「創造の内的根拠としての契約」、このような表現が可能になるのである。しかもまだ人間の創造は完成していない。このあと神は女を造りそこにおいて結婚の秘儀が語られる。結婚は神の前における男と女の契約である。その契約を破ることは姦淫につながる。夫と妻との関係は神とイスラエル、そしてキリストと教会との関係にもたとえられる。それゆえにバルトは次のように述べている。(『教会教義学』創造論 I / 1, 41 節「創造と契約」新教出版社、p.574)

「どうして第二の創造の報告は、まさに(男と女という)この様式での人間の性質を、創造のわざ全体のクライマックスとして表示するようになるのであろうか。まさに人間存在のこの定めとまさにこの問題性は、旧約聖書の主題、神の啓示、イスラエルの民の真中での神の行動と何のかかわりがあるのであろうか。テキストが述べようとしている意図によればきわめて大きなかかわりがあるということ、われわれはまたここでも、まさにここでこそ、すでに神の創造の内的な根拠としての、神の恵みの契約の秘儀の前にいるということ、そのことは、疑われることはできないし、また、エペソ5:32の極めてはっきりとした言葉によってほとんど命令的に暗示されていることである」。

(3) 他律、自律、神律

われわれが神の法や契約を重視する発想は、パウロ・テイリッヒが神律を持ち出す発想に近いかもしれない。テイリッヒは西欧中世は教会が人間を縛った時代、それゆえに他律の時代とする。それに対して近代啓蒙主義は人間の理性に最高の権威を与え、「理性の自律」を高らかに宣言した時代である。しかしプロテスタント的近代は他律のように人間の自由がないのではなく、自律のように神を無視するのではない。それは人間の自由と神への信仰の両方を合わせもつ神律だ、という。これは中世カトリックとも違うプロテスタント特有の原理であるとする。

II. 意味の体系としての世界観

1. 意味とは何か

プロテスタントにはカトリックに比べて、世界観を構築していくという発想が弱い。カトリックは強固な教会論とともに強固な世界観をもっている。キリスト教文化を形成するという面からこれは大きな強みである。プロテスタントの場合、内面的に深く浸透した良心の信仰と個人化した信仰のゆえに、世界観的なものはむしろ形而上学的だとして避けてきた。そのためたとえテイリッヒがプロテスタント原理としての神律を掲げても、それをさらに世界観として提起するところまでいかない。プロテスタント陣営で意識的に世界観の重要性を主張してきたのは、オランダのアブラハム・カイパーとその後継者たちであった。カイパーの世界観の重要性の認識とキリスト教世界観の提唱は19世紀末当時のヨーロッパ大陸の哲学、特にディルタイの「世界観学」などの発想との交渉があった。

しかしここではそのような歴史的なアプローチをやめて、現代思想との関係で、世界観の重要性とキリスト教世界観の構築の可能性を試みてみよう。キリスト者の文化と世界への関わりが単に一時的なパッションとして、点的なレベルでなされるだけでなく、持続的に点から線へ、線から面へ包括性をもってなされるためには、世界観への考察が欠かせない。また今日の宣教学が、文化人類学との関係で宣教地の文化や世界観（たとえば日本の文化や宗教）を問題にしていることも、キリスト教の側で世界観を構築していく必要性を促している。

世界観とは世界の見方であり、信念に基づいた包括的枠組みであり、世界

に存在する事物への意味の問いかけである。われわれは世界のそして自分の存在の意味を知りたい、こういう欲求をもっている。これは古来、第一級の哲学的問いであった。しかし「意味」を知るとはどういうことか。20世紀の哲学は「意味」をめぐる多くの議論を積み重ねてきた。今それをここで紹介することはとてもできないが、ごく簡単にそのさわりだけを述べたい。(詳しくは拙著『知と信の構造』(ヨルダン社、1993年)参照)

意味を「検証可能性」と定義したのは、1930年代に活発に活動した論理実証主義の学派で、今だにその影響力は強い。一口でいえば「意味がある」とは「検証できる」ということであり、逆にいえば検証できないことは意味がないということになる。だから「神が存在する」というような命題はかれらには無意味な命題と映る。直接には検証できないからである。たとえば「これは白鳥だ」という文があったときその文の意味は何か。論理実証主義者であれば、この文を発話した人が実際に指さしている方向をみて、「ああ、そこに実際に白鳥が泳いでいるね」と確認すればそれでこの文は意味あり、ということになる。もしそこに白鳥がいなければ、この文は意味なしである。

しかしもし、発話者の指さしている方向に実際にはアヒルがいたとしよう。彼はアヒルを指さして「これは白鳥だ」というのである。どうもこの発話者はアヒルのことを白鳥と呼ぶらしい。彼の国ではあの鳥のことを白鳥と呼ぶのであれば、それは習慣の違いということになる。したがって「これは白鳥だ」という文には意味があるということになる。つまり「文の意味とは言葉の使用のこと」(ヴィトゲンシュタイン)という定義ができることになる。

また別の定義も可能となる。それは発話者の心の状態をもっと注意深く考慮するということである。湖の上を白鳥の群れが泳いでいるとする。一人の女性が「これはアヒルね」と言ったとする。彼女が指さしている対象もさることながら、それを見ている彼女の心には白鳥のことを「これはアヒルだ」と言わしめた理由があるのではないか。その理由は分からないけれど、彼女にとってはその白鳥の泳ぎ方をみたときに、「これはアヒルだ」という表現の方がピッタリしていたのかもしれない。なるほど確かにそう言われてみれば、先方の白鳥の群れからとり残されてあとから一生懸命に足をもがいてくっついてあるあの白鳥の子は、まさに「これはアヒルだ」という表現がピッタリである。だから「これはアヒルだ」という文には確かに意味がある。一般に、

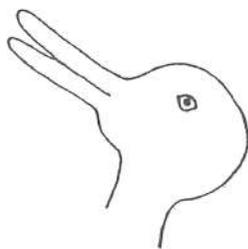
発話者の心と指された対象との相関関係のことを志向性と呼ぶ。そして文の「意味とは志向性」という定義を導入することは十分に理にかなっており、しかも意味に対する新しい発想であり、文を超えて世界の意味を考えていく際に重要になってくる。現象学の開祖フッサールの意味の定義である。

ところで、湖の上を泳ぐ白鳥の子を見て「これはアヒルだ」と発話された文の意味には、実はこの女性のもっと深い思いが込められているのではないか。それはどうも彼女の過去と関係しているらしい。自分は白鳥の子として生まれたはずなのに、アヒルのように、それも「みにくいアヒルの子」のように扱われている。なんと理不尽な、こういう思いがあったのではないか。たった一言の単純な文だが、そこには発話した人のこれまでの生の存在の重みがかかっている。聞き手にはそのことを理解するゆとりがなければならない。それにはもちろん表面的な彼女との付き合いではだめだ。彼女の人となりを理解するための理解者の側の人生経験の深さも問われる。このようにして「意味とは理解の出来事」という定義がなりたつ。現代解釈学に大きな影響をあたえたガダマーの意味理解である。

2. キリスト教哲学における意味

以上われわれは、意味とは何かという問いに対して「意味とは検証可能性」、「意味とは言葉の使用」、「意味とは志向性」、「意味とは理解という出来事」といった現代哲学の代表的なアプローチをかいま見てきた。キリスト教哲学はこれらを考慮しつつより包括的に意味を定義する。それは「意味とは物事が時間内に存在するモード（様態）の経験」というものである。先の例でいえば、湖の上を泳ぐ白鳥の群れを見た人は、そこにさまざまな意味を読み取る。それもその見る人の経験によって意味には階層と深まりがあるということである。右の絵をみて欲しい。

これはアヒルの頭である、と思うかもしれない（さきほどアヒルの話をしていたので）。しかしある人にはウサギの頭に見えるかもしれない。少なくとも私にはそう見える。これをウサギの頭と見るか、アヒルの頭と見るか。人によって違うだろう（～として見る（seeing A as B））。これは視覚のレベルでの



解釈の違いであるが、一般的な形で「～として経験する」(experiencing as)と拡張できる。われわれの事物の経験の仕方は多様である。個人差があるだけでなく、一人の人の中でも複数の経験の仕方がある。われわれは「～として経験する」ことを「意味」と定義する。意味には多様なレベルがあるのだ。

私は湖の上の白鳥を見たときにそれが五羽(数的)であることを、しかも二つのグループに別れて(空間的)ゆっくりと(運動的)浮かびながら泳いでいる(物理的)のを確認した。後のグループの小さな鳥は生後1週間目位だ(生物的)。「白鳥は白い」(感覚的)という命題は検証可能かどうか(論理的)。もし黒い白鳥がいたら高く売れるであろうに(経済的)。かつて子供の頃(歴史的)「みにくいアヒルの子」という物語(言語的)を読んだことがある。そういえば「白鳥の湖」というバレエを観賞したことがある(美的)。そばのたてふだには「この公園の生きものを取ることを禁ず」と書いてある(社会的、法律的)。まさかあの白鳥を盗んでいく人もいないと思うが(倫理的)、しかし分からない。「白鳥を祭壇にささげれば永遠の命がえられる」という、おかしな宗教を信じている人もいるかもしれないからだ(信念的)。

私は湖の白鳥を見ながらこれだけの異なる多様な意味のモードを見いだした。一般的にいって日常の事物に接する中に、われわれは多様な意味を経験しているのである。多様な意味は互いに還元できない15のレベルにわたっていることがいえる。これをわれわれは意味局面と呼ぶ。

意味の多様性は私の心の中で統一されている。もし統一されていないときには、私の心は分裂した状態にある。しかし正常な状態では、私の心は何の苦もなく意味の統一をなしとげている。「意味の統一」はたとえ脳生理学の知見を使っても、科学的、論理的に説明することはできないが、私はそれをごく日常的に直観的に行なっている。しばしば多重人格ということが精神科の症例として報告されている。これは明らかにその人の心の中に、多様な経験の意味の統一を失った場合に出現する。

多様な意味の統一と世界観とは、実は深く関係している。世界観とはつまりどこから世界を見るかということである。究極の意味をどこに置くかということ、つまり意味の統一点をどこに置くかということである。ここで世界観の種類が別れる。私は上の15の意味局面のどこにも究極の意味を置かない。しかし唯物論者は4番目の物理的局面に意味の究極の始源(アルケー)を置く。すべての意味が物理的局面に還元されて解釈される。すなわち物理的

局面の絶対化である。また生命主義という考え方がある。世界のすべての意味が5番目の生物的局面に従属していく。また日本人特有の集団主義は人間関係、つまり10番目の社会的局面の絶対化である。

経験の世界のどの局面が絶対化されてもそれは片寄った特有の世界観を生み出す。われわれはこの道を取らない。われわれは意味の始源（アルケー）を経験的に得られた意味局面の外に取る。それによって経験の世界は調和とハーモニーをもって意味づけられる。意味の始源とは創造者なる神である。キリストの贖罪を通して創造主なる神のもとに立ち帰ったとき、創造の全体的意味は回復される。これがキリスト教世界観である。

世界に意味を付与しているのは私の心（自我）である。私の心は直観的に意味局面を統一している。直観は意味局面の間を相互にいたりきたりしながら全体の意味に統一を与えている（直感とは神学的人間論でいえば人間側の霊である）。このとき私の心がどちらに向いているかが大切である。私の心（自我）は創造者なる意味の始源に向いているのか、それともその逆か。もし私の心が創造者なる意味の始源に向いているのなら、世界の意味は調和に満ちている。しかしその逆であれば被造物の世界（経験の世界）が絶対化され、被造物の神格化がおこり、それ特有の世界観が現われざるをえない。

自我の向かう方向によって世界観の型が決まることを最初に指摘したのはカイパーであった。彼によれば、自我の対神（対超越）、対人、対自然関係のありかたによって世界観の型が決まる。

また講義の初めに述べた「神の多様な法領域」をそのままここで議論した「多様な意味局面」と同一視することができる。このようにすることによってドイヴェールトの法理念哲学は現代の哲学との間で対話が可能となる。このような形でのキリスト教哲学を超越論的解釈学と呼ぶことにする。

Ⅲ. 宗教的根本動因と日本の世界観

なぜわれわれの周囲には特定の意味局面が絶対化された世界観が頻繁にあるのか。人類の歴史にも繰り返しのことが現われた。それは人間の心が創造者で立法者である神に背を向けているからである。すなわち全的に墮落しているからである。墮落のあと恵みの契約が神と一部の人との間に結ばれたが、その契約の外にいる人々もいる。神の約束にしたがって、定められた罪の贖いの仕方でも神のもとに立ち帰る人々とそうでない人々とに人類は分かれ

たのである（宗教的反定立）。それでも神はすべての人々に罪を抑制する恵みをお与えになっている（一般恩恵）。

イエス・キリストの十字架による聖霊の交わりを通しての贖罪の恵みにあづかった人は、神のもとに立ち帰り、創造の本来の法の存在とその意味を知る。創造の法に応答していくことが自分の召命であることを理解する（聖書の宗教的根本動因）。キリスト者は調和ある世界観の存在を知り、すべての実在の出来事に意味があることを認める。

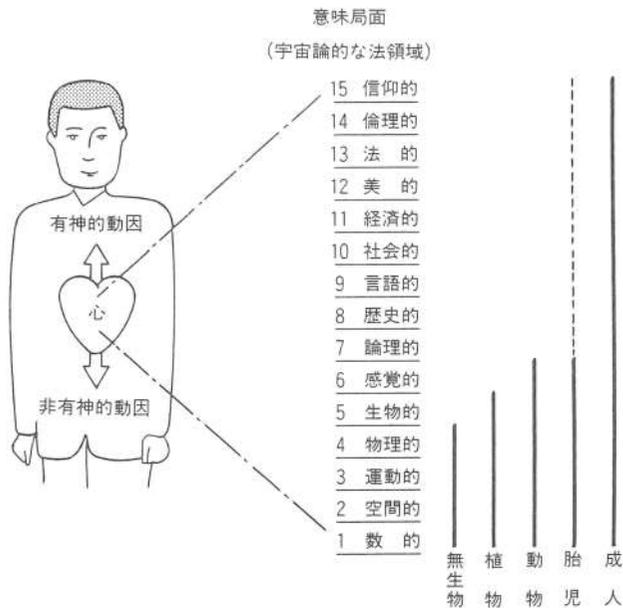
しかしそうでない人は、特定の意味に加重な負担のかかった世界観、調和の欠いた、分裂した世界観の中に生きることとなる。日本ではそれは、近代／伝統といった分極化した世界となって出現している。伝統の世界は祖先崇拜と天皇制を生み出す精神性によって縛られている。近代（モダン）の世界はコンピューターとテクノロジーの支配する機械的世界である。その近代／伝統の二つに引き裂かれた世界の間であって、統一のないまま生きているのが現代の日本人の姿ではあるまいか。

そのような日本におけるキリスト者の役割は、敬虔主義的かつ点的な信仰ではなく、世界観としてのキリスト教を伝え、人々の生と文化に意味を与え、生きていて良かったという喜びを与えることではないだろうか。

[付記]

超越論的解釈学とデカルト哲学および仏教哲学との対比を素描しておく。

デカルト的な主観—客観の構図との関係はおおよそ以下のようなものである。デカルト哲学が客観的世界と呼んでいた領域はもの（entity）が数的、空間的、運動的、物理的、生物的な法領域のなかでのみ意味づけられた場合の「ものの見方」にほかならない。この場合にはその法領域の法の数学的理念化（フッサール）が容易であるのは明らかである。デカルト哲学が主観的世界と呼んでいた領域を一応は、それ以上の法領域（すなわち感覚的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法律的、倫理的、信念的）における「心」の機能と関係があると解することができる。この区別とデカルト的の二元論すなわち主観—客観、または心（mind＝精神）—物体（body＝身体）との関係は明らかであろう。したがって主観—客観の二元論的な実在の区分があるのではなくて、まずは区別された異なる多様な法領域が実在する。そして従来、「主観」と呼んでいた「心」の機能は、実は「もの」の色、匂い、味わい、手



神の多様な創造の法

稲垣久和『哲学的神学と現代』（ヨルダン社、1997年）p.12

触り等の二次性質、いわゆる感覚的な意味に限定されるのみならず、領域普遍性（意味局面の互いが互いを含み、映し出す性質）を通して、その下の数的から生物的までの意味、さらにその上の、社会的から信念的等々の意味をも反映することができるのである。これら多様な意味は宗教的な根源である「心」（＝heart（mindではない））において統一されているのである。だからデカルト的な区分からいえば、主観と客観ないしは心（mind）と物（body）とは領域普遍性を通して入り乱れ、相即的に規定されている。

また仏教にも似たような宇宙論的構造をもつ哲学学派があり、以下でそれを概観する。仏教は原則的に人格神を前提にしていない。また、世界の創造主という概念ももっていない。しかし法華経の久遠仏は人格的生命として登場している。久遠仏はたえざる菩薩行を行う救済主でもある。法華経においてどういう意図のもとに久遠仏が主張されたのか。それについて田村芳朗は次のように三点にまとめている（『法華経』中公新書、1969年、117頁）。(1)

仏陀観の整理のため。つまり、それにより諸仏の統一・整合をはかった。ここから、仏教における法（真理）の統一が方便品第二であったのに対し、仏（人格）の統一が如来寿量品第十五（第十六）であったといえる。(2) 統一的真理のあるところ、久遠の人格的生命が見られるということ。つまり、宇宙の統一的真理は単なる自然理法ではなく、人生・生活に作用する永遠なる人格的・生命的躍動体であることを明らかにした。(3) 現実における実践活動の中に、永遠なる生命の脈動が感得されるということ。寿量品に、久遠仏であるシャカ自身がたえざる菩薩行をおこなってきたと説かれたゆえんがそこにある。

日蓮(1222-82)は特にこの菩薩行を強調し忍耐、殉教の「法華經の行者」を主張した。日蓮は国家権力をも批判し、またそのように行動しえた、日本ではまれな宗教者であった。近代日本で日蓮の影響のもとに北一輝(1883-1937)は「国家主義」を唱え、それとは相反する方向で高山樗牛(1871-1902)は「国家超越」を唱えた。しかし日蓮自身は国家を超越する「永遠の人格的生命」から国家を批判し国家の正しい在り方を説いたのである。

さて、「法華經」に基づいた仏教哲学を体系化したのは中国の仏教学者天台智顛(538-597)である。彼の思想は二つの点において大変興味深い。

まず第一に、彼は龍樹(ナーガルージュナ)の空思想(空・仮・中『中論』)をさらに発展させ相対的絶対(相待妙)と絶対的絶対(絶待妙)とを区別したこと。第二に一念三千論という宇宙論的形而上学を展開したこと。われわれはこれをそれぞれ超越論的解釈学の(1)宗教的根本動因と(2)宇宙論的な法領域、に対応させて考えることができる。

第一の点について。たとえば、有限・相対的な存在として人間がとりあげられ、それに対して無限・絶対的な存在として神が立てられるなれるならば、そのようにして立てられた神は人間に相対・対立するものとして真の絶対的存在とはいえず、いうなれば相対的絶対なるものである。真に絶対的な存在は人間と神との二元的対立をいま一歩こえたところに見られる。凡夫と仏についていえば、凡夫と仏との相対・対立を超絶した非凡非仏、仏凡不二のところ、真に絶対的な仏が存するということである(久松真一の仏凡一体、生仏不二、滝沢克己のインマヌエルの原事実)。これが絶対的絶対ということである。

第二の点について。「一念三千論」と呼ばれる天台の独特の宇宙像ないし世

界観は、『摩訶止観』巻第五上に、次のように説かれている。

「夫れ一心に十法界を具し、一法界に又十法界を具す、百法界なり。一界に三十種の世間を具す。此の三千は一念の心に在り、若し心無くんば而已なん、介爾も心有らば即ち三千を具す」。(岩波文庫版、1966年、(上) p. 285)

極微の一念(一心)に三千の全宇宙が包含され、三千の全宇宙に極微の一念(一心)が透徹することを強調したものである。まず、宇宙の諸存在はいわゆる地獄から仏に至るまでの十の階層(十界)に分けられるが、天台はその十界は別々に存在するのではなく相関するものと見なし、十界のいちいちにまた十界が含まれる(十界互具; 天台の独創的思想!)と主張した。こうして百界が立てられる。一方、『法華経』方便品第二(羅什訳)には、諸存在のそれぞれが十如是という十のカテゴリーで支えられていることが説かれた。そこで、百界にこの十如是をかけると、千という数字が出てくる。さらに一つの存在をとりあげてみると、主体(衆生世間)と、それを構成する物心五要素(五陰世間)と、環境(国土世間)の三つが考えられる。この三種世間をかけあわせると、三千という数になるわけである。要するに三千は、極大の全体宇宙の織りなす姿を巧みに表出したものといえよう。それに対して一念とは、極小・極微の世界をさしたものである。ここで一念とは、物にしる心にしる、時間的・空間的に極微(介爾)なるものをいったのであって、必ずしも心に限定されない。存在に対する主体的把握の尊重から、一念とか一心ということばで表現したのである。

以上のように「心」と「実在世界の多様性」との関係は、超越論的解釈学の(1)宗教的根本動因と(2)宇宙論的な法領域に対応させて考えることができるであろう(もっともキリスト教と仏教では神への心の応答が反対向きであるが)。そして十界互具の考え方と領域主権性・領域普遍性の考え方もまた大変によく似ている。

神の法と社会哲学

稲垣久和

1. “政教分離”論争

具体的なところから話を始めたいと思う。今年の8月9日に日の丸・君が代が国旗・国歌として法制化された。8月6日には内閣官房長官の口から「靖国神社国家管理」という話が飛び出した。このような日本の現状を踏まえてキリスト教社会哲学の講義をしなければならない。社会哲学は社会の文脈を重視する。だから最初から contextualized されている。そうでなければ単なる西欧のキリスト教哲学のコピーにすぎない。それは真に信仰者を奮い立たせる哲学ではない。

1. 世俗の学問論を批判的に吟味する

靖国神社問題や天皇制は長らく日本のキリスト者を悩ませてきた。これとの戦いはそのほとんどが日本国憲法の信教の自由に根差してきた。そこでしばしば、もっとキリスト者独自の思想に立って、信仰告白的に、ということも言われた。天皇制との戦いは偶像崇拜との戦いとも言われてきた。確かに最終的にはそうであろうが、そういった言い方はいくつかの踏まえるべきステップを飛び越してしまっている。それゆえに知的に誠実ではない。それによって、神の前に考える責任を回避させ、当然なすべき思考を停止させるように働きかねないからである。これは偶像崇拜との戦い、信仰告白の戦いであると同時に、平和と正義と公平が行き渡った世界を建設していくという、神の前での *homo respondens* (人格的応答者) としての生き方の問題でもある。「信教の自由」は、かつてキリスト者が弾圧されたから、という被害者意識だけから発せられるのでは不十分である。キリスト者は良心の自由、表現の自由、結社の自由といった市民社会の諸自由達成のためにも、公的空間における文化形成的な観点からも取り組むべきである(文化命令)。

「信教の自由」と関係して「政教分離」の議論に触れたい。私は常日頃キリ

スト者が政教分離をあたかも伝家の宝刀のようにして持ちだし、議論してきたことが気になっていた。訴訟などの現場ではすでに定着してしまったこの言葉を持ち出すのは、やむをえないかもしれない。しかしこの言葉と概念は十分に注意して使われねばならない。法廷用語として、また憲法学で当り前に使われているこの言葉は、憲法89条や20条に出ている概念を漠然と表現している。この言葉は憲法では直接に使われていない。歴史的に言えば、この概念が日本国憲法に入ってきたのは、1945年12月に連合国軍 総司令官から発令されたいわゆる神道司令である。そこでは国民を戦争に駆り立てた過激な国家神道を除去するために、神社と国家とを分離するよう述べていた。ちょうど欧米の「教会と国家の分離」(separation of church and state)の思想との類比である。宗教という言葉も政治という言葉も抽象的で意味する内容があいまいである。だから宗教を具体化した教会(神社や寺院)と、政治を具体化した国家(政府)とを制度上において分離するのである。しかし教会と国家の主権者は共に創造主なる神であり、そこから委託された領域内でそれぞれが限られた主権(領域主権)を行使するのである。私は政教分離という言葉がたとえ確立している言葉であっても、この言葉を使うことに反対する。キリスト教世界観に立てば、あらゆる文化領域に神の主権は及んでいるのであり、政治の領域もその例外ではないからである。だから宗教と政治は決して究極のところでは分離できない。いや、分離してはいけない。神社(教会)と国家の分離という言葉を使うべきである。

キリスト者が政教分離のような世俗的概念を無批判に使うのは、すでにその考え方において世俗に飲み込まれてしまっているからである。学問の問題に話を限ろう。特に社会科学の分野に限って話を進めれば、マックス・ウェーバー(1864-1920)がそのよい例であろう。彼は社会科学の認識において価値中立(価値自由)を説いたことで有名である。したがって学問を信仰的価値から切り離すよう主張した。例えば次の引用に明らか。

「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つきり認めたくて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」(『職業としての学問』岩波文庫版 p. 41)。

しかし彼と同じ年に没したアブラハム・カイパー（1837-1920）は、学問も積極的に信仰的価値から行なうことを主張した。カイパーは政治も文化一般も学問的営みも中立にはなりえないことを主張し、この考え方は彼の次の世代のキリスト教哲学者たちに受け継がれた。現代の学問論（*Wissenschaftstheorie*）の展開から言えば、文化人類学、ポスト実証主義の科学哲学などの世俗的学問の発展から見ても、すでに軍配はカイパーの方に上がっているというべきである。学問は価値中立には営めない。

1. 宗教的価値 いや学問のみならず、そもそもわれわれの社会生活全体が価値中立などではありえない。ただ日本の場合、では社会生活にどれだけ宗教的価値が寄与しているかと問えば、大層むずかしい状況にある。先の憲法20条や89条が基になって、宗教的価値は社会生活から一見排除される傾向にある。これは教育の世界において著しい。教育基本法第9条には次のようにある。

第九条（宗教教育） 宗教に関する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない。

（2）国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない。

一見、宗教を尊重しているようだが、実はそうではない。特にこの第二条項は、ヨーロッパ諸国の戦後の宗教教育とは著しく異なる。最近でこそ宗教の多元化という問題が出てきたとはいえ、それでも公立学校がきちんと宗教教育を施しているからである（菅原伸郎『宗教をどう教えるか』朝日新聞社）。このヨーロッパの状況は、宗教教育が数ある教会や私立学校にゆだねられている米国とも、ましてや日本とは全く異なっている。日本における宗教への無知の一般傾向は、このような公共の宗教教育の軽視から生みだされた結果である（公教育における宗教教育の禁止はすでに1899年の文部省訓令第12号から始まっている）。戦前の作られたイデオロギーである国家神道と教育勅語への反動が、戦後の公教育における宗教教育を大いにゆがめてしまった。

宗教軽視と宗教知識への無知は容易に“ニヒリズム”の思想へと結びつく。このような時代に人々が宗教への渴望を求めると大層危うい状況となる。ポストモダンの新・新宗教のブームがカルト的特徴を帯びているのはうなず

けることである。カルトの宗教はオウム真理教に明らかのように、個人の欲求充足が主であって、自己を抑制し隣人を愛する、隣人に慈悲を施す、といった、いわば社会的に認知された“古典宗教”の教えからほど遠いからである。古典的な宗教への無知、そこに出現しているのが公共生活における価値の真空地帯である。人々は人生の問題に行き詰まったとき、勧誘の巧みなカルトに走るか、または国家がおっせかいにも価値を課そうとしてくるか（愛国心の高揚のための日の丸・君が代の強制！）、そのどちらかであろう。両方ともにわれわれの前に今あるものだ。公共生活における価値の真空を埋めるためには、キリスト者が教育、政治、福祉、芸術、ジャーナリズム、各種ボランティア団体などを実践的に形成していく以外に術はない。これは「制度としての教会」に対して「有機体としての教会」を形成していくことである。

「公共生活における価値の問題」、こういった実践の問題もさることながら、学問の問題として、われわれはキリスト教世界観からどうアプローチすべきか。そこでまず宗教的価値に基づく学問論を概観しておこう。

II. 神の創造の法

キリスト教世界観はこの経験世界のあらゆる領域を神が支配する場と見る。しかし中世ヨーロッパのキリスト教世界（*corpus christianum*）ならいざ知らず、現代ではそんな見方はもはや通用しないのではないか。こんな疑問を抱くかもしれない。そこで学問論の基礎としてこのような宗教的実在論のアプローチの可能根拠をまず問うてみよう。

1. 学知が出発する自明の原理とは何か

「神学は万人によって自明とは認められない信仰箇条から出発するので学知ではない」。これがすでに中世のスコラ学者トマス・アクイナスの遭遇した反対論であった。信仰箇条とは、神を信じるために必要な事柄のことである。これらは本当に自明ではないのか。そもそも物事が自明であるとはどういうことであろうか。自明性は合理性、正当性という概念と深く関係している。この日常的な知覚的経験とインマヌエルの神を信じる宗教的経験の双方にまたがる認識論の問題について、ここで多くの議論を展開する余裕はない。これらの議論の詳細は、近年の神の存在証明にまつわる宗教認識論に関する文献を参照して頂きたい。デカルトーカント的な合理主義的基礎づけ主義を批

判する分析哲学の発展の中での議論であるが、そこでは“合理的”の概念の意味が徹底的に問い直されている（稲垣久和『大学とキリスト教教育』所収論文）。

ポスト実証主義の哲学者アルヴィン・ブランティンガは様相論理学の方法を駆使して「最大級の偉大さが例証される一つの可能的世界がある」という前提を受け入れる人にとって、神の存在は理性に反したことはないし、不合理でもない、ということを示している（『哲学的神学と現代』）。換言すれば、神を信じる者にとって、神を信じて生きることが十分に合理的である、という主張である。そしてこのような論法は、われわれを新たな神学の方法へと導いていく。すなわち、信じかつそのことを体験しつつ生きるといった、いわば身体性と密着した認識のあり方である。この方法はトマスの方法、つまりアリストテレスの論証知（エピステーメー）として神学を分類する方法とは異なる。そしてそれは、学知を理論（セオリア）と実践（プラクシス）に二分するギリシャの形而上学からわれわれを解放する。そうではなく神学を理論と実践の間の解釈学的循環として定式化するように促していくのである。神学は解釈学と深く関係しているのだ。これが筆者が超越論的解釈学という立場を打ち出す理由である。（『知と信の構造』）

ブランティンガによれば、宗教体験（神の愛、赦し、語りかけ、実在感などと共存して神との関係の中に生きているような体験）の基礎の上に神を信じている人々は、すなわち「神われらと共にいます」といったインマヌエルの神を信じている人々は、そう信じて生きていることによって、すでに合理的に正当化されているのである。さらにそこから宗教体験ということだけで議論を進めていくとすれば、キリスト者の場合には、当然、回心の時点で聖書の啓示による聖霊の働きによって、「インマヌエルの神が存在する」というファウンダーショナルな（つまり最も根源的なレベルでの）宗教的信念を持ったであろう。しかし聖霊の働きを通しての回心がない場合でも、禅仏教の覚りの場合のように、「超越的存在を直観する」という経験をもつ場合がある。その人のファウンダーショナルな宗教的信念は「超越的存在が存在する」という体験をもち、しかも個人や共同体に応じて異なった多様な体験の諸相を呈するに違いない。これが何らかの形で宗教的信仰を持った人の現存在のありかたである。

「超越的存在が存在する」という宗教的信念は、「世界が存在する」という

知覚的 信念と同程度に自明なファウンデーションな信念である。それでも、確かに、「超越的存在」を信じない人がいる。その理由は、その人の心において、宇宙論的な法領域の十五番目の信念的局面が宗教的根源に応答して開示していないからである（すぐ後の議論参照）。信念的局面は神の創造の法領域として、経験の世界において、人が神を信じていないに関わらず存在している。世界の事象に対する論証や学知が始まるのは、この経験の世界においてである。

2. 啓示を信じることと学知の原理を信じること

神は御自身を人に啓示した。神が「私はある」（出エジプト記3:14）と御自分をモーセに紹介したとき、決して *Ipsum Esse Subsistens*（固有の存在それ自体）として現わされたのではなく、「あなたたちの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である主」（出エジプト記3:15）として現わされたのである。ギリシャの形而上学的な実体化された神としてではなく、歴史の中に人との関係を保っているインマヌエルの神として御自身を啓示したのである。このようにして啓示された「創造主なるインマヌエルの神を信じること」と「学知の原理を信じること」とは違う。筆者は前者を宗教的根本動因への信念、後者を被造世界の経験的信念と名付けてこれを区別する。

宗教的根本動因は人間の自我（心）に働く。このとき二つの要素がある。一つは、神から人への聖霊を通した働き、もう一つはそれに呼応して起こる人から神への応答。この神から人へ、人から神へ、という二つの方向性が同時に宗教的根本動因という概念の中に含まれている。まずは神が人に呼びかけ、人がこれに応答する。滝沢克己の言葉を借りれば神即人のインマヌエルの原事実である（ここで私はドイヴェールの宗教的根本動因を拡大した）。

人間はこの人格神の呼びかけに具体的に応答する。いや応答できる独自の存在である。この応答の仕方に二つある（カイパーの宗教的反定立）。そしてこの応答の規範性が経験の世界における神の創造の法（宇宙論的な法）である。この宇宙論的な法は十五に区別される。すなわち数的、空間的から始まり倫理的、信念的にまで至る十五である。この宇宙論的な法の起源は創造主なるインマヌエルの神である。経験的世界の出来事はすべてこの宇宙論的な法領域によって意味づけられている。そこでこれを意味局面とも呼んだ（前

回講義参照)。宇宙論的な法は神の創造の法として自然や人間の世界の法則に規範の様態（モード）を与えている。被造世界の實在は十五の意味局面全体に広がっているのであり、「實在的」をあえて「感覺的」（第六番目）に限る必要はまったくない。このような實在観は明らかにデカルト以降の近代哲学の独断であった。

数論、幾何学、光学、音楽などの原理もみなこの法によって与えられている。すなわち数論（第一番目の数的局面の科学）が基礎になって音楽理論（十二番目の美的局面の科学）が規定され、幾何学（二番目の空間的局面の科学）が基礎になって光学（四番目の物理的局面の科学）が規定される。また神学は第十五番目の信念的局面に関する科学である、という意味では経験的な学知であるが、救済的知識についてはこれを宗教的根本動因の方から直接に受け取っている。したがってここで啓示を信じることは、被造的法則である数論、幾何学、光学、音楽などの諸科学の知識の原理を信じることは明らかに異なっている。もっとも両方の「信じる」という心の機能が、十五番目の信念的局面の心の機能である、という意味では、同じような性格を持っているのであるが。

3. 上位の学と下位の学

宇宙論的な法領域には下位から上位への区別がある。しかし先述したようにここでは幾何学よりも光学が、数論よりも音楽が上位の学になっていて、トマスの学問論の場合とはちょうど逆になっている。われわれの場合には下位の学の方がより基礎的な法を与えている法領域に属する学であるために、このような順序になっているのである。そしてこのような法領域の存在論を提示することによって、ポスト近代の新しい世界観を提供することができる。その一つは *subiectum* の理解である。ニーチェは西洋形而上学を克服するために *subiectum* を「力への意志に従属するもの」と理解した。そして最終的にはこれがニヒリズムを生みだした。しかしわれわれはこれを「神の法に従属するもの」と理解する。「神の法に従属するもの」が *subiectum*。すなわち主体である。したがって主体は法領域ごとに変化する。このような主体の捕え方はデカルト以後の主体—客体の二元論（精神—物体、心—身の二元論）の持つ困難を根本的に克服する。

無機物も植物も動物も人間もすべて神の法に従属する主体である。しかし

ながら主体化されている度合が違う。無機物は四番目の物理的法領域まで主体として機能する、すなわち物理的法領域まで主体であり、植物は五番目の生物的法領域まで主体であり、動物は六番目の感覺的法領域まで主体である。それ以上の法領域ではこれらはすべて客体として機能する。しかし人間だけは七番目の論理的法領域以上のすべての法領域で主体である。そして決して客体として扱われてはならない。人間と人間が向き合うところには相互主体的 (inter-subjective) な場が出現しているのであり、「我—汝」関係が存在している。これを二人称の関係と呼んで「我—それ」関係 (三人称の関係) と区別することができるであろう。人は人格神の呼びかけに応える「神—我」関係と、さらに人が人に責任を持つ「我—汝」関係という二重の意味において二人称性を有しているのである (「神を愛し、人を愛せよ」(マタイ 22:39) という基本の戒めが想起される)。大学という場で、教師と学生の人格関係の中で学問が教授、研究される基礎はここにある。

神学は第十五番目の信教的法領域の学知であるという意味で最も上位の学に属するが、これは下位に属する諸学に対して女王だという意味ではない。下位の諸学を基礎にしつつ形成される学である、ということである。また、これ以上に上位の学がないということは、神の呼びかけ (宗教的根本動因) を啓示の書 (聖書) を通して直接に聞くという独自性を有した学でもある、ということである。

4. 類比としての学知

「類比」については、これをわれわれは以下のように捕える。

十五の法領域には互いに還元不能という意味での領域主権性とその反対に互いが互いを映し出すという意味での領域普遍性がある。領域普遍性のゆえに各局面の間にそれぞれに類比の関係がある。例えば感覺的 (心理) 局面をとってみると、人間の感情的 (心理的) 生活には、被造的実在の他のすべての局面が整合的に働いているのが分かる。心理的生活には生物的機能 (生物的局面) がかわかっていて、感情の起伏には体内の化学物質の反応が伴う (物理的局面)。また物質粒子の運動とは異なるが、感情の運動という概念があり (運動的局面)、色、音、物の大小などを区別する感覺器官の空間的局面や、数の多少などの数的局面の認知がある。それと同時に、心理的生活は上位の局面とも調和している。つまり論理的感情、歴史や文化感情、社会感情、

道徳感情があり、そして信仰生活にも感情は大切な働きをしている。

今、一つの法領域（意味局面）に着目したときに、その局面は下位の局面を回顧（retrociption）して含んでいると言い、逆に、上位の局面を予期（anticipation）して含んでいると言う。最後にくる信念の局面には予期がない。ここで回顧と予期の両方を合わせて類比と呼ぶ。このように、それぞれの局面に対応した科学の間には、さまざまな形での「類比」の関係がある。

例えば神学とは意味局面の信念的局面に関する科学である。自然神学には神学と自然科学との類比が働いているが、これは信念的局面が五番目の局面までの回顧を行っていることに相当する。しかし信念的局面は、当然、それ以降の六番目から十四番目までの局面を回顧することが可能である。例えば八番目（歴史的的局面）や十番目（社会的局面）への回顧も含みうる。したがって神学は、自然界や社会的コンテキストや歴史に対する考察も含みうるのであり、このとき神学には歴史学や社会学との間に類比が働いている（パネンベルクの学問論との違いがここにある）。信念的局面は実在の全局面に対して類比を働かせうる。すなわち神学は聖書テキストの解釈を通して、歴史の開示過程に従って物事の意味が深まっていく様子を、十分な根拠をもって考察していけるのである。

このような宇宙論的な「法の適用」が、筆者が提唱する超越論的解釈学の内容であり、それは聖書解釈学をも含む実在全体の意味の理解の学である。神学と諸科学とはこのように実在と生の意味の探究として、互いをパートナーにしつつ遂行されていく。大学はそれを制度として保証するための社会の一機構にほかならない。学的探究は実在全体の一局面を扱っているに過ぎないことを忘れるとき、それは容易に自らを絶対化し、偶像化していくであろう。このとき偶像は破壊されなければならないのだ。

Ⅲ. 公共（パブリック）ということ

さて、以上のような宗教的実在論を基礎にして「公共生活における価値の問題」をわれわれの立場から解決していこう。

「公」というものに対する関心が最近高まっている。若者を中心に六十万部近くも売れているという小林よしのり著『マンガ戦争論』もまた「個」と「公」の問題を提起し、現代日本のミーイズムを批判し、公の倫理の復権を説いている。そこまではいいのだが、公を国家と同一視する驚くべき論理の

飛躍と倒錯を見せている。こういった思想マンガがマンガ世代である若者に大きな影響を与えていることを無視できない。日本語の公（おおやけ）という言葉は元來がお上とか皇室を意味したので、西洋の近代市民社会の常識となっている公共（パブリック）とは意味が違う（丸山真男）。日本での公の強調はいつでも国家主義に傾く性格をもっていた。以後、公ではなく公共という言葉を使うことにする。

1. リベラリズム、コミュニタリアニズム、多元性

個人の人格の優位を説くロック、カント、ミル以来の伝統的なリベラリズムに対して公共性の復権を説くコミュニタリアニズム（comunitarianism = 共同体論）の社会哲学の出現（マッキンタイヤー、テイラー、サンデルなど）、は、欧米でも70年代以降の出来事であった。これはいわば啓蒙主義の理性万能への批判を掲げたポストモダン哲学の台頭と軌を一にしている。個人の自由を最大限に認めるリベラリズムが極端な個人主義に至り着き、社会道徳の無視、個人の利益と権利主張のみでモラルの退廃を招いた。これは分からないではない。したがって、共同体の古き良き習慣や伝統の復権を説く、これも自然のなりゆきであろう。

しかし米国流のコミュニタリアニズムの輸入は日本の場合、十分に注意深くあらねばならない。西洋においてトマスの倫理学の復権を結論しているあのマッキンタイヤーの *After Virtue* の日本語訳『美德なき時代』の序文で、彼が儒教の価値の再考を促していることから分かるように、行き着くところは日本型共同体の復権である。保守反動、天皇主義者を利する理論として利用されることとなる（マッキンタイヤーが保守反動、天皇主義者だという意味ではない。彼のコミュニタリアニズムを利用する日本の学者にその傾向が強いということである）。ではわれわれ日本のキリスト者は個人の価値を尊ぶリベラリズムの延長上に公共の哲学を構築しようとするのであろうか。そうだとすれば、それはどのようにして可能なのであろうか。

キリスト教哲学は個人の人格の価値と同時に、共同体の重要性を最初から主張してきた。家庭や教会や国家は創造の秩序であるとも言ってきた（しかし同時に国家は機械的であるが社会領域は有機的であるとも言ってきたが）。理性万能の近代主義をも批判してきた。そういう意味ではコミュニタリアニズムの主張と重なり合う点を多くもっている。にもかかわらずコミュニタニ

アニズムを現代日本の思想状況に移植することはできないのである。それは初めに述べたような、日本の歴史の特殊状況のゆえである（どの地域の歴史もそれなりに特殊ではあろうが）。何よりも日本は「個の尊厳」に目覚めたのが遅い社会であったから。

キリスト教哲学では「公共」とは一口で言えば領域主権の認められた多様な社会領域のことである（いわゆる市民社会（civil society）論での「社会」のことであり、国家とは区別される）。しかしそれぞれの社会領域が壁を作って閉じこもることではなくコミュニケーションに対してたえず開かれていなければならない。ドーイヴェールトはこれを *supra-temporal community of mankind* という言葉で呼んでいる。各社会領域の交わり（領域普遍性）があることが公共性に必要である。例えば学校のPTAに親が出て意見を言う。教会が県庁に向いて宗教法人としての手続きをしたり、他教会と共同して市民クリスマス会を催したり、と。しかしながら交わりが難しくなる場合が出てくる。例えばクリスチャン家庭が近くの神社の氏子にさせられていたり、神社祭典費が町内会費から自動的に支払われていたり、学校が日の丸・君が代を強制したり、会社が創業者の墓参りを社員に強制したりなど。

これらの問題を整理するために公共生活の中に、三種類の多元性（pluralism）を導入しよう。構造的、方向的、文脈的の三つである（Mouw, Griffioen *Pluralism and Horizon*, Eerdmans, 1996）。多元性ないしは多様性は神の創造した世界の豊かさを表わしている。家庭、学校、教会、神社、これらの社会制度上の区別は構造的な区別である。方向的多元性とは宗教的価値やイデオロギー的価値の違いということである（教会と神社は構造的には同じ範疇に入っているが方向的には異なる範疇に入っている）。文脈的多元性とは日本文化、韓国文化、アメリカ文化などの違い。

だから特定の宗教施設である神社にだけ町内会が祭典費を出すのは不公平である。もし出すならば、地域の教会にも寺にも出すべきであろう。教育目的で建てられた学校が国家イデオロギー（国旗・国歌）を強制するのは邪道だ。私企業が創業者を尊ぶのは結構なことだが、墓の前で手を合わせるとするのは行きすぎである。公共性を養うというのはこの区別を理解し互いに分をわきまえ、他の領域を侵さない心を育てるということである。

2. 公的空間と霊的世界

公共性についてハンナ・アレントの社会哲学は示唆的である。アレントは公共性を内部世界と外部世界のはざまで考え、それを「公的空間」として捉えている。そして公的空間は「活動」によって形成されるとしている。アレントによれば人間の「活動的生活」(vita activa)は「労働」「仕事」「活動」という三つの広義の活動からなる。これらが互いに他から区別されるのはこれらの活動に内在する性質によってではなく、それらが何を作るかということ、すなわち作られるものの違いによってである。「労働」は人間の生命を再生産する。とりわけ食料、衣服などのいわゆる生活必需財。したがって労働は人間が自己の生命を維持するという必然にかりたてられて行なう人間の活動的生活であり、労働によって生産された物財は生命を維持するために消費される(労働はギリシャではオイコス(家)で営まれる私的空間であった、とアレントはいう)。これに対して「仕事」は同じ物財を作り出す活動的生活ではあっても、その物財は生命維持のために消費されるのではなく、耐久性をもつ。たとえば職人たちの作り出す家具や工芸品のように。これらはいずれも物の世界である。

ところが第三の「活動」は人間固有の領域、すなわち公的空間を形成する。だがこの公的空間は耐久性をもたない。アレントが思い描く公的空間はポリスのような政治空間であるが、この政治空間は市民が多様な言論や討論などの活動を行なっている間しか持続しない。ちょうど祭の作り出す祝祭空間が祭の行なわれている間しか続かないように、公的空間も言論その他の「活動」が行なわれている間しか持続しない。多様な「活動」によって造り出される公的空間という考えは実に独創的で示唆に富むが、しかし公的空間を政治空間と同一視するアレントの議論は明らかに狭すぎる。

アレントは現代人の生活での宗教の持つ意味を重視していないので、せっかく活動における多元性は認めていても、方向的多元性の発想が欠落している。むしろわれわれは宗教的活動を持続する活動として付け加えることにより公的空間を持続させることを考えるべきであろう。日曜ごとのキリスト教会の礼拝活動はそれ自身公的であるだけでなく、積極的に公的空間を形成していくことに寄与しているということである。問題はキリスト者の方にその自覚があるかどうか。むしろキリスト者自ら信仰のことは私的なこととして、私的空間に押し込めてしまっていないかどうか。

公共性の問題は最終的に人間自我の内と外をどう結ぶかという問題とな

る。サンデルがリベラリズムの基礎にある個人主義的、モノダ的な「負荷なき自我」(the unencumbered self)を批判するのは確かに当たっている。私たちも人間を自己解釈的、共同体の中で、キリスト者の交わりの中で育まれる物語的存在と見る。ただしそのようではあっても共同体にからめとられてしまう自我ではなく、いつも共同体を超える超越に対して開かれた自我であることを確認しておきたい。神に対して開かれた世界、それを公共のこととして意味づけ、世俗の社会哲学と対話可能な形で樹立する、それにはどうすればよいか。

私はカール・ポパーの「開かれた世界」の考え方を使得それが可能と考えている。最後にその素描をして終ろう。ポパーが物の世界を「世界1」、精神の世界を「世界2」、精神の作り出した文化(社会制度、科学理論など)の世界を「世界3」として分類したことはよく知っている。それぞれの世界は実在しかつ開かれていて互いに交流がある。私の3回目の講義で心身問題を扱うがそのとき「世界1」と「世界2」の間の交流が大きなテーマとなる。公的空間というのはもちろん「世界3」のことである。そして私が今提起したいことは、実はわれわれの実在の世界には「世界1・2・3」だけではなく「世界4」(霊的世界)があるということなのである。いやそうであってこそ始めて歴史的にも意味のある「世界」になるということなのだ。ここにおいて人間ははじめて人間としての人格である、ということである。そして方向的多元性とはこの「世界4」への開かれ方の違いということになる。(三回目講義参照)

このようにしてキリスト教哲学としての超越論的解釈学は、世俗哲学との対話の中で公共哲学を展開していくことができるであろう。

今日の憲法改正、教育基本法見直しの議論との関係で一言つけ加えたい。憲法や教育基本法の根幹は外来の人権思想である、そのことは論をまたない。しかし、かつて人権思想の根底には啓蒙主義との折衷とは言え、キリスト教思想があったのである。問題は、今日、宗教が多元的に共存する時代にも、なお人権思想は機能するのであろうか、ということである。現在の日本において、その解決の糸口は教育基本法第九条にあると思われる。

第九条(宗教教育) 宗教に関する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない。

この項は宗教の公共性の主張である。キリスト者は公共の場でその自覚を

もっと強くすべきであろう。世論調査によれば日本人の約30%は何らかの宗教的信仰を持って生きている。何らかの宗教という以上、方向的多元性にもかかわらず、必ずや人間を超越した存在を信じているわけだから、当然に国家をも超越している。そして日本の伝統宗教にも、事実それは言えたのである。一例を挙げよう。

人格的如來の教えを説く「法華經」、これを重んじた日本の仏僧の一人に日蓮がいる。日蓮は、現実政治に働きかけこれを批判したため島流しに会った。しかし彼は法華信仰で苦難に耐えたと言われる。近世史においてキリシタンとともに殉教の血を多く流したのが、この日蓮門徒の不受不施派であった。「天下の敵、万民のうらみは切支丹、不受不施」と言われ、江戸幕府のもとで禁制宗門となったのはキリスト教と同じである。今日、真の日蓮門徒は一体どこにいてしまったのか、と言いたい。

いずれにせよ今日でも日本人の30%は国家を超える価値を信じているはず、したがって彼らは定期的な宗教的活動をもっているはずだ。そこで再度、われわれとしては、宗教的活動を「持続する活動」として位置付けることにより、公共空間の形成に寄与すること、いやすでにしていることに思いを致すべきであろう。日曜ごとのキリスト教会の礼拝活動はそれ自身公的であるだけでなく、積極的に公共空間を形成していくことに参与している。問題はキリスト者の方にその自覚がなく、信仰は私的なこととして、私空間に押し込めてしまっていることであろう。今日、この国のキリスト者に発想の転換が望まれているのである。

現代日本において「公共生活における価値の真空」を埋めるためには、キリスト者が公同の礼拝をしっかりと守ると同時に教育、政治、福祉、芸術、ジャーナリズム、各種ボランティア団体などを形成していく必要がある。これは「制度としての教会」に対して「有機体としての教会」を形成していくことである。「創造の内的根拠としての契約」を了解し、契約社会の「自由と責任」の達成のための成熟した社会的人格になる。このようにしてキリスト者は *homo respondens* (人格的応答者) として神の前に、公共の前にその責任を果たしていくことができる。

神の法と科学・技術

稲垣久和

Ⅰ. 法則と決定論

1. 自然法則と神の法

高度な科学技術の支配する現代に、“人間らしさ”の占める場所が一步一步と後退していくようだ。宇宙は様々な物質からできている。人間をも含む生物ですら、分子生物学・遺伝学の教えるところによれば、その生命維持はDNA（デオキシリボ核酸）とタンパク質の組み合わせによる情報発現のメカニズムとして捉えうるとされる。ヒトゲノムの解析も、国際的なプロジェクトによって紀元2003年にはすべて完了するという。人間の心もまた脳とニューロン（脳の基本となる神経細胞）の働きに還元されてしまいかねない。宇宙と世界と人間とは、すべて物質粒子の運動とDNAの情報発現によって機械的に決定されてしまうがごとき風潮が一般的である時代に、あえて「それでも人間の人格こそ大切」と言い張るには、しかもキリスト教の世界観からそれを主張するには、それ相当に人を納得させる説明と根拠が必要であろう。

近代科学の誕生は第二ミレニアムの半ばである。そして誕生期にはキリスト教思想との対立はなかった。いやキリスト教思想が科学の誕生を可能にした、という議論さえ可能である。しかしいったん成立したあとには、次第にキリスト教と対立するようになっていった。それは「数学の言語によって自然を表現する」という意味での科学の方法が、形而上学的な決定論を生み出していったからである。その発想が人間の人格の自由を奪い、技術への応用をともなって、人格を機械的に決定されたものと見なす唯物論的な決定論を育んだからである。

近代科学の誕生のころ、キリスト教が与えた大きな思想的インパクトは、何よりもこの世界を神の創造した世界と捉えたことである（拙著『進化論を斬る』参照）。特に自然法則を神の宇宙統治の法と捉えたことである。道徳法を自然法と呼んで、これを神の法（律法）の一般化とみることはアウグスティ

ヌスにもトマスにも見られ、中世を通して考えられていたことである。しかし自然界の構造については依然としてアリストテレス的な“本質主義”(essentialism)が適用され、物体の運動なども「可能態が現実態に移行する必然のプロセス」と考えられた。その第一原因が不動の動者である神なのであった。自然に対しては法(law 法則)という言葉はまた使われなかった。自然界の事柄に始めて「法」(法則)という言葉を使ったのは1600年、デンマークの天文学者ティコ・ブラーエであるといわれている(M. D. Stafleu, *Philosophia Reformata*, vol.64, 1999, p.88)。その後、ブルーノ、ガリレオ、デカルト、ライプニッツ、ニュートンが続けて自然界の秩序に自然法則という言葉を使うようになった。

単に言葉の使われ方の変遷が問題なのではなく、概念が変化したことが問題なのである。これが科学革命の内容だからである。“本質主義”から“法”への移行は、自然が形而上学的原理によって、三段論法的思弁によって知られるのではなく、実験と観察によって帰納法を通して数学的な“法則”という形で表現される、ということである(つまりアリストテレス主義の崩壊である)。この法則は神によって創造の秩序として与えられた、というのが当時の科学革命を担った人々の考え方であった。もちろん今日、われわれは、この法則は一つではないし、また新しい発見によって修正もされていく、ということを知っている。また多くの人々が神を信じなくなっている現代、この諸自然法則の起源については、科学そのものの問題ではなく科学哲学の問題になっている。そして神を信じなければ、この諸自然法則は宇宙進化の段階で偶然に与えられた、と信じるほかないであろう。

もう少し詳しく議論すると、自然法則を「法」(law)と「法則言明」(law-statement)とに区別しなければならない。この「法則言明」の方が具体的な新しい事実の発見によって変わり、かつ新法則として付け加えられていくのである。科学者が携わっているのはこちらである。一方の「法」の方は抽象的な存在論的概念であり、科学者はむしろ暗黙のうちにこれを前提にして仕事をしている。「法」は神を信じる人も信じない人もその存在を認めざるを得ないものである。最初の講義で述べた「神の法」とは「法則言明」の方ではなく存在論的な「法」の方である。ここに法一主体というキリスト教哲学が展開される基礎がある。現代コスモロジーの混乱の一つの原因はこの「法則言明」と「法」とをきちんと区別せず、すべてを「法則言明」で置き換えて

しまうことである。そのため科学主義がはびこり、機械的な決定論の形而上学が出てくるのである。

2. 決定論と意志の自由

人間の人格の根底に自由がある。自由な判断と人格的行為とは深く関係している。もし世界のすべてが機械的に決定されているのであれば人間の側に選択の余地はない。そこには自由な選択、人格的判断が働く余地がない。したがって人間の行為には責任も生じない。その場合、人間は単なるロボットである。だからそのような形而上学的な意味での決定論と意志の自由とは相反する。したがって、もしなんらかの意味で人間の自由な人格について議論しようとする者は、形而上学的な決定論は成り立たないということをまず示さねばならない。

しかし西洋キリスト教世界においては、形而上学的決定論の議論の中に、実は複雑な神学的問題もまた存在していた。そして近代啓蒙主義以前には、これが学問的に大きな問題となっていた。すなわち神がすべてを決定しているとする神学的決定論をめぐる論争である。中世神学の基礎を築いたとされるボエティウス（480-524）は、神学的決定論と人間の自由意志とを調停しようとして、永遠の現在という考えを導入した（『哲学の慰め』第五部、畠山尚志訳、岩波文庫、1958年）。それは簡単にいうと以下のようなことである。映画技師がフィルムを検査するとき映画の前の部分も後の部分も一度に見ることができるように、全知全能の神は、すべての出来事を現在の出来事として、つまり永遠の現在として見る。それに対し、人間はものごとを過去から現在そして未来へと時間の流れを追って見ていくことしかできない、という考えである。神の定めたものごとの流れは摂理として永遠に決定されているのに対し、有限の知恵しかもたない人間には摂理は認識しえない偶然の戯れとして、つまり転変きわまりない運命として現われる。とはいえ、予測（認識）不可能な運命のもとで人間は自由意志があるかのように感じることができる。ボエティウスの体系では摂理と運命が区別されることによって、人間にとっての自由意志と神にとっての摂理（決定論）が調停されている。

このような議論はしばしば聞くのであるが、実は摂理論とギリシャ的運命論とを混同している。中世から近代に至る時代に、自然哲学から自然科学への発展があった。さらには宗教改革がおこり、神学はもっぱら魂の救済を議

論するようになり、自然の世界から撤退するようになった。近代における神学的自由意志論争はエラスムスの自由意志論対ルターの奴隷意志論にしる、カトリックのトリエント公会議（1546、7年）の教令とそれに対する改革者側の諸信条にしる、すべて救済に関して人間の側の意志の関与の可否について述べたものである。それは地上の日常生活における人間の自由な判断を否定したものではない。

そこで宗教改革以前、ポエティウスの議論にまでもどって、救済の事柄についてではなく自然の世界、地上の生活の事柄に話を限ろう。そうだとしても、実はポエティウスの議論は正しくないのである。「神の定めたものごとの流れは摂理として永遠に決定されている」というが、これは誤りである。神が定めたとするならば神が変更することも可能である。もし可能でないならばそれは全能の神ではない。だから「永遠に決定されている」と言い切る言明は正しくない。実際、神は永遠の生命はおろか地上の生命をも「滅ぼす」という予言をしておいても、それを何度か変更している。それは人間が神の前に悔い改めをすることによってである。憐れみ深い神は悪人ですら滅びることを喜ばないのである（エゼキエル書33章）。悔い改めて日常的な意味での善を行うかどうかは、その人間の自由意志にかかっている。神はすべてのものごとを専制君主的に決めてはいない。神は創造の法を規範として与え、あるものを自然法則として、またあるものを倫理規範として与えているのみである。それに対する人間の側の応答を、神は待っているのである。人間はその宗教的中枢すなわち心をもって神に応答する。そして心は創造の法を認識しつつ神に応答するのである。

ポエティウスの世界は閉じた世界であるが、実際の世界は開かれている。人格神の前に人格的な応答をするコミュニケーション的自由意志、これを通して開かれている。人間とは神への人格的応答者である（*homo respondens*）。人間による科学の探求は、この規範としての創造の法が具体的にどんな形をしているかの探究である（現代の科学はこういった意味をまったく失ったが）。倫理的には、神は人間が正義と公平と憐れみの行いをするのを望んでいるのであり、そこにまた歴史に参与する人間の責任があるのである。この点においてこれまで人間は多くの過ちをおかしてきた。いわゆるキリスト教国もその例外ではない。神の正義と公平と憐れみが何であり、人間の正義と公平と善きわざの実践が何であるかを、そして人間の罪と過ちが何

であるかを、そして人間には悔い改めが必要であることを教えていくのが教育、わけてもキリスト教教育の重要な課題である。特にキリスト者はこの点で非キリスト者と違い、神との間に歴史の中で結ばれ、そして更新された契約について自覚的に知っている者である。それだけに神と人の前に責任は思っているのである。

神を信じる人々にはともかく、神を信じない人々にも納得のいく議論をしなければならぬ。現代にはこちらの議論の方がむしろ重要になった。というのは形而上学的な決定論を主張する者は、多くの場合に、神学ではなく科学を根拠にしているからだ。科学的決定論ないしは認識論的決定論が形而上学的決定論を生み出す。もしなんらかの意味で科学に根拠をもたせていない限り、今日の人々は形而上学的決定論は単なる趣味ないし信仰にすぎないと受け取るであろう。そこでまず科学的決定論の妥当性を吟味したい。

よく知られているのはラプラスのデーモン（魔）であろう。フランスの科学者ラプラス（1749-1827）は、ある時点においてあらゆる物体の相対的な状況とそこに働いている力のすべてを知ることができるならば（そして彼によればこれは原理的に可能であるのだが）、過去も未来も確実に分かると主張した。それは、過去も現在も未来も完全に決定されているという形而上学的レベルでの決定論であると同時に、科学的レベルでも決定論的な予測が可能であると主張する決定論でもある。彼の時代はニュートン力学の全盛期で、微分方程式の初期条件や境界条件が与えられれば、解が一意的に決定されるように考えられていた。いわばあらゆる問題が、二体問題を線形近似で単純に処理するような方法に還元されていくような、そんな時代であった。その後、統計力学、さらにはミクロの世界の量子力学、相対性理論などが発展して、現代では上記のような単純な世界観をもつ科学者はもはやどこにもいない。

そうではあるが、世界や人間を構成する諸要素を物理的要素に還元し、それらの諸要素の間の物理的法則を明らかにすれば人間に関するあらゆる行為が説明される、こういった類の科学的決定論を信奉する人々は多いのである。この場合、煎じ詰めれば自由の担い手としての自我や「心」といったものは否定され、人間の自由な人格は否定される。科学的決定論は自由な人格を受け入れる余地がない。もっともそれを避ける巧みな方法がある。それは実在の世界を真っ二つに分けることである。つまり「科学的決定論の世界」と「自由な人格の世界」とに人為的に分け、その間にまったく交渉をもたせないよ

うにすることである。「自由な人格の世界」の聖域を作ってしまうことである。これは都合のよい二元論である。しかしこの科学／自由の二元論はまさにカントが採用したものであり、それにより絶対的自由の領域を（理論理性の入り込めない）実践理性のみによって要請される領域として確保した。この絶対的自由に基づく人格主義がカントの道徳哲学を形成している（そしてキリスト教人格論もほとんどの場合、知らず知らずのうちにカント主義を採用している）。しかしこの「科学的決定論」の入り込めない聖域としての「自由な人格の世界」での道徳哲学という発想、これは現実からあまりに遊離した観念論であり単なる理想主義である。そのようにして人格を確立したところでそれは科学の領域とまったく無関係であるから、科学の領域に何の影響も及ぼすことがない。また科学教育がなされている現場とのつながりを失わせしめる。つまり科学の時代の現代に何の役割も果たせない。この発想の誤りはどこからきたか。それは「科学的決定論の世界」を無批判に認めた上で、その影響の及ばない「自由な人格の世界」を想定したことである。

しかし、この種の決定論が正しいかどうか、それが問題なのである。以下でこの種の科学的決定論の問題性を近年の科学の方法論の発展との関係で指摘し、最近の科学的人間学、哲学的心身論との対話を行う。このようにして最終的にキリスト教世界観からの解決の可能性を示していこう。

II. 科学的人間論と人格

1. デカルト的二元論とその脱却

近代の初めにあってデカルトは精神の自由を高らかに宣言した。彼は知識の確実性の根拠を求めて人間の思惟 (*cogito*) に至るといふ、近代的な発想転換を画期的な形で成し遂げつつ、そのような思惟する存在としての「精神」(心) をこの世界を構成する一つの要因としての実体と考えた。そしてこれをもう一つの実体としての「物体」と対置させ、いわゆる二元論的世界観を提示した。しかしこの二元論はただちに一つの難問をはらむことになる。それはこの二元論が実体として提示されたところから発している。

実体とは「それ自身によって存在するもの」であり、したがって他のものに依存しない独立の存在でなければならない。したがって、物体と精神とがともに実体であるならば、この両者はそれを支配する法則性においてまったく別種なものでなければならない。すなわち、物体は物質法則にしたがって

運動するが、精神はそれとはまったく原理を異にする法則、いわば精神法則にしたがって働くはずである。これは一応、人間の外の世界（いわゆる客観の世界）に対してはきわめて有効な考えであり、物質科学はこの発想により大いに発展し今日に至っている。しかし、人間においてはこの両者、すなわち、「心」と「身体」（＝物体）は見事な連繫を保っている。この連繫を可能にしている根拠は何であろうか。デカルト自身はこの両者の間になんらかの相互作用の存在を仮想し、その接点を脳の松果腺に求めた。しかし今日、それははなはだ滑稽な考え方として受け入れられず、むしろ人々は物質世界の科学の成功により、すでに述べたように身体をもその要素の物質へと分解し、精神に固有な法則を認めず、すべてを物質の法則に還元して説明しようとする傾向がある。そこではもはやデカルト的な自我や「心」の存在は第二義的なものと見なされる。少なくともごく最近に至るまではそうであった。しかし実はこの10年ほどの間に、科学には方法論的にいくつかの新しい動きが出てきていて単純な還元主義は否定されているのである。それを理解することが21世紀に向けての哲学と諸科学と神学にとって決定的に重要である。

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直接には関係ない。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ある。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考え方である。いわゆる非線形の現象、複雑系の科学の発展である。物の見方が、古典的物理学の見いだしたところを超えて、もっと精密に、かつはまた内容豊富なものになったのだ。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ある。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、ということであろう。

非線形現象について考えてみる。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う。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り前のこととなっている。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る。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る。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ある。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る。そこでは将来に起こる現象が予測できないのだ。予測可能性こそ科学の本質と考えられていたが、必ずしもそうではなくなったのである。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る。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う。確率論的という場合、確率は予測できるわけであるから。量子力学の解釈がそのよい例である。決定論的でも確率論的でもないのでとりあえず非決定論的と呼んでおく。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あろう。これは何でもないように思えるが、実は科学の見方における根本的に大きな転換である。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ある。

ここで、先ほど述べた「創発」という概念について一言触れておきたい。「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)である。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する(『暗黙知の次元』60頁)。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」(同72頁)としている。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」という用語を導入する。そして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ある。

2. 科学の存在論的考察

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あった。つまり決定論的な自然の法則を通して関わるのである。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る。正統派の神学もそれを利用していた。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る。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めぐえない。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ない。

19世紀以降、神学が自然の領域から撤退し、歴史の領域にまた人間の実存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における決定論と深く関係していた（ディルタイの『精神科学序説』、トレルチの一連の著作、バルト、ブルトマン、ティリッヒなど）。

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って当たり前ということになる。初めに初期条件を与えても何も決まらないのである。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あろう。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ある。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くる。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、これまで以上にもっと具体的な議論が必要である。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る。

そして今日、「人間は物質からできている」ということを強調すればするほど、「物質の法則」を通して神の働きを知る必要がある。人間の身体や神経系の反応、さらには脳とニューロンに神がどう関わるかが、より注意深く研究されるなければならないのである。従来こんな発想はタブーであった。

ニュー・サイエンス的ないかがわしさがつきまとっていた。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、というべきであろう。

神を自然科学に取り込もうというのではない。神は依然として創造から終末までを司っている超越者である。ただ物質世界が従来考えられていたよりもずっと非決定的だということである。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ある。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ない。神の法規範（ノモス）は存在論としてあるのであるが、その物理的的局面での法則言明（low-statement）の知られ方が従来考えられていたよりもずっと複雑でときにはカオスのだ、ということである。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べきであろう。

3. 創発による「人格」の定義

「自由」と「責任」は物にはなく人にもみある属性である。それゆえ被造的世界において物質から植物、動物、人へと、存在の階層性に応じて段階的に不連続性が生じている。特に動物から人間への不連続性を特徴づけるものを、筆者は科学的なレベルでの「人格」という概念で呼びたいと思う。このときの人格という概念はマイケル・ポラニーの *Personal Knowledge* 『個人的知識』の最後の13章「人間の興隆」の中で議論されている「創発」の概念と深く関係している。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る。（ハーベスト社 p.360）

「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る。（p. 373）

「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性から思慮深い人間の責任ある個人性へと導く一事実、精神圏の創発へと導く一あの段階である。」

ここで「責任ある個人性 (personhood)」は「責任ある人格性」とも訳せる。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」とみなせるのである。単に動物的生命ではなく人格的生命とみなせるのである。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る。したがって「人間は物である」という言い方は次のように言い替えられなければならない。「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」。

非決定論的な法則と物質世界との関わりにカオスが大きな役割を果たしている。と同時に、最近、生物の中樞神経系および脳の生理的機能にカオスが深く関係していることも報告されている。それにともなって、デカルト的意味での心（自我）と身体との関係（心身問題）は、脳科学の発展により心と脳との関係（心脳問題）として研究されるようになってきた。もちろん身体を脳に置き換えられると筆者は思っていないが、それでも非決定論的科学の方法と脳科学そして心との関係をここで少し詳しく考えておくことは、のちに神が人間の心にどう働くかを考える際の準備ともなると思われる。

津田一郎は脳神経系に現われるカオスを次のようにまとめている（『脳のカオス理論』『脳と心のバイオフィジックス』共立出版、p.118）。

- (1) 情報保持：カオスの神経活動（非一様カオスのネットワーク）によってニューラルネット（ニューロン集団）は情報を動的に保持する機構を備えることができる。
- (2) 学習機能：カオスの神経活動（カオスの遍歴）によってニューラルネットの学習機能は増大する。
- (3) パターン認識：カオスの神経活動によってニューラルネットはどんなパターンでも識別し分類する能力を備える。
- (4) 探索問題：カオスの神経活動によってニューラルネットは記憶の有効な探索を行なえる。

(5) 記憶：カオスの神経活動によってニューラルネットは学習と記憶の想起を同時に行なえる。

(6) 情報の書き込みと呼び出し：安定なニューラルネットがカオス的なニューラルネットから入力を受けるように設計されているニューラルネットは、カオスで生成された情報をフラクタルなアトラクターに書き込むだけでなく、同時にアトラクターの各要素間で読み出しを行なうことができる。

津田はさらに脳による認知活動に解釈学的方法が有効であることを述べている。それは認知活動には先行判断が不可欠だからである。例えば視覚的認知で「アヒル-ウサギ頭」の図を見せられたとき、これをアヒルと見るかウサギと見るかはその人の先行判断による。理解とは一般にそういうものであり、それによって先行判断もまた修正を受け理解は歴史的に深まり完結することはない。したがって津田は将来的にも脳の働きに代わるコンピューターはできないという（津田一郎『カオスの脳観』サイエンス社、p.175）。また脳の情報処理様式におけるメタファー（隠喩）の大切さを子供の遊びを例にとって次のように述べている。「子供はすぐに反応はしない。外に出力を出さない時期の中で恐ろしいほどの情報処理が行われている。出力が出ない間にメタファーが形成される。だから、刺激とそれに対する短時間の反応だけを見るという行動主義的なアプローチでは、脳の情報処理の本質を見過ごしてしまうのである。‘解釈をおこなっている脳’を理解するのに、物質を追求する科学と同じ方法論では本質を見過ごしてしまう」（同 p.182）。

筆者は解釈学やメタファー（隠喩）は科学、哲学、神学の境界領域で創造的な仕事がなされる際に非常に重要な概念であると考えている。そこで境界領域の問題として、脳の生理学と心との関係を考えよう。心（psyche, mind, soul, heart）は生理的物質としての脳から完全に独立した実体ではないにしても、脳からの作用を受けつつなお脳に還元できないより高次元の独立な存在である。つまり筆者は脳からの「創発」として心を考えるのである。ちょうど物質の世界から生命が新たに誕生したようなジャンプがここにある。

生物のメカニズムは物質を基礎にしつつ物質の法則とは違うものである。心の働きも脳を基礎にしつつ、脳生理学の次元に還元できない働きがそこに出てくる。この点で筆者はフランシス・クリックに代表されるような唯物論的な還元主義に反対する（DNA二重らせん構造の発見でJ.D.ワトソンと共に1962年度ノーベル生理学賞を受賞したフランシス・クリックは「人間は無

数の神経細胞の集まりと、それに関連する分子の働き以上の何ものでもない」と述べている。F.クリック『DNAに魂はあるか』中原英臣、佐川峻訳（講談社、1995年）。還元主義反対の主張の根拠を科学的に示すこともできる。それは例えば、物質の世界ですらしばしば起きている相転移の現象との類比で捉えられる。単純な相転移として知られているのは同じH₂Oという物質の水（液体）から氷（固体）への変化。このとき固体はある軸の周りの回転対称性をもっているが液体はそれをもっていない。つまり液体から固体への相転移によって新しい自由度すなわち回転対称性（O₃対称性）を獲得したのである。逆に言えば、ある対称性が破れている状態（回転対称性が破れている状態＝液体）からその対称性を回復するとき（つまり固体になるときに）、新たな自由度を得るのである。相転移によって新たな自由度を獲得する。これはありふれたごく一般的な物理法則である。これを場の量子論のレベルに適用すれば、南部・ゴールドストーンの定理となる。つまり破れた対称性の回復のために南部・ゴールドストーンボゾンが出現するのである。この時エントロピーが減少し、秩序度ないしは情報量が増大する。

このようにして物理学でいうところの相転移との類比で、一般に新たな高次のレベルでの、それまでの低次のレベルでは見られなかった新たな自由度と新たな性質（情報）の獲得、すなわち「創発」を意味づけられるのである。ここには創発をめぐるの隠喩（メタファー）がある、いや実はこれは隠喩以上のものである。非常に興味深いことだが、まったくの物理学の手法で脳と心との関係を説明しようとしているグループがあるからだ。彼らは「心」というものを、まさに脳という場を量子化したときの南部・ゴールドストーンボゾンが生み出す凝集体の運動モードと見なすのである（治部真理、保江邦夫『脳と心の量子論』講談社ブルーバックス、1998）。これは全くの唯物論に聞こえるが、しかし発想としては脳を基礎にしつつそれとは違う法則をもったより高次のモードとして出現した「創発」としての心、といった概念をうまく表現している。

4. エックルスの「自我と脳」

心は脳と関係しつつ脳と違うモードとして存在する、このことをわれわれは確認した。ではこのとき心は脳とどのように相互作用するのであろうか。上位のレベルの大局的構造が今度は逆に下位のレベルの構成要素に影響を及

ぼすのである。これについて脳科学者でノーベル生理学賞を受賞したエックルスの考え方を見てみよう。

エックルスは自我（心）と脳を違うものとしてはっきりと区別する（エックルスは自我と人格との関係について次のように述べている。『心は脳を超える』紀伊国屋書店、p.60、「わたしたちは、自我意識を持つようになって始めて人格を現し始めるのであり、人格形成の過程はまた自我意識の出現と成長の過程でもある）。彼は脳の「補足運動野」という場所に注目する。この部分は前頭葉の内側部、かつ運動野の前方にあり、「自発運動」に先立って活動するニューロンがこの部分に豊富に存在する。自我が作用する脳部位として補足運動野を特定し、自我は補足運動野に働きかけて随意運動を開始させるというのである。ここが脳から独立した自我と脳とを連絡するいわば「連絡脳」である。デカルトの松果腺のようなものであろうか（但しエックルスは脳と自我とを独立した実体として考えてはいないようだ）。

では、脳から独立した自我はどのようにして、補足運動野のニューロン群に働きかけるのであろうか。彼の説明はこうである。ニューロン（人間の脳のニューロンの数は遺伝的に決定され約1000億といわれている）の活動はニューロン間のつなぎめ、つまりシナプスを介して伝わっていく。したがって、自我がごく微小でもシナプスに対して働きかければ、ニューロンシステムの活動は大きく変化しうる（人間の脳のシナプスの数は膨大で約100兆、全宇宙にあるプラスの電荷を帯びた粒子の数より多いといわれている。スーザン・グリーンフィールド『脳が心を生みだすとき』新井康允訳、第3章、草思社、1999年p.126）。これはちょうどカオスと似た現象である。カオス的なシステムでは初期条件の偶然のゆらぎによって、システムの動向は大きく変化する。そしてすでに見たように脳は確かにカオス的な側面をもったシステムなので、シナプスの微小なゆらぎが長じて脳活動を大きく変化させる可能性はある。シナプスではアセチルコリンはじめ多くの生体分子が重要な役割を果たしているので、このゆらぎは分子、さらには量子のレベルでもよい。自我は脳に強く作用する必要は決してなく、分子や量子レベルのゆらぎにほんの少し作用すればよいわけだ。その結果、カオス的な側面をもつシステムとしての脳の活動は大きく変動しうることになる。しかもこの「ほんの少しの作用」とはエネルギーである必要はまったくなく、それがもし「情報」であるとすれば、ここでエネルギー保存則は保たれたまま自我は脳と関係しあ

うことが可能となる。

心は情報のみを通して脳のシナプスと相互作用するというのである。確かにグリーンフィールドによればシナプス形成はその人の受けた教育や育った環境に応じて（つまり歴史と伝統に応じて）異なり、「シナプスの独特な形成の仕方がその人の個性を決めていく」（スーザン・グリーンフィールド『脳が心を生みだすとき』）というのであるから、遺伝的に決定された決定論とはまったく違う方法で、科学的にも納得のいく人格論の展開の可能性がここにある。こうして「情報」は、物質と関係しつつ物質ではない「心」に、科学の側からアプローチする場合の非常に有力な変数ということになる。この場合も「情報」という言葉は隠喩以上の意味をもって使われている。心とシナプスは「情報」を通して作用しあうから、その外延の概念として神は心に「情報」を通して作用することも可能となるのである（この場合の「情報」は精神科学の側面から見れば「言語」となる）。

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る。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ある。最近ポーキングホーンが『科学時代の知と信』（岩波書店、稲垣、浜崎訳）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る。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りとしている。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「行為的信息」（active information）という言葉で呼んでいる。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くる。

5. 「情報」とプロセス哲学

以上のようにして、心と物質科学および脳科学との関係を密接に考えていくアプローチには利点がある。それは、心（精神）を実体化する発想を断ち切り、心（精神）が脳や体に依存しつつ存在し、それらの関係のなかで人間を心身統一体として捉える訓練を積むことが出来るからである。この心身統一体としての人間が霊的世界との交わりの中に置かれているのである。すでに神と人間との交流は隠喩的な言い方ではあるが「情報」を通して行なわれ

ることを述べた。これは科学的にも十分に説得的であることを述べた。また神と物質も「情報」を通してコミュニケーションすることを、さらに人間の自我（心）と脳も「情報」を通してコミュニケーションするということを述べた。しかし物質と物質とが「情報」を通してコミュニケーションすることはまだ述べていない。果たしてこれは可能であろうか。そもそも「情報」とは何であろうか。この問題を追求するためにわれわれは超越論的解釈学とプロセス哲学との間にある興味深い類似点を指摘しよう。以下の「情報」概念はビットで測れる「シンタクスのな情報」ではなく、もっと広い意味の「セマンテックス的な情報」である。

James Huchingson は「System Philosophy とプロセス哲学」について書いた論文の中で情報について次のように言っている (*Organization and Process: System Philosophy and Whiteheadian Metaphysics*, *Process Studies*, vol.11. No.4, winter, 1981, p.235)。

We normally understand information in terms of the intuitive appropriation of communicated content which conveys existential or rational meaning.

つまり情報とは意味の communication である。言い換えれば意味局面の差とも表現できよう。そしてわれわれの超越論的解釈学においては実在というのは還元不可能な 15 の意味局面にわけられるのであった。そこで意味が experiencing-as と定義されていたことから明らかなように還元不可能な意味局面の各々は最小の経験の単位と見なせる。ここでわれわれはホワイトヘッドが actual occasion (現実的実質) のことを「経験のしずく」(drops of experience) (『過程と実在』日本語版 p. 20) と表現していたことを思い起こす。したがって超越論的解釈学における還元不可能な 15 の意味局面をプロセス哲学における actual occasion に近いものと見なすことはそれほど奇妙なことではない。言い換えると actual occasion とは、よりダイナミックに表現すれば還元不可能な意味局面を次から次へと超えていくこと、つまり「意味のコミュニケーション」(information) に関係している。そう考えれば Huchingson の次の表現はわれわれの立場からもよく理解できることである。

An actual occasion is a discrete information processing system. Indeed, if we may understand prehensions as signals, and the ingression of prehensions as the initial phase in a selective process of self-actualization, then an actual occasion consists purely of information.

したがって日常の事物 (entities of daily life-world) が意味局面の1から15までの多様な分節化を経て時間の中で明瞭に意味づけられ、秩序立てられて理解されていくことはまさに *concrecence* (俱現) と呼べるであろう。Huchingsonの次の言葉はそれを裏付ける(p.237)。

Whitehead stresses that the process of *concrecence* generates the order of the world as the entropy-laden and disjunctive many attain unity in the determinate form of the completed occasion.

このようなプロセス思考との類比的な関係性を経て、実在の意味局面の中で主体と客体がダイナミックに入れ替わる超越論的解釈学においても *communication of meaning* すなわち *flow of information* があると見てよいであろう。水が氷になったり、蓮の花に蜂がとまったりする現象は、つまり *communication of meaning* であり *flow of information* なのである。そして確かに水が氷になるときにエントロピーのはきだし (*flow of information*) があり、生物の営みはそれ自身生命圏の情報循環の一部である。つまりそこでわれわれは「物質と物質とが情報を通してコミュニケーションする」という命題を確立してよいであろう。

以上のようにして世界のもの (entities) は互いに物質も生物も広い意味での情報を通してコミュニケーションしているということが結論できるのである。また意味の始源は世界と情報を通して絶えずコミュニケーションしていることもまた確かなことなのである。このようにエネルギーでもなく物質でもなく「情報」こそが、今後ますます物質科学、情報科学、哲学、宗教を結びつける鍵概念となっていくであろう。

Ⅲ. 公共の哲学としてのキリスト教哲学

科学万能の考えを持つ現代人に、上のような意味での霊的世界の実在性を納得させるにはどうすればよいであろうか。

私はカール・ポパーの「開かれた世界」の考え方を使ってそれが可能であると考えている。少なくとも対話は可能である。最後にその素描をして終わる。ポパーが物の世界を「世界1」、意識と無意識を含んだ自我の世界を「世界2」、自我の作り出した文化(社会制度、科学理論など)の世界を「世界3」として分類したことはよく知れている。それぞれの世界は実在し (real) かつ開かれていて互いに交流がある。心身問題では「世界1」と「世界2」の間

の交流が大きなテーマとなっていた。「世界3」についてポパーは次のように述べている(カール・R・ポパー、ジョン・C・エクルズ『自我と脳』(上) 西脇与作訳、思索社、1986年)。「世界3によって私が意味しているのは、物語、説明的神話、道具、科学理論、科学上の問題、社会制度、そして芸術作品のような人間の心の所産の世界である。世界3の諸対象はわれわれ自身の手になるものであるが、それらは必ずしも常に個人によって計画的に生産された結果ではない。世界3の対象の多くは物体の形で存在し、ある意味で世界1と世界3の両方に属している。彫刻、絵画、そして科学的主題・文学を問わずに書かれた書物、それらがこの例である。書物は物理的对象であり、したがって世界1に属している。だが、それが人間の心の重要な所産であるのは、その内容のためである。内容は本ごとや版ごとで変わりはない。そしてその内容は世界3に属している」(p.66)。「われわれがそれぞれの自我としての地位—われわれの人間性、合理性—を言語に、それゆえ、他人に負っているという事実と同時にまた言語の社会的性格もまた私には重要と思われる。われわれは、自我として、人間として、世界3の所産であり、その世界3はといえは無数の人間の心の所産なのである」。(p.219)。

前回の講義で私が触れた公共空間というのはもちろん「世界3」のことである。そして私が今提起したいことは、実はわれわれの实在の世界には「世界1・2・3」だけではなく「世界4」(霊的世界)がある、実在する(real)ということなのである。いやそうであってこそ始めて歴史的にも意味のある「世界」になるということなのだ。古来、歴史上さまざまな宗教が存在した事実がそのことを示している。ここにおいて人間ははじめて人間としての人格である、ということである。そして方向的多元性が存在するとはこの「世界4」への開かれ方の違いということになる。われわれは神の創造という方向から世界を見ているのである。

自我(世界2)は決して中立に世界1や世界3と関わるのではない。必ず歴史や伝統を背負って世界を解釈している。そのことは最近の脳科学の研究結果とも矛盾しないことをすでに見た。そして特に科学技術は世界3の事柄として位置づけられている。これを自覚するとき科学技術は決して人間に驚異ではなくなる。それは世界2(人間精神)とは区別されるものであり、世界2を食い尽くすものではない。

このようにして、神の創造・人間の墮罪・イエス・キリストによる聖霊の

交わりを通しての贖罪を宗教的根本動因とするキリスト教哲学としての超越論的解釈学は、一般の科学哲学や社会哲学との対話の中で公共の哲学を展開していくことができるであろう。

アメリカ合衆国における教会と国家

ステパノ T. フランクリン

基本的な論点

1790年、信教の自由は、人は低次の権威の上にある高次の権威に従う義務があるということを前提としていた。さらに、あらゆる政府を含め、いかなる権威であっても、神の権威より上位に立つものはないことをも前提としていた。それゆえに、各人にとって最も重要な義務は、各人が最善を尽して理解しうるところの、理解しうる最善の神の意志に従うことであった。この文脈における信教の自由は、政府が、自らの権威よりも偉大な権威、すなわち、我々人間に意志を啓示する神の権威を承認することを意味し、また、人間にとって最も重要な義務は、政府を含む人間的権威に対するものではなく、神に対するものであると承認することを意味した。その意味で、信教の自由は人類の基本的自由であり、いかなる政府から授けられるものでもなく政府自身の権威に先立つことが、政府によって承認されたものなのである。

以下はアメリカ合衆国憲法の起草において大きな役割を演じたジェームス・マディソンが信教の自由の基底を説明している文章からの引用である。

... 「**信教あるいは我々が創造主に対して負う義務や、その義務を免れる態様は、強要や暴力によってではなく理性と信念によってのみ導かれるべきである**」ことは、基本的で議論の余地のない真実である。それゆえに各人の信教は各人の信念と良心に委ねられるべきであり、信念と良心が命じるところに従った宗教上の実践は、すべての人の権利である。この権利はその本質において不可譲である。譲り渡すことができない... **なぜなら、人々に付与される権利であり、創造主に対する義務だからである。しもべとしての忠誠や、創造主に受け入れられると各人が信じるところだけを創造主に捧げることが、すべての人の義務なのである。この義務が、時間的順序においても、義務の程度においても市民社会における請求権に先行する。すべての人は、市民社会の一員と見なされるよりも前に、全宇宙の支配者の臣民と見なされるべきであり、市民社会の一員が何らかの副次的な共同体に所属するとき、大いなる**

権威に対する義務を常に留保しておかなければならないし、さらに、何らかの特定の市民社会の成員となる者は皆、普遍的な主権に対する忠誠を守らなければならないのである。それゆえに、信教に関しては、いかなる者の権利も市民社会機構によって奪われることなく、信教は市民社会による統括から完全に除外されるということを、我々は断言する。¹⁾

2000年、信教の自由は、各個人が適切と考えるとおりに自己を規定する自由と権利の中であって、従属的な原理となっている。それは、道徳的に空疎な世界における現象である。その世界では、何ら客観的な道徳律が無く、——あるいは、もしあったとしても不可知であり——そして、人間性の本質について規範を欠いている。自らを宗教的存在か非宗教的存在かを規定する自由というものが、異性愛者か同性愛者か、芸術指向型か金銭追求型か、社会的か孤独を好むか、あるいは詩で自己の情感を表現するか、音楽で表現するか、といった自由と同列に扱われているのである。そこでは、政府の主たる責務、あるいは、唯一の根本的な、ともいうべき責務は、市民各自の自己決定権を確保することにある。この第一の責務から、言論、集会、信教の自由を擁護する政府の責務をさらに導き出すことができる。しかし、もはや信教の自由は、これらの他の自由権に比べ、より基本的とはされない。信教の自由は、自己のアイデンティティを創出し、そのアイデンティティを、言論の自由に基づいて表出するという基本的な自由権の単なる一つの適用にすぎないので、原則的には、政府は信教の自由を特別に認める必要すらない。

1790年と2000年における教会と国家の関係は、信教の自由に関するこれらの二つの見解の相違によく表われている。

問題は、米国がいかに、僅か200年の間に信教の自由第一型から第二の型へと移行したかである。欧州と米国における文化の変遷をたどることによって、この変化を説明し、少なくとも、妥当と思われる文脈を示したい。

1790年における信教の自由に関する見解の背景

1500年ヨーロッパにおけるキリスト者共同体。その概念は、多方面、すなわち教会、政府、文化、教育等々、におけるキリスト者を指していた。

この概念は、これに続く100年の間に、次のように挑戦を受ける。

まずマルティン・ルター。ウォルムス帝国議会における彼の有名な答弁によれば、

聖霊による証言か、明白な理性によって反証されない限り、——なぜなら、私

は、法皇も議会もそれだけでは信じることはできません、幾度となく誤謬を犯し、自己矛盾を犯しているのですから——私の基底である聖霊の証するところによって、私の良心は、神のみことばに捉えられていると確信します。それゆえに、良心に反して行動することは安全でも健全でもないのですから、主張を撤回することはできませんし、そのつもりもありません。ここに私は立ちます。これ以外をなすことはできません。神よ、私を支えたまえ、アーメン。²⁾

ルターは、何に対して申し立てていたのか。彼個人の権利である良心に対してか。それとも、上に立つ法皇、皇帝、そして全ての政府に対してか。

アナバプティスト。彼らは、キリスト者共同体という概念自体を問題とした。彼らの幼児洗礼拒否は、事実上、教会の成員たる権利と市民社会における市民権の同一視を拒否することであった。

自由教会運動。自由教会は、二つの点を強調した。すなわち、政府の権威は教会へ拡張されず、教会参加は、自発的であるべきであるという二点である。典型的には、自由教会はその構成員を、「再生」し、イエス・キリストによる救いへと神から招かれており、イエスに対する個人的な「決心」の表明、といったことを「証し」できる者のみに限定した。政府は、神が各々の者または家族を信仰と教会の構成員へと召した——あるいは召さなかった——ままた、また各々の者または家族が、神がもっともお喜びになると考える方法でその召しに応えるままた、「傍観する」ことが求められた。自由教会の理念は、ヨーロッパ文化圏の国々よりも、合衆国に影響を与えたといえよう。プリマスの岩に第一歩をしるした清教徒達は、英国国教会の浄化のみならず、それからの離脱をも主張したのである。

契約説(神学的な意味での)。起源としては自由教会運動とは別個であるが、契約説論者は、地域社会に源を発する権威を強調し、それは、自由教会運動による各個教会の強調と、その個人または家族が各個教会に参加するかしないかの自由の強調とを、さらに強めたものであった。

第一期啓蒙思想。啓蒙思想は、異なる地、異なる形態で現れる。初期アメリカ文化の発展にとって最も重要な形態は、英米型と仏型である。一般的に、英米型啓蒙思想は、仏型に比べてより穏健であり、あまり懐疑的でなく、より経験主義的であった。さらに英米型はプロテスタント・キリスト教と緊密に結びついており、穏健な啓蒙思想と穏健なプロテスタンティズムは、実際のところ英国と英国支配下のアメリカでは、ほとんど見分けがつかないことがある。

以下は、第一期啓蒙思想(すなわち17世紀と18世紀)を特徴づける性格といえよう。

1. 合理主義。真実は、理性を通じて発見されるものである。啓蒙思想、特に英米型の啓蒙思想においては、科学が理性の典型としての役割を演じた。しかし啓蒙思想文化は、政府、教育、農業、倫理と宗教における理性優先に重きを置いた。(啓蒙思想は、古代や中世に見られる「理性」と全く異なる「理性」概念を有することに注意されたい。)
- a. 合理主義は、次の特徴を持つと言えよう。
- i. 普遍主義。真理は常に、いかなる地でも、いかなる言語と文化、そして人間のいかなる状況においても同じである。
 たとえば：「すべての行為には、反対方向かつ同等の反作用がある。」
 たとえば：「悪を行うより善を行う方がより良い。」
- ii. 客観性。真実は客観的である。それは事実であり、「どこへ持っていても」、そしていかなる感情の状態や感覚からも独立している。真実は、全ての人、全ての時に妥当する事物の本質である。
- a) 精神 世界
 b) 知覚者 知覚されるもの
 c) 概念 事実
 d) 主体 客体
 e) 内在 外在
 f) 観察者 観察されるもの
 g) 「客観」ではなく「主観」から出るという意味で「主観的」であるから、感情は知識にとって危険である。
 h) 悪としての偏見(先入観)。
 i) 特に英米型啓蒙思想では、「客観的」は「経験的」——「知覚」に基礎を置く、または「知覚」から生じるものとして——を意味した。
- ii) の点に対するコメント：表面的な経験的事実から、科学的一般法則や倫理の一般原理という高度の抽象を導き出すことを正当化するのは、常に問題がある。(デヴィッド・ヒュームが述べた帰納法の問題と比較せよ。)
- iii. 真実は、真実であるとして知られ得る以前に試されなければならない。何が真実であるかに関しては、科学、宗教、哲学、あるいは経済学においても、相対立する多くの意見がある。各々の思想には問題点があろうし、他の思想を批判し、自らを防禦することも許容されなければならない。真実である思想は、この相互批判と批評のプロセスを生き抜くであろう。(ジョン・ミルトンの、思想の自由市場についての小文を参照。)

- b. 宗教への適用。宗教における真実は、その他全ての真実と同様、感情や衝動、偏見(たとえば伝統)、あるいは政府の権威ではなく、理性に基礎を置かななくてはならない。宗教的見解と神学における自由競争は、真の宗教が最終的に勝利することの最善の保証である。(英米におけるこの態度は、最初はプロテスタント諸教派間の競争にのみあてはめられた。その他の集団は、この自由が与えられるには、あまりにも明白に「誤っており危険」だったのである。)
2. 調和。啓蒙思想は、本性に組み込まれている調和という偏見を前提にしている。
- a. これはまず天文学と物理学において見られた。そこでは、科学が新たに発見した諸法則が相互に矛盾が無く、すべてが数学的公式によって表現できた。例えば、引力法則とガスの膨張法則は常に両立していると考えべきアプリアリナ根拠はない。しかし、事実そうなのである。物理的な世界には、調和がある。
- b. 生物学。自然のバランス。生物学的な世界には、調和がある。
- c. 政府。交渉と投票の原理は、極めて錯綜した諸利益から、共通善を創出することができる。投票箱は、人的政府に「見えざる手」の働きをもたらす。投票箱と、諸コミュニティ間における新たな協約の交渉は、衝突する諸利益をとりあげ、政治過程参加者の総員、もしくは総員に近い者を益する、より大きな共通の善を創出すると同時に、参加者を害するところが最も少ないのである。そこには、政治世界における調和がある、あるいは、少なくとも、あり得る。
- d. 経済。経済の「科学」は、各々の人間が無限の欲望を持つ世界にあって、世界の有限な資源の配分を研究するものと表現されてきた。アダム・スミスとその追隨者によれば、相対立する欲望を裁定し、資源を分配し、より多量でより高品質な物とサービスを産出し、他者の必要にいかんが致するかを計算した者に対する報酬(利益)と、他者の必要に合致するよう計算しなかった者に対する懲罰(損失)を与えることができるのが、市場なのである。市場は、投票箱と同じく、「見えざる手」として機能する。そこには、経済世界における調和がある、あるいは、少なくとも、あり得る。
- e. 宗教。政府における自由(投票箱と、新たな協定の取り決め)と、経済における自由(市場において売買する自由)と同様に、信教における自由(各人の最善かつ最も理性的な判断に従って神を礼拝する権利と義務)は、必ずしも宗教の破壊を帰結するものではなく、むしろそ

の成長と社会におけるより大きな影響力をもたらす。宗教においても、神の調和がある。

3. 寛容。寛容は、英米型啓蒙主義と仏型啓蒙主義とで、かなり異なった形態を採ると思われる。
 - a. 英米型啓蒙主義においては、自然、投票箱、協定交渉、市場と信教の自由が、調和をもたらし、これらの領域で客観的で普遍的な真実を創出していくという過程がゆっくりしているため、寛容が必要とされた。
 - b. 仏型啓蒙主義においては、ヴォルテールなどの「進歩的思想家」が、懐疑主義ゆえに、また、政府、(ローマ・カトリックの)教会、無知といった既存体制を批判する自由の名において、寛容を要求した。これは、英米におけるよりも強力に、仏型啓蒙主義を進歩政治と結びつける結果となった。アメリカ独立革命時、このフランス版寛容は英語を母国語とするアメリカ人には殆ど影響を与えなかった。19世紀と20世紀を経るにつれ、この影響力は伸長した。
 - c. 英米型の文脈における宗教的寛容は、反宗教的あるいは宗教に対する懐疑主義と理解されるべきではない。そればかりでなく、神の意志を知り得ることについての基本的な懐疑を何ら含意しない。むしろ、信教の自由と、それに伴う多様な宗教的見解に対する寛容は、神に関する客観的真理は理性への反映と宗教上の諸主張間の議論によってのみ顕われるという深い認識の現われであった。対照的に、異なった宗教に対する寛容の大陸型は、あらゆる宗教の真理への懐疑と、宗教に対する反感を反映していた。
4. 解放。いかなる形態の啓蒙主義も、人間生活の向上を強調した。経済成長、民主政治の興隆、人権感覚の進歩、とりわけ理性中心の科学によって実現された知識増大において、そのような向上を見ることができらう。
 - a. かかる解放の概念は、フランス人が反宗教宣伝において寛容を要求した根拠を明らかにする。宗教は、人間の尊厳と人間の成熟と人間の正義とを損なうものとみなされていたのである。
 - b. 不公平な社会関係からの開放の要求は、アメリカ独立革命において大きな役割を演じた。例えば、アメリカ人入植者は、被治者との合意によってのみ税金は賦課されるべきであると主張した。この主題は、契約神学から直接取り上げられたものである。この種の議論は、国教会の概念と対立する傾向があるものの、1840年代末までには、合衆国に

国教会は存在しなかった。しかるに、これは宗教そのものに対する議論ではなかった。信教の自由は、政府の強要によってではなく、議論、説得、論議による限りは、まさに宗教がいかなる影響力をも行使することができるようにと目されたものなのである。

5. 進歩。あらゆる形態の啓蒙主義の中に深く埋め込まれているのは、進歩の概念であり、とりわけそれは知識における進歩を意味していたが、より正義に適い、より寛容で、より繁栄した社会へと向かう進歩をも確かに含んでいた。アメリカ人は、他のいかなる民族よりも、進歩の概念を大いに歓迎してきた。合衆国政府の国璽（公式な「はんこ」）には、「世紀の新秩序生まれる」を意味する *novus ordo saeculorum* というラテン語が刻まれている。これは、合衆国が、人類の進歩の歴史上、新しく、また新しいがゆえに高次の段階の形象化であることを含意している。
- 啓蒙主義学者は、世界（彼らのヨーロッパ世界と北米のこと）史を三段階に分類した。古代、中世と、近代である。啓蒙主義文化の目標は、黄金時代のようなものへの回帰ではなく、かつて存在した社会より高度な水準へと進化することであった。
 - それ以前の時代では、人々は、「祖先らの方法」を保持していると主張することによって彼らの行動を正当化したであろう。啓蒙主義文化の人々は、将来の世代の益になると主張して彼らの行動を絶えず正当化した。
 - プロテスタント・キリスト教は、進歩という主題と非常に深く愛憎半ばする関係を築いてきた。一方で、保守的なプロテスタント・キリスト教は、神の至高の行為（十字架）と至高の啓示（聖書）は既になされたものであり、我々は誰も既になされた至高の行為と既になされた至高の啓示に対し忠実であらねばならないという啓蒙主義前の主張を支持した。他方で、プロテスタントの最も保守的な立場ですら、歴史の目的地としてのキリストの再臨を待ち望んだ。そして、18世紀から19世紀にあつては、ほとんどのプロテスタントが、文化における進歩、民主政治の伝播とプロテスタント・キリスト教（すなわち、「最高」で、「キリスト教の、ひいてはすべての宗教の最も進歩的な形態」）の成長は、世界をキリストの再臨に備えさせるのだという「後千年王国説」の見解に傾きがちであった。
 - プロテスタント固有の主張として、純粹で、客観的かつ普遍的に真実である宗教の興隆にとって信教の自由が不可欠であるとし、それはキリストの再臨に備えることになるとした。

- e. 自由主義のプロテスタントは、進歩を擁護するために、しばしばより戦闘的な立場を採った。「絶えず、より輝かしい未来」へと向かう西洋文明の一般的進化を共有する機会が与えられるなら、キリスト教でさえも、より合理的でより真実な形に発展することが期待されうると。
- f. 20世紀初頭の前千年王国説の伸長は、合衆国内に確立していたキリスト教世界を震撼させた。前千年王国説は、キリストの再臨の前に悪魔は敗北するであろうと示唆することによって、キリスト教文明といえども——合衆国ですら——より悪くなってゆくであろうことをほのめかしたのである。これは、進化という主題の否定であった。そして、前千年王国説論者は、社会の継続的進歩に背を向け、進歩に対し無知であり、危険であると、しばしば考えられたのである。
6. 歴史。第一期啓蒙主義思想の顕著なしるしは、科学的歴史記述の興隆であった。啓蒙主義歴史家は、啓蒙主義思想のすべての主題、すなわち理性と科学、客観的かつ普遍的な真実、調和そして進化、これらを受容した。
- a. 歴史家達は、数世紀、数千年以上にわたって社会で観察されてきた変化を科学的に説明する努力をした。これは、超自然的もしくは「迷信的な」説明に抗う傾向にあった。
- b. 歴史家達は、伝統的な説明に対する懐疑主義に陥りがちであった。例えば、ヨーロッパの新しい王権は、各々の統治が神から命じられたものであり、王権自体の美徳の証であると考えたが、啓蒙主義歴史家らは、新しい王権の中に、利己主義、機会、経済的資源、心理的聡明さ、軍事力、等々の働きを看取する傾向にあった。
- c. 歴史家達は、さらに、世紀を経るほどに実質的で真の変化があると考える傾向があった。例えば、プトレマイオスの天文学は、ケプラーのそれより原始的である、と。一方で、これは実質的な「進歩」を表わすが、他方では、プトレマイオスの時代の人々はケプラーの時代の人々よりも、はるかに無知な世界に生きていたことを意味した。
- d. 「科学的な」歴史を宗教全般、特にキリスト教に適用することによって、深刻な混乱を招いた。キリスト教の歴史は、人々が考えるほど単純ではないことが明白になった。例えば、教義は時と共に変化があり、その変化はしばしば聖書にとって全く外的で世俗的な圧力に対応するものであった。初期の教父達は、キリストの二性、無からの創造等々の概念を徐々に展開し始めたばかりであったし、オリゲネスのキリス

ト観は、後世の基準によれば垂流と考えることもできよう。

- e. 科学的歴史記述の発展は、伝統的なプロテスタント（のみならずローマ・カソリックすら）の教義を削り取るばかりか、結局は啓蒙主義思想自体をも弱めてしまうこととなり、また、第二期啓蒙主義思想と信教の自由ならびに教会と国家の関係についての新たな理解への転換をもたらしたのである。

2000年における信教の自由への文脈

第一期啓蒙主義思想は、17世紀と18世紀に登場した。第二期啓蒙主義思想は19世紀と20世紀に結びつけることができるであろうし、現在も続いている。最広義では、第一期と第二期の啓蒙主義思想の相違は、二つの命題で表現することができるだろう。

1. 第一期啓蒙主義は、天文学、物理学や数学といった自然科学の隆盛に立ち合った。第二期啓蒙主義は、社会学、人類学、心理学、その他多くの社会科学隆盛の場であった。もちろん、これは絶対的な区別ではない。科学的歴史学は第一期啓蒙主義時代に始まり、第二期啓蒙主義は、化学、地学などの自然科学の創始期に遭遇した。
2. 第一期啓蒙主義は、客観的かつ普遍的な知識の産物である理性を信じ、その知識の真理は知覚する者からは独立していると考えた。第二期啓蒙主義は、すべての知識（と諸価値）の相対性と、知覚される客体に対する知覚者の貢献を強調した。第二期啓蒙主義においては、学者達が、客観的で普遍的な知識に対するあらゆる異論を懐疑的に観察することを学んだために、懐疑主義の役割が増大した。当初、自然科学はこの懐疑主義の例外であったが、20世紀後半の最後になると、自然科学もまた懐疑的で警戒心に満ちた研究の対象となった。

第二期啓蒙主義の発展の最終的な結果は、二つの(矛盾する)主張に要約することができる。

1. 第二期啓蒙主義は、文化における「解放」——すなわち、旧式で不公平な権力の構図からの解放と、各人が、創出したいと願ういかなるアイデンティティをも創出することを妨げるような、倫理と科学における客観性という誤った主張からの解放——の役割を強調した。それにとどまら

ず、第二期啓蒙主義は、このアイデンティティ選択の「合理的理由」を正当化しなければならないとの要請からも我々を解放しようとしたとも言えよう。——なぜなら倫理と認識において相対的な世界と、我々が「知識」と「諸価値」を創造する場である世界にあつては、客観的かつ普遍的な価値や知識の形態という意味での、合理的理由は存在しえないからである。

2. 同時に、我々の社会的・科学的決断を形作る力の役割が強調されつつある。もし、客観的な知識も、いかなる客観的価値も存在しないのなら、我々が他者の考えを変えるように、あるいは倫理的なまたは科学的な新しい基準を受入れるようにと働きかけるとき、我々はいかなる「理由」を示し得るだろうか。
 - a. 我々は、客観的真理に訴えることはできない、なぜならそれは存在しないからである。
 - b. 我々は、普遍的価値に訴えることはできない、なぜならそれは存在しないからである。
 - c. 我々は、他者自身の利益に訴えることはできるかもしれない。
 - d. しかし結局は、他者の考えを変えることを強要する力を用いてはならないという「合理的理由」はない。そして、実際のところ、少なくとも合衆国においては、最も今日的に「政治的に正しい」見解を受容するよう、人々を強制する法的なまたはその他の制裁を用いる傾向が強い。例えば、「性的に中立」な言語の使用を拒絶する学者は、その経歴においてしばしば不利益を課される。ここでは説得ではなく、力の行使が問題となっている。
 - e. 第二期啓蒙主義の第二の帰結は、第一の帰結と深刻な緊張関係にある。しかし何ら客観的な価値の基準も、客観的真理も無いのであれば、それは自然なことである。

科学的歴史記述の興隆は、第一期から第二期啓蒙主義への有為な転換をもたらした。すなわち、思想、価値、知識に対する異論は、何世紀も何千年紀にも亘り変化することが明らかになってきた。例えば、宇宙観におけるプトレマイオスとケプラーの対決。科学の領域では、当初、これが第一期啓蒙思想の進歩の実体を示していると主張することは容易であった。しかし、少なくとも、異なる時代の人々は何が真、善、美であるかについて異なった見解を持っていたことが、次第に明らかになった。ある所説の真理は、それを主張した者の世界観と「相関的」であったということが一見妥当と思われてき

たのである。科学は、当初この相対主義の例外であったが、時が経つにつれて、この歴史記述的方法是、科学自体にも適用されるようになった（Thomas Kuhn と、彼の *Structure of Scientific Revolutions* を参照）。

科学的歴史観は、キリスト教神学の文献と歴史に上の神の業という主張に適用されると、特に破壊的な力があった。これは、科学的歴史記述の帰結によるものではなく、その前提に由来する。（ある事象を「科学的に」説明するということは、その事象をこの世的な原因と結果のマトリックスの中に押し込めることを意味し、そのマトリックスにおいては、神が働かれたというキリスト者の主張は、演繹的に不利に評価された。）

その他の社会科学、とりわけ社会学、人類学、心理学の興隆によって、この相対主義は強化された。社会学者達は、思想や価値の「真理」は歴史的な文脈と相関的であるのみならず、社会的階層、民族集団、また、それらの思想や価値を主張する人々の個人的な心理生成とも相関的であることを強調した。

第二期啓蒙主義では、知識の歴史化が自然科学に適應され始めた。例えば、歴史地学や、進化論的生物学などである。そして、限定的にはあるが、知識の相対性は、アインシュタインの相対性理論とハイゼンベルグの不確定性原理という形で物理学と天文学の主流の一部となった。

要約

知識と価値の相対性という意識は、人間主体が、知識の創造主であり、諸価値の源であるということにまで拡張される。この種の主張に、最初の神学的基礎を与えたのは、インマヌエル・カントである。

第二期啓蒙主義における信教の自由。それは、価値として「相対的」であり、知識の「相対的」な型である。歴史上の各時代により、社会階層により、経済状態により、民族的継承により、また、ある宗教を受容する者の心理的生成によって、宗教には多様な型がある、とする。宗教は、「懐疑」の格好の対象である。宗教を注意深く限定し、また除去することは、人間生活を過去の呪縛から「解放」することの不可欠な一部なのである。そして、あらゆる形式の知識が究極的には人間の発明によると同様に、宗教もまた人間の創作であるとされる。ある意味では、第二期啓蒙主義においては、仏型第一期啓蒙主義における宗教観が、英米型第一期啓蒙主義を駆逐したということもできよう。

第二期啓蒙主義末期における信教の自由。法廷で裁判官の座を占めていたり、議院や議会で立法者として座している人々を含め、西欧の文化的指導者

達の間では、宗教は疑わしいものとなっている。相対性という主題は、いかなる社会においても、宗教を規範として受容することを困難ならしめている。ほとんどの法廷において、懐疑と解放という主題に基づき、宗教が教育、政治、商取引等に影響を及ぼすことに対して偏見を持った結論が導かれている。

このような宗教観によれば、もし信教の自由が保持されるべきとするなら、かかる自由の基礎は、政府の権威にも優る神のことばの主権、これ以外の何らかの理由に求められなければならない。唯一残されているのは、各人が自己を定義し、彼自身の世界を創造する権利であろう。どんなことにも「合理的理由」は見出せないのだから、もしある個人が宗教的アイデンティティを確立したいと願うなら、それは彼の権利である。したがって信教の自由は、いかなる理由、いかなる気まぐれによるにせよ、各人が「彼自身のことをする」という、より基本的な権利の表出となる。

将来への含意。信教の自由は、維持されうるか？ 信教の自由は、神の性質に関する特定の見解（神論、啓示等）に基礎を置くことが、次第に明らかになってきた。神の性質に関する特定の見解が有力でなくなればなくなるほど、信教の自由も中心的ではなくなる。

第二期啓蒙主義の世界では、各人は、自己を「選択する」絶対的権利を有するという見解は確固としていない。客観的真理を欠く世界では、それは「相対的」な権利にすぎず、「懐疑的な」解釈の一主題に過ぎない。むしろ「解放」の名においては、ある人の宗教を放棄させたり、あるいは変更させたりする力と強要の行使に、事実上制限は無いのである。

第二期啓蒙主義文化における信教の自由の将来は、非常に危うい。しかし、福音派キリスト者として、我々の希望は政府にはなく、客観的な事実として全ての歴史の主であられる神の主権に存する。

(渡邊彰子 訳)

- 1) 引用は、1785年 James Madison による “Memorial and Remonstrance against Religious Assesments”（「宗教税に対する請願と抗議」）より。Adams and Emmerich, *A Nation Dedicated to Religious Liberty*, 104～105 頁所収。「請願書」の全文は、同書 104～110 頁にある。太字強調は筆者が加えた。
- 2) Heiko Augustus Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*. Trans.by Eileen Walliser-Schwarzbart, (New Haven, YaleUniversity Press, 1989) 39 頁。「我ここに立つ、ここに立つの他なしうるところ無し」の見解は、Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950) 185 頁所収。ペイントンは、ウォルムス帝国議会の最初に印刷された記録にはルターの見解が収められているが、審理の手書

き記録に記載が無いのは、事態の成り行きで彼が感情のクライマックスに巻き込まれたため、単に秘書が記録を止めたのかもしれないと推論している。

この引用中の「理性」という言葉によって、ルターは、真理と誤謬の最終的な審判者としての自律的な人間理性を意味したのではない。むしろ、おそらく彼は、聖書では明白ではないが、聖書に明白に語られているところから演繹しうる主張のことを意味したのであろう。

日本における神と社会

柴田敏彦

I 序 目的

II 本論

- 1) 「神と社会」の基本理解
- 2) 「日本社会—その姿」：異教地盤
- 3) 「日本社会—その真相」：日本深層文化論
- 4) 「伝統社会とその世界観」
- 5) 「現代の救いと不幸の個別化」

III 結語

I 序

目的（課題）：「日本における神と社会」、つまり「神と社会」という主題を「日本」という特定した場において考察することが、本日の課題である。「神」とは、申すまでもなく、聖書においてご自身を啓示しておられる三位一体なる神様であり、日本における社会とは、文字通り日本社会を指している。つまり、「キリスト教の神と日本社会」となるわけであるが、むしろ、「異教の神々と日本の社会」という具合に「神」を「神々」に置き換えた方が、キリスト者である私たちの目にさえ、現実というか、現状に当てはまるかに見える。「主よ。我らの神よ。あなたは、栄光と誉れと力とを受けるにふさわしい方です。あなたは万物を創造し、あなたのみこころゆえに、万物は存在し、創造されたのですから。」（黙示録 4:11）との讃美に「アーメン」と唱和し、神の唯一の主権の下に世界が置かれ、そしてこの国が存在し、その歴史も営為も全能者のみ手の中にありと告白しつつも、創造主なる神の姿よりも、日本においては神々の方が遥かにイメージしやすいのである。まるで、日本という国は、社会は、「神々のもの」であって、「神のもの」ではないかのようである。この特別講義の副題には「神の世界を非キリスト者に委ねておいてよ

いのか？」とあるが、この国はまるで神々に横領されているかに見える。「そのままでよいのか？」との叫びは切実である。教会では、神様のお姿は実ははっきりと示され、誉めたたえられ仰がれている。家庭礼拝でも主はそこにインマヌエルの神としておられるのに、一步外に出ると、どうであろう。「日本における」とまで、大きく構えずに「わが町における」と置き換えてみて、「神と社会」のテーマはどうなるであろう。「私の住む町における神と社会」としても、造り主なる神のお姿をそこに見出せるであろうか。こう見ると、非キリスト者の手から社会を取り戻すこと、否、神々の手から社会を取り戻すことはなかなか困難なテーマと感じられるが、本日の課題に取り組むことにより、少しでも、「国と力と栄えとは、とこしえにあなたのものだからです。アーメン。」と結ぶ主の祈りの如く、神の御栄えを、この社会でも仰ぎゆく道を探ることが出来たらと願うものである。

II 本論

1) 「神と社会」の基本理解

「神と社会」を考えていくにあたり、両者の関係をまず整理しておきたいと思う。使徒の働き17章26節は「神は、ひとりの人からすべての国の人々を造り出して、地の全面に住ませ、それぞれに決められた時代とその住まいの境界とをお定めになりました」と、神の創造と摂理のみ業について教えている。ひとりの人から全人類へと広がる歴史そのものが神のみ業である。神が人々を地の全面に住ませ、これを保たれる。「恵みの雨、実りの季節」(使徒の働き14章17節)とあるように、摂理のみ業として「保持」し、「決められた時代」とあるように、これを「統治」し、さらに、「住まいの境界」と、この世界に秩序を与え、人類の長い歴史を神は保持し、導いてこられたのである。この神の摂理の中に、日本という一つの国があり、この国の様々な時代があり、今日の姿があるということになる。この摂理のみ業には、明確な目的があり、次の17節「これは、神を求めさせるためであって、もし探り求めることでもあるなら、神を見出すこともあるのです。確かに、神は、私たちひとりひとりから遠く離れてはられません」が示す如く、「神を求めさせるため」と求道の機会を恵み、「神を見出すため」なのである。すべての国の人々を造り出し、地球上に住ませ、秩序ある中に保ってくださるとの一般恩恵は特別恩恵としての「救い」にあずかる機会を提供するものなのである。

よりはっきりと、30節には、「神は、そのような無知の時代を見過ごしておりましたが、今は、どこでもすべての人に悔い改めを命じておられます」とあるが、このために秩序ある社会が備えられてきたのである。

秩序ある形で社会が存在することの意義は、神の救いのご計画に奉仕するためとの目的に見いだされる。「神を求めさせるため」にこそ、「住まいの境界をお定めになり」との神の摂理のみ手が、秩序ある社会を、国家を、それぞれの時代を通して、導き建て上げてきたのである。となると、「神と社会」との基本的な関係は、「救いの計画に奉仕する社会」と位置づけられる。逆に、「神を求めさせるため」ということの妨げ、障害となってはならない社会のあるべき本来の姿をも示されていることになる。但し、一般恩恵は、救いに見られる特別恩恵とは異なり、罪の問題に関して、その破壊力を抑制し、道徳的な秩序を維持するものではあるが、罪を取り除くものではない故に、一般恩恵の下にあるとはいえ、墮落後の社会の秩序は神のみ前に、回復を必要とするものである。具体的には、墮落により、創造の秩序は壊れてしまい、それは神と人との関係、人と人との関係、人と自然の関係、あるいは神と人との秩序、自然の秩序、社会の秩序の崩壊をもたらし、これら三様の秩序の回復が、神のみ前にある教会の使命とされるものである。神と人との秩序の回復という救いのみ業に仕えるだけでなく、教会の使命としての社会の秩序の回復との課題がここに出てくる。キリスト者の社会的責任が生じるのである。ついでであるが、創造の秩序の回復という視点から見ると、「自然の秩序」の回復もまた、教会の使命の中に数えられるものである。(ヘブル2:8、ローマ8:19～21)

2) 「日本社会—その姿」：異教地盤

「神を求めさせるため」という歴史・社会の有り様比べて、現実の日本という社会は如何なるのであろう。昭和36年の著書である『福音と異教地盤』の中で、比屋根安定は、問題意識を次のように語る。「すでに数年前より、東洋各地における宣教師たちの間で、著しく注意を引いたのは、その伝道地における異教地盤という現実でありました。宣教していく前途を、永年にわたる異教の高壁が遮っていますし、ようやくにして入信した人心の奥底には、なかなか深い異教の地層が重なっています。かくて、基督教の世界宣教には、東洋という不可思議世界が、絶頂の雲に隠れた高山、足を踏み入ると沈む底なし沼のように、存在しています。この東洋の一部に、わが日本がありま

す。」

障壁は信者の心の中に「なかなか深い地層」として残っているというのです。比屋根は、汎神教を「東洋人にとり、靈魂の故郷めいたところ」と語り、「日本の基督教は、インド宗教に対する一種のノスタルジアに、時々襲われることがあります」とまで付け加える。ノスタルジア、靈の故郷、郷愁となると、まるで、キリスト者であることの方が、本来の姿でないかのように聞こえる。ついでに、「神観の研究」と題字が金文字で入っている五百頁もの書物（昭和53年）の冒頭、小田切信男博士への「真実を求めて歩むキリスト者」と題する献辞に代えてしたためられた文の末尾には、「博士にとって、日本とは天皇制の日本であり、日本人であるとは、『日本の靈性』（鈴木大拙博士の言葉）を自覚して生きること以外にない。それ故、キリスト者である日本人はこのような日本と日本的靈性にめざめ、十字架の福音の下にそれを生きなければならない。」とある。中川秀恭（国際基督教大学長、文学博士との肩書き）によるものである。社会的責任以前の問題がここにある。神の世界を取り戻しにかかる者が、神の世界に生きていくかとの問題であり、日本人らしさとキリスト者としてどのように生きていくかとの問いかけの必要性を覚えるものである。換言すれば、日本人論、日本文化論をキリスト者の視点で整理し、日本人であることも、日本文化も、一般恩恵故のものではあるが、いわばこれらを聖化する必要ありと言うことになる。

3) 「日本社会—その真相」：日本深層文化論

上述のような日本観の生み出される背景を探るにあたって、深層文化論に注目してみる。津城寛文は、『日本の深層文化論序説』の最終章「宗教文化の深層研究」において、井門富二夫の「深層文化としての宗教」との観点に言及している。井門の説くところの「深層文化としての宗教」は、靈信仰、祖先崇拜、イエ意識を柱として組み立てられているとされる。その特徴としては、一つに文化が伝統的に持つ「意味の枠組み…深くわれわれが信じ込んでいる意味の枠組み」、「意味の体系」、「構造」、「筋書き」、「舞台装置」などと多様に表現される機能を宗教が持つことを指摘し、しかも「意識されない」、「意識の底に眠っている」、「心の奥底に隠れている」、「目に見えない」という形故に、これを「深層」文化と呼んでいる。

この「深層文化としての宗教」の、意味の枠組みを与える一つの世界観であるとの特徴に加えて、もう一つ重要な特徴として、それが特定の「地域」

と結びついており、従って「地域」の指標になることを井門は強調している。

それは、当該地域に共通する伝統的かつ共同体的な「見えない、聖なる天蓋」、つまり伝統的宇宙観、習俗、迷信として「全体」をおおっており、「特定の文化を色分け」し、「文化的アイデンティティの源」となり、「当の社会に属する人々の営為を裏からこっそりと彩り型づける機能」を果たす。それは、宗教の世俗化にともなって忘れられ、自覚的に思い出されなくなるが、歴史の重みを持った宇宙観であり、なにかの拍子に、たとえば、「道路にひっそりたたずむ地蔵」を見たり。とくに社会の危機には思わずよみがえってきて「日本人の心をどこかゆさぶる」のである。

但し、この「日本の天蓋」の今日的意義に付いては、

昔の日本人は、そのような「文化としての宗教」が祭りや儀礼として目に見える中で閉鎖的に生きていた。今、グローバル化が進む現代では、外部の筋書き（世界観）がおびただしく流入してきて、価値観の選択肢は多様化し、伝統的な筋書きは、相対化されて、習俗・迷信と化すか拡散し、個人個人がみずから世界観を構築しなければならなくなっている。しかし、それでもなお、「深層文化としての宗教」は個人の基盤にあって、無自覚の度合いに応じて、それらのこころみを規定している。

と語り、この国の「原始的心性」からの脱却は困難であるが、これは、より普遍的な枠組みを参照して、自覚的に新しい人間観を造り出すことで克服されるとする。しかし、実際には、日本語を話し、日本人同胞の中に生きている限り逃れられない、と極めて困難な作業であることを指定している。

津城は、この基層信仰に近い民衆の「深層文化としての宗教」が命脈を保つために必要なものとして、共同体の持つ「親密な記憶」がかかわるとし、記憶の共同体におのずから保存されているものであるとする。それらは「民族感覚」として原風景、原体験となっていると言う。この原風景、原体験とは、なつかしき、心の郷愁にかかわるものであり、

「この深層文化としての宗教は、霊信仰、祖先崇拝、イエ意識を中枢とするが、…これらは社会現象として外在化するわけではなく、むしろ私的なせまい領域にとどまって…原風景、原体験を造っていることが多い。」
と言う。

そうすると、「深層文化としての宗教」の存続は、これを担う共同体としてのイエ・地域の継続・保持に依存するものとなる。逆に、この「深層文化」か

らの脱却も具体的にイエ・地域の変革を通してもたらされるものとなる。

この点で、民俗学者柳田が大事にした原風景とは、「正月や盆に、家族が先祖の霊と一緒に、祖祭の膳をかこんでいるつつましくにぎやかな、それでいて、どこか非日常の興奮のある風景なのである。」と津城は言う。それ故、柳田民俗学は、民俗の深層にあるそのなつかしさを追究するものとして読むとき、もっとも一貫した姿を表すものであるとし、『先祖の話』は、柳田が、民俗の「親密な場所」である「家」を崩壊させる近代日本をうれいつつ、まとめたものであった、と指摘する中、柳田との個人的な会話に言及している。

「先祖の話を説かないと神道が説けないんです。日本の神道は氏神さまの伝統ですから。筑摩書房から出した『先祖の話』という本、まだ見ないでしょうね。先祖などどうでもかまわないという人は始末がいかないけれども、なるほど先祖というものはなつかしいものだということを感じる人だけを、神道につなぎとめたいという野心を持っているんです。」

津城が、「先祖と現在の我々と子々孫々、この三者の連綿たる継続の上に立つ、いわば魂の『共同体』である日本の『なつかしい』生活を守りたいというのが、柳田民俗学の課題であった。」と指摘するごとく、「原風景」の維持の努力が一方でなされているとするなら、キリスト者のなすべき業として、キリスト者としての「なつかしい」生活を生み出し、これを遺し、かつ担いゆく共同体としての教会の業の中に位置付けてゆく努力が必要とされよう。実際、二世、三世のキリスト者にとっては、「なつかしさ」、心のふるさとをどこに見いだしているのであろうか。一世の私などには「原風景」は、実に異教的なままかとも思われるのであるが。永遠への思いに繋ぎつつ、先祖を越えたところ、神のもとになつかしさを覚えるものとなるには如何にとの課題が残されよう。(伝道者の書3:11)

4) 「伝統社会とその世界観」

この社会の基層を形成する日本的世界観の存在について見てきたが、次に、その世界観の根深さを、精神科医平山正美の「伝統社会と妄想」との小論を通して確認しておきたいと思う。

平山は、精神科医として、都市部からだけでなく、伝統志向的な農村地帯から来た患者を診察する機会を持ち、数百年にわたる村落社会や農村社会の歴史の重みを背負ってきた患者に度々出会う中で、「人間の持つ世界観や宇宙観が、その人の妄想に対してどの程度影響を及ぼすか」との点において、そ

の地域の文化や民俗、民間信仰、さらには、そこで暮らしている人々の深層心理を解く鍵を見いだすことができるのでは、との視点から論じはじめる。先に見た「深層文化としての宗教」の中枢には、霊信仰、祖先崇拜、イエ意識があるとされていたが、まさに伝統社会そのものが固有の宇宙観や世界観を持つことが明らかにされ、しかも、その世界観は、霊信仰、祖先信仰からなることが示される。まず、この世界観が霊信仰を基礎としていることについて、次のように述べている。

「彼らは、自然の中に今なお、超自然的な諸霊や自然の霊、死霊や生霊などが生き続けており、自然や人間を支配していると信じています。つまり、彼らにとって、自然と人間と霊界とは連続しているのです。そのために、此岸と彼岸とは対立せず隣り合っている。こうした世界の中では、主体としての自己と神々と自然及び祖霊が相互に浸透し合い、明確な区別がされていない。そのために、個を中心とした自我概念は育ちにくいといえるでしょう。」

しかも、この世界観が共同体の絆を形成しているのであり、

「このように伝統社会の中で生活している人々は個人より集団を重んじ、生活体験や世界観を共有しているわけですから、現世において強固な共同体意識を持つだけでなく、来世においても家や祖先を中心とする共同体の中に生き続けると考えている。…彼らの生活の中で現在と未来、人と人をつなぐ中枢的な役割を果たすものとして祖霊信仰をあげることができます。」と語る。

この世界観が妄想を生み出すものとなる仕組みは、次のように説明される。

「此の共同体の体制維持のために『病気』が一つの役割を果たす。つまり、住民の秩序違反に対する審判や秩序からの逸脱行為が、病気や天災などの災厄と結びつけられたのです。…罰です。」

つまり、平山によれば、伝統社会では、集団が個人に優先…人並み、世間並み、均一的な価値基準が重んじられる。このような中で、病気にかかるとうなるか。社会の中での役割が果たせなくなる。そこから負い目を感じ、これを解決するために、自己にあらざるものに変身するか、自己処罰以外に方法はない。この罰を与える捌き手として、諸霊が登場してくる。つまり、自分の病を神々の罰を考えることにより、これに意味を与えることになるというのである。

勿論、このような妄想が共同体の担う世界観との関わりで生じる以上、社会の変化に応じて妄想の主題の変化がもたらされることが予想されるわけであるが、この点、

「今日の社会においては、日本も欧米諸国も、宗教や超越的存在者に関する妄想内容が減少し、代わりに政治的、物理的内容をもった被害・関係妄想が増加している。この変化は、…工業化に伴う人工の都市への移動に伴って、戦後は、これまで地縁・血縁によって支えられてきた村落共同体が崩壊し、同族や家族をまとめる要の役割を果たしていた祖先に対する崇敬の念が薄れはじめています。」

と語り、妄想の主題が変化しつつあることを認めつつも、実際の症例を三件提示した後、平山は、伝統社会において、人間を葛藤状態に追い込む要因は、「病気」、「祖先崇拜」と「家」との三つに大別されるとし、「罪責妄想」の場合も…「自分がこんな状態（高血圧症）になり、ご先祖さまや親戚に迷惑をかけて申し訳ない。家族全体を狂わせているのは自分だ」、「家を継ぐ予定になっている息子に嫁を迎えるためには、家を建ててやりたいが資金がなくて申し訳ない。」との訴えに、これらの三要因が現れてきているとする。つまり、病気が契機となって引き起こされた罪責妄想は、祖霊やそれを守る墓や家と関連して現れてきており、しかも、それを粗末に扱ったり、祖霊に対して十分に供養をしなかったことに対して罪責感をもつという形で出現してきている。（当然、この解決策は、供養、儀式といった形態になる。）また、「崇られ妄想」は、罪責妄想の日本の変形とされるが、罪責感を持つ人々が何かの形で捌き手が登場することを要求するように、「崇られ妄想」では、「崇る」対象を見いだすことで、罪責の構造や罪と罰との因果関係を明確にし、病気に意味を見いだそうとするものとされる。

平山は、このような妄想に見られる特徴として、次の二点を指摘する。

1) 罪や崇りは、崇られる者に対して絶対的な支配力をもって、一方的・脅迫的に迫ってきます。祖先供養を行うにもかかわらず、…崇られるとの観念から抜けきれない。（神と人々との人格的な対話がなく、人間の行為も外面的・儀礼的ゆえに解決をもたらさない。）崇る者が崇られる者に対して、刑罰が絶対化された形で迫るとき、患者の畏怖の感情は頂点に達し、恐れ、不安を越え、怯えと自殺願望へと移行し、村八分妄想、家族脱出妄想、家族絶滅体験へと発展する。

2) 伝統社会では、崇ろうとする対象と対決したり、和解したりしようとせず、怯え恐れているだけで、崇る対象に飲み込まれ、主体性を失う、となる。(崇る者と崇られる者との関係には出口はなく、運命論的である。)「崇られ妄想」の主題には、祖霊や家、墓などのテーマが頻繁に出てくるのは、自我のあり方が、個としてよりも、集団的自我として機能していることを示唆している。(自然と人間と諸霊との境界が曖昧であって、個としてのはっきりとした自我概念が育ちにくいことによる。)つまり、神々、祖霊、怨霊が生きている人間を支配し、大きな影響を及ぼしていることになる。

妄想という形で伝統社会が持つ世界観・意味の枠組みの存在が明らかにされ、社会自体の変化の徴が宗教的妄想の減少として認められたわけであるが、新宗教、新・新宗教においては、依然として、霊信仰、祖霊信仰に根ざした世界観が人々を捕らえている事実を確認できる。その一例として、

1) 霊友会(開教1930年、信者数313万人)

人は父母双系のの先祖の因縁を受け継いでおり、現実の苦悩は、すべて本人が受け継いだ悪因縁によるものと説明される。これを祓う方法として、双系の近親を中心とする先祖供養を行わせ、さらに家庭内での常識的な行為徳をあらためて「行」として実践させている。

2) 世界真光文明教団(1959年開教、信者数6万7千人)および崇教真光(1977年分離独立、信者数15万人)

この教団の教えは、この世に起こる病、貧、争、災などの不幸現象のほとんどは、「霊障」によるものだとする。「霊障」とは、本人の全く知らない前世の自分や、数世代前の先祖たちの霊の憑依によって起こされる害悪であるとされている。「少なくとも見積もって、80%～、ま、99%の現代人が、霊障にとりつかれている。」とする。憑依の起こるのは、自分の本来の霊力を弱めてしまった「よごれた人間」なのであり、自ら霊を、すなわち不幸を「呼び込んでいる」とされる。不幸の原因は自分にあり!救い(祓う)方法は:宇宙の根本神に発するという「真光」をいただき、それと自らの手から放出する「真光の業」による;これは、三日間の研修により、「真光」の「中継・増幅器」であるペンダントを授けられ、浄霊の力を得るとされる。三日で、「真光の業」のできる小イエス、小観音、神聖化人間になれる!(病貧争はおろか、少年非行から薬害、公害まで、現代人個々の問題をすべて「霊障」のせいと説

く。解決法はすべて「真光」となる。)

これらはいずれも、霊信仰、祖霊信仰の枠付けのなかで営まれており、この社会が担ってきている世界観との対立を抜きにしての解決は考えられないものである。

5) 「現代の救いと不幸の個別化」

棚島次郎は、『神の比較社会学』において、「新・新宗教の時代」(1970年代以降の日本社会)の特徴として、「不幸の個別化」を指摘している。幸・不幸の問題を消費社会の分析から導入し、いわゆる「マイホーム主義」の時代は終わり、次の「me—アppeal商品」の時代となる。これがウォークマンに代表される「幸福の個別化」であるとしている。「自分一人のもの」というだけでなく、自分の世界を造る商品であり、大衆向けでなく、分衆向けとなる。つまり、勝手に一人で楽しむのであり、そういう「自分」を互いに認め合うという形で、本来的には、何も互いをつなぎ止めるもののない社会となつていると、分析している。この時代の特徴は、マイホーム主義の「人並みに」から「差別化」に進み、「行動は人並み、意識は自分並み」となる。人々が個々に「人と違う」ことを望みながら、「違い」が分かる限りで「人と同じ」であろうとする集団主義が特徴となると言われる。

栗本慎一郎は、この現象を「連他性」と呼んでいる。幸せは自分の世界でのことであり、これが壊され、満たされなくなると不幸とされる。「多幸症」と「隣人に対する具体的な感受性の喪失」との表裏一体の状況を生んでいるとし、これを「共同性」的な社会意識の徹底した疎外の帰結であるという。栗本は、「多幸症候群の危険性は、自分の幸福感を侵す一切の異物を排除する性向をもっていることだ。彼らは、隣の家の音が自分の部屋に侵入し、自分の幸福感を疎外した、というたったそれだけの理由で、殺人を犯す」と言い、「こうした、私秘的・排外性に基づく「幸福」の不安定さは、その担い手たる自我の構造に由来する。現代人の自我は、個別主観的にのみ「神」になれ、「幸福」になれるのであり、従って、自己の主観以外の現実を、たといささいな物音であっても努めて排除しなければならないという、独特の固さともろさを持つからである」とも言う。(物を買ひ続けなければ幸福にはなれない。——サラ金地獄が口を開く——経済社会の仕組み、キリスト者のみならず、消費とは? エコロジーをも含めた考察が課題となる。)

棚島は、この経済学的な側面に顕著に現れた幸・不幸の個別化が現代社会

の特徴であるとし、新・新宗教への入信の動機を明らかにする中で（家庭崩壊、子供の非行、母の家出、札付きの問題児）、結論づけて言う。

「地域社会や学校は往々にして、個別化された「問題」を抱え込んだ子供に救いの手を差し伸べることなく、逆に彼らを「切り捨て」てしまうことで、さらなる個別化を促す側にまわる。「下積」を構造化した産業社会のあり方や、核家族化した自由になった生活主体としての家庭のあり方だけでなく、家族と一般社会とをつなぐ中間社会としての現代のコミュニティや学校＝公教育までが、不幸を個別化する状況を形作ることに加わっているわけである。そのように、現代社会は総体として、生活上の社会的な矛盾、問題を個々の家族や個人のうちにたえず個別化し内閉化させていく構造を持っていると考えられる。そのために、社会的な問題が、特定の家族や個人の私的で個別的な問題として、また周囲も当人たちも、そのような個別的なものとしてのみ問題を解釈するという状況が生じてくるのだ。」

不幸の個別化の実例の一つとしてあげられていたものをここにやや詳しく紹介する。

夫は大企業の営業マン。息子は高校受験に失敗し、志望違いで入った高校の二年の時、体調異常をきたして精神病と診断され入院する。そのため学年が一年遅れ、大学受験も失敗、そのころから息子の「家庭内暴力」が始まり、しばしば父と殴り合う。父は息子を一方的に悪いと決めつけ、理解しようとしな。医者はこの息子を「分裂病」と診断し、入院させ鉄格子のむこうに隔離する。こうしたこと一切の心労から母が入信。

（失敗する息子を、「おまえが悪い」と決めつける父。家庭の問題を真剣に顧みようとしないサラリーマンという要因が見い出せると同時に、世間に対する「対面」の競争の要因（裏返し）、新々宗教に心の安らぎを求める母。見事にバラバラの家庭。）

「家庭の崩壊—不幸の個別化を促す要因として、受験を軸とした管理的教育体制の問題に加えて、入院治療を万能とする現代の（精神）医療体制の問題があるということだ。それは子の苦悩を、家庭・学校・地域といったすべての社会関係から切り離して、病院の中に隔離してしまう。つまり、現代社会の人間関係が風化・原子化しているわけである。それが、『不幸の個別化』の社会構造というものなのだ。」

とする。

このように、人々が抱く苦しみや悩みは、すべて本人（身内や先祖を含めて）に起因しているとされ、決して社会制度や体制に向けられることはない状況の中で、救いも個別的にならざるを得ない。結局、「救いは別の形での新たな個別的で自閉した「幸福」となってしまう。現代社会の構造が持つ矛盾を覆い隠し、さらに強固に再生産してしまっているところにこそ、現代の新興宗教ないし、宗教ブームの問題点があると思われる。」とすることになる。この不幸の個別化との社会的な変化は、70年代、特に後半以降ブームとなった「水子供養」という比較的新しい習俗の登場によっても裏付けられることを櫛島は、次のように指摘している。

伝統的な民俗社会にあっては、お産でなくなった女性を村中はおろか、行旅人までが参加して供養する風習があった。また、死産児や早死にした子を送る特別の共同体儀礼がもたれた。出産と子育ては村落共同体全体の関心事だったのであり、それらをめぐる不幸も同様だったのである。（中略）小野泰博は、こうした水子供養の隆盛は、苦悩の個別化を示す現象だと見る。生活上の哀しみと歓びを共に受け止め、不幸とそこからの救いを共にしようとする場の喪失が、その背景にあるというのだ。

このような現代の問題に言及しつつ、櫛島は、問題解決への指針として、救いの個別化から共同化への移行の必要性を説いている。

幸不幸の個別化や「根」と「しがらみ」の二律背反などの、本論が見た現代社会の矛盾をのりこえる方向として、救いの共同化ということが、現代の思想的課題の一つとして考えられていだろうということだけは、いえると思う。そして、救いの共同化は、生活の共同化ということ抜きには考えられない。従って、救いの共同化の問題は、先にも述べたように、個別化・「多様化」を大勢とする現代社会の状況を前提にして、どのように生活の共同化ないし、共生の思想を育ていけるか、という課題につながってゆく。こうした課題を、具体的な人間関係の足場となりうる理念のイメージが、単なる復古趣味や反動としてでなく、未知の将来へむけての展望の一つとして、ポジティブな意味を持てるようになるだろう。

最後に、櫛島は共同化―共生へと突き動かしていくような場を持つことの必要を語り、例として、互いを生かし合う関係での「看取り」が、萌芽となるのでは、と感想めいた意見を述べている。

III 結語として、

社会の持つ構造的な側面、集団主義、タテ社会論、間人主義、甘えの構造、罪と恥といった課題は残したままであるが、(キリスト者の社会的責任としての)「神と社会—日本における」との課題を、「神の姿が見えない日本の社会」との意識から取り上げてみた。

神々に横領されたかに見えるこの社会は、実際には、創造主との関係を失っているのではなく、一般恩恵論的に見れば、神の摂理のみ業（保持と統治）によって成り立っているのである。この一般恩恵との視点で、神との関係における「社会」の姿を見ることにより、「神を求めさせるためであって」という、特別恩恵（救い）へと人類を導くための手段であり、神の救いのみ業がなされる舞台となるべき「社会」との位置付けが確かめられる。それ故、その数の如何に拘わらずではあるが、殊に1%のキリスト者にとっては、たとえ神の姿が見えないこの社会であっても、この国と社会に対する真の主権者は神であり、真の所有者は創造者なる同じ神であるとの現実（現状）の理解を必要としている。

津城寛文の「深層文化論」の指摘する「日本の天蓋」の存在は、「日本人の心をどこかゆさぶる」ものとして自覚されるものであることは、比屋根の指摘を待つまでもないことであるが、実際に、福音の宣教にとって「高い壁」として存在しているかに見える。精神科医の平山の指摘するごとく、あるいは、新々宗教の隆盛に見るように、世界観としての霊信仰、祖霊信仰は、この社会のまさに「深層文化」として深い流れを形成している。

しかし、「聖なる天蓋」が命脈を保つために必要なものは共同体であり、その持つ「親密な記憶」であるとの指摘は、個別化・多様化を大勢とする現代において、イエヤムラといった旧来の村落共同体が変容する中、その基盤となる「記憶の共同体」も変化を余儀なくされていることを示している。これは宗教的妄想の減少といった形で、現実の変化であることが明らかとされた。また、水子地蔵のブームも共同体の喪失を物語るものとなっている。この点で、確かに旧村落より、新設の団地の方が教会が入り込みやすいとのよく聞く現状も、当てはまるものである。が、逆にそんな団地にさえ新しい祭りの復興を見ると、原風景・「なつかしさ」として、やはり「日本の天蓋」にこの国は覆われているかに見える。

また、「不幸の個別化、救いの個別化」において指摘されているのも、この

「現代社会の人間関係が風化・原子化」した姿であり、そこには、個人の生活を支える「共同体」的な社会構造の必要性を見るものである。

このような状況の下で、勿論、伝道を超越的な神の業と見るとき、「それでは、誰が救われることができるのだろうか。」との弟子の問いに、「それは人にはできないことですが、神はそうではありません。どんなことでも神にはできるのです。」とのイエスの答えは、神の救いの天蓋が、すべてを越えて、この国を覆っていることを教えるものである。

とは言え、「神が見える社会」に至るにはどのような歩みがキリスト者に期待されているのであろうか。「聖なる天蓋」とされる「深層文化としての宗教」が、世界観として「別の意味の枠組み」に出会って、揺れ、変容を迫られるものであるとの指摘がなされていたが、その意味で、全く異なる世界観に生きるキリスト者の証言の重要性が、あらためて意識されるものである。そこには、新たな世界観の提示との役割だけでなく、社会においては失われつつある「生きる共同体」の真の姿を示すことになる。世に仕える業として教会は、宣教と奉仕の双方をになうものであり、この異境の地における福音宣教の重要性は言うまでもないが、社会に仕えるとの奉仕の重要性は、良きサマリヤ人のたとえを持ち出すまでもないであろう。社会は、私たちの隣人であり、仕え、愛すべきものとして、そこにある。この社会の苦悩を、真に理解し、共に担いゆくことができるのは、小さくはあれ、主のいのちに満たされた教会であるということも、社会に仕えるとの使命の重要さを教えるものである。

「それよりも大きなみ業を行います。わたしが父のもとに行くからです。」(ヨハネ14:7~12)とのキリストの約束は、助け主なる聖霊をいただいた教会が、この社会に、宣教と奉仕において仕えていくときに、実現してゆくものではないだろうか。

筆者紹介(執筆順)



櫻井 園郎 (さくらいくにお)

1947年 三重県生まれ

〔専門〕 組織神学、キリスト教弁証学、民法

〔著作〕『日本宣教とキリスト教の用語』(いのちのことば社)、『キリスト教弁証学入門』(訳書、日本長老教会文書出版会)、『混沌の中でのキリスト教』(訳書、日本長老教会出版会)、『大学とキリスト教教育』(共著、ヨルダン社)、『広告の法的意味』(勁草書房)、『遺言の作法』(ライフリサーチプレス)

〔一言〕「法学」とは正義の知であり、「神学」とは神の法学である。



稲垣 久和 (いながき ひさかず)

1947年 東京都生まれ

〔専門〕キリスト教哲学(特に、宗教的認識と科学的認識との関係)

〔著作〕『知と信の構造』(ヨルダン社)『哲学的神学と現代』(ヨルダン社)『宗教多元主義の探究』(共著、大明堂)『現代キリスト教倫理4』(共著、日本基督教団出版局)、*Kuyper Reconsidered*(Free Univ. Press)など

〔一言〕組織神学とは異なるキリスト教哲学という学問ジャンルの確立、これに相当のエネルギーを注いでいます。この二つの区別ができないことと日本のキリスト教宣教がのびないことは、深く関係していると思います(問題は日本人の思考法とも関係しますが・・・)。いずれにせよ、とにかくこの分野の理解者が増えて欲しい、これが私の願いです。



Stephen T. Franklin (すてばの ふらんくりん)

1945年 生まれ

〔専門〕キリスト教神学、宗教哲学

〔著作〕“Theological Education and the Liberal Arts”(『キリストと世界』2)、
『キリスト者のためのイスラム教案内』(『キリストと世界』5、6)、
“Van Til on Autonomy”(『キリストと世界』9)など

〔一言〕A soft heart in love with Christ and a sharp mind in the service of Christ.



柴田 敏彦 (しばた としひこ)

1948年 栃木県生まれ

〔専門〕組織神学

〔著作〕「キリストの千年王国」(『基督神学』1)など

〔一言〕聖書を信仰と生活の唯一の規範と告白する者にとって、この私たちが生かされている社会・世界にはまだまだ聖書からの解決を見いだせていない問題・課題が山積みしていることは、何とも大きな重荷を担うことであろう。隣人を愛することでも、その隣人とは？との問いは、世界中の情報に取り囲われている今日、さらに重要なこととなる。この時代に生かされ、聖書に生きること自体、神のかたちには作られた人間の知恵がその栄光を問われ続けることでもあると思う。

講義名称とそれぞれが行われた日程は以下の通り

日本社会と神の法	1999.9.13
神の法とキリスト教世界観	1999.9.27
アメリカの教会と国家	1999.10.18
日本における神と社会	1999.11.8
日本における法と信仰	1999.11.22
神の法と科学・技術	2000.1.17
神の世界とキリスト者	2000.1.31

共立パンフレット

March 2000

2000年3月31日発行

頒価 1,500円

〒270-1347 千葉県印西市内野三丁目301番5-3

共立基督教研究所

印刷／(株)いなもと印刷

