



共立研究

東京基督教大学 共立基督教研究所

〒270-13
千葉県印旛郡印西町内野3丁目301-5-3
TEL. 0476 (46) 1131 (代表)
FAX. 0476 (46) 1405

Vol. I No. 1 1995年12月

『共立研究』創刊の辞

所長 櫻井 圀郎

当研究所は1980年、神学の専門的研究と継続教育とを目的として設立されたものですが、その名称に冠せられた「共立」の由来は日本プロテスタント教会発祥の時期にまで遡るものです。

発端は1860年に米国で設立された「東洋の女性教育の促進」のための宣教団体「Women's Union Missionary Society of America, WUMS」にあります。WUMSは1871年、横浜山手に亜米利加婦人教授所を創立（1872年には日本婦人英学校に改称、1875年には共立女学校に改称、現在の横浜共立学園）し、婦人伝道者養成のため1881年、偕成伝道女学校を併立（1907年、共立女子神学校に改称）しました。1940年、国策により日本基督教女子神学専門学校に合同、1951年に再建（1957年、共立女子聖書学院に改称）、1980年に学校法人東京キリスト教学園に合同、その名称を新たに設立された共立キリスト教研究所（1981年に共立基督教研究所に改称）に残すことになりました。

この校名の「共立」はWUMSの“Union”に由来しますが、この語は「一致」、「合同」、「偕成」、「共立」と訳し変えられてきました。最終的に、「超教派の連合的」、「何れの教派にも属しない共立的」こそその真の意味であると解して「共立」と名乗ってきたのです。「一致」、「合同」ではなく、「共立」なのです。

114年の歴史の重みを感じながら、15年目の研究所は、「新しい展開」を目指して歩み始めました。研究という仕事は個人の資質を強く要求しますが、個

人では限界があります。研究所を必要とする所以ですが、研究に「一致」や「合同」は禁物です。あくまでも研究者のパーソナリティを必要とします。研究所は内的にまさに「共立」です。研究所もまた、単立ではなく、全世界の研究機関との連携の中に立っています。外的にも共立です。その意味での研究所報「共立研究」の創刊です。



偕成伝道女学校時代の神学生

目次

- * 「共立研究」創刊の辞
櫻井圀郎
- * 連載「現代のキリスト教哲学(1)」
稲垣久和
- * 諸研究会の紹介

現代のキリスト教哲学 (1)

稲垣 久和

研究会議長／東京基督教大学教授

この欄では何回かに分けてキリスト教哲学の解説を試みたい。

ここで述べようとするキリスト教哲学は、ローマ・カトリックのそれとはやや異なっている。またプロテスタントにおける哲学的神学とも異なっている。20世紀初頭にオランダで開始され、プロテスタント改革主義にその端を発し、現在、国境を越えてまた教派を越えて発展しつつあるキリスト教信仰に立った独自の哲学の分野である。

第一回目はヘンドリック・ヘルツェマ (Hendrik Geertsema) によるドイヴェールト哲学解釈の試みを紹介したい。

ヘルツェマは1940年生まれ。カンペン神学大学で神学を修め、アムステルダム自由大学で哲学の学位を取得した。学位論文のタイトルは『ユルゲン・モルトマン；彼の歴史に関する神学的思惟の哲学的背景および諸問題』(1980年)。現在はアムステルダム自由大学におけるドイヴェールト・チェアーの教授であり、同時にフロニンゲン大学およびユトレヒト大学で改革主義哲学 (Reformatiorische Wijsbegeerte) を講義している。改革主義哲学協会の会長もつとめた。同教授は1988年来日し、共立基督教研究所でも講義を行なった。

以下に訳出した論稿は彼の最近の著作『認識の人間学的性格』(*Het Menselijk Karakter van Ons Kennen*, Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 1992) 中の第4章第2節の部分である。

第4章全体は、「応答する人間：人間の認識の歴史的性格」(Homo respondens, *Het historisch karakter van de menselijke kennis*) というタイトルがつけられている。その第1節は近年のヨーロッパ大陸哲学と英米分析哲学の主潮流をK. O. アーベルとR. ローティを例にとりつつ説明した後に、この

時代のタイプの異なる二つの哲学学派が“地平融合”していく地点が「認識の歴史的性格」にほかならないことを説明している。そして次の第2節でこの現代哲学の課題にオランダの代表的キリスト教哲学者のヘルマン・ドイヴェールト Herman Dooyeweerd (1894 -- 1977) の哲学がどう関わり、どう答を与えるかを議論する。この部分はそれだけ独立させても、現代におけるドイヴェールト哲学の本質の優れた解説として読むことができる。さらに第3節でドイヴェールトのキリスト教哲学の難点を克服する形でヘルツェマ自身のHomo respondensと称するキリスト教哲学が展開されている。

訳者自身はドイヴェールト哲学から出発し現代哲学との対話の中でヘルツェマとは少し異なる方向で、超越論的解釈学と名づけられたキリスト教哲学の形に到達した(『知と信の構造』ヨルダン社、1993年)。しかしながら、出発点となるドイヴェールトのキリスト教哲学(それは1935年に出版されたDe Wijsbegeerte der Wetsideeという書物のタイトルから「法理念哲学」と呼ばれる)そのものが、残念ながら日本ではほとんど知られていないという状況である。一方、原著の英訳が出版されているにもかかわらず(A New Critique of Theoretical Thought, 1953)、そのアプローチの独自さ、内容の難解さ、さらには1930年代のヨーロッパ哲学の時代背景に対する認識不足等々の理由のゆえに、英語圏でも「法理念哲学」はあまり理解されていないという状況である。そういった諸々の事情をかんがみて、現代におけるドイヴェールト哲学の最も深い理解者であり、かつ批判者であるヘルツェマ教授の論文の訳出を試みた次第である。

(以下は『認識の人間学的性格』の116ページから131ページまでの翻訳)。

ドイヴェールトのキリスト教哲学の概念

ヘルマン・ドイヴェールトは1939年を境にして、彼自身の哲学のことを好んで“理論的思惟の超越論的批判”(een transcendentale kritiek van het theoretisch denken)と呼ぶようになった。ここで、“超越論的”という言葉そのものは明らかにカント的な意味合いを帯びている。つまり哲学的ないしは理論的思惟——これはドイヴェールトにとっては学問的思惟(wetenschappelijk denken)とほぼ同義語であるが——を一般的に可能にする条件を批判的に探究する、というような意味である。ただしカントにとってはこの超越論的条件は思惟それ自身の中に、そして思惟に対して与えられるものの中に存在しているのであるが、ドイヴェールトの場合にはその超越論的分析はより深い所まで到達している。

すなわちドイヴェールトは、超越論的な意味における理論的思惟の最も深いところの条件が、人間の人格の宗教的性格の中に存在していることを浮き彫りにさせようと試みているのである。それゆえに、彼にとっては“超越論的”という言葉がアウグスチヌスの響きをもつことになる。「おお神よ、わたしたちの心はあなたのうちに安らうまでは安んじない」と(『告白』の冒頭の句; 訳者)。つまりドイヴェールト哲学にとって、“超越論的”という言葉は彼の思惟が宗教的自己意識として性格づけられることを示唆している。⁽¹⁾ 彼の哲学の最も深い意図は“神の面前で”(coram Deo) 思惟するということである。思惟の宗教的自己意識は思惟の限界を越える。つまり人間が人間としての自己であるという意味をふるいにかけて、その点を踏まえた上で思惟を始めるのである。人間は自分自身の真の起源(すなわち神)の概念なしに自分自身を理解することはできない、ということである。

またこの宗教的次元は“批判的”という言葉の中にも存在している。ドイヴェールト哲学が目指し

ている批判的思惟は二つの要素をもっている。一つは哲学的思惟において徹底してキリスト教的方法を貫くということ。もう一つは、ドイヴェールト自身、哲学者として非キリスト教的思惟との批判的討論を目指すために、キリスト教哲学の営みを一般の哲学的な思惟共同体(de filosofische denkge-meenschap)から遊離させないよう努力するということである。この二つの目標は、ドイヴェールトの思惟の異なる要素として明らかに区別できるものである。事実、この二つは同じ一つの事柄の両面を形成している。



ヘルマン・ドイヴェールト (1960年頃)

彼自身、キリスト教哲学者として、西洋の思惟共同体(de westerse denkge-meenschap)の一部であることをわきまえている。キリスト教的意味での哲学の超越論的批判とは自己批判なのである。⁽²⁾ 理論的思惟の超越論的批判としてのドイヴェールト哲学の野心的目標とは、すなわち彼自身の属している西洋の思惟共同体を“神の面前で”哲学的批判にさらすということである。それゆえに彼はいかに彼自身が独自の道を歩もうとも、そのキリスト教哲学において西洋の思惟から離れようとせず、

逆に自分がそこに結びつけられていることを知っており、かつそこに固くとどまろうとするのである。

以上、ドイヴェールトが彼の哲学を“理論的思惟の超越論的批判”と分類することの意味を指摘した。ここから「認識の人間学的性格」というテーマがいかに彼の思想の中心的モチーフであるかが明らかになるであろう。認識、特に理論的思惟に結びついた認識は、人間が人間であることと深く関係していることが分かってくる。

私はこの論稿(すなわち著作の第4章第2節; 訳者)でまず第一に、ドイヴェールト哲学の概念がこの章の最も重要なテーマである「人間の認識の歴史的な性格」に対して何を意味しているかを明らかにしたい。第二に、彼の哲学のキリスト教的性格をより深く調べる。第三に、二つの中心となる概念、つまり

実在のパースペクティブ構造と理論的思惟の反定立構造について明らかにしたい。そして最後にドイヴェールト哲学の評価を試みたい。その際に、「相對主義に陥ることなしに人間の認識の歴史的格はいかに獲得しうるのか」というこの章の中心的問題点に戻ってくることにしよう。

1. 歴史主義の挑戦

超越論的批判とは何か。それはまず何よりも、哲学や科学における理論的思惟が信仰や世界観から自律していて中立である、といった考え方に反対する批判精神のことである。少しでもドイヴェールト思想を知っている人ならば、どんな人でもこの点に関して異論はないであろう。この章のテーマとの関連で以下のことに注意することは大層興味深い。つまり、ドイヴェールトが自らの哲学を超越論的批判と分類したのは、彼自身が直接に歴史主義から帰結したと見なしている“哲学の危機”との関連において書いたその論文の中なのである。⁽³⁾

1939年のこの論文から後、ドイヴェールトは西洋哲学の思惟共同体が脅威にさらされていることをくり返し警告している。何世紀にもわたって次のようなことは自明であると見なされていた。すなわち、人間思惟のもつ理性的性格は様々に立場の異なる哲学の間の論争の可能性および普遍的な一致の基礎を与えるものとして役立つし、事実役立つのだ、と。しかしこの基礎が崩れかかっている、ということをもドイヴェールトは1939年に自覚したのである。彼によればそのような動きの起源は18世紀のロマン主義にある。それがセーレン・キェルケゴールとフリードリッヒ・ニーチェの思想の中でより明瞭に発展させられ、最終的には哲学の出発点が“民族”(それ自身、定義によって普遍性をもたないことは明らか)でなければならない、といった考え方へと帰結していった。⁽⁴⁾「もし哲学的思惟が国粹主義的神話から始められるのであれば、国際的な哲学的共同体は取り返しのつかないほどの破滅を被るのだ」⁽⁵⁾(論文執筆当時は国家社会主義とファシズムの時代であった)。この危機のルーツをドイヴェールトは歴史主義の中に見ているのである。⁽⁶⁾

この危機はいかにして克服され得るのか。普遍的な人間理性という考え方に戻っていくことはもはや

できない。この点に関して、彼は歴史主義が主張していることを一部受け入れる。つまり、すべての思想や思想形成は歴史的に決定されているのだ、と。⁽⁷⁾

そこでドイヴェールトは哲学の統一(eenheid)が保証され得る基礎を理性とは別のところに見いだそうとする。彼は理論的思惟を可能にする前提の構造的な分析としての超越論的批判を遂行するにあたり、哲学の思惟共同体に対する新しい概念を提供するのである。

思惟共同体の基礎に関する最も重要な要素は、思惟の構造、より詳しくは、理論的思惟それ自体の構造の中に存在している。たとえ理論的思惟を含むすべての思惟が歴史的環境と結びつけられ、特定の文化の一部であったとしても、思惟それ自体を可能にするある構造というものがある。それは創造の秩序の一部である。この普遍的な原則の基礎の上に、歴史と文化の多様性が形成される。そしてそのことは思想そのものにもあてはまる。

こういった確信は先述した哲学の危機へのドイヴェールトの応答の中において基本的に重要なことであった。すべての思惟の根底にありかつそれを可能にし、定義しているところの固有の普遍的な構造。こういう発想は、思惟共同体の統一が究極的に思惟それ自身の中に存在するという印象を人々に与えてしまうかもしれない。もしそうであるとすると、ここで再び思惟の自律という発想、つまり思惟共同体の基礎としての普遍的な人間理性という考え方の中に引き戻されることになる。もちろんこれはドイヴェールト思想がその中心において反対しているところの考え方である。それゆえ思惟共同体の統一は他のところに求められねばならないのである。

思惟はそれがいかに理論的思惟であっても人間の中に根ざしている。その人間は思考しているし、生の選択をたえずしている。思惟と同様、共同体の統一もまた人間性それ自体の統一の中に基礎づけられねばならない。人は他の人々に深く結びつけられているとき、統一を形成し共同体を形成する。そして個人個人はその存在において多様であり、その生の考え方において多岐にわたる。また個人の統一というものが、ドイヴェールトが人間存在(bestaan)

の、または私自身 (ikheid) の、または自分性 (zelfheid) の宗教的根源と名づけるものの中にあるように、共同体としての人間性の中にもある宗教的な根源的統一 (een religieuze worteleenheid) がある。そして「それは人間存在の宗教的中心にあるところのこの根源的共同体 (wortelgemeenschap) である。これこそが何よりも哲学的な思惟共同体を可能にしているのである」⁽⁸⁾ と述べている。

しかしながらここで新しい問題が出現することとなる。つまり宗教的な意味において言うならば、人間性は統一を形成していないように思えるからである。一人の人間が内的に、またその存在の中心において宗教的に分裂しうるように、罪によって決定されたわれわれの存在においても人間性の宗教的統一は壊されている。一方において神からの墮落という点で、そして他方においてイエス・キリストによる神との和解という点で、人間性それ自身はその根源において統一などないように見える。

すべての人間性は、キリスト者、非キリスト者に関わりなく罪の連帯性を共有している。しかしながら実はこのすべてを破壊させる力に対して、まさに神は“否”を宣告されたのである。そしてこの罪の結果に対する“否”の中に、宗教的反定立 (de religieuze antithese) の端初が置かれているのである。神はイエス・キリストを通して救いをもたらした。キリストにあって人間性は新しい宗教的根源を持つのであり、その根源の中に人間性および思惟共同体の統一を見いだすことができるのである。

思惟共同体の統一が思惟それ自体の中に基礎づけることができない、このことを明らかにさせるような何かがある。ドイヴェールトがこのような言い方をする時、それはそこにすでにはっきりとした宗教的確信があるのである。それは思惟から出てくるのではなく、“神のみ言葉啓示の動因” (het grondmotief der Goddelijke Woordenopenbaring)⁽⁹⁾ か

ら出てくる。思惟共同体の可能性の真の理解はイエス・キリストにおける神の啓示に依存している。この理解とはどういうものかということは、ドイヴェールトからの次の引用に明らかであろう。

「出発点それ自体の宗教的理解の可能性を考えると、キリスト教と非キリスト教の間で折り合いをつけることはできない。聖書のキリスト教の立場は、反定立的に対立する出発点と根本動因の意味の中に確実に浸透していく可能性を秘めている。なぜならこの立場に立ったときのみ、この対立の深い意味が明らかになるからである。キリスト者も人類全体の罪の連帯を共有しているのであり、それゆえに非キリスト者の宗教的意味における諸動因はキリスト者にとっても決して“縁違い” (vreemd) ものではないのである。

神のみ言葉啓示の動因は、非キリスト教の諸動因 (de niet-christelijke grondmotieven) に対してそれがまさに墮罪の中にあるということを知らしめる。そしてその墮罪はキリスト・イエスの贖罪を通して、弁証法的・気まぐれ的にで



H. ヘルツェマと訳者

はなく、まさに真実の和解 (reëel verzoend) の中にあるということを知らしめる。すなわち神のみ言葉啓示の動因の中でのみ非キリスト教の諸動因は、単に弁証法的に廃棄されるのではなく、原理的にその意味において誤まった出発点であることが明らかにされる。そして同時にそれは神の真理の光の中に置かれたときに、単に相対的な真理契機に過ぎないということが明らかにされる。そのような主発点は結局のところ、宗教的出発点としては非キリスト者を破滅させる方向に導いてしまうものなのである。

以上のような引用文が明らかにしているように、ドイヴェールトは彼の立場がキリスト教的性格を持っていることを強く打ち出している。そしてこのような立場は、当然、哲学の自律性という考え方を擁護する人々のみならず、このようなドイヴェールトの確信に同意しない人々の抵抗をも呼び起こす

であろうことは想像にかたくない。ここでドイヴェールトは他の確信に比べてずっと排他的な確信を表明しているのみならず、彼の立場を神の啓示（それもある人にはあてはまるかもしれないが誰もが受け入れるとは限らないような啓示）に訴えている。それでは彼は、この場合、すべての人々が共有できる思惟共同体の外に飛び出してしまってこのような確信を表明しているのであろうか。どうしてもそのような疑問が出てきてしまう。しかしここで、彼が超越論的批判の第二の要素をくり返し強調していたことが思い起こされねばならない。つまりどんな哲学的立場も、ちょうどドイヴェールトの場合がそうであるように、原理的には排他的でありうるような宗教的確信から出発せざるをえないのだ、ということ。

ドイヴェールトは彼の主著 (*De Wijsbegeerte der Wetsidee*) のオランダ語版⁽¹⁰⁾でも英語版⁽¹¹⁾でもプロレゴメナにおいて、なぜ哲学は思惟の限界を越えて宗教的性格を持つような出発点を前提にするか、といった議論を詳しく行なっている。哲学は歴史的に性格づけられるのであるが、さらに上述のような宗教的性格のゆえに思惟共同体の基礎は思惟それ自体の中にはないのである。理論的思惟の活動の中で、必然的にその思惟の限界が乗り越えられていく。

それぞれに異なる宗教的出発点をもったからといって哲学的議論が不可能になるのではない。むしろ逆に、哲学的概念の中において、その哲学に先立つある確信が関与しているという承認こそが、哲学的議論それ自体を推進させることができるのである。あるはっきりした出発点こそが哲学的思惟共同体にとっての基準とされるし、またそれによって論争が最終的な決着に導かれるということが起こるのである。論争に際し基準があるということが哲学的議論に特有の性格と言ってよいであろう。

以下のことが明らかであろう。つまりドイヴェールトはここで、「学問としての哲学的議論に参加するための条件は、宗教的確信から自由になって哲学の自律性を守ることである」⁽¹²⁾という考えを持つ人々に対決している、ということである。しかしながら、ドイヴェールトは、彼自身のものとは異なる

出発点を持つがゆえにその人を論争の輪から締め出すなどとは決して考えていない。⁽¹³⁾ 彼が超越論的批判を掲げる限りそのことは可能である。彼の思惟の中にある明白なキリスト教的要素（そしてそれは同時に思惟共同体の基礎なのだが）にもかかわらず、そのことは可能である。

哲学的議論それ自体は必然的に前哲学的確信を前提にしている。またキリスト教的確信を貫徹することによって、他の立場の人々を哲学的議論から締め出すのでもない、つまりここでは、創造の賜物としての理論的思惟の固有の性格が深い意味を持っていることが明らかになってくるのである。

(以下次号)

(注)

- 1) Vgl. H. Dooyeweerd, *A new critique of theoretical thought*, 4 volumes. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953 - 1958. Reprint, St Catherines: Paideia Press, 1983. Vol. I, p.542: 'Our entire work is concerned with the religions self-reflection in philosophical enquiry.'
- 2) Vgl. a.w. vol. I, p.viii.
- 3) Zie H. Dooyeweerd, *De transcendentale critiek van het wijsgeerig denken. Een bijdrage tot overwinning van het wetenschappelijk exclusivisme der richtingen. Synthese 4* (1939), p. 314-339. Vgl. 'De transcendentale critiek van het wijsgeerig denken en de grondslagen van de wijsgeerige denkgemeenschap van het Avondland. *Phil. Ref.* 6 (1941), p.1 - 20
- 4) A. a. p. 314, 325
- 5) A. a. p. 325. Hierbij moet bedacht worden dat de ideologie van het nationaal-socialisme en het fascisme in deze tijd haar hoogtepunt had. Gedacht kan ook worden aan uitspraken van Heidegger uit deze tijd.
- 6) A. a. p. 314. Vgl. C. T. McIntire, Dooyeweerd's philosophy of history. In: C. T. McIntire ed., *The legacy of Herman Dooyeweerd*. Lanham: Univ. of America Press, 1985, p. 81 - 117, p. 82v.
- 7) A. a. p. 325
- 8) Dooyeweerd, *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte*. Franeker: Wever, 1949, p. 52.
- 9) Vgl. a. w. p. 50.
- 10) Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der wetsidee*. 3 banden. Amsterdam: H. J. Paris, 1935 - 1936.
- 11) Zie voor de gegevens noot 1).
- 12) Vgl. *Reformatie en scholastiek* p. 51v.
- 13) *Phil. Ref.* 6 (1941), p.20; *Synthese*, p.327

諸研究会の紹介

1995年4月から以下のような研究会がスタートしています。それぞれ、少人数ではありますが、福音派の神学大学の付属研究所として、学術的に内容のある研究を目指しています。将来的には、その成果を出版という形で公にしていけることも計画しています。

「キリスト教と日本文化」 研究センター

座長 櫻井 罔郎

当研究所は学術的研究の部門（研究会議）と実践的継続教育を担当する部門（研修センター）とを併設するユニークな研究機関ですが、「キリスト教と日本文化研究センター」は当研究所の全研究スタッフ（所員、副所員、研究員）で構成し、総力を上げて取り組んでいます。当研究所の研究の顔ともなるべき機関として、今年開設されました。

今日、日本文化研究は盛んでありますが、当研究所では他の日本文化・比較文化研究機関と連携を取りながら、福音主義キリスト教の立場から日本文化に切り込んでいこうとしています。歴史的に見れば、日本文化にキリスト教の及ぼした影響は少なくありませんし、とりわけ日本の近代化に果たした役割は大きいです。欧米の、特にアメリカの、キリスト教抜きにしては考えられません。又、アジアを視野に入れない日本研究もありえないでしょう。その意味でアジアを視野に入れつつ、主としてアメリカのキリスト教の影響を顧慮しながら、日本文化について考えていくのが当研究所のスタンスです。世界は神の創造物であるというキリスト教の立場から、日本文化もまた神との関係抜きでは考察できませんから、神学的研究が不可欠になります。キリスト教会の宣教、教育、牧会等といった実践的な課題もありますし、日本の諸宗教との取組も必要です。目下の課題は主題の絞り込みにありそうです。

なお、日本文化研究に関連して、研修センターでは1996年度～1998年度の3年間で仏教学9科目36単位の講座（毎月原則第4月曜日）を開講しますのでご案内いたします。

TCUI研究会

座長 稲垣 久和

東京基督教大学（TCU）は日本で初めての福音派の四年制大学として1990年に開学しました。教職員・学生の全員がキリスト者であり、神学部の中に神学科と国際キリスト教学科の2学科を擁する神学大学です。小規模とはいえ、非キリスト教国日本には前例がない大学であるだけに、そのアイデンティティが建学の精神に沿って絶えず検証され続けていくことが要求されています。カリキュラムのモットーは「世界宣教を目指す世界観・神学・異文化理解」ですが、そこに提供されている多様な科目は一見バラバラのように見えていて実は互いに関連し合っています。この時代に各種のキリスト教界のミニストリーに遣わされる奉仕者の養成を目指すような形でインテグレートされています。

TCUI研究会とはこのようなユニークな理念を持ったTCUの大学としてのアイデンティティ（UI）を学問的に研究する研究会として1995年4月に組織されました。TCUの学部教育では神学の学びと同時に一般教養（リベラル・アーツ）の学びが重視されています。そしてこのことは昨今の大学カリキュラムの大綱化の流れの中で、一般教育と専門教育の関係をどう意味づけるかという今日的な大学論の問題とも多くの重なり合う部分を持っています。こうした問題意識の中でTCUI研究会では神学と諸科学の関係を学問的に明確にしていくWissenschaftstheorie（学問論）を中心に研究会を行なっています。これまで6月27日と11月14日の2回会合を持ち以下の内容で問題の提示および討論を行ないました。

①西洋におけるキリスト教高等教育の歴史、②日本におけるキリスト教高等教育とクリスチャン・コードの問題、③神学と学問論（W. パネンベルクの著作から）、④ネオ・トミズムにおける神学と諸科学、⑤福音派における神学と諸科学。

宣教学研究会

座長 倉沢正則

「宣教学研究会」は、共立基督教研究所新体制のもと、特定研究活動として位置づけられました。これは、「特定のテーマについて主として学内の研究者による研究を行う」ものです。以前の「宣教学研究会」は、宣教学に関心と重荷のある方々が、広く学内外（牧師やキリスト教団体の働き人など）から集い、最近の宣教学の研究領域に添ったテーマを取り上げ、研究・発表をしてきました。例えばローザンヌ運動と世界宣教理論の検討・評価、日本人の宗教意識や世界観の問題、宗教多元主義とキリスト教宣教などで、その成果のあるものは、「共立モノグラフ」として出版されてきました。新体制のなか研究会員の異動などもあり、「宣教学研究会」は新たな位置づけをなし、大学の建学の精神に沿った世界宣教研究機関としてその歩みを始めることとなりました。

現在、宣教学プロパーの研究者三名を中心として、「宣教学」の学的基础研究や研究領域と諸科学との関連、また、日本というコンテクストでの関わりについて検討しています。そして、Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne eds. *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader* (Revised Edition, William Carey Library 1992) を底本として、日本というコンテクストに有効な「宣教学テキスト」の作成を目標としています。この研究会には共立基督教研究所所員・副所員・研究員及び研修センター専門研修課程宣教学専攻生の参加の道も開かれています。

聖書学研究会

座長 木内伸嘉

聖書学研究部門は、当研究所にかかわる者の旧約聖書、新約聖書研究を促進することを目的とします。年に二、三回の研究会、および、インフォーマルな交わりを通して、各研究者の個別的な研究が実り、より良い研究成果が生まれることを期待しています。

しかし、ただ単なる研究会ということを超えて、当研究所が福音的な研究機関でもあることから、福音主義的な聖書研究とはいかなるものであるかを模索して行けたらと願っています。

今日、福音主義的な聖書研究というものが、昔に比べれば、大変、広い意味で考えられるようになってきたと思われます。これは、従来の福音主義の立場からすれば、あいまいな形を取る傾向が強まってきたとも見えるでしょう。このようなことの背景には、聖書学が、他の一般的な学問、たとえば、言語学や歴史学あるいは文学などを無視しては可能ではなくなったという事情があります。しかし、他方では、確かに、聖書研究における方法、姿勢が絶えず反省され続けなければならないように思われます。

そのような意味で、個々の研究発表を通して、福音主義信仰の立場に立った聖書研究のあり方を模索するというのも、大きな課題と認識しています。

教会音楽研究会

座長 天田 繁

東京キリスト教学園は、もと、東京基督教短期大学神学科に、教会音楽専攻を擁し、プロテスタント教会音楽の教育機関としては、文部省の認可を受けた我が国唯一の歴史を担ってきました。

しかしその後、東京基督教大学の誕生と同時に、教会音楽教育は一般教養課程として存続するに留まりつつも、関係者の高い意識と熱意によってその伝統は守られ今日に至っています。それは教会における現場の音楽に対する期待と要求の声、ますます高まってきているからです。それを更に学際的に形あるものという目的で生まれたのがこの研究会です。

時代の流れと共に変化してよいものと、不変のものを見極め、礼拝の神学と賛美の音楽を中心とした、ことば、音、リズムの研究を当面の課題とする他、礼拝における、民族性との関わり、その歴史等からも、未来への洞察をも試みるつもりです。

次世代の“新しいキリスト教文化の創造”を夢見て。

*「共立研究」（年3回発行）の創刊号です。
定期購読ご希望の方は、研究所までご連絡下さい。

共立基督教研究所

「共立研究」

編集委員長 稲垣久和
編集者 小林高德