



# 共立研究

東京基督教大学 共立基督教研究所

〒270-1347  
千葉県印西市内野3丁目301-5-3  
TEL. 0476(46)1131(代表)  
FAX. 0476(46)1405

vol. III

No.3

1998年3月31日

## 縁切寺と離婚の法

櫻井 囂郎

本稿は、1998年3月31日、日本キリスト教団鎌倉雪ノ下教会において開催の共立基督教研究所・鎌倉公開講座「鎌倉仏教とキリスト者」の中でした講演をまとめたものである。

### 序

「縁切寺」とは、江戸時代、妻が夫の許を逃れて、駆け込み、一定期間、在寺禁足すれば、法的に有効な離婚の効果を生ぜしめることができた尼寺のことをいう。「夫との夫婦関係の縁を切る」という意味で「縁切寺」と称されるようになったものと思料される。

縁切寺としては、江戸時代初期には、一般的に比丘尼寺（以下「尼寺」という）ならどこでもよかつたようである<sup>(1)</sup>が、後には、相模国鎌倉松ヶ岡の東慶寺と上野国新田郡徳川の満徳寺という二寺に限られている<sup>(2)</sup>。両寺とも、徳川家康の孫娘・千姫にまつわる尼寺である。東慶寺は、千姫が助命をかなえた豊臣秀頼の息女・天秀尼の入寺に当たり、家康が特別許可を与えたことが由来とされ、満徳寺は、千姫自身が入寺し（千姫の腰元の刑部の局に身代わり入寺させたとの説もある<sup>(3)</sup>）、離婚し、再婚したことが由来とされている<sup>(4)</sup>。

### 1 縁切寺と江戸の離婚法

#### （1）縁切寺の歴史

「縁切寺」がどのようにして生まれ、展開してきたのかは議論の余地のあるところであるが、ひとつには、縁切寺の淵源は戦国時代のアジール制度の残存ではないかと目されている<sup>(5)</sup>。「アジール」とは、

犯罪人や被迫害者が救済を求めて逃げ込んだ場合には、追跡者の立ち入りを拒否して、逃げ込んだ者を保護する場所をいい、東西の歴史の中に見られる<sup>(6)</sup>。旧約聖書にも「逃れの町」の制度が定められている（申命記4：41～43、19：1～13）。

寺社アジール制度から、寺社が一種の治外法権区域となったことは容易に推定しうる。徳川家康は、天下を統一すると、「諸宗諸法度」を制定し、幕府の宗教政策を明確にするとともに、諸宗本山に対して自主規制的な法度を自主的に制定させた。その結果、各本山の法度によって、犯罪者の寺院遁入は禁止されることとなった。犯罪者の寺院遁入は禁止されたが、夫の虐待より脱出して、離婚目的でする妻の尼

### 目次

\*縁切寺と離婚の法

櫻井 囂郎

\*「正統主義神学の刷新をめざして」(2)

ヘンドリック・G・ヘルツェマ

稻垣久和 訳

寺遁入だけは残されることになった<sup>(7)</sup>。それが、「縁切寺」である。

もっとも、全国の公家、大名から社寺に至るまで、すべて統制支配した江戸幕府であるので、尼寺を取り潰すのは容易なことであったはずである。あえてそれをしなかった、あるいは、できなかったのは、徳川家康の「權現様御声懸かり」であったからであろう。一説に、天秀尼が東慶寺に入寺したのは徳川家康の命令、つまり、「權現様御上位」によるわけであるが、その際、「開山よりの御寺法を断絶しないように」と願ったとされ、それが縁切寺法存続の強力な根拠になったという<sup>(8)</sup>。

満徳寺も同様で、家康の先祖発祥の地である上州新田郡徳川に、大阪城落城の折、夫の豊臣秀頼に殉じないで、徳川家に戻って、再婚した千姫の由来により、前夫との縁を切って、再婚を果たすことができるための縁切寺として満徳寺に特別の寺法を作ったとされている。つまり、東慶寺も

満徳寺とともに、幕府の特別の認可の下で縁切の特権が付与され、維持されてきた寺なのである<sup>(9)</sup>。

縁切寺の機能は、公事方御定書の制定（寛保2年）ごろと文化文政時代に大きな変化を遂げているので、三段階の歴史的展開を経たことになる<sup>(10)</sup>。まず、第1段階の御定書制定以前の段階では、尼寺は一般的に縁切寺機能を有していた<sup>(11)</sup>。

次に、御定書制定後の第2段階では、幕府公認の縁切寺は東慶寺と満徳寺の二寺に限定される<sup>(12)</sup>。しかもそれのみではなく、寺社奉行から駆け込女の引渡しの要求があった場合は拒絶することができなくなつたのである<sup>(13)</sup>。また、女が駆け込んだ場合に、寺が夫に出す奉書の内容が変わり、それに応じて、夫の出す離縁状も、寺法離縁状のみではなく、普通の形式の離縁状が用いられるようになり、しかも、これが多くなつたのである<sup>(14)</sup>。

さらに、文化文政期以後の第3段階においては、女が駆け込んだ場合の女の取調べが「一通り」のものとなる。それまでは、慎重に取り調べていたのであるが、この期からは「一通り」取り調べるに終始することになる。そして、親元や夫方に召喚状を發

して、関係者を呼び寄せる手続に移行する。それは、関係者によって女を説得して、駆込みを断念させるか、女の親元と夫方とを交渉させることによって、できれば内済離縁に持ち込みたいという寺側の意図が現われたものとも思料される<sup>(15)</sup>。

縁切寺とその寺法は、明治3年（1870年）まで存続した。東慶寺は、縁切寺制度の維持存続を明治新政府に願い出していたが、明治4年（1871年）、政府はこれを却下し、正式に、縁切寺制度を廃止することにした。満徳寺は、明治5年（1872年）廃寺となっている<sup>(16)</sup>。

## （2）縁切寺法

縁切寺法は、妻の駆け込みによる離縁の成立には、妻の在寺禁足3年勤め（この期間は「足掛け3年」と解され、実際には、東慶寺では24ヵ月、満徳寺では25ヵ月）を要件としていた。当該期間満了時に、寺側は、寺法を発動して、夫から強制的に離縁状を差し出させ、それによって離縁を成立

させたのである。このようにして成立した離縁を「寺法離縁」と呼ぶ。

これとは別に、寺の仲介や説得により、当事者双方、親元と夫方が示談（内済）によって離婚を成立させ、妻を入寺させないで、親元に引き取らせることも多く行われていた。これを「内済離縁」と呼ぶ。これは、本来の意味での縁切寺の機能ではないものの、江戸時代後期には、このほうが縁切寺の一般的なスタイルとなったようである。現実には、妻が縁切寺に逃げ込めば、夫は諦めて、寺の要望により、離縁状を渡すことも多くあったとされている。

満徳寺の駆込離縁の寺法によると、入寺した妻は剃髪して寺院生活を送ることが開山以来の定法であったが、千姫の離縁以来は有髪のまま寺院生活を送ることが慣例と化している<sup>(17)</sup>。いずれにせよ、駆け込んだ妻は尼となって、在寺禁足3年（25ヶ月）の寺院生活を営むことが要求された。当該期間の満了後、切り取った髪を夫に送って、離縁状を請求するのが、寺法であった。千姫の入寺以来は、千姫が再婚した例に倣い、駆け込みの目的は、単に離婚のみではなく、離婚と再婚という二要素が加味されることにな



縁切寺・東慶寺山門

った<sup>(18)</sup>。

妻の駆け込みがあった場合、寺は簡単に入寺および在寺を許可するのではなく、妻の親元と夫方の関係者を召喚して、事情を聴取することになっていた。その際、寺側は、「内済離縁」の道も可能である旨を申し聞かせ、内済離縁のために両者が話し合う必要があると認めた場合には、寺側は結論を下すのを暫時延期して、熟談した後の報告を待ったのである。その結果、妻が入寺を取り止める代わりに、夫が離縁状を交付する旨の談合があったとの報告があれば、寺が中に入って内済離縁として処理し、両者間に意見の一一致が見られないことが判明した場合に限って、入寺を許可したのである<sup>(19)</sup>。なお、満徳寺においては、入寺の手続きとして、後日、複雑な問題が発生するのを予防するため、入寺願書に村役人の連署を要求している<sup>(20)</sup>。

妻の入寺が許可されると、満徳寺においては、25ヶ月の在寺禁足中に、寺役人は、夫の所属する村の名主に飛脚を遣わし、名主の責任で離縁状を書かせるように交渉を開始する。夫が拒否すれば、在寺禁足の期間満了後に、寺役人は寺社奉行に訴え、「御声懸り」で、強制的に、夫に離縁状を書かせるのである。つまり、寺は、在寺禁足3年を経た駆け込み女のために、寺役人から夫に対して離縁状の差し出しを要求し、仮に、離縁状の差し出しを拒絶した場合は、「御声懸り」という、徳川家をバッタにして、離縁状を強制的に書かせ、寺法と寺格を守ったのである<sup>(22)</sup>。

在寺禁足中に、離縁状が入手できた場合、満徳寺においては、離縁状が入手できれば離縁が成立したものと認め、年季があけるのを待たずに、下山するのを許した<sup>(23)</sup>。

しかし、東慶寺の取扱はこれとは異なる。五十嵐富夫の研究によれば、駆け込み女の親元の召喚、夫方との内済離縁交渉が不調に終った場合には、寺役人差し遣わしの使者が、夫方村役人に出向き、東慶寺の寺法を読み聞かせ、この段階で離縁状を提出するか、寺法に従うことを不服とする違背書を提出するかの二者択一を迫った。これ以前の段階で、離縁

状を出せば内済離縁として処理され、女は入寺の必要がないが、この段階では離縁状を出しても、内済離縁とは認められず、寺法離縁として処理されるため、入寺が必要となり、在寺中であれば、在寺禁足期間の満了を必要とした<sup>(24)</sup>。

つまり、満徳寺では、離縁状の差し出しあれば、どの時点ででも、内済離縁として処理されたが、東慶寺においては、使者が出向いた後は、離縁状の差し出しのみでは離縁が成立せず、入寺と在寺禁足期間の満了をもって、はじめて離縁が成立するものとされたのである<sup>(25)</sup>。

この点に関して、石井良助の研究によれば、東慶寺の場合、駆け込んだ女の大部分は、夫から普通の三行半を渡されている。東慶寺においても、いずれの時点であったとしても、夫から離縁状を受領さえすれば、その時点で離縁が成立し、妻はもはや在寺の必要はないのである。したがって、東慶寺の駆け込み女の大

部分は寺法とおりの3年の在寺をしてはいないのである<sup>(26)</sup>。

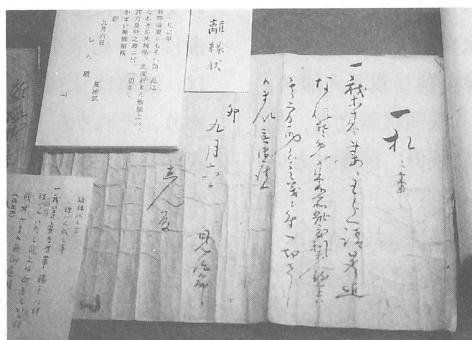
この点から見れば、「縁切寺」というものの、実際には、「離婚の斡旋所」として機能していたのではないかとの観察も成立しよう<sup>(27)</sup>。

なお、離縁状の様式に関して、東慶寺においては、寺法離縁の場合には、寺あての特殊な寺法離縁状を要求したが、内済離縁の場合には、普通の離縁状で充足された。これに対して、満徳寺では、寺法離縁・内済離縁ともに、満徳寺独自の離縁状を要求した。それは、「深厚之宿縁浅薄之事私有らず、後日他え嫁すと雖も一言違乱之なし、依て件の如し」という内容であった<sup>(28)</sup>。

### (3) 江戸の離婚法

江戸時代の離婚は、「其方事、我等勝手ニ付、此度離縁致候、然ル上ハ向後何方え縁付候共、差構無之、仍如件」という「標準三行半」を、夫側から妻側に渡すことによって、成立していた。

それで、「夫の専権離婚」と解されてきたのであるが、実態は異なる。というのも、一般庶民の間では、



東慶寺保存の離縁状

妻の労働力の価値が大きく、したがって、その労動的地位も高かったものと思料される。その結果、再婚も、必ずしも、困難ではなく、むしろ、経験豊富な女性として重用される風潮もあったようである。事実、妻の「飛び出し離婚」も少なくない状況であった<sup>(29)</sup>し、おそらく、農民階層においては、嫁も離婚の自由をもっていたであろう<sup>(30)</sup>。そのような事情の下で、「三行半」は「再婚許可状」と解すべきであろう。

「公事方御定書」は、離縁状なく再婚した者を重婚罪（「二人妻」「二人夫」）として処罰するものとしていた<sup>(31)</sup>。「離別状不遣、後妻を呼取候者、所払。但利欲之筋を以之儀ニ候ハバ、家財取上、江戸払」、「離別状を不取、他え嫁候女、髪を剃り親元え帰ス。但右之持いたし候者、過料」、「離別状無之女、他え縁付け候親元、過料。但、呼取候男、同断」という規定が記録されていた。

つまり、離縁状のない離婚に対しては、所払い、家財取上、髪剃り、過料などの処罰をもって望んでいたのである。江戸幕府法上、離婚の成立には、離縁状の授受を必要としたのである<sup>(32)</sup>。夫に離縁状を交付する権利があったどころか、義務ですらあったのである。それも公法上の義務と化していくのである。「再婚許可状」から、「離婚確定証文」へと、「三行半」も変容する。

実は、公事方御定書制定以前でも、離婚のために夫から妻への離縁状の交付が必要であったのである。その時代で、既に、夫が妻に離縁状を渡さないで他の女と夫婦になると「二人妻」として処罰されたのであった<sup>(33)</sup>。

「律令要略」には、「先夫離別之儀儀に不承届、去状も無之、女之親ニも得心不為致、女と申合、理不尽ニ外え於引取は、重キ過料或ハ追放」、「右女、親元えも不為致得心、先夫之方立退、去状も不取、親之方をも致し家出、外之男を持ニおいてハ、不届ニ付き、髪を剃り、親え渡す。但不義之男之方えは通路も留之、外え形付候事、親之心次第也」、「右不埒の取持人は過料」という規定があったのである<sup>(34)</sup>。

「三行半」は離縁状の俗称とされ、離縁状の代名詞ともなっている。実際、離縁状を3行半で書くという慣行は広く行き渡っており、3行半で書くことが強調されていた。その結果、3本半の縦線を引き、爪印を押せば、それで離縁状になるということすら語ら

れていたほどである<sup>(35)</sup>。

とはいって、「3行半」は俗習であって、もとより、法律上の要件ではないことは明らかである。実際、それより短いのも、長いのもあるが、法的には、すべて、離縁状として、有効である<sup>(36)</sup>。

なぜ「3行半」なのであろうか。まず第一に、契約書、とりわけ、女房の貢状には必ず7行で書くという慣習があり、離縁では、これを半分にするという意味で3行半にするという慣習になったという説がある。次に、遊女が客に送って客を引き寄せるお定まりの文が3行半であったことから、男女間のお定まりの文の型になったという説がある。第3に、死人の湯灌には3杓半を限度とするという慣行があり、これは、凶事は「3半」という民族的心理に根差すものであり、それが転じて、離縁状も3行半になったという説がある。第4に、単なる偶然の結果、3行半になったものが、積年の積み重ねによって、一つの俗習になるまでに発達したという説がある。その他10説ほどもある<sup>(37)</sup>。

## 2 民法の離婚法

日本民法は離婚を当事者の自治に任せている。「離婚届」に印を押して市町村役場に提出すればよい（郵送でもよい）のであるから、簡単窮まりない離婚手続きである。実際には、「協議による離婚」の「協議」の成立に疑義がある場合が少なくなく、成立した協議内容の実行に、少なからざる問題がある<sup>(38)</sup>。これは、江戸時代からの日本の離婚法の伝統ではあるまい。

一般市民の間では、「離婚届」を「三行半」のように誤解している向きも少なくないように思われる。それは、多く、テレビのメロドラマ、サスペンスドラマの影響ではないかと思料される。現実に、妻の知らない間に離婚届が提出されたという事例が多くあり、その点では、江戸時代よりも、今日の方が、夫の専権で離婚が行われているのではないかと思われる節もある。そのため、戸籍実務では、妻に無断で離婚届が提出される虞のある場合に備えて、提出された離婚届を受理しないように申し出る手続きがなされている。

日本民法は、協議離婚を前提としているので、裁判上の離婚は、むしろ、特殊なケースとして位置付けられている。世界的にも、稀な規定の仕方であり、

諸外国の立法例と比較をする際に注意を要する点である<sup>(39)</sup>。

「ウエストミンスター信仰告白」は、「離婚する場合には、公的な秩序正しい訴訟手続きが守られるべきで、当事者たちは自分自身の事件において、自分の意思と判断に任されてはならない」とする(24:6)。つまり、自分たちの意思と判断で離婚ができる「協議離婚」によってはならず、公的で正当な訴訟手続きを経て、離婚を確定すべきであるというのである。

日本民法において、離婚の訴えの許されるのは、(1)不貞、(2)悪意の遺棄、(3)3年以上の生死不明、(4)回復の見込みのない強度の精神病、(5)その他の重大な事由に限られている。「3年以上の生死不明」は、縁切寺の在寺禁足3年の制度と一脈相通じるものがありそうである。

近年、長期間の別居を離婚原因とする破綻主義離婚法の影響を受けて、長期間の別居による婚姻の破綻を認める判例が出、民法改正試案では「5年以上の別居」を離婚原因に加えている。考えて見れば、これも、縁切寺への駆け込みと、意識の上での共通項がありそうである。

### 3 聖書の離婚法

申命記24章1節は離婚について規定している。この節の翻訳や解釈には議論があるが、イエス・キリストによる解釈からも、「離婚命令」や「離婚の勧め」ではないことは明らかである。止むを得ない場合に履践すべき手続規定と解すべきであろう。

その際の「離縁状」は、江戸時代のものと同様ではなかろうか。つまり、離縁状を出しさえすれば、離婚ができるというものではなく、離婚をする場合に、なさなければならぬ義務を規定したものといふべきであろう。

マタイの福音書19章において、イエス・キリストは、「不貞のためではなく、妻を離別し、別の女を妻にする者は姦淫を犯す」と言い、「不貞」を離婚原因にあげている。この背景には、パリサイ人の申命記理解である「離縁状離婚」に対する否定的見解がある。パリサイ人は、「離縁状を出せば離婚できると考えたのに対して、イエス・キリストは、不貞以外の理由で離別し、再婚すれば、姦淫に当たるという、厳しい見解を表明した。

コリント人への手紙第一7章において、使徒パウロ

は、未信者との婚姻関係に言及し、「信者でないほうの者が離れて行くのであれば、離れて行かせなさい」として、「離去（遺棄）」を未信者との離婚原因にあげている。

「ウエストミンスター信仰告白」は、不貞の場合には、無責配偶者（潔白の側）が離婚訴訟をして、離婚をすることができるとし、故意の遺棄の場合にも同様に解している(24:5、6)。

#### 注

- (1) 石井良助「縁切寺～東慶寺の場合～」『日本婚姻法史』(創文社、1977年) 144頁。
- (2) 石井「縁切寺」156頁、五十嵐「縁切寺」(柏書房、1972年) 121頁。
- (3) 井上禅定「東慶寺と駆込女」(有隣堂、1995年) 22頁。
- (4) 『日本史大事典』1巻(平凡社、1992年)。
- (5) 五十嵐・前掲書118頁、高木侃『三くだり半～江戸の離婚と女性たち～』(平凡社、1987年) 23頁、井上・前掲書19頁。
- (6) 五十嵐・前掲書118頁。
- (7) 前掲書118～119頁。
- (8) 井上・前掲書17～18頁。
- (9) 前掲書20～22頁。
- (10) 石井「縁切寺」144頁。
- (11) 前掲書144頁。
- (12) 前掲書156頁。
- (13) 前掲書157頁。
- (14) 前掲書157～171頁。
- (15) 前掲書173～174頁。
- (16) 『日本史大事典』1巻。
- (17) 五十嵐・前掲書142頁。
- (18) 前掲書142頁。
- (19) 前掲書144頁。
- (20) 前掲書145頁。
- (21) 前掲書144頁。
- (22) 前掲書143頁。
- (23) 前掲書168頁。
- (24) 前掲書168～169頁。
- (25) 前掲書169頁。
- (26) 石井「縁切寺」143頁。
- (27) 前掲書143頁。
- (28) 『日本史大事典』1巻。
- (29) 高木『三くだり半』16頁。
- (30) 川島武宜「離婚と社会統制」『川島武宜著作集』11巻(岩波書店、1986年) 150頁。
- (31) 高木・前掲書35頁。
- (32) 石井良助「江戸時代の離縁状」『日本婚姻法史』81頁。
- (33) 前掲書78～79頁。
- (34) 前掲書80頁。
- (35) 高木・前掲書178～180頁。
- (36) 高木・前掲書180～181頁、石井「江戸時代の離縁状」90頁。
- (37) 高木・前掲書190～202頁、石井「江戸時代の離縁状」85～86頁。
- (38) 我妻栄『親族法』(有斐閣、1961年) 122頁、上野雅和「協議離婚の問題点」ジュリスト1059号(1995年) 57～62頁。
- (39) 我妻・前掲書169頁。

# 「正統主義神学の刷新をめざして」(2)

ヘンドリック・G・ヘルツエマ  
稻垣久和訳

以下に訳出した論文はオランダで出版された *Filosofie en Theologie* (Buitenhuis & Schipperheijn, 1997) の中の論文 “Achtergronden van en uitweg uit de impasse van de gereformeerde theologie” である。ここで正統主義神学といわれているのはオランダの保守派の改革派神学 (de gereformeerde theologie) のことである。論文著者のヘンドリック・G・ヘルツエマはアムステルダム自由大学教授 (キリスト教哲学)。

〔承前〕

## 2. 正統主義神学と啓蒙主義の批判的思惟

### (1) 批判的思惟と啓蒙主義

現代文化の一つの特徴は、権威に基づく信仰が内部矛盾をはらんで経験される、ということである。信仰とは内面の確信から出てくるものでなければならない。ここで二つの要素、すなわち信仰における外面的基盤と内面的基盤とでも名付けられるものが区別されよう。

まず第一に、外面的基盤について。これは宗教的信仰に関する疑問であるが、かつて権威をもって語ることができた機関というものが、果たして現在でも有効に機能しているのかどうか、自明ではない。それはローマ教会の司教団にも、そして教皇にすらも言えることである。いや聖書すら、批判的に読まれている時代なのだ。

今日、権威というものは自明ではなくなった。過去においても、権威というものに服従しない人々はいた。しかしそれは、そのこと自体が承認されたということではなかった。しかし、今日、服従するということ自体が拒否されるのである。その権威の言葉に聞く聴衆を見い出す前に、そもそも権威というものが議論の対象になってしまうのである。当然、議論は細かいところまでおよぶ。しかし確固たる基盤や十分な批判的考察もなしに、別の意見に流されてしまうことが多い。その意見が多数意見であるとき、それが権威となってしまう。だから今や、権威は自ら身分証明をせねばならないのだ。

上述した批判的考察との関係で、第二の点、すなわち権威に基づいた信仰の内面的基盤について考えてみる。何よりも宗教的信仰というものは、われわれの認知と結び付いていなければならない、と言われる。それはわれわれ自身に調和していなければな

らない。それは、しばしば、批判行為以前のその大元を構成している。しかしこれが明らかである、すなわち、われわれの認知の現実と結び付いていないメッセージは、今の時代、必ずしも十分に受け入れられることは期待できないのだ、と。

権威に基づいた信仰を拒否すること、それはまさに啓蒙主義の主張であった。ピーター・ゲイは、啓蒙主義思想の思考法を「自由」と「批判」という二つの言葉で特徴づけている。<sup>(3)</sup> この分類法は、啓蒙主義が主張した事柄の核心をついていると言えよう。自由と批判の二つは相互にかたく結び付いている。批判的思考は自由の結果であり、また自由を達成するための道具である。人が何を信すべきかを説く教会の権威に抗して、また人が国家に何をすべきかを命ずる国家の権威に抗して、まず自由自らが、人が信すべきこと、人がすべきことを批判的に考察してしまう。いや実のところ、国家自らがすべきことすら考察してしまうのだ。教会においては、信仰の真理が理性によって基礎づけられ、国家においては、立法と統治とがブルジョア的自由の要求する理性的考察の上に、基礎づけられることとなる。

批判的思惟は、教会と国家の権威に対抗する自由への問い合わせをもって始め、様々な権威の否定、特に神の啓示としての聖書の権威、ついには神そのものの権威の否定をもって終わった。批判的思惟というものがはじめから矛盾をはらんでいることは、不思議でも何でもない。もっとも最初から結論のすべてを予見できるはずもないだろうが。確かに教会と国家の権威は対立していたが、教会の権威も国家の権威も神によって与えられたものである。それゆえ、改革派神学がこの両方の権威を否定する啓蒙主義の思考法を拒否するのは、大いに理由のあることである。

## (2) 拒否の段階

しかしながら、改革派神学が啓蒙主義の批判的思惟を全面的に拒否してしまったのは、まことに残念であった。私はやや誇張しているかもしれないが、次のような印象をもっている。批判的思惟それ自身の価値や、思惟の批判的機能が、「伝統」という名の権威に対して持っている発見の積極的意味は、過去の改革派神学が多くの場合に拒否してきたものであった。それによってどういうことが起こったかと言えば、拒否するたびに改革派神学の孤立化を招いたということ。すなわち、啓蒙主義の思惟を出発点にとった思想および共同体との間で、対話の基盤をなくしたということである。

こういった啓蒙主義の全面的拒否ではなく、拒否するにしても、ある段階を置いていくべきであった。啓蒙主義の批判的思惟は、決して、単純に拒否できない。その第一の理由は、西洋の民主主義的国家形成の発展に果たしてきた、啓蒙主義の役割の重要さである。確かに、啓蒙主義だけが民主主義的思考の源泉ではない。キリスト教信仰それ自身も一つの源泉ではある。特に、カルヴァンの宗教改革の及んだ地域が生み出したものと結び付いた、啓蒙主義以前の伝統がある。だが、今日の民主主義の機能がぶつかっているところの問題の根源は、やはり、重要な部分において啓蒙主義的思考法の中にある。その思考法の出発点は個人の自由、まさに、各々の権威が打ち立てられている基本的要素としての、個人の自由の中にある。そして次のことは否定できないのだ。つまり、今日われわれが知っているような、そしてできれば失いたくないと思っている民主的統治の形態の達成は、18世紀の啓蒙主義なしに考えることがむずかしい、ということ。政府の働きも立法府それ自身も、批判的にチェックされなければならない。その場合の必要条件というのは、その批判は、政府が合法的に交代するまでは、当然支払われるべき服従を通して、政府の正当性を侵されない範囲内でなされる、ということである。同じことが法律に対しても当てはまる。すなわち法律は民主的な方法で変更されるまで承認されねばならない（カント）。

啓蒙主義を段階的に評価すべき第二の理由は、経験科学との関係である。経験科学は啓蒙主義の発見ではないが、その強い影響下にあった。ニュートンがそのよい例である。その当時の自然科学の発展を

通して、啓蒙主義がより強固になったということは明白であった。科学的探究というものは、いつでも、時代の常識的概念に批判を加えるという可能性を秘めているのである。そして16世紀から18世紀にかけての自然科学の発展は、確かに、革命的と言えるものであった。

ただそれでも、啓蒙主義がその自らの成果として古典的自然科学をもたらした、と主張してきたことは、全く正しくない。啓蒙主義の寄与もあったが、自然科学の発展の刺激の一つには信仰、すなわち、実在は神の被造物でありそれゆえ探究の苦労には報われる価値がある、という信仰があったのだ。これを否定することはできない。その場合、それが偶然的性格をもっているということが、一つの重要な役割を果たしていた。つまり物が存在するという事実と、その存在の様式は必然的に合理的なものではなく、神すなわち創造主の意志的決定だということである。したがって物は、論理的推論のみの基盤によってアприオリに知られるのではなく、経験的探究が必要なのだ。それゆえ、自然科学はそれ自身のうちに神への信仰の基礎を持っていないわけではない。だから、自然科学は今日の諸概念についても、ある批判的機能をおよぼすことが可能かもしれない。伝統的諸概念に見向きもせず、単なる批判のための批判的思惟だけをする発想と、自然科学とは、必ずしも同じではない。

## (3) 批判的思惟とキリストにある自由

改革派神学一般が、啓蒙主義の批判的思考を全体として拒否してきた第三の理由は、キリスト教信仰の中心的事柄と関係する。そしてそのことは、経験科学のもたらした結果と、キリスト教信仰に伝統的に結び付いた諸概念、その間に抜き差し難く出てきた緊張を解決することを難しくする。

自由が中心的概念を占めているのは、必ずしも啓蒙主義だけではない。自由は新約聖書でもやはり中心的概念である。たとえば使徒パウロの場合に明らかであろう。ガラテヤ書全体がこの問題を扱っている。律法を成就するために、拘束そのものからわれわれを解放する信仰、その信仰にも自由はあてはまる。また、あらゆる規則に縛られるのとは対照的に、成熟した大人としての自由、これも大切な概念である。パウロはエペソ書4章では、成熟した者としての

同様な自由を、賜物が会衆の中で正しく位置付けられるための目的、ととっている。信者たちはキリストにあって、もはや子供ではなく、様々なおきてに縛られたものではない。彼らはキリストにあって、大人であり、自分で判断できる者なのだ。

子供に対しては、従順であったかどうかだけが問われる。そのとき、行なった行為の結果に対して責任を問われることはない。むしろ、子供にそれを行なうように言った大人の責任となる。しかし大人の場合には、やったことの責任は自分がとらねばならない。大人は、善いことは何かということを、経験上知っており、結果が善くなるように行動できる。成熟とは、大人として持つべき責任の形態のことである。大人とは、ある状況を自立して判断できる、ということも意味する。また他者のしたことについても批判的に判断できる、ということでもある。片意地からではなく、自らの知恵から、これまで学んだことから、経験したことから、判断するのである。責任とはそのようにして取られるのだ。そして成熟とは、パウロによれば、信仰にも関係している概念である。彼は成熟を、キリストにあることと結びつけるのである。

啓蒙主義哲学の自由と成熟が、キリストにある自由と成熟とを持ち合わせていないことは明らかであろう。それは学問とも、国家とも、教会とも結びついていない。そこで、国家とその権威についての思想的発展を、また自然と人間についての研究の発展を、キリストにあって得ている自由と成熟に結びつけることは、正当ではないのであろうか。確かに聖書は、こういった問題を直接には語っていない。しかし、真実の意味で、主はわれわれのところに来られた方ではないのか。だから、われわれが文字どおりの、普通に使われる聖書の表現を断念しなければならない場合には、われわれは神の被造物である実在の中で、新しい被造物として、信仰において主と一つとなり、自由と成熟にとどまることができないのであろうか。そして、神の被造物の探究と、それの生み出す結果を重要だとみなすことができないのであろうか。

私の意味していることを明確にするために、一つの例を挙げてみよう。デーヴィス・ヤングは『創造の肖像』の中で、経験的地質学の研究の発展により、創世記の洪水物語の伝統的な枠組みが、いかにして

徐々に放棄されねばならない方向に導かれていったかを描いている。<sup>(4)</sup> その際に、研究者の多くは熱心なキリスト者であった。したがって以下のことは、その枠組み放棄を正当化するところの、キリストにある自由と成熟と言うことはできないだろうか。すなわち、われわれにまかされている方法を使って創造と歴史を探究すること、たとえその研究がかつて聖書記者が当時の用語で示したものとは別の洞察へと導いていくとしても、それは神がわれわれ人間に責任性をお与えになったゆえに可能なのだ、ということ。

換言すれば、神は創世記6-9章で、今日、われわれが書く様な意味での歴史を語ろうとしたのではなく、これらの章を書いた人々の時代の知識の枠組みの中での教育を与えたということである。これは前に私が明らかにしようとした、二人称のパースペクティヴと関係する。神は聖書の中で、まず第一に、あれこれの歴史的な情報を与えようとしたのではない。神の言葉としての聖書はわれわれを神への信仰とわれわれ自身の生の文脈において神に仕えることへと召している。聖書はまたそれが書かれた時代の中で語っている。神は人を通し、彼らの可能性を用いつつ語っている。神は人間の責任性を、人間が神の意図に応えるように聖霊を通して問うている。<sup>(5)</sup> それゆえわれわれもまた、応答のための学問的研究に関する諸規範を注意深く探究しつつ、神の被造物中の人間、それも成熟した人間として、学問研究を一つの創造的活動として大胆に実践できる。そのようにしてわれわれは、われわれの知識の地平内において、創造と歴史の神としての主に栄光を帰すであろう。

キリストにある自由と成熟、それは啓蒙主義に比べて、ある根本的な思考の転換を問いかけている。以上の例において私は、学問的研究が、“主への畏怖”という文脈において、かつ、人の生が神の言葉であるわれわれの主イエス・キリストへの信仰を通した応答である、という文脈において、行なわれることを前提にした。啓蒙主義においては、自由と成熟は決して神からのものではないし、キリストの十字架と復活とも無関係である。それは全く異なって理解されている。創造主としての神という認識のない、また、われわれの心に生きている悪や、われわれを誤った道や逃避の道へ追いやる神からの疎外の深さ

への配慮のない、そういった自由と成熟である。また、われわれの主イエス・キリストを通した新生への信仰のない自由と成熟は、容易に全体主義的アネーキーと混乱の方向へいってしまう。

キリストにある自由と成熟、それは次のことを意味している。神への全き献身、すなわち神の御心と御意図を探り求め、われわれが完全にわれわれの創造主に依存した被造的存在であることを認識し、神がわれわれにそのように意図された人間として生きるために、われわれ自身が無力でありかつ疎外されているということを認識せよということを。さらには、その死と復活をともなったイエス・キリストへの信仰を持ち、理解力、感情、決断力、そしてそれに基づいて判断し行動できる基盤のある経験と洞察力を用いて、十分成長した神の子供として生きることができるような、主にある可能性を持つということを。

そうすれば批判的思考は、われわれが今の状況と時代にかなった神の言葉に基づいて応答していくために、信仰と祈りによる全き依存の振る舞いの姿勢の中で、ある場所を獲得する。これは啓蒙主義の批判的思考に対して、一つの合法的要素の認識として、根底的な宗教的視点からの批判を意味する。そしてそのことは、かつてキリスト教信仰が西洋文化の中で占めていた機能なくしては、多分、十分に考慮に値することにはならないであろう。

#### (4) 正統主義神学の抱える問題

なぜ、今まで、改革派神学は啓蒙主義に対して、このような仕方で対処しなかったのであろうか。なぜ、啓蒙主義に対決してその無神論性のみの批判に終始し、われわれがキリストにあって持っている自由と成熟の新しい要素として、批判的思考の積極的価値における見方を学ぼうとしなかったのであろうか。私の考えでは、ここでもう一度、先に言及したギリシャ哲学的思考法の介入が決定的な役割を果たした。

信仰が、第一義的に、具体的な歴史的状況における神の愛に基づいた分別と意志をもった、全人生を通しての応答、として理解されなかつた。むしろ、神自身によって啓示された不变で永遠の真理の全体、として理解された。したがって、聖書の人間的要素にはほとんど目がいかなかつた。聖書は、現実との関

係において理解されねばならないのであり、それゆえ、応答の結果である科学的研究は真面目に取られねばならないのだ、と考える余地がほとんどなかつた。——御言葉は我が道の光、我が足の灯（詩篇119：105）。確かに、暗闇の中で、光の方や灯の方ばかり見て歩けばしくじつてしまう。光は歩いている道の方に差し出されねばならないのだ。——したがって今日に至るまで、改革派神学と真剣でかつ正直な科学、特に自然科学と（聖書の）歴史学との間に、いくつかの未解決の緊張が存在している。そして、しばしば、われわれが生きている世界像と、われわれが告白している世界像との間に溝がある。聖書のキリストの昇天の表現と、今日の地球や宇宙の科学的知識との間の溝もその一つの例である。

それらの問題の一番大きなものは、教会の宣教に関するものであろう。聖書的教育は、もっと、今日われわれが知りかつ経験するような現実との関係において、なされねばならないであろう。しかしその際、科学的な(?)信仰の意識としての神学という学問が、重要な手助けを与えることができる。神学は、今日の時代の知の地平との関連において、キリスト教信仰の意味をよく考えていくべきである。それは、決して、啓蒙主義が意図したように、キリスト教信仰に合理的基礎を与えるためにではない。そうではなく、次のことを知らしめるために。つまり、いかに、人間および自分自身と神からの疎外において、誤謬の上にある喪失感と逃避において、悪の深みと深刻さにおいて、付与された意味と規範性において、聖書の教えが現実味を帯びているかということを。そこから、われわれが批判的問い合わせに対して答えを与えることが出来るよう。そこから、キリスト教信仰がある内的な確信力を持つことができるよう。この最後のことは、聖霊なしには不可能である。そして、キリスト教信仰の現実的性格に対してわれわれの目を開かせるのは、まさに聖霊ではないのか。

もう一つ、例を挙げよう。多くの人は原罪の教えに困難を覚える。そしてこのことは驚くにあたらぬ。原罪とその相続負債の教えは、人間の可能性について少しも楽観的イメージを与えないし、しかもそれらは、われわれがそこに参加していないところの他者の選択の結果をもって、われわれに重荷を課しているように見えるからだ。だが、今日、聖書自身と改革派神学に聞くこと以外にも、現代という時

代が人間について語っていることに聞くのも、必要ではないのか。そこで語られていることは、決して楽観的ではない。例えば、懷疑の思想家たちと称せられるマルクス、ニーチェ、フロイトは、キリスト教信仰に対してのみ断罪を下しているのではない。彼らは、人間とは善きものだといったヒューマニズム信仰をも断罪しているのである。現代人のセルフイメージは楽観的なものからほど遠い。新聞や雑誌が、日々われわれに差し出している現実のイメージもそれを示唆している。悪が広くかつ深く根を降ろしているように見える。そしてそのことは、まさに原罪と相続負債についての聖書の教えの核心にあることではないのか。そうだとすれば、なぜこの両者をつなぐ議論がないのか。Van Genderen と Velema の『改革派教義学提要』は、原罪の章でなぜこのような議論を与えないのか。

私は聖書が神、人、世界について語っていることは、悪と人間の疎外をそれほど深く推し量り、同時に、人格としての人間の起源と人間存在の目的を申し示しているのだから、決してこの世から遊離したものではない、信じている。それは真実である。福音の言葉も、裁きの予告と深刻さも、その基礎を、決して、われわれ人間の経験の中に見い出すことはできないのだ。それらはわれわれから出てくるものではなく、われわれに語りかけてくるものなのである。そして、決して現実から遊離したものではない。いや逆に、現実を露にする。教会でわれわれが学ぶことに対して、現代人が批判的に応答するということは、教会にとってむしろよい機会であるかもしれない。それによってわれわれ自身が、古い言葉に新たな姿勢で聞くように仕向けられ、かつ、その言葉が現実に関わるような仕方で聞くようになるだろうから。

そうではあっても、それは、われわれが必ずしも聖書をあらゆる情報の源として読むということではない。そこには神的要素と人間的要素とが区別できる。これが最終版だというものはない。すべての思慮深さの中で、われわれがキリストにあって持っている自由と成熟の中で、知識の規範と尺度に対する人間的要素を評価していく。ちょうど、われわれが、今や創造の世界の中で、神御自身によって与えられた概念の中で、それを学ぶことができたように。多分そのことが、新たな方法で聖書を読ませ、聖書が

神御自身の前にわれわれを立たせているという概念を育むであろう。

われわれがキリストにあって持っている自由と成熟の中に立ちながら、これらが正しい光の中に立つように、各々の時代の合法的な達成との関係において、神の言葉としての聖書の意味をじっくり考えることは、神学の第一の課題ではあり得ないだろうか。このようなやり方で神学は教会の信仰告白の形成に奉仕できるであろう。その告白を通して、その時代との関係において、いつまでも変わらない信仰が継続されていく。

最後にわれわれは、このようなアプローチに危険はないだろうか、と問おう。われわれがキリストにあって持っている自由と成熟は、新たな規則や法律によってたえず脅かされているのみならず、それそのものが悪用されることによっても脅かされている。その危険はその自由の中すらあえて存在し続けない理由はない。それは信仰としてのキリスト教信仰の固有の性格であり、たとえばその他の、学問、法律、伝統、芸術と違う点である。生全体にとって根底的であるからこそ信仰なのである。大切なのは、われわれがどこから来たかを知っている知識ではない。大切なのは、現在と将来の新しい生に対する、神の約束への信頼から生み出される信仰である。そうだとすれば、この信仰にあるキリスト教的自由の道に、必ずやともなう危険を、何ら恐れではならないであろう。(以下次号)

#### 注

- (3) Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation.* 1966–1969.
- (4) Howard J. van Til, Robert E. Snow, John H. Stek, Davis A. Young, *Portrait of Creation, Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation.* Eerdmans 1990.
- (5) 掴著 *Om de Humaniteit* 第4章参照。

\*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 小林高徳