



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) 1137
FAX. 0476 (46) 1292

Vol. VIII No. 3 2004年3月2日

本号では3つの報告・論考を掲載する。第一は2003年11月にソウルで開かれた第4回アジア神学協議会・韓日合同神学研究会議の報告で、東アジア地域の文化的文脈を共有するキリスト教神学研究者が、「キリスト教の独自性」という今日的課題を論じている。第二は東中三枝子氏による、賀川豊彦をアブラハム・カイパーのキリスト教世界観の視点からみた論考。東中氏は、カルヴァン神学校（米国）とInstitute for Christian Studies（カナダ）において神学修士課程を修了後、日本企業での働きに従事した経験をもつ。神学研究と現代社会とを往還する氏の、いわば信仰の現場からの賀川考もある。そして第三は、稻垣久和氏による、アリストー・マクグラスの神学についての考察。なぜ、マクグラス氏の「科学的神学（Scientific Theology）」が、今日的テーマである公共性と関わるのか？ここで指摘される「宗教の公共性」については、次号においてより詳しい展開を予定している。

キリスト教の独自性

ATA韓国／日本合同神学研究会議

倉沢正則

第4回アジア神学協議会（ATA）韓日合同神学研究会議が、2003年11月6日から8日まで、ソウルのウェストミンスター神学院で開催された。その全体主題は、「キリスト教の独自性」であった。この主題は、今日、大きな挑戦を受け、キリスト教神学者の間にも、大きな揺らぎとなっている。このような中で、福音主義信仰に立脚する研究者が、改めてこの主題に取り組む意義は大きい。しかも、東アジア文化圏に位置し、その宗教的・文化的背景に同じルーツを持ちながら、その社会のキリスト教的基盤が大きく異なる韓国（キリスト教人口25%）と日本（1%未満）のキリスト者研究者がこの主題にその社会・文化的文脈において取り組み、議論を重ねる会議は、これまた貴重である。

今回の合同神学研究会議は、「キリスト教の独自性」に対する二方面からの挑戦に応答する性格を持っていった。一つはポスト・モダン思潮における「客観的・絶対性」批判と、独自性が持つ「排他性」批判という挑戦であり、もう一つは、互いに独自性を主張するイスラム教との衝突という挑戦である。前

者に対する応答としては、ソン・インギュ氏（韓国合同神学院）「相対主義の挑戦—ポスト・モダン時代のキリスト教倫理」と稻垣久和氏（東京基督教大学）「東アジアにおける公共神学の確立を目指して」があり、後者に対する応答として、佐々木哲夫氏（東北学院大学）「平和・シャローム・聖戦」とペーター・バイヤハウス氏（ドイツ・チュービンゲン大学）「イスラム教とキリスト教の衝突」であった。バイヤハウス氏は当時韓国延世大学特別講師として教鞭をとっておられ、特別にこの研究会議でも発題された。

目 次

キリスト教の独自性

—ATA韓国／日本合同神学研究会議 倉沢正則

賀川豊彦—信仰と生活世界の融合を目指して

東中三枝子

マクグラスにおける公共神学

稻垣久和

研究会情報

ポストモダン時代における倫理的客観主義の確立

「独自性」主張は、他の追従を許さない絶対性を含蓄する。それは啓蒙主義世界観（近代主義）の特徴でもある普遍主義、合理主義、客観主義、絶対主義の脈絡を持つ。ポスト・モダン時代は、この近代主義思潮に絶え間ない挑戦を突きつけて来ている。神学に対する挑戦もしかりであり、倫理的相対主義は、キリスト教倫理にも多大な打撃を与えることとなる。この挑戦に対してソン氏は「倫理的客観主義の適切さ」を論証する。彼はまず、倫理的相対主義の定義を、「行為の是非が社会によって異なるという教理であり、またすべての時代の人々を縛っておく絶対的で普遍的な道徳基準は存在しないという教理」とするジョン・ラッドのものを採用するところから始める。ソン氏の方法論は、相対主義勃興の思想的背景として、非ユークリッド幾何学や物理学の相対性理論などの基礎科学から掘り起こし、その相対主義の勃興に多大な影響を与えた哲学における認識論と真理觀を取り上げる。

彼は、普遍的で客観的に確かな知識体系という近代主義思潮の起点をデカルトの「基礎づけ主義（foundationalism）」に求める。知識は何らかの絶対的根拠に基づくものであり、その認識は、疑うことのできない確かな認識論的土台を持つものであるとした。近代まで真理の特性は、客観性、普遍性、永遠性、そして明瞭性とされ、その究極的な根拠を神に求めていたが、近代においては、「人間理性」にそれを置き換えた主張をする。しかし、この「基礎づけ主義」の認識論が20世紀に入り批判的とされる。ここでは、この認識論の基本信念と非基本信念をつなぐ「論理的連関関係」にある問題や認識論的土台としての「基本信念」が土台となりうるのかという

疑問が提示されたと論じ、これまで客観的真理とされてきた因果律、外部世界、人間の魂などに対して懐疑論が展開され、代わって真理の多元性が主張されてゆく流れをジョン・ロックとデイヴィッド・ヒュームを引き合いに出しながら辿り、最後に、ヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」をもって真理の多元性を紹介する。人間の言語はさまざまな方法で用いられているが、その方法はそれが使われる特定の文脈で見るときに意味があり、真理となるというものである。こうして、歴史的真理や科学的真理、説話的真理や詩的真理、道徳的真理や芸術的真理が存在するようになり、それらを統括する客観的真理はもはや存在しなくなる。

ソン氏は倫理的相対主義として、自己中心的相対主義、文化相対主義、規範的相対主義、メタ倫理的相対主義をあげているが、より力を入れて論じるのが規範的相対主義である。なぜなら、これこそが倫理的相対主義と深く関わっていると考えられるからである。規範的相対主義は、「道徳原理が自分の属する社会の標準に基づくもの」と定義される。これによれば、道徳基準は社会によって多様であり、それゆえに、普遍的な道徳原理は存在しなくなる。道徳原理はその社会的妥当性に依存し、社会因習に基づく道徳原理が取り入れられるからである。これに対する批判としてソン氏は、「社会」の範囲の不確定さ、その社会の道徳的革新の不可能性、社会が受容することで非人間的行為が正当性を持つことへの疑義、社会因習とは無関係の悪行の存在をあげ、規範的相対主義の内的矛盾を指摘する。規範的相対主義が根強く支持される理由には、自民族中心主義問題への処方としての役割と、「寛容の精神」の発現が想定される。しかしこの二つは、絶対主義や独自性の主張にいつも付きまとった課題である。自民族中心主義の問題は、道徳的判断行為ではなくその傲慢な態度であって、倫理的相対主義は自民族中心主義の処方箋にはならない。また寛容の精神についても、道徳が各自の文化に相対的であるなら、寛容の精神ということすら存在しないと断言する。

かくして、倫理的相対主義批判の後、倫理的客観主義が論述される。なぜなら、キリスト教倫理は客観的性格を持つからである。キリスト教倫理が倫理的客観主義を探る理由に、神命倫理と義務論的倫理の二つが上げられる。前者は、客観的存在としての神の命令が倫理の中心的要素となるものを言う。後者は、「當為（義務）」を中心とした倫理觀である。

最後に、ソン氏は「倫理主体」に言及する。近代主義における存在論的論題は、デカルトのコギトに



発題をおこなったソン・インギョ氏。

みる「思惟する自我」であった。自我をすべてのものの中心におく態度を「主体性」としたが、近代はそこから、自己中心的態度や主客区分による対象化、そして個人主義を現出させることとなった。ポスト・モダンはこの主体性問題にも否定的な挑戦（自己中心的自我への反発と自我解体）となっている。しかし、ソン氏は「自己媒介的の主体」と「自己中心的の主体」を区別し、前者を機能的の主体として神への愛と隣人への愛を実践する倫理的の主体とするとき、ポスト・モダン時代であっても、主体性の堅持が可能であると主張する。

この発題に対するレponsや質問として、ポスト・モダンにおける多元（多様）性の効用という視点にも注目する必要性が指摘され、例えば「飲酒」という事例のように、倫理の適用の部分では文化的に多様な実践があり、それも客観的真理としてしまうことは過剰な適応になりかねないと指摘があった。さらに、倫理的絶対主義と倫理的客觀主義の区別は、倫理という実践の中で果たして可能であるのか、また、「基礎づけ主義」は本当にデカルトに由来するものであるのかが問われた。

キリスト教の独自性と他者性

独自性を持つ「排他性」批判に一つの道を示しているのが、「公共神学」論を展開する稻垣和久氏である。公共神学とは、キリスト教神学が社会的に構成され、その社会的アイデンティティを明確化するのみならず、深くその社会や文化の中心と共鳴し、その政治構造や文化構造を明瞭にする、社会に意味ある神学を目指すものであると言えよう。稻垣氏は、日本におけるキリスト教は、韓国とのそれと比べて、文化と民族の中心部分と共に鳴していないとして、その理由を日本の文化や民族の中心部分である「伝統」に対応する術を神学的に持っていないからだと論じる。戦後、この「伝統」を担ってきたのが新宗教であり、キリスト教は、これに比して、戦後民主主義の日本国憲法の背後にピューリタン的人間観を見て、そこに「近代性（進歩性）」をアピールしたが、民衆はやがてその啓蒙主義的「近代」に限界を感じ取り、今日この進歩性のアピールは全く有効性を欠いていると論じる。またキリスト教と仏教や東西思想との対話も盛んであるが、そうした宗教間対話の多くは、「社会倫理」の視点と「自己と他者」の自覚が欠落していると分析する。そこで、この「他者性」議論を日本と宗教という二つの軸をもって展開してゆく。

稻垣氏は、戦中の日本型ファシズムが、国内外に対して、全く他者感覚を欠いた宗教的ファシズムで

あったことに問題意識を持つ。国家神道体制こそは、日本国内においては思想の多様性を殺し、隣国においては皇國臣民への「同化」を意図するものであった。そこから、この悲痛な歴史を踏まえて、日本思想の中に異なる主義・主張が多元的に共存しうる公共空間を生み出す努力が必要であると説く。日本における他者性や公共性議論は、日本に顕著な同化思想に対する批判となる。このことは神道的アニミズムの絶対化を阻止し、これを相対化することに尽きる。そして仏教やキリスト教は、本来はこの神道アニミズムの絶対性を阻止する強力な「他者」であったはずだと主張する。こうした日本における「他者性」問題の深刻さは、最近の靖国神社代替施設としての「国立追悼・平和祈念施設」の是非をめぐる議論においても現れているという。

稻垣氏は、日本における「他者性」議論のさきがけとして西田幾多郎の「自己の根拠としての絶対的他性」を取り上げ、その「絶対の他」を宗教的根源とし、それによる自己理解と解釈する。そして、この「絶対の他」の出現の系譜を、キリスト教伝播以前の仏教に存在した「神の共通恩恵」と見て取る。また、鎌倉仏教には創造的な「他者性」が見出されると指摘する。日本古来からの「基層の世界観」（敬神崇祖と天皇崇拜）に他者としての仏教が現れ、しかも、それが民衆個人に現世でない他世界への救済思想を与えたからである。それは同時に、世俗を超える「権威」に基づく高い思想性を持った。この「超越に基づいた他者性」は、世俗の権威と衝突し、弾圧されてゆく。稻垣氏は、そこで抵抗権の萌芽が摘み取られてしまったことを悔やむ。なぜなら、この抵抗権思想が、ヨーロッパにおいては信教の自由や良心の自由の主張を醸成し、為政者たる「公」の宗教的信仰への介入を明確に拒否する「私」を確立し、近代市民社会の形成となつたからであった。氏は、250年にわたる「鎖国」と宗教弾圧こそが、絶対者がもつ「超越」の権威と、そこからくる世俗的権力者の権威の否定、ひいては権力者も含んだ全ての人々が相対化される平等な世界観を育むことを妨げ、異質な他者との共存のための訓練を奪い、異文化コミュニケーションの苦手な国民性をつくってしまったと分析する。

稻垣氏は、同化のイデオロギーの強い日本において強固な「他者性」となるものが、仏教やキリスト教や自由主義であると論じ、さらなる議論の展開にアブラハム・カイバーが定式化した「領域主権論」を採用する。それは、国家主権を分散し、市民の「福祉の装置」としての国家を建設するための理論で

& Korea Joint Theological Co JECT: Uniqueness of Christianity

DATE: 2003.11.6 (Thu.)~11.8 (Sat.)



討論をおこなう稻垣久和氏（左より2人目）。

あると紹介する。そして国家の機能を、一元的な「権力装置」としてではなく、多元的な領域主権の分散した市民の「福祉装置」と考え、そこに市民の側から働きかけることの大切さを訴える。そこから、同化への抵抗と自治の思想が生まれる。こうして「教会の自治」と国家の関係が論じられ、宗教改革以降の「教会と国家」の二権力の明確な区別、そして、領域主権論となる。この領域主権論は、教会の外の公共的・社会領域にも広げることができ、政治領域への自治の拡大、大学の自治、そして、社会福祉事業にまで展開する。さらに氏は、聖書の隣人愛や愛敵という教えに、異質な他者との共存の意義を見出している。そこには神の「共通恩恵」という教えが基底となっている。そして、特定領域に使命感をもったボランティアな中間団体（NPO、NGO）が領域主権を担う責任を持ち活動するようになれば、それらを結ぶ市民社会ができ、それが実質的に自治の能力を養い、そこに市民のための公共世界を切り開くことができると結論づける。神の共通恩恵と領域主権論が、独自性を持つつも、他者性を育み、公共世界の形成に資するということである。

この発題に対するレスポンスとして、興味深いものは、日本における「伝統」回帰の傾向に対してキリスト教が無力なことと、キリスト教からの公共への寄与が可能という結論の整合性が問われたことがある。課題となるのは、政治権力に抗する市民の「超越」への渴求という宗教エネルギーをキリスト教がどのように發揮しうるのか、抵抗の担い手としての市民大衆にどのように届くかだが、稻垣氏はその活路として「公共の神学」の必要を訴えていると言

えるだろう。さらに、神の「共通恩恵」を神学的基盤とした他者性理解について、多元主義との関係が問われ、また、発題で言及された仏教の他者性に加えてキリスト教の他者性についてもさらなる言及をという要望がなされた。

キリスト教とイスラム教

——相互理解を踏まえて向き合う

2001年米国同時多発テロ（9.11）を機に、テロ支援国家（アフガニスタンやイラク）への米国等の軍事介入に伴って、イスラム過激派による自爆テロが随所で起こり、アフガン人やイラク人を含む多くの人々が犠牲となっている。テロリストたち（イスラム教の信奉者）は、米国（キリスト教的国家）に対する敵対心を露わにして、聖戦（ジハード）を訴える。まさに、今日的文脈で、佐々木哲夫氏は、「平和」と聖戦の関係を明らかにした。

最初に、日本語、英語、ヘブル語の「平和」の持つ語義の分析から始めた佐々木氏は、日本語のもつ平和の意味合いが、「仲間内で波風が立たず、また、戦争がなければ平和」という「消極的平和」理解であり、他方、英語のもつ“pacification”は、「不適切な混乱状態を成熟した手腕をもって積極的に落ち着かせる」という意味を持つ積極的平和と分析する。この平和思想は、豊かさ、秩序、自由、平等、人権尊重、環境保全などが平和の実現であるという理解へと展開する。またヘブル語の「シャローム」の意味について、個人的関係と国家的関係において、「争いや災いのない状態」であるとし、さらにそのうえに、広義の平和、すなわち、終末の状態における最

終的な救いで完成される平和、「終末的平和」を指摘する。

こうして佐々木氏は、平和に関する考察を三つに分類する。第一は、「消極的平和領域」であり、国内における殺傷犯罪や無秩序な破壊状態を適切なレベルまで回復させることができが平和の実現であり、国際関係においては、一方の国家の他方の国家への侵略による破壊状態を回復させることができが平和と理解する領域である。そのために国内では、国内法や警察力、当該国家の文化や伝統が抑止力となる。国際関係では、二国間・多国間協議や国際連合などの調停介在による外交的手段や、もしくは正義の戦争が用いられ、平和回復の努力がなされる。

第二は、「積極的平和領域」であり、「隣人を自分のように愛しなさい」(マルコ12:31)の黄金律が達成されるような領域である。否定的平和は戦争を行なわないという消極的姿勢を示せば目的が達成されるが、積極的平和の実現ははるか彼方の存在と思えるほどのものである。しかるに社会もしくは国家による継続的で積極的な参与なしには実現の難しい平和なのである。

第三は、「終末的絶対平和領域」であり、その様相を示すものとしてイザヤ11:6-9が取り上げられる。この絶対平和を今日の世界に適用したものとして、直接的戦争参加を拒否するメノナイト派(アーミッシュ)やクエーカー派のキリスト者を紹介する。そして、佐々木氏は、ヘブル語の「シャローム」もギリシャ語の「エイレーネー」も、この三つの平和概念領域全部と関係すると指摘する。

以上を踏まえて、終末的(絶対)平和とイスラム教用語の聖戦(ジハード)との関連が展開される。佐々木氏は、コーランを引用しつつ、聖戦が来世における終末の実現を目指す手段であると指摘する。もちろん、キリスト教的な終末的平和とイスラム教のそれは、必ずしも同じものではない。また、イスラム教における平和理解も一様ではない。彼らの終末的平和は、「やがて河川流れる緑園に赴き、以前のような食物を頂き、清浄無垢な妻たちが与えられ、永遠に住もう」というものである。アッラーの道に戦う者は、この終末的平和の獲得を目指すのである。イスラム教内でも、聖戦の解釈が複数あり、各派の聖戦理解やその採用する手段を正確に把握する必要を訴える。また、コーランは、神の直接的言葉と信じられており、この意味ですべてのイスラム教信者は原理主義者だと言及し、また、政治運動の一時的な目的達成のためにコーランの終末思想を急に利用したテロを伴う聖戦理解は、前出の三つのうち終

末的平和以外の平和とは関係を持たないと主張する。

ペーター・バイヤハウス氏は、イスラム教と真正面に向き合い、その内実、歴史的経緯、キリスト教に対するイスラム教の見方、また、その逆の見方、そして聖書より見たイスラム世界の将来について議論を展開した。

バイヤハウス氏は、西洋人たちが「9.11同時多発テロ」を、この世界の宗教的、政治的、経済的側面などの全てを「アッラーの法」によって支配するというイスラム教のビジョンと関連づけて理解するようになっていると指摘する。つまり、これこそイスラム教徒たちの歴史を通じての目標であり、そのために命の犠牲も惜しまずに戦う用意があることに気づいたということである。イスラム教は、平和の宗教であるのか、それとも、恐怖のそれであるのか。テロリストはイスラム教の中でも特殊な人々なのか? バイヤハウス氏は、テロリストが一般大衆の支持を受けていることを指摘する。同時多発テロとイスラム教との関係理解には今なお様々な議論があるが、ある人々は同時多発テロを、イスラム教とキリスト教の衝突と解釈し、新世紀の最も重要な靈的戦いと考える。それゆえに、イスラム教徒への伝道の必要性が叫ばれてもいる。その意味でも彼らを適切に知ることが前提条件として求められるのである。

バイヤハウス氏は、イスラム教の基本的な教えを押さえた後で、イスラム教のキリスト教に対する見方に触れる。氏は、マホメットのキリスト教との出会いと異教的なアラビアの民間信仰の改革との関係性に言及することをとおして、両者の対立点を明確にし、イエス・キリストの決定性("finality")か、預



佐々木哲夫氏。

言者マホメットのそれかが今まで続く対話の争点であるとする。さらに、キリストの神性や十字架の否定、そしてキリスト者を多神教信奉者として糾弾する見方を紹介する。バイヤハウス氏は、ヨーロッパに対するイスラム教の歴史的広がりを4期に分ける。632年のマホメット没後、中東、北アフリカ、スペイン・ポルトガルに拡大したイスラム勢力の中央ヨーロッパ征服をカール・マルテルが阻止した(732年)のを第1期、トルコ軍のウイーン攻略阻止(1529年)を第2期、再度のウイーン攻略(1683年)を第3期、そして、今日のテロリストによる殺人行為を第4期。このことはとても興味深いだけでなく、ドイツ人である氏の危機意識をも垣間見る思いがある。十字軍遠征のトルコやアラビアのイスラム教徒に対する残忍さの後遺症は未だに尾を引き、彼らに対するキリスト教宣教は十字軍の復活と考えられている。それゆえに、バイヤハウス氏は、今日こそ、欧米人ではなくアジアの教会が「愛と和解の福音」をもってイスラム教徒に関わる時だと主張する。

にもかかわらず、第二次世界大戦後の油田の発掘は、アラビア諸国の西洋植民地主義からの独立とイスラム革命にまさに油を注ぐこととなり、また、西洋キリスト教の形骸化と経済的物質主義や性的堕落の蔓延が、イスラム教の普及を後押ししている現状を指摘する。さらに、今回のアメリカによるイラクへの軍事介入が、すべてのイスラム諸国の团结を促し、伝道ばかりでなくその地の小さな教会を脅かす結果となることを懸念している。けれども、現在のイラク復興に向けてキリスト者の彼らに対する関心と果たすべき貢献が大であることを訴えているところは宣教学者らしい視点である。そして、イスラム

教に対するキリスト教の見方を幾つか紹介するが、最後にバイヤハウス氏自身の対照的三要素の見方が示される。第一は同じ人間という見方で、キリストの愛をもって、彼らの文化と現況に共感する必要を問う。第二は彼らが悪靈によって盲目とされているという見方で、イスラム教のオカルト性を問うている。第三はイスラム教の起源や歴史を神の経緯という聖書的理解で捉える見方で、イスラム教におけるアッラーとは誰かということと、父祖アブラハムに連なる兄弟関係という系譜が議論されうる。

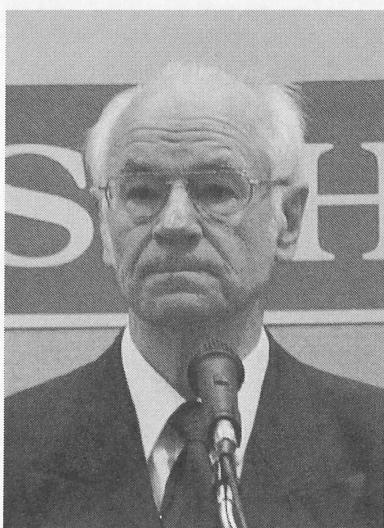
結論としてバイヤハウス氏は、聖書的観点からイスラム世界の将来に言及する。まず、イスラム教とイスラム教徒を区別し、前者の批評的分析や靈的識別をおこない、その戦闘的主張への反対をおこなっていくとともに、イスラム教徒が同じ罪人として真の福音を必要とすること、その彼らに、イシュマエルとその子孫への神の特別な愛にキリスト者も動かされて、慈善の愛のわざをもってキリストを分かち合うべきこと、けれども、彼らからの敵意は止むことがないこと、そして、エルサレムが「つまづきの石」となって、イスラム教の聖戦(ジハード)の舞台となるが、その敗北が預言され、そこに新しい時代——イスラム国家へのキリスト教宣教——が訪れる。そしてイスラム教とキリスト教の衝突は、終末的希望に彩られ、平和のメシア的王国においてすべての民がともに平和裡に暮らすようになる。シオンの山がこの中心となり、中東の兄弟たちの間における平和、自然の環境保全、地上の全ての人々の地球大の平和が実現すると結論づける。

最後の論考は、旧約預言解釈において議論の余地を残していると言えよう。バイヤハウス氏のキリスト教の終末平和は、両者の終末平和の関係性に触れていない佐々木氏の、聖戦と関係づけたイスラム教の終末平和をさらに踏み込んで、両者の「衝突」の後に来る平和に言及していることは実に興味深い。

おわりに

今回の主題である「キリスト教の独自性」の背後に横たわる客觀性の問題、そして他者性の課題は、ポスト・モダン時代におけるキリスト教理解とその宣教に極めて重要である。さらには、現在直面している宗教的、政治的、経済的影響が濃い、キリスト教とイスラム教の衝突と、平和と聖戦という実際的課題が取り上げられたことも時宜を得た画期的な研究会議となった。韓日のこのような合同神学研究会議のさらなる発展と深化を願って止まない。

(共立基督教研究所所長)



ペーター・バイヤ
ハウス氏。

賀川豊彦—信仰と生活世界の融合を目指して

東 中 三枝子

世界の賀川

賀川豊彦（1888—1960年）は、その72年の生涯をかけて、あらゆる社会的運動に精力的に取りくんだことで知られている。20歳代初めに開始したスラム伝道では、自らスラムに住み込み、新妻ハルとの新居もスラムの中であった。スラムでは、学校、食堂、後には歯ブラシ工場まで始めるというユニークな活動を展開した。

プリンストン神学校での2年間の単身留学生活を経験して帰国した後、賀川の社会活動の幅はますます広がっていった。労働者運動、農民運動、生活協同組合といった社会的運動だけにとどまらず、農民のための学校を設立し、幼稚園を経営し自らの手で幼児教材も創作した。また、『死線を超えて』に代表される数多くの小説、詩、エッセイ等を出版し、出版社を創設、そして次々に新聞を創刊した。

賀川は日本だけではなく、世界に向けてもその名を響かせた人物であった。アジア、北米、ヨーロッパ各地を巡って講演活動を行い、1938年にはインドでガンジーに会見もした。北米では The Kagawa Fellowship という名の賀川の活動を支える会が設立され、1960年に賀川が亡くなった折には、New York Times に賀川の記事が顔写真入りで掲載された²。2000年にいのちのことば社からイギリス・ライオン社出版の翻訳『キリスト教2000年史』³が出版されたが、このなかで半ページを割いて紹介されている日本人は賀川だけである。

内外で名を馳せた賀川豊彦の没後40年以上が経過するが、彼に対する評価は様々である。ある人々、とくに賀川と共に神の国伝道活動に勤しんだ人々からは大先生として惜しみない賛辞が送られる⁴。その一方で、賀川が既成の教会からは外れた活動を行っていたことに対する非難もある⁵。また、賀川の戦時の反米発言を問題視する声や⁶、貧民層に対する彼の差別的発言の問題性を指摘する人もいる⁷。

厳しい評価を受けることも多い賀川であるが、彼が広範囲にわたる社会的活動を行った事実は認めざるを得ないであろう。賀川は高い理念を掲げ、そしてその理念を自らの手と足で突き進んで行く、実践

型の人物であった。

賀川とアブラハム・カイパー

賀川が日本で社会的な活動に勤しんでいたおよそ半世紀前の1837年、オランダに生まれ、賀川と同じように社会に働きかけていこうとしていた信仰者がいた。アブラハム・カイパー（神学者、政治家、ジャーナリスト、教育者）である⁸。

後にオランダの首相も務めたカイパーは、牧師の経験の後、教育分野ではアムステルダム自由大学を設立し、ジャーナリズムの分野では日刊スタンダード新聞を発刊し、1920年、83歳で世を去った。「すべてのものを治めるキリストが、『私のものだ！』と呼ばない領域は人類史上、一インチもない⁹」という名文句を残し、世界の全領域を支配する神の権威を認めたカイパーであった。彼の精力的な文化活動は、賀川の活動と類似する点が多い。

賀川やカイパーの弛むことない活動の軸となった理念とはなんだったのだろうか。賀川は「いと平凡なる人たちへの奉仕をいそしむ者とならなくてはならぬ」と言い、小さき者を愛し、小さき者の力を信じていた¹⁰。しかし、小さき者への純粋な憐れみの情だけが、賀川を20代から始まり半世紀にわたる社会的実践活動へと駆り立てていたのだろうか。

言えることは、賀川にしろ、カイパーにしろ、彼らの文化活動の起点となっているのは信仰である。それは、伝道によってキリスト者の数をこの世に増やそうという試みとは異なる。文化そのものを神からの恵みとして享受し、より良き文化を形成していくとする、この世に対する積極的な姿勢である。文化を汚れたものとして避けるのではなく、文化を神からの恵みとして受け止めている信仰者の姿勢と言える。以下、賀川の著書から彼の生き方の軸となっていた信念を検討し、カイパーの活動の元となつた文化に関わる世界観との比較を試みたい。

文化変革

賀川の信念の大きな特徴は、信仰と生活世界の融合ということであろう。賀川自身がこのままの言葉

を著作等の中で述べているわけではない。しかし、賀川の生き方や彼の著書の中には、信仰は生活と社会に結びつき、それらを変革していく力があるのだとの確信が読み取れる。賀川はある著書の中でこのように述べている。「宗教と経済が全く切り離され、これらが二つの別々の生の側面だとみなされる時、それらが無関係であるように取り扱われる時は、難しくない。……宗教と経済という二つの領域は、融合され、一つとなって働くなければならない」¹¹。生活に結びついた信仰でなくてはならない、それが賀川の信念だった。

また、賀川は、救いの力は個人だけにとどまらず社会全体に及ぶものであるとするダイナミックな思想を持っていた。彼の著書には次のような言葉がある。「個人だけではなく、社会の救いのうちにも働くイエス・キリストの救いの力のアリアリティを見せなければならない。ゆえに、私は、生活協同組合や、信用組合、学生共同組合を設立している。……これは、行動におけるキリスト教の兄弟愛である」¹²。また、別の箇所ではこのようにも述べている。「宗教といふものが、個人の救ひのみを考へて、神の意志を個人及び社会に徹底することを意味してゐると思はない者は、個人の意識だけを深めて、社会に神の意志を徹底することを打つちやらかす傾向をとる。そして、社会的に活動することを浅薄なりとして退け、愛の運動を馬鹿にさへする傾向が起る」¹³。

この賀川の信念は、ネオ・カルヴィニズムと呼ばれるオランダ改革派のカイパーの後継者たちが持つ世界観と類似した点を持つ。ネオ・カルヴィニズムでは、信仰による文化の変革ということを重要視している。文化の変革とは、神の世界創造、人間の罪の墮落、キリストによる贖い、そしてキリストの再臨に伴う新世界の完成という歴史的枠組みの中で語られる。つまり、文化の担い手としての人間は墮落したにもかかわらず、キリストの完全な贖いにより、良き文化を形成することができるとする。さらには、キリストの来臨の時に訪れる最後の完成を待ち望みつつ、人間は良き文化を築く使命に積極的に参与すべであるとする。その良き文化とは、一昼夜で完成する類のものではなく、最後の日に向けて日々変革させていくのだ、というまことに壮大な思想である。このネオ・カルヴィニズムの思想は、賀川の信仰と類似しているとは言えないだろうか。信仰が文化に巻き込まれるのではなく、信仰が文化を巻き込むのである。「それは良かった」と言われた神の世界の創造の初めの「良きもの」を再生する任務である。

賀川がこの良き文化を確立させようとした試みの

一つとして、例えば著書『主觀經濟の原理』などで経済学を論じていることがあげられる。しかしこれは、経済学者から見れば「唯心的な経済哲学を論じるが、経済の原理にはなっていない」ということになるらしい¹⁴。また、武田清子は賀川のこのような試みに対して、「科学の領域内の一つの特殊な科学を、キリスト者が確立しようとするが、キリスト教の文化へのかかわり方として妥当であるとは私は考えない」として、キリスト者の世界観に基づく科学の領域を打ちたてることには懐疑的であるよう見える¹⁵。けれども、信仰と生活世界とが切り離せないものであるならば、キリスト教の視点による経済学のみならず、政治学や教育学、心理学等々を積極的に確立させていくべきではないだろうか。それは、経済学を聖書の言葉からそのまま直接導き出すということではない。正しい知性を用いて経済学を打ちたてる事ができるよう神に祈り求めていく、信仰者としての経済学である。その意味で、賀川がキリスト者として経済学を確立させようとした試みは、経済の専門家から見れば失敗であったかもしれないが、信仰と生活とが結びつき、個人の生活のみならず社会全体をも変革しようとしたその意欲は十分意義深いものであったと思う。

有機的教会としての役割

次に、賀川とネオ・カルヴィニズムの思想を比較する際の重要な要素として、良き文化の担い手としての教会を考察したい。ネオ・カルヴィニズムでは、「教会」を二つの概念で区別する。まず、いわゆる、



書斎の賀川豊彦。

私たちが普段「教会」と呼んでいる団体である。これを制度的教会と呼ぶ。一方、制度的な教会の枠組みよりも広い意味で、キリスト者の働きを教会と捉え、こちらを有機的な教会と名づける。これらの区別は、初めカイパーが「制度的」教会、「有機的」教会として提示したときにはあいまいな部分があったが、ネオ・カルヴァニズムの伝統の中で徐々に定義が整えられてきた。

前者の、制度としての教会の役割は大きく三つある。それは、説教に代表される神の言葉、聖餐、そして洗礼である¹⁶。他方、後者の有機体としての教会の役割は、文化の再生である。これは、文化の変革と呼んでも良いだろう。

ここで、注意したいのは、この制度的教会と有機的教会の区別は、ウェストミンスター信仰告白第25章に表されている「見える教会」と「見えない教会」の区別とは異なる点である¹⁷。ウェストミンスター信仰告白における見える教会とは、「全世界にわたって、真の宗教を告白するすべての者と、その子ら」を指し、制度的教会の枠組みよりも広い定義を持つ。一方、見えない教会とは、「かしらなるキリストのもとに、過去・現在・未来を通じてひとつに集められている選民の全員」を指している。よって、文化形成に関わるキリスト者の機関という意味での有機的教会の定義とは全く違う。

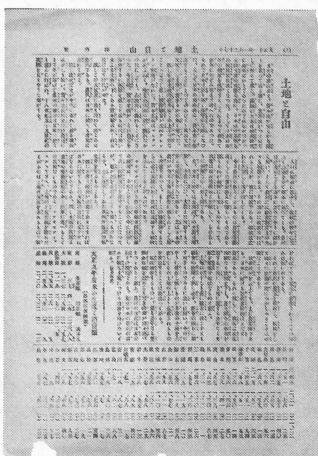
また、有機的教会は、パラチャーチを指しているのでもない。パラチャーチとは、キリスト教伝道を目的に設立された、キリスト教出版社や放送局、学生伝道団体などであるが、有機的教会は、からずしも伝道を目的としているのではない。例えば、現在、アメリカのカルヴァン神学校で教鞭をとるジョン・ボルトは、有機的な働きをする教会について著書の中で次のように説明する。「キリスト者の社会的、文化的、そして政治的な活動は、既成の権威を持つ教会から直接的に行われるものではなく、教会での礼拝と訓練の内に成長し育てられる、信仰者の信仰と靈性生活の総ての側面において有機的に現れるものである」¹⁸。つまり、有機的教会は社会的、文化的、政治的等の目的のために活動するのであって、信仰者が行うのだが、だからといって即、制度的教会が直接的に行う活動ではないということである。この場合、有機的教会があるから、または有機的教会の活動に参与しているから制度的教会に所属しなくても良い、というわけではない。制度的教会には、神の言葉と聖礼典というキリスト者には不可欠な役割がある。それゆえ、たとえ有機的教会活動に参与していても、キリスト者には、制度的教会に加わる

必然性がある。賀川が取り組んだ働きは主に、ここでいう有機体としての教会の働きに近いものであったと言えるだろう。

ところで、賀川と制度的教会との関係は当時どのようなものであったのだろうか。賀川の100万人のキリスト者を獲得しようとする神の国伝道の取り組みは、当時、制度的教会からは否定的に受け止められることも多かったようである。それを、隅谷三喜男が次のように説明している。「かれ（賀川）は百万人の救靈に熱心のあまり、決心者の数に大きな関心をはらった。エバンジェリストとしてのかれの使命は、決心者をうることであって、あの面倒は教会が見るべきもの、とかれは考えたようである。しかし、神の国運動と教会の体制との間には、一つのギャップが存在した」¹⁹。そのギャップについては、賀川と共に神の国伝道を行った黒田四郎がこう記している。「当時普通の伝道者の話を聞きに来る聴衆は、一握りのインテリ層に限られており、これに反し先生（賀川）の伝道会には労働者、農民、無学な女性、その他在来のキリスト教会には全然関係のないあらゆる人たちが集まって来たからである。その時代の教会側には、そういう庶民階級の人たちを受け入れる包容力がなかったから、決心者を受け入れる可能生も少なかった」²⁰。

そして、賀川の側もまた、当時の制度的教会には懐疑的であった。賀川はしばしば著書の中で、制度的教会に対する批判を述べている。「基督教の行く可き道の間違つて居ることを思ひます。それと云ふのも愛の生活が無いからです。教会へ行つても扶け合ひがないで實に冷つこいものであります。……今日の教会は倫理俱楽部でせう」²¹「今日、多くの教会は贖罪の愛をただ信仰告白によってだけ表して満足しています」「多くのキリスト教会は、良心と愛による活動を浸透させようとしていません」²²等々、教会への手厳しい言葉が連なる。当時の教会が行わなかったことを、賀川は実践しようとしていた。教会が「兄弟愛に努力しないで、講壇ばかり守つて」いる姿に対して、賀川は悲痛な思いを抱いていたようだ²³。賀川の教会観に疑問をもつ見解もあるだろうが、「今日の教会は倫理俱楽部だ」と述べた賀川の指摘には、現代の教会も耳を傾ける価値があるのではないだろうか。

賀川は、教派というものを嫌っていた。賀川が英語で「教派（denomination）」と発音する時に「ばかもの（damnation）」と聞こえるらしいが、教派はばかばかしいものだと思っているのでそれでよい、などと賀川が述べているエピソードもある。賀川は、



左／「雲の柱」表紙。表紙や挿し絵のデザインも賀川が自ら手がけた。
中／神の国運動に伴って発行された「神の国新聞」。

右／日本農民組合の機関紙「土地と自由」創刊号。

15歳の時にアメリカ南部長老派の宣教師から洗礼を受け、明治学院高等部神学予科に進学したのち、神戸神学校（現・神戸改革派神学校）に移り、その後プリンストン神学校に留学している。このことからカルヴァン主義の影響を想像できるが、賀川自身は教派的伝統に対するこだわりを持たなかつたように見える。

賀川の試みは、確かに独断的であり、当時の教会から見て、あまりにも大胆、自由であり、制度的教会の枠には収まりきらなかつた。しかし、信仰による文化変革の活動という視点から見るならば、賀川の働きはまさしく有機的教会としての文化再生であったと評価して良いだろう。

神の像としての人間の役割

この文化の回復と並んで賀川とネオ・カルヴァニズム世界観の重要な共通概念は、人間性の回復である。ネオ・カルヴァニズムでは、人間が創造の初めに神の像に造られたことが重要な人間観となる。つまり、神の像としての人間性の回復である。キリストの贖いにより神の像を回復するがゆえに、人間は良き文化の担い手になりうるという論理である。

この人間性の回復という点においても、賀川もまた極めて類似した信念を持っていたように思える。スラム伝道から始まり、彼の生涯において最も多くの時間を割いた生活協同組合運動にわたるまで、賀川の目指したものは、人間性の回復であったと言つても過言ではない。特に生活協同組合では、相互扶助のスローガンを大きく掲げ、人間のもつ愛、自由、友情といったものに信頼し、それらを回復させようと努めた。例えば、次のように述べている個所がある。「現在の我儘な資本主義を打ち破るために余程思ひ切つた手段が必要であろう……どうしても協同

組合運動を通して建設してゆかなければならぬ。相愛互助の精神に満ち、共存共栄の道を辿り、教育によつて相互扶助を実現し、隣人愛意識を高めなければ駄目である」²⁴。また、救貧活動においては、「人格的救貧策」として、人格のふれあいを重んじた²⁵。

中間団体としての活動

賀川が力を注いだ協同組合運動等の活動は、政府による上からの改革運動ではなく、いわば民衆の力によって社会を変革しようとするボトム・アップ型の運動であった。これは、ネオ・カルヴァニズムの一大理念とも言える領域主権論にも共通する。

領域主権論とは何か。その名の通り、領域と主権という二つの概念がキーとなる。ここで、領域とは具対的に何を指すのか、またその領域の境界はどうなっているのか等、カイパー以後議論されてきた内容に立ち入ることはできないが、簡単にその枠組みを追いたい。まず、領域という概念であるが、カイパーは国家、学校、教会といった社会構造の側面から領域を捉えようとした。そして、それぞれの領域は各々、政治、教育、信仰という固有の基本的な目的を持つ。子が母の一部分なのではなく一つの人格を持つ完全に独立した固有の存在であるのと同じように、各領域は全体の中の不完全な一部分ではなく、それを完全な固有のものとして捉える必要がある。

次に、主権という概念について考える。これは先ほどの領域区分を理解したうえで、上記の各領域は固有の主権を持つとする。では、その主権とはなにか。そもそも権威の所有者は誰なのか。ネオ・カルヴァニズムの世界観では、すべての権威は神にある、と明言する。権威の保有者である神が、その権威または権力を各領域に委託する。ここに、権威の付与

者である神と被付与者である人間という構図が出来あがる。先ほど、文化の担い手としての人間、と述べたが、別の言い方をすれば、人間が文化活動に参与するのは、権威の付与者への奉仕であるとも言える。主権は神のみにあり、人間はその主権が付与されている存在に過ぎない²⁶。

自律した各領域と、その各領域に付与される神の権威により、権威の分散が起こる。つまり、神が権威を各領域に付与される時、ある一つの領域だけが権力を独裁することは許されない。ここから必然的に生み出される社会構造は多元的政体である。主権が国家のみにあるのではなく、主権は、多元的な中間団体に付与されている。中間団体というと随分と抽象的概念に聞こえるが、例えば私の住む市川市にはレンコンの会という知的障害者のための援助団体がある。この団体が「神からの権威が付与されている」と言うと仰々しく聞こえるが、レンコンの会は知的障害者へのケアと役割を担う福祉の領域に属し、福祉の領域には神の権威が委託され、レンコンの会のメンバーは神からの権威が付与されたものとして知的障害者へのケアを執り行う任務がある。福祉の領域は固有の領域であり、他領域からの侵害は許されないのであるから、レンコンの会が明らかな迷惑行為を他領域に対して行っていない限りにおいて、レンコンの会が他の行政からの妨げを受けるようなことは許されないはずである。

賀川が関わったのは、この中間団体としての活動に当たると言って良いだろう。労働組合を結成するにあたって、賀川は次のような規則を設けようとしている。「日本に於て労働組合は第一何をなすべきかと云へば、一、純経済運動として政治運動と絶縁すること、……二、純経済運動として、政府にその結社の承認を求むること」²⁷。このように、経済運動を他領域からの侵害より守り、徹底して労働者の権利を守ろうとした姿勢には、領域主権論に通じる萌芽のようなものが感じられる。賀川が労働組合運動や生活協同組合運動を行った時、これらの運動に神から付与された権威を自覚していたか定かではないが、政府という一つの領域の権威に任せるのでなく、市民レベルでの変革を求めていった点は興味深い。

今ものこる賀川の足跡

賀川は今から40年以上前に世を去ったが、賀川の足跡は今も様々な形で残されている。例えば、賀川の創設した松沢教会と幼稚園は、今も同じ場所で存続している。また、その松沢幼稚園の隣には、賀川の創設した出版社である雲柱社と、賀川豊彦記念・

松沢資料館がある。賀川が20代の時にスラム伝道を始めた神戸の地では、元スラムのあった場所に、「イエス団」として今も地域の人々に仕えていく建物がある。ここでは、日本語の読み書きが不自由な在日韓国人のために日本語教室を開いたり、地域の子供たちと高齢者の交流会などが行われている。また、賀川の活動の中でもとりわけ人々の生活に広い関わりをもつものが、生活協同組合である。近年、日本では有機野菜がブームとなっているが、生活協同組合では従来から消費者にとって安全性の高い品質にこだわってきており、購入を通して組合を利用する人々も多い。神戸市郊外には、共同学苑として、生活協同組合の資料館や生涯学習のための施設があり、賀川の携わった生活協同組合運動の歴史と、発展をつづけている現代の姿を見ることができる。

これまで賀川の信仰による文化への関わりを見てきたが、最後に、賀川がもし現代の私たちに送るエールがあるとすればそれが何であるのかを3つの側面から考えてみたい。

第一に、日本人へのエールである。それは、社会正義を行うようにということであろう。現代の日本社会の中では、正義という言葉が陳腐にさえ聞こえるように思える。しかし、生涯をかけて社会正義に取り組んだ賀川は、それを理想として終わらせてはいけないと語るのではないだろうか。

第二のエールはクリスチャンへ向けられる。制度的教会からは批判されつつも、しかし社会との接点を持ちづけた賀川。教会が社会への関心を失い、内側だけにその労力を費やしている時に、賀川は、社会に目を向けるようにと諭しているように思える。

そして、第三には、21世紀を生きる人々へのエールである。賀川は、新聞、文書、ラジオといった当時のトレンドをいち早く享受して用いた。今、賀川がこの21世紀に住むならば何を媒体として活動するだろうか。インターネットは当然のこと、さまざまな雑誌やTVといったメディアも積極的に活用していくことだろう。

最後に、賀川の言葉を引用したい。「宗教は生活そのものである。それであるから、生活様式に含まれた総ての部分は、宗教的に取扱ふことが出来る。併し、神秘の領域が生活圏外に、追ひ出された日に、宗教は生活と分離する」²⁸。信仰と生活が切り離されたものではなく、生活の全局面において信仰的であることを追い求めた賀川の一元的な生きかたに倣いたいと願う。（2004年4月より東京基督教大学講師）

(注)

- 1 賀川豊彦『死線を越えて』(改造社、1922年)。
- 2 New York Times, 1960年4月24日号。
- 3 『キリスト教2000年史』井上政己監訳(いのちのことば社、2000年)630頁。
- 4 例えば、黒田四郎『私の賀川豊彦研究』(キリスト新聞社、1983年)。
- 5 例えば、土肥昭夫『賀川豊彦の部落差別とキリスト教伝道』神戸学生・青年センター編(神戸学生・青年センター出版局、1988)169-170頁。
- 6 例えば、河島幸夫『賀川豊彦の生涯と思想』(中川書店、1988年)など。
- 7 例えば、土肥昭夫『賀川豊彦の部落差別とキリスト教伝道』、157-165頁。
- 8 カイパーについて邦訳された唯一の詳しい評伝に、P·S·ヘスラム『近代主義とキリスト教——アブラハム・カイパーの思想』(稻垣久和・豊川慎訳、教文館、2002年)がある。
- 9 Abraham Kuyper: A Centennial Reader, Ed. James D. Bratt, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 461.
- 10 賀川豊彦「賀川豊彦氏大講演集」『賀川豊彦全集』第10巻(キリスト新聞社、1964年)184頁。
- 11 Toyohiko Kagawa, *Brotherhood Economics*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1936, p. 48.
- 12 Kagawa, *Brotherhood Economics*, p. 13.
- 13 賀川豊彦「キリスト教兄弟愛と経済改造」『賀川豊彦全集』第11巻(キリスト新聞社、1963年)189頁。
- 14 隅谷三喜男「まえがき」『賀川豊彦から見た現代』賀川豊彦記念講座委員会編(教文館、1999年)6頁。
- 15 武田清子『土着と背教』(新教出版社、1967年)252頁。
- 16 例えば、Abraham Kuyper, *Lecture on Calvinism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1931, p. 63.
- 17 『ウェストミンスター信仰基準』(新教出版社、1994年)89頁。
- 18 John Bolt, *A Free Church, A Holy Nation*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, p. 429.
- 19 隅谷三喜男『賀川豊彦』(日本基督教団出版部、1966年)176頁。
- 20 黒田四郎『私の賀川豊彦研究』(キリスト新聞社、1983年)192-193頁。
- 21 賀川豊彦「身辺雑記」『賀川豊彦全集』第24巻(キリスト新聞社、1964年)22頁。
- 22 Kagawa, *Brotherhood Economics*, p. 43, 44.
- 23 賀川豊彦「身辺雑記」、59頁。
- 24 賀川豊彦「新協同組合要論」『賀川豊彦全集』第11巻(キリスト新聞社、1963年)505-506頁。
- 25 例えば、賀川豊彦「賀川豊彦氏大講演集」、146頁。
- 26 例えば、Abraham Kuyper, "Sphere Sovereignty," *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 467.
- 27 賀川豊彦「精神運動と社会運動」『賀川豊彦全集』第8巻(キリスト新聞社、1962年)471頁。
- 28 賀川豊彦「暗中隻語」『賀川豊彦全集』第22巻(キリスト新聞社、1964年)100頁。



晩年の賀川豊彦・ハル夫妻。
(本編中の図版提供=賀川豊彦記念・松沢資料館)

マクグラスにおける公共神学

稻垣 久和

西洋において神学は、近代以降、徐々に学問の周辺に追いやりられ、今では、「教会のための学」として自らを制限することによって、かろうじて学問としての位置を与えられている状況である。その理由は、言うまでもなく、西洋における「宗教の私事化」という現象と歩調を合わせている。宗教的信仰が私的なものであれば、信仰の学としての神学も私的なものであり、教会の中だけで通用すればそれでよい、ということになろう。公共の場で何ら神学は責任がないし、それゆえに世の人々の期待もない、ということになる。西洋ですらそうであるならば、キリスト教人口の少ない日本ではなおさらであろう。それでも日本のキリスト教は、教育の世界や福祉の世界で少数者の割には大きな評価を受けてきた。

そもそも、西洋におけるキリスト教は中世までは完全に公共的なものであった。それが西方教会の宗教改革とその後の宗教戦争、ウエストファリア体制、教会と国家の分離、近代科学の勃興などを経て、公共的なものから私事的なものへと変遷していった。啓蒙主義以降の「宗教の私事化」に対して、「宗教は公共的である」と言いうる根拠はどこにあるのか。ましてや、日本で、「宗教は公共的である」などと言おうものなら、「あなたは首相の靖国神社公式参拝を願ってでもいるのか」という批判が浴びせられかねない宗教風土である。それだけに日本のキリスト者も「信仰は私事的なもの」というところに自らを自己規制している、いや無意識的にもそういうところに追い込まれているのが実状である。

では宗教の公共性とは何なのか。

英国の神学者アリストー・マクグラスは、近年、歴史的キリスト教に深く根ざしつつ、21世紀のキリスト教のあるべき方向性を示すような意欲的な著作を次々と発表している。彼は昨年7月に『科学的神学』という3部作を完結した。同書第1巻の最終ページに「科学的神学は一つの公共神学（a public theology）である」という一文がある。筆者は公共哲学という概念で「宗教は私事的なものではなく公共的なものであり、今日の哲学はこれを踏まえるべきである」という主張を掲げ、哲学の側から似たようなことを考えてきたので、マクグラスの『科学的神

学』の行きかたには大いに興味をそそられた²。「科学的神学は一つの公共神学である」と語られた文脈とは、およそ以下のようなものである。

自然神学はキリスト教の長い伝統のなかで重要な位置を占めてきた。ところが20世紀神学は自然神学を退けた。その理由は何か。それは啓蒙主義の勃興により、自然神学が理性による神存在の証明という意味をもって使われるようになり、本来の意味を失ってしまったからである。だが、今日、21世紀を迎えて、啓蒙主義は終焉を告げられ、「普遍的理性」は特権的地位を失い、複数の立場がそれぞれの立場を掲げて公共の場で競合するようになっている。これは特に自然界の見方について著しい。「自然」はその解釈を必要としているがゆえに、たとえば社会生物学の唯物的自然観、環境問題でのガイア運動などの立場が乱立してくることになる。したがってキリスト教神学は神の創造としての「自然の神学」を語ることが必要だ。このような自然神学の手順とは、

- ①まず自然をどう見るか
- ②自然諸科学による自然の解釈とは何か
- ③これらの解釈の上に成り立つ自然諸科学の作業

仮説とは何か

- ④社会諸科学による自然の解釈とは何か。

自然神学へのこのようなアプローチすなわち「科学的神学」（マクグラスの命名）は、従来の神学を長い間の知的ゲットーから解放し、自然の秩序とその解釈者たちとの対話を促すものである。

神学は従来のように信仰共同体の中にのみとどまるのではなく、その長い伝統のなかにある知恵を公共的論争の場にさらし、今日の「自然」の解釈に一役買わなければ。普遍的理性がヨーロッパという一地域の文化的概念としてしか有効性がなかったのであれば、「神の創造」というキリスト教の伝統は、今後いかなる合理性を獲得しうるのか。この伝統をより広い文化的コンテクストに置いてみて、キリスト者も公共の場の論争に参加すべきときではないか。このようにして「科学的神学は一つの公共神学」となるのである。

彼が公共神学を語る背景はおよそこのようなものである。

また、マクグラスは『キリスト教の将来』のなかで、「神の死」を掲げた自由主義神学の傾向をもつグループの衰退に対し、カトリック、ギリシャ正教、福音主義が21世紀を担うと述べていた³。その21世紀の神学の方法が、本書のように、啓蒙主義の「普遍的理性」批判を通じた「伝統に媒介された合理性」の主張になるというのである⁴。これはちょうどアラスデア・マッキンタイアが啓蒙主義批判を引用しつつ述べていた「トマスーアリストテレスの倫理的伝統の復権」の考え方かたに歩調を合わせている。マッキンタイアはすでに『美德なき時代』の中で、道徳的伝統の多元性について書いていたことが思い起こされる⁵。

さらに、マクグラスの「キリスト教の伝統からの創造の教理の再発見」の持つ意味を理解するためには、宗教社会学者ホセ・カサノヴァの『近代世界における公共宗教』にも触れておかねばならないだろう。同書は「宗教（キリスト教）が再び公共の場に重要な役割を果たし始めた」ことを5つの事例を挙げて語っている。カサノヴァは同書最終章で述べている。「啓蒙主義的な宗教批判には三つの次元がある。伝統的な宗教的世界観の認識にかかわる批判、宗教的な正当化のイデオロギーの道徳的・実践的な批判、宗教的な苦行と孤立の主観的・表現的な批判、この三つである。これらの三次元を反省的に組み込

むことによって、近代性と自らの関係を再定式化している宗教的伝統だけが、近代性の神聖な価値である人命と自由を公共的に支持しつつ、近代の公共的領域の活性化に貢献するのかもしれない⁶。

このように「伝統に媒介された合理性」というマクグラスの認識論的概念は、倫理学、宗教社会学の分野における今日的な「伝統の再考」という潮流とも、帰を一にしていることが分かる。マクグラス神学をキリスト教信仰の公共性の復権から、すなわち公共神学という視点から読んでいくことは、今後の大きな課題となるであろう。

（共立基督教研究所研究会議議長）

1 A. McGrath, *A scientific Theology*, London-New York, T&T Clark, vol. 1, 304

2 拙著『公共の哲学の構築をめざして』（教文館、2001年）、『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）など。

3 A・マクグラス『キリスト教の将来』本田峰子訳（教文館、2002年）第3章

4 A. McGrath, *A scientific Theology*, vol. 2, Chap 8.

5 A・マッキンタイア『美德なき時代』篠崎栄訳（みすず書房、1993年、原書1981年）307頁

6 J・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』津城寛文訳（玉川大学出版部、1997年、原書1994年）296頁

■ 研究会情報 ■

共立基督教研究所では、研究会活動をとおした神学および諸科学に関する研究活動を展開しています。

「宗教の公共性と平和」研究会
「キリスト教と日本文化」研究会
「科学と宗教」研究会
「宣教学」研究会
「教会と神学」研究会
「宗教間協力と平和－戦争と追悼」研究会（2004年4月より）

最近の研究会から

「宗教の公共性と平和」研究会の2月14日には「なぜ一神教どうしが戦争するのか」といった素朴な疑問をめぐって発題と議論が行われた。キリスト教国アメリカとイスラーム主義を奉じる国ないしテロリスト集団の間に、今日の紛争が多発しているからだ。もちろん「多神教の国」も戦争をしてきたし、無神

論を奉じる国も戦争をしてきたのだから、この素朴な疑問にはまったく根拠がない。ただ市民宗教化したアメリカの建国以来の宗教には大いに問題があり、神権政治（セオクラシー）化していく、イスラーム主義にも問題があるという議論が白熱した。

「科学と宗教」研究会は、現在、アリストー・マクグラスの新刊の大作、*A Scientific Theology* を用いて読書会形式で討論を進めている。

「共立研究」は年3回発行。定期購読は年間500円（郵送料含）です。購読ご希望の方は、研究所までご連絡ください。

共立基督教研究所 共立研究

発行人 稲垣久和

編集 高橋伸幸