

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 2 号

論文

Theological Education and the Liberal Arts Stephen T. Franklin 1
I don't go to church. But the Bible I read.

— Dazai and the Bible 清水 汎 23

スファラド系ユダヤ社会における呪術 黒川 知文 33

聖人は至る可からず— 荻生徂徠の人生論— 小畑 進 81

キリスト教哲学と現代思想(I)

— 宗教多元主義をめぐる— 稲垣 久和 98

時論

韓国問題キリスト者緊急会議を批判する

— 光州事件をめぐるニセ文書めぐって— 西岡 力 53

書評

John H. Sailhamer, "Genesis",

The Expositor's Bible Commentary 西 満 68

Pasquale T. Giordano, *Awakening to Mission:*

The Philippine Catholic Church (1965-1981) Thomas N. Wisley 72

Arthur Holmes, *Shaping Character:*

Moral Education in the Christian College Siegfried A. Buss 74

W. P. Carvin, *Creation and Scientific Explanation* 柴田 敏彦 76

1992年3月

東京基督教大学

Thesis

Theological Education and the Liberal Arts

Stephen T. Franklin

Throughout my paper, I discuss theological education both in relation to Christianity as a religion and in relation to the liberal arts. Part One, however, focuses on Christianity, while Part Two centers on the liberal arts. The first section presents a brief theology of culture in relation to the liberal arts. The second section is organized around the relation of theological education to the academic disciplines on the one hand and to the needs of professional ministry on the other. Part Two also discusses the integration of faith and learning. In Part Three, which is quite brief, I ask some questions about Tokyo Christian University and its role in theological education in Japan and Asia.

Part One

Christianity and the Liberal Arts

In the last two thousand years, many thinkers have tried to present a clear statement of the Christian faith. While different scholars have emphasized different aspects of Christianity, nearly all have included at least three central doctrines: creation, sin, and redemption. I will organize the first part of my paper around these themes.

Dr. Franklin's paper was first presented at a faculty workshop on August 29–30, 1991. Although its immediate focus is the educational model at Tokyo Christian University, it addresses fundamental issues relevant to the broader Christian educational community. It is presented here in an effort to stimulate reflection on the relationship between theological education and the liberal arts.

Editorial Committee

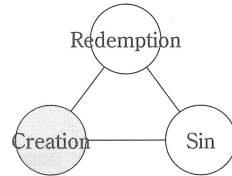
Creation

The doctrine that God is the creator of heaven and earth is the *Magna Charta* of Christian liberal arts. God's creation of all things means that all truth is God's truth; it also means that the Christian is free to pursue this truth any where and any time. Even more, the Christian theologian, to be faithful to the doctrine that God is the creator of all things, is under an obligation to acknowledge truth wherever it may be found. The confession that God is the "maker of heaven and earth" implies that theological education must include considerable exposure to the range of scholarship in the arts and sciences. Every Christian program of education, and especially theological education, must be founded on this assumption.

The doctrine of creation is far, far richer than the mere claim that God "started up" the world a long time ago. God's creative activity continues in the present, and it will continue in the future. It is helpful to distinguish three distinct "aspects" or "moments" within God's act of creation, regardless of whether we are considering God's creative acts in the past, or his creative acts in the present, or even in the future.

The Christian doctrine of creation affirms, first, that God is the origin of all that is. Second, every major Christian theologian has further affirmed that each created thing has its own existence and its own power to act upon other created things. The existence and power of each created thing, while totally dependent upon God's divine existence and power, are nonetheless numerically distinct from that

The Golden Triangle of Christian Theology



The Three Moments in the Doctrine of Creation

1. God gives existence and power to each creature. (God as source.)
2. Each creature exercises its own God-given powers. (The creature as autonomous.)
3. God judges each creature's use of its powers. (God as goal and judge of each creature's autonomy.)

divine existence and power. And third, each created thing is called to serve and to glorify God, and God will judge each creature on the basis of its obedience to that call. In summary we may say that God calls each creation into existence with its own powers, and God calls each creature to exercise those powers in praise, glorification, and service of God. God's creative call, therefore, not only gives each thing its existence and integrity, it also gives each thing its purpose for being. It is the creature's responsibility to decide how to answer God's call — how to fulfill its divinely given purpose. While "personal" agents have the greatest latitude in deciding how to answer God's call, all creation must in some sense respond to the divine word.

The second point in the doctrine of creation is worth considering in some detail. The second point may be called the "secular" moment in Christianity. That is, each created thing has its own identity and can truly interact with other creatures. This secular dimension of the Christian doctrine of creation is one (but only one) of the primary causes of the development of physical science in Europe. Christian scholars in late medieval Europe drew an important conclusion from their doctrine of creation: because God created each entity with its own integrity and power (this power being dependent on God while remaining numerically distinct from him) and because these entities can truly interact, a science of "causes between created things" was possible. Thus, when the necessary technological and economic advances had occurred, and when the Greek heritage of mathematics, logic, and dialectic had been recovered, the Christian doctrine of creation resulted in the evolution of modern science out of the soil of Christian Europe.

Several important implications for education flow from the existence of this "secular" moment within the Christian doctrine of creation. Christians are free to accept the truth about the world that emerges from any source, such as modern physics or sociology, even if that source makes no religious appeal. Christians are also free to engage along with non-Christians in political, educational, legal, and health-care professions, as well as brick-laying, auto-mechanics, and other trades and professions. We may even say that there is nothing in principle to

prevent one from learning philosophy from the pagan Greeks, Muslims, Buddhists, or atheists. Christians should also be taught to delight in exercising their own creative powers, whether in music, mathematics, painting, or architecture, for these powers are both truly their own any yet also a gift from God. Thus the classroom in the Christian school must have its windows open to the vastness and diversity of God's entire creation. Finally, let me stress a point already made: of all disciplines, theological education must be true to the Christian doctrine of creation. Theological education, however, can be faithful to the doctrine of creation only if it includes an exposure to and an appreciation for the vast range of scholarship which displays the variety, integrity, and excitement of God's creativity. Theological education must not be allowed to focus exclusively on the technical aspects of Biblical studies and theology.

The secular moment, however, is neither the first nor last point in the Christian doctrine of creation. The first point is that creation begins in God, and the third point is that creation's end is to serve and glorify God. The Christian must never be content with purely secular knowledge, for it is radically incomplete. The truths of modern physics or of ancient Zen art must be related to (and tested by) their origin in God and must be made to serve him. At a Christian school, even in the case of the obviously secular disciplines such as physics or anthropology, it is always appropriate to relate the contents of these disciplines to their divine source and goal. While this need not be a daily endeavor, it surely needs to be attempted regularly during the student's education. Moreover, it is important that the professor of physics or anthropology be intimately involved in the process; otherwise the theological perspectives becomes a mere "add-on" and not an essential part of the student's education in physics or anthropology. The application to a seminary education is that the theological student must study the liberal arts both in their secular autonomy as well as investigate their divine source and telos. As I shall argue later in this article, this is necessary if the student is to engage in professional Bible study or do theology well.

There are twin dangers at this point which must be avoided. For the student majoring in physics, for example, the danger may be to focus on the secular

aspects of the discipline, and there may be little time or interest in integrating physics with the larger Christian context. The physics student fails to see the Christian context of his work in physics. For the theological student, in contrast, the danger may be to move too quickly to the theological context of a discipline such as physics (or philosophy or literature) and, thus, to ignore the secular integrity of these disciplines. After the theological student has become a pastor, he or she may be incapable of understanding the commitments of some of their church members to the secular integrity of their professions, causing an unnecessary conflict between clergy and laity in the church. Thus the study of the liberal arts is important for Christian ministry as well as for the academic study of the Bible and theology.

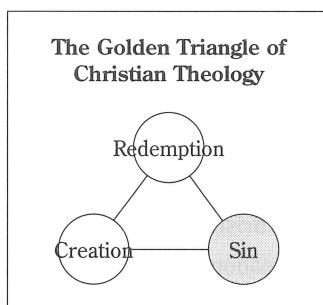
Sin

The Christian faith affirms not only the goodness of creation but also its corruption in sin. Modern notions of sin often trivialize it by making it something strictly personal and private. The classical doctrine of sin, in contrast, asserts that sin has corrupted all of God's creation.

Sin, if taken in its Biblical seriousness, implies that even our capacity for knowledge has become distorted.¹ There is no uncorrupted and undistorted knowledge available to us. The bleak, ominous shadow of sin is particularly unwelcome in the context of education and the liberal arts, for it implies that we must look skeptically at all human

activity, including the secular sciences as well as philosophy and theology. Our creativity in the arts, divine gift that it is, must be cross-examined in light of our propensity for sin. Most dramatically, the existence of sin prevents us from knowing our own identity, from knowing at the deepest level who we are.

What are the educational implications of the doctrine of sin? First, all

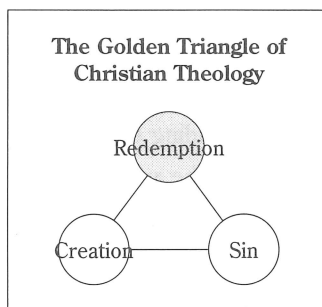


human knowledge, both about ourselves and about our world, is to be held tentatively and with some skepticism. Only God can provide certain knowledge. Second, it is, therefore, quite impossible to obey fully the Socratic injunction “to know thyself,” unless God gives us such knowledge. Disciplines such as biology, psychology, sociology, and literature offer the student some degree of self-knowledge. But in a Christian context, the student should be encouraged to view the insights of these disciplines as something less than definitive. Because of our sin, we can establish our deepest identity only when God chooses to disclose it to us. Third, even when we turn away from the inner knowledge of the self to the external knowledge of the world, the student must never be encouraged to assume that the methods or the contents of any discipline are beyond criticism. Even the scientific method itself is not above suspicion; and the master artist, while appropriately delighting in the divinely given powers of creativity, necessarily distorts that creativity. One goal of a Christian liberal arts education is to cultivate a wise skepticism towards one’s own achievements, whether academic, artistic, scientific, professional, or even religious.² Fourthly, the reality of sin implies that we need some criterion by which to measure our achievements. As Christians, we believe that God has provided such a criterion in Jesus Christ, who is the truth.

Redemption

The last of the three main motifs of the Christian religion is redemption. The Christian faith holds that God redeemed his creation from sin through the incarnation, life, death, and resurrection of Jesus Christ. I will note five implications of the doctrine of redemption for Christian education.

First, as God’s act of self-revelation, Jesus Christ reveals perfect selfhood to us. This perfect selfhood is expressed not only in Christ’s



divinity but in his humanity as well. For this reason, Christianity asserts that Christ — in his life, death, and resurrection — gives us a model of true human selfhood and that he shows us our truest and deepest identity. When we look at the life of Christ, we discover the potentiality for growth which God gives to us when he creates us; but when we look at his crucifixion, we discover the depths of degradation into which sin thrusts us. When we look at his resurrection, we see the goodness of our creation restored to us. Anything that biology, psychology, anthropology, or literature claims to teach us about our human identity needs therefore a criterion by which it can be evaluated. The theme of redemption shows that Jesus Christ is the criterion by which to test all claims to self-knowledge. For example, college age students are often concerned about their adult identities. Christian teachers in any of the disciplines mentioned will, of course, show the students how their disciplines can contribute to self-knowledge (the doctrine of creation legitimating such secular knowledge). But these teachers will also express skepticism about any unconditional acceptance of the claims of their disciplines (as required by the doctrine of sin). And finally, such professors will point to Jesus Christ as the true test by which to evaluate all claims to self-knowledge (the doctrine of redemption making Jesus Christ available for this purpose).

Second, for the Christian, salvation is both *already* completed in Jesus Christ and, at the same time, is *yet* to be completed. But when God's redemption of the world does come to its consummation, it will be totally the result of the accomplishments of Jesus Christ. The implications for education are enormous. Cultural achievements, even of Christians, are ambiguous. Luther said that throughout our lives, we are simultaneously saints and sinners. Since redemption is not yet final, the dialectic between creation and sin has not yet ended. On the one hand, we are not to despair. Christians, and others too, can achieve some success in the sciences and can express a beauty in art that is not merely illusion. The reality of Christ's conquest over death and decay proves that sin cannot ultimately destroy the goodness of God's creation. On the other hand, since Christ's victory over sin, while complete in outline and in principle,

is yet to be finished in detail, we must be careful to continue a healthy skepticism toward all cultural achievements, especially our own.

Third, we participate in this redemption only through faith. Salvation is always God's gift and never our own achievement. This means that our cultural accomplishments are never the means of redemption. Christians do not engage in education in order to bring in the Kingdom of God; that is, Christians must not view education — not even education in the Bible — as a means of salvation. Particularly in America, students are subtly taught that their achievements in medicine, engineering, or science might somehow help God in his efforts to redeem creation, or at least help to make the world the kind of place it ought to be. Or we teach our students that expressing artistic creativity earns them a share in salvation, perhaps even allowing them to share in the experience of the divine. This makes education idolatrous.³

Fourth, what then is the positive role of human culture and education? My answer is that for the Christian, the successful artifacts of culture — law, business, medicine, management, art, music, marriage, and science at their best — are all parables or expressions of redemption. Let me explain my position by comparing it with the position of certain Marxists. Marxist critics from Western Europe have argued that Tchaikovsky's beautiful and harmonious music, which was written under the numbing cruelty of the Czars, is merely escapist and therefore utopian. They reason that since the harmony of Tchaikovsky's music did not reflect the economic and social disharmony of the objective situation in Russia, and since it did not contribute to the actual re-alignment of political power, its beauty was misleading, dangerous, and inauthentic. While I don't doubt that for some nineteenth century Russians, attending a Tchaikovsky ballet was merely escapist, it is also possible that its beauty helped keep alive the hope of God's redemption, where that redemption will include perfect economic and social harmony and beauty. One could also argue that works such as Tchaikovsky's (or, for example, the landscape paintings of Ming dynasty China) provide hints of a salvation already partially accomplished and present. And as Christians, we know where that salvation

has been accomplished — at the cross and empty tomb of Jesus. To my way of thinking, an education in the arts ought to climax in a recognition of Jesus Christ as the one towards whom all beauty and harmony ultimately point.

Fifth, God's redemption in Jesus Christ required the Incarnation. Christian salvation is not a purely "spiritual" reality but includes physical presence as well. This physical presence is to be found in the historical ministry of Jesus; it is "there" in the Lord's supper; it is located in the preacher's bodily presence, and this physical presence continues in the on-going ministry of the ascended Christ. Thus Christian education requires the physical presence of the professor — whether of zoology, art history, or theology. Without the physical presence of the Christian professor, no educational system can adequately teach a student how to integrate faith and learning, that is, how to integrate the incarnate salvation of Jesus Christ with that student's academic discipline. Therefore, one of the highest priorities of any Christian college, and above all of a theological college, ought to be the recruiting and retention of Christian faculty who bring a classical understanding of evangelical Christianity and who can embody the integration of the Christian faith with their various disciplines. I might further note that God's physical presence in Jesus Christ always expressed itself in social terms. Christ had a mother, brothers, and sisters; he drew a band of disciples around him; and he considered the Jewish people "his own." Paul, as well as other Biblical authors, tell us that the life of the historical Jesus (which was itself intensely social) continues to express itself in the social life of the church. A religious life which — apart from catastrophic circumstances — lives apart from all Christian communities may be very spiritual, but it is not the life of the incarnated presence of God in Christ. The incarnation implies that physical presence cannot be sustained without participation in the Christian community, which in practical terms means participation in a local Christian congregation. Thus a Christian college — whether a broad liberal arts college with many majors or a specialized theological college — ought to look for faculty who vigorously participate in a church, in some particular community of Christian faith. This holds true for professors in the secular disciplines such as physics, anthropology, and history

as much as it does for professors of theology, Biblical studies, and homiletics.

Part Two

Christianity and the *Liberal Arts*

Christians would do well both to affirm the liberal arts and yet to retain a certain caution about them. In the past, the term “liberal arts” was sometimes applied to those disciplines which were appropriate for free men as opposed to serfs, slaves, craftsmen, and manual laborers. The study of the liberal arts implied sufficient wealth to free a man from the need to work for a living.

This view of the liberal arts with its prerequisites of wealth and high social position stands in contrast to Christianity. Christianity has always fared poorly when it was the exclusive possession of the favored classes and when it was divorced from the working people of a nation. Is it not, therefore, a contradiction to speak of a Christian liberal arts?

While the economic elitism of some versions of the liberal arts cannot be defended Christianly, I do believe — and strongly so — that Christians can and ought to pursue the liberal arts. Theological education especially is incomplete without the liberal arts. To help retrieve the legitimate Christian value of the liberal arts, I would like to define three terms: discipline, profession, and craft.

Discipline

An academic discipline may be characterized as follows. First, there is a significant body of literature that deals with the subject. Second, there exist methods [a] for organizing the data of the discipline and [b] for doing research and thus creating more data. These methods, third, must include a

Glossary of Terms

Discipline: A scholarly field which produces knowledge.

Profession: The use of one or more academic disciplines to earn a living

Trade: A way of earning a living which does not require the mastery of an academic discipline.

Liberal Arts: The study of a variety of academic disciplines along with the mastery of one or more of them.

strong theoretical element that allows one to “understand” or to “explain” that data; that is, these methods must be capable of producing knowledge as well as skills. (To illustrate this point: the study of surgery will result in the development of a number of important skills in the use of equipment, interpersonal relations, etc.; but surgery is an academic discipline only when those skills are placed within a theoretical context that produces knowledge and can sustain research in the field of surgery.) Fourth, every discipline requires a community of practitioners who can check on each other and who can evaluate each other’s research. And fifth, the discipline must be set in the context of other disciplines, either by making use of other disciplines (as astronomy makes use of physics) or by other disciplines making use of it (as mathematics is used by physics).

It is not a part of my definition of a discipline that it be pursued with regal disregard for the need to earn a living. Some disciplines are quite capable of producing a living for the practitioner: accounting, business, law, and architecture come easily to mind. But other academic disciplines will not perform this function in modern society: for example, the study of Roman literature and archaeology. In so far as we attend only to their capacity to produce income, we can say neither that classical literature is more truly an academic discipline than architecture, nor that architecture is more truly an academic discipline than classical literature.

Profession

An academic discipline — or, in some cases, a set of academic disciplines — commonly used to earn a living, we will call a “profession.” A profession, therefore, has all the characteristics of any other academic discipline: a significant body of literature, its own methodology, ability to conduct research and produce knowledge, a community of practitioners, and relations to other academic disciplines. In addition, a profession is likely to possess an explicit code of professional ethics, with the capacity to enforce it, in order to regulate the pursuit of wealth and to prevent fraud.¹

Trade

In contrast to a profession, a “trade” is a method of earning a living which, while often requiring considerable intelligence and well-honed skills, lacks one or more of the characteristics of an academic discipline. Carpentry, Jesus’ own mode of earning a living, is a trade but not a profession. It lacks an adequate theoretical basis for the production of new knowledge and for the maintenance of on-going research. When carpentry does acquire these characteristics, it becomes a form of engineering or architecture and tends to lose its distinct identity as carpentry. In modern America, education in the trades is quickly moving from the old apprenticeship system to the community colleges, especially the newer trades associated with modern high-technology. While education for the trades can often benefit from the study of various academic disciplines including philosophy (this being the thesis of my article, “Philosophy and Career Education”), they cannot themselves be considered academic disciplines.

Perhaps it is worth noting that many fields, such as accounting, business, and law-enforcement, can be pursued either as trades or as professions. And such an occupation as law, which is often regarded as a paradigm of a profession, can become a trade if a lawyer narrows his or her practice to the performance of a series of oft-repeated tasks.

Liberal Arts Education: A Definition

In light of these definitions, I think I can provide a helpful definition of a liberal arts education. An education in the liberal arts consists [a] in the study of a variety of academic disciplines such that the student has some idea of the range of human knowledge [b] combined with the study of a particular discipline in sufficient depth that the student has a view of that discipline from the standpoint of a practitioner. In a few disciplines, such as elementary education, a bachelor’s degree will qualify one as a full practitioner. In many other cases, such as philosophy or law, a bachelor’s degree seldom indicates a mature

practitioner; but even in these cases it is important that the student master the discipline sufficiently well so that he or she begins to see the discipline through the eyes of the practitioner.

The Disciplines in Theological Education

In studying for the Protestant ministry, a student will inevitably encounter at least three separate disciplines, and usually many more. They are: Biblical Studies, Theology, and Homiletics. Normally the fledgling minister will also study in the disciplines of Church History, Counseling, Missions, and perhaps music and administration. Each of these is an academic discipline in the sense defined above. Together, they lie at the heart of ministry. Whether we understand ministry as a profession or as a trade, the pastor or missionary cannot avoid some contact with these disciplines.

Each of these strictly theological disciplines requires the student to gain a significant knowledge of other academic disciplines. Biblical studies depends on a knowledge of Greek and Hebrew, the study of ancient history and culture, and literary criticism. Theology (as a specific discipline within the larger curriculum) is the statement of the Christian faith in our contemporary world and culture. Some tool is required for analyzing the modern culture at its deepest level. For the entire history of Christian thought, this has been the role of philosophy. It is impossible to study theology seriously without gaining a thorough background in philosophy. Other disciplines may supplement the role of philosophy in analyzing our modern culture. Most commonly, the study of history has provided additional insights for the theologian. For some people, literature provides an important way of understanding a culture. For other people, anthropology gives some insight into the workings of a culture. The point is that one cannot study theology without also studying philosophy and perhaps some other disciplines as well. The study of homiletics requires not only a background in theology and Biblical studies but also in rhetoric and communications theory. The pastoral counselor needs some knowledge of psychology, and church administration

depends on the standard tools of business administration.

I might observe that no theological discipline directly requires a knowledge of the sciences such as physics, mathematics, or astronomy. Nonetheless the sciences and technology dominate the cultural life of Northern Europe, North America, Japan, Korea, Australia, Singapore, and other areas. Where the sciences do not dominate, governments are working hard to educate their populations into scientific and technological modes of thinking. Because it is quite impossible to understand in depth any advanced culture without a deep exposure to the sciences, a pastor without a general understanding of the methods and contents of the sciences is seriously handicapped in ministering in such an advanced society.

Lastly the discipline of comparative religions has begun to play an ever-larger role in theological education. In contexts such as Japan, where Christianity is a minority religion, both evangelism and pastoral care presuppose some knowledge of non-Christian religions. In traditionally Christian areas, the development of our “global village” means that we live in an increasingly pluralistic world. Even in Northern Europe, Christianity is only one “religious option.” The Christian minister must be able to guide his or her congregation in dealing with these other options.

Theological Education and Christian Ministry

Students may study theology for a variety of reasons. In the United States, some students obtain an undergraduate degree in Biblical Studies or Theology, and then move to graduate education in law, business, or some other area. Other students obtain a theological education in the expectation of engaging in ministry. As I understand Tokyo Christian University, the majority of our students in the theological division plan to engage in full-time Christian ministry. And while the identity of our program in International Christian Studies is still maturing, most of our students in that division also plan to enter some form of full-time Christian service. In short, most students at Tokyo Christian University

study the Bible and theology in preparation for Christian ministry.

While ministry, law, and medicine are the classical professions in the Protestant countries of Northern Europe and North America, it is also possible to treat the ministry as a trade. In North America, there are many Bible Institutes and Bible Colleges which train men and women as pastors and missionaries. Requiring only a high school education for admission, the goal of these institutions is to educate people for three or four years, at which time, the students expect to be equipped to begin work as ministers. For these institutions, a bachelor's degree,⁵ or even a diploma, is a sufficient preparation for full-time ministry.

In a three or four year course of study, there is not enough time to give the students both a broad, liberal arts education and also to provide all the necessary technical tools for ministry. One can either offer a trade-school program of training for ministry, or one can offer a liberal arts program. If one offers a liberal arts program in theology, the potential minister must complete his or her technical education in ministry at a level beyond the bachelor's degree.

The Importance of the Liberal Arts for Theological Education as a Profession

What reasons can be offered in support of a theological education which is grounded in the liberal arts and which leads to the practice of ministry as a profession and not as a trade? Would not an education oriented to ministry as a trade be faster and less expensive? Why should a student opt for the more expensive and time-consuming liberal arts based professional education?

Before defending professional theological education, let me state that a trade model of theological education is a legitimate option. Particularly when the church is in need of large numbers of clergy or missionaries, the type of education offered by a Bible institute or a Bible college is appropriate. Not everyone whom God calls to full-time ministry has either the finances or the academic interest to follow the more arduous path of a liberal arts based professional education. It must also be admitted that the liberal arts model of

theological education has sometimes resulted in students more committed to classical history, language-study, or philosophy than to practical ministry; in contrast, the Bible institutes and colleges have remained relatively more fixed on the practical commitment to evangelism, pastoral care, preaching, and missions.

Nevertheless, I will defend the importance of a liberal arts based education for professional ministry on five grounds.

First, one can gain full competence in the theological disciplines (Bible studies, theology, homiletics, etc.) only as one gains competence in the allied secular disciplines. As I demonstrated previously, the theological disciplines depend on other secular disciplines (Bible studies on classical history, theology on philosophy, and homiletics on rhetoric and communications-science). To avoid studying these allied subjects — and thus to avoid the liberal arts — results in the future minister's inability to participate fully in the theological disciplines. As a result, while the

Five Reasons for a Liberal Arts Education in Theology

One: The mastery of the theological disciplines requires the study of other "secular" disciplines (as Biblical studies requires the study of Greek, Hebrew, and ancient history).

Two: The church needs the help of the liberal arts in relating to the many changes in our modern cultures

Three: The minister's effectiveness in evangelism and pastoring can be enhanced by the study of the liberal arts.

Four: A liberal arts based professional education in theology helps to produce ministers who are leaders both among other ministers and among professionals in other disciplines.

Five: The study of the liberal arts helps promote that breath of vision in the minister which, in a pale way, reflects the wide variety of God's creative activity.

student may be able to use the results of elementary Biblical or theological scholarship, the student seldom has the capacity to participate in creating *new* knowledge in these fields. Moreover, the minister without a background in the liberal arts may not be able to understand the more advanced writings in Biblical studies or theology and thus not even be able to make use of them in ministry.

Second, the good of the Christian church as a whole requires that the theological disciplines be vigorously pursued, creating new knowledge and achieving advances in our understanding. As the sciences develop, as economic change accelerates, as technology dominates our ever more urbanized environment,

as the emergence of the new religions results in a more pluralistic world, as our aesthetic and literary sensibilities change, as our political life continues in accelerating flux, as we grow into a “global village,” as our communications-systems grow faster and more interconnected, and as we live in a rapidly moving world, the church desperately needs well-educated ministers and professors to reflect on these changes and to guide the church in responding to them. In short, in our kind of world, it is essential that the theological disciplines flourish, both as pursued in the classroom and as refracted through the prism of ministerial experience in the church. This requires a liberal arts, professional education for some of our ministers.

Third, while effective evangelism among non-Christians and effective ministry within a congregation are ultimately gifts from the Holy Spirit — and thus somewhat independent of any educational system — the liberal arts can still be very helpful to the minister. Normally, effective evangelism and ministry are greatly aided by a reflective and intentional understanding of the cultures in which the minister is working. It is the task of the liberal arts to promote that reflective understanding of culture.

Fourth, a liberal arts education in theology tends to produce those ministers who are leaders among other ministers and who can interact as peers with professionals in other areas such as business, law, medicine, and science. Of course, no education can automatically produce leaders. Some people who lack any higher education just naturally develop the personal skills which place them into highly responsible positions of leadership. And other people who apparently have received the best of educations turn out to be “duds” in their professional lives. Nonetheless, all other things being equal, a solid liberal arts education in theology is likely to aid in the development of ministers who are respected as leaders by other ministers as well as by other professionals in fields such as law and business.

Fifth, at another (and, to me, the most important) level, I believe it is possible to justify a liberal arts based professional education on a strictly theological basis. The doctrine of creation teaches us that God is the creator of all things in

heaven and on earth. Nothing that God has made is to be dismissed as trivial or unimportant. The ecologist knows that to gain a true picture of the balance of nature it is necessary to study the lowly slugs and fungi as well as the magnificent eagles and lions. Just so, if we are to honor God through the study of his creation (which study, it will be recalled, is made possible through the second, secular moment of the doctrine of creation), then the theological student must gain some sense of the wide variety of God's creative activity — in short, the theological student must pursue the liberal arts as an intrinsic part of his education in theology, as an act of piety. Jesus not only earned a living, but he also warned us that we shall not live by bread alone. One central goal of a professional education in theology is a breadth of vision which, in a very pale way, corresponds to and celebrates the extraordinary variety of God's creative act. In the modern education, it is the distinctive function of the liberal arts to promote that synoptic vision.

In Defence of Professional Education in Theology

It may come as a surprise to learn that some scholars look down on any practical education in theology. Particularly in the Departments of Religious Studies in secular universities, one hears the argument that the study of religion in preparation for a career in ministry corrupts the serious academic study of religion. Such people argue that in a pluralistic society and in a secular world only the "neutral" study of religion, apart from any specific religious commitment, is authentic. In the United States, governmentally funded universities allow Departments of Religious Studies only to the extent that they remain "purely" academic, avoiding any religious commitment, and any ministerial preparation. Thus there is a strong practical reason for professors in these universities to promote their neutral and objective form of education in religious studies as inherently superior.

I have two response to such criticisms. First, the role of Christian institutions is precisely to provide what the secular universities cannot — that is, to

provide education from a Christian perspective and to engage in ministerial preparation. If we wish our colleges to continue to attract students and to exist in a market economy, we should emphasize the distinctly Christian role of our school. The second reason is more strictly theological. The divorce between the “pure” knowledge of the non-professional liberal arts and the “impure” activities of ministerial education is more appropriate to ancient Greek culture which sharply distinguished between the life of the mind and the life of embodied social existence than it is to Christianity which asserts that God himself took on genuine flesh and genuine social involvement. Furthermore, even God thought it necessary to get a job (as a carpenter) when he became incarnate in our humanity. If God is not afraid to earn a living, why should we Christians look down on it? (As an aside comment: the earliest Christian monks were required to farm and work manually despite their cultural environment which considered such activities as low-case, whereas it is non-Christian monastics — for example, the Buddhists — who are forbidden to engage in those forms of manual labor which can be conceived as producing an income for the monastery, such Buddhist monasteries surviving on donations alone.)

The Integration of Faith and Learning in Christian Higher Education

To conclude Part Two, I would like to offer some comments about the integration of faith and learning. While these comments would apply to any Christian university, they apply especially to a theological college with a liberal arts curriculum.

There are many levels of integrating faith and learning. A Christian professor may try to be more humane in relations with students. The professor may take an appropriate moment to point a student to Jesus christ. Or a Christian commitment may incline a professor towards a greater concern with the social implications of his or her discipline. All these are desirable and represent important dimensions of the integration of faith and learning. None of these activities, however, particularly requires or even benefits from the professor’s working

within the context of a Christian university.

Is there a dimension of the integration of faith and learning which is the special province of the Christian university? I think there is. It should be noted first that Christianity is not in its essence, an academic enterprise. It is the proclamation of salvation through faith in Christ. In proclaiming Christ, however, the Christian church has produced an extraordinary variety of cultural artifacts: church music and architecture, dramas and novels, ethical reforms, and missionary societies. Among these artifacts are several academic disciplines, in the sense defined previously. And precisely because Christianity proclaims, throughout the entire world, God's salvation as recorded in scripture, it follows that the most central academic disciplines for Christianity are Biblical studies, theology, and homiletics. In a secular classroom, one can do many things with religion in general and with Christianity in particular; secular disciplines can use their own methods to examine religion. As a result, even secular universities routinely offer courses in the psychology or sociology or religion, in the Bible as literature, in the history of church music, and even in comparative religion. What secular colleges and universities can not do is to engage in the study of the Bible as the Word of God (as opposed to its study as a document of ancient literature) or engage in the theological expression of the faith for the modern world (as opposed to merely studying Christianity as an historical fact).

In relation to the integration of faith and learning, therefore, the distinctive role of the Christian university is two-fold. First to offer academic courses in Biblical studies (as the study of God's word), in theology (as the statement of the Christian faith in and for the contemporary world), and in homiletics (as the oral proclamation of the Word of God in human words). Second, to encourage the faculty in all disciplines to explore, with their students, the relation of the content and methods of their disciplines (physics, philosophy, literature, etc.) to the content and methods of the disciplines of Biblical studies and theology.

This distinctive role of the Christian college should supplement, and not eliminate, the other dimensions of the relation of faith and learning which were mentioned earlier. And most of all, this academic role must not be allowed to

stand in the place of a personal commitment to Jesus Christ as lord and savior; rather it is to supplement and build upon such a personal faith.

Part Three

Some Questions for the Faculty of Tokyo Christian University

One. Tokyo Christian University is the only evangelical university accredited by the government of Japan. And certainly it is the only accredited evangelical university devoted to the theological education and international Christian education. What is the role of a government-accredited bachelor's degree in theology: to represent education for ministry as a trade or to represent ministry as a profession? If we do not offer a liberal arts based, professional education in evangelical theology, who will do so in Japan? Who else can do so?

Two. What is the role of our graduate education at Tokyo Christian Institute? What is the relation of the seminary to other seminaries in Japan?

Three. To what extent do we wish to recruit additional students from overseas — from Thailand, Singapore, Australia, Hawaii, Vietnam, China, etc.? If we do recruit such students, such students would benefit the Department of Theological Studies just as much as they would benefit the Department of International Christian Studies. Surely in our modern age, no nation or group can understand their own culture except in relation to other peoples and cultures which God has also created. Thus a liberal arts based theological education could only be enhanced, at its very core, by the presence of people representing the fullness of God's creation and the width of his vision for redemption.

-
- 1 During the Reformation, John Calvin observed the human propensity to fashion idols. Our minds are factories for making idols. This is a direct result of sin as it has corrupted our capacity for knowledge. While we were created to honor and worship God, we honor and worship creatures in place of God. This allows us to avoid the demand of the living God upon us.

- 2 Perhaps we should be *especially* skeptical of our religious achievements. Scriptures argues that salvation is God's gift from beginning to end, lest we should be tempted to boast in ourselves and not in God our savior.
- 3 The tendency to make education into a means of salvation is hardly limited to Christianity. The role of "gnosis" in many of the religions of the ancient Hellenistic and Roman worlds is well known. One might also point to the role of "jnana" in Hinduism, or the role of education in Confucianism.

The stress on education as a mode of salvation in American Protestant circles, however, may be traced to the post-millennialism of eighteenth century America. Post-millennialism taught that the spread of Christian civilization around the world would lead to the return of Christ. On this basis, early American missionaries emphasized the three "C's" — Christianity, Commerce, and Civilization. All three were important in preparing the world for the return of Christ.

- 4 The word "professional" can be used in a variety of inconsistent ways. Recently I received advertisements from two American seminaries. One seminary took the position that they would *never* become a "professional" school, by which they meant that they would emphasize the education of clergy for pastoral ministry rather than creating research-oriented doctoral programs in biblical studies or theology. The other seminary advertised, in equally strong terms, that they would *always* remain a "professional" school, by which they meant that they educated people for the practice or profession of ministry rather than producing research scholars. These two seminaries had virtually identical commitments, one calling that commitment "a non-professional orientation," the other calling that same commitment "a professional orientation."

I wish to alert the reader to the many variations in the use of the term "professional." My paper will have to be understood in the light of the specific definition of "professional" offered in the main text.

- 5 Perhaps it should be noted that I am referring to the baccalaureate as it is offered in United States and Japan. The term, "bachelor's degree," has a slightly different meaning in Great Britain, and it has a very different meaning in France, Italy, Spain, and Latin America.

[Theology]

I don't go to church. But the Bible I read.

— Dazai and the Bible

Hiromu Shimizu

Dazai, Osamu (1908–48) was twice hospitalized in 1939 as a morphinomaniac. He wrote to his friend and confessed that he read no other book than the Bible while he was in the hospital. It was natural for him to have come to make frequent and apt references to the Bible.

1) The Bible is the Divide that rises higher than ever between the two periods of Japanese Literature, that is, the Yedo Period and the Meiji Period. It categorically divides the history of Japanese Literature. Those twenty-eight chapters of Matthew! I spent three years on them. Mark, Luke and John. When could I take Johannine wings?¹

2) In the field of theology, that is, the historical, geographical study of the Bible, Japan is still far behind other countries. She is, however, quick in understanding the Christian spirit.²

3) I don't go to church. But the Bible I read. I think the world has not many ethnic groups who can understand the Bible more correctly than the Japanese. Japan will also be the center of the world as far as Christianity is concerned.³

4) In my opinion the Western thought has, as its very base, the teachings of Jesus Christ, which have been enlarged, generalized or suspended in judgement. The Western thought has so many scholars, so many theories; and yet it is, in conclusion, bound to that One Book. Even science is not a stranger to the Bible.

.....

The Japanese should have examined the Bible first before they had studied the Western philosophy and science. I'm not a Christian myself, but I am

afraid the greatest factor leading to our complete defeat in the War could have been in our cursory adoption of Western Civilization without examining the Bible.⁴

5) You are a so-called scholar of Western Literature, and yet it made me shudder just to see you reading the Bible half-heartedly. Has there been any one among the Western authors who has not struggled with the Bible? Indeed, they are like numberless stars rotating on the axis called the Bible.⁵

On these data one can reasonably infer that Dazai's novels, stories, essays, and epistles will abound in quotations from the Bible. In Dazai's work, a total of ninety-one quotations from the Bible are made. Such a high total is unusual for a Japanese writer so that we can call Dazai the Japanese author who had kept himself closest to the Bible. Out of his ninety-one Scriptural quotations as many as seventy-nine are from the New Testament. This is surprising, especially when we take into consideration the ratio of the New Testament to the whole Bible. Most Japanese authors, and even Japanese Christians and Christian sympathizers in general share with Dazai this partiality to the New Testament.

Again, out of this seventy-nine New Testament quotations, as many as sixty-two are from the Gospel according to Matthew. This data supports Dazai's own statement that he spent three years on the twenty-eight chapters of Matthew.

Out of sixty-two Matthean quotations, still again, twenty-six are from the Sermon on the Mount. Judging from the fact that the Sermon only covers three chapters of the Gospel, Dazai must have regarded the Sermon the central core of the Gospel. To him the core of Matthew must have been in the collection of proverbial sayings of Jesus Christ.

These numbers make an arithmetical progression, 91-79-62-26. We are going to delve into the progression in order to find significance of Dazai's stance to the Bible and Japanese Literature. Dazai wrote an epistolary story eighteen months before his suicide, his fifth attempt. The title of the story is *Toka Ton Ton*, which itself is an onomatopoeia of carpentry. The story consists of letters between Dazai and one of his readers. The reader was an army soldier on V. J. Day, 1945. The soldier listened to the Emperor's inaudible declaration on the

radio. He said his nation accepted the Potsdam Declaration. Then the regimental commander encouraged his soldiers to take their own lives to prove their loyalty. The soldier in question made a patriotic decision which, however, crumbled at the sound of “Toka Ton Ton” coming from behind the barrack. “Toka Ton Ton” then followed him wherever he went, in whatever he tried to accomplish. Patriotism first, then creative work, and finally even physical labor, love, politics, and sports — these were all nullified by the annihilating sound of “Vanity of Vanities.”

The soldier wrote a letter to the author and asked for help: “What in the world is that sound? It’s much more than nihilism. The auditory hallucination ‘Toka Ton Ton’ annihilates nihilism itself.” To him the author sent a reply and said: “Matthew 10:28: ‘And fear not them which kill the body, but are not able to kill the soul: but rather fear him which is able to destroy both soul and body in hell.’ ‘Fear’ in this case, I think, is close to ‘awe.’ If this saying of Jesus could be a bolt from the blue to you, then your auditory hallucination would be no more.”⁶

Some critics confess they don’t follow the story: one of them even says the story should be entitled “Ton Chin Kan”, “Greek of Greeks” in stead of “Toka Ton Ton”, “Vanity of Vanities.” We doubt their sincerity. Some others, however, are more serious in commenting on the story in terms of Matthew 10:28. One of them, a disciple of Dazai, writes: “Dazai, together with the fin-de-siecle writers of Japan who made their debue in the postwar “Sturm und Durang” confusion, threw himself, soul and body, into hell, with the spirit of lawless people and with their vulnerable sensitivity” quoting the following as Dazai’s own words to him: “Jesus Christ is challenging us by Matthew 10:28 to be courageous enough to lose ourselves completely in one thing.”⁷

Whether Dazai read the gospel of courage or that of nihilistic passion deeply enough to throw himself into hell, we can not ascertain from what Dazai said or wrote. But one thing is clear: the cultural impact of the Gospel of Jesus created shock waves which, by way of Matthew 10:28, eventually washed over Dazai.

Every human civilization, we propose, is based on nihilism, the finality of death, and this did Dazai call “Toka Ton Ton,” an auditorial hallucination. The closing line of the last letter in *Toka Ton Ton* leads us to conclude that Dazai was keenly

I don't go to church. But the Bible I read.

aware of the tremendous shock the Gospel of Jesus had on Japanese culture.

In the vocabulary of the Japanese people there is no “annihilation.” Death is final and after death there is nothing else than nothingness. Over against this “culture of death” the Christian “culture of annihilation” can be put. What Jesus declares in “Fear him which is able to destroy soul and body in hell” comes as “a bolt out of the blue” to the Japanese in general. In *Toka Ton Ton*, did the culture of annihilation, that is, what John called the second death (Rev. 20:11), hit Dazai close to home?

Dazai committed suicide with another man's wife by jumping into a Tokyo river eighteen months after the publication of *Toka Ton Ton*. His suicide means that although Dazai was very close to the culture of annihilation when he closed his story by quoting Matthew 10:28, he could not believe Jesus: His Gospel was too good to believe. His life crumbled under the impact of the first death and he could not be saved by the second death. The reason for this seems to be in the way how he read the Bible.

Of all the quotations from the Old testament poetry in Dazai's work, Ps. 121 is the one he loved most. (NIV is used because it is close to the Japanese version Dazai used.)

I lift up my eyes to the hills,
Where does my help come from?

He quoted this twice in his writings and recommended it often to his friends and disciples. Ps. 121, especially its first verse, seems to suit the Japanese fancy. Harumi Setouchi, a Buddhist nun and a popular author, entitled her autobiography *From Whence?* and explained her liking toward the phrase as follows: “I like the poem by Karl Busse. Über Den Bergen/ Wohnt das Glück/ Sagen die Leute..... But more than that I like a verse from the Bible. When I recite ‘Where does my help come from?’ I hope the hills may silently answer my invocation.”⁸

The following translation and quotation are from *The Yomiuri*, Aug. 6th, 1980. The Tanka is a contribution by an amateur poet and the comment is by a Shintoist Tanka Master, Hirohiko Okano.

It is our desire
That happiness be found far
Beyond the hills, for
The Western sky this evening
Is aglow with the setting sun.

Numberless poets have sung such evensongs as this, yet we are attracted by this Tanka (a five-line poem in 5-7-5-7-7 syllable meter), for we share with the poet the catholic sentiment common to humanity. Ranges beyond ranges are dark and clear in the evening sky. This dream-like desire for the other world beyond the western ranges has occupied the heart of the Japanese in every period of their history. In the Middle Ages it took shape in the yearning for the Buddhistic Pure Land, the Western Paradise, and in the Modern Ages in the European romanticism.

The above-quoted novelist, poet, and critic all make a point of noting that Ps. 121 has been loved by the Japanese. But this Psalm is definitely not a romantic piece of poetry. If we pick up and separate the line "I lift up my eyes to the hills" from the context and recite it in the same way as we recite a line from Proverbs, it is as dangerous as seeing the trees at the cost of the forest, seeing the forest at the cost of the mountain, or seeing the mountain at the cost of the Creator God.

The Biblical Hebrew of "Where does my help come from?" is a question in the form, but in substance it is a negation in the form of a question: "Shall I look to the mountain god for help? No! My help is from Jehovah who made the mountains. And the heavens too!" (TLB)

In the Bible, Nature is a creature and nothing else. Nature is also a simile or a metaphor as in the verse "As the mountains are around about Jerusalem, so the Lord is round about his people from henceforth even for ever." (Ps. 125:2) Mountains, a simile for God in this case, are very often mistaken for God outside a biblically oriented culture. Dazai was a native in such a non-biblically oriented culture; so it was second-nature for him to take everything in the world as natural. Even his own suicide he could take as natural: "After all, my death is a natural death."⁹

I don't go to church. But the Bible I read.

Pss. 120–134 are called the Songs of Ascents. The most likely reference of the title, according to Derek Kidner (*Psalms 73–150*, Tyndale OT Commentaries, IVP, 1973), is the pilgrimage up to Jerusalem. A Song of Ascent is a sort of responsory where one verse is sung or spoken by the leader and where the pilgrims sang or spoke another verse in response to the leader, as it is shown in the opening verse of Ps. 124, “Now May Israel Say,” and of Ps. 129, “May Israel Now Say.”

Ps. 121 is a typical Song of Ascent. Verse 1 is the question and all the rest, vv. 2–8, is the answer. Or, the eight verses are grouped into four couplets. The first couplet is a question and an answer, and so is the second one: v. 3 is a prayer in negation (will not) and v. 4 is an answer in negation (shall not). Verse 5 is a statement which is repeated in v. 6 with several points of poetic parallels (sun/moon, day/night). The last couplet is more than a statement and a repetition, for v. 8 is a pledge to cover all aspects of life and the whole span of time, sweeping enough to make the closing verse the final answer to the pilgrim's prayer for their immediate necessities in vv. 1–6.

We entered into examination of Dazai's relationship with the Bible on the assumption that Dazai loved Ps. 121; but the assumption should have been that Dazai loved the first verse only, for he had never quoted the following seven verses. If Dazai had known that Ps. 121 is a responsory, a song not of solitude but of solidarity, his eyes and ears should have been opened to the entire psalm and its orchestra, and he might have been introduced to the Creator God in or behind the mountains. “I lift up my eyes to the hills. Where does my help come from?” was Dazai's heart cry, but without the following verses it was nothing but a song of solitary figure talking to himself. Such a heart cry was destined to disappear into the vacancy far behind the hills.

A man who thinks he can read Ps. 121 alone, by himself, is easily led to conclude that he can read the Bible by himself without placing himself in the church, that is, in the ecclesiastical tradition and history. In his own confession “I don't go to church. But the Bible I read,” we can see the reason why such an avid reader of the Bible could not grasp the Gospel of Jesus.

Rinzou Shiina (1911–73), a Christian author, ex-communist who found

Jesus Christ by way of Dostoevsky, commented on Dazai's suicide and said that Dazai "was unable to hold on to his own nihilism" and "was disqualified as a human being."¹⁰ "A human being," according to Shiina, "is the sum of all his relationships."¹¹

Shiina's aphorism-like comment leads us to make another overture as to Dazai and the Bible. We have proposed that the one reason for Dazai's suicide was in the way how he read the Bible and Ps. 121 served us as its case study. Now, another Bible verse which was to Dazai as much a favorite verse as Ps. 121 will serve us as one more case study of Dazai and the Bible. It is the teaching of Jesus Christ generally called the Love of Neighbor. (Matt. 19:19)

When Dazai was a little boy his father, a Senator then, brought a book to him from Tokyo. That book introduced him to the teaching of the Love of Neighbor by way of a story: a girl lying on her hospital-bed was thirsty at midnight. She was going to finish all the sweet water with sugar left in the glass when her neighbor, an old man, moaned for water. The girl got down the bed and helped the old man drink up the sugar water. "A simple story, yet I remember the story well, even the illustration, though vaguely. It was a heart-moving story, and the Scripture verse 'Thou shalt love thy neighbour as thyself' was on the title page."¹²

Dazai was so impressed by the teaching that he twice repeats his own story of a sailor.¹³ He was almost saved from shipwreck by clinging to a window pane of a lighthouse, but he chose to drown when he saw the lighthouse keeper's family enjoying supper; he preferred death to ruining the fellowship of a neighbor's family around the table.

The teaching of neighborly love found in Matthew 19:19 and some other places is neither an invention nor an innovation by Jesus but is as old as the Book of Leviticus where the Lord told the Israelites: "Thou shalt love thy neighbour as thyself: I am the lord." (Lev. 19:18) In the New Testament, on the other hand, we find a more practical paraphrasing of the teaching of neighborly love. It is what is generally known as the "Golden Rule": "All things whatsoever ye would that man should do to you, do ye even so to them." (Matt. 7:12) The Golden Rule is regarded as the central core not only of the Sermon on the Mount but also of

I don't go to church. But the Bible I read.

all the teachings of Jesus.

In an essay in 1946 Dazai wrote: "Thou shalt love thy neighbor as thyself. This is my first and last motto."¹⁴ But as soon as the following year, he confided in an essay that "almost all my agony depends upon the unreasonable demand in the teaching of a man called Jesus: 'Thou shalt love thy neighbour as thyself.'"¹⁵ In the same year of 1947, we have his final confession: "I am afraid we are under the wrong impression of Jesus' teaching, I am afraid I have interpreted it too literally. But I have come to think these days that it is impossible and intolerable to love others as myself. We are all of the same make. Such a thought only serves to urge us to suicide, doesn't it?"¹⁶

The first and the last motto became a puzzling question which has now changed itself into an urge for suicide. In a sense, it was the Golden Rule that hunted down Dazai until it drove him to suicide.

One of Dazai's aphorisms may serve as a clue when we discuss the problem of Dazai and the Golden Rule in general and the Love of Neighbor in particular. His aphorism is: "How can a camel go through the eye of a needle? It's unreasonable. It's impossible."¹⁷ It is taken from Matthew 19:24 which ends "It is easier for a camel to go through the eye of a needle than for a rich man to enter into the kingdom of God." It is a verse closely related in spirit and in context to the Love of Neighbor on which Dazai's agony depended.

Many people have cudgelled their brains what "a camel can go through the eye of a needle" is. Shakespeare was one of them who translated a needle's eye as a small back gate: "It is as hard as for a camel/ To thread a postern of a small needle's eye." (*King Richard the Second*: v. 5.16–17) Others supposed that 'camel' (Gk. *kamelos*) should really be 'rope' (Gk. *kamilos*).

Dazai, however, did not take such a figurative bypath but, having literally interpreted his "first and last motto," flatly gave it up. When Dazai, said "It's impossible. It's unreasonable" he looked like the young man in Matthew Chapter 19 "who came to Jesus for eternal life, was told to love his neighbour as himself, but went away sorrowful having great possessions."

Why didn't Dazai fight the auditory hallucination to the end believing in

“Him which is able to destroy both soul and body in hell”? Didn’t the words of Jesus hit Dazai as a bolt out of the blue? Why didn’t Dazai realize that mountains are a simile or a metaphor? Why didn’t Dazai tenaciously hold on to the motto of his life? His own words “The church I do not attend. But the Bible I read” could be an answer.

In his monumental essay “The Falsehood of ‘Love’ in Modern Japan” Sei Itoh (1905–69) juxtaposes the Golden Rule with Confucian Golden Rule: “All things whatsoever ye would not that men should do to you, do ye not even so to them” and writes:

In Occidental thinking, people tend to have the peace of mind when their relationships with others are settled; while in Oriental thinkings, people don’t feel entirely at home in their completely equal relationships with others. This is the difference, and we Japanese, of all the Oriental peoples, seem to think that the way to the peace of mind is for people to keep themselves in a situation harmless to others.

.....

we can never love others as ourselves unless we are convinced that the ‘minus’ of this life will be redeemed in the next life or in the ideal world where the Absolute is assumed to govern..... To assume the Absolute and let Him tell us to participate in love with others leads to a compulsion to love others as ourselves and the impossible becomes the possible at the word of command..... Thomas Aquinas explains it like this: We do our best to do good but we always fail and fall, but God exists at the very end of our doing good..... And by means of such spiritual converters as repentance or prayer, the believer is always given an opportunity to start anew.¹⁸

The point of Shiina’s aphorism and of Itoh’s argument is very clear. It is also very helpful when we close our examination of the problem of Dazai and the Bible. There is a fundamentally false understanding of love in Japan because our society does not value the positive participation in human relationships nor does our society affirm the converting power of exercises such as repentance and prayer and yet our society labels as “love” many lesser relationships such as that between man and wife.

Notes

1. Osamu Dazai, "Human Lost" 1937, 「Human Lost」, 太宰治全集, 筑摩書房 1982, 第二卷 71頁, translated by Hiromu Shimizu. All the following quotations from Dazai, Setouchi, Shiina and others are translated by Shimizu.
2. Osamu Dazai, "International" 1941, 「世界的」 十・216, 249.
3. Osamu Dazai, "Question and Answer" 1942, 「一問一答」 十・259.
4. Osamu Dazai, "Pandora's Box" 1945, 「パンドラの匣」 八・99.
5. Osamu Dazai, "Verily, Verily I Hear from Him" 1948, 「如是我聞」 十・347.
6. Osamu Dazai, "Vanity of Vanities" 1946, 「トカトントン」 八・358.
7. Kunisuke Kimura, "Dazai Osamu and I", 「太宰治と私」, 小峯書店 1976, 68頁.
8. Harumi Setouchi, "From Whence", 「いづこより」, 新潮社 1974.
9. Osamu Dazai, "The Sun on the Decline" 1947, 「斜陽」 九・261.
10. Rinzou Shiina, "On Suicide" 1948, 「自殺について」, 椎名麟三信仰著作集, 教文館 1977, 第一卷 112頁.
11. Rinzou Shiina, "A Complete Recovery from Meaninglessness" 1947, 「無意味よりの快癒」 一・71.
12. Osamu Dazai, "Annals of Anxiety" 1946, 「苦悩の年鑑」 八・248.
13. Osamu Dazai, "A Story of a Snowy Night" 1944, 「雪の夜ばなし」 六・263, and "Hard to Say Goodbye", 1945, 「惜別」 七・282.
14. Osamu Dazai, "A Reply" 1946, 「返事」 十・308.
15. Osamu Dazai, "Verily, Verily I Hear from Him" 1948, 「如是我聞」 十・362.
16. Osamu Dazai, "My Life Story" 1947, 「わが半生を語る」 十・328.
17. Osamu Dazai, "Classically Speaking" 1940, 「古典風」 三・309.
18. Sei Itoh, "The Falsehood of 'Love' in Modern Japan" 1958, "近代日本における '愛' の虚偽" 「知恵の木の実」, 文芸春秋 1970, 13頁-21頁.

[Christian Literature]

〔論文〕

スファラド系ユダヤ社会における呪術

黒 川 知 文

序

中世末のスファラド系ユダヤ社会^①において、多くのメシヤ運動が発生した。1492年に、スペインのユダヤ人にスペインからの追放令が出されて後、彼等の主な移住地であるイタリヤにおいて、またスペインにおいてもメシヤ運動が多く発生した^②。これらの運動の指導者である「メシヤ」の中には、呪術を行なった者がかなりいた。

彼等はいかなる呪術を行なったのか。また、なぜ伝統的ユダヤ教は呪術を受け入れたのであろうか。

本稿は、これらの問題提起に基づき、スファラド系ユダヤ社会における呪術を概観し、また、考察することにその目的を置く。

1. 旧約聖書と呪術

呪術を人に利益を与える白い呪術と人に害を与える黒い呪術とに分類して、旧約聖書の用語を分析すると、黒い呪術が多く用いられていることがわかる。

חַוְוָהּ は黒い呪術のみに使用されており聖書に頻出している。この語はダニエル書2章2節などに使用されている。חַוְוָהּ は白い呪術であり「呪法者」と訳されている。この語はダニエル書1章20節、2章2節、4章7節、10章27節に使用されている。חַוְוָהּ は「呪文」とも訳され、申命記18章11節、詩篇58章5節、イザヤ47章9、12節などに使用されている。

חַוְוָהּ は「まじない」と訳され、エジプト、ヒッタイト、バビロニアにも見られる蛇を使用するものである。この語はエレミヤ書8章17節、詩篇58篇5節、伝道者の書10章11節に使用されている。חַוְוָהּ は「へつらい」「いつわり」と訳される白い呪術であり、詩篇5篇9節、52篇3節に使用されている。

申命記18章10～10節には「あなたのうちに、自分の息子、娘に火の中を通ら

せる者があってはならない。占いをする者、卜者、まじない師、呪術者、呪文を唱える者、霊媒をする者、口寄せ、死人に伺いを立てる者があってはならない。」とあり、呪術者は、以下の3つに類型される。すなわち、しるしから将来を予言する者、呪術を行なう者、そして、死者の魂から情報を得て、予言や呪術をする者である。

旧約聖書において、全ての呪術は、「呪術を行なう女は生かしておいてはならない。」(出エジプト記22章18節)「男か女で霊媒や口寄せがいるなら、その者は必ず殺されなければならない。」(レビ記20章27節)とあるように厳しく禁止されている。また、呪術者は、反逆者、偶像崇拜者、偽預言者と同一視されている(Ⅰサムエル記15章23節, Ⅱ列王記9章22節, 21章6節)。さらに、ヨセフとエジプトの呪術者との間、ダニエルとバビロニアの王室との間、さらにモーセ、アロンとエジプトの呪術者との間に展開したように、神の人と呪術者との間の戦いが旧約聖書に描かれている。神を信じるこれらの人が行なった奇跡は、呪術と本質的に区別されている。

エゼキエル書には「それゆえ、あなたがたはもう、むなしい幻も見ることができず、占いもできなくなる。わたしはわたしの民をあなたがたの手から救い出す。このとき、あなたがたは、わたしが主であることを知ろう。」(13章17～23節)とあるように、神はイスラエルの民を呪術から解放すると述べられている。

II. 旧約以後

ところで、旧約外典には呪術に対する一貫した姿勢は見られない。いくつかの書に呪術者が登場しているにすぎない⁶³⁾。しかし、タルムードには、旧約聖書同様の厳しい呪術禁止項目がある⁶⁴⁾。

中世のユダヤ文学に、再び呪術が現われる。聖書が呪術を禁じているために、そこでは「呪術」に代わる語が使用されている⁶⁵⁾。しかし、黒い呪術として聖書に使用された(חַדְשֵׁי חַדְשֵׁי)が、呪術を用いる者、さらには一人もしくは集団で森を彷徨したり社会の中に生活して幼児を誘拐して食べ、その血を吸う者に用いられている。このような呪術は、非ユダヤ文学に現れた呪術とほとんど同じ内容である⁶⁶⁾。また、呪術の起源は、アッシリア、バビロニア、ギリシヤ、古代エジプト、アラビア、ペルシア、インド、ゲルマンなどと考えられる。これらの呪術の内容は、夢解き、民間薬、魔除けに基づく話が多い。また、古

代の聖人、学者、ダニエル、ヨセフなどの旧約聖書の人物も登場している。

Ⅲ. イタリアとスペインのカバラーの呪術

中世末期において呪術を受け入れたのは、スペインとイタリアのユダヤ社会であった⁷⁹。イタリアでは、特にユダヤ人の知識人の間に15世紀から16世紀にかけて呪術の理論に関心を持つ人がいた。スペインにおいては、1492年のユダヤ人追放令前後に広がったカバラー思想を信奉する者に呪術を行う傾向があった。たとえば、R. Joseph della Reina, Alemanno, Sepher-ha-Meshivなどは、呪術に関する著作活動だけでなく実際に呪術を行なった⁸⁰。彼等は、呪術の起源を神や天使に関係づけようとした。また、呪術は霊的現象として伝統的ユダヤ教から独立した権威であり、一つの啓示であり、イスラエルが救われる神の計画であると考えた。

実際、捕囚のユダヤ人の使命が、世の悪を取り除き、ユダヤ教以外の宗教の本質を変化させることとされた時、呪術はそのような偉業を達成するのに最も重要な道具になった⁸¹。

このように呪術の位置が高められることは、ユダヤ教が新たにされ、カバラー主義者が、神や天使や悪魔の領域に近づくことでもあると考えられる。

イタリアのカバラー主義者の呪術とスペインのカバラー主義者のそれとはいくつかの点で極めて対照的である。第1に、イタリアではカバラー主義者は哲学を評価し、新プラトン主義、アリストテレス哲学、原子論哲学に同意する⁸²。特に、呪術とはアリストテレスと形而上学の極みであると考えられていた。ところが、スペインのカバラー主義者は、哲学を極端に批判し、呪術を、全宇宙を支配するものとして評価する。そして、哲学と自然科学とは悪の啓示の結果として生じたものであり、無害であると考えた⁸³。

第2に、イタリアのカバラー主義者は、呪術が適用される領域は自然であるとした⁸⁴。スペインにおいては、呪術が存在するのは自然ではなく歴史的状況であるとされた。

第3に、イタリアでは、呪術者により引き起こされる天的力は非人格的力であり、奇跡とは一般の認識領域を越えた秩序ある宇宙の延長であるとする機械的宇宙論が唱えられた。一方、スペインにおいては悪魔と天使の領域は人の言葉により人に近づき、神は呪術者の求めにかかわらず自然界の中に介入すると

いう神秘的宇宙論が主張された⁽¹³⁾。

第4に、イタリアのカバラーには、呪術は秩序を乱すことなく自然現象を越えるものであるとする静的世界観がある。これは、イタリア・ルネサンスの保守的呪術の影響によるものである。これに対して、スペインのカバラーには、世界の改革と革新に焦点があてられ、政治的・社会的レベルでは解決できない問題を呪術で解決できるとする動的 world 観があった⁽¹⁴⁾。

第5に、ユダヤ文化をイタリア・ルネサンスの知的環境に融合させようとする状況において、ユダヤの伝統の枠内で呪術に関心を持ったのがイタリアのカバラー主義者であった。それに対して、キリスト教を悪魔とみなし、ユダヤ人をキリスト教から引き離す試みの一つとして呪術に関心を持ち、伝統的ユダヤ教儀式の枠外にて呪術をおこなったのがスペインのカバラー主義者であった。

第1表

イタリアのカバラー主義者の呪術	スペインのカバラー主義者の呪術
<p>①哲学を再評価し、新プラトン主義、アリストテレス哲学、原子論哲学に同意する</p> <p>・アリストテレスと形而上学の極みが呪術である</p> <p>②自然は、呪術の知識が適用される領域である</p> <p>③機械的宇宙論</p> <p>・呪術者により引き起こされる天的力は、非人格的力である</p> <p>・奇跡は、一般の認識領域を越えた秩序ある宇宙の延長である</p> <p>④静的世界観</p> <p>・呪術は秩序を乱さずに自然事象を越える</p> <p>・17世紀中頃のイタリアルネサンスの保守的呪術からの影響がある</p> <p>⑤ユダヤ文化をイタリアルネサンスの知的環境に統合しようとする状況において、ユダヤの伝統の一部として呪術に関心を持った</p> <p>⑥ハラハー（ユダヤ教法規）の枠内にて呪術を行う</p>	<p>①哲学を極端に批判して、呪術を再評価する「呪術は全宇宙を支配するひとつのテクニークである」</p> <p>・哲学と自然科学は、悪の啓示の結果として生じたものであり、無意味である</p> <p>②歴史的状況は、呪術が存在する場である</p> <p>③神秘的宇宙論</p> <p>・悪魔と天使の領域は、人間の言葉で近くされうる</p> <p>・呪術者が求めなくても、神は自然界の中に介入する</p> <p>④動的 world 観</p> <p>・世界の改革、革新に焦点があてられる</p> <p>・政治的・社会的レベルでは解決できない問題を呪術で解決できる</p> <p>・スペインからの追放令前後の苦難の時期に現実を再構成しなければならぬ状況が背景にある</p> <p>⑤キリスト教を悪魔とみなし、ユダヤ人をキリスト教から引き離す試みの一つとして呪術に関心を持った</p> <p>⑥伝統的ユダヤ教儀式の枠外にて、通常の宗教的行為を超越して呪術を行う</p>

IV. 呪術の体現

中世後期においてスファラド系ユダヤ社会には、多くの預言者や「メシヤ」が現れたが、その中でも影響力の強かった3つの呪術の体現についてみることにする。

1. R. Joseph della Reina

彼は、悪を滅ぼしメシヤの時代を到来させるために、悪の世界の指導者の名前を唱える呪術を行なった。かれは、以後のメシヤ的呪術の基礎となった⁽¹⁵⁾。

伝説によれば、神の召しに応じて Reina は悪魔の首領である Samael と Ammon of No を降霊術で呼んだ。この降霊術には42字から成る神の名に基づくカバラーの方法が用いられた。そして、この二人には神の名により証印が押された。しかし、Reina は、キリスト教の儀式も用いようとしたために呪術は解けて、この二人は逃げ、Reina は罰せられた。

この伝説は、15世紀の最も有名な伝説であり、史実に基づくものであるかどうかはわからない。しかし、まず明らかなことは、この伝説がユダヤ民衆の間に普及したこと、そしてカバラーの教えに影響されていることである。

また、呪術者の Reina は自らのためではなく、ユダヤ人全てのために呪術をおこなっていると言われている。すなわち、彼の呪術の行為は、一つの救いの行為であり、その影響は、時と空間を越えて広くユダヤ人へと及んでいるとされる⁽¹⁶⁾。

このようにユダヤ人一般に影響を与えたといわれるのは、ユダヤ教呪術者と悪魔との対決という宗教的対立がその根底にあったためであると思われる。スペインのカバラー主義者は、神から悪魔の組織に関する啓示を受け、神の顕在を示すために悪魔の世界構造に関する知識を利用した⁽¹⁷⁾。

さらに、キリスト教、イスラム教とユダヤ教との間の宗教上の対立もこの根底にあり、ユダヤ教が最終的には勝利するとされている。キリスト教の悪魔的力を、メシヤやエフライムの子（第2のメシヤ）といったユダヤ教の擁護者に変えることがユダヤ教の勝利のしるしであった。Della Reina は、神の啓示によるユダヤ教の呪術的宗教的活動の典型、すなわち、捕囚からユダヤ人を解放するために悪と対決する人物である⁽¹⁸⁾。

最後に、この伝説には、秘儀的ユダヤ教であるカバラーが成就され、終末の

戦いがあり、そして、メシヤが到来するという終末論が見られる。この終末論は、Reina だけでなく、スファラド系ユダヤ社会においてメシヤ運動の指導者であった Molkho, Nathan of Gaza, Sampson of Ostropoler の言説にもみられるものである⁽¹⁹⁾。カバラーがユダヤ知識人階級にかなり浸透していたことがわかる。

2. Golem の創造

詩篇139篇15節に「私がひそかに造られ、地の深いところで仕組まれたとき、私の骨組みはあなたに隠れてはいませんでした。」とあり、「骨組み」と訳された語が Golem, גולם である。この語は、「形のない物体」を意味する。ユダヤ史において、Golem とは人造人間のことである。粘土の人形に神の秘儀の名を書き、呪術を行なうことにより、命が与えられて急に成長し、神の名を消すと粘土にもどったとされている。ある伝説によれば、この人形の額に「真理」を意味するヘブライ語 אמת を刻むと生き、א の文字を消すと「死ぬ מות」という動詞となり、Golem は実際に死んだとされる。Maharal は、キリスト教の脅威からユダヤ人を救うために、Golem を創造した。しかし、Golem を創造したのは、預言者エレミヤ、ベン・シラやラビ・イシュマエルともされている。特にベン・シラによる Golem 伝説は、偶像礼拝を警告している。また、Golem には言語能力がないとする伝説や、霊を持たないとする伝説もあった。

このように Golem 創造の性格についてのカバラー主義者の意見は多様であった⁽²⁰⁾。

Golem 伝説は、15世紀にドイツのユダヤ社会に再び広がり、17世紀には東欧ユダヤ社会にハスィディズム運動とともに普及した。このようなアシュケナズ系ユダヤ社会⁽²¹⁾における Golem 伝説には、2つの特徴が指摘される。

第1に、神の名を書いた羊皮紙を口や腕にはると死者は生き返り、それにはると、その人は死ぬという呪術思想が、見受けられる。この思想は10世紀イタリアのユダヤ社会にも見られたものである。

第2に、Golem は成長して人間によって危険な力を持つようになり、破壊や混乱を及ぼすようになると考えられた⁽²²⁾。

3. R. Israel ben Eliezer (Besht)

18世紀中頃以後、アシュケナズ系ユダヤ社会に広がったハスィディズムの創始者である Besht は、いくつかの呪術を行なったと記録されている。

まず、Besht が祈りに集中した時には、神の力が流れるように祈りのひとつひとつの言葉を発したと記されている。これは、神秘的行動は祈りの言葉に神の霊が宿るとするカバラーの祈りの延長であると考えられる⁽²³⁾。

さらには、Besht の名そのものが神の名であり、それを唱えると神が降臨すると信じられていた。彼の弟子である R. Pinkas of Korecz は、「ツァディク (Besht) は、未来の世界に入り、長い年月を経て、神の名に変化し、神を恐れる光になった」⁽²⁴⁾と述べている。また、Besht の名を唱えると神の霊がぐだり病が癒され、悪魔をふりはらうとも信じられていた。

第3に、Besht は、メシヤが到来する道備えをする秘訣を知るために、この世に降りたと自らを説明し、個人の救いではなく、イスラエルの共同体の救いに自らの目的があると主張した。これは、前述した Reina に共通するものである。

V. Maggid と Dibbuk

スペインのカバラー主義者の呪術を理解するのに、Maggid と Dibbuk の概念の理解が必要である。

Maggid とは、特定の人に天の知識を教える天使のことである。第Ⅱサムエル記15章13節「ダビデのところに告げる者が来て、『イスラエルの心はアブシヤロムなびいています。』と言った。」の「告げる者」が原語 מַגִּיד の意味である。しかし、後にこの語は、民衆の中にしばしば巡回する説教師か、もしくは神秘的方によりユダヤ教学者に教える天使を意味するようになった。

カバラーにおいては、カバラー主義者の口に言葉を与えたり、口述させることにより、天使が秘義をカバラー主義者に教えたとされている。このような啓示は、16世紀から18世紀にかけて顕著に行なわれた。カバラー主義者は、夢、天体との交信に加えて、エリヤや聖霊や天使の啓示に依存していた。

Maggid により天の知識が啓示されるという概念は、スペインからのユダヤ人追放令が出された15世紀末に、Joseph Taitazak が最初に形成した。その後、Caro, Shelomo, Molkho, Cordovero, Vital, Ostropole, Luzzatto にも天使が

訪れたと言われている⁽²⁵⁾。また、Luzzatto は18世紀に Maggid を呼び出す呪術を使用したと記されている⁽²⁶⁾。

Dibbuk とは、悪魔あるいは死者の霊が乗り移ることである。人の中に入り、その人の魂に押し入り、精神病を引き起こしたり、その人の口を通して話したり、異なる人格を表すことが、Dibbuk である。この語は、タルムードにもカバラにも使用されてはいない。これは「押し入る」を意味する דבוק から派生語であると考えられる。新約聖書の「汚れた霊」がこれに相当する。Dibbuk は、最初は病人の身体に入る悪魔や悪霊であるとみなされていた。それが、後には、休む所がなく、悪霊になった死者の魂を意味するようになった。さらには、犯した罪の重さのために生まれ変わることでできない魂を意味することになった。Dibbuk がある人にはいるのは、その人が隠れた罪を持っているためだと見なされていた。1560年以後、Dibbuk に関する著書がヘブライ語とイディッシュ語で出版されている⁽²⁷⁾。

Maggid と Dibbuk とは、対照的な性格を有する。まず、Maggid は主に男性に現われ、優秀なユダヤ教学者や聖人への報いとしての意味合いがある。他方、Dibbuk は、無知な女性を中心に見られるが、時には少年にも見られる。また、その者の隠れた罪に対する罰としての性格がある⁽²⁸⁾。Maggid が積極的啓示であるのに対して、Dibbuk は否定的啓示であるといえる。さらに、Maggid は呪術により呼び出されるのに対して、Dibbuk 呪術以外の手段により人から追い出されるものである。

第2表

Maggid	Dibbuk
<ul style="list-style-type: none">・ 天使が人に教える・ 男性に主に現れる・ 優秀な学者や聖人への報い・ 積極的啓示・ 呪術により呼び出される・ 人の内側へ inorcism	<ul style="list-style-type: none">・ 悪魔や死者の霊が人に乗り移る・ 無知な女性中心、少年にも例があった・ 隠れた罪への罰・ 否定的啓示・ 呪術以外の手段により追い出される・ 人の外側へ exorcism

結びに代えて

15世紀から17世紀にかけて、スペインとイタリアのユダヤ社会には呪術が広く行われていた。これらの呪術の性格とその程度には違いがあったが、いずれ

もカバラーの影響下による呪術であった。

ところで我々は、旧約聖書とタルムードという伝統的ユダヤ教の教えによれば、呪術は厳しく禁じられているのに、なぜスファラド系ユダヤ社会において呪術が盛んに行われていたのであろうか。この疑問に対しては、3つの解答を提示することができる。

第1に、ユダヤ教は、13世紀以来、哲学とカバラーという宗教的上部構造を吸収して発展してきた。哲学とカバラーは、ユダヤ教の基本的内容や、時にはユダヤ人の歴史を認めてさらに組み込む包括的世界像をユダヤ教に与えた。15世紀末には、ユダヤ知識階級は、この世界像を受け入れていた。換言すれば、当時のユダヤ教の他の思想を吸収するその柔軟な性格が呪術を取り入れたと考えることができる。

第2に、かつてのユダヤ教の重要な指導者が呪術を行なったとする認識が、ユダヤ民衆の間に広く生き渡っていたことを挙げることができる。例えば、R. Akiva は神の名を知っていた、R. Yehudah He-Hasid, R. Eleazar of Worms は呪術を行なった⁽²⁹⁾、Nahmanides は、カバラーによる呪術を行なった⁽³⁰⁾、R. Isaac Luria は手相術を行なった⁽³¹⁾、などと信じられていた。これらの者は、ユダヤ教の最も高い段階にある呪術を行なったとユダヤ民衆は信じていたのである。

第3に、技術的側面からの解釈として、印刷術の発明により、16、17世紀にカバラーの教えが印刷されて、ユダヤ民衆に広範囲にわたり配布された。これが、呪術を定着させるのに大きな役割を果たしたと考えられる。

〔追記〕

カバラー思想の概説

本稿の本文において扱ったカバラー思想の概略と主要な概念の説明を付記する。

1. 起源

カバラー⁽³²⁾の起源についてはいくつかの説がある。まず、世界は数と文字を基礎として構築されているとするカバラーの思想には、ギリシャ哲学の影響が見られる。たとえば、それは、数と文字は超自然的な力を持つ神であるとする

新ピュタゴラス派の思想に類似する。さらに、言葉は魔物を追い払うことができるとするグノーシス派の思想にも類似する。また、カバラーのセフィロートの概念は、新プラトン主義の説く可想の世界と物質的世界の媒介である英知の概念に類似するものである。

カバラーには、また、事物や生物は物質的に創造される以前に観念として存在するというゾロアスター教の思想と共通点がある。とりわけ、セフィロートを流出させる無限の神性であるエーン・ソフの概念は、ゾロアスター教における万物を流出させる神化された空間＝時間を意味するズルヴァン・アカランに類似するものである。

2. セフィロート

セフィロートとは、神からの流出物であり、無限なものの諸相である。1から10までの数は存在するものの基本的な形式であり、宇宙の基礎となるセフィロートである。1はケテル（王冠）と呼ばれ、すべての実体の理想的原理で他のすべての存在物を包含する。2は、ホクマー（知恵）であり、すべての生命の原理である。3は、ビナー（理解）と呼ばれ、理解力を持つあらゆるものの原理であり、4はヘセド（慈善）と呼ばれ、すべての美の模範である。5は、ゲヴラー（公正）で、報酬または処罰の配分の原理である。6は、ティフェレット（美）と呼ばれ、美しく完全であるすべてのものが集中する原理である。7は、ネツァハ（永遠）であり、永遠なものと永続するものの原理であり、8は、ホド（反響）と呼ばれ、高位の存在物の栄光に属するもののすべての原理である。9は、イエソード（基礎）と呼ばれ、低位の存在物に流れ落ちるすべてのものの原理であり、10は、マルクト（王国）と呼ばれ、すべてのものを高位から低位に伝達し、低位のものが高位のものに同化するのを助ける環である。これら10のセフィロートは、数が若いほど神聖なものに近づく。そして、ケテルは神の霊であり、ホクマーはその霊から発する神の息吹である。

セフィロート樹は宇宙の仕組みを表わすだけでなく、人間の身体構成要素の関係や十戒の関係をも示すものだと考えられた。

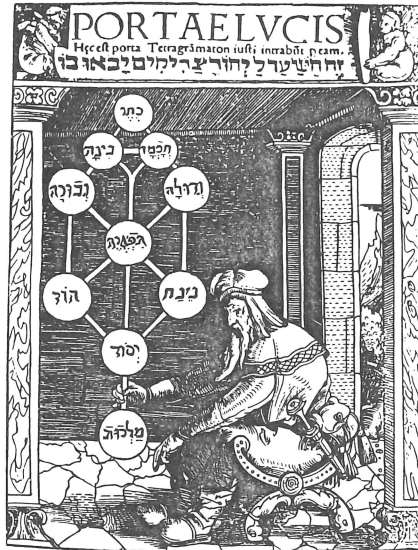
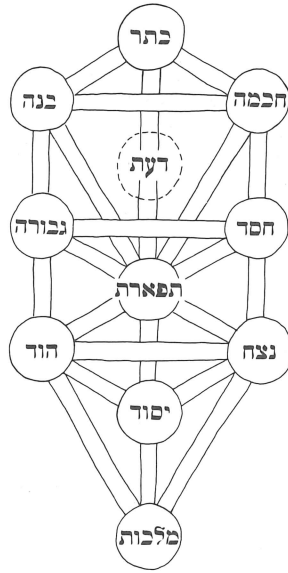
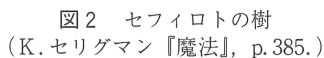


図1 10のセフィロートから成るセフィロートの樹
(1516年の Portae Lucis のさし絵より, Encyclopaedia of Judaica, Vol. 10, p. 635.)



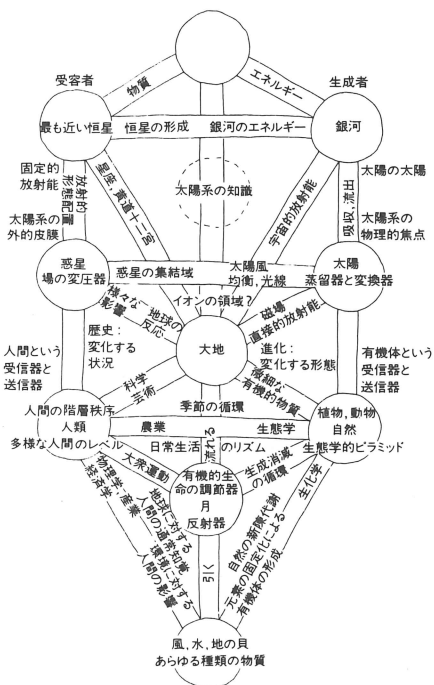


図3 宇宙とセフィロトの対応
(セヴ・ベン・シモン・ハレヴィ
『ユダヤの秘儀』, p. 81.)

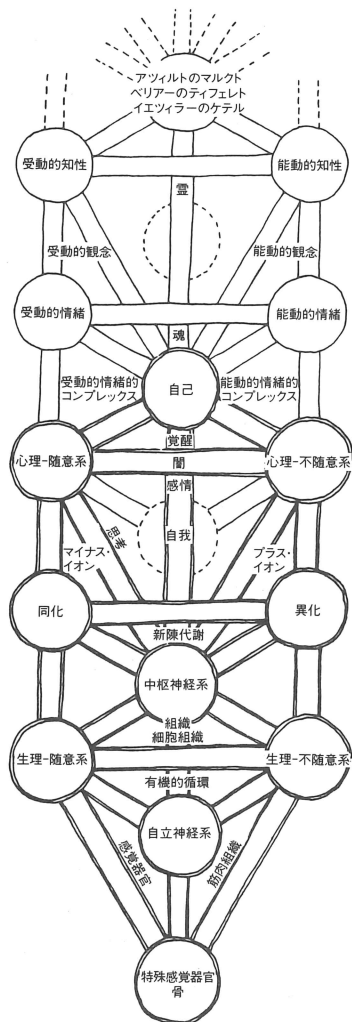


図4 人間の構造とセフィロトの対応
(セヴ・ベン・シモン・ハレヴィ
『ユダヤの秘儀』, p. 27.)

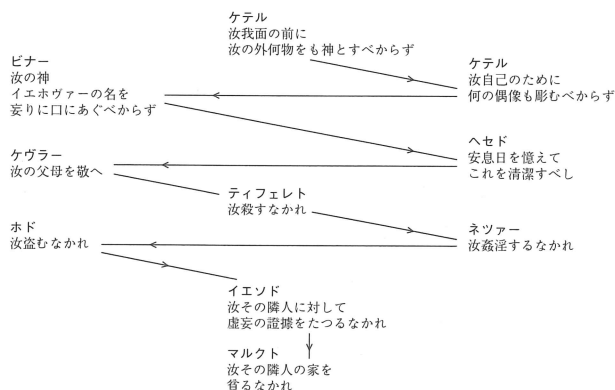


図5 十戒とセフィロトの対応
(セヴ・ベン・シモン・ハレヴィ 『ユダヤの秘儀』, p.95.)

3. 文字の呪術

ヘブライ語には22の文字があるが、そのうち𐤀と𐤁と𐤂とは母文字であり、それぞれ空気と水と火を表す。これらは、宇宙の3元素である。

また、2つの形を持つ𐤅, 𐤆, 𐤇, 𐤈, 𐤉, 𐤊, 𐤋の7個の2重文字は、7つの惑星、1週間の7日、人間の身体の7つの穴を意味するとされた。残りの12個の単文字は、12の月、12宮、人間の12の能力を示すとみなされた。

そして母文字の権威が最も強く、7個の2重文字、12個の単文字がそれに続くとした。

このように個々のヘブライ文字に意味が与えられたが、さらにヘブライ文字に関する呪術には以下の3つの基本的な規則もある。

(1) ゲマトリア

ヘブライ文字は数をも表す。ゲマトリアは、いくつかの文字から成る言葉の数を計算して、それらの言葉の間の関係を発見するものである。例えば、創世記14章14節において、アブラハムが家のしもべ318人を率いてロトを救うことができたのは、アブラハムの家令のエリエゼルの名が318であったためだと考える。

(2) ノタリコン

ヘブライ語の言葉はすべて略語と見なし、1つの言葉の各文字は他の言葉の

頭文字であるとするのがノタリコンである。例えばユダヤ民衆の中で持たれた護符の中に **אֶרֶא רִיחָא** という言葉がある。これは、ヘブライ語の文章の「唯一なる神、神の統一の原理、神の同一性の原理、神の変化する姿は一である。(אֶחָד רֹאשׁ אֶחָדוֹתוֹ רֹאשׁ יִחוּדוֹ תְּמוּרָתוֹ אֶחָד)」の各言葉の頭文字になっている。



図6 ノタリコン (K.セリグマン『魔法』, p.377.)

(3) テムラ

ヘブライ語のアルファベットを特別の順序に2列に並べ、その上下となる文字を自由に入れ替えて言葉をつくるのがテムラである。1つの言葉はその文字を入れ替えて他の言葉になり、さらにそれに文字の数を計算して考察する。たとえば天使の軍隊の数は、この計算によれば、3億165万5172であるとされている。

כ	י	ט	ח	ז	ו	ה	ד	ג	ב	א
K	Y	T	CH	Z	W	H	D	G	B	A
מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	ל
M	N	S	I	P	TZ	K	R	SH	T	L

図7 テムラの基準になるヘブライ文字の二列構造

上下は自由に変えられる文字である

(K.セリグマン『魔法』, p.398.)

4. ギルガル

ギルガル **גִּלְגָּל** は、「魂の転生」、「輪廻」、「生まれ変わり」を意味する。伝統的ユダヤ教やユダヤ哲学にはない概念である。しかし、12世紀末に出版された *Sefer ha-Bahir* の中に最初の言及が見られ、カバラーにおいては認められてい

た概念であった。

伝道者の書1章4節の「1つの時代は去り、次の時代が来る。」が、世代の転生であると拡大解釈された。

Bahir において定義されたギルガルは、その後カバラー主義者により、多様に発展していった。13世紀には、ギルガルはカバラーの明らかな教理になり、14世紀には、細かな規定が加えられた。例えば、この世において正しき者に苦しみがあり、悪しき者が栄えるのはギルガルの教えから解釈された。例えば、ヨブに見られる義人の苦しみは、ヨブの前世の罪に対する罰であると理解された。

魂の転生の回数に関しては、Bahir には、千世代に及ぶとされている。しかし、スペインのカバラー主義者は、ヨブ記33章29節の「神はこれらのことを、2度も3度も人に行われ、」を拡大解釈して、魂の転生は最初の身体に魂が入って3度のみであると考えた。しかし、正しき者の魂は、永遠に転生すると信じられていた。これとは逆に、正しき者の魂の転生が3度であり、悪しき者の魂の転生が永遠に続くと思信する者もいた。他に、動物や植物への転生を唱えるカバラー主義者もスペインにいた。

* 本稿は、東京大学文学部宗教学研究室（日本宗教学会）1991年10月例会における研究報告に基づいて作成されたものである。

注

- (1) 1492年のユダヤ人追放令以前において、スペインとポルトガルに居住していたユダヤ人の社会。
- (2) 中世後期に発生したメシヤ運動に関しては、拙稿「中世後期のユダヤ社会におけるメシヤ運動 (I), (II)」、『論集』（東京基督教短期大学）、第20、21号（1988、1989年）を参照。ユダヤ教における呪術に関しては、以下を参照した。*Encyclopaedia of Judaica* (Jerusalem: 1971), Vol. 11, 703-715.
- (3) 例えば、『ペンシラの書』には呪術にささげた娘（100b）『シビラの託占』には呪術者（3:224-226）、『II マカベア書』には護符を持つユダヤ兵（12:40）『エノク書』では呪術を教えた墮落天使（7:1）、『トビト書』では悪魔の王（3章）が登場している。

- (4) 特に『ミシュナー』には厳しい呪術禁止命令がある。呪術は偶像崇拜と同一視されている (Sanhedrin, 7:7) 『タナイーム』 (Sanhedrin, 65a) には、申命記18章の呪術者がさらに詳しく挙げられている。
- (5) 中世ユダヤ文学には「治療」רפואה, 「護符」קמט, 「運」גורל, 「しるし」סימן などが、「呪術」の代用語となっている。
- (6) 13世紀に書かれたハシディズムの本である Sefer Hasidim には、人を食べるための歯と爪を持って生まれた赤児や、子供を食べる女が描かれている。
- (7) スファラド系ユダヤ社会における呪術に関しては、以下を参照した。Moshe Idel, "Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidim", Jacob Neusner (ed.), *Religion, Science, and Magic* (New York; 1989).
- (8) Moshe Idel, "The Origin of Alchemy According to Zosimos and a Hebrew Parallel", *Revue des etudes juives*, 145 (1986), 120–23.
- (9) Ibid., 87.
- (10) 以下を参照。Moshe Idel, "Differing Conceptions of Kabbalah in the Early Seventeenth Century", I. Twersky and B. Septimus, (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge: 1987. "The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance", B. Cooperman, ed., *Jewish Studies in the Sixteenth Century*, Cambridge: 1983.
- (11) Moshe Idel, "Inquiries in the Doctrine of Sepher ha-Meshiv", *Sefunot*, 17 (1968), 215–29.
- (12) スペインのカバラー主義者には、占星術、物理学、数学は廃止すべきであるという主張があった。Gershom Scholem, "The 'Maggid' of R. Yosef Taitazak and the Revelations Attributed to Him", *Sefunot*, 11 (1971–1978) 88.
- (13) 「呪術は自然科学の実用的な側面である。」という主張が以下に見られる。David Ruderman, *The Perfect Kingship: Kabbalah, Magic, and Science in the Cultural Universe of a Jewish Physician*, Cambridge: 1988, chap. 7.
- (14) この背景には、比較的平和であったイタリアのユダヤ社会の状況と、追放令以後動揺したスペインのユダヤ社会の状況の違いがあったと考えられる。Moshe Idel, "Types of Redemptive Activities in the Middle Ages", Z. Baras, (ed.), *Mesianism and Eschatology*, Jerusalem: 1984, 275–78.
- (15) Yosef Dan, "The Story of Rabbi Joseph della Reina", *Sefunot*, 6 (1962), 311–26.

- (16) 個人の救いを求めたゲーテのファウストとの比較は以下を参照。Harold Fish, "The Pact with the Devil," *The Yale Review*, 69 (1980), 520–32.
- (17) Idel., "Inquiries", 254.
- (18) Idel., "The Attitude to Christianity, in Sepher ha-Meshiv", *Immanuel*, 12 (1981), 85–91.
- (19) Molkho, *Hayyat ha-Kanah*, Amsterdam: 1958, fol. 6a.
- (20) Golem による救済活動がなされた年代については、20世紀初めだとする説が一般的である。Arnold L. Goldsmith, *The Golem Remembered*, 1909–1980, Detroit: 1981, 35–36. Bettina Knapp, "The Golem and Ecstatic Mysticism," *Journal of the Altered States of Consciousness*, 3 (1977–1978), 355–69.
- (21) ライン河以東, ドイツ, 東ヨーロッパに居住するユダヤ人の社会。
- (22) *Encyclopaedia of Judaica*, Vol. 7. 753–756.
- (23) Besht は, トラーを見ると, 文字に隠れた光を見ることができたと言われている。D. Ben Amos and J. R. Mintzeds., *In the Praise of Baal Shem Tov*, London: 1979, 49, 89.
- (24) R. Israel of Kuznitz, *Avodat Israel* (Munkach: 1928), fol. 70b.
- (25) R. J. Z. Werblowsky, Joseph Karo, *Lawyer and Mystic* (London, 1962), 257–86.
- (26) Idel., "Inquiries", 223–24.
- (27) Gedalyah Nigai, "Dibbuk" *Tales in Jewish Literature* (Jerusalem, 1983), 15–60.
- (28) Yoram Bilu, "The Dibbuk in Judaism: Mental Disorder as Cultural Resource", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 3 (1982–83), 529–63; "The Taming of the Deviants and Beyond: An Analysis of Dibbuk Possession and Exorcism in Judaism", *The Psychological Study of Society*, 11 (1985), 1–31.
- (29) Joseph Dan, *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism* (Jerusalem, 1968), 58–56, 74–75, 219.
- (30) Idel., "Inquiries", 231.
- (31) Lawrence Fine, "The Art of Metoposcopy: A Study in Isaac Luria's Charismatic Knowledge", *American Jewish Society Review*, 11 (1986), 79–101.
- (32) カバラー קַבָּלָה には「受ける」の意味がある。古代から受け継がれた伝統的な教えを示す。カバラーに関しては以下を参照。*Encyclopaedia of Judaica*, Vol. 10, 489–653.

[参考文献]

- ・ シュラキ, A., 『ユダヤ思想』, 渡辺訳, 白水社, 1966.
- ・ ショーレム, G., 『ユダヤ教神秘主義』, 高尾訳, 河出書房, 1975.
- ・ セリグマン, K., 『魔法』, 平田訳, 平凡社, 1961.
- ・ ドーリル, M., 『カバラの真義』, 林訳, 霞が関書房, 1978.
- ・ バカン, D., 『ユダヤ神秘主義とフロイト』, 岸田訳, 紀伊國屋書店, 1976.
- ・ バトラー, W. E., 『オカルト入門』, 大沼訳, 角川書店, 1975.
- ・ バトラー, W. E., 『魔法入門』, 大沼訳, 角川書店, 1974.
- ・ バトラー, W. E., 『魔法修行』, 大沼訳, 平河出版社, 1979.
- ・ ハレヴィ, Z. S., 『ユダヤの秘義』, 大沼訳, 平凡社, 1982.
- ・ ホール, M. P., 『象徴哲学体系Ⅲ・カバラと薔薇十字団』, 大沼訳, 人文書院, 1981.
- ・ レヴィ, E., 『高等魔術の教理と祭儀』, 生田訳, 人文書院, 1982.
- ・ 箱崎総一, 『ユダヤの神秘思想』, 新人物往来社, 1974.
- ・ Blumenthal, David, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader*, Ktav, New York.
- ・ Charles, R. H, et al, (eds), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2vols OUP, Oxford 1963.
- ・ Cordovero, Moses ben J., *The Palm Tree of Deborah*, Vallentine, Mitchell, London 1960.
- ・ Dobh, Baer, Rabbi Ben Schneor, *Tract on Ecstasy*, Vallentine, Mitchell, London, 1963.
- ・ *Encyclopaedia Judaica*, Macmillan, New York, 1971.
- ・ Epstein, Perle, *Kabbalah: Way of the Jewish Mystic*, Doubleday, New York, 1978.
- ・ Franck, Adolphe, *The Kabbalah: the Religious Philosophy of the Hebrew*, University Books, New York, 1967.
- ・ Ginsburg, Christian, D., *Kabbalah: The Essenes*, Routledge & Kegan Paul, London, 1968; Weiser, New York, 1970.
- ・ Halevi, Zev ben Shimon, *A Kabbalistic Universe*, Rider, London, and Weiser, New York, 1977.
- ・ Halevi, Zev ben Shimon, *Adam and Kabbalistic Tree*, Rider, London, and Weiser, New York 1974.
- ・ Halevi, Zev ben Shimon, *Kabbalah and Exodus*, Rider, London, and Weiser, New York.
- ・ Halevi, Zev ben Shimon, *The Way of Kabbalah*, Rider, London, and Weiser, New York, 1976.

- ・ Halevi, Zev ben Shimon, *Tree of Life*, Rider, London, and Weiser, New York, 1972.
- ・ Jacobs Louis, *A. Jewish Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1973; Behmann House New York, 1974.
- ・ Jacobs Louis, *Hasidic Prayer*, Schoken Books, New York, 1973.
- ・ Jacobs Louis, *Jewish Mystical Testimonies*, Schoken Books, New York, 1976.
- ・ Jacobs Louis, *Seeker of Unity*, Basic Books, New York, 1966.
- ・ *Jewish Encyclopaedia*, 12vols, Ktav, New York, 1964.
- ・ Kenton, Warren, *The Anatomy of Fate*, Weiser, New York, 1978.
- ・ Krakowsky, Rabbi, *Kabbalah*, Research Center of Kabbalah, Jerusalem and New York, 1970.
- ・ Mathers, S. I. M., *Kabbalah Unveiled*, Weiser, New York, 1970.
- ・ Meltzer, David (ed.), *Secret Garden: an Anthology in the Kabbalah*, Seabury Press, New York, 1976.
- ・ Muller, Ernst, *History of Jewish Mysticism*, Yesod, New York, 1978.
- ・ Myer, Isaac, *Qabbalah*, Weiser, New York, 1970.
- ・ Rosenberg, Roy A, *Anatomy of God*, Ktav, New York, 1973.
- ・ Schaya, Leo, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, Allen & Unwin, London, 1971.
- ・ Scholem, Gershom, *Kabbalah*, Kter, New York, 1974.
- ・ Scholem, Gershom, *Kabbalah and its Symbolism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1975.
- ・ Scholem, Gershom, *Major Trend in Jewish Mysticism*, Schoken Books, New York, 1974.
- ・ Scholem, Gershom, *Zohar, Book of Splendor*, Schoken Books, New York, 1963.
- ・ Sepher Yezirah, *Ktav*, New York, 1973.
- ・ Waitre, A. E., *Holy Kabbalah*, University Books, New York, 1972.
- ・ Weiner, Herbert, *Mystics*, Holt, Rinehart & Winston, New York, 1969.
- ・ Weblowsky, R. J. Zwi, *Joseph Karo, Lawer and Mystic*, OUP, Oxford, 1978.
- ・ Zalman Rabbi Schneor, *Philosophy of Chabad*, Chabad Research Center, New York, 1973.
- ・ *Zohar*, Soncino Press, London, 1931-34.

〔歴史学 専攻〕

〔時論〕

韓国問題キリスト者緊急会議を批判する —— 光州事件をめぐるニセ文書めぐって ——

西 岡 力

はじめに

最近、日本の福音派クリスチャンの中で社会的責任に関する関心が高まってきた。ローザンヌ宣言における問題提起を受け、J E Aの中でも様々な議論があるようだ。福音派の新聞である『クリスチャン新聞』も、折にふれて政治、社会の問題に関する教会・クリスチャンの取り組みを報じている。湾岸戦争の際には、多国籍軍に対する日本の協力などをめぐり福音派内部でも多くの議論が交わされ、一部では声明発表やデモ行進という形での運動も見られた。

このような状況に対して、筆者はある危惧を持っている。社会問題への積極的な取り組みという点では、N C C系の教会・クリスチャンがかなりの活動をしてきている。筆者の専門分野である韓国・朝鮮問題でもN C C系団体の活動は多くあった。その活動が参加者たちの主観や願望とは大きくかけ離れた役割を現実政治の中で果たしてきたことを筆者は目撃してきた。言いかえると、クリスチャンの活動により問題の解決が逆に遅らされるばかりか、新しい問題さえ生み出してしまうというケースが多々あったのだ。

原因はいろいろ考えられる。一つには、一般的にクリスチャンがナイーブであって、自分たちが支援しようと考えた政治グループを無原則で信じ過ぎてしまう傾向が強い点が挙げられるだろう。現実の政治の中では、各々のグループが権謀術数を巡らせて自己の主張を実現させようと動いている。目的を実現するためには嘘をつくことなど何とも思わないという人間が、政治的立場に関係なく存在する。人間の原罪の表れともいえる自己中心性は、一見「被害者」と見える人たちの中にもある。

本稿は、1980年5月に韓国で起きた光州事件をめぐる日本のN C C系団体の活動が、結果として日本社会に虚偽を広め、韓国・韓国人の名誉を著しく傷つ

けていった経過を明らかにすることを目的としている。「クリスチャン」という名の下で行なわれた社会問題への参与が、非キリスト的な結果を招来してしまったこの例から、私たち福音派が社会問題にどのように関わっていったらいいのかを考える材料が得られれば幸いである。

1. 光州事件と「引き裂かれた旗」

光州事件の概要は次の通りである^①。1980年5月17日、全斗煥国軍保安司令官（後の大統領）らが、前年10月の朴正熙大統領暗殺後、各地で多発していたデモ等を抑えるため非常戒厳令を全国宣布し、国会を解散すると同時に、金大中氏らを逮捕した。大学の構内や市内の主要地点には軍部隊が配置され、全国的に展開していたデモは姿を消したのだが、金大中氏の地元全羅南道光州市だけで学生らが戒厳軍と衝突し、流血の事態となった。当初投入された特戦団兵士の鎮圧方法がかなり手荒であり、「慶尚道の軍人が全羅道人を皆殺しに来た」などという悪質のデマが広がったこともあり、学生らのデモに多数の市民が合流し、その中の一部が武器庫を襲って武装し軍と銃撃を交える事態となり多数の死傷者が出る中、軍が一度光州市内から徹収する。その後、27日に軍が再突入し鎮圧される。当局は同事件を金大中氏らが政権をとるために事前に計画していた内乱陰謀であるとして、金氏らを軍法会議にかけて有罪とした。死者は193名と発表された。（なお、その後の事件をめぐる動きについては後述する）。

事件直後の同年6月5日、日本カトリック正義と平和協議会が記者会見をして「引き裂かれた旗——あるキリスト者の目撃した証言」と題する文章を公表した。現地から届けられたものだといわれる同文書（以下「旗」とする）は、たいへん衝撃的な内容のものであった。1974年1月以来、韓国キリスト者の民主化斗争を支援し日本の対韓政策を改めさせることなどを目標として活動を展開してきた、韓国問題キリスト者緊急会議（代表中嶋正昭、事務室をNCC内に設置^②）もその機関紙『韓国通信』第56号（同年6月20日発行）に「旗」を掲載し、その内容を事実であるかのように扱った。

「旗」は、光州事件を目撃した一キリスト者が自身の見たことを証言する形式で書かれている。「旗」の筆者は、事件が始まった日の翌日である5月19日に光州に入り、24日に歩いて光州を脱出したと書いている。

その「目撃証言」の中で特に注目されたのは次の二つの点だ^③。

第一に、デモの鎮圧に投入された戒厳軍が老人や女子大生らを無差別に虐殺した場面を目撃したと伝えている点だ。

「男女、老若、学生、一般市民の区別なく手当たり次第に殴られ、刺され、打ちのめされた。(略) この時、私の眼は恐ろしい現場を捉えた。まだ避難できずにいる七十歳くらいの老人の頭に突挺兵の鉄槌が降ろされたのだ。老人の口と頭から噴水のような血がほとばしり出、悲鳴をあげるひまもなく老人はそのままたたと倒れた。」

「二人の空輸兵に犬みたいに引きずられてきた女の人は臨月に近い妊産婦であった。『この女、袋に入っているものは何か。』私は何を問うているのかわからず、その女の人の手を見つめたが、手には何もなく、何かを入れることのできるような袋も見えなかった。

『この女！ 何も知らぬか？ 男の子か？ 女の子か？』

横にいた奴がせき立てているのを見て、私ははじめて何を言っているのが判った。女の人の言っている声は聞き取れなかったが、女の人も何を言われているのか判らないという素ぶりであった。

『それでは私が判らせてやろう。』

瞬間、女の人が反抗する間もなく着物をつかむや引き裂いた。女の人のワンピースが引き裂かれ、肌が見えた。空輸兵は帯剣でその女の人の腹をぐさっと刺した。剣を刺すとき、ねじって刺したのか、すぐに腸がとびだした。彼らは再びその女の人の下腹を剣で刺し、腹を引き裂き、胎児を出して、うごめいている女の人にその胎児を投げつけた。

とうてい信じることもできない、あり得ようもない、この悲惨極まりない現場を目撃した人びとは、皆同じように首を横にして身ぶるいしながら歯ざしりした。私は目を閉じ、唇をかみしめた。全身にけいれんが起こり、再び目をあけた時には、死体も兵士もその場から消え失せていた。横に立っていたおじさんの話によれば、あたかも汚物をはき出すように、かますの中に押し込め、清掃車に投げ込んでいったとのことである。」

「ある路地裏を抜け、大通りの前で私は踏みとどまってしまった。ほとんど反射的に身を空き箱の後に隠した。(略) 女子大生と見える三人の娘さんが空挺兵によって徐々に裸にされていた。ブラジャーとパンティまでを全て裂き、その中で最も悪辣に見える兵士が軍靴で娘を蹴とばし、『早く消え失せ

ろ！ このアマども、今がどのような時であると思ってデモなんかしでかすのか』、怒り狂う狼みたいに言った。しかし、処女は逃げるのではなく、共に胸を押え道ばたに座りこんでしまった。私は彼女達が早く逃亡することをどれほど切に願ったか知れない。しかし、この私の思いに反して娘たちは、地べたに座ったまま動こうとしなかった。この時一人が叫んだ。『この女ども、生きるのが嫌なようだ、それなら仕方ない。』その瞬間、娘たちの背中には帯剣が同じように刺され、噴水のように血がほとぼしった。倒れた娘たちの胸を帯剣でX字を書き、生死の確認もなく清掃車に投げこんでしまった。闇埋葬をするのか、火葬にするのか、それは知る由がない。』

第二の点は、死者の数に関して当局が発表した193名をはるかに上回る死体を目撃したと伝えていることである。

「すでに戒厳軍が退却した道庁は廃墟の都市、軍靴のように殺伐とした敗戦の都市の姿をあらわした。(略)

道庁の地下室には顔も見分けられないほど火災放射器に焦がされ裂かれた死体が475体も放置されているのを見た市民たちは、再び憤りで歯をふるわせた。』

引用しているだけで胸が苦しくなるような内容だ。「旗」が韓国から届けられたことは間違いないだろう。日本カトリック正義と平和協議会が発表したものと、『韓国通信』に載せられているものを比較すると、一部に翻訳上のちがいで生じたと思われる語句、表現の差があるので、原文は韓国文であったことも確かであろう。前記引用部分に「闇埋葬」（遺体を秘密で埋葬すること）という韓国語では一般的に使われるが日本語としてはこなれていない漢字語が使われているのもそのためであろう。（カトリックの発表した文書では「人知れず埋葬」という表現に訳されている。）

しかし、手元に届いた文書をそのまま信じるかどうかは、受け取った例の判断と責任の問題だ。日本カトリック正義と平和協議会と韓国問題キリスト者緊急会議は、各々の判断と責任の下でこの文書の伝える内容を事実と認め日本社会に公表したのである。大手マスコミは前者の記者会見をほとんど伝えなかった。特に後者は発行部数3,000部といわれる機関紙で「旗」を印刷し、大いに広めたわけだ。

「旗」がクリスチャン団体によって日本社会に公表された結果、ある政治・社

会的効果が生まれた。後述するようにある政治勢力がそれを使って反対勢力を大いに攻撃したのだ。そして、大方の日本人は従来から持っていた「韓国は恐い国」だという先入観をより強化させられた。そのような結果が、本当にクリスチヤンの社会的責任という点から望ましいものであったのかを考えていきたい。

2. 「旗」をめぐる論争

光州事件が起きた当時、日本においても同事件の性格をめぐり鋭く対立する見方があった。その対立は極めて政治的な立場の違いを背景に持つものだった。

第一の見方は、事件の原因を野党政治家・金大中氏が権力奪取のために計画していた内乱企図にあるとするものだ。当時の韓国政府はその立場から金大中氏らを逮捕し軍法会議にかけた。死刑にされるという見通しもあった。民団と一部日本人がこれを支持した⁶⁾。

その対極に、全斗煥將軍らが自分たちが権力を握り続けるために「全国民を相手に戦争を（した）」⁷⁾のが光州事件であるという見方があった。こちらのグループは「金大中氏らを殺すな」という運動を大々的に展開した。北朝鮮を支持する朝総連、社会党・総評などと、北朝鮮への評価を留保しつつ韓国政権に反対する文化人・市民グループの両方がこの立場で一致していた。韓国問題キリスト者緊急会議もこの立場からかなり活発に動いていた。

「旗」はこの立場の人たちが全斗煥政権を非難・攻撃するとてもよい材料として用いられた⁸⁾。光州で市民を虐殺した全政権が、金大中氏をも殺そうとしている、というキャンペーンは、当時の日本でかなりの共感を集め、マスコミも大きく取り上げた。

「旗」以外にも①戒厳軍の虐殺、②発表を超える死亡者、の二点を伝える文書がいくつか出回り、「旗」の証言を補強した。やはりその文書も韓国問題キリスト者緊急会議の『韓国通信』で発表されたものが多い。一方、韓国政府は、事件当時様々な「流言飛語」が流れていたことは認めたが、それはすべて事実無根だという戒厳司令部発表を出し、「旗」等の証言を全面否定した。「旗」などの文書は韓国内で一切報道させなかった⁹⁾。

事実か否かが争われていた「流言飛語」の内容を、戒厳司令部発表と、日本に伝えられた「旗」等の文書によって整理しよう。それは大きく分けて三種類あった。

第一は、投入された戒厳軍兵士の性格と状態に関するものだ。すなわち、慶尚道の人間だけが選ばれた、食事が与えられていず、覚醒剤入りの酒を飲まされていた、等である。

第二は、戒厳軍の取った残虐な行為——「虐殺」についてである。その犠牲者としては、妊婦、女子学生、全南大生、中央女子高生、老人、警官、タクシ－運転手等が挙げられていた。

第三は、死亡者の数に関してだ。5月18日に40人が殺された、22日までに200余人死んだ、23日に道庁の地下室で475体の遺体を確認された、或いは推定死亡者数として800～1,000人、2,000人、10,000人近くと言われていた。

以上の真偽が争われた「流言飛語」について、表1でその概要とそれが掲載されている資料についてまとめた。

虐殺した死亡者数に関する「旗」などの証言に関して、韓国政府とは違った立場からの疑問提起があった。佐藤勝巳（日本朝鮮研究所事務局長・当時）は月刊『朝鮮研究』1980年7月号で「旗」に関して

「ここで指弾されている空挺部隊は、特殊の訓練を受けた部隊なのかも知れないが、韓国の農民や労働者（徴兵によって）で作られた部隊の一つであることは動かし難い事実である。しるされていることが事実なら、韓国の農民や労働者は、一たび単に組織され、上官に命令されれば『吸血鬼集団』化する民衆ということに論理的にならないだろうか。民衆の主体にそくして考えた場合、たんに命令した人たちがわるいなどでは、済まされない深刻な問題を内包していよう。

またこのレポートが、事実を誇大にしるしたもの、あるいは『UB通信』（事実無根の流言飛語のこと。西岡補）に属するものであれば、報告者は、自民族を貶しめ、愚弄しているのであって、その責任は重大といわねばならない。他方、韓国の民主化の運動に連帯したいと考えている一部日本人や在日朝鮮・韓国人は、この報告が、真実であるとして、自分たちの機関誌紙にとり上げ紹介している。この人たちの認識には、韓国では、このようなことが容易に起こりうるという前提があるのであろうか。

これは『韓国はこわい国だ』という多くの日本人のもつ、韓国認識と選ぶところがないのではないか。もっと慎重であって欲しいと思う。」

この問題提起を受けて筆者は当時、光州事件に関する日本の新聞の記事を検

表1 真偽が争われている『流言飛語』

		五月二十一日 戒厳軍発表	六月五日 戒厳軍発表	朝鮮大学校民主闘争委員会 アピール	「海外のみなさんへ」	「引き裂かれた旗」	T・K生「韓国からの通信」 七月 八月	カトリック光州大教区司祭団 「光州事態の真相」
(1) 戒厳軍の 性格と状態	① 慶尚道の人間だけ選出し、全羅道の人間を殺させた ② 食事を与えられず、覚醒剤入りの酒を飲まされていた	偽	偽		真		真 真	
(2) 戒厳軍の残虐行為——「虐殺」	③ デモ群衆の頭をこんぼうで殴打 目の玉が飛び出し、頭が割れた ④ 帯剣で市民を乱刺 ⑤ 子女を下着姿、或いは裸にした ⑥ 女子大生の乳房をえぐり、市庁前にさらした ⑦ 女学生を裸にし刺殺 ⑧ 止めに入った老人を刺殺 ⑨ 妊婦を刺し胎児を投げた ⑩ デモ隊負傷者を運んだタクシーの運転手刺殺 ⑪ 女子高生二十名と校長刺殺 ⑫ 抗議した警官刺殺 ⑬ 負傷者を二階から投げた ⑭ 市民を無差別に射殺 ⑮ 装甲車で人間をひき殺した	偽 偽 偽	偽 偽 偽	真 真 真 真 偽 真 真 真 真 偽	真 真 真 真 真 真 真 真 真 真	真 真 真 真 真 真 真 真 真 真	真 真 真 真 真 真 真 真 真 真	
(3) 死亡者数	⑯ 十八日に四十名が死亡 ⑰ 光州事態で民間人千余名死亡 ⑱ 光州事件で民間人二千余名死亡	偽	偽 偽	真 偽			真	

出所：①『韓国通信』55号 ②,③ 同56号 ④『世界』80年7月号,8月号(岩波書店) ⑤同8月号

(拙稿「日本の新聞が伝えた光州事件」『朝鮮研究』80年8月号より)

試してみた⁸⁾。朝日、毎日、読売、日経、サンケイ、東京の六紙を対象にした。
 事件当時、韓国に特派員を置いていた日本の報道機関は、朝日、読売、日経、
 サンケイ、東京、の新聞5紙と、共同、時事の通信社2社である（テレビは除
 く）。また、日本の新聞が使った外国通信社は、AP、UPI、AFP、ロイ
 ターであった。各新聞の光州発記事などより調べた光州現地取材状況は表2の
 通りである。

光州の市民学生は事件当時、外国人記者に対してたいへん協力的であった。

表2 光州市内の特派員取材状況（推定）

	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
朝日(齊 藤)	○	○	○	○	○						○
読売(支局員)									○	○	
東京(山 崎)							○	○			
共同(鈴木他)		○	○	○	○		△	△	○	△	○
AP		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
UPI		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
ロイター					○	○	○	○	○	○	○
AFP				○	○	○	○	○	○	○	○
日経	(ソウルにて取材)										
サンケイ	(/)										
時事	(/)										
毎日	(ソウル支局閉鎖中)										

(△は光州郊外の長城)

(拙稿「日本の新聞が伝えた光州事件」『朝鮮研究』80年8月号より)

国内マスコミが戒厳令下に検閲を受けておりまったく自分たちの主張を書いてくれなかったことへの反動もあって、外国マスコミを使って自分たちの主張を外に伝えようとしたからだ⁽⁹⁾。戒厳軍側も外国人記者が光州市内を出入りして取材することを、鎮圧が終了する日まで許している⁽¹⁰⁾。

各新聞の光州事件記事の内容を焦点となる虐殺と死亡者の数についてみる。第一に「旗」が伝える無差別の虐殺を目撃したり、目撃者の証言を得た特派員はいない。ただ、現地でそのような「流言飛語」が流れ市民をより激昂させたという事実は各紙が伝えている⁽¹¹⁾。

朝日の藤高、住谷両特派員はソウルからの記事の中で、「戒厳軍が女子大生の乳房を剣でえぐりだして市庁前にさらした」「生徒を殺された学校の校長が抗議したら殺された」という「流言飛語」について、はっきりと「デマ」とであると断定し「計画的な扇動という見方もできる」と書いている（朝日5月28日）。

一方、朝鮮総連の日本語機関紙『朝鮮時報』は6月2日と6月26日付で東京新聞と朝日新聞からの引用という形で虐殺は本当にあったと書いた。ところが東京も朝日もそんなことは一切書いていないのである。悪質な情報工作と言わざるを得ない⁽¹²⁾。

第二に死亡者の数である。当時光州市内にいた外国人記者は、政府が発表した死者数⁽¹³⁾よりも多くの死者を確認できれば世界的スクープになることから、病院や体育館など死体が安置されているところを歩きまわってその数を確認していた。信頼できる数字として報じられたのは次の通りだ。

光州5月22日発A P（読売23日）市内の4つの病院で死者57人（ほとんど市民、学生）を確認。ソウル23日発時事A F P（読売23日夕、毎日23日夕）とソウル23日発藤高特派員（朝日23日夕）は133人（4つの病院に81、道庁に52の遺体がある）。ソウル26日時事（サンケイ27日）は160人（46人仮埋葬、100人近くが道庁、病院に）。ソウル26日発藤高特派員（朝日27日）と光州27日U P I ジョン・ニーダム記者は、政府高官筋の情報として127人だとしている。

即ち、「旗」が伝えるような、23日に道庁地下室にあった475体の遺体を市民が道庁前広場に並べた場面を目撃した外国人記者は一人もいないのである。23日には各紙とも必死になって遺体の数を調べていたにもかかわらずだ。

筆者は日本の新聞の報道を比較検討してみると「旗」の伝える戒厳軍の虐殺と500人近くの死者確認は、かなり疑わしいという結論を得、それを活字にした（『朝鮮研究』80年8月号）。日本の新聞が「旗」を一切引用していないのも、信ぴょう性のなさのためといえるだろう。

しかし、キリスト者緊急会議はそれに対していっさし反論をしないまま、光州事件は地元出身者を除外し幻覚剤を飲まされていた軍人による無差別殺りくであり⁽¹⁴⁾、死者は2,000人にのぼる⁽¹⁵⁾という主張を機関紙などを通じて継続して広めていった。

3. 暴かれた「旗」の虚偽

筆者はその後、光州現地にも6回入るなどして「旗」の信ぴょう性に関する追求を続けた。その結果、「旗」の内容を否定する次のような証言を集めることができた。

第一に妊婦の腹を裂くなどという虐殺が本当にあったのかについてだ。83年5月、事件当時全南大学1年生で銃を取って闘ったという学生は「たしかにそういうウワサはありました。でも、自分も、自分の周囲の人間も、だれもそれを確認してはいません。だから、どちらとも言えないですね。私の見た一番残酷な場面は、中年の婦人が頭をこん棒でなぐられているところです。」と証言した。

同じく、83年5月光州で会ったタクシー運転手も「『旗』の伝えるような虐殺は目撃していない。大学の近くで談笑していた学生を軍人がメチャクチャになぐりつけて連行して行くところは目撃しました。」と語っている。

第二に死亡者数に関してだ。先の学生は、「旗」が見たという475体の遺体に関して

「あの時、自分は仲間たちといっしょにその集会を組織する側にいました。そこで犠牲者の数を確かめようとして、並べられた遺体を数えたのです。その時確認できたのは50余体でしたから、475体という数はおかしいと思います」と断言した。

84年5月ソウルの延世大学図書館前に、「旗」が全文壁新聞となって掲示されていた。雨にぬれないように模造紙の上に透明なビニールがはられていた。道庁の前に475体の遺体が並べられた、という問題の部分を見ると、そのビニールの上から万年筆で「ウソだ！ その時おれはそこにいたが、遺体はリヤカー3台分しかなかった」と書かれてあった。

85年から韓国のマスコミ、国会も光州事件の真相に関する調査を次々に公表してくる。

『月刊朝鮮』85年7月号は、当時光州市内を取材した朝鮮日報記者の座談会が掲載されている。そこでは当時広く流れた「流言飛語」に関する取材の結果、それらはすべて事実無根であったと証言されている。

「――妊婦を刺して殺した後胎児を引きずり出したという『流言飛語』もありましたね。このウワサの根拠を搜してみました。そうしたらデモを見物していたある婦人が驚いてしまったため流産したことが誤って伝えられたのです。とにかく流言飛語は事実として確認されていません。

――その事件に関してはこのような事実もありました。全南高校教師である夫を迎えに出た婦人崔美愛（音訳）氏が流れ弾に当たって死亡し、実際にその夫人は妊娠8カ月だったのです。記者もその夫人が銃傷で死亡したことを確認しました。

――女性の乳房をえぐり出したという話はどのように始まったのですか。

――たぶん軍人たちが若い女性を乱暴に扱ったところが発端になったと思います。実際に乳房をえぐり出された場面や、そういう死体を目撃したという人間にも会えなかったですし、そのような死体も確認できませんでした。（略）

――とにかく私たち取材チームもそのウワサを確認しようと一生懸命動きまわりました。六名の取材陣が分担して各病院を訪れましたが確認できません

でした。(略)

——妊婦の話はそうだとし、地域感情を誘発させたり、軍人が酒を飲んでいて、飢えていた軍人を先頭に立ててデモを鎮圧したという話はどう見えますか。

——最近、機動隊員一人と前空挺部隊出身除隊軍人に会いました。機動隊員は光州事件当時、道庁の中で空挺部隊軍人といっしょに鎮圧作戦をした人です。彼らの言葉を総合してみると、酒を飲んでいたりとか、慶尚道出身軍人だけで編成した部隊だというのはデタラメだと考えられます。その時投入された軍人の中で全羅道出身が多くいたというのはです。しかし、食事を与えなかったということは一部の場所で事実であったことが確認されました。旅団本部であったある大学から給食車が外に出ようとしてデモ隊に攻撃を受け、食事の供給ができなくなりました。そのため2日間非常食料で飢えをしのいだということです。

——市民たちは『お前たちのために我々は十日間も食事ができなかった』などという戒厳軍の不平をデモ現場で多く聞いたのですが、先の話はそれが多少誇張されて伝わったものと見られます。

——流言飛語が乱れ飛ぶしかなかった理由の中でもっとも重要なことは、言論不在状況であったという点を挙げることができます。光州一円で起きた事件の報道が統制されるや『UB通信（流言飛語のユービーをとったもの、西岡補）』が威力を発揮したのです。流言飛語を確認するために直接現場に行ってみると、ウワサは大げさに伝えられたデタラメであるということが多かったです。とにかく流布されている話はいつも大きくなっていくのです。それだけ言論の役割が重要だということを実感をもって教えてくれたのが光州事件ではなかったかと考えられます。結局、言論統制で損害を受けたのは誰だったのでしょうか。今となっては、流言飛語を流言飛語だといっても信じていない人が多いのです。『狼と少年』の状況になってしまったと思います。」次に死亡者数に関しても「旗」の主張を全面的に否定している。

「——当時の死亡者はどの位になると見ていますか。以前取材した時は大体200名ラインだと見ました。このごろは2,000～3,000名というのが流行のように広まっています。200名程度だと言うと『御用記者』という非難を受ける有様です。実際、取材なさった方の見解はいかがですか。

——事実、一番神経を使ったのが死体の数でした。光州市内病院にある死体を一つ一つ調べましたが百体程度しか確かめられなかった。道庁の前で慰霊祭まで行なった数ですから確実だと断言できます。

——5年が経った今光州市民に会うと異口同音に2,000～3,000名位と言います。その根拠を尋ねると『50余名が某所に秘密埋葬された』とか『海に捨てた』というような話をします。全部『～と知っている』という式の話です。確認されないウワサだけです。(略)

——実際2,000名ではなくて、明らかにされていない死亡者が数百人だけでもいたとしても問題はすでに起きているはずです。光州市内に明らかにされていない死亡者が2,000余名にもなるとすれば、各町内ごとにそのような人間が何人かずついなければなりません。隠そうにも隠すことはできませんよ。また当時、光州には100余名の記者が入って取材を懸命にしたのに、そのうちだれもが2,000名説を支持するだけの材料を発見できなかったのです。」

少し引用が長くなったが、これで勝負はついたといえる。特記しておきたいことは、戒厳令下においても韓国マスコミはこれだけのことを明らかにできる位の取材を行なっていたということだ。そして、85年の段階でこの内容を活字化するということは、政権側と、反政府勢力・光州市民らの両方から攻撃されることが明白であった。実際、この座談会に出席している趙甲濟記者は後日情報部の取り調べを受け、取材メモを没収されているし、反対に反政府勢力側からもかなりの抗議を受け、同誌は不買運動の対象とさえなった。真実を明らかにするための勇気をも韓国マスコミは持っていたのだ。

1988年盧泰愚政権が発足して以来、光州事件に関するタブーが解かれ、マスコミは全斗煥政権批判キャンペーンの一環として同事件について多数報じた。また、盧大統領の諮問機関・民主和合推進委員会(民和委)や国会中に設置された光州事件に関する特別委員会⁷⁷⁾では、入手できるすべての資料(朝総連やキリスト者緊急会議など日本のものも含む)が公開され、戒厳軍側、デモ参加者、負傷者、遺族、そして全斗煥・前大統領までもを証言台に立てた調査が進んだ。

民和委の審議の中である委員は光州事件については「①全斗煥政権の執権者たちが自分たちが権力を取るために事件を造作したという『事前造作説』、②金大中氏が民主的手続では政権獲得が難しいので内乱を陰謀し、それに同調する者たちが起こしたという『金大中内乱陰謀説』、③戒厳軍が示威を過剰に鎮圧し

たために起きたという『過剰鎮圧説』の三つの視角が存在すると指摘した⁽¹⁶⁾。

②は全斗煥政権の基本的立場で、85年国防部が国会に提出した報告書は「一部の政治勢力の操縦を受けた暴徒たちの乱動」と公式規定していた。しかし、盧泰愚大統領は1987年6・29宣言を通じて金大中氏を赦免・復権させるとともに、光州市民の名誉回復と補償を公約した。「陰謀」の張本人の大統領選出馬が許されたのだから、盧大統領は②の視角を否定したわけだ。

88年4月盧政権は事件を「民主化のための努力」と規定し、光州市民の名誉を回復するとともに公式に謝罪した。その後、88年5～6月に改めて犠牲者の届出期間を設けた。「民主化人士」としての名誉と多額の補償の約束された届出受けつけであったにもかかわらず、死亡者として追加して申告したのは13人にしか過ぎなかった（行方不明者113人）。つまりここに到って「旗」が伝えた死者475人以上説は完全に否定されたのだ。

一方、学生や在野勢力などの反政府派の多くは現在までも①の立場を取り続け、「旗」が伝えるような虐殺があったと主張している。しかし政権側からの圧力が一切なくなった段階で、いくら調査が進められてもその証拠はまったく出てきていない。それどころか、たとえばデモを煽動したとして有罪となった全春心氏のような人も「戒厳軍が女性の乳房をえぐり出したというウワサはあったが、そのような遺体は見なかった。それは戒厳軍が女性の服を乱れた時、乳房が出てしまったのがまちがって伝えられたのだと思います」⁽¹⁸⁾との証言をしている。

また、①の立場に立つ反政府派の主張を大幅に引用紹介した月刊誌『新東亜』88年3月号でさえ「今までに戒厳軍が『妊婦の腹を裂いて胎児を取り出し道ばたに捨てた』という流言飛語はまったく根拠のないものと明らかになっている」と書いた。

そして決定的なのは、盧政権打倒を叫ぶ反政府派も、まったく「旗」を引用していない点である。

おわりに

前節で見たように韓国で光州事件の真相解明の努力が進み、「旗」がまったく根拠のないでっち上げ文書であることが明らかになった。筆者はこれまで何回か雑誌寄稿を通じて「旗」を日本に発表し、デマを日本社会に広めて韓国と

韓国人の名誉を大きく傷つけた、キリスト者緊急会議、日本カトリック正義と平和協議会などの責任を問うてきた⁽¹⁹⁾。

しかし、現在に到るまでも訂正記事や反論はいっさいされていない。

筆者の周囲のあるノンクリスチ안의韓国専門家は、この間の経過を念頭において「キリスト者は目的のために嘘をつくことに対して宗教的良心の苛責がないのか」という質問をしてきた。

善意を持って行なった行動であってもその結果がすべて神の栄光を表すことにはならない。福音派の社会的責任への関わり方を考える際、考えなければならぬ問題は大きいといえるのだ。

注

- (1) これは現在の時点で明らかになっていることを筆者がまとめたものである。
- (2) 『キリスト教年鑑1990年版』には同会議の項に次のように記述されている。

「役員・代表中嶋正昭，実行委員大塩清之助，東海林勤，服部尚子，森岡巖，山口明子，設立・1974年。目的・韓国におけるキリスト者の民主化闘争に連帯し，支援行動を行う。またそのために日本の対韓政策を正す活動をする。これらの活動を国内的・国際的に他の市民団体や教会と連携しつつ推進する。市民集会，祈祷会等を行う。月刊『韓国通信』発行。」同会議は韓国の反政府活動家や光州事件被害者らに日本で集めた資金を送りつづけている。そのための特別会計を持つと機関紙に書いている。また，80年代中頃より，北朝鮮のキリスト教徒連盟との交流を進めているが，その二つのことの持つ政治的意味に関しても後日批判したいと考えている。
- (3) 以下の引用は『韓国通信』第56号からのもの。
- (4) 民団中央本部宣伝局編『「光州事態」の真相はなにか?』(民団)，神谷康介『三一〇日の韓国と大統領全斗煥』(真世界社)，柴田穂「続模索する韓国・光州暴動」(『サンケイ新聞』80年8月5～22日)
- (5) 和田春樹(東大教授)が猪狩章編著『光州80年5月』(すずさわ書房)所収の座談会で行なった発言。同書231頁。
- (6) 『月刊朝鮮資料』7月号(朝鮮問題研究所)，『韓国1980年5月光州民衆の決起』(アジア太平洋資料センター)，山本剛士『ドキュメント韓国は激動する』(教育社)，民族統一新聞社編『死を賭けた韓国学生青春』(エール出版社)，統一評論社編集部編『この民生かす統一よ来たれ』(創樹社)，石井清司『ドキュメント金大中裁判』

- (幸洋出版), 猪狩章編著『光州80年5月』(すずさわ書店)などが「旗」を引用または全文掲載している。
- (7) 学生運動の地下文献としては83年位から出回っていた。日本から逆輸入されたものと思われる。
- (8) 拙稿「日本の新聞が伝えた光州事件」(『朝鮮研究』80年8月号日本朝鮮研究所)
- (9) 拙稿「光州事件・『引き裂かれた旗』の真相は…」(『現代コリア』85年5月号現代コリア研究所) 42頁参照。
- (10) 80年5月25日光州発AFP＝時事電(サンケイ5月26日夕刊)参照。
- (11) 朝日の斉藤特派員は、5月18日朝戒厳軍が学内ろう城していた学生を排除しようとしたのを止めようとして、全南大教授が重傷を負ったと書いた(朝日5月24日)。また、5月1日から26日まで光州にいた日本人技師宮川正則氏は、軍が無差別に市民を射殺するところを見たと言っている(毎日、読売、東京、サンケイ、日経5月26日)。しかし、前者は19日に光州入りしている記者の18日の事件に関する断定であり、その根拠は示されていない。後者は、軍の市民への発砲を非常戒厳令が全国に拡大される前の17日などと語っており、信頼がおけない。
- (12) 前掲拙稿(『朝鮮研究』80年8月号) 7～8頁参照。
- (13) 死亡者の数に関する戒厳軍の発表は、5月21日午前7時現在で民間人1, 軍警5, 5月25日におよそ100, 5月31日に民間人144, 軍22, 警察4, 6月5日に民間人148(銃傷118, 打撲傷18, 刺傷9, 輪禍3)となっている。
- (14) 『韓国通信』56号, 80年6月20日発行。
- (15) 同91号, 83年7月20日発行。韓国の反政府勢力の間でも死者2,000人という数字が定説化していった。この根拠は、「旗」が23日に475体の遺体を確認しているのでその後の鎮圧作戦での死者と戒厳軍が持ち去った死者を加えると2,000人にはなるだろうという推算だ。
- (16) 『現代コリア』88年4月号18頁。
- (17) 5・18光州民主化運動真相調査特別委員会。
- (18) 前掲『現代コリア』88年4月号, 20頁。
- (19) 拙稿(『現代コリア』85年5月号), 拙稿「『韓国からの通信』『T・K生』は『北』の手先だったのか」(『諸君!』1988年7月号, 文芸春秋社)など。

〔書評〕

John H. Sailhamer, "Genesis",
The Expositor's Bible Commentary

Vol. 2, F. E. Gaebelin. (General Editor) Grand Rapids: Zondervan, 1990.

西 満

最近、福音派の出版社が出している主要な注解書のシリーズの創世記の注解書が相次いで出版された。第1は、Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15, Word Biblical Commentary*, (Word Pub. 1987) 352pp. で、著者は英国の The College of St. Paul and Mary の宗教学の教授で、最近その活躍が特に注目されている旧約学者である。第2は、Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17, The New International Commentary on the Old Testament*, (Eerdmans, 1990), 522pp. で、著者は、米国のアズベリー大学の宗教学の教授である。上記の書はそれぞれ1-15、1-17章までの注解であり、続編は近々刊行の予定である。両者共序論においてそれぞれの解釈の神学的姿勢をかなりのスペースを用いて明確に記している。第3は、John H. Sailhamer, "Genesis", *The Expositor's Bible Commentary*, Vol. 2 (Zondervan, 1990), 284pp. で、著者は、米国のトリニティ神学校の旧約学助教授である。本評においては特に第3のセイルハマーの「創世記」について論じることになっているが、第1と第2の著者についても少しばかり紹介してみたい。

ゴードン・ウェンナムは、自分の著書が、

ヴェスターマンとギブセンの注解書、およびその他多くの創世記に関する論文に負っていることを記しつつ、創世記がその後の出エジプト記-申命記に記された出エジプトと、シナイにおける律法授与の出来事の背景になる歴史を記しているのであるとす。そして、1-11章の記事でさえこういった視点で読む必要がある。アブラハムを召した神は、単なる一地方神ではなく、全宇宙の創造主なる神であることを教え、アブラハム以前の一連の人類の受けた悲劇的出来事は、アブラハムひいてはイスラエルの選びの必要性を示していると記す。著作年代についてウェンナムは、最近の学説を紹介、批判しつつ結論として前1250年から950年の間であるとする。1章の創造の日の解釈については、ウェンナムは枠組説に近い立場を採る。ウェンナムの議論の展開は明快で分かりやすい。福音主義の立場に立ちながらも、最近の学説に十分注意を払いつつ、自己の学説を展開している。

ハミルトンもまた、最近の批評学の展開を詳述しつつ、創世記が統一性を持った書である立場を保持している。彼は、2:4以降が10(11)の *וְהָיָה* の定形語によって結ばれており、それによって創世記が文学的

にも、神学的にも統一性を持った作品であることが分かるという。なお、ハミルトンは、2:4aのחולדותが1:1-2:3に属するという現代の多くの聖書の区分(RSV, JB, NEB, NAB, Speiser)に対して懐疑的である。その第1の理由は、2:4aは、2:4-4:26の序論の役割を果たしているのであり、第2の理由はマソラ本文の段落区分は2:4の統一性を支持しており、古代訳(70人訳)も同様である。この点については、ウェンナムもハミルトンと同様の区分をする。ハミルトンはモーセの著作性を一方的に主張することだけが福音派に託された役割ではないとする。ポスト・モザイカの加筆の可能性をも認める必要がある。ハミルトンもまた、創造の日の解釈について粹組説に対して好意的である。ハミルトンの注解書の一つの大きな特色は、当該箇所が新約聖書の中でどのように用いられているかを解説しながら記していることである。

ジョン・セイルハマーは、1983年以降トリニティ神学校で旧約学とセム語の助教授として教えており、米国の福音主義に立つ神学校の中で、中心的存在の一つであるトリニティ神学校の人気教授の一人でもある。しかし、この創世記の注解の内容は従来の解釈とは随分と異なったものがある。それで、前述したように、本項においては主に本書について少し論じてみたい。

本書は、頁数からいえば284頁で上記2冊の注解書と較べるとずっとコンパクトである。こういった紙数上の制約からか、本書の序論には批評学に関する記述は殆ど見られない。セイルハマーはまず、創世記の著者は、五書全体がそうであるように、伝

統的なモーセ著作説を受け入れる。同時に、五書自体は無記名で記され、そのように読まれるべきであることをも記す。さらに、創世記は五書の一部であるがゆえに、創世記が書かれた目的も五書が記された目的の中で論じられる。

まずセイルハマーは五書の構造を次のように分析する。五書を形作っている基本的な文学形式が四つある。それらは、物語、詩、律法、系図である。その中で、彼は特に物語と詩の結びつきに注目する。創世記1、2章の創造の記事の後にアダムの短い詩的談話が記され(2:23)、その後にエピローグがくる。同じことが、墮落の物語の後(3:14-19)、カインの物語の後(4:23-24)、ヨセフの物語の後(48:15-16, 20)についても言える。

五書全体について見るならば、三つの重要な区切り点を見ることができる。(1)族長物語の後に49:1-27そしてエピローグ。(2)出エジプトと荒野の物語の後にそれぞれ出15章と民23-24章の詩文。(3)創世記から申命記までの五書の物語の後に申32-33のモーセの歌、そしてエピローグ(34)。

上記三つの箇所(出15章を除く)には、次のような言葉が記されている。「集まりなさい。私は終わりの日に、あなたがたに起こることを告げよう」(創49)。「私は、この民が後の日にあなたの民に行なおうとしていることをあなたのために申し上げましょう」(民24:14)。「あなたがたの部族の長老たちと、つかさたちとをみな、私のもとに集めなさい。私はこれらのことばを彼らに聞こえるように語りたい……私の死後、あなたがたがきっと墮落して、私が命じた

道から離れること、また、後に日に、わざわざあなたがたに降りかかることを私が知っているからだ」(申31:28-29)。これら三つの章句にはいくつか共通している語がある。それらは「集まりなさい」「語りたい」「後の日に」である。特に、「後の日に」「終わりの日に」(בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים)という語にセイルハマーは注目する。「後の日に」は五書ではその他では申4:30だけに用いられている。これらの継ぎ目の語は、著者または編集者の解釈が表されている。五書の著書は過去の出来事に強い興味を示しているだけでなく、「終わりの日に」を繰り返し用いることによって、未来に対しても強い関心を示している。著者の中心的関心の一つは、過去と未来とは本質的に結び付いているということであり、さらに、五書および創世記の小さな単元の物語の中に未来を示す型があるとも言う。一例を挙げると、創12:10-20のアブラハムのエジプト訪問の記事と創41-出12章のイスラエルのエジプト滞在の記事の間に類似点があり、前者は後者を予表している。(カースト、*創世記注解* 12章参照)。特に注目すべきは、創12:10-13:4に記されているロトの立場は、創41-出12章の物語の中に記されている「入り混じって来た外国人」(עַרְבֵי 出12:38)と重ね合っていることである。と同時に創19:36-38において、ロトはモアブとアモン人の先祖になっている。そして申23:3では、彼らの主の集会に加わることが禁止されている。このように、ロトはアブラハムの集会から最終的に除外され、読者は、エーレブ (עֶרְבָב) が、イスラエルの集会に入っていないということを知らさ

れるのである。この解釈に従ってネヘミヤは外国人との結婚問題を処理したのである。以上のように、セイルハマーは五書の構造を終末論的な面と、タイポロジカルな面から分析する。

さらにセイルハマーは、五書を次のように分析し評価する。まず、創1:1-2:4aを一つのまとまった歴史的叙述の単元とみなし、これが五書全体の序論であるとみなす。五書に記された最も顕著な出来事は何かという、それはシナイ契約である。シナイ契約の意味は次の五つの点に要約することができる。(1)神はイスラエルと共に住まわれる。(2)イスラエルは選民である。(3)神はイスラエルに土地を与えられた。(4)イスラエルは神の御旨に従わなければならない。(5)救いか裁きかは、イスラエルの服従、不服従にかかっている。

しかし、五書の著者がシナイ契約に関して記した意図は次のように要約することができる。(1)神はイスラエルの民とシナイ契約を結ぶことによって、アブラハムの子孫を通して人類に祝福をもたらそうとした。(2)人類に祝福を与えようとしたシナイ契約はイスラエルの民の不従順のゆえに失敗した。(3)祝福を回復するという神の約束は究極的には成就する。それは神がイスラエルに信頼と服従の心を与えるからである。従って、五書はシナイ契約の失敗を回顧し、未来の約束の成就を展望する終末的思想をもった書である。

では、五書の序論的役割を果たしている創1:1-2:4aは何をその中心的課題としているか。セイルハマーによれば、それは神、人、地 (land) である。1:1において著者

は「初めに、神が天と地を創造した」ことを記す。そして2節から著者の焦点は地へ向けられる。そして2節以後の地はシナイ契約との関係で見る地である。従って ארץ は「land」と訳したほうが意味が近い(出19:5参照。この場合『全世界』は כְּלֵהָאָרֶץ で all the land, 一般には earth が用いられている)。では、1:1-2:4a は地の何について語っているのか。それは神が地の所有者であると主張しているのである。「わたしは……地と、地の面にいる人間と獣を造った。それで、わたしの見る目になかった者に、この地を与えるのだ」(エレ27:5)。五書の著者は、全地の所有者である創造主なる神によって、イスラエルに土地の授与が約束されたことは——シナイ契約によって効力が発生した——全く合法的なことであることを指摘しているのである。

1:1-2:4a がシナイ契約への序論であるという見解に立つ時、創世記1章は、契約の神に関する極めて重要な思想を提示していることに気がつくのである。それは宇宙の創造主なる神である。イスラエルは契約という方法を通して神を知ったため、神はイスラエルのみの神という考えに傾く危険がある。それに対して、創世記1章は神は全世界の創造主であり、全人類を祝福される方であることを明瞭に述べているのである。

以上が、J. セイルハマーが「Genesis」の序論で述べている創世記の構造と神学の概要である。

本書はユニークな創世記の注解書である。特に、五書、創世記の構造を、物語と詩との結び付きを創世記-五書の構造の分析をなす手掛かりとする手法には、斬新なものがあ

る。五書全体を三つの区分に分けるメルクマールに「終わりに日に」(בְּאַחֲרִית הַיָּמִים)の用語を用いる方法も、五書を読むにあたって新しい観点を与えられて興味深い。しかし、その解釈が正しいかどうかについては、今少し時間をかけて考えてみる必要がある。

創1:2以降に記されている「地」が、シナイ契約との関係で見るローカルな土地を意味しているというセイルハマーの見解は、少し行き過ぎた面があるのではないだろうか。また、シナイ契約が失敗であるとモーセが考えていたのであれば、なぜモーセは申命記の中で繰り返しイスラエルの人々におきてと定めに従うことを勧め、そうすれば約束の地においてしあわせを得ると説いたのか理解できなくなる。

評者は、1991年夏、トリニティ神学校の夏期講座に出席し、セイルハマー博士の二つのクラスの講義を聞く機会を得た。クラスで聞くセイルハマー先生の講義は魅力に富んだものであり、多くの示唆を与えられた。その教えは福音主義に立ち、モーセ著作説を擁護しながらも本書に記されていることよりもずっとラディカルなものがあった。そのため、学生たちはしばしば当惑した。しかし、このような講義が、福音主義陣営の中心的神学校においてなされることに、米国の福音主義の幅の広さを痛感させられた。但し、その学説の評価は、本書の評価とあいまって暫くの時が必要であるのかもしれない。なお、セイルハマーの五書に関するさらに詳しい見解は、1992年出版予定の *Pentateuch as Narrative* (仮称) に詳しく記されていると聞く。

なお、評者は、同じ夏、英国のチェルト

ナムのゴードン・ウェンナム教授のお宅に招かれ、短い時間ではあったが、親しく教えを頂く機会にも恵まれたことを付記して

おく。本評は、紙数の関係で、主に序論に記された創世記を理解する基本的立場の紹介にとどめた。〔旧約学 専攻〕

Book Review

Awakening to Mission: The Philippine Catholic Church (1965–1981),

by Pasquale T. Giordano (Quezon City: New Day Publishers, 1988) xv, 376pages.

Reviewed by Thomas N. Wisley, Ph. D

INTRODUCTION

An evangelical might conclude from the title that *Awakening to Mission* is about Protestant missionary work among Roman Catholics in the Philippines. In actual fact, the book is written by a Jesuit missionary who has lived in the Philippines more than 25 years. Rev. Pasquale T. Giordano is professor of Religious Studies at the Ateneo de Davao University and associate editor of *Tambara*, the university journal. As a Roman Catholic scholar he brings an “in-house” perspective to Roman Catholic missions in the Philippines.

But why write a book review about Roman Catholic missions from a Roman Catholic perspective for an evangelical journal? I suggest two reasons.

First, approximately 86% of Filipino people claim to be Roman Catholic in their religious orientation. This being the case it seems important that the religious

background of the majority of people be considered.

Second, I think an “insider” perspective on this religious orientation can be helpful to non-Catholics, particularly evangelicals. It has been too easy in the past for evangelicals, as well as those from other theological persuasions, to speak for what others believe.

For example, I picked up a book in which the author discussed animistic religious practices in Roman Catholic Christianity in the Philippines. This description may or may not be true depending upon which Catholics one is talking about and depending upon what one means by “animism.” Undoubtedly there is a reality here and one cannot escape the accommodation of Roman Catholics to the phenomenal world in their missiology. But to equate without qualification the animism of the New Testament times, or the animism of Africa or West Irian to the Philippines is inaccurate. Also,

second or third-hand comments about what “they believe” are frequently ill-informed and misleading. From time to time it is good, I think, to listen to what insiders are saying about what they believe.

PURPOSE

Giordano's purpose is to document the Catholic Church's understanding of her “mission” in the Philippines by organizing and thematizing official documents of the two decades prior to the “People's Power Revolution,” February 22–25, 1986; the social upheaval that forced Ferdinand Marcos with his wife Imelda from the presidency and brought Corozon Aquino to power.

Herein lies one of the main strengths of the book, particularly for the researcher who seeks organization and interpretation of significant Church documents relative to Catholic missions in the Philippines.

Mission in this sense unsurprisingly tracks closely with the trend in Roman Catholic missiology that focuses on socio-political concerns as central to mission strategies. In Giordano's words: “the heart of the question raised in this dissertation (is this): do church personnel and institutions have to be involved in partisan political movements to achieve effective results in the process of fostering social transformation and establishing a just social order?”

Notice his use of the words “partisan political movements,” “social transformation” and “a just social order.” These terms are

related directly to the “heart of the question” of “Awakening the Catholic Church” to her mission, namely social transformation.

CRITIQUE

One of Giordano's fundamental conclusions in the book is that the Church is too concerned about herself to be able to reach out to meet the needs of the social situation. Though I am largely in agreement with his assessment, it is intriguing to me that he critiques the mission of the Catholic Church in the Philippines based upon inefficient and inadequate involvement of the Church in socio-political concerns. For it seems to me that social involvement has been fundamental to Catholic mission work in the Philippines.

Moreover his critique raises a much more fundamental question about the nature of the Church's evangelistic mission. Giordano describes the evangelistic mission of the Church in the terms “integral evangelism,” a concept that promotes human development and liberation as evangelism. It is not a concept unique to Giordano but flows out of the stream of Latin American theology of liberation.

With regard to the proclamation of the gospel of Christ in evangelism, Giordano does not deny that conceptually. But it is a form of proclamation that “impels” one toward involvement in the “process of social transformation” and thereby defines “conversion” in socio-political terms.

While not minimizing the socio-political issues involved here, particularly in the Philippines, to define evangelism in terms of socio-political issues makes it possible to justify almost any form of work, so long as it produces change in the socioeconomic order.

Another critical comment concerns Giordano's assessment that the Catholic Church was "the only institution in Philippine society able to stand up to the abuses of martial law government."

While it is true that, numerically, more instances of Catholic resistance to martial law can be cited, it is also true that many Protestant churches and individuals were involved in resistance to martial law and in the People's Power revolution. The Dilliman Bible Church, for example, was represented by its pastoral staff and its lay people at the

barricades. Others saw their responsibility to hold prayer vigils and later spoke out in other forums for peace and justice issues. To say that the Roman Catholic Church was the only institution to stand against the abuses of martial law is simply not true. The fact is that the revolution of 1985 was, in many respects, one of the most ecumenical events of recent history in the Philippines.

CONCLUSION

Taken on the whole, *Awakening to Mission* is a valuable book to be read by both Protestants and Catholics, particularly for research purposes. Much can be learned here about the Catholic Church in the Philippines.

[Missiology and South Asian Studies]

Book Review

Shaping Character: Moral Education in the Christian College,

by Arthur Holmes (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990).

Reviewed by Siegfried A. Buss

One of my happy memories of Thanksgiving, 1954, my first year of teaching and graduate study at Wheaton College, was dinner with the Holmeses. I was impressed by the high academic level of discussion and quickly realized that I was in the company

of a genius.

Dr. Holmes, like no other Christian thinker, has influenced the formulating of a sound Christian world view and helped chart the course for Christian education, arguing that "ethics is everybody's business."

This emphasis comes at a time when the transmission of values which served to integrate the Christian college curriculum has been relegated to the religion or philosophy department.

Why does Holmes place such stress on ethics across the curriculum? He suggests at least four reasons. First, it is an essential part of higher education to cultivate the qualities of a liberally educated person. Holmes insists that education helps shape people, cultivating abilities and qualities that last throughout life. Holmes wants college graduates to think for themselves, to communicate with empathy, precision and grace, to make responsible decisions and to become the kind of persons God intended them to be. Secondly, ethics should be a distinctive emphasis in Christian higher education. In other words, Christian colleges don't just add biblical studies to a broader range of subjects but strive for a holistic integration of faith and learning. All the disciplines need to be penetrated as to reflect a Christian worldview.

In the third place, Holmes insists that values are intrinsic to the very subject matter taught in Christian colleges. What is the spectrum of values? Holmes lists moral values like honesty, political values like equal justice for all, intellectual values like truth and understanding, aesthetic values like beauty and social values like friendship. Holmes refers here to intrinsic values. Thus one value intrinsic to intellectual activity

is understanding, one intrinsic to art is beauty, one intrinsic to social relationships is friendship, etc. Here again, ethics is everybody's business.

Fourth, values are inherent not only in what is taught but also in how it is taught. Holmes states, "What I am, what I choose to do, and how I do it are powerful influences on impressionable students, far more effective in many cases than ethical arguments or theoretical lectures on moral matters." In other words, ethics is everybody's business because it implies a "range of objectives" within which every teacher and student in every department has a place. This, of course, also includes administration and staff.

What, then, are the objectives that moral education in a Christian context should include? Holmes lists eleven:

1. consciousness-raising
2. consciousness sensitizing
3. values analysis
4. values clarification
5. values criticism
6. moral imagination
7. ethical analysis
8. moral decision making
9. responsible agents
10. virtue development
11. moral identity

The impetus for writing this book came from the 1986 "Ethics Across the Curriculum" project in which thirteen member colleges of the Christian College Consortium participated. This group was chaired

by Dr. Holmes and we are indebted to him for making this information available to the public. Holmes, therefore, in writing, has the nonspecialist in mind. We have here a survey, an introduction to a rather complex subject. The book is limited in scope but invites the reader to pursue the matter further. It concludes with a very detailed bibliography.

For those who some years ago during college days took an ethics course, this book is most helpful in updating and clarifying the issue in the light of the contemporary scene. Missionaries will find chapter two in which Holmes assesses today's climate, especially helpful.

[German Literature]

〔書評〕

Creation and Scientific Explanation,

by W. P. Carvin (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988).

柴 田 敏 彦

本書は、T. F. トランスの編集による *Theology and Science at the Frontiers of Knowledge* と題するシリーズの一冊である。このシリーズの目的は、信仰と理性あるいは神学と科学との間にあると考えられている隔たりを解消するような新たな総合をもたらす学際的かつ創造的な解釈を提供することにあると謳われている。特に、神学と自然科学との相互交流・修正を通して、最終的には、ユダヤ・キリスト教的思想が古代世界のそれを一大変革して行ったように、現代の思想・文化の基礎構造からの再構成を意図したものである。

このような試みを必要かつ可能性ありと見た背景の一つには、編者自身が強調している、「近代神学をひどく悩ましてきた神と

宇宙との理神論的分離と、創造者の側からのいかなる相互作用に対しても宇宙を閉ざす機械論的な宇宙概念」とが今や、動的な開かれた構造の宇宙との概念にとって代わられつつあるとの事情が挙げられている。

『創造と科学的な説明』と題する本書では、キリスト教の「無からの創造」の教理と科学的宇宙論との関係を分析することによって、今日における科学と信仰との関係の在り方への示唆を導き出すことを試みている。著者は、この両者の関係を、神存在の宇宙論的証明と噛み合わせる形で論を進めている。本書の構成は、第1章の「創造と宇宙論」に始まり逐次、第2章 アリストテレスの世界、第3章 トマス・アクィナス：世界から神へ、第4章 トマス・

アキナス：神から世界へ、第5章 天と地の婚姻、第6章 ライブニッツの数学的世界、第7章 創造と科学的説明と宇宙論的証明となっている。議論の大半は、第1の事例となる、アリストテレスの宇宙論を背景として構築されたアキナスの宇宙論とその関係に費やされている。第2章から第4章において、アキナスとアリストテレスの繋がりを示すとともに、アキナスの神存在の宇宙論的証明の評価について、それが当時の科学的宇宙論の枠組みの中においては、十分に説得力を持つものであると論じている。つまり通常聞く宇宙論的証明への批判はこの点を見落としており、正当な批判とはならないことを指摘している。とにかくも、当時、科学的真理として提供されていたアリストテレスの宇宙モデルあるいは宇宙論・世界観によって、アキナスの宇宙論的証明も創造主への告白も調和的に総合されていたと言うのが著者の論点である。

第2の事例としては、デカルトの宇宙論を背景としての新たな総合を試みたライブニッツを扱っている。背景となるアリストテレスの宇宙論とデカルトのそれとは、大きく形態を異にするものであるが、「無からの創造」の教理は、この新たな宇宙論に対しても融合を見せたことが確認され、「異なる科学的宇宙論の登場によっても、『我は天地の造り主なる神を信ず』との信仰告白は、少しも脅かされはしない。」との論旨を裏付けている。

著者は、このように、創造の教理は、その時代の科学が提供した宇宙論あるいは世界観に調和的に組み込まれて告白されてき

たことを明らかにするのであるが、第1章において、その最初の総合の試みが創世記第1章の天地創造の記事に見い出されるとしている。著者は、「無からの創造」に対する信仰告白の具体的な形として、当時の世界のバビロニアの神話的宇宙論が用いられたと説いている。アキナス、ライブニッツの登場を待つまでもなく、聖書自体の創造の記事の中に、すでに、「創造主」への信仰と、その時代の世界が利用できる「宇宙論」の調和的交流の先駆的な例を見ると言うのである。となれば、新たな宇宙論の登場は、古い宇宙論の廃棄と新たな宇宙論と信仰の再総合とを必然とするものとなる。また、現代に至るまでの、科学的宇宙論と創造主への信仰の総合が非聖書的とされず、かえって、正統な手続きであることの論拠となっている。ただし、創世記第1章の解釈について言えば、著者は、創造の記事とバビロニアの創造物語の間に類似点とともに著しい差異があるとし、聖書独自の視点である被造物と創造主との区別等に言及はしているが、なお宇宙論の借用との断定は問題とされるものである。

この創世記第1章に言及する中で、著者の立場は明らかにされている。つまり、宗教にとって、創造の意味を説明しようとするとき、指し示すべき宇宙論が必要であるが、その宇宙論は聖書の創造の概念に本来的に備わっているものではない。創世記の宇宙論は、聖書がバビロニア人たちと共有しているものであり、信仰に由来するものは神の自由な行為によって宇宙が造られたと言う事実である。聖書の信仰は、決して特定の宇宙論に繋がれてはいない。著者

は、これらを論点として、アキナス、ライプニッツへと論を進めている。その確信とするところは、「天地の造り主なる創造主」への聖書の信仰はすでに宇宙論の3変遷にも拘らず存続しており、なお別の宇宙論の登場によっても、いや今まさにその存続の戦いに途上にあるかも知れないが、生き残るであろうと表明されている。

信仰はある宇宙論を得て、「天地の造り主を信ず」との告白の具体的内容を得るとともに、「この世界を」と指し示せる具体的宇宙論を前にして、告白は、さらにその本来の意味を深め知り得ると言うのが著者の強調するもう一点である。それが、ライプニッツの数学的な方程式によって理解された宇宙であれ、それによって神の創造のみ業の栄光も秩序も「これが造られた世界の姿である。」と提示できるものとなる。宇宙論抜きの創造主の告白は、神のみ業のくすしさを知らぬ告白となってしまうと論ずる。

これらの歴史的論証を踏まえた上で、著者は、現代の宇宙論と信仰との問題を最終章で扱っている。著者は、今日のスタンダードモデルとなっている膨張宇宙に言及し、その巨大な宇宙を前にして、信仰者は、どう答えたら良いだろうかと問いかける。科学の時代において、創造主への信仰がこのサバイバルゲームに勝利する可能性が残されているか。この間に「勿論」と答える著者が、その手法として提示しているのは、科学的宇宙論の不完全性・流動性ゆえの危険を認めつつも、その時代にあっては、「科学者よ。汝の語るまさにその宇宙こそ、我らが信ずる神が造り賜うたものである。」

というものである。すでに、聖書には宇宙論なしとして来た著者にとっては、科学の揭示する宇宙論に迎合するほか道は残されていなかったのである。結局、科学と信仰の総合を意図したにしても、著者は依然として、科学と信仰の二元論に立ち続けてのことである。これは、「科学と信仰とはそれぞれの独自の領域において働くものであり、信仰は物事の年代や性質について何も語らず、科学は物事の究極的な起源について何も語らない。彼らは、このようにしてともに安心して過ごすことができる。」(p.87)との発言にも現われている。しかも、著者の説く信仰と科学との関係とは、実質的に信仰の側の科学への追従の道ではない。それも、「我々はそれらのうちのどの一つとも決して結婚すべきでないことも学んだ。」と、相手を信頼などできずに半身に構えてである。それとて、相手に恵まればのことであり、デカルトの神不要の宇宙論のように、神の存在を否定あるいは不必要とする宇宙論に遭遇すれば、相手を失って途方に暮れるか、苦難を強いられることになる。

問題はこれだけではなく、著者も懸念を表明しているが、このような科学と信仰の関係では、説明を本業とする科学によって信仰の領域にあったことがらまでが説明されていき、信仰の領域が縮小され続けることになる。生命の起源が生化学によって、宗教体験が心理学によってという具合にある。ついには、著者の例を用いれば、人人は信仰の領域の二階部屋を必要とせず、全てが科学の領域の一階部屋のみで事足りてしまうことになる。軒を貸して母屋をと

られるように、二階部屋の存在さえ忘れられてしまうのではと懸念されている。しかるに、著者は、この二階に住む信仰者に対して、一階での出来事に注意を向け、極力階下に足を運び、家族にこの家が二階建てであることを思い起こさせるようにしようと促すのである。しかし、語り得る言葉は、「それは神がそのように造られたからそうなのですよ。」の繰り返しに過ぎないのである。信仰は、著者にとって、「何故なら、神が造られたのです。」以外の言葉を科学に對して語らぬものとなってしまうている。

確かに、膨張宇宙も、ブラックホールも、素粒子の世界も、科学の名において登場し

てくるものが何であつても恐れなしとはなるであろう。「その宇宙を神がお造りになったのです。」で全てすむならばであるが。

著者が抱えている信仰と理性の二元論の克服がなければ、科学と信仰の間の正しい関係は成り立たないのではないか。改めてタイトルを見直せば「創造」と「科学的説明」なのであつて、信仰の働く領域での説明は最初から念頭にはないのである。しかし、この点、有神論的世界観に立つて科学の営みがなされるときに、本来の信仰との調和を備えた科学の使命が全うされよう。

〔神学 専攻〕

Wissenschaften und die Transzendente phänomenologie (1936) 邦訳・『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（中央公論社、一九七四年）の中で「生活世界はそのまっただけに相対性の中にありながら、やはりそれなりの普遍的構造をもっている」（一九四頁）と述べているが、「意味局面」の存在論的概念が欠落しているために普遍性と相対性がいかに調和するか、最後まで明確にすることができなかった。

- ④① B. Denarest, *General Revelation* (1982), 抄訳・「一般啓示論」共立モノグラフ No 3 『神の啓示と日本人の宗教意識』。
- ④② 稲垣久和「日本文化の世界観」『神の啓示と日本人の宗教意識』。

〔キリスト教弁証学 専攻〕

- ②⑥ R. Bernstein, *Beyond Objectism and Relativism* (1983), 邦訳・『科学・解釈学・実践』(岩波書店 一九九〇年)。
- ②⑦ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1960) (5. Aufl. 1986) S. 311, S. 380, S. 401.
- ②⑧ R. Porty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Blackwell, 1980) p. 389.
- ②⑨ H. Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee, I-III* (Amsterdam: Paris, 1935-36), Boek I, p. 5.
- ③① 法理念の哲学の簡単な紹介については、稲垣久和「日本主義とキリスト教哲学」(『共立モノグラフNo3』)『神の啓示と日本人の宗教意識』いのちのことば社、一九八九年)。「弁証学の課題としての『宗教と社会』」(『東京基督教短大論集』二二一号、一九八九年)。
- ③② H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed, 1969) vol. 1, p. 57.
- ③③ H. Geertsema, 'Christian Philosophy: Transformation or Inner Reformation,' *Philosophia Reformata* 52 (1987) p. 139.
- ③④ H. Inagaki, 'Het religieuze grondmotief in het moderne Japan', *Beweging* (De Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte, Utrecht) 54, N. 5, 1990, p. 87. 'Responses to Lossiness in Modern Japan', *Evangelical Review of Theology* (WEF Theological Commission) 15, N. 1, 1991, p. 76.
- ③⑤ 稲垣久和『大嘗祭とキリスト者』(いのちのことば社、一九九〇年)。
- ③⑥ H. Dooyeweerd, N. C. vol. 2, p. 547.
- ③⑦ ibid., p. 466. 法理念の哲学における認識論の最近の展開について D. F. M. Strauss, 'An Analysis of the Structure of Analysis,' *Philosophia Reformata* 49 (1984) p. 35. H. Hart, 'Dooyeweerd's Gegenstand Theory of Theory', *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, ed. by C. T. McIntire, (Lanham: Univ. Press of America, 1985).
- ③⑧ H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought* (Nutley: Craig Press, 1965) pp. 182-183.
- ③⑨ H. Dooyeweerd, N. C. vol. 2, p. 302.
- ③⑩ E・フッサールの超越論的現象学における生活世界 (Lebenswelt) について提起されている日常生活世界との関係については稿を改めて論じられるであらう。ただ次の一点だけは注意しておきたい。フッサールは最晩年の著作 *Die Krisis der Europäischen*

- ⑪ K. Nielsen, 'Wittgensteinian Fideism' p. 238.
- ⑫ *ibid.*, p. 240.
- ⑬ 間瀬啓允「ジョン・ヒックの宗教言語論」(『哲学』第八九集、慶応義塾大学三田哲学会編、一九八九年) 一三二頁。
- ⑭ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism* (1985), 邦訳・『宗教多元主義』(法蔵館、一九九〇年) 四一頁。
- ⑮ 同書、四〇頁。
- ⑯ L・ウィトゲンシュタイン『哲学探究』第二部、三八四頁。
- ⑰ J. Hick, *An Interpretation of Religion*, (London: Macmillan, 1989) p. 130.
- ⑱ J・ヒック『宗教多元主義』八〇頁。
- ⑲ 同書、五〇頁。
- ⑳ 同書、五一頁。
- ㉑ 同書、五九頁。
- ㉒ I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (1781), 邦訳・『純粋理性批判』(篠田英雄訳・岩波文庫、一九六一年) 上・六〇頁。「それだから必然性と厳密な普遍性とは、ア・プリオリな認識を表示する確実な特徴であり、この両つの性質は互に分離しがたく結びついているのである (B4)。」
- ㉓ 同書、一五二頁 (B106)、カテゴリー表によれば分量、性質、関係、様態の四綱目のそれぞれが三個の様式を含むので合計十二になる。
- ㉔ J. Hick, *God Has Many Names* (1980), 邦訳・『神は多くの名前をもつ』(岩波書店、一九八六年)。カント認識論との類比について J. Hick, 'An Interpretation of Religion' Part IV, Chap. 14, §3.
- ㉕ この宗教理解はカント自身の宗教理解とは全く違うことに注意。カントにとって神とは、宗教体験の中で出会うものではない。神とは実践理性によって要請される対象であり、幸福と道徳との一致のための基盤である(『実践理性批判』第一部Ⅱ・二・5 参照)。

よるたえざる自己点検と祭司的な執り成しの祈りを求められる。恵みへの応答は、社会に向かつては預言者的発言と行動とを生み出し、キリストの王権に基づいた正義の確立と、隣人愛の教えに基づいた奉仕のわざを生み出す力となるであろう。

(注)

- ① 坂部恵「比較思想の新段階——人間・科学・宗教——へのコメント」(『比較思想研究』第一七号、比較思想学会編、一九九〇年)。
- ② 稲垣久和「創造論とパラダイム論——神学と科学の方法論をめぐって——」(『福音主義神学』第二〇号、日本福音主義神学会編、一九八九年)。
- ③ W. V. O. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism' in *From a Logical Point of View* (2nd ed.) (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1961).
- ④ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), 邦訳・『哲学探究』(四三三節、五節)・『ワイトゲンシュタイン全集』8 (大修館書店、一九七六年)。
- ⑤ 同書、一四〇節。
- ⑥ K. Nielsen, 'Wittgensteinian Fideism' *Contemporary Philosophy of Religion*, S. M. Cahn & D. Schaz (ed) (Oxford: Oxford Univ. Press, 1982) p. 252.
- ⑦ P. Winch, 'Understanding a Primitive Society' *Ethics and Action*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1972) p. 41.
- ⑧ *ibid.*, p. 34.
- ⑨ *ibid.*, p. 11.
- ⑩ H・G・ガダマーの解釈学についての簡単な解説については、稲垣久和「西欧近代思想と日本国家——キリスト教哲学的考察」(『東京基督教短期大学論集』一二号、一九九一年)。

五、結語

「人生にはどういう意味があるのか」。確かにこの問いには、人間と世界の存在の丸ごと、全体がかかっている。われわれは冒頭に掲げたこの問いに対して、世にある宗教と哲学が、いかなる応答をしてきたか、その一端を垣間見てきた。宗教は人間の理論的思考に促されて、人間が創作してきたものではない。意味の始原アルケーに向かうやむにやまれぬ衝動である。これを根絶してしまうことはできない。人間とその共同体が存在するところ、いつ、いかなるところにも、宗教は存在してきた。そして、異なる文化の中に、異なる宗教が存在する事實は、理論的説明を要するであろう。今、われわれは、異なる文化の中に現われた諸宗教は、その存在と、またその働きにおいて、キリスト教哲学の包括的な地平のうちに、十分な意味づけを行うことができる。このところで宗教的な中立を装っても無駄である。近年の科学哲学や解釈学の発展を待つまでもなく、コミットメントのない中立な立場の「認識」や「理解」は全くの空虚であることは明らかだからだ。^⑩むしろ、われわれは、キリストの贖罪のわざによって回復された創造の豊かな世界の中でのみ、諸宗教の存在の普遍性と、またその歴史的、文化的な相対性を同時に理解することができるであろう。歴史の中に非キリスト教の動因が働けば、この世の造られた世界の内に、その意味の始原を見い出そうとするために、文化全体が必ずや二極に分極した二律背反的な弁証法に陥ってしまう。^⑪現代日本におけるこのような形での二極化した絶対的弁証法は、すでに述べたように、近代—伝統という形態をとっている。そしてその「伝統」のより詳細な哲学的分析は、人間自我が対神、対人、対自然の三関係において、どのような形で存在しているかを注意深く見るることによって行われるであろう。たとえば筆者はかつて、日本の伝統の日常生活世界の中に、「日本主義」と呼ぶうる包括的システムが存在することを示したことがある。^⑫

非キリスト教的動因が支配する人間の文化、歴史の中にあって、創造、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といったキリスト教的動因は、まず第一義的に、内からの批判原理として働くことになる。この点においてキリスト者と非キリスト者の区別は何もない。そしてキリスト者の生けるまことの神への信仰は、み言葉に

のありようは、歴史と文化に応じて少しずつ異なるであろう。宗教的動因は、信仰的局面を通して働き続ける。信仰的局面は、整合的に歴史的局面を異なる方向にリードして開示させ、異なる文化を現出させる。また、社会的局面をリードして異なる共同体を現出させる。

信仰的局面を通して、人間は始原^{アルケ}である神に応答するが、キリストを通して応答するのか、そうでないのかによって、大きく方向が分かれるであろう。後者は、非キリスト教の信仰として、しかも歴史的開示過程に応じて異なった形態を取るようになる。これがいわゆる異なる諸宗教として現象してくるものである。したがって諸宗教の現象や体験には、全く真理性がないのではない。諸宗教はその出発点において、キリスト教と同じであった。だから、「諸宗教は不信仰」(K・バルト)なのではない。諸宗教の現象は、やはり、創造によって啓示された人間の信仰的機能の働きの結果である。ただそれは、キリストを通さない信仰だ、ということである。

しかし、それでも、諸宗教の現象と体験の中に、罪を贖うことはできなくても、しばしば罪を抑制する方向への恵みが働くことをわれわれは知っている。これは創造の神の一般恩恵の働きであり、神が「ご自身のことをあかししないでおられたのではなかった」(使徒一四・17)証拠である^④。また、ここに、キリスト教から見た諸宗教のランクづけの基準もある。われわれは、「宗教の種」や「神聖感覚」(J・カルヴァン)に基づく他宗教の存在を確認したからといって、平板的に諸宗教を十把一からげで評価したわけではない。むしろ、それによって諸宗教を高級から低級へと一種のランクづけを行ったことになる。つまり、罪あるこの世をあるがままに承認し、人々の欲望と権力や富のあくなき追求とに何ら歯止めをかけることのできない宗教は低級なのであり、罪と悪とを批判的に抑制し良心を証しする宗教は高級なのである。

係が存在する。ドーイウェールトは、この自我の基本関係について次のように述べている。

「人間の自我は、まず第一に、この世の時間的存在全体に關係し、時間的世界の全体的な経験の諸相に關係している。第二に、他者の自我、つまり人間仲間^{mitmensch}の集合である共同体の本質と關係している。第三に、神の像に造られた、その始原である神の前に立たされており、神と關係している」^⑧。

このように、人間自我は最も根源的にまず神と關係し、そして人間仲間と相互主観的に關係し、世界（自然）と關係している。自我が対神、対人、対自然の三關係をはっきり自覚したときに、「汝自身を知れ」との問い（ソクラテス）に対する本来的な答が与えられるのである。この対神、対人、対自然の三關係が、時間的實在の中で認識されるのは、「構造のア・プリオリ」の前提としての信仰的局面、歴史的局面、社会的局面などの意味局面によって性格づけられることによってである。ここにおいてはじめて、宗教的動因が、日常の世界に、歴史の中に、具体的な形態を取って出現してくることになるわけだ。

今、われわれは、「宗教」という言葉と、「信仰」という言葉を区別して、違った意味で使っていることに注意しよう。宗教は、意味の始原に向かう宗教的動因として、靈的な力として使われている。それに対して、信仰は、人間の心の機能の一つとして（subject-side）、また、法的秩序である實在の多様な局面の中の一つの局面として（law-side）使われている^⑨。宗教的動因が現象として具体的な形を取って出てくるのは、信仰的局面によって意味づけられることを通してである。

十五ある實在の意味局面の構造は、ア・プリオリであり、普遍的であつた。しかし、意味局面によって性格づけられて出現する生活世界（これを日常生活世界^⑩と呼ぼう）は相対的である。その理由は、意味局面によって性格づけられていく日常生活世界が時間の中で、あれ、これの個別の具体的な事件を通して、特殊な法が顕在化していくことにより、徐々に開示していく可能性を秘めているからである。創造の法によって規定された意味局面は普遍的であるが（law-side）、日常生活世界そのものは、誰しも自分の生活をふり返ってみれば明らかのように、時間の中で、出来事を通して、また潜在的なものが現実化することによって徐々に意味を開示していく（subject-side）。日常生活世界

がつて意味局面は法領域とも呼ばれるのである。法理念の哲学において、認識を成り立たせる条件は、〃主体のア・プリアリ〃と〃構造のア・プリアリ〃の二つである。

しかし、もし〃構造のア・プリアリ〃をカント認識論の「ア・プリアリな悟性の形式としてのカテゴリー」の代用物と考えるならば、それは全くの誤りである。認識を成り立たせる条件が、カントの場合と完全に逆である。カントにおいては、外界の法とは、人間意識の中に、「ア・プリアリなカテゴリー」によって構成された結果であった。そういう意味でカント認識論は観念論である。しかし法理念の哲学においては、神によって創造された外界の法秩序の方が、むしろア・プリアリな与件であって、これこそが實在に構造を与えている超越論的条件なのである。そして、人間意識が外界の事物を理論的、科学的に認識できるのは、法秩序の一つである分析・論理的機能を他の意味局面との間で統合させることによってである (Gegenstand-theory)。^⑤

②文化と宗教の普遍性と相対性

先きに、非キリスト教的な宗教的動因が、人間の心(自我)に働いて、具体的な形態をとって歴史の中に出現してくる、と書いた。では、それはいかにして可能であるのか。キリスト教にしろ、非キリスト教にしろ、宗教的動因は相互主観的な共同体によって共有され、文化の中に具体的な形態をとって現象してくる。それはどのようにしてであるのか。

日常生活における現実の人間自我は、超越論的自我であり、超越論的なある方向性をもっている。自我は、實在の意味局面の多様性を、分節化することなく整合性をもって直観的に統一しているアルキメデス点である。自我は孤立して存在することはない。いつでも、實在との多様な関係の中で存在している。その意味で、他から孤立した自我を想定するデカルトのコギト(われ思う)も、フッサールの純粹意識も全くの抽象ではない。他から孤立した自我それ自体といったものは存在しない。自我それ自体とは、言葉の本来の意味において、〃絶対無〃であろう。自我はあの関係の中でこそ、現実の自我でありうる。この人間自我について、超越論的根本理念と呼ばれる三つの基本的な関

である。A・カイパーの宗教的反定立ということから言えば、宗教的動因は右に挙げた二つ、つまり、キリストを通して造り主なる神に向かう動因か、その逆の動因か、この二つしかない。ただ、それでも、後者の非キリスト教的動因は、絶対的弁証法という具体的な形態をとって、歴史の中に登場してくる、ということが可能なのである^⑧。そして実際に、ドイウエールトは、西欧哲学史の中に、宗教的動因の顕現として、質料—形相（ギリシア哲学）、自然—恩寵（スコラ哲学）、自然—自由（近代哲学）の三つが存在することを示したのであった。

そうであるならば、西洋ではなく、東洋の思想史においては、当然、これと異なる形態で非キリスト教的な宗教的動因の顕現がありうるであらう。筆者は、日本の場合に、これを具体的に取り出すことを試みた。その結果、現代社会に近代—伝統^⑨、古代以来の宗教史の中に原質—形式^⑩という絶対的弁証法が挙げられることを指摘し、これらを分析したのである。すでに、ここにおいて、法理念の哲学においても異文化、異宗教の歴史的相対性が、具体的に構成されたわけである。以下でそれを、認識論的に意味づけてみよう。

まず、これら宗教的動因は、第一義的に、人間の宗教的中心、すなわち心（自我）において働くことに注意する。この人間自我は、宗教的根源に接しているという意味で、経験的自我ではなく、超越論的自我である。この自我は認識論的には、経験的地平に縛られて主体的洞察を行うところから、〃主体のア・プリオリ〃とも呼ばれる。法理念の哲学における認識論では、この〃主体のア・プリオリ〃と同時にもう一つ、〃構造のア・プリオリ〃と呼ばれる二つのア・プリオリが、認識を成り立たせる条件（超越論的条件）として登場する^⑪。

外界の事物の認識において、法理念の哲学では、カント認識論の〃物自体〃という考え方は否定される。したがってヒックのへ実在それ自体^⑫という考え方も、もちろん否定される（それにもかかわらず、諸宗教の現象は説明されることをすぐ後に示す）。カントの「ア・プリオリな十二のカテゴリー」ではなく、〃構造のア・プリオリ〃が重要な役割を果たす。〃構造のア・プリオリ〃とは、宇宙論的な法^{コスモロジカル}によって規定される十五の意味局面（法領域）の間で、意味統合によって知識が形成されるその構造のことを指す。先きに挙げた実在の十五の意味局面は、それぞれが神によって創造された宇宙論的な法^{コスモロジカル}によって秩序づけられていて、どの法も別の法に還元していくことはできない。した

う(倫理的)。ところが信仰的局面から言えば、私はこの花を神の作品と見ているのに、隣人は、「偶然の積み重ねで無生物から進化してきたのだ」と自然主義的な信仰を表明しているのは驚きであった。

このように、われわれは、朝顔の花という個物が、十五に分岐した意味の局面によって性格づけられていることを知る。もつとも、ここで注意すべきことは、意味局面とは物事の実在全体の存在のモード(様態)を抽象化した概念であって、具体的なあれ、これ、を指す言葉ではないということである。われわれの周囲の、日常の生活世界のいかなる出来事も、必ず実在の世界の全体にわたって意味をもっている。

この実在の十五の意味局面という存在論は、オランダの哲学者ヘルマン・ドローウェルト(一八九四―一九七七)が、一九三五年に著わした『法理念の哲学』(De Wijsbegeerte der Wetsidee)^②という書物の中で明らかにしたものである。この哲学でいう法理念の法とは神によって造られた世界の宇宙論的^{コスモロジカル}な法のことであり、超越論的性格をもっている。「法理念の哲学」は、聖書の啓示をキリスト教の宗教的根本動因として、ここに基盤を置く超越論哲学である。^③

われわれは以後、この「法理念の哲学」の基本的考え方を発展させつつ、異文化、異宗教の存在の普遍性と歴史的相対性を説明することを試みよう。

まず、法理念の哲学では「宗教」は次のように理解される。「この世界の時間の流れの中における意味の多様性の絶対的始原^{アルケ}、それが真実のまたは偽りの始原であったとしても、とにかくその始原に向かおうとする人間の自己意識の生まれながらの衝動」^④。実在には多様な意味のレベルがある。この、意味の多様性の始原^{アルケ}に向かう人間の衝動(動因)、これが宗教である。この宗教の動因(宗教的根本動因と呼ばれる)は、聖書の啓示によれば二つ存在する。一つは聖霊に導かれた宗教的根本動因。もう一つは背神的(apostate)霊に導かれた宗教的根本動因。前者は、すべてのものの始原である神による世界の創造、神の像に造られた人間の背信的墮罪、イエス・キリストによる聖霊の交わりを通しての贖罪といった、キリスト教の宗教的動因である。

後者の動因すなわち非キリスト教的動因は歴史的、文化的要因に依じて、いくつかの異なった形態を取りうる。ドローウェルト自身は、しばしば四つの宗教的動因という言い方をしているが、これは大変に誤解を招きやすい表現

ルが、整合性をもって統一されていくためには経験を超えた要素が必要である（カントの「ア・プリオリ」もこの統一という次元と関係したものであった）。ここに超越論的アプローチが要求される理由がある。

われわれは、実在の中に、意味の局面の全体という考え方を導入することができであろう。ヒックは四つのレベルを区別したが、われわれはもっと細かく十五のレベルを区別しよう。つまり、数的、空間的、運動的、物理的、生物的、感覚的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的、信仰的。ここで最初の五つの局面は、ヒックのいう自然的であり、最後の局面は宗教的でなく信仰的と置き換えてある（その理由は後に述べる）。さらに美的、倫理的、以外にも、心理的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、法的の七つの局面が加えられている。あとの局面は前の局面を前提としていて、十五の全体が相互連関をもって実在の意味局面を形成している。どの意味局面も別の局面に還元していくことはできない。そして、われわれの生活は、必ず実在の世界の全体にわたって意味をもっている。日常生活、隣人との会話、世界の出来事、自然界のハーモニー、心の風景……。人はこれらすべてに意味を見出し出している。これらすべてが多様な十五の意味局面によって性格づけられている。

私は今、庭に咲いた朝顔の花を見ている。一つ、二つ、三つ……。このとき私は数的局面に注目している。朝顔の茎はらせん状に左巻きに二メートルの高さまで達した（空間的）、強い風が吹いているので花が左右に揺れ動いて（運動的）、とうとうちぎれて下に落ちた（物理的）。やがてすぐに枯れてしまうだろう（生物的）、いのちのほかなさをあわれに感じた（感覚的）。「この花は赤いか、またはこの花は赤くないかである」という命題は論理学では分析的命題と呼ばれている。広辞苑で「朝顔」をひくと、「熱帯アジアの原産で、わが国には中国から渡来し、江戸後期に園芸植物として改良発達」と出てきて、歴史的に、社会的に意味づけられる。朝顔市に出される大輪の鉢植えは、経済的意味をもっている。

ふと俳句が心に浮かぶ。「朝顔につるべとられて貰い水」（千代女）。言語的および美的感覚のときずまされた江戸期の女性の作品だ。つるの先は、我が家のへいを乗り越えて、隣家の庭に入り込んで咲いている。この花の所有権はどちらに、という法的局面の問題に余り悩むこともないかもしれないが、とにかく隣人と共に花を愛でることにしよう。

して宗教現象を理解することに思い至り、カントの認識論に戻って、そこからの再構成を試みた。彼自身ははっきり語らないにしても、やはり理論にある種の基礎づけを要求しているのである。そこで、宗教現象の普遍性は説明できたが、今度は、ア・プリオリなカテゴリー論に阻まれて、異文化、異宗教の歴史的相対性(多元性)の方を説明できなくなってしまったのである。この相対主義(多元主義)と普遍主義のジレンマを越え、さらに実践を認識論的に意味づけることは、現代哲学の様々な場面で顔を出す重要な争点の一つである。②。そこでの解決は、「自からの先入見を危険にさらしつつ、地平融合をはかる対話」を目ざすか(H・G・ガタマー)、または、「永久の不一致を承知しつつ、実りある会話的な生」③を目ざすか(R・ローティ)。いずれにしても現代哲学の行く手には、歴史的相対主義を逃れる方途は失われてしまったように見える。しかしそれでもなお、筆者もヒックのようにある種の基礎づけは必要であると考える。そして、もし、相対主義を克服する可能性があるとすれば、それは超越論哲学(transcendental philosophy)の行き方であろう。われわれはこちらの道をとることにする。

四、法理念の哲学からのアプローチ

①認識を成立させる超越論的条件

われわれは、「意味」の全体性を回復することから出発したい。まず、ワイトゲンシュタインの言語ゲーム論が、人間の経験する生活の局面アスペクトの違いに応じて、同じ語でも違った意味を帯びるという事実を示していたことを思い起こそう。そこには意味の局面という考え方が出ている。ここから発展して、ヒックは意味のレベル、意味の階層性という概念を導入した。彼は、自然的、倫理的、美的、宗教的という四つの意味のレベルを区別している。もともと、意味のレベルがこの四つに限られる必然性は少しもない。また、ヒックの意味のレベルは、あくまでも経験に基礎づけられているために、経験を越えた次元での、全体としての相互連関性や整合性コヒレンスが入る余地がない。多様な意味のレベ

元来、無理な話であるに違いない。

(2) そもそも、ウイトゲンシュタインの「何かを何かとして見る」から出発している限り、そのままでは、カントに戻れない。なぜなら、近代科学の基礎に対する危機から出発し、論理実証主義の言語論的転回、クワインの問題提起、ウイトゲンシュタインの言語ゲームに至り、その延長にポスト経験主義の「観察事実の理論負荷性」と「パラダイム論」（共役不可能性）とたどってきた現代分析哲学の流れが、基礎づけ主義批判であったからだ。それは、デカルト、カント以来の主観、客観の二元論の構図に立った普遍主義的な近代認識論批判でもあった。（さらに、現象学、解釈学からのカント批判については別の機会に扱う）。語の文化脈依存を主張しているウイトゲンシュタインから出発する限り、少なくとも、そのままの形でカント認識論に依拠することはできないであろう。

(3) 倫理的な問題もある。ヒックは聖書の特別啓示としての性格や規範性を認めず、諸宗教を全く同等に扱おうとする。諸宗教の伝統を平等に評価し、諸宗教間の平和共存を強調する。その結果、人間の本性に根ざしている悪の側面、意味の絶対化の傾向などの「暗部」（たとえば、国家と癒着して民衆支配の道具になるような宗教の存在など）に対する批判的考察が理論的に十分になされていないのではないか。

われわれは、異なる宗教、異なる文化の存在は、事実として認めざるをえない。ただ、それを認識論的レベルでそのまま採用すれば、相対主義に陥って、全人類に共通する普遍的な基盤をもつことができない。ウイトゲンシュタイン信仰主義はその一つの例である。異なる言語ゲーム、異なる生活形式の間には対話と理解の基準となる共通基盤は何もない。ヒックは、確かに、ウイトゲンシュタインに従って、「何かを何かとして経験する」その仕方の違いとして異なる宗教の存在を説明しようとした。しかし、そこで満足しなかった。もし、そこで満足していたのであれば、ヒックの宗教多元主義は、ウイトゲンシュタイン信仰主義とそれほど変わらないレベルの、相対主義で終わったであろう。

ヒックは、ウイトゲンシュタイン流の近代哲学の脱構築とプラグマティズムによって、全地球的規模で存在する諸宗教のリアルで生々しい生活と実践の現場を記述できるとは思わなかった。そこで唯一の「実在それ自体」への応答と

ニルヴァーナ（涅槃）等々の名で体験的に認識されている。ここに「神は多くの名前をもつ」²⁴という宗教多元主義の主張の理論的根拠がある。

〈實在それ自体〉は不可知である。しかし人間は、現象の世界でそれを経験できる。しかも、異なる宗教伝統の中で、それぞれの伝統に応じて、異なる神や仏として体験している、というのである。これがヒックの宗教認識論の骨子である。なるほど、（少なくとも枢軸時代以後に生じた世界宗教については）宗教が多元的に存在している理由をうまく説明しているように見える。

③多元主義の妥当性

ヒックの宗教多元主義は哲学理論の構成として妥当なものであろうか。われわれはここで、いくつかの疑問が生じてくるのを禁じえない。そのうち、根本的と思える、次の三つの疑問を提起したい。

(1) 物理的世界についてのカント認識論は、その意図も構成の仕方も、普遍性、必然性をもたせようとした。いわゆる合理的な基礎づけ主義であり、いつでも、どこでも、誰に対しても通用することを目ざしている。特定の文化、特定の伝統にだけ通用するとは考えられていない。それゆえ、ア・プリオリな直観形式としての時間・空間とは区別されたア・プリオリな悟性の形式としてのカテゴリーは不変であって、万人に合理的に共通すると考えられている。したがって宗教現象の説明に、カント認識論との類比を使うと、どうしても現象としての宗教は普遍性、必然性を帯びたものになってしまう。いつでも、どこでも、誰に対しても同じ宗教として現象しているはずである。これでは、「多元化した宗教現象」という現実を全く説明できない。もし、カント認識論の中で、歴史と伝統に応じて異なる宗教が現象として出現していることを説明しようとするならば、カテゴリーが歴史や伝統に応じて変化していなければならない。しかし、カテゴリーそのものが、歴史（時間）や文化（空間）に応じて変化してしまったら、不変でア・プリオリな悟性の形式としてのカテゴリーといった、カント認識論の大前提が崩れてしまうわけで、元も子もなくなってしまう。「歴史」や「伝統」の本質的な意味を、カントの「純粹理性批判」の中に求めるのは、

していく能力のことである。

しかし、時間、空間の形式によって、感覚的直観がまとめられたからといって、これで外界の対象が明確に確認されたわけではない。たとえば、「これは机である」と明確に確認されるためには、思考の働きがなくてはならない。時間、空間的にまとめられたものを、思考によって統一していくのでなければ、普遍的、必然的な対象として認識できない。カントは、こういう思考の働きの働き方、思考の枠組をカテゴリーと呼んだ。このカテゴリーはア・プリオリであり、われわれが思考する場合の、「何々である」とか、「何々ではないだろうか」というような判断のタイプによって分類できる。カントによれば、この判断のタイプは十二ある^③。これを、悟性の形式としてのカテゴリーと呼んでいる。

以上が、外界の対象を認識するカントの認識論の骨子である。要約すると次のようになる。われわれは外界の物自体を知ることにはできない。しかし、物自体がもたらす現象は知ることができる。つまり、物自体が感覚器官を触発することによって感覚が生じ、この感覚はわれわれの精神に備わっている不変なア・プリオリな形式としてのカテゴリーによってふるいにかけられ、まとめられて、「これは何々である」という対象として、普遍的、必然的に認識される。さらに、つけ加えれば、カントは不可知の物自体の世界を本体的世界 (nominal world) と呼び、現象の世界 (phenomenal world) と区別した。われわれが純粹理性性によって知りうるのは現象の世界のみである。

さて、ヒックは宗教の多元化した現象を説明するために、以上のようなカント認識論を応用している。まず、物自体 (Ding an sich) に対応して、〈実在それ自体〉 (the Real an sich) が仮定される。これは人間が知りえなくてもかまわない。人間は現象の世界で、〈実在それ自体〉を経験的に知りうるだけでよい。人間は自からの宗教体験の中で、〈実在それ自体〉を確認していく。しかも、ここが大事なところであるが、人間は異なる文化と、異なる伝統の中では、〈実在それ自体〉を異なる宗教として経験していく、というのである。ここに宗教多元化が生じる理由がある。〈実在それ自体〉は、有神論の伝統の中では、人格神として、アラ、ヤハウェ、父なる神、シヴァ等々の名で体験的に認識されている。非有神論の伝統の中では、非人格的絶対者として、ブラフマン (梵)、ダルマ (法)、タオ (道)、

による統一がなくてはならない、とするならば、その限りにおいて同時に客観的でもあるといえよう。以上のようにして、外界の対象が把握され、色々な法則が理解され、物理学の命題としてのア・プリオリな総合的命題が、普遍的、必然的に定立されうると考えられた。したがってカント認識論においては、自然法則は外界に与えられているのではなく、基本的に人間の思考作用によって構成されるのである。

さて、そこで、ア・プリオリな枠組となる形式についても少し詳しく見てみる。まず、「われわれから独立した外界の対象は存在しない」とはどういう意味であろうか。たとえば、今、われわれの目の前に机がある。このとき、机とは、すなわち、われわれに見られ、感じられ、触れられるデーターをもとにして、われわれがまとめ上げ、机として確認している対象である。したがってそれは「机そのもの」の姿ではない。「机そのもの」、机の本質とでもいうべきものは何であるか、それはわれわれには分からない。それはわれわれの知的能力の及びうる範囲のことではない。カントは「机そのもの」、一般に、物そのものを、「物自体」(Ding an sich)と呼び、これは不可知であるとする。

物自体は知りえなくても、物自体がわれわれの感覚器官を触発することによって感覚が生じる。この感覚はもちろん経験的なものであり、知覚の素材となる。しかしこの無数の、いわば混沌とした感覚は、われわれによって統一されまとめられるのでなければ、正体の分からないものである。混沌としたこの感覚が統一され、まとめられることによって、知覚が生じる。知覚された感覚は、必ず、いま、ここに、あるいは、いつか、どこかに、あるものでなくてはならない。いつか、どこかに、あるものでないような感覚といったものはありえない。この、いつか、どこかに、あるもの、あるいはあったものとして知覚され統一されるということは、われわれの側に、時間的、空間的にまとめていく働き、ないしは形式があるからである。

感覚をまとめていく以上、時間、空間という形式は、感覚そのものではない。感覚をまとめていくものとして、感覚的经验を越えているものである。すなわち、ア・プリオリでなければならぬ。時間、空間とはア・プリオリな感覚的直観の形式なのである。時間、空間という形式によって、感覚的直観はまとめられ、統一されていく。われわれが感性(感覚的直観の能力)と呼んでいるものは、こういうア・プリオリな時間、空間の形式によって、感覚を統一

は12である」が正しいとするならば、いつの時代の、どこの文化圏の、誰にとっても正しいのである。これが普遍性ということである。また、いつ、どこの、誰にも通用するだけではなく、必ず、そうでなければならぬ。7プラス5は必ず12であつて、11や13であつてはならない。これが必然性ということである。そして普遍性と必然性を備えた知識、それが、ア・プリオリな総合的命題によって与えられる、とされた。たとえば、「7プラス5」の数学的命題はまさにその例である。

さて、そこで次に、「ア・プリオリな総合的命題はいかにして可能か」という有名な問いが発せられる。カントは、数学と純粹物理学においてそれが可能だ、と結論したわけであるが、今、もつとも基本的な場合、外界の物体を認識する場合に、このいかにしてという点が、どうあらわれているかを見てみよう。

ごく素朴には、眞の認識、つまり真理とは、われわれとは独立に存在している外界の対象を、われわれがあるがままに写し取ることだ、と考えられている。外界の対象の姿と、われわれの表象との一致である（模写説）。しかし、その一致を、実際にはどのように調べることができるのであろうか。対象は向こう側、表象はこちら側とするならば、誰がその両方を比較してその間の一致を判定するのであろうか。判定する者は、外界の対象の姿がどうあるかをすでに知っていないてはならない。とすると、今度は、判定者の表象が、外界の対象と一致しているのを誰が決めるのか。そこでまた、第二の判定者が必要となる。第二の判定者は第三の判定者を必要とするであろう。これでは全くの堂々めぐりである。この堂々めぐりが生じた理由は、真理とは外界の対象の写しである、という考え方そのものにある。

そこでカントは、「われわれの外に、われわれから独立して外界の対象があるのではない」と考えた。そうではなく、実は、われわれがそういう対象を作り上げていくのだ。われわれの側にあるア・プリオリな枠組が、外界の対象を作り上げていくのであつて、その逆ではない。ア・プリオリな枠組というのは、経験的にえられた素材（質料）を受け入れ、まとめ上げ、統一していく不変な形式であり能力である（これについてはすぐ後に詳述する）。このように、自らの能力による自発的な構成である限り、その構成は主観的であるといえる。しばしばカント認識論が超越論（先験）的主観主義と呼ばれる理由はここにある。しかし、対象や経験が存在する限り、いつでもどこでもその形式

た。つまり、宗教的意味のレベルにおいて、「何かを何かとして経験する」仕方の違いが、そのまま異なる宗教となつて現われると言いたかつたのである。

今日、宗教の多元化現象は世界的な趨勢である。欧米においても、アフリカやアジアからの移民により、キリスト教は必ずしも多数者の宗教ではなくなつた。日本においては、もともと、宗教ははじめから多元的な状況を呈して存在している。このような時代にあつて、諸宗教はこれまでのように、自からの絶対的真理のみを主張し、互いに反目し合っているだけでよいのか、とヒックは問う。協調と協力が必要なのではないか。実際、ローマ・カトリックも、プロテスタント主流派も徐々に他宗教との対話の時代に入っている。

そこで、改めて、諸宗教の存在はいかにして説明されるのか、また、諸宗教のそれぞれの伝統に応じた平和的共存はいかにして可能であるのか、という問いが提起されることになる。ヒックの宗教多元主義の神学は、この問いに答えることを一つの目的としている。ここでは、排他主義、包括主義、多元主義、といったキリスト教の分類に関する彼の神学的側面は扱わない。もとより、聖書の特別啓示という性格を否定する彼の神学を福音主義の立場から批判しても、余り意味がないであろう。むしろ、ここでは、彼の宗教理論がWCCやカトリックの側に多数の支持者を得ていることを鑑みて、そこでの対話の糸口をつかむために、多元主義の理論構成、哲学的側面の妥当性を吟味したい。

ヒックの宗教認識論は、実は、カントの物理的世界の認識論との類比を使っている。すなわち、不可知な本体の世界と、経験可能な現象の世界の区別、へ唯一の実在は本体の世界に属し、それが現象の世界に出てくるときに、異なる文化圏では異なる宗教として経験される、という筋書きである。そこで、カント認識論というものが、どのようなものであつたかを簡単にまとめておき、次にヒックの理解が果たして妥当であるかを評価しよう。

②カント認識論

カントの物理的世界に関する認識論は、元来、当時の自然科学を基礎づけようとしたものであつた。デカルト以来の課題である「知識の確実性の基礎」を目ざしたものであり、普遍性と必然性を要求した。^②たとえば、「7プラス5

れわれが道徳的な被造物であると述べることは、われわれが人間の置かれた様々な状況を、この種の意味をもつものとして経験する傾向にあると述べることにほかならない^⑧と記している。

さらに、〈唯一の実在〉(the Real)との関わりというレベルがある。つまり、われわれの状況を、究極の意味をもつものとして、〈唯一の実在〉との関わりの中で経験する宗教的レベルが存在する。このレベルについて、「ホモ・サピエンスを、よくなされているように、宗教的動物として記述することは、明らかに、人間がいつでも、様々な個人、場所、状況などを、宗教的意味のあるものとして経験する傾向にあったことを示している」とヒックは述べる。

宗教的意味のレベルは、無意識の習慣的プロセスとして、眼の前にあるものを解釈していくときにすでにあらわれている。たとえば、イスラエルの歴史に対する預言者の解釈をあげることができよう。エレミヤの時代にネブカデレザルの軍隊がエルサレムに攻め込んできた。このときエレミヤは、神が、よこしまな自分の民を裁くためにバビロンを使ったのだ、と理解した。つまり、現に起こっている事柄を、神の裁きという宗教的意味をもつものとして経験していた。

ただ、宗教的に解釈され、経験されるものが、別の人には非宗教的に、自然主義的に解釈されうるということもヒックは認めている。そして、「宗教的と自然主義的とは、『何かを何かとして経験する』場合の根本的に異なる形態である^⑨」と述べている。

以上のようにヒックは、ワイトゲンシュタインを援用しつつ、実在に意味の階層性があるという見方を導入している。実際には、物的以外に、倫理的、美的、そして宗教的という全部で四つのレベルを導入しているわけだが、この発想そのものは大変興味深いものであり、実在に対する鋭い洞察力を含むものである。しかし、それと同時に、実在の意味のレベルが、なぜこの四つに限られるのか、またこれら異なる意味のレベルが、経験主義的に導入された場合に、どのようにして整合性^{コレレンス}をもって全体として統一されていくのか、なぜ意味のレベルが存在するのか、またその起源は何なのか、等々の疑問も生じてくるのである。

ヒックが、意味の階層性を導入するに至った動機の一つは、宗教多元化という現代的課題への答をえるためであっ

は人間経験の全体に拡張される。こうして、「何かを何かとして見る」は、「何かを何かとして経験する」(experiencing)という形に拡張される。

われわれが「何かを経験する」という場合、いつも必ず「何かを何かとして経験する」という構造になっている。そこで、次に、「意味」という概念が導入される。ヒックはこの「意味」を、単に言葉のレベルだけでなく、物事の「として経験」のレベルで定義しようとする。意味は、「意識的经验そのものの最も一般的な特性 (characteristic) のこと」¹⁷⁾と定義される。より詳しくは、「物的レベルでは、われわれの生物的生存にかかわるわずかの選択部分だけがわれわれの感覚に影響してくる。そして、これらのインプットは、われわれの生きている馴染の世界についての意識的经验を生み出すために、心なり脳なりにおいて解釈される。そして、そこにおいてわれわれが正しく行動することを学ぶことのできるような環境としてのその特性は、われわれにとつての意味と呼ぶことができる」と説明されている。

このように広く定義された意味は、当然、「指示対象」という枠を越え出ざるをえない。はしやフォーク、飛行機、ウサギやアヒルといった、実在の中に指し示される物的意味の種類に加えて、さらに一層、複雑な次元での意味を扱うことができるようになる。ヒックはここにおいて、分析哲学の外延主義的な意味理論を越えることになる(彼はここで特に現象学的アプローチを意識しているわけではない)。そして、この物的ないし自然的な意味を越えたレベルの意味を、倫理的、美的、宗教的の三種類に区別して説明している。

倫理の意味のレベルは、当然、物的意味を前提としている。たとえばこういうことである。

人が車にはねられた。かなりの重傷を負い道端に倒れている。今、誰かがこの事故現場に居合わせたとする。もし彼が、この状況を単に意味の物的レベルで経験しているだけならば、被害者の体から流れる血を眺めたり、その叫び声を聞いたりするだけのことだろう。しかし、倫理的な存在としての人間は、この場合、同時に、同胞の苦痛と危険、救助の必要性をも意識する。つまり、人間は倫理の意味を知覚し、また、その状況を物的と道徳的の両面において経験するのである。そして、実際、彼は被害者を救助する行動を取るであろう。

このように倫理の意味は、いつでも物的状況のもつ意味を超えた意味をもっている。ヒックはこれらについて、「わ

三、ヒックの宗教多元主義

①意味の階層性

ワイトゲンシュタインを継承しながら、しかしワイトゲンシュタインアン信仰主義を批判している宗教哲学者にジョン・ヒックがいる。彼は、フィリップスの議論にあらわれているような宗教的非実在論においては、宗教的信念や実践の核心の部分が欠落してしまう、と次のように述べる。

「信じる者にとつての宗教的信念の重要性は、究極的には、その信念が実質的に実在の本性にふれている、という想定のもとにあり、また実践の重要性は、その実践を通して人は超越的な神的存在との関係を高めたり深めたりしつつある、という想定のもとにあるからである」^⑤。

ヒックは、この「超越的な神的存在」を前提にしている実在論者であり、この「唯一の実在」(the Real)との関係において、世界の諸宗教の存在を説明しようとする。また、彼には「意味」の問題について、ワイトゲンシュタインアン信仰主義者とは別のルートを取ったワイトゲンシュタイン哲学の継承がある。そこで、以下では、意味と宗教認識論に限ってヒックの論点を要約し、その評価を行うことにする。

ワイトゲンシュタインは、『哲学探究』第二部の通常アスペクト論と呼ばれている箇所、ゲシュタルト心理学の反転図形やジャストロウの「ウサギ・アヒルの頭」を例に出して、「何かを何かとして見る」(seeing as)ということをも説明している。彼いわく、

「われわれはまたこの図形を、あるときはその一つのもの、あるときは別のものとして見ることができる。——それゆえ、われわれはこれを解釈しているのであり、自分たちが解釈するようにこれを見ているのである」^⑥。

ジャストロウの図を、ある人はウサギとして見る。別の人はこれをアヒルとして見る。「何かを何かとして見る」は、人間の感覚の中で、特に、視覚に基づいた認識だが、同じことは別の感覚について言えることではないか。ヒックは、この種のワイトゲンシュタインの考え方を、視覚のみならず、聴覚、味覚、臭覚、触覚、といった五感に、さらに

惟性、実在および合理性を備えているからである。

七、これらの、一般的な、論争の種になるような概念、つまり、思惟性、実在、合理性は、全体としてあいまいである。それらの正確な意味は、ある決まった生活様式の文化脈コンテクストの中でのみ決定される。

八、哲学者が言説の全体的様態モード、または生活様式といったものを、適格に批判しうるそのようなアルキメデス点ポイントは存在しない。なぜなら、言説の各々の様態はそれ自身の合理／非合理、思惟性／非思惟性、実在／非実在に対する規範をもっているからである。

たとえば、G・E・フーゲスは、「宗教言語はそれ自身の論理をもっていて、それ自身の秩序と整合性をもっている」^⑫と主張している。彼の議論は確かに右の諸点を満たしているので、明らかにワイトゲンシュタイン信仰主義者といえる。彼によれば、宗教言語を理解するためには、その言語ゲームに参加することが不可欠であり、哲学も科学も基準が違いうえに、宗教の言語ゲームを批判することはできない。

D・Z・フィリップスもワイトゲンシュタイン信仰主義者である。特に彼は、キリスト教の「祈り」について次のような論を展開している。祈るとは一つの宗教言語を学ぶことであり、祈りに参加するとはその言語ゲームに参加することである。たとえ、その祈りが向けられているところの神は実在しなくても、人々は神の観念をもって、有神論的な言語ゲームに参加する。「信者が学びとるものは宗教言語、つまり他の信者と共にその信者も参与するところの言語である。そして、この言語の使い方を知ることになることが、つまりは神を知ることになるのだ」^⑬と。

もし、このとき、無神論者が、神が存在しないのに神に祈りを捧げることは馬鹿げたことだ、と述べるとき、ワイトゲンシュタイン信仰主義の立場に立つ宗教哲学者は、無神論者と有神論者の双方に向かって、「今、異なる言語ゲームが演じられているのであって、両者には論争となる適正な根拠はありえない」と答えるであろう。^⑭

フィリップスの「祈り」は、やや極端な例に思えるかもしれない。しかし、言語の使用のみに固執し、言語と実在リアリティの本質的な関係に一切考慮を払わない哲学的立場は、どうしてもこういう地点に行き着かざるをえないであろう。宗教団体がゲッター化していくときに、しばしば似たような論理があらわれることも注意しておこう。

であり、それにとまってあらゆるパラドックスが生じてくる」^⑨と相対主義を否定しているのである。

ウィンチの意図は次のように言い換えることができる。つまり、われわれが異的なものを「理解」するためには、西洋社会のもつ生活形式と、異的な社会がもつ生活形式の双方の違いを知りつつ、なお、その間に共通の普遍的な基盤を見出していく作業が必要なのだ、と。もちろん、これは何も西洋社会と「未開」社会の間のことだけではない。西洋社会と日本社会の間についても言えることである。この点の議論をさらに深めるためには、「理解」についての近年の解釈学の発展にふれる必要があるが、本稿ではこれを取り扱うことはできない^⑩。

ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論を使って、プロタゴラス流の相対主義をモダンな形で復活させている人々もいる。彼らの意図は、科学の攻撃から宗教を擁護することであり、宗教に独自の領域を確保し、科学とは異なる宗教の「意味」を弁護することである。宗教言語は、それだけで閉じた言語ゲームを形成していて、他の言語ゲーム——たとえば科学の言語ゲーム——からの批判は的はずれである、と彼らは主張する。

K・ニールセンは、これらの人々をウィトゲンシュタイン信仰主義者と呼び、彼らの思考様式を次の八点にまとめている^⑪。もともと、ウィトゲンシュタイン信仰主義者の考え方が、ウィトゲンシュタイン本来の意図に沿うものであるかどうかは疑問であるが。

一、言語の形式は生活形式である。

二、所与性とは生活形式のことである。

三、日常言語はそのまま受け入れるに足る。

四、哲学者の役割は、言語や生活形式を評価したり批判したりすることではない。むしろそれらを適宜、記述したり、また必要とあれば、哲学がもたらしたところの混乱を解消することである。

五、異なる生活形式として存在している言説の様々な様態は、すべてそれ自身の論理をもっている。

六、生活形式が全体として考えられているとき、これが批判にさらされるということはない。言説の各々の様態には、それ自身の秩序がある。なぜなら、各々の様態はそれ自身の規範をもっており、かつそれ自身の基準、思

応用されている。

たとえば、P・ウインチは、言語ゲーム論を援用しつつ、「異文化的な文化と生活形式を理解するとはどういうことか」を論じた。われわれは、異文化を研究することによって、人生の意味について学ぶという。

「異文化の研究によってわれわれが学ぶるのは、たんに物事のやり方が他にもありうるということ、つまり他の技術の可能性にとどまらない。もっとも重要なのは、人生というものを違った意味に理解しようということ、われわれが学ぶことができるという点である。つまり、異文化に属するひとびとは、ある種の活動を遂行することの重要性を違った風に考えており、こうした彼らの考えを学ぶことによって、われわれは、彼らの人生全体の意味について、いろいろ思いめぐらすことができるわけである」^⑥。

ウインチは、文化人類学の知見から、ザンデ族の「未開」の文化と宗教が、一つの生活形式をなし、それは西洋の生活形式と全く異質であると語る。ただ、西洋の合理性の基準と、ザンデ族の合理性の基準とは、確かに異なるのであるが、その間に共通点が何もない、と述べているわけではない。むしろ「合理性という名のもとで、何に訴えかけることができ、何を受け入れることができるかという点で、われわれは、いわば新たな可能性へと開かれていなければならない」^⑦のである。

西洋に親しまれた合理性（たとえばアリストテレスの論理法則）のみを合理性としないよう注意を促している。そして、「ある活動が属している生活という、より広範な文化脈^{コンテクスト}を考察することによってのみ、その活動が合理的かどうかを決定できるのである」という具合に、合理性を文化脈^{コンテクスト}に依存する概念と見なしているのである。ここにウイトゲンシュタインの影響は、はっきりと見てとれる。

ウインチの主張は相対主義、との批判もある。つまり、異なる言語ゲームの間で、異なる基準がある場合、もはやそれらの基準を査定する手段は何もないではないか、という批判である。しかしウインチ自身は、「人間の観念や信念が、何らかの独立した実在と付き合わせて検査できなければならないという考えは、重要な考えであり、この点をわれわれは見失ってはならない。この点を忘れるなら、ただちにプロタゴラス流の極端な相対主義に陥ってしまうの

うるということをわれわれが見てとっている、ということなのである。するとそれは双方とも同じ意味をもっているのか、われわれは否と答えるだろうと思う」^⑤。

語の意味は、その語を耳にしたときに、聞き手のもつ「観念」(カント)でもなく、「指示対象」(論理実証主義)でもなく、その語の応用であり、使用の仕方だ、というのである。使用される語の集まりは一つの「言語ゲーム」を形成する。哲学の役割はこの「言語ゲーム」を正確に記述することであり、それ以外の超越論的要素は一切排除される。そこで言語ゲームの観点から言えば、論理実証主義での基本的なテーゼ、つまり「命題に対する分析的—総合的の区別」に関する細かい議論は一切出てこない。たとえば、クワインが出した有名な例、「すべての独身男は結婚していない」という文が分析的に真かどうかということとは、はじめから問題にならない。それは「独身男」とか「結婚する」とかいう言葉が、その社会で使用されている仕方によるからである^⑥。その語が使われている文化脈への配慮なくして、文の「意味」は考えられないのである。

今、はしという語を考えてみよう。この言葉が意味をもつのは、日本(や中国)の食事という文化脈の中で、しかもその使い方を知っている人にとつてのみである。フォークとナイフでしか食事をしたことのない西洋人にはしを見ても、その意味は分からない。また、飛行機という語は、ルネサンス期の西洋人には意味をもたない言葉である(最もレオナルド・ダ・ヴィンチだけは人間が空を飛べる器械をすでに考えていたようだが)。

パンやぶどう酒は、日常の食卓に置かれれば、食べ物、飲み物という意味をもっている。ところが、キリスト教会の礼拝の中で使用されれば、全く違った意味を帯びてくる。同じものを指示する語が、人間が経験する生活の局面^{アスペクト}の違いに応じて、違った意味をもってくるのである。パンとぶどう酒は、日常生活においては、有機体としての体を維持する食物としての意味を有し(生物的局面^{アスペクト})、教会の聖餐式で使用されれば、キリストの体と血を象徴するという意味を有している(信仰的局面^{アスペクト})。

ウィトゲンシュタインの「語の意味とは使用である」は、人間体験の様々な局面^{アスペクト}の総体である生活形式(form of life)に異なる言語ゲームが付随していることを明らかにした。言語ゲーム的発想は、現代思想のいろいろな領域に

現代哲学も、この「意味」をめぐる、多くの論争を強いられてきた。分析哲学、特にウィーン学団の論理実証主義とその「意味の検証理論」について、筆者は別の箇所であつたことがある。^②客観的かつ中立的な学問論の基礎づけを目ざした論理実証主義は、その柱である還元主義と検証主義が、アメリカのウィラー・V・O・クワイン（一九〇八）の提起したホーリズム（全体論）とプラグマティズムによつて深刻な批判にさらされた。「ここ半世紀のあいだに書かれたもつとも重要な哲学論文」（M・ダメット）とまで評価されたクワインの労作「経験主義の二つのドグマ」^③（一九五一年）が書かれた頃、ヨーロッパでは、ウィトゲンシュタイン（一八八九―一九五二）の死後に、彼の弟子たちによつて『哲学探究』（一九五三年）が出版された。これもまた、「意味の検証理論」崩壊に多大な影響を与えた。

ウィトゲンシュタインは、一九二三年に著わした『論理哲学論稿』の中では、「知識の確実性の基礎」（デカルト）を「言語の論理」に取ろうとした『基礎づけ主義者』^④であつた。しかし、後期になると、その行き方に行きづまりを感じ、「論稿」の立場を捨て、それに取つて代わつて「言語ゲーム」という考え方を発展させるようになる。「語の意味は使用である」^⑤という言い方の中に要約されているように、基礎づけ（根拠づけ）よりも、実際の使用、ゲームに参加すること、行為といったものを優先させている。クワインとは違う形であるが、プラグマティズムに近い考え方が提起されている。

デカルト、カント以後の近代認識論においては、語の意味は、その語に結びつけられている意識的、ないしは心的なイメージ、すなわち「観念」であつた。論理実証主義においても、発話された語のイメージがまずあつて、次に実在の中にそれに対応するものを指示する、とされた。

だが、同じ語であつても、聞く人によつて違ったイメージを心に抱くこともありえる。たとえば、同じものをイメージしたとしても、そのイメージを「観念」として応用していく仕方は、違ったものになる可能性も十分にある。ウィトゲンシュタインは次のように述べる。

「本質的なことは、語を聞くと同じものがわれわれの念頭に浮かぶにもかかわらず、その応用は違ったものであり

(3) 心身のシネキズム（デカルト以来の精神と身体の間の二元的分離の克服）。

(4) 自然科学と人文・社会科学のシネキズム（自然科学は法則定立的、人文科学は個性記述的とする新カント派以来の学問論の崩壊）。

この現代思想を特徴づける四つの傾向は、そのまま、先きに挙げた日本のキリスト教が直面している四つの課題と、実に一つ一つが並行的に関係していることを知って改めて驚きの念を禁じえない。キリスト教会と言えども、時代から遊離して、また時代との対話抜きには存在しえないことの証左となろう。二十一世紀に向かってのキリスト教存続の希望は、これら諸課題への各分野からの誠実な取り組みを抜きにしては語れないであろう。

以上のような問題設定を射程距離に入れながら、これからしばらく、キリスト教哲学の立場から現代思想との対話を試みようと思う。その際に、英米の分析哲学（言語哲学、科学哲学）、ヨーロッパ大陸の現象学・解釈学、日本の西田哲学（禅仏教の論理化）、これら諸思想とキリスト教哲学との間で、特に、「意味と言語と実在」を導きの糸としつつ対話を試みる。

その第一回目として、本稿では、問題の明確化と、近年、「東西宗教の間の対話」のための神学として登場してきている「宗教多元主義の神学」、わけても、ジョン・ヒックの宗教多元主義の哲学的基礎の部分の批判を試みる。

二、意味と言語ゲーム

人はなぜ生きるのか。人生にはどういう意味があるのか。

人が人である限り、いつの時代にも発してきた問いであろう。世にある宗教も哲学もまた、これに答を与えようとしてきた。では次に、「意味とは何か」と正面切って問われると、答はそう簡単には与えられない。「人生にはどういう意味があるのか」という問いには、人間と世界の存在の丸ごと、全体がかかっているはずである。

一、問題の所在

キリスト教会が、現代に直面して抱えている課題は、そのルーツをたどってみると、結局、現代そのものが抱えている思想的課題と並行関係にあることが分かってくる。これは当然といえば当然であるのだが、キリスト教界の中だけで物を見てみると、案外に気づかれないままである。

たとえば、福音を伝える相手である日本人および日本文化をよく知ること、言い換えれば、文化のコンテクスト（文化脈）を知ることと聖書解釈との関係の問題は、現代哲学の意味理論や解釈学が取り組んでいる課題につながっている。福音派において重要な聖書の無誤性問題は、近代哲学が長く議論してきた「真理観の問題」と深い関係がある。また、日本の教会の存続に関わる信教の自由問題は、近代啓蒙主義が提起した「自由」の概念と無関係ではない。今、現代の日本のキリスト教が直面する課題を大略、次の四つにまとめてみる。

(1) 日本の伝統的精神風土を理解した上で伝道すること。

(2) 世俗化した高度技術社会に生きる人々を理解した上で伝道すること。

(3) 急増する心の病を持つ人々への牧会的カウンセリングの必要性。

(4) 神学と一般諸科学との関係（東京基督教大学のリベラル・アーツの重要性）の問題。

次に、現代思想に目を転じてみる。一九八九年八月に、ハワイ大学のイースト・ウエスト・センターが主催して、同大学において第六回「東西哲学者会議」が開かれた。そこに参加した坂部恵氏は、同会議で議論された問題を踏まえつつ、八〇年代以降の哲学・思想全般の動向をまとめている。それを、言語と実在、人間と自然、精神と身体、等等の分野で、断絶よりもむしろ連続主義（パースの *synecism*）が復権しつつある傾向、と表現して次の四つに要約している。^①

(1) 東西思想のシネキズム（東西宗教の間の対話の可能性）。

(2) 科学と宗教のシネキズム（パラダイム論や構造主義、非西欧科学と宗教の不可分性）。

キリスト教哲学と現代思想（Ⅰ）

—— 宗教多元主義をめぐって ——

稲垣久和

一、問題の所在

二、意味と言語ゲーム

三、ヒックの宗教多元主義

①意味の階層性

②カント認識論

③多元主義の妥当性

四、法理念の哲学からのアプローチ

①認識を成立させる超越論的条件

②文化と宗教の普遍性と相対性

五、結語

- ②⑥ 同。
- ②⑦ 太平策一〇・日本思想大系36 四六一頁。
- ②⑧ 弁名 下「理気人欲」第一則・日本思想大系36 二四四、一五三頁。
- ②⑨ 徂徠集 卷之二十三「与藪震菴」第七書・日本思想大系36 五〇八頁。
- ③⑩ 弁道 四・日本思想大系36 二〇四、二四頁。
- ③⑪ 同。
- ③⑫ 弁名 下「性情才」第一則・日本思想大系36 二四〇、一三六頁。
- ③⑬ 同。
- ③⑭ 同。
- ③⑮ 同。
- ③⑯ 丸山真男「日本政治思想史研究」(東大出版会) 八五頁。源了園「徳川合理思想の系譜」(中央公論社) 八四頁。
- ③⑰ 弁名 下「性情才」第一則・日本思想大系36 二四〇、一三七頁。
- ③⑱ 弁名 上「徳」第一則・日本思想大系36 二二二、四八頁。
- ③⑲ 弁名 下「性情才」第一則・日本思想大系36 二四〇、一三七頁。
- ④⑰ 同。
- ④⑱ 答問書 上・全集第一卷四三二頁。
- ④⑲ 弁名 上「仁」第一則・日本思想大系36 二二四、五六頁。

- ⑥ 同 卷八・前掲書 六丁「而今緊要」。
- ⑦ 同 卷四・前掲書 一一・一二丁「人之所以」。
- ⑧ 同 卷八・前掲書 五丁「人須以聖賢」。
- ⑨ 同 卷四・前掲書 一五丁「人性皆善」。
- ⑩ 論語集注「雍也篇」三（芸文印書館印行）論語三・一一。
- ⑪ 孟子集注「滕文公章句」上・前掲書 孟子五・一。
- ⑫ 徂徠集卷之二十七「答屈景山」第一書・日本思想大系36 五三〇頁。
- ⑬ 答問書 中・全集第一卷 四五七頁。
- ⑭ 弁名 下「天命帝鬼神」第一則・日本思想大系 二三五、一二〇頁。
- ⑮ 同 第三則・同二三六、一二二、一二三頁。
- ⑯ 同 第四則・同二三六、一二四頁。
- ⑰ 弁名 下「理氣人欲」第一則・日本思想大系36 二四四、一五〇頁。
- ⑱ 同。
- ⑲ 同。
- ⑳ 同。
- ㉑ 同。
- ㉒ 同・同二四四、二四五、一五一頁。
- ㉓ 同・同二四五、一五一、一五二頁。
- ㉔ 「聖人ノ教ハ、皆其自得スルヲ待ツコト……人ノ材徳ヲ養フハ草木ニコヤシラシテ長養セシムル如ク、聖人ノ道ヲ学ベバ自然ニ知見開キテ材徳ワレト発達スルモノナリ」（太平策八・日本思想大系36 四五五頁。
- ㉕ 弁名 下「理氣人欲」第一則・日本思想大系36 二四五、一五二頁。

こうした氣脈をわきまえず、「宋儒は聖人の教に循はずして、妄意もて聖人爲らんことを求む。又先王の教への妙を知らず、乃ち諸れを其の臆に取りて、持敬窮理天理を拵めて人欲を去るの種々の工夫を造作して、遂に以て其の本然氣質の説を立つるのみ。」^④と断ぜられるのである。この「習善而善」「習惡而惡」という公式は、人は外的規範によつて規定づけられるべき者とする徂徠の人間觀を表明するものであり、性善とも性惡ともしない徂徠の人性論を語っている。このような次第であるから、人はどんな學問をするかによつて、善ともなれば惡ともなると云うことになっている。「人柄の能き人も學問いたし候へば人柄惡敷成候事多く御座候は、皆朱子流理學の害にて御座候。通鑑綱目を見る。候得ば、古今の間氣に入候人一人も無之なり申候。此見解にて今世の人を見候故、人柄惡敷成候事ことはりに候。」^⑤と。徂徠の自由自在である。

以上、朱子学が、「人生まるるの初めは聖人と殊ならず、祇氣質人欲に銅つながれて仁乃ち全からず。学成りて人欲の尽き氣質の化するに及ぶ」とするのに対して、徂徠は「氣質は変ふ可けんや、人欲は尽くす可けんや。……皆肆に其の理を云ひて未だ夫の道を睹ざるの失」^⑫と喝破して、人聖人に至らずと明言したのである。

※本稿は「荻生徂徠における聖人の概念」の〈中篇〉にあたり、次の〈後篇〉を以て完結する。

注

- ① 弁道一一・日本思想大系36 二〇四、二二頁。
- ② 朱子語類大全卷一〇四・(安政重脩 風月堂、嵩高堂版) 一丁「其十数才時」。
- ③ エンペドクレス(B C 四九〇〜四三〇) は世界が地・水・火・風の異質な四根が愛・憎二力よって混合・分離するとし、アナクサゴラス(B C 五〇〇〜四二八) は無数の異質な種子が精神によって混合・分離するとし、デモクリトス(B C 四六〇〜三七〇) はその質的な差別を量的な差別に還元して、無数の原子がみずから機械的に動いて世界は生成すると説く。
- ④ これが、悉有佛性と成佛の佛法の真似とされる。
- ⑤ 朱子語類大全 卷四・前掲書一九・二〇丁「性如此」。

今や、内からの規則を捨てた徂徠学的人間には、外的な規範が必要とされる。外からの意味づけ、限定が必要とされることになる。外的規範なくして、内には倫理的志向を有していないからである。そして、その外的規範こそは礼楽刑政なのであり、それを天意によって制作した聖人の独自のレゾン・デートルが俄然として浮かび上る次第である。この聖人の制定になる礼楽なくして、人間に秩序なく、烏合の衆であるばかりとなる。ペシミスティックな人間観である。また、朱子学ないし仁斎学の「内在的」な道から徂徠の「外在的」な道への移転は、カントの *moralist* の立場からヘーゲルの *Sittlichkeit* の立場への転換に擬される所以である。^⑤ いずれにせよ、氣質の性を變化して、本然の性にかえることにより、人はみな聖人になるという朱子学的人間観・聖人観は退けられる。「故に氣質は変ず可からず、聖人は至る可からず。」と。

ただし、氣質の「質」的變化（徂徠用語では「変」）の可能性を認めなかった徂徠は、習慣による氣質の「量」的移行（徂徠用語では「移」）は認める。そして、この氣質の移（量的變化）によって得られたものが徂徠における「徳」なのである。「徳とは得也。人各々道に得る所有るを謂ふ也。或ひは諸れを性に得、或ひは諸れを学に得るは、皆性の殊なるを以てなり。性は人人殊なる。故に得も亦人人殊なる。」^⑥として、人の性がそれぞれ異なるように、人の徳とするところも異なる。だから「聖人、人の性に率ひて以て教へを建て、学びて以て之を習はしむ。其の徳を成すに及びてや、剛柔輕重、遲疾動靜は、亦各々其の性に隨ひて殊なる。唯下愚は移らず。故に曰く『民は之に由らしむべし、之を知らしむ可からず』と。故に氣質は変ずべからず、聖人は至るべからず。」^⑦なのである。

その例として、先王の教える礼楽は、和風甘雨が万物を長養し、万物の品が異つていても、その養を得て、育つようなものである。竹は竹となり、木は木となり、草は草となり、穀物は穀物となる。竹・木・草の氣質は不変であり、竹が木に變つたり、草が竹になつたりはしない。それでいて、それなりに完成すると各種の用途に應じて、住居や衣服や飲食の材となる。これが逆に、悪に見ならうと悪になる。米の養育をまちがえると穀ばかりの秣米となつてしまふ。ちょうど人間も先王の教により、善に見習つて善になり、才能を完成して、各人各様の徳を得ることにより、朝廷の六官とか九官とかの職務につき、應分の役目を果たすことになるのである。

ず、と断るのである。「氣質を変化するとは、宋儒の造るところ、中庸（朱子『中庸章句』）に淵源す。先王・孔子の道に無きところ也。」^③と。

そして、氣質不変化を喩説して云う。「石膏」は火で焼き、「附子」すなわち烏兜は高温でなければならぬので灰に埋めて焼く。しかし石膏は火で焼いても冷い性質は損せず、附子は灰に埋めて炊いても、その大いに熱い性質を減じない。「故に氣質を変化するの説の非なるを知る。」^④と。これを今少し詳しく聴くならば、「性とは生の質也。宋儒の所謂の氣質なる者、是れ也。其の性に本然有り、氣質有りと謂ふ者は、蓋し学問の爲の故に焉れを設く。亦孟子を誤読して、人の性は皆聖人と異ならず、其の異なる所の者は氣質なるのみと謂ひ、逆に氣質を変化して以て聖人に至らんと欲す。」^⑤このうち、「孟子を誤読して」というのは、宋儒や仁斎が孟子の性善をもって、万人ひとしく善性を備えているものと解したのが誤読であり、孟子の真意は仁義が性に本づくことを云ったものであると徂徠が解しているからである。

それはともかく、朱子学では本然の性は「理」そのものであり、完全な善として万人に備わっているのであるが、現実的には「氣」の物質性に蔽われ、隠されており、善惡の混じた「氣質の性」として存在しているとされる。これに対して、徂徠は朱子学の云う「本然の性」を否定し、現実態としての「氣質の性」のみを認める。朱子学という「氣質」こそ実はそのまま本性であるとする。朱子学の「本然の性」なるものは便宜上押し立てられた妄説であるとして、「若し唯本然のみにして氣質無からしむれば、則ち人人聖人なり。何ぞ学問を用ひん。又若し唯氣質のみにして本然の性無からしむれば、則ち学ぶと雖も益無し。何ぞ、学問を用ひん。是れ宋儒の本然氣質の性を立つ所以の意也。」^⑥と論じて捨てるのである。

こうして、「氣質の性」は、本来目標とすべく、それに向かつて変るべき「本然の性」を失って変化せずとなる。つまり、徂徠学における人間は朱子学で云う「氣」によって形成されているのである。「性とは生の質也。宋儒の所謂の氣質なる者、是れ也。」^⑦と。こうして、いわば、「氣」だけから成る徂徠学の間人は、「善に習へば則ち善、惡に習へば則ち惡」となるゆえ、「聖人は人の性に率^レひて以て教へを建て、学びて以て之を習はしむ。」^⑧なのである。

教に循わず、聖人の心をつかもうとする僭越である。いつたい聖人の教えは詩書礼樂であり、これを習熟・默識してこそ、聖人が礼義を立てた所以の理も見ぬけるとは前にも見たところである。^②それに、人の知能はそこまで行きつけるものもあれば、行きつけないものもある。孔子も「民は之に由らしむ可きも、之を知らしむ可からず。」（泰伯篇）と云っているではないか。「是れ聖人と雖も、亦皆は知らしむること能はざるや。今、必ず学者をして先づ其の理を知りて而る後に之を行はしめんと欲すれば、則ち亦学者をして人ごとに各々聖人の権を操らしめんと欲する也。是れ安んぞ夫の聖人を用ひんや。故に窮理の失は、必ず聖人を廢するに至る也。」^③

しかも、徂徠の糾明は執拗で、窮理窮理と云う者は実践をおろそかにして、認識にのみ走るの徒と冷評する。「祇道は之を行ふを主とし、理は之を見るを主とす。老・莊及び宋儒は皆其の見る所を主とす。故に理を云ふを喜ぶのみ」と。「朱子流ノ理学、又大キナル害也。聖人ノ道ハ理ヲ説カズ、皆ワザニ理ヲモタセ置タルモノナルヲ、其ワザラステ、理バカリ取用ル」と。^④以上、徂徠の見るところによれば、聖人の概念が本来の礼樂の制作者という概念から後世の儒者が逸れて乱れたのは、おのれの知の限界をわきまえず、空理空論に走って、「痴人の夢」を説くゆえと摘発されたのである。

(2) 氣質可_レ変乎 人欲可_レ尽乎

だが、ここに第二の失がある。それは宋儒が拠って以て立つ「氣質變化」の説である。その朱子の説を徂徠は概括して述べる。「今、宋儒の説に曰く、聖人の心は、渾然たる天理、人の性、其の初は皆聖人と一なり矣。但だ氣質人欲の害する所と爲れば、則ち知愚賢不肖の差有り。故に必ず餘有るを裁して足らざるを補ひ、其の氣質を變化し以て中和之徳を成して、其の初に復ると焉。」^⑤先きにあげた朱子語類における朱子自身の文言に照らして、徂徠の概括は正しい。このように、宋儒が「氣質の性」を變化して、「本然の性」にかえる、つまり氣質を變化することによって、人欲を滅し、天理に復して聖人となると説いていたのに対して、氣質は決して變化せずと反対し、ゆえに聖人たりえ

られることになる。

もっとも、老莊の徒が理を云って、先王の道を捨てるのは、「自然を貴ぶ」からであるが、孟子の場合は弁を好むからで、つい先王・孔子の云わざる所を云い出して、人にわからせようとしたからであつた、とする。それでも、孟子は、まだ「理義」と云って（告子上篇）、理を義と連言しているのは、なお孔子の余薫が残っていたことを物語るのであるが、「宋の諸老先生に至るに及びては、千載の後に生れて、其の志を操るの鋭きこと、直ちに聖人爲らんことを求めて、其の道を得ざる也。」^⑮となる。というのも、読みやすい「孟子」を喜んで、勝手におのれの心に求めたからであつて、これは「其の理を以て第一義と爲す者は、勢の必ず至る所」^⑯であつたとされる。

しかも、ここに徂徠の実学風をあらわして興味ある宋学批判がある。すなわち、宋学によれば、理は事物のすべてに存在しており、それゆえに理は繊細なものであるのだが、宋儒は「其の細を合して大を成す可し」と考えるわけで、一銖づつ重さをはかり、一寸づつ長さをはかつて行けば、どこまでも測つて行けるとする。しかし、実際はそうはいかない。一銖づつ重さをはかつていても、その万倍の鈞までくれば狂っている。一寸づつ長さを測つても、やはり百倍の丈まで来るうちには違つてしまう。このように、凡人の見るところは小さい。それに対して聖人の見るところは大きい。大きいがゆえに、小さいものも見落とされない。そこが聖人に及びもつかないゆえなのだ、と。

従つて、「人苟くも聖人の教へに循ひて、其の大なる者を得れば、則ち小なる者は自から失はれず、其の或ひは之を失ふと雖も、亦大害無し。何となれば則ち其の大なる者を失はざるが故也。」^⑰つまり、聖人の教に従つて大いなるものを得れば、小さいものも失われないのであり、あるいは失つたとしても、大きいものは失わないのだとする。そして、その「大なる者」とは、として、「大なる者とは何ぞや。礼と義と是れ也。聖人の立つる所の極也。宋儒の理を尚ぶや、其の究、聖人を師とせずして自ら用ふるに帰す。是れ其の失する所以也。」^⑱となるのである。

もっとも、宋儒は云う、「礼義なる者は誠に聖人の立つる所也。然れども苟くも聖人の礼義を立てし所以の理を知らずして、徒らに其の所謂る礼義なる者を守らば、則ち非礼の礼、非義の義の由りて生ずる所なり。」^⑲と。だから、窮理を務めるのだ、と。しかしながら、これは聖人に勝つて、聖人の上に立つとうとするものにほかならない。聖人の

(1) 窮理之失 必至_三於廢_二聖人_一

その宋儒偏向の失の第一は、さきに見たごとく、理に立つがため、天の不可測至尊なることをわきまえず、これを畏敬せず、人間の認識範囲を無限に押し詰めようとする慢心であつたとする。「理を以て第一義と爲し、其の意に謂へらく、聖人の道は唯理のみ以て之を尽すに足れりと。此れ其の見る所にして天は即ち理也と曰ふを以てすれば、則ち宜しく以て其の天を尊ぶの至りと爲す可きが若くなる可し。然れども理は諸れを其の臆に取りて、則ち亦天は我れ之れを知ると曰ふ。豈不敬の甚だしきに非ざらんや。故に其の説を究むれば、必ず天道無知に至りて極まる。」¹⁴カントの「先驗的弁証論」(transzendente Dialektik)を思わせる論旨ではないか。その僭越に気づかぬがゆえに、「諸老先生、聖知自ら処り、天を知るを以て自負する。故に喜びて精微の理、古への聖人の云はざる所の者を云ふ。道に戻るの甚だしき者と謂ふ可きのみ。」¹⁵、「大氏後世の君子、既己に傲然として聖人爲らんことを求む、亦復た古文辞を知らず、古書を読むこと能はず、皆遷就して以て己れに従ふの故なるのみ。学者諸れを思へ。」¹⁶と徂徠は難ずるのである。

さらに、宋儒は理を以て第一義とし、理を窮めんと自負するのであるけれども、それをなしうるはただ聖人のみということをわきまえない。「理は苟くも、之を窮めざれば、則ち能く得て一にすること莫し。然れども天下の理、豈窮め尽くす可けんや。惟聖人のみ能く我れの性を尽くし、能く人の性を尽くし、能く物の性を尽くして、天地と其の徳を合す。故に惟聖人のみ能く理を窮めて之が極を立つることあり。礼と義と是れ也。故に説卦に所謂『理を窮む』とは、聖人の事にして、凡人の能くせざる所也。」故に先王・孔子の道は義を云ひて、理を云はず。是れ豈理を廃せんや。苟くも能く先王の義を執りて以て其の理を推さば、則ち見る所に定準有りて、理の得らるるが故也。」¹⁷と。先王や孔子の道で、「義」は云つても「理」を云わなかつたのは、何も「理」を廃したからではない。ただ、先王の「義」を守り、その道理を推して考えれば定準、つまり法則が出て来て、「理」も得られると考えられていたからである。それをわきまえずに「理」を吹聴するのは、「老荘の徒、盛んに理を云ふ者は、先王の道を廢するが故也。」¹⁸と断ぜ

注』にも、「性ハ人ノ天ニ稟クル所、以テ生之理也。渾然トシテ至善、未ダ嘗テ惡有ラズ。人ト堯舜ト初メ少シモ異ナルコト無シ。但シ、衆人私欲ニ汨シテ之ヲ失フ。堯舜則チ私欲ノ蔽無クシテ能ク其ノ性ヲ充タスノミ。……聖人学ビテ至ル可シ。」と同じく述べている。

なお、ちなみに伊藤仁斎の場合は、朱子の云う「理」の哲学に対し、道はもっと日常的・具体的なもの、すなわち仁義礼智といった実践的な道徳法則であり、そのような素質は本性として万人にひとしく内在しているとする点において、朱子学と同様、天地自然之道、つまり自然法的な立場に止まった。しかし、徂徠はこれを打ち破り、聖人作為説を唱えて、道は主観的・内在的なものでなく、外在的・客観的なものとするので、風景は一変するのである。

つまり、徂徠における「聖人」は、道徳的完成者とか、万人の目指すべき完全な人格と云ったものから外れて、なんと礼楽刑政という安民の道の制作規定者という全く基礎を異にした概念に移されたものであったのである。こうして、聖人たる者は、すでに完結した一定の政治方策の制作者であつた先王堯舜以下の特定人数に限定され、以後はいかなる者もこれにあずかることは無い。余人と聖人との間には歴然たる断絶が引かれたのである。こうして、万人の理想とすべき完徳者であつた聖人像は、万人の守るべき規範の制作者と変り、儒者のつとめは完徳聖人たることでなく、「唯古聖人の書を守りて、以て後世に詔げば其れ斯れ可也。」^②ということになる。「聖人の教には聖人になれと申候事は無之候。聖人の教に順ひて君子になり候事に候。宋儒の説は佛法に而佛になり候と申候を能事と存じ、其真似をいたしたる事にて候。」^③というふうに、聖人に成るという法は佛に成るという佛法の真似事であり、儒者の業は聖人の書を守り、教に順つて君子になる事と展開されたのであつた。

ともかく、徂徠にいたつて、「聖人」の概念は土台違うこととなり、従つて儒者の任務とするところも意外な方向に改められたのであるが、これを単に「定義」の相異として片づけることは出来ない。徂徠をして「定義」を変えしめた動機、いや徂徠からすれば宋学者らの方にこそ本来の聖人＝制作者の教えを聖人＝完徳者＝万人の理想と「改悪」した、そもその動機があつたわけであり、その動機は倨傲であり、迷妄であると追及するのである。

である。

では、つづいて朱子の言葉を幾つか見ておこう。「是ノ理有リテ理ノ氣有リ、是ノ氣有リテ則チ必ず是ノ理有リ、但シ氣ノ清ヲ稟クル者ハ聖ト爲リ、賢ト爲ル。宝珠ノ清冷水ノ中ニ在カ如シ。其ノ氣ノ濁ナル者ハ愚ト爲リ不肖ト爲ル。珠ノ濁水ノ中ニ在ルガ如シ。」^⑤であるから、「而今ノ緊要ハ且ク聖人トハ是レ如何、常人トハ是レ如何、自家ハ甚ニ因リテカ便チ聖人ニ似ザル、甚ニ因リテカ便チ只是常人ナルコトヲ看ヨ。此ニ就キテ理會シ得透ラバ、自ラ凡ヲ超テ聖ニ入ル可シ。」^⑥と励まされることになる。

もとより、同じ人間でも素質の違いがある。「人之稟クル所ニ就テ言ハバ昏明清濁之異有リ。故ニ上ノ知生十知之資ハ是れ清明純粹ニシテ一毫ノ昏濁無シ。所以ニ生ノ知安行ハ学ヲ待タズシテ能ク堯舜ノ如キ也。其ノ次ハ則生ノ知ニ亜グ、必ず学テ後知り、必ず行イテ後至ル。又其ノ次ナル者ハ資稟既ニ偏、又蔽ルル所有リ、須ラク是れヲ痛ミ、工夫ヲ加フベシ。人一スレバ已百シ、人十スレバ已千シテ、然ル後方ニ能ク亜ギテ生知ノ者ニ及ビ、進ミテ已マザルニ及ババ、則千功ヲ成スコト一也。」^⑦

たとえ、素質に相違があろうとも、聖人となることをつとめれば聖人たりうるのである。道やすからずと雖も到達は可能であり、また到達を目指して工夫精進しなければならない。「人須ラク聖賢ヲ以テ己ガ任ト爲スベシ。世人多ク聖賢ヲ以テ高シト爲シテ自ラヲ視テ卑ト爲ス。故ニ肯ヘテ進マズ。抑々知ラズ聖賢ヲシテ本ヨリ高クシテ己ト別ニ是レ一様ノ人タラシメバ、則チ早夜孜孜タルモ別ニ是レ分外ノ事ヲナサザルモ亦可ナリ。之ヲスルモ亦可ナリ。然レドモ聖賢ノ性ヲ稟クル事ハ常人ト一同ナリ。既ニ常人ト一同ナラバ又安ンゾ聖賢ヲ以テ己ガ体トセザルコトヲ得ンヤ。開闢ヨリ以来、多少ノ人ヲ生ズ。其ノ己ヲ尽クス者ヲ求ムルニ千万人ノ中ニ一二無シ。只是レヲ滾同シテ枉テ一世ヲ過グ。」^⑧あるいは、「人之性ハ皆善ナリ。然レドモ生マレ下リ来テ善ナル底有リ。生マレ下リ来テ便チ惡ナル底有リ。此レハ是レ氣稟同ジカラズ。……人の学ヲ爲スハ却テ是ノ氣稟ヲ変化センコトヲ要ス、然レドモ極メテ変化シ難シ。孟子ノ性ハ善ナリト道ヒテ、氣稟ヲ云ワザルガ如キハ只人皆以テ堯舜ト爲ル可キコトヲ云フ若シ。勇猛ニ直前セバ氣稟ノ偏ハ自ラ消エ功夫自ラ成ラン。」^⑨また、『論語集注』には「程子曰ク、学ハ以テ聖人ニ至ル之道也。」^⑩『孟子集

内在させており、ただ氣質の作用によって違っているだけである。従って人たる者は誰でも、自分が本性において聖人にひとしいことを自覚し、聖人たるべしというふうには、道德性が強調されるのである。

朱子自身語る。「某十数オノ時、孟子ノ聖人モ我ト類ヲ同ジクスル者ナリト云ヘルヲ讀ミテ、喜ビ云ウベカラズ。以爲ヘラク聖人モ亦タ做シ易カラント。(今ハ方ニ難キコトヲ覺得ス。)」と。ここに少しく朱子学の理氣説を見ておかなければならない。もともと朱子学では『易』(繫辭伝)の言葉、「形而上の者を道と云ひ、形而下の者を器と謂ふ。」に基づいて、形而上の道を以て現象の根柢となる「理」となし、形而下の器は現象の存在としての「氣」と解する。

宇宙間の万物は齊一な方向に運動しており、その運動の方向が、「理」である。そして万物は「氣」と呼ぶ具体的現象の素材としての微小物質から構成されている。もともと「氣」の結合が千差万別のため、万象はそれぞれ異なるわけである。古代ギリシヤの多元論哲学が思い合わされる。③そして、「氣」のあるところに「理」があり、物質(氣)のないところに道(理)は働かない。

人間もまた万物の一であるから、氣が結合したものである。思考から動作みな「氣」の運動である。しかし、「氣」の結合の仕方が不完全であることを整理して、完好な結合に近づけることがなされるべきで、その「氣」の完好な結合を示し得た人物が、つまりその運動が完全に「理」である人が「聖人」と呼ばれる。堯・舜・禹・湯・文王・武王・周公たちである。とは云え、彼らも同じく「氣」の結合なのであるから、われわれと非連続なのではない。われわれはみな「聖人」たりうるわけである。人みなよろしく堯舜たるべしなのである。④

言葉を換えて云えば、「理」は「事物当行の理」、つまり事物の存在と行為がそれぞれ当然のあり方をなして行く原理ないし法則であり、これが人間性に宿ったものが本然の性であり、純粹な絶対善とされる。こうして道は本来自然なものとされる。かくして人はみな本来自然にこの「本然の性」を宿しているのだが、欲望Ⅱ氣質の性がこれを覆っている。そこで、人間は修養によつて、この道を探究し、理解し、さらに実践して、自己の心を浄化して本然の性に帰ることをとめなければならない。それが実現された暁に、人は道を実現し、聖人となることになる、という具合

の確固たる命令 (certo Dei decreto) によって遣わされた使徒ではない。だから彼ら使徒たちは誤りえないが、われわれは誤りうるのであるし、またわれわれはそのような神の命令を欠くゆえに、みずからの信仰において偽られるのである」(Martin Luthers Werke, St. Louis ed. XIX: 1442)。「使徒とその後継者との間には次のような相違がある。使徒は聖霊の確実で、正式の公証人のようなものであり、したがって、彼らの書いたものは神の託宣として受けとられなければならない。それにひきかえ、その後継者たちは『聖書のうちに伝えられ、保証されていることを教える』という以外の任務を持つてはならない。そういうわけで忠実な仕え人たちには、今や新しい何らかの教義をでっちあげる権利は残されていず、彼らはただ神が例外なしにすべての人をその下に置きたもうた教理に単純に依存すべきである」(Jean Calvin, Institutio, IV: 8:9)を参照。

①⑥ 学則一・全集第一巻 三頁。

①⑦ 弁名 上「道」・日本思想大系 36 二二一、四五頁。

①⑧ 吉川幸次郎「徂徠学案」・日本思想大系 36 六三〇頁参照。

①⑨ 弁名 上「聖」第一則・日本思想大系 36 二二七、六三頁。

②⑩ 同 二二七、六四頁。

②⑪ 同。

②⑫ 弁道九・日本思想大系 36 二〇三、二二頁。

二、氣質不可変 聖人不可至

そもそも、朱子学における聖人の概念は、「渾然たる天理、一毫の人欲の私無き」^①人であり、道德の完成者と考えられていたことは先述したところで、土台から徂徠の聖人概念とは異っていた。しかも、万人は、聖人と称される者も、凡人と云われる者も、本来、素質においてはひとしいとする人間観に立つ。すなわち、万人は純粹な本性^②理を

〈注〉

- ① 弁道 五・日本思想大系36 二〇一、一五頁。
- ② 答問書 中・全集第一卷 四五七頁。
- ③ 弁道 五・日本思想大系 二〇一、一五頁。
- ④ 弁名 上「聖」第三則・日本思想大系 二一八、六七頁。
- ⑤ 「伏羲」は八卦・書契を作り、狩漁を教え、「神農」は農耕・交易・藥草を教え、「黃帝」は器物・貨幣・舟車・衣冠・城道を作つたとされる伝説上の太古の天子たちである。この三皇は礼樂を制作したわけではなく、利用厚生之道を立てた。それに次ぐ顓頊・帝嚳も同じであるが、その立てた「道は万古に亘りて墜ちず、民、日に之を用ひ」るところ。そして、礼樂の制作は堯・舜以下となる。「論語」(憲問篇・三九)に「作者七人」とあり、その解釈は難しいが、徂徠はこれを礼樂の作者と解し(弁名下「天命帝鬼神」第八則日本思想大系36二三七、一二七頁)、堯・舜・禹・湯・文・武・周公の七人とした。なお五帝とは黃帝・顓頊・帝嚳・堯・舜の五名である。

- ⑥ 弁道 四・日本思想大系36 二〇一、一四頁。
- ⑦ 弁名 下「文質体用本末」第一則・日本思想大系36 一二一、一七二頁。
- ⑧ 弁名 下「天命帝鬼神」第一則・日本思想大系36 一二五、一二〇頁。
- ⑨ 同。
- ⑩ 同。
- ⑪ 同。
- ⑫ 弁名 下「天命帝鬼神」第四則・日本思想大系36 一二六、一二三頁。
- ⑬ 同。
- ⑭ 弁名 下「天命帝鬼神」第八則・日本思想大系36 一二七、一二七頁。
- ⑮ この聖書正典記者の空前絶後性について。「われわれは皆あのわれわれに対する無謬の教師 (infallibles doctores) として、神

けれども、その格別な天の命を受けたこと、天の御意に則り、合して、安民の道としての礼楽刑政を制作した、これを六経に録した、ということが「聖人」であるとすれば、聖人は聖「人」として一個の人間でありながら、余人とは絶対的に異なる存在であり、人は決して聖人たりえないということになるわけである。キリスト教における聖書正典記者の空前絶後性を連想させようか。^⑮「東海は聖人を出ださず、西海も聖人を出ださず、是れ唯詩書礼楽の教へ爲る也。」^⑯として、聖人は詩書礼楽の教えとして存在するに限られる。聖人の称は「其の時正に制作の秋に値る」^⑰者にのみ許されるのである。

以上を今一度まとめみると、「聖人」とは中国古代の天才的統治者七人、堯・舜および禹・湯・文王・武王・周公の七人の先王のことであり、道^⑱先王の道は彼らによって人為的に設定された政治の方法であり、それは易・詩・書・礼・春秋の六経に記録されているのである。聖人とは政治の方法である「道」の設定者たる、これらの先王に限られたわけである。^⑲ もっとも、孔子については、それが制作者でない、「則ち生まるること時に遭はずして制作の任に当ること能はず。」^⑳であつたが、当時、先王の道は廃壞已に極まっていた。それを孔子は四方に訪求し、整理し、正した。もし孔子無からしめば先王の道はとつくの昔に滅亡していたに違いない。であるから、邪説異教の徒と雖も、孔子を聖人に非ずと云う者は無かつた。もとより自分は聖人でないから孔子を聖人だと云う者ではないが、以上の点を考え、その徳の高さを思い、かつは宰我や子貢や有若たちが孔子を聖人と称しているのだから、「故に且く諸れを古への作者に比し、聖人を以て之に命ずるのみ。」^㉑とまわり道している。つまり、孔子は制作者ではなかつたけれども、その高弟たちが「称して以て聖人と爲す者は、^㉒翊に其の徳を以てするのみならず、亦制作の道の存するが爲の故也。」と。

こうして、孔子も特例として、つまり制作に準ずる事をなした者として加えられた「聖人」は、天意による道の制作者なりとは、徂徠独自の概念であり、それが朱子学への對抗の姿勢もあるが、もう一つ、「世は唐・虞に非ず、人は聖人に非ず、必ず悪多し。」^㉓とする、むしろ悲観的・末世的な時代観・人間観を背景としているからであらう。これについては以下に見て行くことにしよう。

然らば、これら先王をして礼楽を制作せしめた「天命」の「天」については何と語るのであろう。聖人はこの「天」より「命」を禀けて礼楽を制作した者なのである。「道の大原は天に出づ、古先聖王、天に法りて道を立つ。」^⑦と。そして、すでに予想されるように、その「天」は不可測にして至尊無比なる有意的存在であつた。「天は解を待たずして人の皆知る所也。之を望めば蒼蒼然たり。冥冥乎として得て之を測る可からず。日月星辰焉に繋り、風雷寒暑焉に行はれ、万物の命を受くる所にして、百神の宗なる者也。至尊なること比無く、能く踰えて之より上なる者莫し。」^⑧つまり、天は太陽も月も星も、そこにかかり、風も雷も寒さも暑さもそこに働く所であり、かつは万物に命令を与える至上至尊の意志的存在とされるのであつて、「天の心有るや、豈彰彰として著明ならざらんや。」^⑨と主張する。

程子が「天地は無心にして化有り」と説くのに反対し、『易経』（復卦）の「復せば其れ天地の心を見るか」、また『書経』（太甲篇）の「惟れ天親しむ無し、克く敬するを惟れ親しむ」、また（湯誥篇）「天道は善に福し淫に禍ひす」、さらに『易経』（謙卦）の「天道は盈てるを虧いて謙に益す」、そして孔子の「罪を天に獲れば、禱る所無き也」（八佾篇）をあげ、「豈天の心を以て之を云ふに非ざらんや」ときめつけて、天の人格的意志を弁証している。^⑩

ここに、創造・贖罪を欠くと雖も、支配・摂理を大権とするゴッドとも云うべき天の意を受けて治国安民を行い、礼楽を制作したのが聖人なのである。「古へより聖帝・明王、皆天に法りて天下を治め、天道を奉じて以て其の政教を行ふ。是を以て聖人の道、六経に載する所、皆天を敬するに帰せざる者莫し。」^⑪として敬天が唱えられる。易・詩・書・礼・楽・春秋の六経載するところは、すべて天を敬することに帰する、と。それゆえ、「聖人は天を畏る。故に止^{ただ}『命を知る』と日ひ、『我れを知る者は其れ天か』と日ひて、未だ嘗て天を知ると云はず、敬の至り也。」^⑫と見事な解釈となる。こうして、聖人への信仰は天への畏敬となるのであり、「古への聖人を信ぜざる者」は、「天を敬せざる者」^⑬である。ただし、「五帝の徳は天に侔^{ひと}しく、祀りて以て之を合して、天と別無し。故に詩書に天と称し帝と称して識別する所有る莫き者は、是れが爲の故也。堯・舜以下の作者七人の如きは、既に之を学に祀りて万世替らず。」^⑭と、聖人たちは天に合しているのである。

超越的な天の意志を仰ぐ徂徠には、前篇で述べた人知には不可測・不可知の世界が自覚されているのは当然である

ず。故に古は学びて聖人と爲るの説無し。蓋し先王の徳は、衆美を兼備す。」と、聖人ハ先王の美德を語る。あるいは、「聖人は聡明叡知之徳を天よりうけ得て神明にひとしき人にて候を。何として人力を以てなり可申候哉。さる程に古より聖人になりたる人無御座候へば、妄説なる事明白に候。」として、凡俗を超えた拔群の有徳性を語る。もつともこの超俗超凡の有徳性、聡明叡知は「天性」に稟け、「天」よりうけ得たところとして、さきに述べた天意が顔を出していることは勿論である。

とは云え、徂徠はその道德性を以て聖人の聖人たる所以とはしないのである。彼は云う、「先王の徳は衆美を兼美す。得て名づく可きこと難し。而るに命けて聖と爲す所の者は、諸れを制作の一端に取るのみ。先王国を開き礼楽を制作するは、是れ一端と雖も、先王の先王爲る所以は、亦唯是れのみ。」と。つまり、『礼記』（樂記篇）に「作者を之聖と謂ふ」とあるように、礼楽を制作したという結果・功績が聖人を聖人たらしめるとの独自の規準を打ち出したのである。「之を聖人と謂ふ者は、制作を以ての故也。唯制作の迹のみ見る可し。其の見る可きに就きて以て之を命じて、敢へて其の徳を論ぜず。」と明言するのである。^④

これは、聖人をもって、「渾然たる天理、一毫の人欲の私無し」とする従来の聖人概念を一挙に変更するものであった。しかも、ここで聖人とは礼楽刑政を制作した者としていることは、道はおのずから万人に備わるとする自然法概念ではなくて、人為法概念に立っていることは自明である。「先王の道は先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。蓋し先王聡明叡知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。其の心は一に天下を安んずるを以て務と爲す。是を以て其の心力を尽し、其の知巧を極めて、是の道を作爲し、天下後世の人をして是に由て之れを行はしむ。豈天地自然に之れ有らん哉。伏羲神農黃帝も亦聖人なり。其の作爲する所は、猶ほ且つ用を利し、生を厚うするの道に止まる。」^⑤ 顓頊帝を経て、堯舜に至り、而して後礼楽始めて立つ。夏殷周にして後燦然として始めて備はる。是れ数千年を更、数聖人の心力知巧を更て而して成れる者、亦一聖人一生の力の能く弁ずる所の者に非ず。故に孔子と雖も、亦学びて而る後に知る。」^⑥として、伏羲神農黃帝から顓頊帝を経て堯舜へと連なる聖人たちが、天命を受けて、天下を安んずるために、知巧を尽くしつつ礼楽刑政という具体的な道を制作したとするのである。

聖人は至る可からず

——荻生徂徠の人性論——

小 畑 進

一、聖人之称因制作^一

二、氣質不^レ可^レ變 聖人不^レ可^レ至

(1) 窮理之失 必至^ニ於^ニ廢^ニ聖人^一

(2) 氣質可^レ變乎 人欲可^レ尽乎

一、聖人之称因制作

「天意」は不可測なり、その「不可測」なる天意を知るの道は、ひとえに「聖人」によるのみと指さした徂徠が、みづから聖人の教えに寄せた尊信の程は前篇で見たとおりである。然らば、その信すべき「聖人」とは何者なのであろうか。通常、聖人とは完全無欠な道德の具現者と思われている。もとより、わが徂徠も聖人が有徳であり、また人並みすぐれた高德の保有者であることを認める。「先王聰明叡知の徳、諸れを天性に稟く。凡そ人の能く及ぶ所に非

編集委員 伊 藤 明 生
木 内 伸 嘉
阪 本 甲子郎 (長)
西 岡 力
Harold A. Netland
編集事務 宮 永 雅 彦

編集後記

開学2年目になってお迎えした新任の先生方も執筆に加わって下さり、創刊号同様、広い分野から寄稿されて、ここに第2号が発行されることになりました。感謝いたします。編集の不行届きのため、一部の方にご迷惑をおかけしたことをお詫び申し上げます。

印刷所の皆様のご協力に深く感謝申し上げます。この紀要が神様の栄光のために用いられることを心からお祈りいたします。 (阪本)

東京基督教大学紀要
キリストと世界 第2号

1992年3月1日 発行

発 行 者	東京基督教大学教授会
発 行 所	東京基督教大学
	〒270-13 千葉県印旛郡印西町
	内野三丁目301-5-1
印 刷 所	(株)いなもと印刷
発行部数	1000部 頒価 1,300円



CHRIST AND THE WORLD

II

1992

CONTENTS

Articles

- Theological Education and the Liberal Arts S. T. Franklin 1
I don't go to church. But the Bible I read.
— Dazai and the Bible H. Shimizu 23
Magic in the Sephardic Jewish Communities T. Kurokawa 33
SEIJIN WA ITARUBEKARAZU
— Ogyū Sorai's View of Human Nature — S. Obata 81
Christian Philosophy and Modern Thought (I)
— A Critique of Religious Pluralism — H. Inagaki 98
A Critical Analysis of the Christian Congress on the Korean Problem
— Concerning Counterfeit Documents on the Kōshū Incident —
..... T. Nishioka 53

Book Reviews

- John H. Sailhamer, *"Genesis"*,
The Expositor's Bible Commentary M. Nishi 68
Pasquale T. Giordano, *Awakening to Mission:*
The Philippine Catholic Church (1965-1981) T. N. Wisley 72
Arthur Holmes, *Shaping Character:*
Moral Education in the Christian College S. A. Buss 74
W. P. Carvin, *Creation and Scientific Explanation* T. Shibata 76

Tokyo Christian University