

東京基督教大学紀要

# キリストと世界

*Christ and the World*

第 6 号

---

English Language and Content Instruction for Christian Academics and Christian Language Teachers .....	J. W. Poulshock	1
キリスト者のためのイスラム教案内(Ⅱ) .....	ステパノ・フランクリン (訳)伊藤 明生	21
内野一人百首(Ⅲ) .....	清水 汎	57
親鸞と護國思想をめぐって(上) —「主上臣下背法違義」— .....	小畑 進	77
広義の神学に向けて .....	稲垣 久和	105

---

1996年3月

東京基督教大学

# English Language and Content Instruction for Christian Academies and Christian Language Teachers

Joseph Warren Poulshock

## Introduction

In the field of second language education in recent years, professional attention has been increasingly drawn toward the purposes for which learners desire to use their language skills (Brown, 1991). Ironically, language education has not always kept these purposes at the focal point of the curriculum, which include using language to complete certain tasks, to convey meaningful ideas, and simply to communicate. With this communicative and purposeful approach to language education, there have been many recent developments, including a movement toward a content-based approach to language teaching. In fact, eminent grammarian and applied linguist Marianne Celce-Murcia has said: “content-based language teaching has strong theoretical and empirical foundations that I believe will soon help make it the dominant approach to teaching ESL at all levels” (14, 1989). This content-based approach does not remove linguistic goals for the language curriculum, i.e., teaching and learning listening, speaking, reading, writing, and grammar; instead, it places these concerns in a much more meaningful, motivating, and challenging context.

Content-centered approaches to language education have been successfully applied in practically all educational settings, from elementary school to university, and with all levels of language learners, from beginning to advanced (Brinton, Snow, and Wesche, 1989). I am especially interested in how the concepts of content-centered language education relate to the curricular purposes of Tokyo Christian University (TCU) where I am employed as a full time English teacher. Moreover, I am interested in the implications of content-based instruction for the Christian academy and for the Christian language teacher in general.

Because of the important correlations between the principles of content-based language education and the TCU curriculum, I have written this paper as an inquiry into the relationship between English language teaching and English content teaching at TCU. I intend this inquiry to provide information about how the principles of content-based language learning relate to how we teach English language at TCU and how we manage the English content courses at TCU (such as philosophy and missiology) which are taught by English speaking content scholars. Moreover, this paper should have broader implications for Christian colleges and universities who serve second language learners and for Christian educators at non-religious institutions who wish to think and act theologically in their vocations.

As this paper is an inquiry, and the basic meaning of the word “inquire” is to seek information or to ask questions, I will base the structure of this paper on the following set of questions:

- What are the objectives of English language education at TCU?
- What are the English language and English content courses at TCU?
- How are the English language and English content courses related?
- How do other foreign languages taught at TCU fit into this relationship?
- What are principles of content-based instruction that relate to TCU’s English language program?
- What are principles of content-based instruction that relate to TCU’s English content program?
- What are broader implications of content-based language education for Christian colleges and universities who serve second language learners?
- What are some implications of content-based language education for Christians involved in language education at secular institutions?
- What is a potential research agenda for future development of English language and content teaching at TCU and similar institutions?

## Background

### **Tokyo Christian University**

TCU is a four-year university accredited with the Japanese Ministry of Education. It is a unique school for a number of reasons. First, although there are a large number of accredited Christian universities in Japan, TCU is the only one that is evangelical — where the student body consists of practicing Christians, a majority of whom will enter full time Christian service in Japan and Asia. Therefore, TCU is essentially a divinity school. However, as a divinity school, it has a liberal arts focus, especially in the second of TCU's two undergraduate majors listed below:

1. Division of Theological Studies (TS)
2. Division of International Christian Studies (ICS)

Beginning Spring 1996, TCU will require 21 English credits of International Christian Studies (ICS) majors and 15 English credits of Theological Studies (TS) majors. Besides English and other foreign language requirements, students may take a number of English content courses taught by content scholars who are native speakers of English. (These courses will be discussed in greater detail below.) Thus, from the above summary, one can see that English language education and English content education are important aspects of TCU's curriculum.

### **English objectives**

With this background in mind, I will now outline the overall objectives of English language and content Education at Tokyo Christian University. First, a main objective for both ICS and TS majors is to help them develop English communication skills for use in international encounters, especially in Asia. Secondly, a sub-objective is to help them obtain reading skills to begin to access theological literature in English. (A majority of the important theological literature is written in English or German.) This reading objective is reflected in the curriculum in the English Rapid Reading course (a language course required of ICS majors and open to TS majors) and in Theological English Readings (a content course open to all majors but not required of them).

Along with these objectives, it is also desired that English language education will help TCU students better comprehend their English content courses, the primary

objectives of which are content mastery, (where English is learned as a by-product). Lastly, another aim is for TCU's English language education to help some students succeed in furthering their studies abroad. These basic objectives are depicted below in Figure 1:

Figure 1: Objectives of English language and content classes at TCU

Language /Content	Division of Theological Studies	Division of International Christian Studies
Language: Arch-Objective	To develop English communication skills for use in international encounters, especially in Asia	To develop English communication use skills for in international encounters, especially in Asia
Language: Sub-Objective	To read and comprehend theological literature in English.	To read and comprehend theological literature in English.
Language: Sub-Objective	To help students comprehend their English content classes at TCU.	To help students comprehend their English content classes at TCU.
English Content Objective	To master the content of a given course; language is learned as a by-product.	To master the content of a given course; language is learned as a by-product.
Language and Content Objective	To help prepare students for further education abroad.	To help prepare students for further education abroad.

### English language and content classes at TCU

With an understanding of these basic objectives in mind, I will now outline the English language requirements and content offerings for students at TCU. First, as mentioned before, as of Spring 1996, TCU will require International Christian Studies majors to take 21 units (12 courses) of English instruction while Theological Studies majors will take 15 units (9 courses). For these courses, students are divided into four proficiency levels which are determined by a yearly institutional TOEFL exam. Figure 2 depicts the requirements:

Besides these English language classes, TCU presently offers the following 9 English content courses that are taught by foreign scholars who are native speakers of English. Because of the challenge of teaching these content courses in English, an interpreter is used. Figure 3 shows TCU's English content courses.

Figure 2: English language requirements at TCU (1.1 = Spring, 1.2 = Fall, 1.3 = Winter)

Year	Intl. Christian Studies	Units	Theological Studies	Units
1st	English Integrated Skills 1.1	2	English Integrated Skills 1.1	2
1st	English Integrated Skills 1.2	2	English Integrated Skills 1.2	2
1st	English Integrated Skills 1.3	1	English Integrated Skills 1.3	1
1st	English Conversation 1.1	2	English Conversation 1.1	2
1st	English Conversation 1.2	2	English Conversation 1.2	2
1st	English Conversation 1.3	1	English Conversation 1.3	1
1st	Language Lab (LL)	2		
2nd	English Integrated Skills 2.1	2	English Integrated Skills 2.1	2
2nd	English Integrated Skills 2.2	2	English Integrated Skills 2.2	2
2nd	English Integrated Skills 2.3	1	English Integrated Skills 2.3	1
2nd	Composition	2		
2nd	Rapid Reading	2		
<b>Total</b>		<b>21</b>		<b>15</b>

Figure 3: English content courses at TCU:

Course Title	Open to ICS Majors	Open to TS Majors
Introduction to South East Asia	×	
Society and Religion I	×	
Cross-cultural communication III	×	
Missiology	×	
Introduction to Philosophy	×	×
Western Thought	×	×
Theological English Readings	×	×
Contemporary Theology	×	×
Study of Religion I	×	×

### The relationship between language and content classes

After listing the English language objectives and the English language and content courses, I can now discuss the relationship between language and content courses at TCU. First, as mentioned before, two of the objectives of English language education have a direct bearing on content classes at TCU. They are:

1. To help students comprehend in their English content courses at TCU.
2. To read and comprehend theological literature in English.

In order for these overarching objectives of the English language program to be effective, they must influence some of the English language course objectives, and to a certain extent, those courses' daily objectives. Now rather than presenting the details of each course and its aims and methods, I will discuss these curricular issues in relation to the principles of content-based instruction in the whole of TCU's English language program. As I discuss how content-based instruction relates to TCU's English as a foreign language program, it should be noted that besides English courses, TCU offers other foreign languages as well, including German, Korean, Chinese, and Thai. Moreover, TCU offers courses in Hebrew and Greek. For the sake of simplicity, I will not specifically discuss these modern and classical language courses; however, it should be noted that the principles of a content-based approach relate to them as well. That is, the principles of content-centered English language education and English content education can be generalized to *language education and content education*.

### Principles of Content-Based Language Instruction

Content-based language instruction has been defined by Brinton, Snow, and Wesche (1989, vii) "as the integration of content learning with language teaching aims," or as Snow (1991, 315) puts it: "the use of subject matter for second language teaching purposes." This is to be distinguished from language teaching that has language as the sole subject matter. Content-based language teaching attempts to put language learning in its natural context or purpose: *the conveyance of meaning or content through the linguistic code*.

### A rationale for content-based language instruction

One of the best reasons to practice content-centered language teaching has to do with motivation. Brown (1991, 1994) has discussed the importance of intrinsic motivation, *where the reward of doing an activity is the activity itself*. Usually such intrinsically motivating activities in language classes have non-linguistic objectives as well as

linguistic objectives (Ur, 1988). The non-linguistic objective is the intrinsic motivator, inherent in the high-interest content or purposeful task. The linguistic objective is that aspect of communicative ability that the teacher hopes the students will master. Regarding intrinsic motivation, Brown states that research seems to favor it as the most powerful motivation for long term retention, and he says that it is therefore a “keystone in one’s approach to language teaching” (1994, 188).

Besides motivation, another rationale for content-centered language education relates to the connection between language classes and content classes (Mohan, 1986). This view recognizes the influence that language and content classes have on each other, and that language learning occurs in both contexts. First, language learning in content classes furthers the goals of language teaching by providing a context for language. Second, content-based language learning in the language classroom “can further the goals of content teaching by offering learners help with the language of thinking processes and the structure or shape of content” (Mohan, 18).

Mohan goes on to state that these issues of learning the language of thinking processes and the structures of content highlight an important pedagogical principle for language teaching and content teaching. That is, “the learner needs to start from practical discourse and move towards theoretical discourse” (101). This means that learners must move from experiential learning to expository learning, from practical content, to theoretical content, and from practical talk to theoretical talk. Thus, according to Mohan (1986), Snow (1991), Oxford and Scarcella (1982), and Brinton, Snow and Wesche (1989), a goal of content-based instruction in the language curriculum is to provide a means of transfer from basic communication skills to academic skills for use in English content classes.

In addition to motivation and the transfer of academic skills, content-based language teaching also considers the important pedagogical principle of the learner’s previous experiences, that is, his/her knowledge of a given subject. In addition to this, language learned through content provides a greater discourse context for language, instead of a sentence level context. Thus, learners become aware of “larger discourse level features and the social interaction patterns which are essential to effective language use” (Brinton, Snow, and Wesche, 1989, 3).

Moreover, when such contextualized language is attuned to the level of the students, one of many important conditions for language acquisition is met, namely, the condition of *comprehensible input* (Krashen, 1985). This refers to the idea that as learners progressively receive linguistic input a slight degree beyond their level of competence, then their competence will progressively improve along the natural order. This condition of comprehensible input is best seen as a part of a larger set of key conditions for promoting language acquisition which Oxford and Scarcella call “language assistance in language-promoting interaction” (1992, 30). They say that this occurs as *teachers help facilitate communication when learners are in incapable of communicating without some assistance*. Oxford and Scarcella list many ways of providing this language assistance (1992, 31–46), all of which fit well with the principles of content-based language instruction.

### **Three models of content-based teaching**

With this description and a rationale for content-based instruction in place, it will help to explain the three major models of content-based approaches and how they relate to the curriculum at Tokyo Christian University. These three types are briefly defined below:

1. Theme-based language instruction: the language class is structured around topics or themes. Content material provides the basis for intrinsic motivation for language analysis and practice. Materials are often teacher generated or adapted from other sources. Language objectives must be carefully mapped onto chosen content. This is the most common of all models for language classes because it can be done in virtually any institutional setting. *This is the most appropriate type of content-based approach for TCU language classes.*
2. Sheltered content instruction: the content course is taught in the second or foreign language by a content scholar. Subject matter and course work are modified to students’ level of language proficiency. (These modifications will be discussed in detail below.) In sheltered classes, the main objective is to help students master content material. Language learning is incidental. *TCU seems to be applying an adapted version of this in the English content courses where*

*one of the language modifications is the use of an interpreter.*

3. Adjunct language instruction: language and content courses are linked and complement each other with mutually coordinated assignments. The objectives are two-fold: to help students master content, and to introduce students to academic discourse helping them develop transferable academic skills. This model requires two teachers and careful coordination between them. It usually places non-native and native speakers together for the content instruction. *TCU is not using the model presently; however, it may be helpful to design curriculum linking an English language class with a content class. Thus, for example, everyone who takes Missiology in English would also take an English class that supports that content.*

As noted above, the theme-based model seems to best match the language instruction aspect of the curriculum at TCU. Additionally, as a part of the theme-based model, Oxford and Scarcella (1992) recommend combining it with task-based instruction. “Task-based curricula focus on what students do with language,” (Brown 1991, 253), i.e., resolving ambiguity, finding solutions to problems, and accomplishing specific tasks with the language. As Rivers (1988, 11) says, “Students are involved in *joint tasks: purposeful activity* where they work together doing, or making things...” Thus, under an overarching theme, broken into a number of units, students perform purposeful tasks that will help them to integrate their linguistic and cognitive competence. This fusion of theme-based and task-based instruction “might be the most powerful of all means for integrating the language skills” (Oxford and Scarcella, 1992, 91).

### **Implications of Content-Based Instruction at Tokyo Christian University**

The background of content-based instruction as outlined above has a number of implications for language education at Tokyo Christian University. In English language classes, teachers can facilitate content-based language instruction through systematically planning language courses using themes that are knit together with a number of connected and related tasks. This in turn presents a number of challenges. First, in each of the four levels at TCU, appropriate and intrinsically motivating textbooks need

to be found or created. These materials need to be based on the needs of the students, on the English curriculum's main objectives, on the principles of content-based and task-based instruction, and on other sound language education pedagogy. Besides this challenge, these courses must also "ensure the simultaneous, efficient acquisition of essential elements of the language code" (Brown, 1991, 253), i.e., grammar in the context of content-based language instruction.

An additional challenge relates to the four different levels in TCU's English language curriculum. To apply the principles of content-based instruction effectively and efficiently, especially at the lower levels, there must be a careful, systematic, and longitudinal mapping of linguistic objectives onto content materials. If there are no appropriate content-based texts available with such a mapping of objectives, then the materials development responsibilities become very large. This development of in-house materials maybe something TCU needs to do, especially considering its mission of training future Christian leaders. Moreover, because of the size and scope of such a materials development task, it may be wise for TCU to cooperate on such a project with other evangelical institutions with similar needs. Nevertheless, such a materials development project must coincide with a well-articulated set of linguistic and curricular objectives for every aspect of the English language program.

### **English content courses at TCU: A modified sheltered approach**

Even if English language teachers are able to provide intrinsically motivating language courses where students acquire basic communication and academic language skills, English content courses will still be a formidable linguistic challenge for many students. One main reason for this is that students enter TCU with many different levels of language proficiency. Because of this variety of skill levels, interpretation of the gist of English content lectures into Japanese has been one of the means of making the content comprehensible for students.

This interpretation might cause some to say that this is not actually a sheltered approach to English content education. However, the following reasons demonstrate that TCU is indeed using a modified sheltered approach. First, besides the use of an interpreter, TCU's English content scholars make other modifications in their courses

to make content more comprehensible to students. In addition, students must take at least some of the courses' tests in English. Hence, knowledge of English is not only beneficial, but it is required. Moreover, not all students in the class need the presence of an interpreter to understand the lectures and class activities. Therefore, even though interpretation is used, professors of these courses still employ many aspects of a sheltered approach to English content education, with interpretation being just one of many modifications making content more comprehensible.

### **Principles of English content instruction: facilitating comprehension**

One of the major issues of English content instruction is the problem of making the content comprehensible to students in a foreign language. I have already mentioned that *one of the means* of making content comprehensible to students at TCU is the use of an interpreter. Instead of listing the other means with which TCU English content scholars make content comprehensible to students, below I will outline a number of modifications used in other English content programs as presented in the relevant literature. I see two benefits from this: first, it may help language instructors know what kind of input they need prepare their students for, and second, it may also benefit TCU content scholars to discover other techniques for making their content more comprehensible.

First, Figure 4, (next page) adapted from Snow (1991) represents a number of strategies used in English content courses that aid in “modifying or ‘packaging’ instruction in ways appropriate to the second language learner’s developing language system” (322). (Some of these strategies may or may not be appropriate to TCU’s situation.) Second, besides the strategies listed in Figure 4, Brinton, Snow, and Wesche (1989) list a number of other means for attuning linguistic input to aid learner’s comprehension of content. For example, they suggest lecture content to be more tightly organized and explicitly related to assigned readings. Moreover, lecture outlines in various forms can be passed out to students in advance. Sometimes extras such as films or guest speakers may need to be eliminated so that students have more time to process main ideas. An alternative to this would be to provide advanced organizers and modified scripts of films or guest speaker’s notes. For instance, Closed Caption

devices now transcribe material from videos as well as projecting the captions on the screen. Lastly, sometimes multiple or detailed examples, jokes, and other incidentals need to be eliminated from lectures, or at least attuned to the level of the students.

Brinton, Snow, and Wesche also suggest that skilled English content teachers “pay more attention to affect when teaching second language speakers” (50). That is, they may be more approachable and sympathetic, and they may show more tolerance when asked obvious questions. These skilled teachers, as mentioned above, also seem to seek student response more frequently about whether the given content has been understood. They also tend to signal main points and new concepts more clearly, either lexically or with intonation and gesture. In addition, these teachers seem to make modifications “at every level of language organization from phonology, to choice of words, to complexity of syntax and discourse features” (52). These modifications tend to show a greater explicitness, a use of the most common word orders and forms, and a “redundancy of both form and content” (52).

Figure 4: Strategies for attuning content to learner’s linguistic needs

Modify Input	Use Context	Check Understanding	Plan Appropriately
1. Natural yet slower rate of speech. 2. Clear enunciation. 3. Controlled vocabulary, limited use of idioms and slang.	1. Gestures 2. Dramatizing meaning through facial expressions, pantomime, role-play. 3. Visuals: pictures, photos, slides, maps, graphs, diagrams, etc. 4. Realia: actual objects. 5. Bulletin boards. 6. Predictability: opening and closing activities, directions that students can understand from context alone. 8. Redundancy: repetition, restatement, and exemplification.	1. Asking students true/false questions about content. 2. Asking students to give examples. 3. Having students paraphrase key terms. 4. Having students summarize key information. 5. Asking students factual questions: “Who?,” “What?” 6. Asking students referential questions: “Why?”	1. Vocabulary: Use a systematic and meaningful approach for helping students learn specialized vocabulary. 2. Priorities: focus on key concepts if it’s not possible to cover all material. 3. Build schema: review previously covered content; relate ideas to students’ experience; build frame of reference, through brainstorming, etc.; use advanced organizers: charts, outlines, and study guides.

These means of making linguistic input more comprehensible are only a partial listing of strategies available to content teachers. I have written nothing here about adjusting reading and writing assignments, not to mention learner strategies that aid students in taking more control of these academic, theoretical, and context-reduced linguistic situations. See Brinton, Snow, and Wesche (1989, 89–180) for detailed examples of proven means to make textbooks, readings, compositions, note-taking activities, academic thinking patterns, test taking skills, vocabulary words, and grammar issues more easily understood by students in English content classes.

### **Broader Implications of Content-Based Instruction for Christian Educators**

#### **Implications of Content-Based Instruction for the Christian Academy**

It may be that some of the aspects of content-based instruction at TCU mentioned previously in this paper have applications for Christian colleges or universities in general. However, beyond what I have previously mentioned, I would also like to outline some content-based objectives that not only relate to TCU, but may also be appropriate for any other evangelical educational institution that serves Christian students learning foreign languages. For Christian institutions, these aims will be especially relevant to English education because English is the prominent, world-wide *Lingua Franca*, but they will also be relevant to foreign language education in general.

Hence, evangelical institutions teaching ESL/EFL or any other foreign language to evangelical students may want to integrate the following content-oriented language objectives (as seen in Figure 5) into their existing ESL/EFL or foreign language curriculum. In looking at these language and content objectives, it is important to remember that they need to be taught in the context of authentic (but perhaps simplified) content language. That is, linguistic objectives, for example, learning language for prayer, need to be mapped onto or taught in the context of authentic language, for example, the Lord's prayer. (For potential further categories of objectives like those in Figure 5, see Erikson (1986) or other similar works.)

### **Implications of Content-Based Instruction for Christian language teachers**

Besides the language and content objectives mentioned in Figure 5 for training Christian language learners, content-based instruction has important implications for the Christian working in language education in the broader, non-religious, or secular environment. Such educators may be teaching in or administrating language programs in Christian schools that admit non-Christian students, or in non-Christian or post-Christian institutions that provide a service of language education. In these locations a Christian language educator can apply the principles of content-based instruction to import truth into the language curriculum. The nuances of “import” compared to “smuggle” are significant because smuggling implies deception or cheating such as preaching to a captive audience or proselytizing against the will of students who clearly are not attending language classes to be evangelized.

On the other hand, “truth-importation” implies proper respect for students’ purposes and for the curricular goals of a given institution. Therefore, importing truth through the objectives of the language curriculum can have proper pedagogical justification, even when the *given content and accompanying language objectives* are viewed by someone who would see no justification for importing truth into the curriculum. Of course, because of differing paradigms of interpretation this becomes a sensitive issue; however, for the Christian language educator who sees God in Jesus Christ active in all of creation, the issue of truth (or the theological aspect) of language education is an important investigation.

Hence for the Christian language educator in a secular setting, Jesus who is synonymous with truth, can play a role in the language curriculum. As previously mentioned, although I do not advocate proselytizing a captive audience or forcing people to hear something against their will, there still is a place for planting, cultivating, watering, and growing seeds of truth in language classes (Purgason, 1994). Besides this, the Christian educator may have the opportunity to do some weeding as well, that is, dispelling unbiblical theological misconceptions. How can one do this while still adhering to the language and content objectives of a given institution and respecting the people therein? It can be done as long as *the given content and accompanying language objectives of that institution overlap with biblical theology, target culture and*

*history, current news and events, or the students' perceived needs and objectives.* Figure 6 exemplifies some of these overlaps:

**Figure 5: Content objectives for Christian institutions teaching ESL/EFL**

LANGUAGE AND CONTENT OBJECTIVE	DESCRIPTION
Giving a testimony	Learners should be able to give their testimony (how they came to faith in Christ or how Christ is presently active in their lives), and learners should be able to comprehend the testimonies of others.
The gospel message	Learners should be able to communicate the essential aspects of the gospel message as articulated in Scripture, and as presented in The Four Spiritual Laws, Steps to Peace with God, or other similar gospel presentations.
Language for prayer	Learners should be able to express themselves in the basic language of prayer, thanking God and asking for His help, and beyond this they should be able to express themselves using the linguistic functions found in the Lord's Prayer.
The books of the Bible	Learners should be able to express and comprehend in the target language the books of the Bible and the basic content of those books.
Key Bible doctrines	Learners should be able to express and comprehend key theological terms such as creation, sin, and redemption. They should also be able express and understand an adequate amount of biblical knowledge in the target language.
Language for worship	Learners should be able to use and comprehend language used in worship, such as the language of praise and adoration found in the Psalms, hymns, and worship chorus.
Bible Characters	Learners should be able to express and comprehend information about key Bible characters such as Yahweh, Moses, Elijah, Jesus, Peter, Paul, etc.
Christian biography	Learners should be able to comprehend and express themselves about important Christian leaders.
Leading a Bible study	Learners should be familiar with techniques for leading inductive Bible studies so they can comprehend, participate in and possibly lead such studies.
Reading theology	Learners (especially theology majors) should be able to comprehend relevant theological literature such as commentaries and the forms of argumentation and discourse found in them.
Giving reasons for faith	Learners should be able to answer the questions commonly asked by skeptics and how to direct such conversations through socially appropriate (polite) questioning techniques.
Language for mission	Learners should be able to comprehend and express basic terms about mission such as "contextualization," "redemptive analogy," and "unreached peoples," as well as the names (and acronyms) of key mission entities such as Wycliffe Bible (WBT), Campus Crusade for Christ (CCC), The Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE), etc.

Figure 6: Overlaps between biblical theology, target culture and history, current news and events, and students' perceived needs and objectives that may provide a means to import truth into the language curriculum through content-based instruction

OVERLAPPING THEME	HOW THE THEME MAY IMPORT TRUTH
<b>Holidays</b>	Christmas, Easter, Thanksgiving and other holidays and celebrations are important cultural events that may also overlap with theological truth.
<b>Prominent personalities</b>	Prominent Christians such as Mother Teresa or Billy Graham may be in the news incarnating the truth in their lives.
<b>News and current events</b>	News and current events may overlap with or express (or flatly contradict) a theological truth. For example, man's inhumanity to man (sin), or discovery of anthropic principles (evidence for design in creation) express theological truth. See the ESL text by Light and Lan-Ying (1989) for examples.
<b>Cultural comparisons</b>	As learners compare cultures (and possibly religious traditions) truth or untruth may be brought to light. For example, one may better understand grace when comparing it to a legalistic aspect of culture, or students may compare cultural myths and hence interact with truth and values. See the ESL text by Dunn (1985) for further examples.
<b>Teleological questions</b>	Through various kinds of content learners may discuss purposes of being and existence and thus interact with some elements of truth and ultimate values.
<b>Metaphysical questions</b>	Spiritual and supernatural are topics of everyday conversation in most cultures. Hence, content related to spiritual issues, such as life, death, life after death, heaven and hell, miracles and magic may have proper pedagogical justification (depending on the situation) and therefore allow students to interact with truth and values. See the ESL text by Schoenberg (1989) for examples.
<b>Literature</b>	Literature, novels, plays, short stories, and poetry often deal with themes of ultimate values and thus provide opportunities to interact with truth. There is a great deal of second language education research on literature. See Collie & Slater (1987) and Maley & Duff (1989), for example.
<b>Logic and Reason</b>	Although logic and reason may not always form an area of content, knowing how to evaluate logical arguments and reveal logical fallacies will help learners in academic situations as well as becoming more skillful in discovering truth and error.

### Conclusion

In this paper, I have provided background about TCU's English language program and English content program. I have shown how the principles of content language education and English content education relate to language and content issues at TCU. Besides outlining this relationship, I have discussed what language educators and content scholars can do to enhance this relationship. Moreover, I have

tried to show some implications of content-based instruction for the Christian college or university in general and for the Christian language educator in secular settings. Lastly, and in closing, I would like to mention some areas that could be part of a future research agenda pertaining to language and content concerns mainly at TCU.

First, besides educating students in communicative and academic language skills, we may want to inquire how we can systematically provide *learner training* to students. The aim of this would be to help them have greater control (expressed in knowing how to learn more strategically) in all contexts where they would be required to use a foreign language, including English content courses. (These strategies could actually affect student learning in all university courses.) From the existing literature on the subject, we may be able to arrive at a set of objectives for including strategy-training into our existing English language program. See Wenden and Rubin (1987), Ellis and Sinclair (1989), Cohen (1990), Oxford (1990), O'Malley and Chamot (1990), Wenden (1991), and Rubin and Thompson (1994) for information on learner training.

Besides this, although it is a large undertaking, TCU may eventually want to consider how to more effectively incorporate content-based instruction more thoroughly and systematically into its existing English language curriculum or foreign language curriculum. This, of course, would depend on the preferences of individual teachers and the university curriculum developers, but it could be beneficial to consider this for a number of reasons. First, if intrinsically motivating content is incorporated more thoroughly and systematically into the language curricula, we should expect that it would increase the motivation in language classes because of the fascination factor. In addition, one would hope that increased motivation would also increase the effectiveness of the overall language curricula, and this effectiveness, of course, would need to be empirically evaluated on an ongoing basis.

Moreover, a careful incorporation of content-based instruction at the university may also cause a transfer of academic skills for our students who want to take English content courses. Of course this would require a great deal of research into many areas, including students' needs and interests, teacher preferences, and both the overarching and the specific linguistic and content goals of the curriculum. In short, it may be beneficial for those working with the curriculum at TCU (and other Christian

institutions) to give careful thought how to mesh theme-based and task-based language instruction with students' needs and preferences, language curriculum objectives, and English content curricular objectives in order to provide more intrinsically motivating and effective education across the whole curriculum. I hope that in such an endeavor, language teachers would be better able to help students achieve higher levels of basic communicative ability and advanced academic language proficiency that would benefit English content scholars in their endeavors as well. In the end, as language and content curricula are harmonized more effectively and efficiently, it would be hoped that the Christian university or college (and the Christian language educator in the secular setting) could provide a more complete and holistic education for the students they serve.

#### References

- Brinton, D. M., Snow, M., & Wesche, M. 1989. *Content-based second language instruction*. Boston, MA: Heinle & Heinle
- Brown, H. D. 1991. TESOL at 25: What are the issues? *TESOL Quarterly*, 25 (2): 245-260.
- Brown, H.D. 1994. *Principles of language learning and teaching*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Celce-Murcia, M. 1989. Models for content-based curricula for ESL. *The CATESOL Journal*, 2 (1), 5-16.
- Cohen, A. D. 1990. *Language learning: Insights for learners, teachers, and researchers*. New York: Newbury House/Harper & Row.
- Collie, J, & S. Slater. 1987. *Literature in the language classroom*. New York: Cambridge University Press.
- Dunn, S. S. 1985. *Noah and the golden turtle: Stories from the East and west for the ESL student*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Ellis, G. & B. Sinclair. 1989. *Learning to learn English: A course in learner training*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erikson, M. J. 1986. *Concise dictionary of Christian theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Krashen, S. 1985. *The input hypothesis: Issues and implications*. New York: Longman.
- Light, R.L. & F. Lan-Ying. 1989. *Contemporary world issues: An interactive approach to reading and writing*. New York: Collier Macmillan.
- Maley, A. & A. Duff. 1989. *The inward ear: Poetry in the language classroom*. New York: Cambridge

- University Press.
- Mohan, B. A. 1986. *Language and content*. New York: Addison-Wesley
- O'Malley, J. M. & A. U. Chamot. 1990. *Learner strategies in second language acquisition*. New York: Cambridge University Press.
- Oxford, R. 1990. *Language learning strategies: What every teacher should know*. New York: Newbury House/Harper & Row.
- Purgason, K.B. 1994. How to communicate values and truth in the context of teaching English as a second or foreign language. *Evangelical Missions Quarterly*, 30 (3), 238–243.
- Rivers, W. 1988. Interaction as the key to teaching language for communication. In W. Rivers (Ed.), *Interactive language teaching*. New York: Cambridge University Press.
- Rubin, J. and I. Thompson. 1994. *How to be a successful language learner*. Second Edition. Boston: Heinle and Heinle.
- Scarcella, R. & Oxford, R. 1992. *The tapestry of language learning*. Boston: Heinle & Heinle.
- Schoenberg, I. 1989. *Talk about values*. New York: Longman.
- Snow, M. A. 1991 Teaching language through content. In M. Celce-Murcia (Ed.) *Teaching English as a second or foreign language*. Prentice-Hall.
- Ur, P. 1988. *Grammar practice activities*. Cambridge University Press.
- Wenden, A. & Rubin, J. 1987. *Learner strategies in language learning*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Wenden, A. 1991. *Learner strategies for learner autonomy*. London: Prentice-Hall.

〔日本語要約〕

キリスト教教育機関とキリスト者語学教師にとっての  
英語教育と英語での教育について

J. W. Poulshock

本稿は、語学教育と外国語での教育との関係について探究する。特に東京基督教大学、更には他のキリスト教教育機関、キリスト者の語学教師一般を念頭に置いて考える。東京基督教大学では、かなりの量の英語教育とその他の語学教育が要求されている。そして、哲学や宣教学など英語を母国語とする教員が英語で教えている科目もいくつかある。そういう訳で、先ず第一に東京基督教大学では、英語で教える教科と英語そのものを教える教科との間に大切な関係がある。第二に、外国語そのものの教育と外国語での教育との間に、この大切な関係があるので、語学教員と外国語で教える教員と（東京基督教大学であれ、他のキリスト教教育機関であれ）は、この関係がさらに強められるように努めなければならない。第三に、キリスト教教育機関での外国語での教育、そして非キリスト教教育機関でのキリスト者語学教師にとっての示唆が見い出せる。つまり、キリスト教機関の方が、キリスト教関係の働きのためにはキリスト者の言語習得者は、より良く言語的に準備できる。そしてキリスト者の教員は、非キリスト教機関での言語習得カリキュラムに真理を組織的かつ適切に導入することができる。最後に、他の教育機関でも有益と思われる、東京基督教大学での語学教育および外国語での教育に関しての今後の研究課題に言及して、本稿を終えている。

## キリスト者のためのイスラム教案内(Ⅱ)

ステパノ・フランクリン

(訳) 伊藤 明生

### V. イスラム教とキリスト教の本質

イスラム教徒は、しばしば自分たちの宗教の本質を「イスラム教の五本の柱」として要約している。この「五本柱」とは以下のようなものである。

1. 唯一の神以外に神々はいないことと、ムハンマドは神の使者であることを誠実に、そして率直に告白すること。

2. 祈る、頭を垂れる、ひざまづく、立つ、ひれ伏すという儀式に携わること。イスラム教徒達は、このような儀式は神の御前で執り行なわれ、このように神への服従と忠誠というイスラム教の主題は継続していると理解している。

3. 施し税を支払うこと。普通イスラム教政府が集金し、コーランの定めによれば、貧者、孤児などの人々を支えるために用いられる。

4. ラマダン月の断食を遵守すること。神が最初にコーランをムハンマドに啓示したことを尊んで、この断食を行なっている。ラマダンの月に神が最初のメッセージを啓示したと言われている。

5. メッカへの巡礼を執り行なうこと。男性も女性もすべてのイスラム教の成人が巡礼を行なうようにとコーランに命じられている。ところが、非常に多くの除外規程があり、かなり大多数のイスラム教徒は実際には行なわない。地域毎の巡礼もある。

一般的なキリスト教信仰の要約は、有名な使徒信条である。

我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず。

我はその独り子、我らの主、イエス・キリストを信ず。主は聖霊によりてやどり、処女マリヤより生まれ、ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け、十字架につけられ、死にて葬られ、陰府にくだり、三日目に死人のう

ちよりよみがえり、天にのぼり、全能の父なる神の右に座したまえり、かしこより来りて、生ける者と死ねる者とを審きたまわん。

我は聖霊を信ず、聖なる公同の教会、聖徒の交わり、罪の赦し、身体のみがえり、永遠の生命を信ず。アーメン<sup>(1)</sup>。

「五本柱」を使徒信条と比較するのは有益である。「五本柱」には、信者がすべき、一連の行為が列挙されている。使徒信条には、神がした、一連の行為が列挙されている。イスラム教の主要な教義が提示されているイスラム教の信仰告白もあるが、「五本柱」には明らかにイスラム教の真の優先順位が述べられている。つまり、信者が執り行なわなければならない具体的な行為である。「五本柱」のうちでは、一番最初が、義務的行動を排除した信仰に一番近いものとなっている。ところが、イスラム教徒たちは、「五本柱」について、意味深長な議論を行ってきた。どういう人がイスラム教徒かが定義されているので、救い、つまり審判の日に誰が「勝利者」となるかという質問と密接に結び付いている。議論は次のようなものである。唯一の神以外に神々はいない、ムハンマドは預言者である、と信じるので十分であるのか、と。肯定的に、この質問に答えれば、救いを倫理、つまり実際の服従の問題ではなく、ほぼ信仰の問題として定義すると言える。しかし、否定的に答えれば、イスラム教という宗教を倫理、つまり単純な服従の問題だけにしてしまうに等しくなる。先の私たちの議論を思い出せば、答えは決して意外なものではない。イスラム教の答えは以下のようなものである。「五本柱」を信じることは、神が命じることを行なうことの一つである。知的な信仰とは、従順の一つの形、つまりは精神的行為の一つである。更に、その信仰を厳密に個人的な見解にしていってはならない。そうではなく、自分の口でその信仰を公に表明しなければならない、とイスラム教徒たちは付け加える（多分、驚くべきことであるが、コーランには、ある特定の危険な条件下でイスラム教徒が自らの信仰を隠す権利を認めている）。

対照的に使徒信条には、一つの人間行動もキリスト教信仰に本質的であると列挙されていない。ただし、このような観察は以下の四つの形で修正しなければならない。先ず第一にキリスト者は公に使徒信条を反復する。確かに「我は……信ず。」という形式になっており、人間行動は列挙されていないが、信条を公に告白することは、それ自体が宗教的行為である。第二に、もし信条を誠

実に告白するならば、ある実際の、倫理的結果を必然的に招くことになる。誠実な信仰からは行ないも生じなければならない。それにも拘わらず、使徒信条によれば、キリスト教の本質は神の率先、神が私たちに利益を与えようとしてなされた行動にあるとした事実がある。第三に、神を余りにも強く強調し、信条には信仰または信頼の必要が言及さえされていない。それにも拘わらず、新約聖書には、悪霊さえ信条に記されていることを信じているが、救いには与れない、とも述べられている。このように、単なる事実を信じるのでは充分ではない。神がこれらのことをなされたことと信じることを越えて、実際にこれらのことをなされた神に信頼するようにならなければならない。キリスト教信仰の本質である、この信頼によって始めて私たちに救う神との関係、つまり神のみことばなるイエス・キリストと結び合わされた関係が可能になる。真実に信じて使徒信条を告白すれば、暗黙のうちに信仰、即ち行動とか決断でさえなく、みことばなるイエスを通しての神との信頼関係こそ必要であることを認めることになる、と少なくとも言うことができる<sup>9)</sup>。第四に、使徒信条には、しなければならないことも、してはならないことも列挙されていないが、そのような一覧はキリスト教にも存在する。ヘブル語聖書に由来する十戒は、最も良く知られた、そのような一覧である。神が私たちにして欲しい、またはして欲しくない具体的な行動の要約としてキリスト者はしばしば用いてきた。ところが、キリスト教信仰あるいはキリスト教倫理の中心を表現するものとして十戒を用いるキリスト教共同体はない。このように、「五本柱」と使徒信条との対照に、イスラム教とキリスト教との基本的な区別を見ることができると、まだ論じることができる。イスラム教では人がしなければならないことに焦点が合っていて、キリスト教では、神がなされたことに先ず目を向ける、と。

「五本柱」も使徒信条も書物に言及していないことは、興味深い。「五本柱」にある、神の使者ムハンマドへの言及は確かにコーランへの暗黙の言及に他ならないが、コーランについては何も語られていない。対照的に、使徒信条には、神のみことばの証言としての聖書への間接的言及さえなされていない。「使徒」信条と呼ぶところに、使徒の証言の要約であるとの示唆がある。新約聖書が同じ使徒たちの教えの記録である限りでは、使徒信条もまた新約聖書の正確な要約でなければならない。しかし、使徒信条自体には、そのような主張はない。使徒たちの時代の千五百年経った宗教改革の時になって、やっと信仰告白に聖

書への言及が実際になされるようになった。

キリスト者は、「五本柱」に述べられていることのどれにも同意することはできない。キリスト者は、勿論、唯一の神以外に神はいない、と断言できるが、神の使者ムハンマドの部分に移るとキリスト者は共に告白することはできない。キリスト者は、施し、祈り、断食の重要性を肯定しても、「五本柱」に述べられている具体的な形に結び付けることはできないであろう。ローマ・カトリックの信者たちは、常に巡礼という考えに親しんできたが、メッカへの巡礼ということは考えない。プロテスタントの信者たちは、巡礼という考えを霊的または比喩的な意味以外では受け入れたことがない。プロテスタントの見解では、各々のキリスト者の人生が、ある意味では巡礼である。しかし、私たちの信仰の中心は場所ではなく、あらゆる所におられ、生きておられる神に他ならない。そして、文字どおりの巡礼は、ほとんど常に何らかの功德を獲得するためになされてきたが、これは、救いを、神との信頼関係を通して与えられる、父なる神の賜物と強調する使徒たちの（そして聖書の）視点とは一致しない、とプロテスタントは主張してきた。

イスラム教徒は、使徒信条のほとんどすべてを肯定することができるであろう。最初の段落については、イスラム教徒たちは神を自分たちの父とは呼びたくないであろう。しかし、神が全能であることと、神が天地を創造したことには勿論同意できる。イエスに言及する二番目の段落でも、例えば、イエスが処女マリヤから生まれたことにはイスラム教徒たちも同意できるであろう<sup>9)</sup>。多くのイスラム教徒たちは、イエスが「再び来」て終わりの時の復活と審判の日との関係で特殊な役割を持つ、と言う。ところが、イスラム教徒たちは、イエスが十字架の上で死んだことを否定する。イエスの復活はイスラム教徒たちにとっては、すべての人が裁きのために復活することの一部であり、未来の出来事である。三番目の段落で、イスラム教徒たちは使徒信条で意図されている意味での聖霊への言及を肯定できない。しかし、死者の復活と永遠の生命とについては、はっきり肯定できる。

使徒信条の、どの表現にイスラム教徒が同意することができ、どの表現に同意することができないかを具体化する方が、役に立つし、たぶん重要であるかもしれない。しかし、そのような一覧化は使徒信条の中心を見落としてしまうであろう。天地を創造した全能の神が、イエス・キリストにあって受肉し、こ

のイエスが十字架の上で私たちの救いのために死に、私たちがイエスとともに永遠に生きるために、神が彼を死人のうちより、よみがえらせたこと、イスラム教徒は同意することができない。キリスト者とイスラム教徒との間の合意の範囲はかなりある。しかし、その信仰の核心では袂を分かつたのである。

この段落を終える前に、一つ触れておきたいことがある。それは、イスラム教共同体は、初期の時点で第六の柱を付け加えるべきか、どうか大規模に議論を繰り広げた。この第六の柱となりえたのは、聖戦である。これを加えるか、どうかで議論しなければならなかったのは重要である。つまり、このような議論がなされたと言うことは、聖戦が決してイスラム教の、異端的または周延的な事柄でないことを示している。結局、イスラム教徒たちが、聖戦を第六の柱としなかったことも重要である。イスラム教の正当な表現ではありながら、イスラム教の最も奥の核心の一部とは看做したくなかったことを示している<sup>49</sup>。

## VI. イスラム教の現代の政治的、社会的現実

北米や東アジアやヨーロッパの標準的な人々にとって、イスラム教は、誤った理由でニュースになる。即ち、原理主義、テロ行為、イスラム教徒のための法廷と法律の要求、女性に対する新たな制約、革命、イスラム教徒とヒンズー教徒の暴動などである。決して、これが「話のすべて」ではないが、現代世界に対して確固たる、信頼ある立場を作り出すことのできない宗教を示唆している。イスラム教と近代性とは余りにもしばしば暴力的に衝突するが、それは、どうしてであろうか。

問題を説明するには、創造の教理を深く見るが必要になる。キリスト教でもイスラム教でも、神が世界を大昔に「始めた」という主張よりも、創造の教理ははるかに豊かである。神の創造の活動は現在も続いており、未来にまで続く。ところが、イスラム教とキリスト教とでは、創造の教理は、見た目ほど、似てはいない。そして、この相違には、現代世界でのキリスト教とイスラム教の将来に深遠な示唆がある。キリスト教の創造の教理を多少、深く見ることから始めたい。

### 1) キリスト教の創造の教理の三つの契機

キリスト教版のこの教理を論じるにあたって、神の創造の御業のうちでの三つの「側面」または「契機」を区別するのは役に立つ。過去、現在、未来のど

の時であれ、この三つの区分は神の創造の御業に適用できる。キリスト教の創造論では、第一に神が存在するすべてのものの源であると主張される。神がすべてのものを呼び出して存在させた。このように、その存在は常に神に依存している。第二に、ほとんどのキリスト教神学者が、認めるところであるが、各々の被造物は、それぞれの存在と行動する自分自身の力を持っている。被造物は神でも神の一部でもない<sup>6)</sup>。第三に各々の被造物は、神に仕え、神に栄光を帰するように召されている。神は各々の被造物を、その召しに対する従順の計りで裁く<sup>6)</sup>。

従って、神の創造の御業の三つのステップを一緒に見ると、個々のものにその存在や、働きかけたり、働きかけられたりする能力が与えられているだけではなく、各々のものに、その目的もまた与えられている。神の召しにどのように答えるか、神から与えられた目的をどのように達成するかを定めるのは、被造物の責任である。「人格的」行為者は、どのように神の召しに答えるかを定める最大限の自由を持っているが、すべての被造物も各々の形で神の言葉に応答しなければならない。

イスラム教とキリスト教とを比較する上で、キリスト教の創造の教理の第二のステップを詳細に研究するのは、有益である。キリスト教の「世俗的」契機と呼ぶことができるかもしれない。即ち、各々の被造物は、それぞれのアイデンティティーを持ち、他の被造物と真の意味で相互作用することができる。人間のレベルでは、私たちが人格として完全さと自律性を持ち、他の人格と相互作用、つまり、愛か憎悪、信頼か疑い、刺激を与えたり、受けたりすることができることを意味する。神が私に「あなた」と語りかける時、神は私に応答する「余地」を与えておられる。私が自分で、決めなければならない。神が代わりに決めることはできない。結果的には、神は、世界に悪の存在を許しているが、神が悪を直接引き起こしたり、望んだり、命じたりしたのではないことになる。つまり、第二の契機は、神が悪を作ったことを否定し、神の善を守っているのである。

この、キリスト教の創造の教理の「世俗的」な次元は、ヨーロッパで近代科学が発展した主要な原因の一つ（ただ単なる一つに過ぎない）である。後期中世のヨーロッパでキリスト教の学者たちは、自分たちの創造の教理から以下のような重要な結論を導き出した。神が各々の実体をそれ自体の完全さと力（こ

の力は数的には神とは別ではあるが、神に依存している)とを持つものとして創造し、このような実体は真に相互作用できるので、「被造物同士間の原因」についての科学が可能である、と。このように、必要な技術的、経済的發展が起こり、数学や論理学や弁証法などのギリシャの遺産が再発見された時に、これらの他の要素とともにキリスト教の創造の教理の結果、キリスト教的ヨーロッパの土壌から近代科学は發展した。

また、キリスト教の創造の教理内のこの「世俗的」契機が存在から、キリスト者とより大きな文化との関係についてのいくつかの示唆が生まれてきた。キリスト者は、その源が何であれ、例えば物理学や社会学のように、たといその源が宗教的な考慮に全く訴えていなくても、自由に世界についての真理を受け入れることができる。また、キリスト者は自由に例えば、煉瓦積みや自動車機械工のような職業同様に政治や教育や法律や健康管理の職場で、非キリスト者と共に働くこともできる。更に、原則的には哲学を異教のギリシャ人やイスラム教徒や仏教徒や無神論者から学ぶことを妨げるものは何もないとさえ言うことができる。キリスト者は、また音楽であれ、数学であれ、絵画であれ、建築であれ、自分たちの創造的な力を行使するのを喜ぶことも学ばなければならない。それは、このような力は本当に自分たちのものであり、同時に神からの賜物でもあるからである。このように、キリスト者の頭はいうまでもなく、キリスト教会は、神の創造世界全体の広大さと多様さに窓を開け放っていないなければならない。

ここで、キリスト教世俗主義と非キリスト教世俗主義との区別をはっきりさせて置くのは大切である。後に論じるが、この非キリスト教世俗主義は、ただ、この世俗的契機のみ存在し、被造物は神の御旨に根差さず、支えられず、従うように召されていない、と主張するので、否定的で破壊的で帝国主義的である。否定的な意味での世俗主義は、このようにキリスト教の創造の教理を歪曲したものであり、虚無主義的な誤用である。

否定的な世俗主義は、肯定的な意味の世俗主義と同時にヨーロッパで發展した。自分たちの創造の教理に従って「自然という神の書物」を勉強することを学んだキリスト者たちがいた同じ時代に、宗教戦争がヨーロッパで勃發した。大抵は、カトリックがプロテスタントと闘ったが、時にはプロテスタント同士が互いに闘ったこともある。そして、プロテスタント世界中、とりわけアング

ロ・サクソンの国々で、プロテスタント運動は、信仰の危機を生み出しながら、宗派の途方もないごった煮状態に分裂していった。多くのヨーロッパの思想家たちは、科学に対する確固たる信仰を肯定し、同時にキリスト教（そして宗教を）を拒絶した。彼らは、えり好みをする懐疑主義者であった。宗教の主張については懐疑的であっても、科学または他の世俗的な形の知識の主張については違っていた。人間生活を改善しようと努力して、彼らは、私たちの言う創造の第一と第二の契機を否定してしまった。キリスト者は人間も自然も「自律的契機」を持つと主張することを既に見てきた。人間にとっては、これはある程度の道徳的自由があることを意味する。私たちの決断は、神の決断ではなく、あくまでも私たち自身の決断である。自然全体にとっては、周囲に与える影響が取るに足らないような、ほんのかすかな風でさえもそれ自体の力があることを意味している。キリスト教の創造の教理のこの部分を心から受け入れた上で、懐疑主義者たちは、自然の、この世俗的な、または自律的な段階だけが本当であると固執し続けていた。彼らは、自然と人間の力が神に由来し、神に支えられ、神に裁かれるということを帝国主義的に否定した。

この選択的懐疑主義の示唆するところは深遠である。このような視点からは、道徳的であれ他のであれ価値の土台は神にはなく、人の決断と努力にのみあることになる。教育、政府、医学、科学、技術、製造業、商業のすべては、根本的人間の自律を促進するために機能しなければならないことになる。これは、私たちが自律的決断を下す力は神に由来し、そのような決断を最後に究極的に裁く神に私たちは責任があると宣言するキリスト教的自律性ではなく、人間の直接的な幸福を越える何らかの権威を見ようとしなない非キリスト教的自律性である。この非キリスト教的な懐疑的世俗主義の累積的な影響は圧倒的で抵抗しがたいものである。例えば、ナチズムの台頭、共産主義の台頭、犠牲者のことを一切顧みない資本主義の台頭、離婚の増加、ポルノ制限を拒んだり、同性愛を「別の生活様式」として弁護したりする裁判組織、人権の社会的に破壊的でみだらな行動に拘わる「権利」との混同、価値の事実からの分離などが挙げられる。

原理主義者でない人も含めてイスラム教徒たちは、このような、北米やヨーロッパに見られる、現代の世俗的で自律的な文化にしばしば深い嫌悪感を示してきた。彼らの目には、これが「キリスト教文化」と映っている。とりわけ、

イスラム教徒たちには、現代の西欧文化の中の様々な要素を区別するのは困難である。コーランには、政治的、社会的、経済的、そして軍事的な生活すべてに渡る「指導」が提示されているので、ヨーロッパまたは北米で見るものはキリスト教の提供する「指導」の直接的結果である、とほとんどのイスラム教徒たちは思っている。現代の西欧文化は腐敗し、邪悪であるとして拒絶して、このような極悪非道な結果をもたらす「指導」をするキリスト教も拒絶している。こういう文化に見られるキリスト教的な要素、つまり正当な（即ち、創造の教理の第二の契機の視点から見て正当である）世俗的要素と帝国主義的な世俗主義に由来する反キリスト教的な要素とを区別するのは、イスラム教徒たちには、ほとんど不可能である。

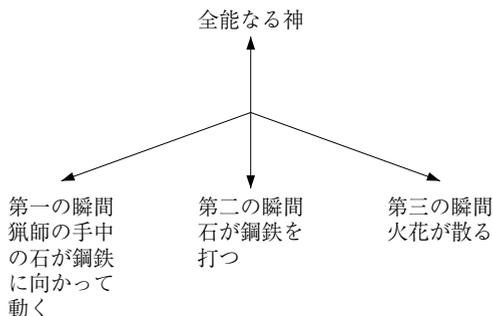
## 2) アル＝アシャリのイスラム教の創造教理

それでは、イスラム教徒が西欧文化の正当的な世俗的要素と正当でない世俗的要素とを区別するのがどうして難しいのかという問いを見てみたい。以下に見るように、イスラム教の標準的で最も影響力のある創造の教理では、被造物に自律性を全く認めないからである。その自律性が神を源、規範そして創造のテロス（目標・目的）とする大きな枠組みの中に位置付けられる時であってさえ認めない。

古典的イスラム教の創造の教理では、被造物の第二の、世俗的契機を主張するのは、決して適切とは思われなかった。初期のイスラム教の神学者であるアル＝アシャリ（873－935年）は次のように論じている。ただ神のみが真に力を持っているという意味で神は全能である。従って、神はそれ自体の力を全く持たない実体を創造した、と。被造物が時々力を持っているように見えることを勿論、彼も認めた。例えば、猟師が火打ち石を鋼鉄にぶつける時、石を動かす力があり、石が鋼鉄にぶつかるはずみに火花を散らす力があるように見える。ところが、アル＝アシャリによると、これは間違いである。彼の主張を理解するために映画を思い浮かべて欲しい。スクリーンには、ばらばらの映像があるだけで、しかも一瞬である。一つの映像には、全く動きはなく、スクリーン上の映像同士には直接の関係はない。しかし、私たちは、動きのない映像の連続を、人が火打ち石と鋼鉄で火を付けているものとして見ている。アル＝アシャリは、現実の世界でも同じ事が起こっていると考えた。

次頁の図をご覧ください。（図では、「瞬間（moment）」は一瞬の時間であるが、

キリスト教の創造教理では「契機 (moment)」は時間的区分ではなく、分析的区分であるので、図とは異なっている。) 第一の瞬間に、神が獵師の手にある火打ち石と鋼鉄と鋼鉄に向けて火打ち石の動きを造る。矢印の示す通りに、ここで力は神から世界に流れる。しかし、それから力は神に戻る。つまり、獵師の手から火打ち石と鋼鉄との相互作用へとは力は全く動かない。神へ力が戻るのは、上向きの矢印で示されている。力が神へ戻った後に、神は次の瞬間に火打ち石と鋼鉄、そして互いに打つ行為を再び造る。しかし、再び力は神に戻る。つまり、火打ち石と鋼鉄との相互作用は実際には火花を造らない。むしろ、第三の瞬間に神は直接、火打ち石と鋼鉄とを、その新しい位置に再び造り、空气中に飛び散る火花をも造る。



イスラム教は、伝統的にアル＝アシャリの創造観または類似したものを保持してきた。これは、イスラム教世界の観察者たちがしばしば指摘してきた、広まった「宿命論」の背後にある一つの影響である。もし、私の行動が結果をもたらすと単に見えるだけで、もし神のみが物事を起こさせることができるのなら、世界のすべての出来事は直接に神の無限の力に由来することになる。従って、何が起る時、それは神の救しで起るだけではなく、神の御意思の直接の結果として起ることになる。ここから、倫理的、文化的、時には経済的な改善といったものに反する傾向が出てくる。古代にも近代にも、結果的な宿命論と倫理的無関心に反対してきたイスラム教の学者は何人かいる。彼らは、コーランは人間が善悪を選択する自由を認めているとしてアル＝アシャリが公平にコーランの立場を表明しているかどうか疑問を投げかけてきた。ところが、そのような学者たちであっても、アル＝アシャリ的な創造教理の伝統的な影響

は否定しない。

一度、私たちがアル＝アシャリの創造の教理を把握すれば（そうでなければ理解できない）、多くのイスラム教徒たちの汎神論好みを理解することができる。どのような被造物も神と結び付けたり、混同したりすることを禁じるコーランの偶像崇拜に対するすべての教えにも拘わらず、汎神論的思考は受け入れられている。汎神論とは、すべて有限な存在と関係は神の存在と関係の様相であるという信仰である。従って、汎神論は、神的なもの（の一部）と被造物を「結び付ける」だけでなく、神的なもの（の一部）と被造物とを「同一視」している。アル＝アシャリの教理では、すべての力は神の力で、従って被造物同士の真の関係はないことになる。ところが、これは、汎神論の標準的定義に他ならない。蛇は自分の尻尾を食べてしまったのだ！このように、完全に全能で、唯一の唯一神信仰を保持しようと努めた結果、アル＝アシャリは被造物同士の関係と力に疑問を投げかけて、汎神論への道を開くことになってしまった。このような汎神論的な傾向は、特にスフィズムと呼ばれるイスラム教の神秘的な教えと習慣には顕著である。

ところで、私の主要な関心事は、アル＝アシャリの創造の教理が近代科学と近代性の世俗的側面に対して持つ示唆である。アル＝アシャリのしたことは、キリスト教の創造教理での第二契機（第二の契機）の存在を否定することである。アル＝アシャリによれば、創造された実体は、他の創造された実体に何らかの影響を与える自分自身の力を持たない。このことから、被造物同士の真の相互作用はないことになり、被造物同士の相互作用の科学とは全くばかげたことになってしまう。イスラム教は、その文明の頂点では多くの技術的革新を作り出し、代数学の発展に寄与し、ギリシャ文明のある側面を保持した（イスラム教が征服した土地に住むシリアやその他の東方正統主義キリスト教徒の主要な役割は、しばしば見逃されているが）が、近代科学を発展させることはなかった。創造の第二の契機を肯定できないので、イスラム教徒は伝統的に自律性または世俗的文化のいかなる側面、保守的なキリスト者が完全に正当であると考えたものをも肯定することができなかった。更に、先に注目したように、イスラム教徒たちは、コーランには社会のあらゆる次元の青写真、神が付与した憲法が含まれていると信じている。この青写真は、新しい状況で実施するには、かなりの創造性が必要ではあるが、原則的にはコーランとイスラム法が規定しない生活の部

分は全くない<sup>7)</sup>。このように、キリスト者は、近代世俗世界の多くの側面、とりわけ正当的、つまり非還元的で創造の第二の契機の肯定に由来し、神が被造物の自律性の源で審判者であることを否定しない側面は肯定できるし、肯定しなければならぬが、イスラム教徒たちは、世俗的近代性の中心そのものがイスラム教の信仰と深い所でコーランの啓示に矛盾すると考える。

ウィリアム・モンゴメリー・ワッツは、イスラム教が近代思想に積極的に拘わっていけないもう一つの理由を挙げている。ワッツは、中世キリスト教も中世イスラム教も哲学と古代ギリシャ人の科学を研究したことに注目する。ギリシャ人たちは後世に二つの贈り物を残した。第一に、様々な具体的な哲学または科学上の理論と学説である。そして、第二に、喜んで議論の論理を究極まで追及していくことである。キリスト教の学者もイスラム教の学者もギリシャの学説と理論のいくらかを受け入れた。しかし、これは、ギリシャの遺産の真に重要な部分とはならなかった。非常に貴重な部分は、彼らが、少なくとも最初は確立した意見、あるいは常識の重要ささえ無視して議論を結論まで従うこと、言い換えると、真理がたとえ最初は風変わりまたは非実際的に見えても真理を追及することに専心したところにこそあった。西欧人は、この遺産を古代人より受け継いだ。ところが、イスラム教徒は受け継がなかった。ワッツによると、「このように、イスラム教が近代西欧思想と取り組むことができなかったのは、ギリシャ思想の特殊性を拒否したからではなく、ギリシャの新しい真理に対して開かれた態度を拒否したことによる。」<sup>8)</sup>ワッツは、この拒否を、イスラム教自体の性質、あるいは少なくとも伝統的に理解されてきたイスラム教の性質内の神学上のルーツにまで辿っていない。ところが、コーランの自己充足の教理に加えて、アル＝アシャリなどが教えたような神の全能の教理と創造の教理の結果、当然議論を結論まで根本的に追及することに専念するのを拒否してしまった、とここで提案したい。

### 3) イスラム教を近代世界に関連付ける三つの努力<sup>9)</sup>

1857年に英国のインド支配に対する暴動は失敗に終わった。この失敗の結果、多くのインドのイスラム教徒たちは酷く落胆した。ところが、サイイド・アーマド・カーン (1817～1898) はこのことに刺激を受けて、明らかに沈滞したイスラム教世界に西洋文化の力が常にあること (これは時には辛いことであるが) の意味と真剣に取り組んだ。カーンの第一歩は、コーランとムハンマドの真の

イスラム教と、その後の歪曲とを区別することであった。彼にとって、イスラム教共同体を惨めにしているのは、本当の、本来のイスラム教ではなく、このような欠陥に他ならなかった。次にカーンは、中世の間の、ヨーロッパの文化に対するイスラム教の貢献に注目した。彼が主張したところによれば、西洋文化の達成した多くのものは、初期の純粋なイスラム教に根差していた。従って、元々自分たちのものであったものを単に再利用するのであるから、イスラム教徒たちは、このような偉業を肯定し、西洋から学ぶことができる、と<sup>(40)</sup>。このヴィジョンに従ってカーンは1875年にイスラム教徒のための西洋式大学を設立した。そして、このような教育なしには、インドのイスラム教徒たちには未来はない、と彼は論じた。

近代イスラム教は何とかして中世に陥った化石化した一致の権威から自由にならなければならない、というカーンの第一の点は、そのような歪曲した一致が本来どのように生まれたのかという問いを引き起こす。この歪曲のルーツは中世の「革新」に見い出されるとカーンは信じていた。本来の古代イスラム教から逸脱した、この革新は、イスラム教の沈滞を招き、イスラム教徒がいまだに現代世界に積極的に適応するのを妨げる社会様式を生み出した。これは、カーンの第三の点に拘わってくる。どのように近代イスラム教徒たちは、人々を窒息させるような中世の一致をこわすことができるのだろうか。答えは中世のイスラム教徒がイスラム教のために「革新」してきた権利を否定することにあるとカーンは信じていた。後の世代が拡大したり、発展させたりできない元々の不変で、完全なイスラム教を、彼は思い描いていた。彼にとって、変えることは腐敗させることであった。他の改革者たちは、しばしば、この点でカーンと袂を分けた。このような、カーンが正に恐れた静的イスラム教に墮落していく非歴史的イスラム教の可能性を恐れて、他の人々は異議を唱えたのであろう。いずれにしても、ほとんどの近代イスラム教改革者たちは、カーンのように「革新」の概念を拒絶する代わりに、以前の一致を再考する可能性をも含めるように「革新」を掲げようとした。

カーンが思い描くムハンマドと初期の共同体の時代の理想的イスラム教を有効なものにするためには、その理想像と矛盾するすべて累積した「伝説」を取り除く必要があった。そこで、初期「慣習」を記録するとされる物語の事実性を定める、非常に過激な歴史批評の原則を彼は受け入れた。超歴史的または、

たぶん非歴史的な、真のイスラム教の理想像を有効にするために受け入れなければならないとカーンが感じた歴史批評がどれほど過激なものであったかは興味深いものである。この理想像は、後の伝説が取り除かれたものであるが、一種の合理的宗教で、科学の発見と完全に両立し、奇跡も含まないイスラム教である。

コーランの（啓示された書としての）信頼性は奇跡ではなく、その内容の本質的な価値に基づいている。同じように、ムハンマドの、超越されない、そして超越できない偉大さは、彼の教えの本質的性質とそれを広めようとした彼の無比の道徳的努力による<sup>(11)</sup>。

彼の神学の公理は、次の格言であった。「神のみわざ（自然とその固定した法則）は、神のみことば（コーラン）と同じである。」<sup>(12)</sup>

歴史的正確さはともかく、カーンの描く初期イスラム教は、イスラム教とキリスト教との基本的相違点を指し示している。キリスト教の中心には復活という奇跡がある。イスラム教の中心には、他のもの、即ちコーランの朗唱がある。たとえ、誰かがムハンマドの、コーラン朗唱は奇跡であるとしても、それは復活とは種類が異なり、キリスト教にとっては全く不適切な合理的解釈にしか役立たない<sup>(13)</sup>

カーンの改革は、様々な運命に出会った。多くの点については、他の改革者たちも受け入れたが、保守的な大多数は彼の立場をもっと幅広く拒絶した。「彼は強くウレマ（イスラム教の教職／法律家）に反対された。インドの保守派は、彼を異端、背教者と呼び、メディナのマフティ（イスラム教法典説明官）は彼に死刑を宣告した。」<sup>(14)</sup>

ムハンマド・イクバル（1877～1938）は、サイイド・カーンの改革の足跡に従った。イクバルも、本来のイスラム教と後の墮落とを区別し、この純粋なイスラム教を用いて、イスラム教文化も西洋文化も批判した。ヨーロッパで学生として過ごし、イクバルは、ヨーロッパでヨーロッパの人々自身のための民主主義へのコミットメントと植民地の「現地人」に対する民主主義の否定との矛盾を鋭く感じた。既に世紀の代わり目に、イクバルは西洋の家族構造が崩壊し

つつあるのを見、コーランの描く女性の役割が決して近代西洋の描く役割に劣っていないことを見い出していた。

イクバルは、カーンの焦点であった共同体のアイデンティティを保持した。イクバルは、1930年のムスリム・リーグ総裁演説で、北西インドのイスラム教徒たちが、コーランの理想に従って生活できる自分たちのイスラム教国家を形成することを提案した。これが、今日のパキスタンである。ヨーロッパの最高の大学で教育を受けたので、イクバルの西洋文化との交流はカーンのそれよりも、より深く洗練されていた。カーン同様にイクバルは、イスラム教のヨーロッパ文化への貢献を強調した。しかし、同時にイクバルは、最近のヨーロッパの発展を自分の目的のために利用することができた。例えば、フランスの哲学者アンリー・ベルクソンの思想に部分的に依存しながら、彼は高度な行動主義的人間論を発展させた。イクバルの視点からは、イスラム教とは、従う者たちに自分たちの人生と共同体で道徳的価値を創造するように呼びかける動的な宗教である。カーンの「革新」の拒絶を受け入れるのではなく、むしろイクバルは、個人的、共同体的健全のために「革新」が必要であるとした。「革新」の権利を行使することによって、イスラム教徒たちは中世世界の絞めつける一致、少なくとも部分的にはコーランの理想的イスラム教を転覆してきた一致を乗り越えて、誇りを持って大胆に自分たちの場所を近代世界に占めることができると考えた。

私たちが見る改革者の最後はエジプト人ムハンマド・アブドゥーで、彼の生涯（1849～1905）はカーンとイクバルの中間に入る。アブドゥーはカイロの、中世に設立された伝統的イスラム教の大学アル＝アザールで教育を受けた。ジャーナリスト、法律家として、エジプトの英国からの独立を説いて回ったが、英国支配下エジプトで最も高い宗教的地位である「国家マフティ（イスラム教法典説明官）」にもなった。純粋なイスラム教とその後の沈滞とのギャップ、そして西洋文化が少なくとも部分的にはイスラム教にルーツがあるという既に繰り返し出てきたテーマを彼も強調した。イクバル同様に、イスラム教徒の各世代が法的「革新」を行ない、先の意見の一致を疑い、自分たちの必要に答えるよう新しい形で元来のイスラム教を利用する権利を強調した。イクバル同様に、アブドゥーは、力強い人間の行動、コーラン解釈のための理性の必要、そして真のイスラム教と近代科学が両立することを強調した。ところが、カーンとイ

クバルの場合同様に、科学のより深い側面を受け入れる基盤を彼も見出すことはできなかった。少なくとも、通常理解され、ほとんどのイスラム教共同体を説得できるような、イスラム教の本質から生じてくる基盤は見い出せなかった。「社会的、政治的改革の必要を強調しながら、彼は教育の重要性を強調し、専制的支配者を攻撃した。彼にとって、真のイスラム教指導者は、法律に縛られ、民衆と相談しなければならない存在であった。」<sup>(45)</sup>

#### 4) 女性、近代性とイスラム教

イスラム教と近代性との相互作用の問題の特殊な適用として、イスラム教での女性の地位について見てみたい。これを行なうにあたっては、現代のイスラム教改革者であり学者であるファズルル・ラーマンの思想との議論を展開する。

西洋人がしばしば驚くことであるが、イスラム教がアラビアに入った結果、女性の社会での地位は遥かに向上した。コーランには、イスラム教以前のアラブ人（たぶん異教の神々に訴えて正当化されていた）が許していた女子の赤子殺しの禁止が明言されている。また、イスラム教以前のアラブ人は男が妻を随意に「拒絶」するのを許していた。コーランでも男が妻を拒絶するのは許されているが、ある保護手段が導入されている。例えば、ある定まった期間（その間は男は妻を世話する義務も再考する機会もある）の後に始めて拒絶が有効になる。拒絶が有効になってからは、女は再婚できる。とはいえ、男が再考する機会を乱用することもできた。婚姻関係を結ぶ時に、花婿は普通、ある金額を別帳に転記した。具体的な金額は、結婚前に交渉の対象とされた。この金に対する妻の権利主張を放棄させるために、男は繰り返し拒絶を宣言し、そしてその拒絶が有効になる直前に撤回する。そして妻がその金に対する権利主張を断念してから、拒絶を有効にすることもできた。このようなことを防ぐために、コーランの後の段落では、男が拒絶を撤回できる回数を制限した。ところが、女には夫を拒絶する権利はなかったが、いくつかの法学派は、夫は妻に自分の代理人として行動し、自分自身に夫の拒絶を宣言する権限を認めていた。この権限を結婚に際し付与すれば、実質的には女が自分の選択で悪い状況から逃れる自由が得られた。

コーランの前提では、女性も男性同様に、完全に人間である。女性は結婚の後も自分自身の金を保持しており、ほとんどのイスラム法の学派は、女がその金を完全にコントロールするのを許している。妻は、夫にとって衣服のよう

あり、夫は妻にとって同じでなければならない、と。

女性に関する争点は、イスラム教が女性の運命を改善したか否かではない。少なくとも初期にアラビアでは明らかに改善された。争点は二重である。第一に、コーランには近代の規準では明らかに抑圧的である箇所がある。例えば、男が四人の妻を持ち、無制限の奴隷／妾を持つことがコーランで許されている<sup>(66)</sup>。他方、女性には夫は一人に制限されている。また、コーランでは二人の女性の証言が一人の男性の証言と同じ重要さである、とされている<sup>(67)</sup>。娘の遺産は息子の半分である<sup>(68)</sup>。男性の権利は女性の権利よりも上に位置している<sup>(69)</sup>、などなど。このような抑圧的な基準を越えることは可能なのであろうか。第二の争点は、後の世紀にイスラム教の法典の発展と拡大で女性はどうのように扱われてきたのか、である。

何百年も過ぎるにつれて、コーランのより制限的解釈が通常は優勢であった。その結果、このような争点を再考しようとする者達には深刻な問題が生じていった。イスラム教の法律では、一度、意見の一致が、ある解釈や法的発展に有利な形で凝結してしまうと、その一致がすべて後の世代を束縛してしまうことを私たちは既に見てきた。ヴェールの着用、特別に「慎重深い」服装、父親が処女の娘を本人の合意があっても、なくても嫁にやる権利（ほとんどの法体系で）、一時的「結婚」の使用（シーア派のグループでは明白に、スンニー派のグループでは暗に）などというすべて、そして更に多くのことがイスラム教の法的／宗教的遺産の中に入っていった。

イスラム教徒が女性の役割（または奴隷制度の役割、または聖戦、貧困の意味あるいは創造の教理さえ）について再考したいとすると、真の妨げは何であろうか。そして何を根拠にして、この再考を進めるであろうか。真の妨げは以下のようなものである。コーランが永遠の神のみことばであり、この神のみことばは永遠に有効で、非常に具体的な行ないをすべての社会の、社会的であれ、政治的であれ、経済的であれ、軍事的であれ、家族的であれ、あらゆる生活領域について規定し、コーランには人間生活を支配するに必要なものすべてがあるという教理である。更に、ムハンマドの実践と彼の弟子の元々の実践は永久に規範的であるという教理もある。共同体の意見の一致は一度得られれば、将来の世代をも束縛するという教理も。神のみに出来事を左右する能力があり、全能であるという教理。被造世界で行動するそれ自体の力があるものは何もな

い、即ち被造物で世界の中に変化を起こす世俗的、自律的能力があるものはないという教理。政府の第一の責務は、人間の発展を引き起こすことではなく、コーランの法律を用いることであるという教理<sup>(90)</sup>。

このような影響に対抗するためにイスラム教徒は何をするであろうか。先に、伝統に挑戦した三人の近代主義者であるイスラム教徒に注目した。前の世代が意見の一致を見たならば、たとえ社会条件が根本的に異なっても将来の世代をも縛るという権利を三人は皆、疑問視した。たぶん近代のイスラム教徒たちは、自らの「率先」を行使して争点を再考しなければならない。例えば、夫に四人の妻と結婚する権利がコーランでは認められている。そして、これ自体はアラビアでの以前の状況に比べれば、改善であった。ところが、コーランで更に命じられているところによれば、夫は四人の妻を公平に扱わなければならない。そして、別の箇所ではコーランには、これは本来、不可能であると付け加えられている<sup>(91)</sup>。公平であるようにとの励みだけで、男に四人の妻を持つ権利がコーランで認められているという過去の一致をただ受け入れる代わりに、現代のイスラム教徒たちは、正義の要求をもっと真剣に取らなければいけない、と論じる現代イスラム教徒たちもいる。その場合には、一人の夫が女性にとっての規範であるように、一人の妻が男性にとっての規範となる。不幸なことに、このようにするためには、イスラム教にない二つのことが必要になる。このように、改革者たちの影響力が少ないことの理由が明らかになる。第一に、伝統を受容するのが何世紀もの間、イスラム教の本質の一部であったが、伝統を喜んで再考する姿勢が必要である。即ち、改革者には、拡大された「率先」の権限が必要である。そして、第二にほとんどの領域でコーランでは、受け入れられた意見の一致の再解釈を要求するような「付加された箇所」が提供されていない。更に、コーランの「真の」意味を解釈するための規範的文脈となるムハンマドの「慣例」という争点もある。そして、このことは改革者の思想についてさえも言える。例えば、ムハンモド自身一夫多妻を実践した。そして、この事実が、コーランの「真の意味」を解釈するための規範的文脈を提供している。(イスラム教で正統的、多数派の名前であるスンニー派さえ「慣例」を意味する単語に由来している。) その結果、コーランの「真の」または「理想的」意味によれば、男が妻を絶対的に公平に扱うことは要求されないで、そのように公平な扱いを目指して真剣に努力することだけが求められている。換言すれば、ム

ハンマド自身の規範的実践がコーランの女性に対する古典的解釈に有利に、そして近代的再構成に反して強力な議論を提供している。元来のイスラム教という純粋な宗教を主張しようとする改革者にとっても、これはつまずきの石となっている。もし、ムハンマド自身の実践が「真のイスラム教」の一部でなければ、何がその理想的イスラム教の一部となったか想像するのは難しい。

更にもっと深いレベルで、イスラム教と現代世界との関係を再考したいと考えているイスラム教徒は神の教理、とりわけ神の創造の行為を再考しなければならないであろう。アル＝アシャリの創造の教理を拒絶して、ある種の世俗的、自律的完全を被造物に再導入することは大切である。ファズルル＝ラーマンは正にこのことをしようとしてきた。

確かに、中世後期に強い予定論がイスラム教社会に広くあった（ただし、これについての西洋の多くの記述は、その性質も、そして結局は長所についても混乱があるが）。しかし、これはコーランの教えから来ているのではなく、他の沢山の要素によっていた。その中で顕著なのは、アシャリ派神学（これによると、神の全能を救うために人を無能なものにしてしまったが、……）の圧倒的成功であった。これらの影響の衝撃の下でコーランの考えは、神が予め、人間の行動も含めてすべてを決定していると解釈された。

これ [アル＝アシャリの創造の教理] が、コーランの教理の非常に単純な事実を曲げた記述（そして、これが多くの西洋のイスラム教に関する見解に影響しているが）であることは明らかである。[真のコーランの教理によれば、各々の被造物には] たとえ、人間の場合にはこれらの可能性の範囲は非常に大きい、可能性は無限ではない。

コーランには、可能性そのものだけが語られ、可能性の実現については語られていない。コーランによれば、神がものを創造する時に…、同時に神はその性質、可能性そして行動の法則をも入力した。そうすることによって、その被造物はパターンを形成し、「コスモス（世界）」の要素となった<sup>(22)</sup>。

この文章で明らかに、ラーマンは、各々の被造物に真の力と完全さを帰することをイスラム教の視点から正当化すること、つまりキリスト教の教理での創造の第二の契機に当たるイスラム教版を見い出そうとしている。彼の試みが成功したか否かは明らかではない。(この文章でさえ、神がどのように各々のものに、ある範囲の可能性を与えるかを話してから、他の可能性は除いてこれらの可能性 [悪い可能性も含めてか?] のいくらかを実現する能力を各々の者に神が与えると付け加えるのを躊躇する時に問題が示唆されている。) イスラム教の伝統の勢いは、このような解釈に反している。ここで西洋人が常に忘れてはならないのは、伝統への黙従が何世紀もの間、イスラム教を定義付けてきたことである<sup>(23)</sup>。

より深いレベルでは、イスラム教を近代化したいと望むイスラム教徒はコーランの性質を再考しなければならないであろう。ムハンマドの時代のアラビア文化の具体的状況への妥協としてのみ与えられたコーランの立法とイスラム教徒たちが目指すべきである、より高貴な実践とを区別する時、ラーマンもこのことを行なおうとしている。より高貴なパターンを実行できるような条件が整う時には、コーランの立法は、より高いものに場所を譲るべきである<sup>(24)</sup>。ほとんどのイスラム教徒たちにとっての、この解釈の問題を、ラーマン自身が指摘している。即ち、コーランの永遠性とその逐語啓示である。ラーマンは、自分の解釈がコーランの永遠性ともその逐語啓示とも両立すると言うが、どのようにそうであるのかは明らかではない。コーランが神の永遠なる話しであり、すべての時にすべての場所に有効であるという概念そのものは、ラーマンの解釈の方法の土台を切り落とす傾向にある。いずれにしても、このような近代主義的な解釈の企ては、西洋人の耳にたとえ理にかなっていないとしても、イスラム教世界自体の中ではほとんど相手にしてもらえない。

イスラム教の女性に対する見解だけではなく、近代世界でのイスラム教の位置をも現代化しようと望んでいるイスラム教徒は、先に述べた問題に直面するのに加え、更にもう一つの手段を見い出さなければならない。伝統的イスラム教は、コーランに人間存在のすべての側面のための詳細な啓示が提供されると信じている。そして、より高い規則を利用する努力をしなければならないと近代主義的に主張するとしても、やはりコーランの啓示は私たちの生活の全領域に適用できるとの典型的なイスラム教の教理が私たちには残されている。

このように、伝統的イスラム教徒であれ、現代的イスラム教徒であれ、イスラム教徒は、イスラム教と近代性（モダニティー）という基本的な矛盾に直面している。例えば、キリスト教に受け入れられる要素にも、非キリスト教的懐疑論から生じる要素にも、世俗的近代性によって私たちは、教育、政治学、医学、科学そして経済学という分野で自分たちの形を生み出すように訴えかけられている。これらのテーマについて、キリスト者はある原則を確かに示唆するかもしれないが、少なくとも近代科学とキリスト教世俗主義が起った後のプロテスタントのキリスト者たちは、これらの原則が聖書的であるというだけで、政府に施行する権限があるとは議論しないであろう（しかし、このような原則がある帝国主義的世俗主義者が示唆すると思われるような意味で「宗教的」であるというので、公の議論から排除するべきでもない）。政治的領域では、キリスト者は、これらの原則を正義、公正、自由の増加、貧者の保護、より効果的富の生産などの目的という、他の基盤に基づいて議論しなければならないであろう。非キリスト者は、公の討議を経て、これらの原則を自由に受け入れるように説得しなければならないであろう。そして、たぶん、ほとんどのイスラム教徒たちも、これらのキリスト教のゴールの多くのものを受け入れることができるであろう。イスラム教徒たちは、自分たちの原則についても同じことを議論することができるであろう。そして、ほとんどのキリスト者、仏教徒たち、そして無神論者たちさえも、多くのものについて同意することができるであろう。

ところが、イスラム教そのものの性質の故に、この制約された主張で満足はできない。そして、コーランに神は社会を組織する具体的な方法を啓示しており、コーランに記されているので、政府は、そのような組織を利用すべきであるとイスラム教徒たちは論じる。問題は、そのような組織が良いか悪いかではなく、問題は、政府がすべてのコーランのパターンあるいは「より高い」ものを施行しているかどうかである。問題は、これらのパターンがコーランにあるから、利用する権限と責務が政府にある、とイスラム教が普通主張することである。この結果、非常に実際的な問いが生じる。イスラム教徒が過半数の国で、政府はキリスト者が政府を導く権利を原則として受け入れることができるか。そのような国が、コーランに賛同しないある公の政策を受け入れることができるか。大多数が、この理想はコーランに適っているというだけの事実以外

の他の根拠で、その理想を受け入れるように少数者を説得しなければならないことを受け入れることができるか。市民がコーランの立法の利用を拒絶する権利を受け入れることができるか。例えば、市民がイスラム教を離れ、仏教徒になることを奨励するような形で、仏教徒が「ダルマの太鼓を叩く」(つまり、仏教の教えを実践する)権利を受け入れることができるか<sup>(25)</sup>。

それでは、イスラム教が現代世界と更により密接な接触の中で生きて行かなければならない、偉大な実験の将来はどうであろうか。イスラム教社会が、現代世俗世界の作り出してきた技術に適應するには比較的問題は少なかったが、科学的方法も含めて世俗世界そのものに適應することはできないでいる。そうではあるが、最も保守的で隔離主義的イスラム教社会であってさえも、西側、極東、または他のイスラム諸国に対してですらある種の(軍事的であれ、技術的であれ、民主主義的であれ)力を保持しようと望むのであれば、世俗世界との接触を避けることはできない。このようにイスラム教社会は、地球上の他の地域には非常に危険となるかもしれない激動に身もだえしている。この激動は、イスラム教徒たちが、西洋の、世俗的形態の組織と思想の疑うことのできない力を活用しながら、尚、伝統的イスラム教に対するコミットメントを保持したいと思う限りは続く。根本的にそれ自身とうまく行かず、現代世界との勝ち目のないイデオロギー上の対決に苛立つイスラム教世界は、キリスト教に、そして非イスラム教諸国一般に挑戦状を提示している。この挑戦状は、共産主義者よりもはるかに執念深く、扱いにくく激しいものである。

## VII. 結論

最後に、イスラム教徒たちとの個人的接触に基づく、好意的なコメントを記して置きたい。中近東を短時間、旅行したことはあるが、ほとんど私の知っているイスラム教徒たちは南アジア、東南アジアに住んでいる。そして、東京でのイスラム教会議にキリスト者のオブザーバーとして一度参加したことがある。イスラム教政府には典型的に宗教省があり、その省の長は定期的に会合している。私の出席した会議は、東アジアでの小さなイスラム教運動を励ますために東京で開催された。イスラム教徒たちの誠実さとコミットメントに常に強い印象を私は受けてきた。イスラム教徒たちが、自分たちの文化のすべての側面で神が主であることを実践的に表現しようという彼らの決意に大いに感嘆してい

る。ところが、神が主であることの彼らが理解するところの実質的にかなりの部分に私は同意できない。イスラム教徒の客になる時はいつでも、おもてなしに失望したことは決してない。彼らの礼拝の建物であるモスクは、普通広々とし、風通しが良く、明るく、きれいで優美な線があり、宗教的混乱もはったりも偶像も彫像も聖画も象徴もない。イスラム教の礼拝は質素で、単刀直入で、品位があり、しばしば感銘を受けるものである。そして、彼らは西洋文化の墮落を批判するが、私も同意しがちである。ただ、それはキリスト教の「指導」によるものではなく、キリスト教後の帝国主義的世俗主義の呪わしい影響によると私は考えている。

ところが、このようなイスラム教の良い点は、イスラム教とキリスト教との真の争点にはならない。近代科学と民主的思想形態にイスラム教が順応しにくいことも中心的争点ではない。世界の安定と安全には危険であるかもしれないが、イスラム教社会での騒動もそうではない。むしろ、イスラム教とキリスト教との真の争点は、結局次のことになる。神のみことばをどこに見出すのか。人格にか書物にか、イエス・キリストにかコーランにか。キリスト者として、私は次のように表現してみたい。キリストは単なる預言者、イスラム教徒が主張するように神のみことば<sup>99</sup>が彼自身のうちにさえある神のみことばを証詞する高貴な人物の一人なのか。それとも、キリスト自身が神のみことばそのものであるのか。これ以外のすべてのことは二次的である。

## 注

- (1) よく親しまれている日本基督教団出版「讚美歌」の訳を使用した。
- (2) キリスト者がイエスを信頼する、またはイエスにあって神を信頼するという飾り気のない表現に肉付けするのは容易な作業ではない。しかし、私たちがイエスを信じる信仰は三位一体的信仰でなければならない、と言えは充分であろう。つまり、もし、ただイエスが完全に神（みことば）であり、ただイエスを信頼すれば神（御父）との関係が修復され、その信頼が私たちではなく、ただ神（聖霊）が保証して下さるのならば、私たちは絶対、イエスを信頼することができる。三位一体の教理は、神の永遠の性質についての声明である。日々生活を営むキリスト者の具体的な宗教体験で、神が優先されることを断言する一つの方法でもある。
- (3) 一般的レベルでは、キリスト者は、しばしばイエスの処女降誕を、イエスにある神の受肉と結び付けてきた。神学者たちは、この結び付けに同意するのを躊躇して、

むしろキリストの処女降誕を、例えば私たちの霊的な再生の型として見ようとしてきた。私たちが再び生まれる時、私たちは上から生まれる。この意味で誰も、どんな人間の意思も欲求も、どんな人間の肉も、私たちの霊的な父として役立つことはできない。神、ただ神のみが、私たちの御父である。神は、例えば教会などの人間的手段を私たちの母としてお用いになる。しかし、救いは、このような「はしため」を通して来るが、救いの源はただ神のみである。このように、すべてのキリスト者は、霊的な意味で処女降誕を語っている。「再び生まれる」ことと「処女降誕」とはキリスト者生活で本質的に同じ現実を指している。イスラム教徒たちの、処女降誕への強い執着を示すことと、受肉をより強く拒絶することとを考え合わせると、処女降誕と受肉とは本質的な結び付きがないとしてきた神学者たちが正しかったことが示唆されている。受肉の根本は、処女降誕よりもより深い所まで行くものである。

- (4) コーランには直接、聖戦への参加が命じられていることも付け加えなければならない。このように、イスラム教では戦争が、他の宗教で全く類のない規範的地位を占めている。キリスト者が聖戦の問題を取り上げると、イスラム教徒たちは、しばしば十字軍の問題を挙げて答えてくる。私たちキリスト者もイスラム教徒たちに戦争を仕掛けたのであるから、イスラム教をキリスト者たちは性急に裁いてはならないという発想である。私は、イスラム教は聖戦という一つの主要な争点でヨーロッパを改宗しなかったと、通常、返答する。十字軍は、イスラム教徒たちが西はスペインから、東はビザンチンからヨーロッパを攻略した時イスラム教徒から学び、今度は逆にイスラム教に対抗して採用した、聖戦の教義でしかない。(イスラム教に出会う前、キリスト者は勿論戦争に拘わってきた。キリストの教義で戦争についての教義が取り替えられてきたにも拘わらず、ある種の聖戦を是認するように思われる旧約聖書のヨシュア記と士師記をキリスト者も読んできた。更に重要なことに、アウグスチヌスは信仰を支持するのに政府が剣を用いることを正当化したが、キリスト者は彼の権威に訴えることもできた。にもかかわらず、聖戦という完全な理論までにはならなかった。イスラム教との接触後に始めて聖戦についての完全な教義は生まれた。)とは言え、十字軍が実際に起こって何世紀も後にイスラム教徒たちは、まだ悩まされている事実から、自分たちの聖戦の教義が外部にどのように見えるかを考え、それに照らして聖戦の争点全体を再考することができたが、そのようなことは決して起こりそうにない。少なくとも理論上の可能性としてでさえ、聖戦を拒否することは、神のみことばであるコーランの信頼性とコーランへの主要な証人であるムハンマドの権威の両方をチャレンジすることになる。コーランかムハンマドの権威か、両方を失うことは言うまでもなく、どちらかを失うことでさえ、イスラム教という宗教自体を失うことに他ならない。

- (5) キリスト教は、唯一神信仰であって、汎神論ではない。汎神論の古典的定義の一つによれば、各々の被造物の存在と力は、神の存在と力の部分または側面である。この定義に示唆されているのは、すべて有限な関係は神御自身の内的関係であると主張していることに他ならない。

- (6) キリスト教はすべての被造物が神に仕え、神に栄光を帰するように召されていると主張するが、自然全体は神に服従しなければならない、つまり自然全体は、ある意味で「ムスリム」であるとするイスラム教の信仰と比べることができる。キリスト教神学者たちがしばしば主張してきたのは、アブラハムと彼の子孫との契約、モーセとイスラエル民族との契約、そしてイエスと彼を信じる者たちとの契約などと、神が様々な人間の集団と「契約」を結んだ。(新約聖書とは、英語で、New Testament と言うが、これは単に「新しい契約」を意味する古い英語である。)更に、多くのキリスト教神学者たちは、神が自然全体と「契約」を結んだ、と言う。

自然全体の「服従」というイスラム教の概念と自然全体との「契約」というキリスト教の概念との相違を少々考える価値がある。「契約」は、キリスト教思想では常に神の方から率先して出て来るが、契約という概念自体には、服従という概念にはない形で相互関係性と自律性といったものの可能性が含まれる。ところが、服従の示唆するところは、契約とは異なり、神が直接、自然を制御すると言うことである。

- (7) ウィリアム・モンゴメリー・ワッツは、伝統的イスラム教は知識を本質的に宗教的で道徳的、即ち彼の言う「生活のための知識」と看做すと論じている。そして、コーランはこの知識の「自己充足的」源であるとも看做している。従って、コーランの外に知識を探すのは、神に「服従」しないことに由来するにちがいない。ワッツによれば、この自己充足の姿勢が、イスラム教社会が近・現代社会に適応できなかった主な理由の一つである。*Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* [London: Routledge, 1991], pp. 42, 121.

ワッツの観察に付け加えたいのは、伝統的なイスラム教徒は被造物の力の現実と完全さ、従って相互作用を認める創造の教理を持たないので、コーランで与えられ、伝統で補強された「実際の」道徳的で宗教的知識を越える何かを探し求める理由を持たなかった。近・現代の世俗的で科学的知識は研究の対象物の現実、完全さ、そして少なくとも部分的自律性に根差している。このように、近代の科学知識は、コーランの自己充足性と結び付いている創造の教理に対して挑戦となっている。

イスラム教は伝統的に世界を「イスラム教の領域」と「戦争の領域」とに分けている。近代のイスラム教徒たちは、後者を軍事的ではなく、道徳的なものと解釈している。とはいえ、コーランと伝統に与えられている知識の自己充足性の教理と世界をイスラム教と戦争の領域とに分離する教理とを組み合わせる時、イスラム教世界外に由来するいかなる知識にも深く疑いを持つのが必然的結果であろう。技術と実践のレベルから基本的世界観のレベルへと動く知識には本質的に、このことは言える。換言すれば、近代科学、経済学、教育、法律、政治の根底にある知識の教理について特に言うことができる。

勿論、多くの西洋の学者たちは、この世俗的知識を誤用する傾向が強いことを認めてきた。生態学的危機から、一般市民さえ私たちの客観的、科学的で技術的自然観に限界があることを学び始めている。更に世俗的になりつつある(良い意味でも悪い意味でも)西洋社会は、知識を通して自然も人間も支配しようとしてきた。こ

のことは行なうために、他のどのような文明も達しえなかった支配の力がある知識の形を発展させてきた。ところが、余りにも多くの「実践的」西洋人達は、「知識が力である」と認めるだけでなく、「知識には力以外の機能がない」とも考えてきた。このように、近・現代の世俗の西洋人は、余りにも度々、先ず自然（または、従業員、学生、顧客、投票者など）を孤立化し、支配するのに知識を用い、次に対象の完全さとはしばしば無縁の目的のために研究して、対象を用いてきた。そして、最後に知っているものを破壊してきた。要は、理論的知識のこのような乱用の結果、被造世界の完全さそのもの、その知識の本来の本質的前提として役立つ完全さが荒らされている。結局、このような知識は、それ自体を、その創造者、そして世界を破壊し得る。付言して置くが、このような乱用は、根本では私たちがキリスト教の創造の教理の第一と第三の契機と呼ぶものを否定する。従って創造の内奥性、中心性、主観性を否定する「帝国主義的世俗主義」の副産物のようである。創造の第一と第三の契機を除去することによって、結果的には、帝国主義的世俗主義と科学に固有の破壊的傾向を緩和する筈の客観的価値と客観的規準の意味をも除去してしまっている。この帝国主義的破壊には、人間の意識、自由、尊厳とは「真の」科学的人間理解と関連がないという「科学的」主張に見るような人間さえも含まれてくる。

- (8) 「前掲書」 p. 58. イスラム教が近代世界と取り組むことができないことを真の神学上のルーツにまで辿るように私たちは努めてきた。一般的なレベルでは、イスラム教徒たちは、近代科学とイスラム教との表面的一致を時々認める。あるイスラム教徒たちがコーランを支持するのに近代科学を用いる努力をワッツは記録に留めている。幸いキリスト者の間では稀ではあるが、根本主義的キリスト者が聖書を支持するのに用いる議論に類似している。ワッツは以下のように書いている。

「……イスラム教を攻撃していると思われるものを反駁する努力が沢山あった。また、表面的攻撃に悩まされているイスラム教徒たちを助けるのに、このような努力は役立ったかもしれないが、教育のある西洋人、ましてや西洋の学者にとっては大して意義あるものではなかった。一つの議論の筋道は、コーランは様々な科学的発見がなされる何世紀も前を先取りしていたという主張である。例えば、地球が丸く、自転をしていること (39:5)；風が植物の受精を行なうこと (15:22) 等等。このようなものはムハンマドの時代に人間には知られていなかったもので、コーランが神学的起源を持つことの証明であると論じられた。このような思想の筋道をフランスの引退医師モーリス・ブーカイユが取った。彼は聖書には沢山の科学上の間違いがあるが、コーランは時代をより先に行き、後の発見を先取りしていることを示すための本を作製した。」(「前掲書」 p. 116)

- (9) 以下の三人の改革者の人生と思想の描写は次に見つかる。 *The Encyclopedia of Religion*, ed by Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987). *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, each volume edited by a different committee, (Leiden: E. J. Brill, 1986-93). *The Shorter Encyclopaedia of Islam*. William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters*. Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed.

- (10) この時点でのカーンの議論は、他のイスラム教の思想家たちもしばしば用いたが、ここには単なる皮肉以上のものがある。確かに中世イスラム教世界は、後に西欧に伝えられた、いくつかの真の技術的革新をなした。例えば、価値が位置によって決まる「アラビア」数字である。(しかし、「ゼロ」または「零」の概念をアラビア人は究極的には仏教の「空」から取ったと主張する仏教徒に会ったことがある。これが本当かどうかは、私にはわからないが、「無」のための手柄を獲得する興味深い争奪戦を提示している。)しかし、もっとも深いイスラム教の貢献は次のようなものである。第一にギリシャ哲学を、主にスペインを経由して西欧に伝えたこと。第二にアル＝ファラビ、アヴィセンナ、アヴェッロエスなどの思想家のもとでこの哲学を綿密なものにしたことである。

ギリシャの遺産をイスラム教世界に伝え、イスラム教世界で保持するのに顕著な役割を演じたシリヤやその他キリスト者のことも忘れてはならない。更に、ギリシャ人などの東方のキリスト者たちは、この遺産を決して失わなかった。そして、彼らもラテン系諸国に伝える役割を果たした。最後に、皮肉なことに、後のイスラム教徒たちは、全体として創造的なイスラム教の哲学者の思想を拒絶した。このイスラム教の哲学者たちは、ギリシャの伝統を綿密にするのに最も功績があり、トマス・アキナスのような主要なラテン系の思想家たちは、彼らの著作を真剣に研究し、批判し、綿密なものに仕上げた。

- (11) Mircea Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, s. v. "Ahmad Khan, Sayyid," by Christian W. Troll, S. J., 157.
- (12) H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Lévi-Provencal, and J. Shraucht, eds. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition (Leiden: E. J. Brill, 1986), s. v. "Ahmad Khan," by J. M. S. Baljon, Jr., 288.
- (13) 近代世界と接触する以前に、イスラム教は徹底的な合理主義と二度戯れたことがある。この二つの合理主義運動は、イスラム教の主要な主題と対比されるべきある種のもを提供している。最初にムハンマドのすぐ後の数世紀にムタジラと呼ぶ党派があった。そのルーツは、多くのイスラム教のグループ同様にイスラム教共同体内の政治的紛争にまで遡ることができる。この場合には、ムハンマドの死後三、四十年内のことであった。この運動は、すぐに神学的な色彩を帯びた。ムタジラは(コーランを解釈するのに、とりわけ神の擬人的描写を「非神話化」するのに)理性を強調する。(神の善を守るために)人間の自由を強調する。そして、(ムタジラの考えでは、余りにも多くの具体的規範と前例がコーランの一般的原则を水増しし、ムハンマドが生前に明確に提示した公的模範の衝撃を鈍らせるので、)初期イスラム教共同体についての多くの物語に懐疑的である。

イスラム教の、他の合理主義運動は、中世イスラム教哲学者の間に見い出される。彼らは、ネオ・プラトン主義を含むギリシャ的概念の遺産を導入した。これらのギリシャの道具を利用して、哲学者アヴィセンナは、創造の本質は時間の始まりの点にはなく、世界が神に依存していることにあるとした(これは、ユダヤ人思想家マ

イモニデスもラテン神学者トマス・アキナスも同意した立場である)。アヴィセンナは、更に宇宙は常に存在したと主張する(マイモニデスもアキナスも同意しないが、もしそうだとするとユダヤ教にもキリスト教にも根本的には影響しないと考えた)。アヴィセンナは、私たちの不死性は死後の魂の存続にあり、「体のよみがえり」は教育のない人々のために予言の書物で用いられた象徴であるとも論じた。このような教理から、アヴィセンナなどのイスラム教哲学者は合理主義的な階級を構成していた。一般的に哲学者たちは、宗教とは哲学者たちがもっと厳密に知っていることを大衆に教えるのに役立つ想像的概念であると見ていた。コーランは、復活のような特定の神の行為によらないで、潜在的普遍の原則、命令、模範を提示しているので、このような合理的分析に適している。

ところが、イスラム教の一致した見解では、どちらの合理主義も拒絶されている。先に挙げたムタジラの原則すべてを逆転させている。例えば、正統的一致によれば、コーランは人間理性の上にある。どのように擬人法を説明するかは私たちが決めることではないとする。そのまま信じ、あとは神に委ねるべきである。理性の役割は、正統の大多数によれば、このような事柄を扱う時、人間理性の限界を示すことにある。一致見解は、哲学者たちがコーランの真理を想像や絵のレベルに下げのをも拒絶している。哲学的理性が神のみことばのイメージより上であると主張するのは、人間理性を神より上に置くことに他ならない。

このように、コーランが永遠に有効な書物である性質そのものはイスラム教の合理的解釈に蓋然性を明らかに促すが、正統の大多数は、このような選択を拒絶してきた。従って、イスラム教合理主義は、しばしば沈黙を守る、正統的一致した見解に対比される微かな存在でしかない。このような歴史は現代のイスラム教改革者たちが近代性の少なくともある側面を肯定しようとする時、悩みの種である。実は、この近代性自体、キリスト教の創造の教理の第二の契機に端を発して、合理主義的次元がある。この西洋合理主義は、キリスト教の遺産の幅広い枠の中で温和な形を取るか、帝国主義的形を取ることもできる。ところが、西洋の帝国主義／合理主義はイスラム教の合理主義とは根本的に異なる。イスラム教合理主義は、少なくとも有神的で、神に依存しないでは真に意味ある生活を送ることはできないとするからである。

(14) Watt, *Muslim-Christian Encounter*, 102. 括弧内は筆者の付加。

(15) Mircea Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, s. v. "Abduh, Muhammad," by Ali E. Hillal Dessouki, 6.

(16) 四人という数は次の箇所由来するらしい。コーランで女のみなしごの後見人である男が登場してくる。そして、これらのみなしごの中から妻を選ぶ権利が彼に与えられている。そして興味深いことに、後見人はみなしごに対して公平であることが求められている。みなしごで妻という身分の若い女性と公平になれないならば、性的関係をただ一人の妻そして／または女奴隷(「おまえの右手が所有するもの」)に限らなければならない。そういう訳で、性的関係を持つ女奴隷の数には制限がな

いようである。

「もしお前たち（自分だけでは）孤児にとてもよくしてやれそうもないと思ったら、誰か気に入った女をめとるがよい、二人なり、三人なり、四人なり。だがもし（妻が多くては）公平にできないようならば一人だけしておくか、さもなくばお前たちの右手が所有しているものだけで我慢しておけ。その方が片手落ちになる心配が少なくすむ。妻たちには贈与財をけちけちせずには払ってやれよ。だが、女の方でお前たちに特に好意を示して、その一部を返してくれた場合には、遠慮なく喜んで頂戴しておけ。」（「コーラン」上、井筒俊彦訳、岩波文庫『女』3「109頁」）

男が娶ることのできる孤児の人数には言及があるが、妻全般については直接の言及はない。そして、「二人なり、三人なり、四人なり」という数は、少なくとも英語または日本語の訳では、例として使われているだけで、制限ではない。とはいえ、イスラム教の初期の伝統から、イスラム教徒の男の妻の人数は一度には四人までに制限されている。

- (17) 次の箇所は経済的契約について述べられている。

「……それから男二人、証人として立合うこと。男二人でないときは、男一人に女二人、自分で気に入った人を証人にして、女のどちらか一人がもし間違ったりしたら、もう一人の方が注意してやれるようにする。証人になる方の人は、喚ばれたらいつでも決して断ってはならない。」（「コーラン」上、井筒俊彦訳、岩波文庫『牝牛』282「79頁」）

- (18) 遺産については次のように記されている。

「お前たちの子供に関してアッラーはこうお命じになっておられるぞ。男の子には女の子の二人分を。」（「コーラン」上、井筒俊彦訳、岩波文庫『女』12「111頁」）

これが、イスラム教の導入でアラビアの女性の地位が改善されたもう一つの領域である。イスラム教以前のアラビアでは、女性の親戚は不動産を相続できなかった。男の未亡人でさえ、明らかに自らが夫の不動産の一部であるから、夫から相続することはできなかった。以前の状況に対してコーランによる改善は本当であった。問題は、イスラム教社会がずうっと発展のそのレベルに留まり続けたかどうかである。イスラム教以前の相続様式、コーランの相続様式、近代以前のイスラム教の相続規準についての情報は、次のものを参照下さい。C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, and Ch. Pellat, eds. *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 7, [Leiden: E. J. Brill, 1993], s. v. "Mirath," by J. Schacht, 106-11.

- (19) 以下の箇所は離婚を扱っている。離婚された女性は妊娠していることがわかったならば、以前の夫に連絡しなければならない。そして、その以前の夫にその以前の妻を連れ戻すか否かの選択権がある。そして、コーランには次の文が付加されている。

「……元来、女は自分が（夫に対して）なさねばならぬと同じだけのよい待遇を

(夫からも) 受ける権利がある。とはいえ、やはり男の方が女よりも一段高いことは高いけれど。ともかくアッラーは全能全知にましますのじゃ。』(「コーラン」上、井筒俊彦訳、岩波文庫『牝牛』228「55頁」)

この箇所では、女性の権利が男性の権利との関係で言われている。ところが、男性としての男性と比べて女性としての女性について直接語っている、あるいは男性の家族構成員と比べて女性の家族構成員に言及しているとも読むことができる。

- (20) 勿論、ほとんどのイスラム教徒たちは、人間の向上はコーランの法律を実施することと同じでないと、少なくとも両立すると論じるであろう。ところが、これでは、核となる争点を問題にしていない。民主主義では、政府は、たとえ大多数の人々の同意があったとしても法律がコーラン(または聖書)に由来するという根拠だけで一般民衆に法律を課すことはできない。本文で、この争点について詳細に論じる。

- (21) 妻と夫との不和についての議論でコーランには以下の文が付加されている。

「大勢の妻に対して全部に公平にしようというのは、いくらつとめたってそりゃ無理だ。しかしそれだからって、あんまり大傾きすぎて、誰か一人をまるで宙ぶらりんみたいに放つたらかしておいてはいかんよ。」(「コーラン」上、井筒俊彦訳、岩波文庫『女』128「135-6頁」)

夫が公平になれないというのは、単なる説明に見える。この箇所ですべての命は、他の妻たちに対して一人の妻にのみ完全に不公平ではいけない、ということである。

- (22) *Major Themes of the Qur'an*, 23. 角括弧内は、筆者による付加である。

- (23) 私はキリスト者であって、イスラム教徒ではない。ところが、もし私がイスラム教徒であって、アル=アシャリなどの思想家に由来する創造の教理の伝統的公式を変えたいならば、コーランへの「回帰」を唱える改革者の群れに入るだろう。聴衆に対して悪を避け、善をなすようにとの、生き生きとした熱烈な嘆願、訴え、警告は、キリスト教の創造の教理での第二の契機のようなものを確かに示唆している。もし、人間に如何なる結果を実現する能力もないとするならば、このような訴えは無意味なものである。このように、コーランの倫理的な要求には、被造物に決断を下す能力があることが示唆されている。換言するならば、イスラム教が具体的行為に方向付けがあること自体に、被造物の世俗的、自律的契機を支持する議論が隠されているのかもしれない。

このような議論が実際、有効かどうかは私にはわからない。イスラム教の初期の歴史で、ムタザリスは、このような議論を展開したが、拒絶された！そして、ユダヤ教徒とキリスト教徒には、「神はパロの心を頑なにした。」などの問題の多い箇所があるが、コーランにも、このような「困難な」箇所が更に豊富にある。その多くは、神が積極的に民を堕落させると主張されている。次の箇所を参照下さい。

「アッラーの導き給う者だけが正しく導かれ、迷わし給う者はすべて浮かばれないのじゃ。ジャハンナイム(ゲヘナの火)用としては妖霊(ジン)も人間も沢

山こしらえておいたぞ。】(「コーラン」上、井筒俊彦訳、岩波文庫『胸壁』177-8「240頁」)

コーランに沢山ある、この種の箇所は、明らかに、創造の第二の、自律的契機  
の存在を支持するのに倫理的議論を用いることに反論する傾向を示している。明らか  
でないことは、被造物の自律的、世俗的次元を支持する倫理的議論を圧倒する程に  
このような箇所がコーランで支配的か否かである。

第二の問題がある。人間の自律的倫理的能力は、明らかに、キリスト教の創造の  
教理の第二の契機のようなものを支持する議論を提供するが、今度は自律的倫理的  
能力は私たちが人格であることに依存することになる。そして、キリスト教神学で、  
私たちが人格として重要であることの根底的保証は、神のみことばが人格であるこ  
とにある。イスラム教神学は、創造の教理で何らかの自律性を確立しようとするな  
らば、人格というカテゴリーを肯定しなければならない。イスラム教思想には、こ  
のたための顕著なコーランの資料がある。先に指摘したように、コーランで、神はム  
ハンマドに、そして私たちに「あなた」と語りかけている。そして、神は応答する  
ように私たちに呼びかけている。更に、神には「アッラー」という名前があり、私  
たちにも名前がある。このことから、私達は人格であって、単なる物や物体でない  
との結論がコーランで支持されていることがわかる。しかし、これで充分であろう  
か。イスラム教では、私たちが人格として重要であることのキリスト教の究極的保  
証である受肉が拒絶されている。従って、基本的問いは、イスラム教で神のみこと  
ばを人格とは見ないで、書物として、メッセージとしてしか見ない時、人格という  
カテゴリーが根本的なものとして維持されるか否かである。時のみが、この問いに  
答えてくれるであろう。

- (24) Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed., 39. 明らかにラーマンは、先に触れた改革者たち  
の立場を越えている。改革者たちは皆、理想的純粋なイスラム教はコーランとムハ  
ンマドと初期の共同体の実践に見い出せると仮定している。批判的歴史研究によれ  
ば、このような純粋なイスラム教は神話的イスラム教であり、実際には現実に存在  
しないことがわかっている。ところが、コーランの「より高い理想」とその時の地  
方的必要への一時的妥協とを区別することによって、ラーマンは、歴史的に正確で  
ありつつ、「純粋な」イスラム教に届いているように見える。換言すれば、彼の結論  
は、キリスト教の発展的啓示の教理に類似しており、この、発展的啓示の教理をコ  
ーランの中に適用したいと思っている。ムハンマドに与えられた啓示はすべて彼の  
半生の間に与えられたのに対し、キリスト教の発展的啓示の教理は、少なくとも千  
五百年以上の期間に渡って書かれた聖書に適用されてきたことを忘れてはならない。  
更に、キリスト教の発展的啓示という概念は、イエス・キリストを他の聖書箇所が  
明らかにされるゴールそして中心として指し示すことができる。しかし、コーラン  
には、このような中心、少なくとも明らかなものはない。

多くのイスラム教徒たちは、全く異なる発展的啓示を発展させている。即ち、コ  
ーラン以前の啓示に適用されるもので、コーランそのものには適用されないもので

ある。例えば、ムハンマド・アブドゥーは、神が一連の預言者を派遣して、少しずつ人類を教育してきたというコーラン理解を受け入れている。この過程はコーランで頂点に達したが、そのコーランは「絶対的」で越えることのできない宗教に他ならない。コーラン外の発展的啓示概念を支持する本文をコーランに見い出すのは容易である。しかし、これは、コーラン自体内の内容に適用してランク付けする方法を見い出す試みとは全く異なる。

確かにコーランの後期啓示が初期の啓示を修正したり、無効にしたりしていることはあるが、むしろこれは、必要に応じて、法律を修正する類であって、ラーマンが求めているような種類の発展的啓示の方向への第一歩ではあるが、それそのものとは全く異なる。

- (25) 「カリフの会議」または「集会」とも呼ばれてきた「シュラ」を設立するように、とムハンマドはコーランで命じられているが、これに民主主義の土台を見てきたイスラム教徒はいた。ラーマンは、「シュラ」に第二の意味付けをしている。

当時のイスラム教共同体は、そのイデオロギーであるイスラムによって構成されていた。イスラムの目標は、「善を命じ、悪を禁」(3:104, 110; 9:71) じることであり、この中にすべての具体的命令と禁止は含まれる。……集会的業務(政府)を執り行うために、コーランでは、「シュラ」(相談役の会議または集会)を設立するように求められている。「シュラ」では、民の意思は代表者によって表現される。「シュラ」とは、コーランで確認されている(42:38)イスラム教以前のアラブの民主主義的制度であった。預言者自身にコーランでは(3:159)民の指導者に相談して始めて物事の決断をするように命じられている。……従って、19世紀と20世紀に独裁政治の考えを正当化し、広めようとしたイスラム教徒たちの努力は、コーランの教えに逆らっていることになる。

(*Major Themes of the Qur'an*, 43)

ラーマンの、「シュラ」の近代主義者の解釈さえ認めるならば、シュラの機能は統治者がコーランの立法を利用するのを助けるものであることは明らかである。しかし、正にこれが、本文で見えてきたように、問題の中心である。その立法が良く、非イスラム教徒たちがそれを利用するのに喜んで同意するかもしれない。しかし、民主主義では、コーランに適っているから、同意しなければならないということはない。現代民主主義の本質は、あれとかこれとかのコーランの規則を実施するのをチャレンジする力のない立法府の存在とは矛盾する。

念のために付け加えるが、問題の本質は、イスラム教(またはキリスト教)の遺産を国が認めるということではない。また、政府がこのような遺産を維持する条件を、例えば、公の金で宗教教育を提供することでもない。アメリカ合衆国であってさえも、事実上の帝国主義的世俗主義の法的有利そして、その結果、私たちの文化にもたらしている害とバランスを取るためにアメリカ社会のユダヤ教・キリスト教のルーツを形式的に認め、促進する時が来ているのかもしれない。むしろ、イスラム教社会の政府が、非イスラム教徒がイスラム教徒と同じ権利と特権を持たない、

そして非イスラム教徒は自由にコーランの命令に公に背けない、より公平で正義あるいは単により効果的政策を自由に論じることもできない、厳密にイスラム教的なものであることができるという前提に問題の本質がある。

- (26) 原文で不定冠詞付きの場合に「神のことは」と訳し、定冠詞付きの場合に「神のみことは」と訳した。

[Abstract in English]

## A Christian's Guide to Islam — Part Two

S. Franklin

According to linguists, the meaning of a word stems, at least in part, from its connection with other words. These other words, through their similarities to and their differences from the word in question, shed light on its meaning. I suggest an analogy between religion and language. Each religion is like a complex word within a language. One way, therefore, to understand a particular religion is to explore the similarities and differences between it and other religions. Thus I engage in comparative religions and comparative theologies.

My articles on Islam (presented in two parts) is the first in a series in which I compare Christianity with other religions. I hope the series as a whole will serve as a Christian's guide to the world's major religions. My goal is to make the comparison, both in similarities and differences, with Christianity as accurate as possible and to be as fair as possible to the other religions.

Part One of "A Christian's Guide to Islam" appeared in last year's issue of *Christ and the World* without an abstract. Therefore this abstract will cover both Parts One and Two.

I begin with certain beliefs that are shared between Islam and Christianity such as the doctrines of God, sin, salvation, history, and the Word of God. In each case, within the broader consensus, deep differences emerge between the Islamic and Christian doctrines. For example, both Christianity and Islam believe in the Word of God and in a witness to that Word of God. For Christianity, however, the Word of God is first and foremost a person, Jesus Christ. Christians further believe that the witness to that Word of God is a book, the Bible (where the Bible may also be called the Word of God). For Islam, the Word of God is a book, the Koran. The Muslims further believe that the witness to that Word is a person, Muhammad (where Muhammad may not, even in a secondary or derivative sense, be called the Word of God).

Next I outline the life of Muhammad. I focus particularly on how Muhammad, precisely as the witness to the Word of God (the Koran), plays a key role in the Islamic

hermeneutics of the Koran and in the development of Islamic law.

Just as Christians divide into Protestant and Roman Catholic (as well as Eastern Orthodox) branches, the Muslims have split into two primary groups: the Sunnite and Shiite. The origin of this split speaks eloquently about the inner character of Islam. Quite apart from its origins, however, which were not primarily theological, later Islamic life and reflection on this split engendered considerable doctrinal variations that now mark the distinctive ethos of these two Islamic communities. I compare the implications of the Sunnite-Shiite split with the Protestant and Roman Catholic debates in the areas of vicarious suffering and intercession, The Cult of the Saints, lax and severe attitudes toward sin, and the question of how God (or the Light of God) can dwell in human beings.

Christians have since their earliest period summarized their religion in the Apostles' Creed. Muslims have since their earliest days, done the same for their faith in The Five Pillars of Islam. I explore what these two "summaries" tell us about the two religions.

Lastly, I explore the contemporary political and social reality of Islam, particularly its relation to modernity. I begin by asking why science arose in Christian Europe and not the Islamic world. The answer relates, at least in part, to the differences between the Christian and Islamic doctrines of creation and divine power. I also consider three attempts to relate Islam positively to the modern world. The article concludes with an analysis of the status of women in Islam as another example of the interface between traditional Islam and the developments in the modern world.



## 内野一人百首 Ⅲ

清水 氾

(五二)

遠国に遊び飢えけむ子を待てる  
父が藻塩の身もこがれつつ

藻塩（もしお）とは古代の製塩法のひとつである。海草を簀の上に積み、塩水を注ぎかけて塩分を多く含ませ、これを焼いて水に溶かし、その上澄みを釜で煮つめて塩を製する方法である（日本国語大辞典）。

風のない夕方などは、海辺のあちこちで海女が藻を焼く煙が立ち上り、淡路島松帆の浦の名物となったのだろう。松帆の地名を「待つ」にかけ、焼けこげる藻を心はもちろん「身も」とたとえ、いつになっても姿をあらわさない男を待つ女、おそらくは海女自身の切ない思いを、定家が代って詠んだ歌である。ことばのあやが美しく、景と情とが相まって、古来名歌とされている。聖書にも、来ぬ人を心まちにまちつつげた人がある。福音書に名高

い放蕩息子の父親である。父親が毎夜、子を待ちわびていたとは記されていないが、「まだ遠く離れていたのに、父親は息子をみつめて」（ルカの福音書一五・二〇）新共同訳」という描写に、身をこがれつつ待びわびていた男の姿を見ることができ、多くの画家が手がけたのも当然と思われる名場面である。

こぬ人をまつほの浦の夕なぎに  
焼くや藻塩の身もこがれつつ

権中納言定家

(五二)

救はれんなんぢ汝の家族も救はれん  
地震なみにねざめしピリピ牢守

江戸時代の花柳界では辻占売りが「淡路島かよう千鳥

の恋の辻うら」と呼び声をあげて、辻占（運勢を占う文句を記した紙片）を売り歩いた。その本歌であるこの一首は、淡路島から須磨へと渡ってくる千鳥のかなしい鳴き声にねむられない須磨の関所の番人のわびしさを歌っている。

使徒行伝一六章には、占い女がいる。関守ならぬ牢守がいる。千鳥の声ならぬ地震のひびきがきこえてくる。それゆえに、この一六章は大切である。パウロは生涯の弟子テモテに洗札をさずけた後、マケドニヤの幻にしたがってピリピの町に赴く。ここで、リディアとその家族に洗札をさずける。

この町で占い女たちのざん言を受けて、パウロとシラスはむち打たれ投獄される。その牢の番人が地震をきっかけにしてイエスを信じ、家族もろとも洗札を受けている。

一六章には占いを、占星術を、あらゆる吉兇をこえた力強い救いの宣言「主イエスを信ぜよ、然らば汝も汝の家族も救はれん」（三二文語訳・以下断りなきはすべて文語訳）が高らかにひびいている。

淡路島かよふ千鳥のなく声にいく  
夜ねざめ須磨の関守

源 兼昌

(五三)

きりぎりす神の日の出に飛び去りて  
その在り所<sup>ど</sup>をば知る人もなし

和歌の世界ではきりぎりすとこおろぎは秋虫の代表とされている。その鳴く音が、秋から冬に入る情をうたうからであろう。「鳴けや鳴け蓬が柚のきりぎりす過ぎゆく秋はげにぞ悲しき」（曾根好忠）や、「なにゆゑに生きてゐるかと問ふごとく霜夜を細きほろぎの声」（安田章生）などが古今の好例と挙げられよう。

百人一首の藤原良経の歌も「さむしろ」（幅の狭い、或いは短い筵）に「寒し」をかけて、衣を双<sup>ふた</sup>つでなくひとつ敷く、かなわぬ恋のひとり寝を歌った、調べある歌である。

ばった・きりぎりす・いなごなどの類の grasshopper は聖書に九種類登場する。そして、移ろう季節の情を歌うのではなくて、人の多く集まりたちまち四散する（寒

い日には城壁の間に身をひそめ／日が昇ると飛び去り／どこへ行くのかだれも知らない・ナホム三・一七新共同訳) 様や、人の古い衰え行く(蝗もその身に重く／その嗜欲は廃る・伝道書一二・五) 様をたとえるのに用いられる。そして、人生のはかなさの向うに神の不変の堅固を見せようとする。

きりぎりす鳴くや霜夜のさむしろに  
衣かたしきひとりかも寝む

後京極摂政前太政大臣

(五四)

むらさめの露したたりて神の恵みの  
霧たちのぼり雨とふりつつ

寂蓮法師の歌は、村雨がひとしきり来て、杉の葉に露を残して去って行った、その露がまだ乾かないのに、もう霧が立ち上っていると、視覚的に秋の夕暮れを描いて美事である。

法師がこの夕暮れに見たのは単なる自然の美だけではあるまい。法師は、霧という細かい水滴がやがて水蒸気

として空にのぼり、雲となり、再び村雨となって降ることを知っていたからこそ、このような静かな美しい調べを得ることができたのだ。自然の中に秩序と法則を見る日本文学の典型的な歌といえよう。

ヨブもまた、苦しみと悲しみの中で、この秩序を見た詩人であった。

神は水のしづくを引き上げ  
それが神の霧となって

雨をしたたらせる

雨雲がこれを降らせ

人の上に豊かに注ぐ(三六・二七、二八新改訳)

雨にぬれたレバノンの杉、露もまだひぬその葉から立ち上る霧は、ヨブにとっては、神の代理をするもの、神のさばきと神のめぐみとを人々に教えるものであった。

むらさめの露もまだひぬ真木の葉に  
霧たちのぼる秋のゆふぐれ

寂蓮法師

(五五)

いま言ふなといひしばかりに涼殿すずみどのの  
窓のほひにまどはされたり

「いま来む」は当時の会話語で、シー・ユー・スーン「すぐ来るよ」であろう。そのスーンを信用したが、すぐはおろか、何日も何週も姿を見せず、代りに長月（陰曆九月）の月が、空にありながら夜が明けてしまったという、待ちぼうけをユーモラスに大事めかして詠んだ歌である。

「言ひしばかりに」がこの歌の男女の中の微妙をあらわしているが、聖書にも待ちぼうけの場面、こう言つたばかりに大事を招いてしまったせりふがある。士師記三章一九節である。

左利きのエフデがモアブの王エグロンに貢物を献げる。その際、秘密の知らせを仄めかすエフデにエグロンが「今、言うな」（新改訳）と言う。これを新共同訳は「黙れ」口語訳は「さがつておれ」と訳し、文語訳は解説的に「王人払いを命じたれば」と訳す。

この「今、言うな」が災いして、エグロンは屋上の涼しい部屋で命を落とす。王の腹から出た汚物（新共同訳）

のにおいにだまされて、護衛の兵たちは王が涼殿で用を足していると思ひ、まちぼうけを食わされる。そのすきにエフデは王宮を脱出する。

いま来むといひしばかりに  
長月の有明の月を待ちいでつるかな

素性法師

(五六)

名にし負ふシャロンの野花と見るまでに  
内野の里がはぐくみし娘こら

これもまた有明の月の歌であるが、これは「と見るまでに」という、見立（なぞらえること）を技巧の中心とする。吉野の里一面に降り敷いたのは春近い薄雪、いや、春の淡雪であろうか。その雪の白さが有明の月の光「と見まがうほど」であると詠むこの歌は、写生の歌でも、言葉の技巧の歌でもない。言うなれば、想像力の技巧、見立による歌である。

聖書にも、読者の想像力を「と見るまでに」かきたてる風物が多い。そのひとつに、シャロンの野花がある。

シャロンの平原はカルメル山とヨッバの間を地中海ぞいにひろがっている。古来、牛（歴代誌下二七・二五）羊（イザヤ六五・一〇）や野花（雅歌二・二）、つまり、豊饒と美で世界に知られた平原である。

一九九五年三月六日、東京基督教大学は第二回卒業生を送り出した。福音を携えて世界に出で立つ男子一九名女子二三名に捧げた歌

レバノンと言はじ内野の香柏は秀枝も若く移されんとす

シャロンと言はじ内野に生ひし野花ありて今ふくよかに匂ひぬるかな

のひとつを是則の歌に見立てて詠んでみた。

朝ぼらけ有明の月と見るまでに吉野の里にふれるしら雪

坂上是則

(五七)

心あさき富める者をば針の穴と入りまどはせる天国の門

白菊の園に初霜が降った晩秋、いづれが菊かいづれが霜かと興じている属目の歌ではない。菊の白い美を印象的に伝えるために初霜のういういしい白さと置き並べる技巧、つまり、誇張法という警の歌である。これに気付かなかつた正岡子規は「初霜が置いた位で白菊が見えなくなる気遣無之候」（「歌よみに与ふる書」とけなしている）。

聖書の誇張法の好例はイエスの警話にある。永遠の命を求めてイエスの許に来たが、「己の如く汝の隣を愛すべし。汝の所有を売って貧しき者に施せ」と言われ、悲しみつつ立ち去った富める若者の姿を印象的に見せているのが「富める者の神の国に入るよりは、駱駝の針の穴を通るかた反つて易し」（マタイ一九・二四）の誇張法であると言えよう。

共（有財）産主義に挫折して聖書に赴いた太宰治は「私の最初のモットーであり、最後のモットー」（「返事」と隣人愛の教えに心を深くしたが、結局はイエスの警話を「駱駝が針の穴をくぐるとは、そりゃ無理な。出来ませぬて」（「古典風」と心浅くけなし、イエスの許を去ったのである）。

心あてに折らばや折らむはつ霜の  
置きまどはせるしらぎくの花

凡河内躬恒

(五八)

月明き瀬戸の小島に明けぬるを

真夜の祈りとひたに思ひき

現代人は満月には嘆声をあげるが、新月・上弦・満月・下弦という月の満ち欠けを眺める余裕を持たない。ましてや、夜毎に変化する立待月・居待月・寝待月などは、眺めることはおろか、名称すら失ってしまった。

下弦の月を宵から觀賞しているうちに、夜明け近くなってしまう。月は西空のどこに宿をとるつもりなのかと、月に見とれて夜を徹した感動をこめた歌である。

現代人が失ってしまったもうひとつは、「慎みて目を覚しをれ」(ペテロ前書五・八)の徹夜の祈りである。中世の信仰者たちは、仏教徒にせよ基督教徒にせよ、大切な祝日の前夜を徹夜の祈り(Nocturn)に捧げた。預言者サムエルは夜通し主に叫び(前書一五・一二)、キリストは「神に祈りながら夜を明か」(ルカ六・一二)した。『真夜の

祈』(新地書房)を残したハンセン氏病者の玉木愛子(一八八七〜一九六九)は長島愛生園で夜通し祈った。失明した愛子はその目で月を見ることはなかったが、心とからだでいつも月の満ち欠けを楽しんでいた。

明け易し真夜の祈りと思ひしに

はしやぎて問へば無月と答へらる

夏の夜はまだ宵ながら明けぬるを  
雲のいづこに月やどるらむ

清原深養父

(五九)

生るれば死ぬるものとはしりながら  
なほ持たまほし永遠のいのちを

二十三歳で没した道信(九七一〜九九四)にもう一首「朝顔を何はかなしと思ひけむ人をも花はさこそ見るらめ」がある。人は花を槿花一日と見るが、花も人を栄華一日と見ると巧みに、花と人をひとしなみ(等並)にする。

百人一首の道信の歌も同じ巧みの歌である。夜明けは必ず日暮れとなり、朝別れたあなたに必ず会える夜が来る。とは言うものの、夜明けはやはり恨めしい。「明けぬれば暮るる」の論理と事実が、「なほ恨めしき」の心理とゆめとにからまって、別れの辛さと逢うの楽しさを深める。

私たちの人生の根本に於ても、生死の論理と心理とが絡まりあう。生まれれば必ず死ぬ人間を大日経は「生者必滅」と喝破し、伝道の書は「空の空、空の空なる哉、都て空なり」と歌う。そして、それ故にこそ、人間は永遠を希求し、その「人の心に永遠をおもふの思念」(二三・一一)を神がお与えになる。だが、永遠の思念だけでは十分ではない、聖書は生と死の論理と心理の絡みあいを解くにはもうひとつ「罪」という事実が必要だと説く。「罪によって死が入った」(ロマ書五・一二新改訳)からである。イエスはこの罪と死の鉄鎖を砕くべく、十字架にかけられる。

明けぬれば暮るるものとはしりながら  
 けらなほ恨しき朝ばらけかな

藤原道信朝臣

(六〇)

木にて罪をおかせしをどこ耕やして  
 をみな孕みて苦をば味はふ

下句で文と踏み、掛け、上句で生野と行くを旅の縁でつなぎ、歌枕大江山ではじめ、歌枕天の橋立で終える巧みの歌である。小式部内侍一五歳の歌ときけば、「踏み」で母恋しと言い、「文」で母の世話にはならぬと言う、その若さの矛盾がほほえましい。しかし、それから十年も生きることなく夭折したと知ったうえで、「生くの道の遠ければ」と朗めば、長き生涯を生きたしの思いが読む者の心に哀切にひびく。

旧約聖書も掛詞や縁語や歌枕を駆使する。神は語呂合せの中にその姿を垣間見せると言われている。たとえば、創世記最初の詩には女イシャ・男イシユの語呂合せ「深く眠るイシユより取りしイシャこそわが骨の骨わが肉の肉」(一一・一三三)がある。また日本語の枕詞、垂乳根の母の感慨にも似たエバの命名「苦しみの中に妻をばハバと呼ぶすべてのハイの母なればなり」(三・二〇)にも語呂合せがある。更に、ヘブル語のエーツ(木)とエツエブ(苦)とは、意味と音との二重の縁がある。人の苦しき

は木に始まったが、その苦より人を救うべく、イエスは木にかかられた。聖書は木に始まり木に終わると言われているが、ここにこそ世界大の掛詞、生死と永遠の縁語があると言えよう。

大江山いくの道の遠ければ

まだふみも見ずあまの橋立

小式部内侍

(六一)

しののめのシオンの丘にしのおれど

あまりてなどかタマルこひしき

しのぶを忍ぶ(古くはしのふと読んだ)と書けば我慢する、隠れるの意となり、慕ぶ(または偲ぶ)と書けば、はなれている人をひそかに思うの意となる。源ひとし朝臣の歌は両意を含み、野原に茂る丈の低い茅に忍ぶ男の姿と、その忍ぶ恋心とが、序詞である上句からひしひしと伝わってくる。

ダビデ王の長男アムノンは忍ぶ恋の男であった。その様子をサムエル後書一三章から引用しよう。

その後のことである。ダビデの子アブシャロムに、タマルという名の美しい妹がいたが、ダビデの子アムノンは彼女を恋していた。アムノンは妹タマルのために、苦しんで、わづらうようになった(新改訳)。

異母妹との結婚は当時は禁じられてはいなかったが、ソロモンを十男とする王家では、アムノンとタマルの結婚には王位継承権がからみ、困難であった。悶々と眠れぬアムノンは、明け方の陽の光に色どられ、しののめのシオンの丘に忍び、しののめのように美しいタマルを偲んだことであろう。だが、忍び切れぬアムノンは処女タマルを犯す。そして王家の悲劇が始まる。ちなみに、しののめは古来「忍ぶ」の序詞である。

浅茅生の小野のしのはらしのおれど  
あまりてなどか人のこひしき

参議 等

(六二)

しらつゆに風のふきしく野に散れる  
小さく圓きぞ神の真菜なる

秋の野に白く降りた露が光っている。吹きしきる風に打たれて野に散る白露は止め糸から外れた白玉であるとうたうこの歌は、露をうつくしとして、玉にたとえる日本の美学の伝統の中にある。日本には、もうひとつ、「秋風にしばしとまらぬ露の世を誰か草はのうへとのみ見ん」(明石中宮)の昔から「今朝の朝の露ひやびやと秋草やすべて幽けき寂滅の光」(伊藤左千夫)の今に到る、露をはかなしと見る伝統がある。

聖書は露を「ほろびの光」と見ない。創世記の昔から「天の露と地の肥沃」(二七・二八)と対にして「恵みの露」を讃える。この露が、やがてイスラエルの心に刻みつけられる。

朝におよびて露宮の四圍におきしが、そのおける露乾くにあたりて曠野の表に霜のごとき小き圓き者地にあり、イスラエルの子孫これを見て此は何ぞやと互に言ふ。(出エジプト記一六・一二―一五)

「何ぞや」をへブル語でマンと言う。以来、この露の恵みはマナ真菜と呼ばれてきた。はかない露を恵みに変えた曠野の奇跡から生まれたこの一首の下句を「圓きに叫ぶこは何ぞやと」読みかえることもできよう。

しらつゆに風のふきしく秋の野は  
つらぬきとめぬ玉ぞ散りける

文屋朝康

(六三)

イゼベルのつるぎ逃れて思ひ入る  
荒野のおくにえにしだの糧

人の道がすたれ果てたこの世を遁れようと出家遁世を思い(立って、山に)入ったが、その奥山でも妻を恋う鹿の声をきいた。西行の出家にさそわれるように山に入った俊成は二十七歳だった。しかし、鹿にさそわれてか、すぐこの世に戻った。六十三歳で改めて出家したという。エリヤはバアルの預言者たちを殺した。バアルを信じる王アハブは、バアルをイスラエルにもたらした妻イゼベルにこのことを告げた。イゼベルはエリヤを殺すと宣言した。これを恐れてエリヤはベエル・シエバに逃れた。「日程ほど曠野に入往きて金雀花の下に坐し其身の死なんことを求め」(列王紀略上一九・四)た。えにしだの木陰で彼はパンと水を与えられ、四十日歩いて神の山ホレブに着いた。そこで彼は風神でも雷神で

も火神でもない、真の神の静かな細い声を聞き、イスラエルを敵と偶像とから救う仕事を与えられる。

鹿の声によって俗世に戻った俊成、神の声によって世を導いたエリヤ、いづれも「えにしだ」と叫びたい。

ラテン語の *genista* がオランダ經由で日本に来てエニスタと呼ばれた。それを「縁」(えにし)にかけて「えにしだ」とよばれるようになったのが金雀花である。

世のなかよ道こそなけれ思ひ入る

山のおくにも鹿ぞ鳴くなる

皇太后宮大夫俊成

(六四)

朝ぼらけヨルダンの川きり流れ

あらはれわたる十二の石塚

軍書にも歌書にも名高い山城国宇治川の夜明け、朝日が金色に染めた霧の晴れ間の川瀬川瀬に、氷魚ひおを捕るべく仕掛けた網代木が見えてくる。宇治川の美しい冬を詠んだ叙景歌の裏から、宇治十帖じゅうしちょう(源氏物語の最後の十帖)の主人公、薫と大君、ついで浮舟との悲恋の物語が聞こえてくる。

えてくる。

パレスチナの四季を通じて流れるヨルダン川は、イスラエルの唯一の川であるが故に、歴史の多くの物語を秘めて流れている。エジプトを逃れたイスラエルの人々はこの川を渡り、ヨルダン西岸の乳と蜜の流れる地を取ったが、その渡河の様子はヨシユア記三章と四章に詳しい。契約の箱をかついで民が川を渡りおえたとき、「ヨルダン

川の真中で、祭司たちの足が堅く立ったその所から十二の石を取り、それを持って来て、あなたがたが今夜泊まる宿営地にそれを据えよ」(四・三新改訳)との神の言が与えられた。後の世のイスラエルの子らがこの石塚を指して、父たちに「これらの石はどういうものなのですか」と尋ねるのであった。

湯浅半月に『十二の石塚』(二八八五)という日本近代史上最初の個人創作詩集がある。古き皮袋に新しき酒を盛ろうとしたわが敬愛するクリスチャン詩人の試みである。

朝ぼらけ宇治の川霧たえだえに  
あらはれわたる瀬瀬のあじろ木

権中納言定頼

(六五)

偶像をさせもが露と立たしめて  
あはれ数多の民ほろびたり

佳く萌えるので佳萌草と呼ばれるこの菊科多年草は、若葉を摘んで餅に入れるから、もちぐさ、また乾して灸治療に用いるから、もぐさ、とも呼ばれている。これを副詞のさしも(あれほど、それほどまで)に通わせて、さしもぐさ、という風雅な名もある。

七世紀半ば、鎌足の忌日に維摩経を興福寺で講じる維摩会(ゆいまゑ)という法事が始められた。基俊は、息子である興福寺の僧光覚をその講師にするとの約束を一族の氏長者忠道から与えられたが、それが空約束となつたのを恨み、この歌を詠んだ。

あれほど(さしも)約束して(契りおきし)下さつたのに、それを命の露とたよりにしてきたのに、息子は講師になれなかつた。甘露のお約束はかないつゆだったのではありませんかと、恨みの丈を言葉の限りに尽くしている。

聖書はその十戒の第二戒に「何の偶像をも彫むべからず」(出エジプト記二〇章)と固く戒めている。それなのに諸国の民は、太陽を大河をパールをアシユラを拝み、

そのさせもが露を命として亡んでいった。イスラエルすらも、唯一の己が神をデラフィムと彫んで(創世記三一)、流離捕囚、興亡離散の歴史を始めるのであった。

契りおきしさせもが露を命にて  
あはれことしの秋もいぬめり

藤原基俊

(六六)

わたのはらこきいでてみれば天地の  
神の大道にまがふおほみず

聖書が日本に伝来したのはすでに百三十余年の昔となつた。その間、多くの日本人が聖書に感動し、イエスの言葉に霹靂を感じた。或る者はその喜びを、他の者はその悔い改めを表現するのに、いづれも七五の調、和歌に依っている。その一人、大西祝(二八六四―一九〇〇)の歌

世の中は何はせずとも難波江の  
よしあしのみはわけてゆかなん

は、嘘も方便式の情況倫理を越えた聖書（例えば十戒）

の明晰さ峻厳さに打たれ、一番大切なものは善悪の区別である悟り、それを日本文学の技巧、序詞や語呂合せに依つて表現しようとしたものである。私はこれを「古き皮袋に新しき酒を」（日本語で福音を）盛る酒祝歌さかほかにの試みと呼び、内野一人百首をそのひとつと自負している。

法性寺入道前関白太政大臣藤原忠道の歌は「海上遠望」という題を与えられて詠んだ題詠であることは、まがう（区別しにくい）という語に示されている。藤原一門の氏長者の雄大な海の歌に匹敵するものを聖書に探せば、神は人の到りえぬ所に入り人のなしえざる事をなし給うとする詩篇七十七篇十九節に求めよう。

なんぢの徑は海のなかにあり、  
なんぢの徑はおほみずのなかにあり

わたの原こぎいでてみればひさかたの  
雲居にまがふ沖つしら浪

法性寺入道前関白太政大臣

（六七）

夜をこめて鳥のなくねに主を否みし  
心の水の乱れ知りたり

清少納言の歌は中国の故事をふまえている。齊の宰相孟嘗君は敵を逃れ函谷関に來た。日暮れに閉じ鶏鳴とともに開くこの関所に着いたのは、夜を籠める頃、つまり、まだ夜が明けないでいる時刻だった。そこで、鶏の鳴き真似の上手な家來が、鳥のそらねをはかり、見事に関を脱けることができたという。

逢坂の関を越えるとは、男女が契りを結ぶことの婉曲表現である。昨日は鶏の声に追立てられて失礼したが今日は是非、と求める男に女が肘鉄砲を食らわせているのである。

聖書（マタイ二六章）では、そらねならぬ本物の鶏の鳴く音が人の心の乱れや弱みを露呈する。ゲッセマネの祈りを終えたキリストが捕らえられた。「死ぬべきことありとも汝を否まず」と誓ったペテロは、主の身を案じ中庭に居た。女中の一人が、イエスと一緒にいたペテロを見たと言する。ペテロはこれを否む。同じ証言が二度三度つきつけられ、ペテロが二度三度、「我その人を知ら

ず」と否定した折しも、鶏が鳴く。英語では鶏鳴はクックアドドルドゥ、What did you do? お前はなんてことをしたのだ、と聞こえるという。

夜をこめて鳥のそらねははかるとも  
よに逢坂の関はゆるさじ

清少納言

(一六八)

もろともにあはれと思へ心おごり  
主をあざむきしサピラアナニヤ

「あはれ」は日本文学の中心句のひとつであり、人の心の様ざまな思い、喜びと悲しみ、讚美と嘆き、愛情と愛憎、願いと諦めなどを表わす感動詞や形容動詞としてしきりに用いられる。行尊は高名な天台修験者、一二歳で出家している。だから、美しさをのみ賞美されてきた山桜に、ひとり山に籠るわが身を映して、喜びも悲しみも分け合おうと呼びかける折おりがあつたにちがいない。

聖書の「あわれ」は感動詞ではない。また、「あわれむ」「あわれみ」は賞美や喜びを意味する動詞や名詞では

ない。「すべての人の中で一番哀れな者」(コリント前書一五・一九新改訳)と否定的に、また、人をあわれむ神の「あわれみ」(創世記一九・一六他)と肯定的に用いられている場合が多い。

使徒行伝五章にアナニヤとサツピラの夫婦が登場する。使徒の働きを支えるため地所を売ったが、代金の一部を隠し、残りを献げた。そのため、貪欲の罪ではなくて聖霊を欺いた罪によつて、アナニヤは聖霊に打たれて死んだ。それから三時間たつて、サツピラもまた聖霊を欺き、聖霊に打たれて死んだ。アナニヤは「恵み」を、サツピラは「美」を意味するときと、ますますあわれでならない。

もろともにあはれと思へ山ざくら  
花よりほかに知る人もなし

前大僧正行尊

(一六九)

ジュベルムーサ燃えてつきざる火の柴は  
いまひとたびの顧みの山

藤原忠平の諡いみな(死後のおくりな)を貞信公と言う。宇

多上皇の伴をして遊んだ嵯峨の小倉山で、上皇がその子醍醐天皇にこの紅葉を見せたいと望んだとき、忠平が応えて詠んだ歌である。天皇のおでかけ「いまひとたびのみゆき」と言えば、紅葉すら色あせせず待つと歌い、君主の威光と紅葉の美を詠んだ名歌とされている。

旧約聖書の民が「いまひとたびの」と待ち望んでいるものは神の「かえりみ」である。まことに、天地創造の神の最大の恵みは顧みにある。

ヨセフはエジプトで死ぬとき、「神は必ずあなたがたを顧みてくださるから、そのとき、あなたがたは私の遺体をここから携え上」(創世記五〇・二五新改訳)れとイスラエルに命じた。こうして出エジプトの大業が始まった。

四〇歳のモーセは羊を追いながらシナイ山、現在ジベール・ムーサ(モーセの山・二二八五米)と呼ばれる山に来了。神の使いが「現われた。柴の中の火の炎であった」(出エジプト記三・二新改訳)。モーセはここで顧みる神に会い、「イスラエル人を顧みる心」(使徒七・二三新改訳)が起こった。小倉山の紅葉が君主の威光の徴なら、シナイ山の燃える柴は神の顧みの徴である。

をぐらやま峰の紅葉ころあらば

いまひとたびのみゆきまたなむ

貞信公

(七〇)

天にある更に勝れるふるさとの

春告花はるつるはなは宇内を見守る

貫之がなじみにしていた初瀬の宿の女主人が、何ヶ月ぶりにそこに訪ねた貫之に、お忘れになったのかと皮肉る。それに応えて、梅の枝を手に貫之が詠んだのがこの歌である。古里の心の梅は昔のままだが、そんな皮肉を言うあなたの心はどうかと、これまた皮肉に答えている。

こうした皮肉な背景は知らなくとも、故郷の花の変わらぬ香を歌った歌としてなつかしく愛されている。

地上の故郷よりもっとすばらしい故郷があると聖書は言う。パウロはヘブル書で先祖の族長たちを偲んだ後「しかし、事実、彼らは、さらにすぐれた故郷、すなわち天の故郷にあこがれていた」(一一・一五、一六新改訳)と記す。

日本の故郷の花は貫之の梅であり、友則の「春の日にしづ心なく散る」桜である。そして、聖書の天の故郷に咲いているのは巴巨杏はたんきょう、ヘブル語でシャーケードと呼ばれるあめんどう春告花である。幻にその枝を目にしたエレミヤに主は「わたしのことを実現しようと、わたしは見張っている（シャーカードと音をかえると、見張るを意味する）」（一・一二新改訳）と応じる。歴史を見張る創造主の姿が、アーモンドの花を神の宇宙計画のシンボルにまで高めているのである。

人はいさ心も知らずふるさとは  
花ぞむかしの香にほひける

紀貫之

(七二)

夕されば血の門柱かどはしらおとづれて

滅ぼす者が風と過ぎ越す

「おとづれる」という動詞は、訪問するとか手紙を書く意味のほか、昔は音を立てる意味に用いた。「音を立てる意味から、戸をたたたくことの印象が強くなり、訪問の意

になった」（『国文学の発生』折口信夫）のである。

宵闇の中で門前の稲葉をさやさや鳴らす秋風が、やがて門扉をたたき生垣を鳴らし、山荘に吹き込んで来る。その様子が耳にきこえ目に見えるようだ。夕のさわやかさと秋のさわやかさを重ねた故の名歌とされている。

音が耳にきこえ目に見えてくる光景が聖書にもある。エジプトの王パロは貴重な労働力であるイスラエル人を出国させなかった。神は血の川水、蛙、ぶよ、あぶ、疫病、腫物、雹、いなご、暗黒と九つの災害を与えたが、パロの心はかたくなだった。その心を砕いた最後の災害はパロの家から家畜小屋に及ぶ初子の死であった。こうして許された出エジプトの記念として過越の祭が制定された。今もイスラエル人は生まれたての小羊の血を門の鴨居と柱にぬり「主がその戸口を過ぎ越され、滅ぼす者があなたがたの家に入」（出エジプト記一二・二四）らなかつた夕を感謝して祝うという。

夕されば門田の稲葉おとづれて

あしのまろやにあき風ぞ吹く

大納言経信

(七二)

雲に包まれ引き上げられて死者も生者も  
主の日の末にあはむとぞ思ふ

「瀬が早いために岩に遮られる滝川とおなじように、たとえ一度は別れ別れになつても、行末はかならずまた逢おうと思う。」(安東次男)

これは単なる自然の情景でなく恋歌である。しかし、また単なる恋歌でもない。皇位を奪われ院に遷された崇徳の嘆きや政治的不満がこめられている。「早み」「せかるる」「われても」と三つの動詞の連打が、崇徳院の心をよくひびかせている。

初代クリスチャンたちも、使徒行伝にあるように、迫害されて嘆き、追放の身をこつたりした。しかし彼らは、「われても末に会わん」とキリストの復活に望みをかけたのである。そうした群のひとつ、テサロニケの信者たちをパウロは、「兄弟たちよ。眠っている人々については無知でいてもらいたくない。望みを持たない外の人々のよう」(第一テサロニケ四・一三口語訳)に悲しむなどはげましてから、その再会の様を、死んだ人びとが「よみがえり」生き残った人びとと「雲に包まれて」「引き上

げられ」「空中で主に会い」いつまでも「主と共にいる」と望みにみちた動詞を五つ重ねて描写している。これは私の愛誦聖句のひとつである。

瀬を早み岩にせかるる滝川の  
われても末にあはむとぞ思ふ

崇徳院

(七三)

造り主の姿に倣ふ人となりぬ  
鏡にかすみ立たずもあらなむ

桜前線は何週間かかけて日本列島を北上するが、吉野山の桜は外山(人里近い麓の山)から奥山へと数日かけて上って行く。だから、高砂の尾上(高い山の峯)の桜は「咲きにけり」の詠嘆にふさわしい有終の美を呈する。匡房はその美しさを「立たずもあらなむ」、隠さないでほしいと外山のかすみに訴えている。すなおな気持が格調高くひびいてくる。

耳をすませば、聖書からも「立たずもあらなむ」の切実な訴えが聞こえてくる。パウロはコリントの教会の

人々に向かって、私たちは来るべき神の御国の姿の「今、鏡におぼろに映ったもの」を見ているが、やがて再臨の時には「顔と顔とを合わせて見る」(第一コリント一三・一二新改訳)と言う。

コリント産の鏡は銅など金属の表面を磨いたもので、手入れを怠れば、おぼろな映像がますますかすむものであった。私たち二十世紀末の日本の教会も、霊的な意味で、来るべき御国と自らの姿とを鏡に映して見ていると言えよう。その鏡のかすまぬよう祈りたい。私たちが「鏡のように主の栄光をうつし出す」(第二コリント三・一八新共同訳)日を望みつつ「造り主の姿に倣う新しい人」(コロサイ三・一〇新共同訳)となるよう祈りたい。

高砂の尾上のさくら咲きにけり  
外山のかすみ立たずもあらなむ

前中納言匡房

(七四)

母の胎に宿りし夜をば呪ひてより  
暁ばかり憂きものはなし

月が天に有りながら夜が明ける頃の有明の月に冷たい女の仕打ちを隠して、あの朝の別れ以来、夜明けがつかなくなったとかこつ歌である。

聖書には「暁ばかり憂きものはなし」と、男女の恋の苦しみをうたった歌はない。しかし、聖書を神と人との相聞歌集と見れば、「暁ばかり」の嘆きが聞こえて来ないでもない。

神の恵みの下に栄えていた族長ヨブは突然、家畜を奪われ穀物を焼かれ、七人の息子と三人の娘を一緒に大風に失った。その上、自分の身体全体も悪性の腫物におおわれ、妻からは「神をのろって死になさい」とののしられる始末であった。ついにヨブは口を開き「私の生まれた日は滅びうせよ。男の子が胎に宿ったと言ったその夜も」(二三・三新改訳)と呪い、「暁のまぶたのあくのを見ることがないように」(三三・九新改訳)とつぶやくのであった。

だが、神は忍耐強かった。ヨブと理を尽くして問答する。この問答を私は相聞(あいぎこえ)ととる。この長い相聞の末にヨブは「私はただ手を口にあてるばかりです」(四〇・四新改訳)と信頼の声をあげる。そしてヨブに主の恵みと族長の栄えとが回復されるのである。

有明のつれなくみえしわかれより  
暁ばかり憂きものはなし

壬生忠岑

(七五)

食くわふ者より湧き出でにける食物くわものは  
士師がなめたる獅子の死屍の蜜

謎かけ謎ときは、平安時代このかた日本文芸の刺激的な一頂であった。枕草子の冒頭「春は曙」なる一文は「春は？」と尻上りに問うて、間を置き、「曙」と答えるナゾの仕立てをとっているとされる。

列樹の歌も謎かけ謎ときの仕立てである。柵（しがらみ）とは、流れてくるものをせきとめるために川の中に杭を立て、それに柴や竹をからませたものである。秋深い山中の川に散り紅葉がたまっていた。誰かがかけた柵かと近寄ってみると、柵ではなく、たまったまま流れずにいる紅葉であった。その光景を「風がかけた柵」とは何かと軽妙に問い「流れもあへぬ紅葉」と華やかに答えている。

旧約聖書士師記一四章に、名高いサムソンの謎がある。

若獅子を手で殺したサムソンは帰り途、その死体から蜂蜜をとってたべた。祝宴の際サムソンは賞品をかけて謎を出す。

食べる者から食べ物が出た  
強い者から甘いものが出た

答えられなかった客達は彼の妻をおどして、涙仕掛で答を得させる。宴の七日目、日没前に客達は答える。

蜂蜜より甘いものは何か

ライオンより強い者は何か（新共同訳）

山川に風のかけたるしがらみは  
流れもあへぬもみぢなりけり

春道列樹

[Abstract in English]

## An Anthology of Christian Tanka Poems Based on the Ogura Anthology

H. Shimizu

The Ogura Anthology of one hundred waka poems, or tanka poems as they are now called, has been a best-seller in every century since its compilation in the 13th century by Fujiwara-no-Teika (1162–1241 ad).

A waka consists of two parts, the upper hemistich with three lines in a pattern of 5-7-5 syllables and the lower hemistich with two lines of seven syllables each. In the beginning of the 17th century, a memory game of cards based on the Ogura Anthology was devised. A group of players is given a set of one hundred cards, each card containing only the second half (the lower hemistich) of one of the poems. The players are divided into two groups which sit on the opposite side of a tatami (woven straw) mat. Each group spreads its own fifty cards on the tatami mat. The game also requires a reader who keeps another set of one hundred cards with a complete waka printed on each card and who reads each waka one-by-one. Both sides listen carefully to the reader. As soon as the reader begins to recite a poem, the players try to be the first to match that poem with the corresponding card lying on the tatami mat. It must be remembered that the card on the tatami-mat has only the second half of the poem printed on it. Each side tries to get the most “matches,” and thus the most cards. A sharp player who knows by heart every waka in the Okura Anthology can pick up the correct card as the first syllable is read or even as the first sound in that syllable is pronounced.

It could be said that the Ogura Anthology and its associated card game symbolize the Japanese mind and imagination. It is my desire to make a Biblical/Christian version of each and every waka in the Ogura Anthology and, in this way, to contextualize the Biblical stories into the form of Japanese literature.

For several years I have been publishing my Christian versions of these poems in this journal, *Christ and the World*. This 1996 issue contains the third set of poems. My goal is to create and publish Christian versions of all one hundred waka (or tanka).

To illustrate my procedure, let us consider the first waka of this third volume. This waka happens to have been composed by Teika himself.

ko nu hi to o	For one who comes not
ma tsu ho no u ra no	I yearn; as, at Matsuho,
yuu na gi ni	In the evening calm,
ya ku ya mo shi o no	The salt-weeds are burnt aglow,
mi mo ko ga re tsu tsu.	So parch'd am I for desire.

(Translated by Haruo Miyata)

In the fourth line we see the Japanese phrase, “mo shi o.” We may note that mo (sea-weeds) + shio (salt) is an ancient way of salt-making, a well-known scene at Masuho Shore on Awaji island. “Ma tsu ho” implies “to wait for some one.” Matsuho Shore, thus, means the Waiting Shore. The women divers were yearning (that is, burning) for their lovers who had not yet shown up. Their hearts were just like the smoke of the Waiting Shore.

Teika’s waka reminds me of a New Testament figure, the father of the prodigal son in Luke 15. This father, when his son “was yet a great way off, saw him, and had compassion, and ran, and fell on his neck and kissed him.” Here is my Christian version.

en go ku ni	For his son who went
a so bi u e ke mu	To a far country, only
ko o ma te ru	To idle away
chi chi ga mo shi o no	His time and starve, the father’s
mi mo ko ga re tsu tsu.	Parch'd heart burned as the salt-weeds.

親鸞と護國思想をめぐって

(上)

——「主上臣下背法違義」——

小畑 進

- 一、建永（承元）の法難
- 二、「化身土卷・後序」
- 三、「後序」の歴史性
- 四、「朝家の御ため國民のために」

一、建永（承元）の法難

浄土真宗々祖・親鸞（一一七三～一二六二）は、弘長二年二月二八日、京都押小路の南、万里小路東の舎弟・尋有の禅坊に老衰で寝つき、枕頭に侍していた末娘・覚信尼や越後からかけつけた第三子益方入道、下野國高田の顕智、遠江國の専海らに見守られて、九〇年にわたる波乱の生涯を閉じました。

その主著は『顕浄土真実教行証文類』（『教行信證』）で、教卷・行卷・信卷・證卷・真佛土卷・化身土卷の六卷より成る大著でした。

\*「第一卷」(教卷)では、『浄土三部経』のうち、特に『大無量寿経』が浄土真実の「教」であり、釈尊出世の本懐であることを開顕します。

「第二卷」(行卷)では、その真実の「教」である『大経』が説く真実の「行」、すなわち「南無阿弥陀仏」の名号のいわれを述べます。

「第三卷」(信卷)では、その名号を信行することが真実の「信」であることを明らかにします。

「第四卷」(證卷)には、以上の真実「行」・「信」を因として得る利他圓滿、無上涅槃の證果を語ります。

「第五卷」(真佛土卷)では、「真佛真土」を明かし、光明無量、寿命無量の両願によって酬報した報佛報土であることを示します。

最後の「第六卷」(化身土卷)では、以上の五卷で真実の「教」・「行」・「信」・「證」・「真佛真土」を明らかにしたので、方便教である『観無量寿経』の「要門」と『阿弥陀経』の真門について述べて、いよいよ真実の価値を顕わします。

その「第六卷」(化身土卷)〔後序〕に問題の一文が現れるのです。

「竊ニ以ンミレバ、聖道ノ諸教ハ行證久シク廢レ、浄土ノ真宗ハ證道今盛リナリ。然ニ諸寺ノ釋門教ニ昏クシテ、真假ノ門戸ヲ知ラス、洛都ノ儒林行ニ迷フテ、邪正ノ道路ヲ辨フルコト無シ。斯ヲ以テ興福寺ノ学徒、

太上天皇後鳥羽ノ院ト号ス諱尊成 今上土御門院ト号ス諱為仁

聖曆、承元丁卯歲、仲春上旬之候ニ奏達ス。主上臣下、法ニ背キ義ニ違シ、忿ヲ成シ怨ヲ結ブ。茲ニ因テ、真

実興隆ノ大祖源空法師、并ニ門徒數輩、罪科ヲ考ヘズ猥リガワシク死罪ニ坐ス。或ハ僧儀ヲ改、姓名ヲ賜フテ遠

流ニ処ス、予ハ其ノ一也。爾レバ己ニ非僧非俗、是ノ故ニ禿ノ字ヲ以テ姓ト為ス。空師并ニ弟子等諸方ノ邊州ニ坐シテ五年ノ居諸ヲ経タリキ。」

\*「竊以、聖道諸教行證久廢、浄土真宗證道今盛。然諸寺釋門昏レ教兮、不レ知ニ真假門戸」。洛都儒林迷レ行兮、無レ辯「邪正道路」。斯以興福寺学徒奏ニ達 太上天皇号「後鳥羽院」諱尊成 今上号「土御門院」諱為仁聖曆、承元丁

卯歳、仲春上旬之候」。主上臣下、背<sup>レ</sup>法違<sup>レ</sup>義、成<sup>レ</sup>忿結<sup>レ</sup>怨。因<sup>レ</sup>茲、真宗興隆大祖源空法師、并門徒教輩、不<sup>レ</sup>考<sup>二</sup>罪科<sup>一</sup>猥坐<sup>二</sup>死罪<sup>一</sup>。或改<sup>二</sup>僧儀<sup>一</sup>、賜<sup>二</sup>姓名<sup>一</sup>一處<sup>二</sup>遠流<sup>一</sup>、予其一也。爾者己非<sup>レ</sup>僧非<sup>レ</sup>俗、是故以<sup>二</sup>禿字<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>姓。空師并弟子等、坐<sup>二</sup>諸方邊州<sup>一</sup>一經<sup>二</sup>五年居諸<sup>一</sup>。」(『真宗聖教全書』二、宗祖部、二〇一、二〇二頁)

現代訳すると、「ひそかに思いめぐらしてみると、(従前の) 聖道門のあれやこれやの教えでは、すでに修行もさとりも得られなくなって久しい。だが浄土の真宗はさとりを得る道として今や盛んに行なわれている。

ところが、従来の諸寺の僧たちは教えに暗く、真実の門戸と仮りの門戸の分別を知らない。京の都の学者たちも修行について迷っている。正道と邪道をわきまえることもない。こうして、興福寺の学僧らは、

太上天皇(諱<sup>みかど</sup>は為仁。諡<sup>おくりな</sup>を土御門院と号する)の時、承元元年丁卯の歳二月上旬に奏状を届けた。天皇と家臣たちは法に背き道義に違反して、怒りを成し、怨みを結んだ。ために真実の宗旨を興隆した大祖師である源空(法然)法師と門弟数人は、罪科の有無を考量されることもなく、みだりに死罪に処せられ、ある者は僧の身分を奪われ、俗名を与えられて、遠くに流罪されたのである。私もその一人である。こんな具合なのだから、もはや私は僧侶ではないし、また俗人というのでもない。それゆえ、禿という字を姓とする。源空法師と門弟たちは、諸々方々の僻地に流されて、五年という月日をおくることになったのである。」

建永二年(一一〇七)二月。専修念佛停止<sup>一</sup>法然は土佐に遠流。他に七人、そのうち親鸞は越後に流罪となり、門弟住蓮、安楽のほか二人が罪の当否の吟味もなくして、無法にも死罪に処せられた法難を物語っています。「建永の法難」、またこの年六月廿五日に承元と改元したので、「承元の法難」とも言われます。その直接の口火は、法然の門弟、住蓮と安楽の二人が後鳥羽上皇の激怒にふれて斬り捨てられたことにありました。「法然上人行状絵図」(『四十八巻傳』別名『勅修御傳』)には次のように録されています。

「建永元年十二月九日、後鳥羽院熊野山の臨幸ありき、そのころ、上人の門徒、住蓮安楽等のともがら、東山鹿の谷にして、別時念佛をはじめ、六時礼讃をつとむ、さだまれるふし拍子なく、おのおの哀歎悲喜の音曲をなすさま、めづらしくたうとかりければ、聴衆おほくあつまりて、発心する人もあまたきこえし中に、御所の御留主の女房出

家の事ありたる程に、還幸ののちあしさまに讒し申人やありけん、おほきに逆鱗ありて、翌年建永二年二月九日、住蓮安樂を庭上にめされて罪科せらる」(卷三十三)、

＊『法然聖人絵』には、

「隱岐の法皇、熊野詣のひまに、小御所の女房達つれづれをなくさめんために、聖人の御弟子藏人入道安樂坊は日本第一の美僧なりければ、これをめしよせて、礼讃をさせて、そのまきわに燈火をけて、是をとらへ、種々の不思議の事ともありけり、法皇御下向の後、是をきこしめして、逆鱗の余に、重蓮安樂<sup>(つとむ)</sup>式人はやかて死罪に行けり、その余失なをやまずして、上人の上に及て、建永二年二月廿七日、御年七十九思食<sup>(しじく)</sup>よらぬ遠流の事ありけり。」とあって、院の女房の風紀問題が記されています。

＊すでに『枕草子』(九九五〜一〇〇九成立?)に、説教講師への女心が次のようにあらわされています。

「説教の講師は、顔よき。講師の顔を、つとまもらへたるこそ、その説くことの尊とさもおほゆれ。ほか目しつれば、ふと忘るるに、にくげなるは罪や得らむとおほゆ。このことは、とどむべし。すこし齢などのよろしきほどは、かやうの罪得がたのことは、書き出でけめ。今は罪いと恐ろし。」(三十一段)。

＊また、『徒然草』(一二三三〇、三一成立)には、安樂と六時禮讃のことが見えています。「六時禮讃は、法然上人の弟子、安樂といひける僧、經文をあつめてつくりて、つとめにしけり。その後、太秦善觀房といふ僧、ふしはかせを定めて聲明になせり。一念の念佛の最初なり、後嵯峨院の御代よりはじまれり。法事讃も同じく善觀房はじめたるなり。」。

この「別時念佛」には、尋常別行と臨終行義の二種あり、ここは前者で一日ないし七日、もしくは九、十日などの期限を定めて余念なく道場で念佛すること。また「六時禮讃」は、昼夜六時に佛徳を讃嘆する修行で、善導の『往生禮讃』に説かれるところです。

＊貞応三年(一二二四)の「延暦寺奏状」には、「聞<sup>二</sup>近來念佛之音<sup>一</sup>、背<sup>二</sup>理世撫民之昔<sup>一</sup>、已成<sup>二</sup>哀慟之響<sup>一</sup>、是可<sup>二</sup>亡國之音<sup>一</sup>」とあり、『野守鏡』にも、「かの念佛は後鳥羽院の御代の末つがたに、住蓮安樂などいひしその

長として広めけり、これ亡国の声たるが故に、承久の御乱出きて、王法衰えたりとは、古老の人は申侍し」と記されているように、専修念佛に対する非難が、亡国の音としての念佛禮讚などの哀婉にあったのである。ということは、当時流行した法然の専修念佛を、称名のみ限定して考えることを拒むであろう。良忍―叡空の関係から推して、法然自身、声明について或る程度の造詣をもっていたことは事実であろうが、しかしこれを実證するだけの根拠はない。むしろ専修念佛に帰した後の法然にとつては、本願に対する信が第一義となり、声明を含めた他の行業は、放下されているのである。にもかかわらず、専修の徒が天台流の声明を用い、またそれによって新たな入信者を迎えたのは、法然の意味する専修念佛が、専修念佛として受け容れられなかったことを示している。山の念佛の系統を引く六時禮讚は、美的・情緒的・恍惚的な雰囲気をも出し出したが、これはあきらかに源信の浄土教に通ずるものであった。<sup>6)</sup>を参照(田村圓澄『法然上人傳の研究』一六二頁)。

慈圓は『愚管抄』に録します。

又建永ノ年、法然房ト云上人アリキ。マヂカク京中ヲスミカニテ、念佛宗ヲ立テ専修念佛ト号シテ、「タゞ阿弥陀佛トバカリ申ベキ也。ソレナラヌコト、顕密ノツトメハナセソ」ト云事ヲ云イダシ、不可思議ノ愚痴無智ノ尼入道ニヨロコバレテ、コノ事ノタゞ繁昌ニ、世ニハンジャウシテツヨクヲコリツ、ソノ中ニ安樂房トテ、泰經入道ガモトニアリケル侍ノ入道シテ専修ノ行人トテ、又住蓮トツガイテ、六時禮讚ハ善導和上ノ行ナリトテ、コレヲタテ、尼ドモニ帰依渴仰セラル、者出キニケリ、ソレラガアマリサヘ云ハヤリテ、コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食モ、阿ミダ佛ハスコシモトガメ玉ハズ、一向専修ニイリテ念佛バカリヲ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾト云テ、京田舎サナガラコノヤウニナリケル程ニ、院ノ小御所ノ女房、仁和寺ノ御ムロノ御母マジリニコレヲ信ジテ、ミソカニ安樂ナド云モノヨビヨセテ、コノヤウトカセテキカントシケレバ、又グシテ行向ドウレイタチ出キナンドシテ、夜ルサヘトゞメナドスル事出キタリケリ、トカク云バカリナクテ、終ニ安樂頸キラレニケリ、法然上人ナガシテ京ノ中ニアルマジニテヲハレケリ、カ、ル事モカヤウニ御沙汰ノアルニ、スコシカ、リテヒカヘラル、トコソミュレ」(巻第六土御門『日本古典文学大系』86、一一九四、五頁)

と、やはり院の女房の風紀問題が録されています。

こうして、住蓮坊、安楽坊らは建永二年（一二〇七、この年十月二十五日に「承元」と改暦）二月九日、院の庭に引き出されます。一世紀後に編まれた最大の法然傳『四十八卷傳』（後伏見上皇の勅命によるので『勅修御傳』とも言われる）によると激怒面罵する後鳥羽上皇によって斬首刑に処されました。安楽は京の六條河原で、住蓮は近江の馬淵の馬洲で。処刑が洛中と近江にわけられたのは、専修念佛停止を強請していた南都と北嶺とを満足させるためだったと思われます。

ところで、この住蓮、安楽の処刑から法然流罪となる「建永（承元）の法難」は、突然惹起したのではなく、それまでくりかえされていた南都北嶺側からの専修念佛弾圧の動きが噴出したものでした。

すなわち、「建永（承元）の法難」より三年前のこと、元久元（一二〇四）年十月に北嶺・延暦寺の衆徒は座主真性に専修念佛停止を訴えており、法然は「七箇條制誡」を發して自肅の措置をとっていました。しかし、その翌年、元久二年（一二〇五）九月、今度は南都の興福寺衆徒が軽佛不法のほか神祇不敬、國土擾乱の項を加えた九箇条の「興福寺奏状」を以て、専修念佛禁断かたを後鳥羽上皇に訴え出していました。その筆者は法相宗の名僧と謳われた笠置寺の解脱房貞慶であり、南都六宗と天台、真言を合わせての訴訟、かつは朝廷への訴状であり、公権力によって、七道諸国における専修念佛全面的禁止、および法然とその門弟らの処罰を期したものでした。

そして、一念往生義を立てた法本房行空と「六時礼讚」の提唱者・女性救済の強調者安楽房遵西の両名が名指しでマークされ、法然は行空を破門せざるをえなかったのです。これが「元久の法難」です。この年の四月二十七日に「建永」と改元されます。このような折も折、住蓮、安楽の事件が起きたのです。旧佛教側には恰好の口火となったのです。

さきに引用した『四十八卷傳』法然上人行状図絵の続きを見ると、

建永二年二月九日住蓮安楽を庭上にめされて罪科せらる、とき安楽、

見<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>ル<sup>一</sup>修行<sup>スル</sup>コト起<sup>シ</sup>瞋毒<sup>ヲ</sup>、方便<sup>シテ</sup>破壊<sup>シ</sup>競<sup>フ</sup>テ生<sup>レ</sup>怨<sup>ヲ</sup>如<sup>キ</sup>此<sup>ノ</sup>生盲闍提<sup>ノ</sup>輩<sup>ハ</sup>、毀<sup>二</sup>滅<sup>シテ</sup>頓教<sup>ヲ</sup>永<sup>ク</sup>沈淪<sup>セム</sup>、超<sup>二</sup>過<sup>ストモ</sup>大地微塵劫<sup>ヲ</sup>、未<sup>レ</sup>可<sup>カラ</sup>得<sup>レ</sup>離<sup>二</sup>三途<sup>ノ</sup>身<sup>ヲ</sup>

の文を誦しけるに逆鱗いよいよさかりにして、官人秀能におほせて六條川原にして安樂を死罪におこなはる、時、奉行の官人にいとまをこひ、ひとり日没の礼讃を行するに、紫雲そらにみちければ、諸人あやしみをなすところに、安樂申けるは、念佛數百遍の、ち、十念を唱へんをまちてきるへし。合掌みたれすして右にふさは、本意をとけぬと知へしといひて、高声念佛數百度のち、十念みちける時きられるに、いひつるにたかはす合掌みたれすして右にふしにけり。見聞の諸人隨喜の涙をなかし、念佛に帰る人おほかりけり。」とあります。この安樂が後鳥羽上皇の面前で唱えた偈文「修業すること有るを見ては、瞋毒を起し方便して破壊し、競ふて怨を生ず。此の如き生盲闍提の輩、頓教を毀滅して、永く沈淪せむ。大地微塵劫を超過すとも、未だ三途の身を離る、ことを得可からず。」〔念佛の〕修行をする者があるのを見ると、怒りを起し、手だてを設けて破壊しようとし、我れ先きにと怨みを生む。このような生まれつき暗愚な奴輩は、一気に悟る（念佛の）教えを毀し滅ぼそうとして永久に迷いの海に沈む。この大地を粉微塵にしたものを数えるほどの時を過ぎたとしても、貪<sup>むさば</sup>り・怒り・愚かな身を離れることはできない。これは、法然が偏依傾倒した中國の善導の「法事讚」の一文で、法然が繁く口にしたところ（親鸞『西方指南抄』、いわば「念佛迫害の偈文」ともいうべきものでした。王法何するものぞと、安樂は上皇を面責したのです。今日、京都東山の法然院隣り住蓮院安樂寺に兩人の墓があります。

ここで、親鸞ゆかりの『歎異抄』附録も参考にしておきましょうか。

後鳥羽院の御宇、法然聖人他力本願念佛宗を興行す。時に興福寺の僧侶之を敵奏す。御弟子中狼籍子細ある由、無實の風聞によりて罪科に處せらる、人数の事。一、法然聖人並に御弟子七人流罪、又御弟子四人死罪に行はる、なり。聖人は土佐の國番多といふ所へ流罪、罪名藤井元彦男と云々、生年七十六歳なり。親鸞は越後國、罪名藤井善信と云々、生年三十五歳なり。淨聞房備後國、澄西禪光房伯耆國、好覺房伊豆國、行空法本房佐渡國。幸西成覺房・善惠房二人同じく遠流に定る、然るに無動寺の善題大僧正これを申しあづかると云々。遠流の人々已上八人な

りと云々。死罪に行はる、人々。一番、西意善綽房。二番、性願房。三番、住蓮房。四番、安樂房。二位法印尊長の沙汰なり。親鸞僧儀を改めて俗名を賜ふ、仍て僧に非ず俗に非ず、然る間「禿」の字を以て姓と為して奏聞を経させられたるへぬ。彼の御申状今に外記廳に納むと云々。流罪以後「愚禿親鸞」と書かじめ給ふなり。」と。

住蓮、安樂の処刑後、建永二年二月二十八日『四十八卷傳』、『法然上人傳』に、法然「僧尼令の規定に従い、還俗せしめ、源（藤井）元彦と名を改め、土佐國に配所を定める」と宣旨が伝えられます。時に法然七十六歳。親鸞また藤井善信という流人名で越後に流されました。三十五歳でした。配流の宣旨に接した法然に、門弟信空は胸中をぶつけます。

「住蓮・安樂はすでに罪科せられぬ、上人の流罪はたゞ一向專修興行の故と云々、しかるに老邁の御身、遼遠の海波におもむきましますば、御命安全ならじ、我等恩顔を拝し敝旨をうけ給ことあるべからず、又師匠流刑の罪にふしたまはゞのこりとゞまる門弟面目あらんや、かつは勅命なり、一向專修の興行をとゞむべきよしを奏したまひて、内々御化導あるべくや侍らん。」と。

天皇の名のもと國家權力に踏みつぶされようとする時、潜行を模索する弟子らの思惑でした。これに対して、法然は答えました。

「流刑さらにはうらみとすべからず、そのゆへは、齡すでに八旬にせまりぬ、たとひ師弟おなじみやこに住すとも、娑婆の離別ちかきにあるべし、たとひ山海をへだつとも、浄土の再会なんぞうたがはん、又いとふといへども、死するは人のいのちなり、なんぞかならずしもところによらんや、しかのみならず念佛の興行、洛陽にして年ひさし、辺鄙におもむきて、田夫野人をす、めん事、年来の本意なり、しかれども時いたらずして、素意いまだはたさず、いま事の縁によりて、年来の本意をとげん事すこぶる朝恩ともいふべし、此法の弘通は、人はとゞめんとすとも、法さらにとゞまるべからず、諸佛済度のちかひふかく、冥衆護持の約ねんごろなり、しかればなんぞ世間の機嫌を

は、かりて、経釈の素意をかくすべきや、たゞしいたむところは、源空が興ずる浄土の法門は、濁世末代の衆生の決定出離の要道なるがゆへに、常随守護の神祇冥道、さだめて無道の障難をとがめ給はんか、命あらんともがら、因果のむなしからざる事をおもひあはずべし、因縁つきずば、なんぞ又今生の再會なからんや。」  
また、

「われたとひ死刑にをこなはるとも、この事ははずばあるべからず。」  
と宣明したと語られています（『四十八卷傳』卷三十三）。

## 二、「化身土卷・後序」

以上が、さきに引用した「化身土卷・後序」の一節の歴史的情景です。ところで、この文中、「土御門」の世が「今上」と呼ばれていることが注目されます。「土御門」の世は建久九年（一一九八）から承元四年（一二二〇）で、親鸞二十六歳から三十八歳の頃にあたります。『教行信證』は親鸞五十二歳頃の作と思われるのに、若き日の法難を、なお生々しく実感しつづけていたのか、と思わされるような「今上」の二文字です。―この点については後章で詳論することになります。

いま、「主上臣下背法違義」という文字を見つめていると、同じ國家権力によって、伊豆、佐渡に流罪された「日蓮」の口吻が思い合わされます。

＊『二谷入道御書』は佐渡流謫の辛酸、島民の非情を訴えつつ、國主の不法を弾劾します。

「彼島の者ども因果の理をも辨へぬあらゑびすなれば、あらくあたりし事は、申す計なし。然れども一分も怨むる心なし。其故は日本國の主として少くも道理を知りぬべき相模殿だにも、國をたすけんと云フ者を子細も聞きはどかず、理不尽に死罪にあてがう事なれば、いわうやそのすへ（末）の者どものことはよきもたのまれず、あし

きもにくからず。」

〔昭和定本日蓮聖人遺文〕第二卷九八九、九九〇頁。時の執権・時宗を「わずか小嶋の主」と呼ぶ日蓮でした。

私のもっている定本『真宗聖教全書』二、宗祖部（昭和四十七年七月十日発行）の六版には、この後序中の「主上」の二文字が抜けています。「主上臣下背法違義」が、ただ「臣下、背法違義」となっているのです。昭和十六年十一月二十五日発行の初版以来、昭和五十年まで欠字のまま印刷発行されつづけていたのです。

初版の印刷日、昭和十六年十一月二十日は、いわゆる大東亜戦争開戦の十八日前のことです。「主上」を削除しなければ発行できなかったでしょう。この事情は、同じく熾烈に「國王諫暁」を敢行していた日蓮の書、『日蓮遺文』の数百ヶ所が王朝批判不敬として、戦時中削除を命ぜられたことと通じます。

それにしても、この「主上」二字をカットすると、後序の文章も「後鳥羽」と「土御門」は、ただ奏達されただけで、「背法違義」したのは、その「臣下」と読まされるのです。すなわち、

「斯ヲ以テ興福寺ノ学徒 太上天皇（後鳥羽ノ院ト号ス諱尊成） 今上（土御門ノ院ト号ス諱為仁）の聖曆承元丁卯ノ歳、仲春上旬之候ニ奏達ス。□□臣下、法ニ背キ、義ニ違シ、忿ヲ成シ、怨ヲ結ブ……云々」。

となつて、後鳥羽上皇、土御門天皇は安泰となるわけです。その上、戦時中は、この箇所を読むこと自体禁止されていたのです。

服部之総は語ります。

「東西をいはず、敗戦の年まで、年々の戦時報恩講の高座のうへから読みつづけられた本願寺聖人親鸞傳繪は、覚如iraいの本文を一箇所だけ、読むことを禁止されてゐたのである。その禁制の場所が、巻下第一段の『主上臣下。法ニ背キ義ニ違シ。忿ヲ成シ怨ヲ結フ。』

であったといふにいたつては、愚やきはまると―たれがいひうるか！「指導」され愚弄された人民にのみ、それをいふ資格がけふびあるであらう。」〔親鸞ノート〕福村出版一〇〇、一〇一頁。

と。

この点、『孟子』も同じような被害を受けていました。周知のように『孟子』は有徳作王説に立ち、殷周革命を是としています。その巻第一梁恵王篇第二下十五に、斉の宣王から、「(殷の)湯は(夏の)桀を放ち、周の武王は(殷の)紂を伐ちたりとのこと、諸れ有りや」と問われて、「仁を賊う者はこれを賊といい、義を賊う者はこれを残という。残賊の人はこれを一夫という。一夫の紂を誅したりとは聞くも、未だ君を誅したりとは聞かず」と答えた一節です。昔から御前講義では「この一乗、御講義申上げず候」と注意書がついていたというのです。

\*ちなみに本居宣長は『玉かつま』で、関連の離婁篇第四下九十二「孟子、斉の宣王に告げて曰わく『君の、臣を視ること、わが手足の如くならば、臣の君を視ることも、わが腹心の如くならん。君の、臣を見ること、犬馬の如くならば、臣の、君を視ることも、國人の如くならん。君の、臣を見ること、土芥の如くならば、臣の、君を視ることも、寇讎あだかたきの如くならん。』について、「この一章をもて孟軻が大悪をさとるべし」と述べていました。ともかく、禁裏、伊勢では、「一夫の紂」や「貴戚の卿」(君主の親族で卿・大臣となった者は失政の君主への諫言を繰り返かえして容れられない時は、君主を追放する道理・万章篇第五下百四十)といった章は封ぜられたのです。

\*明治のはじめ、天皇の政府が狂信的な神道主義の立場から、排佛主義を強行したことは有名だ。わたしは、京都や滋賀県の社寺を見て、そのすさまじい権力による排佛のあとを見て、ゾツとしたことがある。たとえば、比叡山の琵琶湖側のふもとにある日吉神社など、仏教信仰の建物は根こそぎ破壊しつくされた。ただ、拝殿の床下で行なわれた仏教行事のあとだけは、抹殺できぬため、板でうちつけて、民衆に見せないようにしたのである。こういう天皇や薩長政府の権力者の行為に対し、『あなたがたこそ経典にいう、逆謗闡提の徒だ。悪逆の鬼だ』と指さす仏教者は、ついに出現しなかった。それどころか、「わたしたちは、アマダ仏と同じように、天皇を信仰しよう」という運動を起こしたのである。だから、戦争中に作られた『靖國神社』などに抵抗することも、しなかった。代わって、『教行信證』の版本の中から『主上臣下背法違義』の『主上』の文字を削りとったのである。

〔古田武彦「親鸞、人と思想」清水書院一八七、一八八頁〕。

いずれにせよ、親鸞が上皇、天皇を名指しで「背法違義、成忿結怨……不考罪科、猥坐死罪」と糾弾したことは銘記しておくべきでしょう。

なお、二葉憲香によつて指摘された『皇太子聖徳奉讃』の陰翳があります（『親鸞の研究―親鸞における信と歴史―』百華苑一五八頁以下）。もともと聖徳太子の夢告によつて浄土門に導かれた親鸞は、太子を敬慕措くあたわず、建長七年（一二五五）、八十三才の時に、おびただしい奉讃和讃を書き連らねて、それが『皇太子聖徳奉讃』七十五篇となりました。ここから、権力者の念佛弾圧への抗議が読みとられるのです。

〔一〕

日本國帰命聖徳太子

佛法弘興の恩ふかし

有情救済の慈悲ひろし

奉讃不退ならしめよ

で始まり、太子の生涯をうたったのちに、

〔六三〕

守屋が邪見を降伏して

佛法の威徳をあらわせり

いまに教法ひろまりて

安養の往生さかりなり

と、佛教を排撃してやまなかった物部守屋の徒を克服して佛法の基礎を置いた太子を叙し、つづいて、

〔六四〕

如来の遺教を疑謗し

方便破壊せむものは

弓削の守屋とおもふべし

したしみちかづくことなかれ」

〔六九〕

寺塔佛法を滅破し

國家有情を壊失せん

これまた守屋が変化なり

厭却降伏せしむべし」

〔七〇〕

物部弓削の守屋の逆臣は

生生世世にあひつたへ

かげのごとくに身にそひて

佛法破壊をたしなめり」

〔七一〕

つねに佛法を毀謗し

有情の邪見をすゝめしめ

頓教破壊せむものは

守屋の臣とおもふべし」

〔真宗聖教全書〕(二)、宗祖部、五三二―五四〇頁)

ここには、念佛弾圧の公権力、朝家武家をもって、守屋の変化と見定める親鸞の眼が光っていきましょう。しめくくりは、

「(七五)

とめるもの、うたへは

石を水にいる、がごとくなり

ともしきものあらそひは

水を石にいる、にたりけり」

と、富める権力者に対する貧しき念佛者の抗議となっていました。

\*が、つて、『聖徳皇のめぐみにて、正定聚に帰依し』律令教団から離脱した親鸞は、かくて、「和國の教主聖徳皇 広大恩徳謝しがたし 一心に帰命したてまつり 奉讃不退ならしめよ」(『正像末和讃』九〇)と、太子を和國の教主とし、自らをそれに随順するものとして位置せしめた。このようにして聖徳太子と親鸞とを結ぶ系譜は、ゆるぎなく成立した。この系譜こそ、律令的・民族宗教的佛教信奉いかにえれば非正統的佛教信奉の系譜に対する、本質的・正統佛教信奉の系譜にはかならない。(二葉憲香『親鸞の研究』百華苑、一六一頁)。

### 三、「後序」の歴史性

ところで、この「後序」の文章は、親鸞のものではないのではないか。後人の付加したものではないか、という議論がもちがりました。その理由として、「土御門天皇」が「今上」と呼ばれているではないか、と。この点については、先にもふれたように、『教行信證』をものしたのは親鸞の五十二才ころのことであり(大原性実『教行信證概説』平楽寺書店第一章の詳論参照)、時の「今上」は、「後堀河」ではないか。後堀河↓仲恭↓順徳↓土御門と三代前

の「土御門」を「今上」と呼ぶのは異なことだ、となるわけです。そこで真筆か、加筆かをめぐって大議論が巻き起ったのですが、「後序」そのものを分析してみると、親鸞が時代の順序に従っていないという事実が確かめられたのです。

今、「後序」を流れに沿って見てみますと、

(一)、師弟障難(承元丁卯へ元年)仲春(二月)上旬「竊おもんに以れば、聖道の諸教は行證久しく廃れ、浄土の真宗は證道今盛なり、然るに諸寺の釋門、教に昏くして兮、真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて兮、邪正の道路を辨ふる事無し、斯を以て、興福寺の学徒、  
太上天皇後鳥羽院と號す諱尊成、  
今上土御門院と號す諱為仁の聖曆承元丁卯の歲、仲春上旬之候に奏達す、主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し、怨を結ぶ、茲に因りて、真宗興隆の太祖源空法師并に門徒數輩、罪科を考へず、猥しく死罪に坐す、或は僧儀を改め、姓名を賜うて遠流に處す、予は其の一なり、爾れ者已に僧に非ず俗に非ず、是の故に禿の字を以て姓と為す、空師并に弟子等、諸方の邊州に坐して、五年の居諸を経たりき。」

(二)、源空帰洛(建曆辛未へ元年)子月中旬第七日(十一月十七日)

「皇帝在渡院諱守成の聖代建曆辛未の歲、子月中旬第七日、勅免を蒙りて入洛して已後、空は洛陽東山の西の麓、鳥部野の北の邊、大谷に居たまふ。」

(三)、源空入滅(建曆二年壬申寅月下旬第五日(正月二十五日))「同じき二年壬申寅月下旬第五日、午時に入滅したまふ、奇瑞稱計す可からず、別傳に見えたり。」

(四)、親鸞本願帰依(建仁辛酉へ元年)「然るに愚禿釋の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄て、兮、本願に歸す。」

(五)、選択集書写・真影図画(元久乙丑へ二年)「元久乙丑の歲、恩怨を蒙りて兮『選擇』を書く、同じ年の初夏中旬第四日、『選擇本願念佛集』の内題の字并に「南無阿彌陀佛往生之業念佛為本」と、「釋綽空」の字と、空の真筆を以て之を書か令めたまひき、同じき日、空之真影申し預り、図画し奉る。同じき二年閏七月下旬第九日、真影の銘は真筆を以て「南無阿彌陀佛」と、「若我成佛・十方衆生・稱我名號下至十聲・若不生者不取正覺・彼佛今

現在成佛・當知本誓重願不虛・衆生稱念必得往生」之真文とを書か令めたまふ、又夢の告に依りて、「綽空の字を改めて、同じき日、御筆を以て名（善信）之字を書か令めたまひ畢んぬ。本師聖人今年七旬三（七十三）の御歳なり、『選擇本願念佛集』は禪定博陸月輪殿兼実、法名圓照之教命に依りて選集せ令むる所なり、真宗の簡要・念佛の奥義、斯に攝在せり、見る者論り易し、誠に是れ稀有最勝之華文、無上甚深之宝典なり、年を涉り日を涉り、其の教誨を蒙る之人千萬なりと雖も、親と云ひ疎と云ひ、此の見写を獲る之徒甚だ以て難し、爾るに既に製作を書し、真影を圖畫す、是れ専念正業之徳なり、是れ決定往生之徴なり、仍りて悲喜之涙を抑へて由來之縁を註すと。

いまこれを西暦であらわしてみると、

- (一)、師弟障難（一一二〇七年）
- (二)、源空帰洛（一一二一年）
- (三)、源空入滅（一一二二年）
- (四)、親鸞本願帰依（一一二〇一年）
- (五)、選擇集書写・真影圖畫（一一二〇五年）

となります。一目瞭然、年代順ならば、四、(一)、(二)、(三)となるところが何よりも真つ先きに「承元の法難」、主上臣下糾明の一文で始まっていたのです。もって、その語気の鋭さを知るのですが、「土御門」、を「今上」と呼んだことについて、これは「その当時、今上」という意味説（歴史物語の現在の用法）、「太上天皇に奏達したが、時は土御門院の天皇の承元丁卯の仲春であると書くのを、まだ追号が分からぬから、今上と書いた」（修辭的用法）などが唱えられました。

ところが、新たに、『竊以』より『五年居諸』にいたる文面は『承元年間、流罪中の親鸞が公に提出した奏状』そのものの文面の一節（中心部）がここに引用掲載されあるに他ならぬ」つまり、この項は流罪中の親鸞が朝廷の外記廳に提出した抗議状から引用された一節であったという妙案が提唱されました（古田武彦『親鸞思想―その史料批判』

富山房五〇三(五五九頁)。たとえば『教行信證』唯一の親鸞真筆「坂東本」において、「今上」を文頭にしたり(平出)、「主上」の前を空白にしている(闕写)のは、公式文書の礼式であって、通常には見られないと云った点などが、その証拠とされます。

この「上訴文引用法」とでも名づける立論の根拠は納得すべきもので、次のように簡約されます。

(A)、「今上」は執筆時点(承元中の)現任天子たる土御門天皇を指称している。

(B)、流罪中の上表文において、同じく罪科の人たる法然に相当すべき呼称は当然「源空法師」でなければならなかった。

(C)、「予」は還俗せしめられた親鸞にとつて「小僧」に代わる自称の語であった。

(D)、「居諸」は流罪中における上表文内の語として、もつとも適切な響きを有する用語であった。

(E)、「太上天皇・今上」の「平出」書式は上表文の常規であり、その原形式を特に保存しつつ、その中心部を特載しているのである。

(F)、「皇帝」以下の文は別の時期の文に属し、上表文中ではない。したがって、公式文書中の格式としての「平出」「闕字」を要せず、前行末までの上表文と別文たるを示すべく、数字分空白としたのである。(同書五三六、五三七頁)

\*そこで、そのような「奏状」が存在したか、という問題になります。存在したことを証する文書として。

「中納言範光卿ヲモテ勅免ヲカフラムト経ニ奏聞ニ範光ノ卿ヲハシメトシテ諸卿ミナ愚禿ノ字ニアラタメテ奏ヲフルコトメテタクマフシタリトテアリキノトキホトナク聖人モユリマシクニ御弟子八人アイ具シテユルサレタルリシナリ京中ニハミナコノヤウハシラレタルナリ」(親鸞聖人血脈文集蓮光寺本)。

「親鸞改メテ僧儀ヲ賜ニ俗名一仍非ス僧ニ非ス俗ニ然間ヲ以テ禿ノ字ヲ為シテ姓ト被レ経ニ奏聞ニ了彼ノ御申シ状于今一外記應ニ納ルト云々流罪以後愚禿親鸞令レ書給也」(歎異抄蓮如本)。これらから古田武彦は「系統を異にする二史料、しかも一(前書)は親鸞在世中、一(後者)は親鸞没後、そして共に親鸞の面授の弟子の記録に掲載されて

いる。その上、史料とその表現内実の性格上、ことにこの点を虚構する必要は認められないのであるから、親鸞が流罪中に朝廷に『奏状』を提出した、という、その事実を疑う根拠は求めがたしとすべきであろう。」と確認されます（同書五三八頁）。このほか、古田は「奏文」引用以下も引用の連鎖であることを想定しています。『教行證文類』の「文類」という類従・編纂・集成と云って、親鸞自身の「文」が引用・点綴されたことに通じます。以上、「後序」と上皇、天皇批判の事実と「後序」の歴史性について見終わりました。これが外記廳への奏状からの写しであったという解決法を加えて、「今上」問題も氷解するわけです。

#### 四、「朝家の御ため國民のために」

以上、親鸞が上皇、天皇を名指して、王法何するものぞ、とした権力批判を確かめて一段落するものの、この朝家・武家権力告発とは、異なる響き・噛み合わせの響きを放つ親鸞の発言が別の問題を惹き起こすのです。すなわち、親鸞八十五歳（康元年・一二五七）七月九日附「性信房」宛の手紙がそれで、そこには「朝家」・「國民」のための念佛が勧められています。

\*「性信」は親鸞門弟二十四輩の第一。俗名を与四郎。狂暴で悪四郎と呼ばれましたが、法然の弟子となり、親鸞の門弟となりました。関東、奥州の教化にあたり、建治元年に八十九歳で入寂しました。

念仏まふさんひとびとは、わが御身の料はおほしめさずとも朝家の御ため國民のために、念佛をまふしあはせたまひさふらは、めでたふさふらふべし。往生を不定におほしめさんひととは、まづわが身の往生をおほしめして御念佛さふらふべし。（『真聖入全』（二）、六九七頁）。

前で確かめてきたはずの反権力的人民思想家風の親鸞が、朝家の御ため國民のために、念佛をまふしあはせたまひ

さふらはゞ、めでたふさふらふべし。』と勸める……。これは何事か、と。これでは、さきの「信心為本」。「念佛為本」の立場と合わず、「王法為本」、従来の体制的な「鎮護國家」宗の響きではないか、と問題視されたのです。これもまた長い論争の種子となりました。

親鸞は、『教行信證』化身土卷(末) 外教釋引文に、

『菩薩戒經』(梵網經卷下) 言ク「出家ノ人ノ法、不<sub>下</sub>向<sub>二</sub>國王<sub>一</sub>ニ<sub>レ</sub>礼拝<sub>上</sub>不<sub>下</sub>向<sub>二</sub>父母<sub>一</sub>ニ<sub>レ</sub>禮拜<sub>上</sub>、六親<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>務<sub>ツカ</sub>ハ、鬼神ヲ不<sub>レ</sub>礼<sub>セ</sub>」

〔真聖全〕(二二、一九一、一九二頁)、

と引文し、出家人の法として、「國王不拜」の文字を明記してははずです。それを天皇や國家のためと言うのでは、律令体制内の鎮國宗の同輩と見えるではないかと。事実、本願寺教団は、この一句をもって、親鸞の愛國心・皇國尊崇の心として、忠君愛國の念佛をすすめたものでした。

この分裂する親鸞像問題に関して、破天荒とも言える一石を投じたのが島根の寺院生まれで唯物論歴史学者「服部之総」でした。その画期的な論文は、「いはゆる護國思想について」です。彼は(一九四八年)問題の「性信宛消息」を祖上にのせ、この一節の原義をさぐるうとします(『親鸞ノート』福村出版々一〇〇、一〇一頁)。

まず、およそこの一句の解釈には考えられる限り、次の三通りがありました。

(一)、「王法為本」の立場―朝家のため、國家のために願う鎮護國家一諦風。

(二)、「王法為本」と「信心為本」の真俗二諦両立風。

(三)、「護國性なく、「信心為本」一諦風。

このうち、(一)は敗戦までの本願寺教団がとっていた忠君愛國の立場です。(二)の王佛冥合の立場は、次のように語られています。

『親鸞の如きは其の中心思想が全然来世的であると同時に现实生活に付ては個人主義的・自由主義的傾向が強いのであるが、それでも尚或る場合に「朝家の御ため國民のため御念佛候ふべし」と教へて、國家生活と調和せんことを

求めたのである。(小野清一郎『法律思想史概説』)

「往生を不定におぼしめさむひと、まづわが身の往生をおぼしめして御念佛さふらふべし」は、入信の弟子に対する親鸞の行き届いた教訓であり、「わが身の往生一定とおぼしめさんひととは、佛の御恩をおぼしめさんに、御報恩のために、御念佛ころにいられてまふして、世のなか安穩なれ、佛法ひろまれとおぼしめすべし」は、得悟の門弟の社会に対する在り方を示したものに外ならない。結局は、この消息は、念佛を通じて自他、上下が一つに結ばれると考えている親鸞の社会國家観を端的に示したものである。(赤松俊秀『鎌倉佛教の研究』、『続鎌倉佛教の研究』)。

しかし、これでは念佛教団を弾圧する朝家、領家、地頭、名主に対する否定的側面が削られて護國主義となるではないか、とされるわけです。

これらに対して、(三)の「信心為本」一諦の立場を、服部之総は論弁しようとなりました。この一句に「護國思想」は毫厘も含まれざるなり、と。では、はたしてこの「朝家の御ため國民のため」という字句が「護國思想」ではないと解しうるのか。その鍵は、これを《反語》と見なすことにあると服部は解したのです。

「國文を読みとる程の素養ならば、右消息文中「念佛マフサン人々」以下が「往生ヲ不定ニオボシメサン人」以下に對する形式的には對語であり、内容的には反語であることを察知することは容易であらう。親鸞の信仰に触れえたほどの人々ならば、往生を不定におぼしめさんこそ親鸞であり、彼の御同胞御同行であり、彌陀の正客であるけれども、わが御身の料はおぼしめさず朝家の御ため國民のために念佛まふしあはせたまふ如き人々は、たとひ念佛の行者であらうと第十八願の要なきめでたき人々であることを了知するであらう。はたして然らばこの消息は普通に解釈されてゐる如き「王法為本」の思想を表明したものでなく実に「信心為本」の思想を吐露せるものであった。(同書二〇頁)

と。まさに「ものも云いよう」、「文も読みよう」でした。つまり、この一文を二分して、

(第一段)「念仏まふさんひとびと」

(第二段)「往生を不定におぼしめさんひと」

と読み分けるのです。そして、(第一段)の「念仏まふさんひとびと」というのは自分自身の料(往生)のことを考えずに、天皇や國民のためにと念佛申しあわせているような人たちのことで、そういう人たちは、たとえ念佛行者の恰好はしていても、実は第十八願を必要としない「おめでたい人々」に他ならない、となります。

それに対して(第二段)の「往生を不定におぼしめさんひと」とは、他ならぬ「親鸞」自身のことであり、その御同胞、御同行のことであり、何よりもわが身の往生を願って念佛すべし、と解したのです。まさに大逆転となるのです。

\*この説が如何に衝撃的であったか。従来親鸞が王法為本(王法を本とする)の思想を有つてゐたことの證據として常に利用される「念仏まふさん人々は、わが御身の料はおぼしめさずとも、朝家の御ため國民のために、念佛をまふしあはせたまひさふらはばめでたふさふらふべし」といふ消息文の一節を取り上げ、それが果して本願寺教団その他の人々によつて解釈せられて来た様な護國思想をあらはすものであるかどうかを、あらゆる角度から峻厳に追求した結果、實はそれが反語であつて、その中に護國思想などは毫厘も含まれてゐないことを明確に立證されたのであつた。……右の結論は、親鸞の思想研究史上まさに劃期的意義を有するものとしなければならぬ。私は「出家人の法、國王に向つて禮拜せず」と宣言した親鸞に護國思想などの有り得べき筈の断じてないことを確信しながら、この一句については十分な解釋がつかず、消極的に黙殺する外なかつたのであるが、今や氏によつてその真義が正解され、私の考への間違ひでなかつたことの裏付けを得誠に欣快に堪へないのである。(家永三郎『読書倶楽部』昭和二十四年五月號。服部前掲書一―二頁)。

しかしながら、この「服部説」にも陸統と反論が積み上げられました。赤松俊秀、三品彰英、一葉憲香、古田武彦、道端道秀らが、アンチ服部の論陣を張りました。

第一、「めでたふさふらふべし」という言葉を、服部説のように「おめでたい奴輩」と解してよいのか。親鸞の用語例は、これに否定的である。

たとえば、問題の性信坊宛の手紙の直前に納められている二月三日附の一通の冒頭には、

なにごとよりは如来の御本願のひろまらせたまひてさふらふこと、かへすがへすめでたく、うれしくさふらふ。

〔親鸞聖人御消息集〕(一)。「真聖全」(二)、六九三頁)

は、どうなるのか。

また、建長七年九月二日附の「念佛人々御中」あての、

念佛せさせたまふひとびとのこと、彌陀の御ちかひは煩惱具足の人のためなりと信ぜられ候は、めでたきやうなり。(同(二)、同七〇二頁)。

は、どうなるのか。

また、同じ性信あての、九月七日の日附のある一書の、

念仏のあひだのことゆゑに、御沙汰どもの様々にきこへさふらふに、こゝろやすくならせたまひてさふらふと、この人々の御ものがたりさふらへばことにめでたふうれしうさふらふ。

〔親鸞聖人血脈文集〕。同七二二頁。あるいは、『末燈鈔』でも、

一念發起信心のとき、無礙の心光に攝護せられまひらせ候ゆへに、つねに浄土の業因決定すとおぼせられ候。これめでたく候。(同六七〇頁)。

彌陀の本願とまふすは、名號をとなへんものをば極楽へむかへんとちかはせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり。(同六七三頁)。

などなど。「めでたい」は「喜ばしい」、「立派」、「見事」、「すばらしい」、という意味合いでこそあれ、まのぬけた「おめでたい」という意味ではありません。

\*「賞美すべきである」——これが平安—鎌倉期に行われた「めでたし」の原義であり、「お目出たい奴」といった

擲揄的な用法は、主として近世以降に属する。”(古田武彦『わたしひとりの親鸞』毎日新聞社一二三頁)。

こうして、衝撃的な服部説は、語義の歴史性への無頓着、誤読という基礎的なことから崩されて行きました。

また、服部説では、『性信苑消息』中の「往生を不定におぼしめさんひと」をもって、親鸞その人のことと解されたことが論議の的となります。

「親鸞の信仰に触れえたほどの人々ならば、往生を不定におぼしめさんこそ親鸞であり、彼の御同胞御同行であり彌陀の正客である。」(『親鸞ノート』三〇頁)。

と、服部は述べます。しかし、親鸞は往生不定の人だったのか。

なるほど、『歎異抄』に、

「念仏はまことに浄土にむまる、たねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、惣じてもて存知せざるなり。」(第二章)

とあるのは有名です。しかし、これは「念佛無間の謗難を黙殺した力強い宣明であって、懐疑的な表明ではない。」(梅原真隆『歎異抄』と解すべきであり、

『教行信證』信巻の、

「悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真證の證に近づくことをたのしみます。恥ず可し、傷む可し矣。」(同八〇頁)。

また『歎異抄』第九章の、

「念佛まふしさふらへども、踊躍歡喜のこ、ろおそろかにとさふらうべきことにてさふらうやらんと、まふしいれてさふらひしかば、親鸞もこの不審ありつるに、唯圓坊おなじこ、ろにてありけり。」(同七七七頁)。

といった類いの文意も、例えば林田茂雄が言うように、「私の『親鸞の再発見』は、かれが、死後の浄土の存在を、信じきつてはいなかったという『発見』からはじまる。これは同時に、いわゆる如来他力の本願にたいして、かれが疑いをすてきつていなかったという発見でもある。これは今までの本願寺的親鸞観を、根もとからくつがえすものであ

り、真宗教権の基いを打ちくだくものである。」

と云つた解釈と共鳴すべきものとは思えません（『親鸞』三二書房三二頁）。

むしろ、解釈の正道は、『教行信證』「信卷」別序に掲げられた、

且至シテ疑問一遂ニ出ス明證一、

という論法（三願転入の論理）をわきまえるところにありましよう。

たとえば、唯圓への応答にしても、それにつづく文言こそ親鸞の立脚地だつたではありませんか。

よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによるこぶべきことをよろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶべきこゝろをおさへてよろこばせざるは煩惱の所為なり。しかるに、佛かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、佗力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおほゆるなり。」

と。そして、

いそぎまひりたきこゝろなきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく、往生は決定を存じさふらへ。」（『真聖全』二二、七七七、七七八頁）。

と明言されているではありませんか。

『教行信證』総序の大文字には、

〳〵、弘誓の強縁は多生にも値まうあひがたく、真実の淨信億劫にも獲あがたし。たまたま行信を獲あば、遠く宿縁を慶よろこべ。もしまた、此のたび疑網に覆蔽せられれば、更かて曠劫を逕歴きやうりやくせん。誠なる哉、攝取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ。ここに愚禿釋の親鸞、慶よろこばしき哉、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釋に遇あひがたくして、今あふことをえたり。聞き難くしてすでに聞くことを得たり。真宗の教・行・證を敬信して、特に如来の恩徳深きことを知りぬ。ここを以て聞くところを慶よろこび、獲ある所を嘆なげずるなり。」（『真聖全』二、一頁）

（ああ如来の本願には多生にも値あいがたく、真実の信心は永き世かけても獲あがたいことである。されば、たまたま行

信を獲る身とならば遠く宿世の縁を喜ばねばならぬ。もしまた今もなお疑いに蔽われることがあらば、更に永劫の流転を免れぬであろう。誠にこれ攝めて捨てずと宣いし真の教、世に超えて希れなる正しき法と、よくよく聞思して遅慮してはならぬ。ここに愚禿釋の親鸞は慶ばしいことには西方印度の聖典、中國、日本の師釋に遇いがたくして今遇うことを得、聞きがたくして已に聞くことを得たのである。真宗の教行證を敬信して特に如来の恩徳の深きことを知らしめられた。ここを以て聞くところを慶び、獲るところを讚嘆しようとして、この經釋の編集をせんとするのである。「金子大栄訊」

この讚嘆隨喜は「往生不定」どころか、「往生決定」の親鸞の声です。親鸞は信心決定、往生決定の人だったのです。なお、朝家・武家権力者―服部の言を借りるならば鎌倉殿と一體の土豪小貴族を含めた―に対する親鸞の態度といつて、すぐに思い出されるのは、『教行信證』化土卷に引用された例の『菩薩戒經』(『梵網經』)の一節でしょう。

〃出家の人の法は、國王に向ひて禮拜せず、父母に向ひて禮拜せず、六親に務へず、鬼神を禮せず。〃(『真聖全』(二)、一九一頁)

出家人は國王不拜、父母不拜、六親不務、鬼神不拜という文言です。

しかし、だからと云つて、佛者が、そして親鸞が國王・父母・六親また鬼神らを否認したのではなく、〃我よりも父または母を愛する者は、我に相應しからず。我よりも息子または娘を愛する者は、我に相應からず。〃と、イエスが宣言したようにへマタイ一〇・三七)絶対者に対してとる態度を、國王らに対してはとらぬということでした。そのかわり、國王や貴族らも、同じ心となつて唯一の絶対者に帰依することを志向していたのです。

同じ化土卷に、

〃朕外道を捨て、以て如来に事ふ。若し公卿有りて能く此の誓に入る者は、各菩提心を發す可し。老子・周公・孔子等、是れ如来の弟子なりと雖も、而も化を為すこと既に邪なり。止是れ世間之善なり、凡を隔て、聖と成すこと能はず、公卿百官・侯王宗室、宜しく反して真に就き、邪を捨て、正に入るべし〃(『真聖全』(二)、一九九頁)と見え

ています。

しかも、『高僧和讃』中には、

〳〵源空勢至〳〵と至現し

あるひは彌陀と顕現す

上皇群臣尊敬し

京夷庶民欽仰す〳〵

として、「上皇群臣」が勢至菩薩の再來・彌陀の顕現である源空法然を尊敬する様が描かれ、

〳〵承久の太上法皇は

本師源空と帰敬しき

釋門儒林みなともに

ひとしく真宗に悟入せり〳〵

と、つづき、

〳〵本師源空のおはりには

……

道俗男女預參し

卿上・雲客群衆す〳〵

と、謳われていたのです。

〳〵以上をもつてもはや明瞭であるように、親鸞にとつて、國王貴族が佛法―浄土真宗に帰依するとき國家社会の狀態こそ望ましき理想世界なのであった。これは鎌倉新佛教の庶民性の強調や親鸞宗教の民衆性の力説によつて消すあたわぬ事実と云わねばならぬ。ことに源空和讃の場合にいたつては、それが過去である事による美化や、その入滅時の自己の不在による理想的誇張や、和讃形式の特性によつて理由づけられるにしろ、流罪の事実を無視した、

権力者の源空帰依が述べられてある点は、少なくとも親鸞にとつて神秘的に理想化された源空の像、引いては理想的國家社会像が、そこにあったことを示唆している。……親鸞に存するものは、「佛法の護國思想」ではなく、「國家の護法思想」であることが論証せられたのである。(古田、前掲書、二四〇、二四一頁)。

\*なお、同じ鎌倉新佛教の唱導者として、王法は佛法の主、佛法は王法の寶(『興禪護國論』)とした栄西。また、國家に真実の佛法弘通せば、諸佛諸天ひまなく衛護するがゆへに王化太平なり、聖化太平なれば、佛法そのちからをうるものなり(『正法眼蔵弁道話』)とした道元は、王法・佛法相即の伝統の中にあり、さらには日蓮も所詮、天下泰平、國土安穩は君臣の樂う所、土民の思う所なり。夫れ、國は法に依つて昌え、法は人に因つて貴し。國亡び人滅せば、佛を誰か崇む可き。法を誰か信ず可き哉。先ず國家を祈りて、須らく佛法を立つべし(『立正安國論』)と、國家掩護を基調としていました。これらに対して、

法然は、専修念佛を、「護國」「安國」に會通せしめなかつた。救済はただ如来と自己との直接的な結びつきによつて現成するのであり、國家も道德も、そして阿彌陀仏以外の余佛・余菩薩・余神すら、救済の現成に直接の關係をもたぬ限り、法然により、第二義的な地位に引き下げられるしかなかつた。……法然一個人に、道元のような「臣」(『永平広録』)の自覚や、あるいは日蓮のような「安國」の意識があつたか否かの問題は、さして重要ではない。宗派の如何を問わず、王法、佛法相即の古代佛教が政治権力と結び、また政治権力の一翼を担つて君臨していたこの時代に、王法に優越するところの、すなわち「救済」を第一義とする専修念佛の教説を唱導したとともに、法然の歴史的な役割を認めなければならぬ。事実、『選擇集』によつて理論づけがなされた専修念佛の教理体系の中に、『國王』や『國家』の占める場所がないのである。かかる専修念佛の教説を唱導したことこそ、『改革者』として行道しなかつた法然の、しかし、高く評価さるべき改革であつたであろう。(田村圓澄『日本佛教史』③法蔵館、一七三、一七四頁) という発言も参考までに。

[Abstract in English]

## Shinran and the so-called Patriotism (Gokoku-Shisô)

— “Shujô Shinka Haihō Igi” —

S. Obata

Shinran, the founder of Jōdoshinshū, the largest Buddhist sect in Japan, once impeached an ex-Emperor and an Emperor specifically by name and said that “they and their subjects together violated the law and ignored justice.” (Shujō shinka haihō igi.) This was a remarkable event in terms of the tension between “religion and state” or “faith and secular power.”

In recent years, the above quotation has caused an intense controversy regarding its historical background and the interpretation of the words used by Shinran. Moreover, the whole controversy has proven to be both impressive and reflective of the high quality of Buddhism studies.

The author tries to trace the controversy and hopes to use it as an exemplar for the Christian exegesis of the Bible and also for the contemporary analyses of the imperial system whose problematic nature has been exposed in the Yasukuni Shrine issues.

The first half of this article, appearing in this issue, deals with the traditional interpretation of the controversy presented by the Honganji Sect. It introduces a shockingly critical interpretation by historian, Hattori Shisō, and the implications of his analysis. In the second half, which is to appear in the next issue, the author searches for a further development going beyond the Hattori interpretation and tries to grasp the spirit of Shinran, the persecuted.

# 広義の神学に向けて\*

稲垣久和

## 序

- 一、神学と諸科学
- 二、「理論と実践の二分法」の克服
- 三、広義の神学
- 四、広義の神学と諸宗教
- 五、テイリツヒの宗教理解
- 六、自然観・社会観と倫理
- 七、環境倫理学
- 八、「主体」と神の支配

〈注〉

この講演には、東京基督教大学の「教授就任講演」というタイトルがつけられている。今日、教育の世界において、特に大学教育において、その内容がきびしく問われる時代になってきた。したがって大学で教える教師は、自分の専門分野の研究能力と同時に、学生への教育能力が十分にあるかどうかが問われるようになってきている。東京基督教大学では、すでに大学案内等にも明らかにされているように、神学の専門教育と同時に、一般教養の教育が大層重視されている。学生は神学の学びと同時に、並行して人文科学、社会科学、自然科学などの諸科学を総合的に学ぶことが要求される。それは今日の複雑、多様化する社会の中で、キリスト教世界のどのようなミニストーリーに遣わされる場合にも、狭い意味での神学の知識と実践の概念だけをもっているだけでは、真に人間が生きる生の現実に触れてこない、という認識があるからである。自分のやっていること、自分の行為に対する人間文化全体の中の意味づけができていくかどうか、たえず問われているからである。

近代<sup>モダン</sup>という時代が終焉し、ポスト近代<sup>ポストモダン</sup>の時代に入り、従来の人間観、社会観、自然観も大きく変貌しつつある。また、世界の宗教勢力地図を見ても明らかのように、キリスト教は否応なく他の諸宗教勢力と共存せざるをえない時代に入ってきている。日本では言うまでもなく、その宣教開始の初めからキリスト教以外の諸宗教勢力に取り囲まれている。

したがって神学部で教える教師たる者は、まずこの時代の国際世界と日本の状況を正確に把握する洞察力が求められている。そしてそのような時代にキリスト者に対して宣教の当の相手である現代人を取り囲む文化的環境を知らしめることと同時に、そこで召命に応じたよりよき生をいかに生きるべきなのか、その倫理的規範を示すことが必要になってくる。

そこで本題に入る前に、キリスト教教育、神学教育およびそれと関連する神学の歴史をごく簡単にふり返っておきたいと思う。

西洋におけるキリスト教教育ないし神学教育は、初代教会の成立と共に始まった。しかしその教育機関の構成やカリキュラムの内容は基本的にギリシア以来の教育伝統を受け継いだものであった<sup>(1)</sup>。ギリシアの教育というのは、本質的にはポリス(都市国家)におけるよき国民を育成することがその目的であった。プラトンの著作『国家』第四巻に出てくるように、人間の体が頭、胸、下半身の三つに分かれているのに対応して、国家には支配者、兵士、商人(職人・農民)の三つの階層が存在している。そしてそれぞれの階層に付随した徳が、各々、知恵、勇氣、節度である(さらに第四番目の徳である正義はどの階層にも必要とされる)<sup>(2)</sup>。これらの事柄をきちんと理解したよきポリスの成員になるために教育が施された。そのカリキュラムの内容は文法、修辞学、論証学、それに算術、幾何、天文学、音楽の諸芸七学科であった。

やがてヘレニズム世界そしてローマの世界になってキリスト教が成立し、さらにはキリスト教国家が成立した。中世ヨーロッパにおける教育は、ギリシアの徳目の上に、さらにキリスト教の徳目である信仰、希望、愛が加えられ、人々の属する共同体がポリスからキリスト教国家へと変わっただけで、教育現場でのカリキュラムとしてはギリシアのそれとほとんど同じである。中世における三大プロフェッションであった聖職者、法律家、医者などを養成する教育内容は専門科目の神学、法学、医学の教育以前に古典の諸芸七学科を基本とする一般教養が教えられたわけである。

## 一、神学と諸科学

それでは神学とはいかなる種類の学問であろうか。古くて新しい問いである。

キリスト教成立の直後、教父たちはこの問いに直面した。それはまず、なによりも古代ギリシアの遺産である哲学との関係において問題となった。神の知恵とこの世の知恵との関係はいかにあるべきか。

キリスト教世界において神学(theologia)という言葉が使われたのは三世紀初め、アレクサンドリアのクレメンスの『ストローマ』の中で、そのときは神話学(mythologia—ギリシアの詩人の物語)と対比させ、神とキリストの

知識という意味で使われている<sup>(3)</sup>。この言葉の使用法はプラトンの著作からの影響である。クレメンスは哲学の中の最高の知恵 (sapientia) としてキリスト教を位置づけた。この発想はアウグスティヌスに引き継がれ、彼は「キリスト教こそ真の哲学 (vera philosophia)」と述べたものである。しかし次第に中世を通して、キリスト教は永遠の知恵 (sapientia) であるのみならず、この世の知識 (scientia) のエッセンスでもあるとされていった。そして、ギリシアであれほど栄えた哲学はむしろ「神学の奴婢」 (ancilla theologiae) と見なされたのであった。

やがてヨーロッパ各地で最初の大学ができる頃、一三世紀のスコラ哲学の大成者トマス・アクイナスによって、神学は精緻な理論的学問として完成をみた。つまりアリストテレスの『形而上学』<sup>(4)</sup>の影響により、神学は第一原理から信仰簡条を用いつつ論理的に演繹していく学問 (scientia) となったわけである。スコラ神学は神と人間と世界の存在について叙述する壮大な学問体系である。このような神学のスコラの展開は、宗教改革が起こった後、一七世紀のプロテスタント正統主義の中にも一部受け継がれた。その後のプロテスタントにおける敬虔主義運動は聖書を日々の糧として読むことを強調したが、敬虔主義の流れにおいても、こと神学が学問的に教えられる際には、このスコラの発想は残っている (例えば福音派の神学の基礎を据えたチャールズ・ホヅジの神学方法論)。プロテスタント神学はむしろ「救済の事柄」としての教派神学が乱立していくこととなってしまった。そしてこの教派の教理教育 (カテキズム教育) と近代的な公教育 (一般教育) を調和させる人格主義的なキリスト教教育学構築の努力は存在したし、現在も続けられている<sup>(5)</sup>。しかしそれは学問論としての神学のあり方と他の諸学問の関係を原理的に問う分野ではない。

学問論に限って言えば、西欧におけるスコラ神学は近代に至って挑戦を受け、種々の論争の中で次第に分が悪くなり、ついには大打撃を受けることとなった。言うまでもなく、一七世紀の実証的な近代科学の成立、そして理性の自律から出発する近代哲学と一八世紀啓蒙主義以後の諸科学 (諸学問) の著しい発展によってである。したがって神学という学問が現代において、真に意味をもったものとして成り立っていくためには諸科学と積極的に対話をしていくことが必要である。

さて、それでは神学と諸科学との関係はどのような形であればよいのであろうか。「一般教養教育を重視する神学部単科の大学」という東京基督教大学の特色から言うと、この問いは大層重要な問いである。またプロテスタント福音主義の神学の樹立という点からもこの問いは重要である。近年の福音派における宣教学の発展は、「福音と文化」との関係に新たな光を投げかけた。そして文化人類学、宗教学、社会学、心理学、精神医学、哲学等々の人間諸科学一般に対して福音主義神学はどう関わるべきか。このような問題が現在、浮上してきているからである。

そこで現代の福音主義神学のルーツの一つとなっている古ブリンストン学派のチャールズ・ホッジ（一七九七—一八七八）の「組織神学の方法論」をまず取り上げ、さらにそれに対する近年の福音派内での批判のいくつかを見てみたいと思う。

ホッジはその名著『組織神学』の第一章でおよそ次のように述べている。<sup>6)</sup>

どのような科学も二つの要素から成り立っている。すなわち事実 (facts) と観念 (ideas) である。科学とは単なる知識の集積ではなく、経験によって体系づけ、法則としてまとめあげられたものである。この方法論は近代科学の初期の頃にペーコンによって提唱されたもので帰納法と呼ばれる。帰納法は二つの原理によって支えられている。第一に、自然現象の原因となる自然法則の存在。第二に、同一の原因は同じ現象のもとでは、同一の結果を導くという自然法則の斉一性 (uniformity) の存在。この原理の上に、さらに科学者は次のことを前提にして自然研究を行う。(一) 知覚への全幅の信頼。すなわち自然の事実は人間の感覚器官を通してしか知るすべがない。(二) 精神作用への全幅の信頼。すなわち、知覚、比較、連結、記憶、推論などを認めること。(三) さらに経験から学習されたものではなく、人間本性に与えられている真理(例えば因果律など)への信頼。

以上の前提のもとに、科学者は自然の諸事実を査定し、分類し、それらを律している諸法則を帰納する。これらの諸法則は、人間精神から直接に導かれるといったものではなく、外界の諸事実から帰納され、逆に人間精神の上に刻印されるのである。もし諸事実の収集が不十分で不完全であったりすると、誤った法則が帰納されてしまう。その典型が過去に信じられていた天動説である。科学は諸事実を造り出すことができない。そうではなく、あるがままの諸

事実をそのまま受け入れる。科学理論が諸事実を決定するのではなく、諸事実が科学理論を決定するのである。

以上のようなホッジの科学観は明らかに一九世紀の実証主義的な科学観を反映している。このような実証主義的な科学観は現代ではもはや通用しないのであるが、そのことはひとまずおくとして、興味深いことは彼がこれを組織神学の方法へと応用していくことである。

自然科学が自然の諸事実を法則へと組織化していくように、組織神学は聖書の諸事実を組織化し、その諸事実が含む原則と一般的真理を確証していく。そして、ちょうど自然と自然科学者との間の関係に似たものが、聖書と神学者との間に存在している。つまり聖書の中には、神学者が認定し、収集し、配列すべき諸事実がある。聖書中の諸事実を、内的連関に従って構成し、体系づけ、法則としてまとめあげていくのが組織神学者の役割である。神が神と人間について啓示している諸事実（それらはすべて聖書中に含まれている）を体系づけるために、神学者は帰納法を使う。その場合、諸事実の収集が不完全であると、誤った教理体系ができてしまう。また、あらかじめ神学者の精神のなかに存在する理論に合わせて聖書の諸事実を体系づけることもできない。あくまでも聖書に啓示された客観的な諸事実が神学理論を決定していくのである。

以上のようなホッジの方法論は、創造者なる神の与えたもうた二冊の書物、すなわち神のみ業を記した書物（The Book of God's works）と神のみ言葉を記した書物（The Book of God's words）とを人間は同時に知ることがある。このように理解したフランシス・ベーコンの考え方の延長上にあることは明らかであろう。

次に、ホッジの神学方法論に対する最近の福音派の神学者たちの批判をしてみる。まず、G・マーズデンであるが、彼は当時のアメリカ思潮一般との関連において、ホッジの方法論はスコットランドの哲学者たちによって展開されたいわゆる常識的実在論（コモンセンス・リアリズム）に強く影響されたものと位置づけている。そして特にその真理観に焦点を合わせて以下のように批評している。

A・アレクサンダーによって基礎の据えられた古プリンストン神学の常識的実在論とは、基本的に、「真理」はどの時代のどの文化圏の人にも共通しているという確信である（この場合の「真理」とは sapientia のみならず、scientia

(科学的真理) も含めた「真理」のことであるから、ここには明らかに中世のスコラ神学との間に連続性と親近性がある)。それは「知は力なり」と唱え、帰納法を提唱したベーコンの方法であり、客観主義を標榜し、当時の自然科学の方法論に範を求めた。そしてこの方法論は、当時ヨーロッパで流行していたシュライエルマッハーの「宇宙への絶対帰依の感情」のような宗教感情に重きを置く主観主義や、歴史状況の中で真理観の変遷する歴史主義とも一線を画した。科学的真理への全幅の信頼によって全体が統一されているので、科学と宗教の衝突という事態が起こらない。事実、ホッジは、当時の地質学が長期間の地球形成の仮説を出したとき、有神論の立場から創世記一章の解釈をこれに合わせている(但し、ダーウインの生物進化の仮説についてはB・B・ウォーフィールドとは対照的にこれをきびしく批判している)。

また、墮落が人間の認識能力に及ぼす影響を重視したオランダの改革派神学者たちのように「二種類の科学観(two kinds of science)」という見方も取らない(事実、アブラハム・カイパーと同時代のウォーフィールドはカイパー流の宗教的反定立 (religious antithesis) と「こう考え方に反対の意を表明している」)。むしろ「真理」は「一つだから、合理的な推論によってキリスト者も非キリスト者ともに外界の真理を発見しうる、という実在論(真理観としては素朴な意味での「真理対応説」の立場をとった)。

ホッジの常識的実在論への批判は、E・ランナーによってもなされている。ランナーはカイパーやドレイヴェールらの宗教的反定立の認識論に立つて、ホッジの方法はかなり合理主義に色づけられている、という批評を下している。さらに、J・デービスは神学コシクステキエアリゼシヨンの文化脈化という観点から、ホッジの神学方法論をコンコーダンス・モデルと名付けている。このモデルは聖書の啓示の本質を有機的全体 (organic whole) として捕らえる点では優れているが、社会的コンテクストや歴史に対する神学的考察が入る余地がない、と批判している。

また、J・フレームは「神学とは時代状況に生きる人々のニードに応じた聖書の再解釈と実生活への適用」との観点から、ホッジの客観主義と主知主義を批判している。フレームはヴァン・ティルを引用しつつ、「生の事実」は存在しないことを述べ、聖書は単に中立な事実の集積ではなく、すでに神によって解釈された事実を様々な表現形態の言

語で表現したものであることを強調している。

現在、およそ以上のような批判がホッジの神学方法論に対して福音派の内部から出ている。ホッジの方法の特徴は「神学」の方法を当時の「科学」との類比によって構築していることとしたことである。したがって問題の第一点は、「科学」というものが、本当にホッジが理解したようなものでよいのかどうか。第二点は、「科学」がもっていると考えられている「客観性」とは一体何なのか。これらについての詳細な考察が必要である。それは必然的にホッジの方法がもっているスコラ的、アリストテレス的発想の検討をも含む。筆者はこれを『知と信の構造』という著作の中で行なった。その詳細をここで述べることはできないが、筆者の分析と考え方の基本はオランダのカイパーやドイヴエールト<sup>(7)</sup>の宗教的反定立という考え方の延長上にある。

## 二、「理論と実践の二分法」の克服

神学と諸科学との関係と区別についての考察は学問論として重要であるのみならず、私たちの信仰生活の現場にも必要なことである。神学は教会の牧師や伝道師に必要な学問というだけではなく、信仰をもって様々な文化領域に遣わされているキリスト者すべてに必要な学問であり、また、日常の生活と結びつけられて真に実践的な学問として形成されていかねばならない。

今、実践的と書いたが、そもそも実践的と理論的といったよく使われる二分法自体が問題であろう。この二分法は実はアリストテレスに由来している。

より正確に言えばアリストテレスは学問を三つに分類した。彼は理論セオリアと実践プラクシスと制作ポイエシスという人間の三つの活動を分類し、それに対応して学問をおおきく理論学、実践学、制作学に分けた<sup>(8)</sup>。理論学とは次のようなものである。すなわち人間の意志から独立して「それ以外の仕方においてはありえない」対象にかかわり、それゆえ論証可能な必然的な学。論理学、数学、自然学、形而上学がこれに含まれる。

これに対して制作学の対象は「ことわりに即した制作可能状態」として人間が端初をもち、みずからの意志にしたがって制作していくところに存在する。この知は理論知とは異なって技術という形をとる。一方、実践学はこの二つの中間に位置し、人間の行為にかかわる。それゆえにそれは一部は自然の必然性に服しながらも、人間の選択意志にかかわり、「ことわりに即した真なる行為可能状態」として存在する。

以上のようなアリストテレスの学問の分類に即して言えば、トマスのスコラ神学は理論学として展開された。これはアリストテレス自身が『形而上学』の中で第一哲学として神学（Ⅱ形而上学）を分類していたその分類に従ったものである。<sup>(9)</sup>

もちろん宗教改革者およびその後のプロテスタントの神学者たちは、そのような意味での「理論学」として神学を捕らえることはなかった。ただそれでも「学問としての神学」を構築していくとなると、色々とむずかしいことが出てくる。その一例が先述のホッジの神学方法論にも出ているわけである。

アリストテレスの学問における理論知と実践知の二分法が、さらに近代になって、デカルトの主観—客観の二元論によってより一層増幅された。この中で啓蒙主義以降に、科学の方法の「客観性」ということが確立されていくわけである。そこで、われわれとしては神学と諸科学との関係を考えるにあたってもう一度、アリストテレスのいう「理論」と「実践」の区別とはどういうことかを批判的に検討していく必要がある。

アリストテレスが実践知の本質とした「思慮深さ」とはどういうものであるか、それを現代の哲学や諸科学との対話の中で再構築していく必要があるのである。ちょうどカルヴァンが当時の人文主義と対話しつつこれをキリスト教的なものに再構築したように。このときキリスト教信仰にのっとった実践則理論、生活と学問の間の解釈学的循環としての神学と諸科学の関係の本質が明瞭になってくるはずである。筆者はこのような方法論を『知と信の構造』第三章のガダマー解釈学の説明の延長上において「超越論的解釈学」と名付けた。<sup>(10)</sup>

詳細は省かざるをえないが、聖書に沿って簡単に説明するところである。エペソ書一章八節に次のような箇所がある。「神はこの恵みをわたしたちの上にあふれさせ、すべての知恵と思慮深さとを与えて、秘められた計画をわたした

ちに知らせてくださいました」。

ここでアリストテレス流に解釈すれば、知恵ソフィアは理論知に属し、思慮深さフロンテシスは実践知に属する<sup>(11)</sup>。しかしこの箇所はこれら両方ともに御子の血による贖いを通して、同時にキリスト者に神よりの恵みとして与えられると言っているのである。理論知と実践知は切り離してはいけないのだ。人間の墮罪により見失われていた神の創造の本来の姿が御子の贖いのわざによって回復させられる。そこに神の創造の法が適用される。これを超越論的解釈学と呼ぶのである。つまり超越論的解釈学は、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（回復）といった一息ひといきの宗教的根動因、この動因によって生み出される世界観を基礎にする体系であるが、これは聖書解釈学をも含む被造的リアリティ全体の解釈学なのである。

超越論的解釈学は「神の多様な創造の法」<sup>(十五に分岐した宇宙論的な法―図1参照)</sup>とその「神の法に従属する (subject to) もの」を思惟の中心に置いている。神の法に従属する

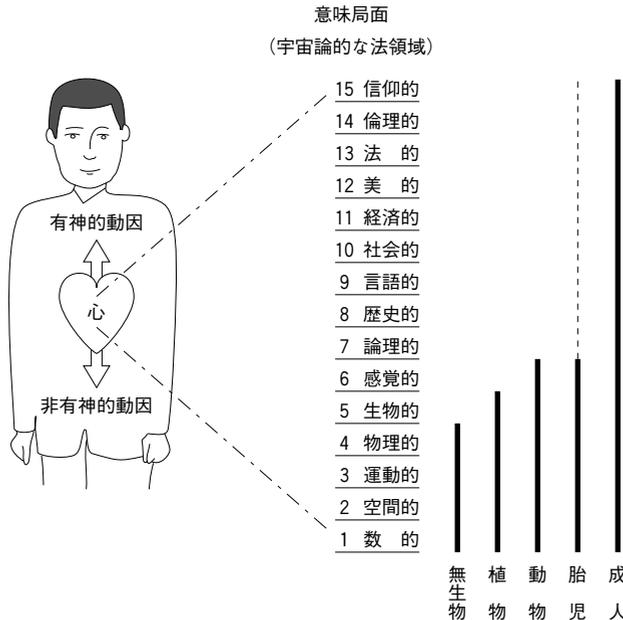


図1 稲垣久和『知と信の構造』(ヨルダン社、1993年)より

ものが「主体」(subject)なのである。「主体」(ラテン語 subjectum) はもともと「基体」(ギリシア語 στικτικον) の同義語であるが、この「基体」(ヒエロイメネン) がアリストテレス形而上学においては「質料と形相」であり、近代哲学(デカルト哲学)においては「自我」(エゴ)なのであった。しかしわれわれの超越論的解釈学においては「基体」は「神の法に従属するもの」である。

ギリシア哲学や近代哲学とは違う主体(と客体)の存在論がわれわれの出発点である。われわれはここでポスト近代の全く新しいコスモロジーを提起しているのである。

### 三、広義の神学

神は世界の創造者である。神がこの地球と人間を創造したがゆえに人間はこの地球環境の中に存在せしめられた。そして神はその人間に御自身を啓示した。それによって人間は神がいかなる方であるかを知ることになった。

人間の側から言えば、自分が存在するというほぼ自明な認識と神の認識とは切り離せない事柄である。あたかも神が存在しないかのような顔をして自己の存在を語ることはできない。「人間から遠く離れた神」は存在しないし、「神から自律した絶対的に自由な人間」も存在しない。人間自我があるところ、つねに存在する神がいるのである(これを滝沢克己の表現を借りて「インマヌエルの原事実」と呼ぶこともできる)<sup>(12)</sup>。人類出現の初期の頃から宗教と称される精神現象が存在し、それを共同体内で実践する宗教儀礼が行なわれてきたことからそのことは明らかであろう。

「汝自身を知れ」というギリシアのソクラテスの問いかけも、実は神認識の問題と切り離せなかった。しかしながらギリシア人たちはヘブル人たちのような神の自己啓示という発想をもっていなかった。ギリシア宗教の神々は世界の創造者ではないし、また歴史に介入する人格的な神でもなかった。またギリシア哲学の神(アリストテレスの神)は世界に運動を与える第一原因(不動の運動者)ではあっても人間の歴史そのものを支配する人格的な神ではなかった<sup>(13)</sup>。だがもし聖書の告げる神の創造啓示から出発するのであれば、リアリティ(実在)の全体は当然この神と結びつけ

られることになる。世界の出来事での神と無関係におこる出来事は一つとして存在しない。そのように考えることは神の創造啓示を認めないことである。神の創造の法の啓示を認めれば神学は必然的に人間を含む被造物全体を神との関係で扱う学問となる。すなわちリアリティ全体を神との関係で (sub ratione Dei) 扱う学問が神学である<sup>(14)</sup>。これは神学の定義としては大層広い。広過ぎるかもしれない。そこでこれを「広義の神学」と名付けたいと思う。

筆者はより正確に広義の神学を、「神の法の下で創造、墮罪、贖罪の宗教的根本動因に基づいてリアリティ全体を探究する学問」と定義したいと思う。これは「救済の事柄」のみを扱う従来の神学(狭義の神学)に比べてずっと広い内容を扱うことになる(筆者自身はむしろこれをキリスト教哲学という言葉で呼ぶ方がふさわしいと考えるが、キリスト教哲学という発想が多くの点で神学と重なる部分をもってのことから、あえてこのように呼ぶことにする)。キリスト教哲学と狭義の神学との違いの詳細については稿を改めて論じたいと思う。広義の神学は狭義の神学を内に含んではいるが、必ずしも「救済の事柄」を主題的には扱わない。広義の神学は狭義の神学と対立する概念ではなくて、狭義の神学が主題的に扱う「救済の事柄」を必ずしも主題とはしないということである。別の言い方をすれば、狭義の神学はキリストの三職のうち祭司職を強調するが、広義の神学は王職を強調する、ということである。

つまり救済の贖い主キリストは同時に世を統べ治め、そして世を裁く王であられるということである。それでも神と人との仲保者キリストは人間の罪に対する贖い主であり、認識の仲保者ではない。つまりイエス・キリストは宇宙論的(存在論的)統一者(コロサイ・17)ではあっても、人間の側から第一原因に遡及していくための認識論的な仲保者ではないということである。そのように考えることは、古代の弁証家が唱えたロゴス・キリスト論、そして中世と近代の自然神学にあつたような一種のプラトン主義に陥っていくこととなる<sup>(15)</sup>ので注意を要する。

ところで、神が世界の創造者であるという認識が、とりもなおさず一七世紀ヨーロッパにおいて近代科学が誕生する背景にあつた。より正確に言えば、近代科学とは神の時間内の創造の法の第四番目の物理的局面(図1参照)の探究である。しかし近代科学誕生の背景には、実はもう一つ重要なこととして、ある独特な自然の認識の仕方があつた。これはギリシアの思考をその起源としている。ガリレオは「宇宙という書物は数学の言語で書かれている」という名

文句を吐いたが、ここに出てくる精神は神の創造した自然の法則は数学的に表現可能、といった合理主義の精神である。つまり創造の神は認めてもそれは第一原因としての神という、いわば理神論的な神の側面である。このようにしてキリスト教思想とギリシア思想の折衷から誕生したのがほかならぬ近代科学というものであった。

やがて近代科学が発展するにつれて、逆に宇宙と世界から創造者なる神の観念を追い出してしまった。ガリレオの発見した慣性の法則があれば、物体は第一原因なくして運動し続けると考えられたのである。このように因果的に閉じた力学的・機械的な世界観が一八世紀の啓蒙主義、一九世紀の実証主義の時代に出現する。今や、世界の中心は自律した理性をもつ人間である。

それではこの閉鎖的な世界から神は完全に追放され、「神は死んだ」(ニーチェ)かというともなかったのである。世界の中心に位置していたはずの誇り高き人間は実は完全に宗教から自由になれなかったのだ。人間は今度は人間の意識から神を求めるように事態が逆転していった。コギト・エルゴ・スム(われ思う、ゆえにわれ有り)の命題から始めて次に神の存在証明をせざるをえなかったデカルト、神を絶対無限の実体と規定したスピノザ、さらには実践理性の道徳律として神を要請したカントなどは、まだ理性を駆使して神を論じた世代であった。しかし次のロマン主義、そしてキエルケゴールに至り神は依然として求められたのであるが、その神は理性から切り離されていた。

#### 四、広義の神学と諸宗教

神なしの閉じた機械的な世界観、さらにはそれへの反動としての人間の意識(宗教意識)からの超越(者)の希求、いわば著者である神を追い出してしまった世界、その世界というテキストからそのテキストの著者は誰であったかを必死に読み取ろうとする努力がなされる。しかし現実には、人間にそのような宗教意識を生み出させる作者はいわば創作者なる神が人間の良心を通し、歴史を通し、自然を通して御自身を啓示した。キリスト教徒は神はもう一つのテキスト、すなわち旧新約聖書を通して神が御自身を三一の神としてより明瞭に啓示したと信じている。し

たがってキリスト教神学は旧新約聖書の啓示をその学問的研究の基礎とする。しかし旧新約聖書を神の特別な啓示と認めない（すなわち聖書の權威を読めない）人は世界を通し、歴史を通して啓示されているその神を、人間の側から人間の宗教意識を通して探さなければならぬ（例えばトルレルチの宗教的ア・プリオリ）。そのとき神を求める学問は宗教学の領域、つまり諸宗教の研究の領域と重なることとなる。

そうではあるが、われわれのように神学を広く、「神の法の下でリアリティ全体を探究する学問」と定義するのであれば、この神学においては世界の諸宗教に関心をもち、宗教史をも研究の対象にするのはこれまた当然のことである。「諸宗教は不信仰」（バルト）として諸宗教の体験と伝統を広義の神学の探究からはずしてしまうことはできないのである。

世界の諸宗教は枢軸時代（紀元前八世紀―三世紀）を境に救済宗教として姿を現わし、その後の世界の歴史と文明に多大な影響を与えた。世界の各地の文化は必ずその地域の宗教と深く結びついている。したがって広義の神学は宗教と絡み合っ出てくる各地の文化をも課題とする。宗教の存在の普遍性（宗教的根本動因の普遍性）と同時に各地の文化の相対性（信仰的局面や歴史的局面によって性格づけられたリアリティ）を問題にする（図1参照）。したがって人間学一般や文化諸科学と深い関係をもつ。日本における広義の神学は当然、日本の文化と歴史を問題にする。また問題にしなければならぬ。比較哲学、比較文化論的なアプローチは広義の神学にとって特に重要である。異なる宗教、異なる文化を比較し、検討を加えることはその見返りとして自分の宗教的信仰、自分の生きている文化を逆に問うこととなる。異文化・異宗教を理解することは自文化・自宗教をより深く理解することにつながる。他者理解は必ずや自己理解へとはねかえってくるのである。

そこで問われるのは、宗教学や宗教史、ないしは宗教哲学という個別学問の領域と、すでに定義した広義の神学の方法論との関係である。一般に諸科学と神学との関係と区別が問題となる。ここで学問の方法としての解釈学が重要となってくる。

もともと解釈学はデイルタイにおいて、自然科学の方法論に対抗する精神科学の方法論として提起されていた。と

ころが現在では自然科学もまた解釈学的側面をもっていることが明らかになってきている<sup>16)</sup>。それゆえに筆者は精神科学と自然科学の両方を同時に意味づける方法としての超越論的解釈学を提起し、これによって広義の神学を構築していこうとしている。

超越論的解釈学においては、自分の宗教的信仰を保ちつつ、他の信仰を理解していくことが可能となる。また最近の地球大の規模の伝統宗教の復興の意味づけと諸宗教間対話がキリスト教の立場からいかにして可能か、という問題にも解決の方向性を与える。それによって他信仰の理解だけでなく、自分の信仰の理解が深まることを示唆する。

従来、キリスト教神学者が他宗教者と対話するとき、この点が必ずしも明瞭ではなかった。ここでパウル・ティリツヒ(一八八六—一九六五)を例にとって説明してみよう。

## 五、ティリツヒの宗教理解

パウル・ティリツヒにとって宗教の定義とは「究極的な関心事」というものであった。実際に彼の著作から引用してみるとこうである。

「宗教とは人間精神の一機能ではなく、人間精神の全体性における深みの次元である」<sup>17)</sup>。  
ここでティリツヒは「人間精神の機能」として、倫理的機能、認識的機能、美的機能、感情的機能を挙げている。彼によれば宗教とはこれらと並列されるような人間精神の一機能ではなく、これら諸機能の一段深い次元にある究極的な関心事だ、と言うのである。しかし現実には宗教はこれら人間精神の他の諸機能と並ぶ一つの機能となってしまう。そこに宗教が歴史上にたどったさまざまな過ちと悲劇があったのだ、と。

しかしながら、宗教は現象として現われるとき、まぎれもなく歴史的にまた文化的にある特定の形を取らざるをえない。宗教的信仰は明らかに歴史上の出来事として出現する。したがってこれはやはり人間精神の機能の中にある宗教的機能(筆者はこれを神の創造の法の第十五番目の「信仰的機能(何ものかを信ずる機能)」と呼ぶが(図1参照))

が存在するということにほかならない。もしそうでなければ、歴史的に異なった状態で出現してきた諸信仰が互いに対話するということも不可能である。また自己の信仰的アイデンティティーも不明瞭なものとなっていくであろう。

実際、テイリツヒの場合、このことが現実を起こったと思われる。バルトと並び称せられ、二〇世紀の代表的神学者であり、また来日して日本の仏教者とも積極的に対話した彼であるが、その信仰的立場は最終的には実存的神秘主義に陥ったと言わざるをえない。つまり他宗教との対話の中で、<sup>②</sup>「有神論の神を越える神」<sup>③</sup> (Gott über Gott) ないしは<sup>④</sup>「存在それ自体」<sup>⑤</sup> (Sain-Selbst) を導入し、しかもこの抽象的な<sup>⑥</sup>「神」への「絶対的信仰」<sup>⑦</sup> を説くことを主張するからである。もし彼が「人間精神の一機能」としての信仰的機能を導入していれば、この種の神秘主義には陥らなかったと思われる。つまりテイリツヒには精神の経験的機能の一つとしての「信仰的機能」と前経験的(超時間的)で靈的な宗教的根本動因の区別がなされていない、ということである。

われわれは、テイリツヒの言う「深みの次元」をわれわれの宗教的根本動因に近い概念と見なすことができる。そしてそれを先述したようにキリスト教的動因の場合に、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同一視し、精神の「信仰的機能」とは区別するのである。

テイリツヒについても一つ、彼の哲学と神学の関係についての考え方をつけ加えておきたい。彼は一九四〇年九月二十五日にニューヨークのユニオン神学校の教授就任講演において、「哲学と神学」と題する講演を行なった<sup>⑧</sup>。テイリツヒの定義によれば哲学とは存在そのものに関する学問であるが、それゆえに神学とは切り離せないと言う。そして神学をケリユグマの神学と哲学的神学の二つに類型化する。ケリユグマの神学とはキリスト教の使信の内容を秩序だてて組織的に再現しようとする試みであり、哲学的神学とはケリユグマの内容を哲学との密なる相互関係の中で明らかにしようとする試みである、としている。キリスト教思想史にはいつでもこの二つの型の神学が互いに補い合いながら存在してきたのであり、「神学部にはケリユグマの神学および哲学的神学をそれぞれ代表する教授を一人ずつ持つことが望ましい」と述べている。

またテイリツヒはロゴスを媒介として哲学と神学を結びつける古代のロゴス・キリスト論に大いなる親近感を抱い

ており、次のようにも語っている。

「パスカルに抗して私は言う。アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と哲学者たちの神とは同じ神である」<sup>(23)</sup>。  
哲学者たちが始源<sup>アルケ</sup>に向かう衝動、すなわち宗教的根本動因につき動かされて哲学していたことは明らかである。しかしながら、それをすぐにキリスト教の宗教的根本動因と同一視することはできないのである。

宗教的根本動因と哲学、諸宗教、文化との関係の詳細については拙著『知と信の構造』（ヨルダン社）、『宗教多元主義の探究』（大明堂）や『純粹神人学における宗教と実在』（『思想のひろば』第5号・滝沢克己協会編）を参照されたい。

## 六、自然観、社会観と倫理

今まで議論してきたのは主として人間と神との関係であった。次に人間と自然および人間と社会との関係を見ていきたい。そのとき近代の自然科学、社会科学をも同時に問い直すこととなる。なぜなら近代の諸科学の発展は自然観および社会観についての独特の見方に基づいていたからである。自然観、社会観のあり方を変えない以上、本質的な意味での近代科学批判を広義の神学の課題としてなしとげることもできない。

前節の宗教の問題は、例えば、宗教多元化は今日において地球大の規模で起こっている事柄だ、といっても、人間を越える「超越」に対するセンスのない人々にいくら語ってもしょうがないところがある。しかし自然破壊、エコロジー危機、そして人間の生存権の問題となれば、これは宗教的センスがあるうがなかるうが、どんな人間も、今日、地球大の規模のこととして感じてきている事柄であろう。そもそも今のような経済成長を続け、資源の無駄使いをしていれば、地球環境はあと百年ももたないとすらいわれているのであるから。

毎日の生活ゴミの処理にしても、燃えないゴミと燃えるゴミを分別する、さらにはゴミは必ず指定された透明の袋に入れて出すこと等々、役所から細かい行政指導があるということ自体、やや異常である。それでも市民がほとんど

クレームをつけないところを見ると、現代人が環境問題をいかに深刻な事態と受けとめているかが明らかである。これは資源問題、文明のリサイクルと関係しているからである。生活ゴミ一つとっても問題は文明論的なテーマになってしまいう時代なのだ。文明論ということになれば、これはとりもなおさず、近代文明を問い直すという大きな課題となつてわれわれの前に立ちふさがらざるをえないであろう。

今日、エコロジー危機が叫ばれているということは、近代文明の自然観および社会観が問われているということである。自然といった場合に、天体や地球環境のみならず、植物、動物、人間の生命までをもその視野に入れて議論する必要がある。出てきている。

近年、環境問題やエコロジー問題を基礎から考え直そうという意図で環境倫理学 (environmental ethics) という分野が台頭してきている。これは八〇年代に流行となった生命倫理学 (bioethics) よりも発想がずつとポスト近代的である(ここでポスト近代という言葉は近代主義を克服するという意味で使っている)。生命倫理学が提起した問題に比べ、より文明的、歴史的に内容のある問題を提起している。生命倫理学(体外受精、遺伝子操作、脳死・臓器移植、安楽死等々)がどちらかという個人(個体)の生と死を扱っていたのに対し、環境倫理学は個人ではなく、種族、生態系、生命圏全体の生と死を、そして文明の過去と将来を扱うからである。生命倫理学がややもすると(患者の)自己決定権という個人主義、そして近代的な自由主義をその考え方の基礎においていたのに対し、環境倫理学はこの個人主義を制限する方向に働く。

もともと倫理学という分野は人間と人間の関係を学問的に扱う分野であり、人間と他の生物との関係を扱う分野ではなかった。日本語の倫理という言葉も、語源的に、「人間仲間の間のことわり」という意味であるから、人間と人間の関係を律し、人間の平和的共同体生活を可能にする規範ということであった。<sup>24)</sup>

最初の体系的な倫理学のテクストであるアリストテレスの「ニコマコス倫理学」において、自然の目的より導き出された規範は自然法と呼ばれたが、これは今でいう自然法則ではない。自然法は人間対人間の関係においてあらわれるものであり、そこにおける倫理はポリスの倫理であった。<sup>25)</sup>人間は自然の目的論的、階層的秩序のうちいたので

あるが、倫理は決して他の生物に対する行為規範としての意味をもつものではなかった。

近代の倫理も同様である。ガリレオ、デカルトらにおいて自然像の機械論化が進められた。ガリレオが「自然の書物は数学の言語で書かれている」と述べたとき、そこにあらわれている自然は数値化、計量化できる自然であり目的論的意味は背後に退いている。そういう意味で数学的に理念化された機械論的な自然観である。もともとガリレオは自然 (nature) という言葉で主として天文学、物理学の対象となる領域を指していたが、やがてその発想は人間の本性 (human nature) および社会の見方へと応用されていった。本来、被造世界の物理的局面にのみ適用可能である方法が、リアリティ全体に拡大されていったのである。すでにガリレオと同時代人、トマス・ホッブズにおいてそのことが顕著である。

ホッブズは自然観の機械論化を通じて、社会観および倫理観の人間中心主義化 (欲望を無限化する方向にふるまう人間像) を押し進めた<sup>66)</sup>。ガリレオの慣性の法則「運動する物体は他から力が加えられない限り、その運動をどこまでも持続する」はその当然の帰結として無限空間を想定する。ホッブズはこの慣性の法則と無限空間とを自分の世界像の中に組み込んだ。ここでは運動が不滅であるように人間の欲望も不滅で無限なのである。近代の自由主義はこの無限の空間の想定のもとで初めて成り立つ。近代のアトム化された個人が自由競争の中で欲望が最大限になる方向に行動するのである。自由主義、資本主義の政治経済学の基本となる考え方もここから出てくる。

このようにホッブズにおいて自然像の機械論化を通じて、倫理の人間中心主義化は極端にまで進められていった。倫理とは、人間の本性からして必然であるところの「万人に対する万人の戦争」の状態 (自然状態) を逃れ、人々が平和な状態のうちに生きるために必要な機械的な戒律にすぎなかったのである。もちろんこの近代の機械論化された倫理観ないしは啓蒙的合理主義に対して反発する人は出てきた。それは先述した通りであり、例えばロマン主義の運動もその一つ。

ロマン主義は機械論的自然観、生命観に対して有機体的自然観、生命観を掲げ、アニミズム宗教ないしは東洋宗教や汎神論と結びつきやすいものであった。西欧哲学史の中で近代の機械論的自然観、生命観を批判して有機体的自然

観、生命観を展開したのはロマン主義を哲学的に克服したヘーゲルである。ヘーゲルの体系はいわゆる自然科学から精神哲学へと包括的な発展をとげた壮大な体系であったが、最終的にはその観念論を「逆立ち」と批判してマルクスの理論が出てきたわけである。

確かにヘーゲルにおいては、近代哲学の基本であった主体—客体の二元論は弁証法によって統合され、存在の有機的連関の把握は一見可能となったかのように見えた。しかし倫理という観点からは、彼は家族→市民社会→国家という三段階の歴史哲学に支えられた「人倫」(Sittlichkeit)の関係を提起し、それは基本的には人間と人間との間に成立するものであった。人間と自然との間に倫理は考えられていない。

この点において、今日、環境倫理学が出てきたのは注目値する。人間と他の生物、地球上の他の存在との関係をようやく倫理の問題として捕らえる状況が現出したからである。そしてその前提として近代の機械論を超えた有機体的自然観が重要な意味をもつようになってきた。またそのことを通じて、近代の人間中心主義から発想を転換して、神の創造した被造物全体へと目を転じる可能性も出てきたのである。

## 七、環境倫理学

最近の環境倫理学の主張を、加藤尚武氏は次の三点にまとめている。<sup>28)</sup>①自然の生存権、②世代間倫理、③地球全体主義。一つ一つ見ていこう。

①自然の生存権。人間だけではなく、生物のさまざまな種、生態系などにも生存の権利があるので勝手にそれを否定してはならない。

人間だけに生存権があり、自然物に生存権がないとすると、人間の生存を守るという名目で結局は自然破壊が正当化されてしまう。だから、人間には他の生物よりも生存の優先権があるという人間優先主義を否定しなければならぬ。この主張には、色々な形がありうる。例えば、人間以外のものに権利を認めることは、自然物に靈魂の存在を認

めるのと同じことになる。自然物の権利という形でアニミズムの復権が図られる。また東洋文化の見直しとも関係してくる。「山川草木悉有仏性」という思想は、あらゆる生命に尊厳を認め、人間の生命だけに尊厳を認める思想とは違

う。

②世代間倫理。現在世代は、未来世代の生存可能性に対して責任がある。

森林の伐採により砂漠化が進み、環境を破壊し、石炭、石油などのエネルギー資源を枯渇させるという行為は、現在世代が加害者になって未来世代が被害者になるという構造をもっている。これは人類の歴史上、奴隷制度とか、大量殺人とか、さまざまな犯罪が行なわれたなかで、もっとも悪質な犯罪なのである。なぜなら未来世代は現在世代に対して何の異議申し立てもできないからである。われわれは石炭、石油を使いきってしまうことによって、あるいは地球環境を破壊することによって、未来の人類の九〇%を殺害することになるかもしれない。近代の自由主義においては個人の自由を最大限に認める自己決定権の原理が含まれている。しかし同世代間の中で自己決定権、自己生存権を最大限に認めることによって未来世代は生存できなくなってしまうのである。

③地球全体主義。地球の生態系は無限の宇宙ではなく有限の世界である。

地球環境というのは一つの地域のことを考えていたのでは不十分であり、たえず地球全体を視野に入れていなければならない。一国家の全体主義ではなく、地球の全体主義である。地球環境を守るためにはむしろ国家エゴは制限されなければならない。そもそも無限という発想は中世から近代に移行するなかで入ってきた。近代の自由主義は無限の空間と無限の欲望を前提にしている。つまり「無限の空間の中で自由に資源を消費し、自由に廃棄する」ということである。

さて以上の環境倫理学の主張に対し、われわれはどう応えるべきか。

まず第一の主張の「自然の生存権」について。自然の生存権という言葉自体を奇異に感ずる人もいるかもしれない。常識的には「権利」は人間のみに帰せられる概念であるう。それが動物、植物、さらには生態系一般に使われるとなれば、これに抵抗を感ずるのも当然である。何よりも動物や植物を食糧としていかざるをえない人間が、これらに

「権利」を付与するというものはなはだ身勝手、という疑問も湧いてこよう。

「権利」とはそもそもヨーロッパ近代において、人間の不平等をなくしより平等な社会、人間の尊厳と自由が法的に保障された社会を建設していく過程で出てきた概念である。抑圧されてきた少数者マイノリティがそのつどの戦いの中で、時には多くの血を流して獲得してきたものが「権利」の概念の中にはある。そういう歴史を踏まえた上で、人間以外の自然物にも生存の権利を認めよという主張がなされているのである。われわれはこれをどう理解していったらよいのだろうか。

筆者は次のように理解する。「自然の生存権」の主張は、人間の食欲さを制限し、どんな自然物にもつまり動物、植物、鉱物、さらにそれらが織りなす景観に至るまで存在の意味がある、という事実を承認せよという主張にほかならないのだ、と。ただこれがアニミズムや汎神論と結びつけられていくところに問題があるのである。こう解すれば、そのいわんとするところの内容は明瞭である。どんな自然物、どんな被造物もそれなりに存在の意味、存在の場所をもっている、ということなのであるから。

この方向性は、キリスト者が神の創造の法の中で、そしてキリストによる贖いの更新の中で被造物全体の意味を見いだそうとする努力と一致している。現代のキリスト者は、西欧の進歩史観、人間中心主義と一縮くたになってしまった従来のキリスト教思想を批判的に吟味し、被造物全体に例外なく存在の意味、存在の場所があることを明らかにしなければならない。動物、植物、鉱物も、被造物全体によって構成される共同体の中に固有の場所を占めているのである。そのような現代の倫理的、共同体論的課題について、キリスト者は思想的挑戦を受けているのである。

ロデリック・F・ナッシュは環境倫理学形成の歴史について記述した『自然の権利』という書物の中で、英米の社会において、少数者や弱者が権利を拡大していった過程を表にして記している<sup>29)</sup>。それを紹介してみると

一二一五年 英国貴族―マグナ・カルタ（大憲章）

一七七六年 アメリカ入植者―独立宣言

一八六三年 黒人奴隷―解放宣言

- 一九二〇年 女性―憲法修正一九条
- 一九二四年 アメリカ先住民―インディアン市民権法
- 一九三八年 労働者―公正労働基準法
- 一九五七年 黒人―公民権法
- 一九七三年 自然―絶滅危険種保護法

ここからあと現在そして将来において、権利が「自然物の生存の権利」として拡大されていくべきだ、というわけである。しかしながら実は抑圧された者の人権すらまだ十分に現実化されていない現時点の状況をも見すえなくてはならない。解放の神学、フェミニズム神学の提唱はもちろんこのことと関係している。特にここで眼を向けたのは「最も小さい者」の人権である。つまり「胎児の人権」についてである。これを一考することによって近代西欧の人権概念がいかなる性格のものであったか、その本質が見えてくると思われるからである。

「胎児の人権」は近年に主張されている「女性の中絶の権利」という考え方とは衝突せざるをえないであろう。しかしこの二つは実は次元の違う問題であることに気づかねばならない。後者は近代の自由権、社会権の延長線上で主張されていることであるが、前者はまさに生存権として主張されているからである。男性優位の社会構造、女性の法的地位、労働環境等が改善されていかねばならないのは当然であるが、それが胎児の生存権を剥奪する方向で実施されていく場合にはその自由権は制限されざるをえない。

「中絶の権利」を容認する人々は、胎児はまだ生産性をもった人間ではないから一個の人格と見なしがたいと考えているのかもしれない。もしそうであるとすれば、生産性ある者のみに人格が付与されるという近代主義の発想が出ている、と言わざるをえない。

確かに胎児は外見上、まだ一個の人格とは見なしがたいかもしれないが、人格としての潜在的モードをもっていることは明らかである。神の創造の法の領域でいえば、胎児は第十六番目の感覺的的局面までの法に従っている(図1参照)。

つまり感覚的機能までをもった「主体」である。しかしその一つ上の論理的機能以上の機能はない。ないというよりもそれはまだ眠っているのである。つまり潜在的には存在し、存在のモードとして備わっている。そして論理的機能以上の眠っている上位の機能は順調に成長していけば徐々に開示していく。それを大人の世代は手助けしていかねばならない。

胎児の生存権を認めることは一種の世代間倫理である。近代主義の人権論においては個体の生存、個体の欲望の充足ばかりが主張される。その主張をしない胎児は生存の権利を保障されない。そうであるから胎児に代わって大人がその生存権を主張しなければならない。当該の主体が論理的機能、言語的機能をもたないがゆえに、当該の主体に肩代わりして、その生存の場所を確保することが必要になってくるわけである。そして実はその発想が自然物の生存を確保する際に重要になっていくのである<sup>(30)</sup>。つまり人間は論理的機能以上の機能をもたない「主体」の代わりに、その生存の場所を保障するために「後見人」として働かなければならない。多く与えられているものはそれだけ多くの責任をもつのである。

## 八、「主体」と神の支配

このように考えてくると、哲学的には結局、「主体」とは何かということになってくる。近代思想の根底にあったデカルト的な主体―客体の二元論を問題にせざるをえなくなってくるのである。

主体を自我エゴと同一視したのが近代哲学の出発点であった。そして自我以外の外的の世界はすべて客体であり、この客体の世界を数学的に理念化して操作していくのである。そしてまた近代の人権論もそれを基礎にしていた。しかし、われわれはすでに述べたように主体 (subject) を「神の法に従属する (subject to) もの」と定義した。神の創造の多様な法に従属するものが主体である。したがって主体は神の法領域ゴトと異なってくる<sup>(31)</sup>。

無生物は第四番目の物理的局面まで主体の機能をもっている。つまり物理的法領域の法に従属しているが、その一

つ上の生物的法領域の法に従属していないことである。同様に植物は第五番目の生物的局面的機能まで、動物は第六番目の感覚的局面的機能まで主体の機能をもっている。第七番目の論理的局面上、最後の信仰的局面的機能まで主体である被造物は人間のみである。そういう意味で人間は神の像に造られたのであり、他の被造物に代わってこれを保護する責任、いわゆる信託管理者としての責任 (stewardship) (創世記一・28) がある。多く与えられているものはそれだけ多くの責任を果たさなければならないということである。近代の人間中心主義の影響下で生み出された従来の創世記一章の釈義「神から地の支配 (dominium terrae) を託された人間」といった他の被造物に対する暴君としての人間のイメージは根底から再考される必要がある<sup>30)</sup>。

次に第二の主張「世代間倫理」であるが、これはすでに胎児の人權について述べたように未来世代のことにかかわる。「世代間倫理」を近代思想に沿って基礎づけようとする、現在世代が未来世代と「社会契約」を結ぶという概念を導入しなければならない<sup>31)</sup>。つまり同世代間の倫理で成り立っていた社会契約論の拡張である。だが未来世代は現在世代と同じ道徳共同体に属しているわけではないから、未来世代からの「同意」や「信託」をとりつけるわけにはいかないだろう。この種の社会契約はどう見ても成立しそうにない。

キリスト教の教えはこの場合どのようなことを示唆するであろうか。創造から終末までの一続きの有限な歴史の中で、現在世代も未来世代も同じ契約共同体に属する可能性は考えられるであろう。そしてそれは確かに全人類の贖い主イエス・キリストを通して創造者なる神との間で可能となる。また神の歴史支配を信じる者は、自分の現在の存在が過去の人々の労苦と嗣業の上にあることを知る者であるから、当然、未来の人々のために自分たちがある犠牲を払うことをいとわないであろう。そして主の再び来たりたもうとき、過去、現在、未来のすべての世代が、キリスト者、非キリスト者にかかわりなくその裁きに服さねばならないことを自覚すれば、なおさら、現在世代に属する者は未来世代に対しその責任を果たそうとの動機づけははっきりしてくる。現在世代は決して未来世代と無関係に存在してはいないのだ。マタイ福音書二五章三一―四六節の羊と山羊がふるい分けられる終わりの日の裁きは、すべての民族に對してであると同時にすべての世代に對する忠告であることは明らかであろう。

最後の主張「地球全体主義」はほとんど説明を要しないであろう。人間の欲望も自由も、地球そのものも神の被造物として有限である。南側の国々の低開発、貧困、飢餓等々の問題は、北側の国々の他を犠牲にした無限の進歩・発展のイデオロギーと無関係ではないであろう。ローマ・カトリックの神学者ハンス・キュンクは「地球大の規模の倫理」(global ethics)を提唱しているが、同時にそこで世界の諸宗教間の協働の必要性を訴えている<sup>63</sup>。ここで現代の宗教多元主義が提起している問題と交差して行くことになる。

このように今や、一つの地域のことと直ちに他の地域のことに関係してしまう現実、哲学や神学という学問にも非常に重要な問いをつきつけてくる。つまり近代思想の根底にあったデカルトの実体概念の見直しとホーリズムの存在論の必要性である。そしてそのことが倫理と深くかかわっていることの認識が重要なのである。存在論(形而上学)と倫理学は切り離すことができないのだ。それは理論と実践の間に解釈学的循環があったように、形而上学と倫理学の間にも循環があることを示唆する。そして超越論的解釈学はまさにそのことを指摘しているのである<sup>64</sup>。

このようなグローバルな認識が、神の被造物全体をその共同体の内に共存させていく倫理学的アプローチの確立と関係して行くのである。

「現在の苦しみは、将来わたしたちに現されるはずの栄光に比べると、取るに足りない」とわたしは思います。被造物は、神の子たちの現れるのを切に待ち望んでいます。被造物は虚無に服していますが、それは、自分の意志によるものではなく、服従させた方の意志によるものであり、同時に希望を持っています。つまり、被造物を、いつか滅びへの隷属から解放されて、神の子供たちの栄光に輝く自由にあずかれるからです。被造物がすべて今日まで、共にうめき、共に産みの苦しみを味わっていることを、わたしたちは知っています」(ローマ書八・18—22)。

マラナ・タ！

〔注〕

- \* 東京基督教大学神学部における教授就任講演 一九九五年十月三十日
- (1) H. C. Vander Stelt, 'Crisis in Christian Higher Education: past and present' Ed. by ICPCHE, *Critique and Challenge of Christian Higher Education* (J. H. Kook, 1987)
- (2) プラトン『国家』433・B「プラトン全集」11 (岩波書店、一九七六年) 二九六頁。
- (3) W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie, English Translation, Theology and the Philosophy of Science* (The Westminster Press, 1976), p. 7.
- (4) 例えば丸山忠孝訳テオドル・ド・ベーズ『為政者の臣下に対する権利』「宗教改革著作集」第十卷所収(教文館 一九九三年) 例えば吉岡良昌『キリスト教教育研究』(聖恵授産所出版部、一九九四年) 第II部および巻末の参考文献参照。また学校伝道研究会編『教育の神学』(ヨルダン社、一九八七年) 参照。
- (5) 以下の議論は拙著『知と信の構造』三〇四頁以下の再録
- (6) H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought (The Presbyterian and Reformed, 1969)*
- (7) アリストテレス『形而上学』九八二a一、九九三b二〇、一〇二五b二四 (岩波書店、一九五九年)
- (8) アリストテレス『形而上学』一〇二六a一九、一〇六四b三 なおネオ・トミズムの立場に立つて学問としての神学のあり方を追求する最近の試みとして稲垣良典の「学としての神学」(『日本の神学』第三四号二五頁所収、日本基督教学会編、一九九五年、教文館)を参照のこと。
- (9) 稲垣久和『知と信の構造』(ヨルダン社、一九九三年) 一三〇頁。
- (10) アリストテレス『ニコマコス倫理学』一一三九b二〇 (アリストテレス全集13、岩波書店、一九七三年)
- (11) ただし、ここで述べていることは「人間の心に働く宗教的根本動因」ということで厳密には滝沢克己の「インマヌエルの原事実」とは少々異なる。
- (12) W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie* (1967) 近藤勝彦、芳賀力訳『組織神学の根本問題』(日本基督教団出版局、

- 一九八四年) 第五章「哲学的概念的変容」参照。
- (14) W. Panenberg, *Theology*, P. 298.
- (15) G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: General Revelation* (Eerdmans, 1955) P. 324. H. G. Geertsema, *Het Menselijk Karakter van Ons Kernen* (Buijten & Schipperheijn, 1992) P. 116.
- W. Panenberg, *Systematische Theologie*, Band 1 (Vandenhoeck & Ruprecht, 1988) S. 236.
- (16) 稲垣久和『知と信の構造』一三三頁。なお、自然科学、社会科学、人文科学の「中立性」の可否と神学との関係、さらには「広義の神学」という言葉の使用法の由来については拙稿「神学と諸科学—TCUカリキュラムの理念をめぐって—」(「キリストと世界」第四号、一九九四年)を参照のこと。
- (17) P・テイリッヒ「人間精神の一機能としての宗教か」『テイリッヒ著作集』4 (白水社、一九七九年) 五一頁、五三頁。
- (18) P・テイリッヒ「キリスト教と諸世界宗教との出会い」『テイリッヒ著作集』4、一三四頁。
- (19) P・テイリッヒ「勇気と超越」『テイリッヒ著作集』9、二〇〇頁。
- (20) 同書 二〇四頁。
- (21) P・テイリッヒ「哲学と神学」『テイリッヒ著作集』4、一五五頁。
- (22) 同書 一五七頁
- (23) P・テイリッヒ「聖書の宗教と存在の問題」『テイリッヒ著作集』4、二五七頁。
- (24) 例えば和辻哲郎『人間の学としての倫理学』(一九三四年) 参照(『和辻哲郎全集』IX所収(岩波書店、一九六二年))
- (25) アリストテレス『ニコマコス倫理学』一〇九四b八
- (26) 藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』(御茶の水書房、一九九一年) 六〇頁。
- なお、機械論的自然観と近代的思惟の本質についてのコメントとして拙稿「科学とキリスト教」(「日本の神学」第三四号) 参照のこと
- (27) 加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』(未来社、一九八〇年)、『哲学の使命—ヘーゲル哲学の精神と世界』(未来社、一九九二

- (年) 青木茂『ヘーゲルのキリスト論』(南窓社、一九九五年)
- (28) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』(丸善ライブラリー、一九九一年) 一頁。
- (29) ロデリック・F・ナッシュ・松野弘訳『自然の権利』(TBSブリタニカ、一九九三年) 九頁。なお同書第四章「宗教の緑化」には神の信託管理人 (stewardship) の概念を中心としてキリスト教思想から環境倫理学へのアプローチが要約されている。
- (30) ゲルハルト・リートケは聖書の生態学的解釈を行なった書物の中で「地の支配」(創世記一・28) の詳しい釈義のち「人間の被造物の抗争の中での連帯」を主張している。『生態学的破局とキリスト教』(安田治夫訳、新教出版社、一九八九年)。そして人間が被造物の肩代わりをすべきことを次のように述べている(二二二頁)。
- 「被造物はそれ自身のために誇ることができないのであるから、われわれがわれわれの搾取のハンマーの打撃を受けている被造物の苦しみを共に感じなければならぬ。被造物は自分ではなしえないのであるから、われわれがその代わりに考え、語り、行動しなければならぬ」
- またR・F・ナッシュ著『自然の権利』では「法廷代理人」や「後見人」という言葉も使われている(二二五頁)。
- (31) 稲垣久和『知と信の構造』一三三頁。
- (32) 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』一二九頁。
- (33) H. King, *Projekt Weltethos*, (R. Piper GmbH & Co. KG, 1990)
- (34) 稲垣久和『知と信の構造』一三三頁。

[Abstract in English]

Towards a Theology in a Broad Sense:  
Religion, Science, and Education in the Postmodern Age

H. Inagaki

Is it possible to think of theology as a science (*scientia*)? This question had already been asked in Europe during the Middle Ages. By using Aristotelian philosophy to structure his discussion of this question, Thomas Aquinas was able to answer it positively and thereby to contribute to the development of Scholastic Theology. This scholastic framework for theology survived, at least partially, even after the Reformation, as scholars once again seriously considered the question of the scientific nature of theology. Charles Hodge, the leading “old- Princeton” theologian, maintained something of the scholastic form of theology when he stressed the analogy between the methods of theology and the Baconian, positivistic methods of natural science. Nowadays, however, several evangelical theologians, such as J. Marsden, E. Runner, J. Davis, and J. Frame, have criticized Hodge’s theological methodology.

To construct a contemporary, wholistic method for theology—one which facilitates an interdisciplinary dialogue with other sciences—I reconsider the meaning of the Aristotelian dualism between *theoria* and *praxis*. This leads me to propose a theological methodology based on a sort of hermeneutical circle between *theoria* (*sophia*) and *praxis* (*phronesis*) which reflects the scriptural world-view and which can be called a “transcendental hermeneutics.” This transcendental hermeneutics has two a-priori conditions which make possible human knowledge and understanding. These conditions are: the human ego penetrated by the religious ground motive and the cosmological law-spheres created by God.

Given this transcendental hermeneutics, theology in a broad sense may be defined as that science which investigates reality as a whole, under God’s law, and which is based on the religious ground motive of creation, fall, and redemption by Jesus Christ through the communion of the Holy Spirit. Theology in a broad sense must, inevitably, study other religions which are to be interpreted as human responses to God’s revelation in creation. This theology postulates a concept of “subject” (*ὑποκειμενον*) quite different from that of Aristotle and Descartes and which, therefore, has a wide application to recent issues such as bioethics and environmental ethics.

編集委員 宇田 進  
伊藤 明生  
木内 伸嘉  
西岡 力

Stephen T. Franklin (長)

編集事務 阿部 伊作

## 編集後記

1995年という年は、日本にとって試練の年であった。阪神大震災から始まり、国全体に不安を募らせた地下鉄有毒ガス事件、そして、政府による宗教団体に対するより綿密な管理などについて対処を迫られた年である。しかし、この年も、神はいつくしみ深くあられ、日本と世界で仕える有為な人々を育むというこの東京基督教大学の志を祝福してくださった。

その教育の一環として、学生たちは英語を学んでいる。J. ポーショック氏の論文には、英語の学びがどのように学問研究やキリスト教会での奉仕の準備と一体化しうるかについてのガイドラインが提示されている。ある意味で、このことは、「広義の神学」ということでもあり、それはまた、稲垣氏の論文のタイトルでもある。稲垣氏の論文は、氏の教授就任講演の内容でもあるが、そこには広義の神学をするための視座が提示されている。

清水氏の論文は、引き続き、小倉百人一首をキリスト教的に解説したものである。福音を日本語においてだけでなく、日本人の魂において表現するという意味で、氏の努力は尊いものであろう。

小畑氏およびフランクリンの論文は、キリスト教が他宗教を扱う立場からのものである。フランクリンのものは、「キリスト者のためのイスラム教案内」の第二部であり、宗教と現代性に焦点を当てている。小畑氏は、浄土真宗の開祖、親鸞聖人が、時の天皇を弾劾するという事例を取り扱っており、今日の日本のキリスト教に対する意義について触れている。今回は、氏の論文の前半部分を掲載することとした。

『キリストと世界』の編集委員長として、同委員会の委員、宇田、木内、伊藤、西岡の諸氏、とりわけ、私の論文を日本語に訳してくださった伊藤氏に感謝する次第である。

(S. T. フランクリン)

東京基督教大学紀要  
キリストと世界 第6号

1996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	株式会社いなもと印刷
発行部数	1000部 頒価 1,500円



# CHRIST AND THE WORLD

VI

1996

## CONTENTS

English Language and Content Instruction for Christian Academics and Christian Language Teachers .....	J. W. Poulshock	1
A Christian's Guide to Islam (II) .....	S. T. Franklin (Japanese Translation) A. Itoh	21
An Anthology of Christian Tanka Poems Based on the Ogura Anthology .....	H. Shimizu	57
Shinran and the so-called Patriotism (Gokoku-Shisô) — "Shujô Shinka Haihō Igi" — .....	S. Obata	77
Towards a Theology in a Broad Sense: Religion, Science, and Education in the Postmodern Age .....	H. Inagaki	105

Tokyo Christian University