

東京基督教大学紀要

# キリストと世界

*Christ and the World*

第 11 号

---

人格と自己言及性 —— 科学的人間論 —— .....	稲垣 久和	1
葬送法上の諸問題（一） .....	櫻井 園郎	24
北米英国領植民地におけるカルヴァン主義の 台頭と第一次大覚醒運動 .....	増井志津代	51
新改訳聖書と新共同訳聖書における二人称の扱い —— 日本語としての適切性の検討 —— .....	松本 曜	73
祈祷と無祈祷（一） —— キリスト教と親鸞教の対比 —— .....	小畑 進	101

---

「キリストと世界」総目次（1-10号） .....		129
---------------------------	--	-----

2001年3月

東京基督教大学

# 人格と自己言及性

## —— 科学的人間論 ——

稲垣久和

1. 複雑系のコスモロジー
2. 脳と心
3. カオスと“目的論の侵入”
4. 自己言及性と心理的時間
5. 人格のみがもつ特徴 — 志向性と意味

### 1. 複雑系のコスモロジー

自然は複雑系である。こういう見方がほぼ定着してきた。物理、科学、生物、生態系の分野である。それだけではない。人間そのものが複雑系であり、脳科学、免疫学、遺伝学の分野でもそのように考えられている。さらには人間が営む経済、政治の現象、たとえば株式市場、為替レート、政党、民族、国家などのシステムまでもが、複雑系の手法で理解しようとすられている<sup>1)</sup>。

では複雑系とは何か。複雑系とは「複雑なシステム」のことである。当り前のようだが決して当り前ではない。「複雑なシステム」を「込み入ったシステム」と比較してみるとよい。複雑なシステム (complex system) と込み入ったシステム (complicated system) とは区別される。「込み入ったシステム」というのはゴチャゴチャとしているが、しんぼう強く分解して整理すればそれを理解できる。つまり要素に還元でき、それゆえ「全体は部分の総和」となる。しかし「複雑なシステム」というときには、要素に還元してしまうと、そのシステムの特徴は失われてしまい理解できなくなる。

とりあえず複雑系を

- (1) 数学的には非線形。決定論的方程式から出発しているが解の結果は予測できない。

(2) 科学的には

(イ) 開放系であり非平衡系であること。

(ロ) 全体は部分の総和以上のもの（創発）。

こんな風に理解しておこう。ここで創発とは何か。

「創発」を「下から上へ」と「上から下へ」の関係概念として最初に出してきた科学哲学者は、マイケル・ポラニー（1891-1976）である。彼は「もの（entity）の構造」が物質、機械、生物、人間、社会と下位のレベルから上位のレベルに階層構造をなしていることに注目した上で、しかも「上位のレベルのはたらきは、下位のレベルを構成している諸細目を支配する法則によっては説明されえない」と還元主義の発想を批判する<sup>20</sup>。そして「上位のレベルは、下位のレベルで見られない過程、つまり創発とよばれるべき過程によってのみ、生み出される」としている。ミクロからマクロへの各レベルでの特性が、不連続な形で存在していることを明確にするために、「創発」という用語を導入するのである。つまりこのとき「全体は部分の総和以上のもの」、または「ミクロの集団としてのマクロにはミクロにない性質が現われる」のである。これを下からのみ見れば機械論、上からのみ見れば目的論となるが、その両方を切り離さなくて見る視点が創発の考え方にはある。

最後の節で説明するが、われわれはポラニーが「もの（entity）の構造」について言っていたことを様態（mode）に、または「意味の構造」（meaning structure）に転換する。そのことによって新たな存在論の地平が開かれる（創発的解釈学）。この「意味の存在論」は下からのみ見れば経験論、上からのみ見れば宗教論となる。しかしそれらを切り離さなくて見る視点がわれわれの立場である。この論稿の前半では、主として「ものの構造」の議論（科学的議論）に集中する。

非線形現象が複雑系となることは、すでに19世紀にニュートン力学の範囲内でポアンカレが見つけていたことであつた。彼は天体力学の三体問題を研究する中で非線形微分方程式が解析的に正確に解けない場合、解の大域的な様子を知るための新しい方法を研究した。基本的な周期運動の上になつて系の運動状態を記述する、すなわち周期的に系の状態を観測するという手法を開発した。ただそれが非常に複雑なものになっていることから、彼自身、次のように書いている。「三体問題がいかに複雑なものか、またこの問題を解くためには、われ

われの既知のすべての知識とは異なった超越的な知識が、いかに必要であるかも分かってくる」<sup>(3)</sup>。

そしてここでポアンカレのいう超越的な知識とは、実は、今日のカオスのことであったのだ。

われわれが複雑系の科学に特に注目するのは、複雑系の科学の方法論の中に、目的因を含んでいるからである。いや含まざるを得ないからである。こんな言い方をすれば、機械論的な方法に慣れ親しんだ現場の科学者からは、反感を買いそうである。しかしこの点をよく理解していくことが重要である。近代科学の方法論の確立以後300年もたって出てきたこういった認識は、まさに革命的とも言える思考の展開である。実は、従来の科学の方法論にも目的因は入っていたのである。ただしそれはシステムの外から与える初期条件や境界条件という形で。

初期条件や境界条件をいかに決めるかは、デザイン（設計）の問題であった。ボラニーによると、もし力学系に機能が達成できるようにすれば、それは単なる力学系から機械になる。この不定条件の意図的設定というところに、単なる自然物と機械の根本的違いがある。機械には作った人の創作意志があり目的がある。これにより機能が発生し、価値的評価が可能になる<sup>(4)</sup>。もしこの力学系を乱暴にも宇宙大にとってしまえば、形而上学的な意味での機械論的世界観の主張となる。この機械的宇宙にはデザイナー（設計者）はいるのだが、その設計者は初期に「はじめの一撃」を与えただけで、あとは宇宙という舞台に登場しない。いや必要なきには呼び出されるかもしれないが、単なる「機械仕掛けの神」(Deus ex machina)だ。それならいっそのこと、神に退場願ってしまう。こうして、神なしのシステムの結果として残されたのが、機械論的決定論であった。

こういった思考の経路は、確かに西欧近代社会が歴史的にたどった道であったが、実は近年の複雑系の科学の出現により、もう少し注意深い考察を要することとなった。なぜなら、たとえばカオス力学系では、初期条件に鋭敏に反応し、しかもその後の振る舞いは初期条件で与えた情報が急速に失われる（ただし9頁に見るように別の意味での情報が生成されている）ことが分かってきたからだ<sup>(5)</sup>。したがってカオス力学系では、最終的には結果が予測できない。ここで設計者の意図は消えてしまうように見える。だから、初期条件の喪失と同時

に目的因が排除されたのか、ということ、そうではない。実はもっと明白な形で目的因が入ってきたのである。それは力学系の外から与えられるコントロール・パラメーターという形である<sup>66)</sup>。

このレベルにおいては下からの予測不可能性に対し、コントロール・パラメーターによる上からの統制（意志、志向性）が働いている。このシステムの特徴は、後述するように、複雑系としての人間の心にあてはめた場合、人間が単なる物質に接する「物理的態度」から、機械、生物にかかわる「デザインの態度」、さらにその上に人間の予測不可能性をはらんだ「志向的態度」への階程を説明する。「志向的態度」は下から見れば人間の自由意志、上から見れば霊的世界からの神の導きとなる<sup>67)</sup>。

科学の方法論から目的因が排除されたのは近代に至ってである。フランシス・ベーコンの哲学の中にそれが明瞭に出ている<sup>68)</sup>。現代の自然探究は表層部分から少し深いところまで入ってきた。線形方程式で近似される表層領域より深いところに入ってきたのである。そしてそのとたんに、機械論的決定論の見方は使えなくなってきたのである。われわれは現代の自然観を、近代の「機械論的」自然観に対して、「有機体的」と呼ぶことができる（志向性は有機体のうちでも特に人間にのみあてはまる）。しかしだからといって単純に中世の科学（すなわち自然哲学）に戻るわけではない。近代に至って科学が専門分化しすぎてしまったことへの反省をした上で、科学を人間の知の営みの中で正しい位置に戻そう、こういう動きと解釈できるのだ。

## 2. 脳と心

われわれの関心は人間にある。複雑系の発想において人間をどう位置付けるか、ということである。単純な進化論の延長で人間をとらえるのではなく、また将来コンピューターに置き換えられてしまう人間ということでもなく、自然界には人間としての人間の固有の位置がある、こういうことを示すことである。

心身統一体としての人間、ホモ・サピエンスという種の特徴、それは言語を使用して文化を形成してきたことである。そのことに異論はあるまい。また、いわばそれら高度な精神作用は人間の脳の働きと深く関係している。これも唯脳論など持ち出すまでもなく、ごく常識的なレベルで納得できることであろう。しかし心身問題、最近の言葉でいえば心脳問題は、決して単純な問題ではなか

った。心と脳との関係はどのようなものなのか。このような問いに対して、科学としては理論らしい理論はほとんどない。今のところ、もしあるとすれば、量子脳理論ぐらいのものであろう。

梅沢博臣、高橋康、保江邦夫、治部真理らによる量子脳力学（Quantum Brain Dynamics）は、脳の生理物理学的考察から記憶や意識のメカニズムを説明しようとの試みである<sup>9)</sup>。しかし原子・分子のミクロのレベル（ナノメートルのスケール）にあてはまる量子論が、その上にあるレベル（マイクロメートル）のニューロンやシナプスや細胞膜のような生体高分子のレベルになぜ適用可能なのか。

これはミクロからマクロへの移行が、よく言われるように、単にプランク定数についてのゼロの極限ではなく、粒子数の無限大の極限によってなされることから出てくる結論である。粒子数無限大という極限では、量子論ではなく場の量子論が必要となる。そして場の量子論の枠組みの中で、上の生体高分子のスケールの物質を粒子数無限大の凝集状態として捉えようというのである。ただしこの場合に、場の量子論特有の発散（結合定数などの観測量が計算上で無限大となってしまうこと）を処理するための処方せんが必要である。この処方せんは繰り込み理論と呼ばれている。したがって場の理論を適用する場合に、繰り込み可能な場の相互作用を構成できないと意味がない（この相互作用は対生成を含むゆえに自分が自分と相互作用すること（自己言及性）となり、したがって非線形になる）。繰り込み不可能な相互作用の場合には、計算して得た物理量を観測量と比較できず、物理理論としての信頼度が格段に落ちる。梅沢・高橋グループはこの点の考察を注意深く行った。彼らは次のような点に着目し、諸物理量と記憶、記憶の想起、意識などの心の働きとを結びつけた。

脳組織は、頭蓋骨中の電子場と核子場のマクロ凝集体として捉えられるが、その70～80%は水の形態をなし、20～30%はタンパク質や脂質などの生体構成分子の形態を示している。このようなマクロ凝集体の階層構造を利用して脳機能の物理素過程を記述する場合の自由度として、何に注目すべきか。それは、水分子と生体構成分子に固有な電気双極子の時間的・空間的变化を映し出すことができる電気双極子場である。この電気双極子場の集団運動のモードが心の働きと関係していると見なすのである。

大きなレベルで、細胞膜のタンパク質や脂質などの集団が大きな電気双極子

を作り、これが小さなレベルの水の電気双極子の境界条件となる。そのため水分子の電気双極子は一方向にそろうことになる。「外からの大きな刺激」が与えられれば、この一方向の固定は安定に維持される（この“安定な維持”ということが“記憶の形成”に対応する）。このとき水分子の電気双極子は回転対称性を自発的に破っている。したがってその回転対称性を回復するために、わずかのエネルギー流入で南部ーゴールドストーンボゾン（この場合はポラリトン）が発生する。これが“記憶の想起”に対応する。また水分子の電気双極子場がゲージ場としての頭蓋骨内の（各種イオン分子によって作られる）電磁場と相互作用するため、ヒッグス機構により南部ーゴールドストーンボゾンはゲージ場の縦波成分として電磁場に取り込まれる（この理論は繰り込み可能だからそれが可能である）。その結果、“記憶”の要素となっている水分子の電気双極子場の秩序領域には  $M=13.6\text{eV}$  程度の質量をもつ光子がマクロ凝集体を形成すると考えられる。このような特異な光子は非進行波モードの量子であり、エバネッセント・フォトンと呼ばれる。エバネッセント・フォトンの集団運動を理想ボーズ気体として近似すれば、質量  $M=13.6\text{eV}$  に対応したボーズ・アインシュタイン凝縮の臨界温度として約  $T=300^\circ\text{K}$  となり、ちょうど体温程度の温度になる。この体温程度の高温下でも安定な基底状態の凝集体が実現されるわけだ。このエバネッセント・フォトンのマクロ凝集体のモードを“意識”（心）に対応すると考えるのである。

エバネッセント・フォトンがポラリトンと相互作用しているわけだからこれが“意識”と“記憶”の連携である。また南部ーゴールドストーンボゾンの極低エネルギー性は、ちょうど  $1\text{Hz}$  や  $10\text{Hz}$  のオーダーの脳波の振動数を生み出すのに都合がよい。これはまさに観測の実際と合っている。

以上は全くの物理・生理系として脳の働きをまず捉え、次にこれを記憶、記憶の想起、意識などの心理現象と結び付けていく発想である。しかし一方で、生命や脳の働きは生物体であるから、これを情報系と見るのがむしろ自然であろう。いや「情報の伝達」の概念なくして脳と心の関係を表現したことにはならないであろう。上の「記憶」の説明に「外からの大きな刺激が与えられれば」という表現を使ったが、これはまさに情報をインプットすることと解釈できる。また電磁場を形成する  $\text{K}^+$  イオンや  $\text{Na}^+$  イオンなどのニューロン上やシナプスでの伝達は結局は信号の伝達であるから、これもやはり情報である。そこで情

報系をどう物理系に取り込むかということが次の課題となる。これは一つ上の意味のレベルへの創発を考察していくことに相当する。それとの関連で、われわれとしては複雑系の中でも、特にカオスに注目することにしよう。

金子邦彦、津田一郎は『複雑系のカオスのシナリオ』の中で現代の新しい科学の特徴として次の七点を挙げている<sup>(40)</sup>。

- (1) 自然は複雑であり、人類はそこごく表層部分を明らかにしたにすぎない。
- (2) 単純な還元論的思考の限界はカオス理論の中で明確にされた。
- (3) 複雑現象に対して、単一の力学的予測は破綻する。
- (4) 観測者の視点を明示的に自然の中に導入することにより、純粹客観でも純粹主観でもない相対的な観点が入り込む座標の存在が示された。
- (5) 純粹客観の視点は論理によってのみ与えられ、観測によっては与えられない。すなわち純粹客観の世界は論理的な世界である。
- (6) コンピューターによって創られる「人工的」な世界と「自然」を、絶対的な基準で区別することは不可能である。
- (7) コンピューターの中で世界を構築するという工学的な手法は、複雑現象の理解へと到達するおそらく唯一の方法を与える。このことにより、自然科学と工学はもはや一体のものであり、その区別は存在したとしても相対的なものである。

ここで興味深いのは、(5)に対する注釈として次のように言われていることである。「論理を信じ、数学的構造を客観性の基準にすえることができる」。つまり物理的事象の観測結果は(4)により、観測手段に相対的にしか意味をもたないので、頼れるのはコンピューター実験であり、コンピューターが動いている数学的論理だけである、というのである。そして次のようにも言う。「まずわれわれが信じることは、コンピューター素過程での論理の正当性である。これを信じた後、われわれは今までの物理学的直観とは異なるかもしれない新しい直観を養わなければならない。たとえある事実がわれわれの物理的直観に反したとしても、このような意味で「数学的事実」であれば、それを真理と見なすことをためらってはならないであろう」<sup>(41)</sup>。ここでの“われわれが信じる”とか“これを信じた後”とか、“真理と見なす”という言葉の使い方は非常に興味深い。

科学の最先端に“信じる”という概念が登場し、しかもそれは真理概念と結びついている。(6)(7)でいわれていることは、自然世界そのものがデザインの態度、志向の態度へと突入していることである（後述）。

### 3. カオスと“目的論の侵入”

この論稿の始めに、20世紀の自然の新しい見方では目的因ないしは目的論が再び入ってくる、と書いた。しかしそれは中世とは違う意味である。どのようにして中世の目的論と違うのか。それをもう少し詳しく見てみよう。カオスを生み出す現象を例にとって説明する。

生物の個体数が繁殖して増える場合、増えすぎるとエサの争奪等で競争が起こり、その結果として個体数は減る。これを最も簡単に「個体数に比例して増殖率が減る」という形でモデル化すると、次の様な離散的な変数をもった1次元非線形方程式が得られる。

$$x_{t+1} = ax_t(1-x_t)$$

これをロジスティック写像（差分方程式）と呼んでいる<sup>(12)</sup>。一般に非線形微分方程式で表わされる運動を非線形運動というが、この運動の解析的取扱いは大変むずかしい。非線形運動の典型がカオスとソリトンである<sup>(13)</sup>。ただし1変数の連続的な変数の非線形方程式の場合にカオスは生じないが、離散的な変数の場合には生じてくる。

ここで上の式の場合、コントロール・パラメーターの  $a$  が  $a=3.56$  を越えるとカオスになる。 $a$  がつくるパラメーター・スペースと目的因とは深く関係する、という主張をわれわれは展開したい。なぜならパラメーター  $a$  の動きによって解の分岐が起る (bifurcation) からである。解の分岐は 2, 4, 8, 16 と増えはじめ、やがて安定解は急速になくなってカオスに突入する (図 1 参照)。もう少し数学的に表現すれば次のようになる。

$a$  が十分小さいときは、安定な不動点が一箇現われる。 $a$  を徐々に大きくしていくと、不動点は不安定化し、2周期解が安定になって出現する。さらに  $a$  を大きくすると2周期解は不安定になり2<sup>2</sup>周期解が安定になる。このことが繰り返され、2<sup>n</sup>周期の周期解が不安定化したところでカオスが出現する。この過程は繰り返しの手法でファイゲンバウムによって解決された。一般に2<sup>n</sup>周期解と

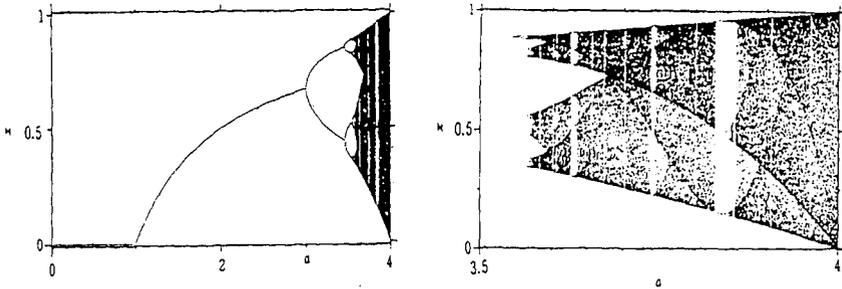


図1 1次元ロジスティック・カオスの分岐図

$2^{n+1}$ 周期解の近傍の様子は、見る尺度を変えてみれば等価である。そこでそれぞれの周期解の近傍の様子を再帰的に決定する写像の関数が得られる。ちょうどカオスが出るところは、この繰り込みの操作の不動点に対応する。富田によれば、この操作はゲーデルの不完全性定理の証明の手続きとメタレベルで同型である。ゲーデルの不完全性定理の証明の手続きが、ちょうどこのような繰り込み群の操作の不動点での関数方程式によく似ているのである<sup>(14)</sup>。

カオスに入ったあと、さらにパラメーターを動かすとまた安定解が得られる。これをカオスの窓という。カオス力学系の特徴はこのカオス状態とカオスの窓とが、パラメーターが動いていくことによって繰り返されることである。しかしパラメーター  $a$  の値は力学系  $(x_t)$  の中からは定められず、あくまでも系にとっては外からの「情報」として与える以外にない。

当該の力学系の外からの情報によって、当該の力学系がカオス・インやカオス・アウトを繰り返すということは（つまりフラクタル構造をもつということは）、当該システムの自己秩序化（カオスの担う情報形成）が外からの情報によって起るということの意味する。これはコントロール・パラメーター  $a$  がつくるスペースがシステムに目的を与えていることだ、と解釈できる。生物システムではこの目的因は内部と外部環境との相互作用で起こる。これがちょうどカール・ポパーの言う世界1での現象と解釈してよいであろう。しかしこのシステムを「一人の人間の精神システム＝心」（世界2）とすれば、外部環境とは自然環境以外に、他者の精神ないしはその生み出したもの全体（世界3）、ということになる。さらに当該システムが「精神が生み出したシステム全体」という場合には、その外部のものとは、すなわち世界4（霊的世界）からの情報とい

うことになる。

当該システムが「一人の人間の精神システム＝心」の場合、パラメーター・スペースは特に志向性と呼ぶことができよう。そのように解釈すれば知識論において志向性がどうしても自然化できない理由はもはや明らかであろう<sup>(15)</sup>。それは世界3, 4からの情報によって影響を受けるからである。

複雑系やカオスが「目的」や「志向性」と関係することは、生物現象を持ち出さなくても、力学系モデルに見られるストレンジ・アトラクターから、メタフォリカルに想起することができる。有名な3次元カオスの位相空間に出てくるローレンツ・アトラクターを見てみるがよい(図2参照)。ここで、数値計算の軌道の集合は蝶のような形をした図形に引き寄せられているが、どの軌道も絶対に交わることなく無限運動を繰り返している。そして軌道構造そのものにまたフラクタル構造が出ている。なぜまったくの混沌とした運動の中に、このような秩序、しかも何かに引き寄せられるような構造(これこそが「目的」の本来の意味である)が現われるのか。例えば生物の場合にはいうまでもなく、種の自己保存という目的を有している<sup>(16)</sup>。

津田一郎は物理系の自己組織化過程では生物のような情報系を扱えない、と次のように述べる。「現在までに物理学で研究されてきた(物理系の)自己組織化過程はそれを解消し論理階型を上げていく論理をその内部にもってはいない。

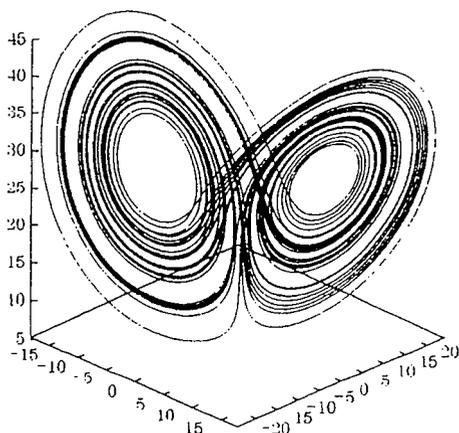


図2 3次元ローレンツ・カオスのストレンジ・アトラクター図

それに対して、生物のような情報系はそのような論理を自らの中に構築しなければならないことが頻繁に起る。このことが脳における情報処理あるいはもっと広く生物一般の機能発現においては情動的な意味での自己組織化過程が論じられなければならない理由になるのである」<sup>(17)</sup>。これは物理系から生物系への意味のレベルが、創発によって一つ上がることを言っていると解釈できる。

カオスを出現させる一つの方法は、上に述べた周期倍加現象である。この現象が集積する極限でカオスが出現する。ちょうどこの集積点のところで、写像関数の“自己言及”性は関数方程式の不動点関数、すなわち関数空間の不動点で与えられる。この意味でカオスは自己言及を越えた、あるいは自己言及が破綻したことによって現われる現象だといってもさしつかえないと思われる。この言い方もメタフォリカルではあるが、さらに「一人の人間の精神システム＝心」に自己相似的（フラクタル的）に適用すれば、のちに見るように自己意識の統一、さらには人格の同一性の議論と重なっていく。

B-Z (Belousov-Zhabotinsky) 型のカオスを一次元に並列につないだ結合写像格子の特別な例を考えてみよう。このような非一様カオス系では、情報の保存が起こっていることが津田らによって発見されている。津田の言葉を借りれば次のようになる。「(ロジスティック・カオスのような) 一様なカオス系では、各要素系でミクロからマクロにほぼトコロテン式に情報が流れるため、それらの結合系では、ある場所に注入した情報を次に送るより早く情報の損失が起きてしまうのである。それに対して非一様カオス系では、各要素系が情報混合の性質をもつため、ビット毎にほとんど全情報が入っている。それである場所に注入された情報は、あるビットで損失が起こっても別のビットが生きている以上、隣に送られた際に情報損失を起こさないのである。……以上のような非一様カオス系の際立った特徴は、脳の情報処理におけるカオスの可能な役割を考える上で大変重要になる。なぜなら、脳で観測されているカオスはすべて非一様カオスであるということと、カオスがある種の機能を営んでいることを示唆する実験が存在するからである」<sup>(18)</sup>。

以上のような脳カオスによって記憶の保持と想起がモデル化できたとして、それと心との関係はどうなるのか。つまり、脳から創発してくる意識（心）を情報系の言葉で表現するとどうなるのか。脳において情報は電氣的パルスの信

号に変えられている。そこでおよそ次のような表現になるであろう。

$K^+$ イオンや  $Na^+$ イオンによるニューロンの発火によって入れられた情報は、電氣的パルスや神経伝達物質によって次々とニューロンネットワーク内をグルグル伝わる（ここで記憶の書き込み、固定、保持が行われる）。同様に、これをより高次のレベルで「上」から表現すれば、言語によって入れられた情報は記憶（ニューロンネットワーク）という手段を使いながら先行判断（記憶の想起）によって「心」（ニューロンネットワークの上の階層のモード）の中でグルグル伝わりながら（解釈されながら）言語によって外に表現される、ということであろう。ある場合には心を沈静化させたり、興奮させたり、また心が意志するときには運動野から脊髄を伝わって筋肉に命じて行動を起させたりもする。

脳が働かなければ心の働きはないであろう。しかし心が脳から創発してくるというとき、心の働きは脳の働きに還元することはできない。もし心の働きが脳に還元できるということであれば、これは一元論である。また心と脳はまったく関係なく働くとなれば二元論である。心が脳から創発してくるというとき、それは一元論でも二元論でもない。いわば1.5元論である<sup>(19)</sup>。

#### 4. 自己言及性と心理的時間

カオス力学系を本質的に支えているロジックは、“自己言及性”であった。そして脳では、非一様カオスが本質的な役割を果たしているのであった。また脳の活動は人間の意識と深く関係しているわけだから、自己言及性というロジックがこの意識面にどう関わるかというテーマは、大いに興味をそそるのである。自己が自己を意識するという問いである。この問いは単なるメタフォリカルな興味というよりも、カオスがもつフラクタル（自己相似的）構造からして、むしろ積極的に探究されねばならないテーマであろう。脳も心も複雑系であり、したがってそれらはフラクタル構造になっているはずである。

自己が自己を意識する、というテーゼが人格の同一性を規定する。人格について最初に人間学的に系統的な考察したのは哲学史的にはジョン・ロックである（『人間知性論』（2・27・9）（2・27・26））。

ロック思想を継承している現代の分析哲学の伝統の中で、D. パーフィットは「人格の性質は何か」という問いに対して、次のように答えている。「人格であるためには存在者は自己意識を持ち、その同一性と時間を通じて継続する存在

とを意識しなければならない」と。そして、二つの異なる時点における人格を同一たらしめる基準として、物理的基準と心理的基準を分け、前者には同一の脳の継続、後者には記憶の継続をあげている<sup>(20)</sup>。ここで継続というのは、時間の隔たりのことである。ただわれわれとしては、人格の同一性を議論するときに、時間の観念に関しても物理的時間と心理的時間とを区別しなければならないであろう。

「時間とは何か」という問いは、哲学的には難しい問いの一つであるが、物理的時間については、一応われわれはすでにニュートン力学的時間概念を身につけてしまっている。いわゆる時計で測れる時間である。しかし、われわれの意識の中にはこれとは別の心理的時間が存在している。同じ1時間でも、楽しいときはアツという間に過ぎてしまうのに対し、つまらない授業はなかなか終わらないではないか！ また心理的時間の意味は、これとは違ったレベルでも精神医学者によって議論されている。

木村敏によれば人格的気質の形成と心理的時間概念とは深く関係している。(以下は主として木村敏著『自己・あいだ・時間』からの引用。) 心理的時間とは外的な時間経過とは無関係に、自己(人格的)存在の本質的構造そのものから不断に生み出されている原時間である。彼は人間存在のこの時間性と関係して、アンテ・フェストウムの存在構造とポスト・フェストウムの存在構造とを区別する。アンテ・フェストウムの存在構造とは、来たるべき事態を予感的に先取りしつつ、自己実現の場をつねに自己の前方に見ているような「前夜祭」(ante-festum)的な状態性。ポスト・フェストウムの存在構造とはすでに決定的に完了した事態を反すうしながら、そこにもはや手遅れで回復不可能な未決済の決定を見てとる「あとの祭」的な状態性。そして前者は分裂病者の現存在様式を特徴づける基礎概念性の一つである「現実遊離的理想形成」の基本構造であり、後者はメランコリー者の存在様式の「負目性」あるいは「自己自身の背後に取り残される事態」の基本構造である。

特に分裂病者において第一義的な問題となるのは、自己が自己自身でありうるかどうか、自己自身になりうるかどうかであり、逆にいえば、自己が非自己へと他有化されうる、という危険な可能性である。分裂病者がそのつど身を置いているのは、自己が自己自身たりうるか、自己自身たりえないか(すなわち非自己へと他有化されるか)の決着がまだついてない未決の可能性なのであつ

て、病者はここから、来るべき決定を不安と戦慄のうちに待ちもうけている。これが分裂病特有の未来先取的、先駆的なアンテ・フェストウムの時間性の現象学的意味である<sup>(21)</sup>。

ここで木村にしたがって、自己とは何かを定義しておく。まず自己を、ことの・述語的な働きとしてのノエシ的の自己と、ものの・主語的な実体としてのノエマ的の自己の二つに区別する。その上で自己を以下のように定義する。「自己とは、ノエシ的の差異化のいとなみが、それ自身との差異の相関者としてのノエマの客体を産出し、逆にこのノエマの客体を媒介としてそれ自身をノエシ的の自己として自己限定するという、差異の動的構造のことである」<sup>(22)</sup>。このバランスを崩したところで精神の病が現出する。

ノエシ的の自発性はみずからの産出するノエマ的の自己によって触発されて、ノエシ的の自己を限定するが、この差異の自己限定が根源的な時間を生み出す原構造ともなる。時間というようなものがそもそも可能になるのは、われわれの存在がこのようにして差異の自己限定という構造をもっているからである。この構造において、ノエシ的の差異は自己自身を差異化してノエマの客体を「自分自身に向けて対置する」(auf sich zu-halten)。そしてこのことによって差異は自分自身にかかわる関係となり、「自分自身へと到来する」(auf sich zu-kommen)。この自分自身への到来の内的な動きが、時間と呼ばれる事態の存在論的根源なのである、と木村は言う。自己自身との差異から時間が発源する。そしてこうして発源した時間は、本質的に自己到来的であり、将来的・未来的である。つまりそれは、出自の様態からすでにアンテ・フェストウムのそのような時間だということになる<sup>(23)</sup>。またこのような心理的時間によって次節で述べるような“意味”が生み出される。均質に流れる物理的時間だけであれば“意味”という概念は生じない。心理的時間と物理的時間との絡まりの中で意味が生じる。

上のような時間は明らかに、将来の目的に向かう自己意識(志向性)の源泉であり、区別できる多様な意味を世界の中に付与する働きをする。また「自分自身へと到来する」ような自己言及性が健全な人格の形成に不可欠である。分裂病者においては、ノエシ的の自己の自己限定が不十分な仕方では機能していない。そのために現実の自分は未来先取的にきたるべき決定を不安と戦慄のうちに待ちもうけている。極端な場合にそれは妄想や幻聴として出現する。

筆者は以前に西田哲学との関係で、このノエシスの自己の自己限定を場所的に把握したことがある<sup>(24)</sup>。「真の自己の成立」を「自己が自己において自己を見る」という自己の差異化によって、さらに言い換えて「私が絶対の他において真の自己を見る」と表現し直した。「絶対の他」が自己の内に自己を客観化できる自己として確立できないときに、たとえば本当の他者に転化してしまう。そのときに分裂病の症状が出るのではないか、ということも述べた。ここで人格形成において宗教の役割の重要性を指摘し、その場合、「絶対の他」とはイエス・キリストであるとも述べた。「～において」という自己限定をむしろ「場所的論理」で捉えたのである。しかし実は、この場所的論理と心理的・根源的時間論の間には深い関連がある。つまり上に述べた木村による自己の定義において、「ノエシ斯的自発性の差異化のはたらき」を「私」, 「ノエマ的客体の形成」を「絶対の他」, 「ノエシ斯的自己の自己限定」を「真の自己」に対応させることができるからである。

さらに脳カオスと自己意識とのフラクタル（自己相似的）な構造に着目すれば、自己言及性のフラクタル性はより明確になる。つまり「ノエシ斯的自発性の差異化のはたらき」とは「解の分岐の始まり」であり、「ノエマ的自己の形成」とは「不動点」であり、「ノエシ斯的自己の自己限定」とは「カオスへの突入＝ありのままの自分＝観測される主体＝繰り込まれた主体」である。われわれの意識がカオスの状況にあるとき、あらゆる状況に対応できる（あらゆる値をとれる）柔軟性をもって安定しているのである。ところが不動点を越えることができないとき、それはノエシスの自己の自己限定が不十分なのであり、自己は不安定で分岐解の間を行ったり来たりするだけである。ノエシスの自己（現実の自分）は未来先取的にきたるべき決定を不安と戦慄のうちに待ちもっているだけで、不動点の向こうに行くことができないでいる。自己は分裂的で自己意識に統一がない。

## 5. 人格のみがもつ特徴 — 志向性と意味

物理学者の蔵本由紀は、「不変なもの」は対象の属性を可能な限り消し去ったあとに残る「モノ」に担われているのだろうか、それとも「コト」の中に、つまり多彩な現象の中に隠し絵のように潜んでいるのだろうか」という問いを発している<sup>(25)</sup>。その問いに対する彼の議論の結論は、「コト」という「述語的

統一面」こそが自然のリアリティーである、というものである。ここで「モノ」とは、以下に説明するように、われわれの場合の「もの (entity) の構造」に相当し、「コト」と表現されているのは「存在のモード」すなわち「意味の構造」(意味局面)に相当する。われわれはポラニーが「ものの構造」について言っていたことを様態 (mode) に、または「意味の構造」(meaning structure) に転換する、と先述したのはこのことである。

アメリカの哲学者ジョン・サールは、人格の中枢にある「心」が行動主義、機能主義、物理主義に決して還元されえない内容を持つとしている。彼は脳という生理的物質とは違う「心」の特徴として意識、志向性、主観性、心的因果作用の四つを挙げている。意識、これは明らかであろう。物理的システムは確かに意識を持たない。志向性とは信念、願望、愛、恐怖などが第一義的には抽象的なものではなく、必ず「なにものかについての」信念、願望、愛、恐怖だということ。主観性とは言うまでもなく「私の痛みは私には感じられるがあなたには感じられない」ということである。心的因果作用とは、われわれの思考や感情が物理的世界に対してなんらかの因果的な影響を与えるということ。たとえば「私が自分の腕を上げようと決断すると、私の腕は上がる」ということである<sup>(26)</sup>。

ここで志向性とは「なにものかに向かう心」すなわち「自我と対象との具体的な相関関係＝意味を求めること」と言い換えてもよいであろう。そして筆者自身は志向性こそ人間の心の最も基本的な特徴と考える(現象学から創発的解釈学へ)。それは動物の心にも人工知能(コンピューター)にもない人間の心独自の機能(信念)である。ダニエル・デネットのような徹底した進化論者でさえ、志向的態度を人間のみ属する最も高度な機能としている<sup>(27)</sup>。紙数の関係で詳しく触れることができないが、彼は人間が世界へ向かう態度を物理的態度、設計的態度、志向的態度の三つに分類している。ここでさらに宗教的態度を加えるべきだ、というのが筆者の主張である。

設計的態度は目的をもった行動であるから、「種保存の目的のための行動」として動物にも認められるもの(世界1)であるが、志向的態度は全体のなかでの意味を理解した行動なので人間のみ存するのである。多くの知識論、特に外在主義はこの志向性を自然主義化しようとするのだが、デネットのものを含めてすべて失敗している。それはなぜか。それは人格の同一性とは自己意識の

継続（世界2）のみならず三人称的（社会的）志向性（世界3）が含まれているからである。さらに、志向性が宗教的態度すなわち世界4（靈的世界）との関係において本質的役割を果たすからである。それは隣人とともにあるレベル（世界3）を深い次元で意味づける。神の呼びかけとそれへの人格的応答者（homo respondens）として人間をとらえるのは、創発的解釈学の中心にある発想である<sup>(28)</sup>。

意味を求める心の機能は、言語機能、記憶機能、推論機能等のいわゆる高度な心の多様な働きの元となる基本である。そして意味を求める人間の心はその世界の多様な意味の源泉を求め、意味の統一をも求めるであろう。多様な意味は下から上にいくにしたがい、次々と創発が加わって新たな意味が生じ、意味局面を形成する（図3参照）。「意味の多様性の統一」を求める、そこに筆者は統一ある人格を見る。「意味の多様性の統一」が直観的になされているとき、その心は柔軟性をもっており、その人格は健全である。「意味の多様性の統一」がうまくなされないと、その心は変調をきたし分裂していく。

意味の存在論について一言つけ加えたい。意味は内在的なものか外在的なものか、という質問に対し<sup>(29)</sup>、その両方である、と筆者は答える。それは「意味局面」（内在的）がそのまま「神の創造の法領域」（外在的）だからである。これはわれわれの知識論が内在主義でも外在主義でもない、ということと関連している。このように創発的解釈学はこの経験世界のあらゆる領域を神が支配する場と見る。しかし中世ヨーロッパのキリスト教世界（corpus christianum）ならいざ知らず、現代のような世俗化した世界ではそんな見方はもはや通用しないのではないか。こんな疑問を抱くかもしれない。そこで学問論の基礎としてこのような宗教的實在論（創発的解釈学）のアプローチの可能根拠を問うてみよう。

まず創発的解釈学とデカルト哲学の対比を素描しておく。

デカルト哲学には“もの”（entities）は頻繁に登場するが“意味”は登場しない。“もの”と意味のモード（意味局面）とを区別するという、これはデカルトのみならず、トマスやアリストテレスの形而上学でもはっきりしていなかったことであり、われわれの存在論の特徴である。

デカルト的な主観—客観の構図との関係は、およそ以下のようである。デカルト哲学が客観の世界と呼んでいた領域は、“もの”（entity）が数的、空間的、

運動的、物理的、生物的な意味局面（法領域）の中でのみ“意味づけられた”場合の「ものの見方」にはかならない（世界1）。この場合にはその法領域の法の数学的理念化（フッサール）が容易であるのは明らかである。デカルト哲学が主観の世界と呼んでいた領域は一応は、それ以上の法領域（すなわち感覚的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法律的、倫理的、信念的）における「心」の機能と関係があると解することができる。この区別とデカルト的二元論すなわち主観－客観、または心（mind＝精神）－物体（body＝身体）との関係は明らかであろう。つまり感覚的と論理的のみが本来の世界2（主観的意識）に属し、それ以上の局面は世界3に属するのであるが、デカルト的二元論は世界3を認めずこれを世界2へと還元してしまっているのである。

以上のように創発的解釈学では、主観－客観の二元論的な実在の区分があるのではなくて、まずは区別された異なる多様な意味局面（法領域）が実在する（多元論）。そして従来、「主観」と呼んでいた「心」の機能は、実は“もの”の色、匂い、味わい、手触り等の二次性質、いわゆる感覚的な意味に限定されるのみならず、領域普遍性を通して、その下の数的から生物的までの意味、さらにその上の、社会的から信念等々の意味をも反映することができるのである（意味のモード）。

領域普遍性とは、意味局面の互いが互いを含み映し出す性質ということであるが、これを複雑系の科学の言葉で言えば、心の機能のフラクタル構造（自己相似系）と表現することができる（図3参照）。このフラクタル構造のゆえに人間の心は環境に対して柔軟性をもっていて、アナログ的にかつ解釈学的に理解が深まる。これら多様な意味は宗教的な根源である人間の「心」（＝heart（mindではない））において統一されているのである（ここにおいて世界4との交流がある）。だからデカルト的な区分の概念からいえば主観と客観ないしは精神（mind）と物体（body）とは領域普遍性を通して入り乱れ、相即的に規定されている。

意識と物質科学および脳科学との関係を密接に考えていくアプローチには利点がある。それは、意識（＝世界2）を実体化する発想を断ち切り、意識（精神）が脳や体に依存しつつ存在し、それらの関係のなかで人間を心身統一体として捉える訓練を積むことが出来るからである。この心身統一体としての人間が、神そして聖霊との交わりの中（世界4）に置かれているのである。人間が

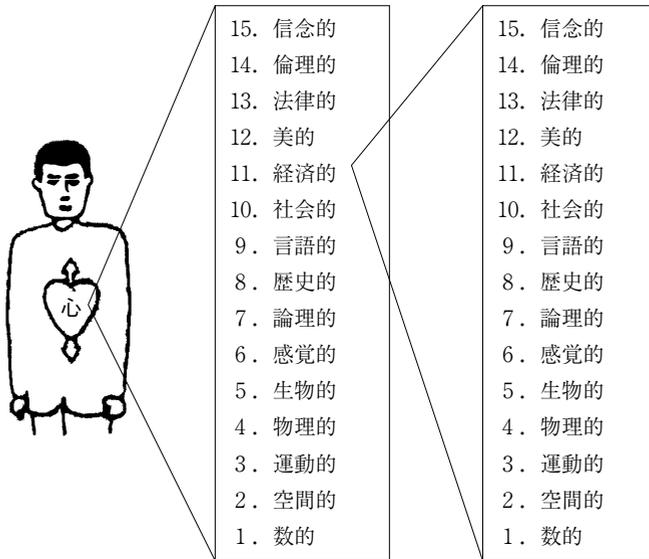


図3

他の動物と違って特に「人格的」である根拠をわれわれは「創発」にみたわけであるが、同じことを「上から」すなわち神との関係に焦点を当てて見れば、それはまずは他の被造物と違って「神の像に造られた」（創世記1：26）ところに求められよう。しかしながら、伝統的な西洋神学の問題は人間論に関していえば、すでにデカルト以前から存在していた二元論、すなわち精神（プシケ）と体（ソーマ）の二元論である。さらにはそれに加えて霊（ Pneuma ）を独立に考える場合もあるが、これら実体化した人間論の概念はいずれも聖書的というよりもプラトン主義の産物である。伝統的な西洋神学の議論は、今日のボトムアップな科学的人間論によって補われなければ、人々を十分に説得できる議論とはならないであろう。

複雑系としての“意識する主体”（自己意識＝繰り込まれた自我＝観測される自我）が健全に機能する、ないしは人格に統一があるとは、すなわちカオスの出現と関係している、というのがわれわれの主張である。人格の統一は意味局面が整合的に統一されているときになされるのであり、これは脳内のニューロ

ンシステムが情報を伝達し保持しつつ、カオスを生成し自己言及性を越えたことに対応している。

また志向性（心の意味を求める傾向）と複雑系の科学との関係は、象徴的に言えばアトラクターにあるであろう。目的因が入ってくるのは力学系におけるアトラクターの存在と関係している。そして脳カオスが示唆しているように、人間の心にはある種のストレンジ・アトラクターが存在している。人間の心はいやおうなく、ある目的に向けてひきつけられるものがある。最終的にそれは、神を求める心にはかならない。「私の魂は神を見い出すまで安んじない」（アウグスティヌス）。人間の心は神に向けて引き付けられる。なぜなら神が宗教の種を植え付けたのだから。

## 注

- (1) 例えばクラウス・マインツァー『複雑系思考』中村量空訳（シュプリンガー・フェアラーク東京、1997年）
- (2) マイケル・ポラニー『暗黙知の次元』佐藤敬二訳（紀伊国屋書店、1980年）60頁。
- (3) アンリ・ポアンカレ『ポアンカレ常微分方程式—天体力学の新しい方法—』、福原満州雄、浦太郎訳（共立出版、1970年）379頁。
- (4) 井上政義、泰活起『カオス科学の基礎と展開』（共立出版株式会社、1999年）229頁。
- (5) 津田一郎『カオスの脳観』（サイエンス社、1990年）68頁。「カオスにおける情報の生成と損失は、カオスの何に着眼しているかによっている。初期条件のような情報に着眼し、軌道を追いかけていくと（ラグランジュ的観測）、確かに情報損失が起きている。それに対して、位相空間の任意の場所で区別できる軌道の増えだかを観測すれば（オイラー的観測）、情報生成が起こっているということが出来る」。
- (6) 池田研介、津田一郎、松野孝一郎『カオス』「シリーズ複雑系の科学と現代思想」（青土社、1997年）64頁。
- (7) W. J. Freeman, Societies of Brains, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1995, p. 17.
- (8) フランシス・ベーコン『学問の進歩』（世界の大思想6、河出書房、1966）87頁。
- (9) 梅沢博臣、高橋康、保江邦夫、治部真理らによる量子脳力学については例えば、M. Jibu, K. H. Pribram, Kunio Yasue, From Conscious Experience to Memory Storage and Retrieval: The Role of Quantum Brain Dynamics and Boson Condensation of Evanescent Photons, International Journal of Modern Physics B, Vol. 10 Nos. 13 & 14, p. 1735, 1996. M. Jibu, K. Yasue S. Hagan, Evanescent (tunneling) photon and cellular 'vision', Bio Systems 42, p. 65, 1997. 保江邦夫「心の量子論」『脳と心のバイオフィジックス』日本生物物理学会編（共立出版、1997年）。治部真理、保江邦夫『脳と心の量子論』（講談社ブルー

- ボックス, 1998年) など参照。
- (10) 金子邦彦, 津田一郎『複雑系のカオスのシナリオ』朝倉書店, 1996年, 37頁。
- (11) 同書38頁。
- (12) 井上政義, 泰活起『カオス科学の基礎と展開』26頁。
- (13) 筆者はかつて素粒子の相互作用の4次元空間でのソリトン解を扱ったことがある。  
H. Inagaki, New Classical solutions with Fermion in Conformal Invariant Field Theories, Physics Letters, Vol. 69B, No. 4, p. 448, 1977. Point-Splitting Derivation of Anomalous Divergence for the Spinor Current, Physics Letters, Vol. 77B, No. 1, p. 56, 1978. Selection Under Random Mutations in Stochastic Eigen Model, Bulletin of Mathematical Biology, Vol. 44, No. 1, p. 17, 1982.
- (14) 津田一郎『カオスの脳観』44頁。またマインツァー『複雑系思考』80頁参照。また, M. J. Feigenbaum, 'The Universal Metric Properties of Nonlinear Transformations', *Journal of Statistical Physics*, Vol. 21, No. 6, 1979. 富田和久「カオスの意義」『岩波講座: 宗教と科学』別巻下所収論文 (1993年)。
- (15) Fred Dretske, *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge Univ. Press, 2000. Dretske は自然化された認識論 (naturalized epistemology) の立場から志向性の自然主義化を論じている。
- (16) クラウス・マインツァー『複雑系思考』10頁。ただしマインツァーは以下のように還元主義を脱していない。「生物システムの形は秩序パラメーターによって説明され, 自然にゴールを設定するアリストテレスの目的論は, 相転移におけるアトラクターを用いて表現される。しかし, いかなる特別な生気の力も目的論的な力も必要とはしない。これを哲学的に言えば, 生命の出現は, 非線形な因果律と散逸性を伴った自己組織化という構想を通して, 説明可能だということである。ただし, 目的論的な用語を用いて表現するのは発見法的な理解のためである」。こういった表現の仕方はいわば, 生物学は物理学に還元して説明可能である, という一種の還元主義の形而上学の表明であり, それ自身に科学的な根拠は何もない。われわれの場合には, 複雑系という言葉を使うとき, 非線形, 開放系という科学的な構造以外に, 非還元主義 (創発) の形而上学を含んでいるのである。
- (17) 津田一郎『カオスの脳観』9頁。
- (18) 同書81-83頁
- (19) 津田一郎「複雑系の脳科学的シナリオ」『岩波講座・科学/技術と人間4』1999年, 208頁。
- (20) デレク・パーフィット『理由と人格』森村進訳, 頸草書房, 1998年, 第三章。また Daniel Dennett も「自己意識」を人格であるための必要条件として挙げ, これを「第二の志向性」(Second-order Inversions) と関連づけている。D. Dennett, "Conditions of Personhood", in *The Identities of Persons* (ed. by A. O. Rorty) Univ. of California Press, 1976. pp. 175-196.
- (21) 木村敏『自己・あいだ・時間』(弘文堂, 1992年), 135頁。

- (22) 同書, 166頁
- (23) 同書, 170頁
- (24) 稲垣久和『哲学的神学と現代』（ヨルダン社, 1997年）第3章。
- (25) 蔵本由紀「開放系の非線形現象」『岩波講座・科学／技術と人間4』1999年, 198頁。
- (26) ジョン・サール『心・脳・科学』土屋俊訳, 岩波書店, 1993年, 18頁。
- (27) Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, Penguin Books, 1995, pp. 229, 237. また注(20)のDennettの議論参照。
- (28) 拙稿「神の法とキリスト教世界観」（東京基督教大学共立研究所編『神と世界と日本と』March, 2000 所収）。
- (29) 高橋義人「生物の情報と意味」『岩波講座・科学と宗教6』1991年, 338頁。もっともこの論文での内在的とは自然界における内在であって筆者の外在的に相当している。

[Abstract in English]

## Person and Self-referring system

H. Inagaki

The fact that science of complex system inevitably includes final cause suggests us to develop a meaning theory of mind and personality. Among theories of describing the emergence of mind from brain are there Quantum Brain Dynamics and Chaos theory of Brain. Quantum Field Theory and Renormalization Theory have self-referring due to their non-linear natures, which is isomorphic to the chaos generating-mechanism. The non-homogeneous chaos is related to communication of information in brain, and therefore produces the structure of consciousness including memory, language and intentionality to meaning. Human personality is stable when unity of meaning is given intuitively in one's heart.

〔日本語要約〕

人格と自己言及性  
—科学的人間論—

稲垣久和

複雑系の科学が目的因を内包するという発想から、複雑系としての人間の心および人格の統一の意味について議論する。脳から心が創発してくる過程の理論として量子脳力学と脳カオス理論がある。場の量子論と繰り込み理論は非線形性ゆえの自己言及性をもつが、これはカオスが発生する構造と同型である。非一様カオスは脳における情報伝達に深く関係していることから、それが意識の構造つまり記憶、言語活動、意味への志向性を生み出している。人格は心による意味の統一が直観的になされているときに安定している。

# 葬送法上の諸問題（一）

櫻井 罔 郎

## 目 次

- 一 問題の所在
- 二 葬送の自由と強制
  - 1 葬儀は宗教的行為か
  - 2 葬儀に関する法制の欠如
  - 3 法律による葬儀の強制
- 三 葬送の主宰者
  - 1 葬儀の主体
  - 2 喪主
  - 3 祖先祭祀主宰者
  - 4 葬送の自己決定
    - (1) 葬儀の遺言
    - (2) 葬儀の約束
    - (3) 葬儀の生前契約
- 四 結び

### 一 問題の所在

人間には一度死ぬことが定められており、すべての人間はこの死を免れることはできない。死は生命の停止ないし喪失を意味し、人間としての存在を終止させるものである。しかし、死を超えた人間の霊的生命を信じる者にとっては、死は人間という劇の終幕ではなく、次の場面に移る回り舞台や幕間であるにすぎない。

世界の諸宗教は、この死の重要性を認識し、人生の画期としての死に特別の意味を付与する葬儀・埋葬を神的関与の下に行なってきた。その状況は日本においても例外ではない。多くの日本人は、日常は宗教抜きで生活し、神などいないと言っているにもかかわらず、葬儀となると徹底的に宗教的となる。

徳川幕府の宗教政策の影響を受けたとはいえ、日本の仏教は「葬式仏教」と揶揄されているように<sup>①</sup>、もっぱら葬儀を中心に展開してきた<sup>②</sup>。「坊主」と言う「縁起でもない」という反応が還ってくるほどである。

もちろん、キリスト教も人間の死およびそれに続く葬儀・埋葬等について無関心ではおれない。終油を秘義の一つとするカトリック教会とは異なり、プロテスタント教会においては、葬儀は礼典ではなく、特に神学的・教理的・実践的意義をもつものではないが、教会実践の上では一定の重要な位置に置かれてきた。

日本のキリスト教会においては、一定の歴史を重ね、一定の人的・財政的規模を有するようになるに至ると、葬儀を宗教の中心と考える日本人の宗教意識を背景に、葬儀および埋葬に教会実践の重みを置くようになる。それは具体的な必要と一定の余裕を得てから考えられる問題であるからであろう。

しかし、葬儀の神学的考察の不十分さから、実践の場における葬儀が日本人の宗教意識を反映したものとなったり、葬儀の手続的知識および経験の不十分さから、主として仏式葬儀を範とする葬儀社の指図や助言に縛られたものとなったりしている。また、葬儀に関する民俗や地域慣習の研究不足や対応策の無考察などから、親族や地域社会と争いを起こすものとなったりしている点も否めない。

さらには、牧師に対するこの種の教育の不十分さや援助体制の未整備などから、牧師が自信をもって遺族や地域社会や葬儀社に発言するという姿勢を欠くものとなったり、祖先祭祀を基本と考える日本の葬送に関する法律とその法律の規定を正しく理解しないところから、祖先崇拜ないし先祖供養的な葬儀理解に荷担したり、祖先崇拜（先祖供養）的な葬儀・埋葬の実践となったりしたものともなっている<sup>③</sup>。

そのうえ、信徒に対する葬儀に関する教育も十分には行なわれてないため、多くの日本人キリスト者が具体的な葬儀に遭遇して戸惑い、適切な対処をしえないまま、日本の伝統的な葬儀の手順に流されている例も少なくない。葬儀の

指示は瞬間的に決まる性質があるので、咄嗟の判断と決断が求められるところ、それだけの準備が整っていないからである。

また、自分の家族（特に両親や配偶者）がキリスト者ではない多くの日本のキリスト者の場合、自己が喪主となった非キリスト者である家族の葬儀の執行や自己が死亡した際の自己の葬儀について悩みをもっている。主イエス・キリストに徹底的に献身した福音的なキリスト者でも、親族や地域社会を納得させるだけの教会のサポートがないために、キリスト者でない親の葬儀を泣く泣く仏式で執行せざるをえなくなってしまったという例も多々耳にする。

祖先崇拜および先祖供養を基本とする日本人の宗教意識とそれを習俗・慣習等の社会規範と捉える日本社会にあつて、葬儀や埋葬の問題は軽くはない。しかも、葬儀の執行で負う個々の信徒の負担は決して軽くはなく、ことによればその後の信仰生活を左右しかねないほど重大なものでもある。それだけに教会は、単なる伝道的な関心からではなく、真摯な信仰実践の問題として、葬儀について考えていく必要がある。

そのような実情を踏まえながら、本稿では、キリスト者という立場で問題となる具体的な課題に関して、葬儀および埋葬に関する法律上の諸規定を検討し、教会における実践の一助としたい。

## 二 葬送の自由と強制

### 1 葬儀は宗教的行為か

日本において葬儀について考える場合には、まず、葬儀が宗教的行為であるか否かという問題から入らなければならない。現代社会においては、一般的に、宗教的行為とそれ以外の行為とでその法律上の取り扱いが大きく異なるからである。

葬儀が宗教的行為であるとすれば、「信教の自由」および「政教分離」という憲法上の基本原則から、それを義務化ないし強制し、それに法律上の規制を加え、それに関する法律上の規定を為すことに一定の制約が課されることになる。宗教的行為でなかったとしても、葬儀のような精神的意味合いの強い行為については、「思想・信条・良心の自由」という観点から同様に考えられるべきであ

るが、ここではその点については深く入らない。

今日、実際には、葬儀の大多数は宗教的行為としてなされており、葬儀を宗教的行為と解することにあまり違和感を感じないように思われる。とはいえ、すべての葬儀が宗教的行為としてなされているわけではないので、区別して考える必要がある。従来より無神論者による「葬儀」が行なわれてきたし、今日では「金のかかる宗教葬」を嫌って、「無宗教葬」を行なう人々が増えてきており、葬儀を宗教的行為と一括することに戸惑いを覚える者が少なくないはずである<sup>(4)</sup>。

伝統的に行なわれてきた葬儀についても、それを民俗的行為ないし習俗的行為と解するか、宗教的行為と解するかは意見が分かれており、必ずしも明瞭ではない<sup>(5)</sup>。なるほど、伝統的な葬儀は死者の死後を顧慮して行なわれてきたし、仏教僧侶や神社神官によって執行されてはきた。しかし、そのすべてが宗教的行為という意識と認識のもとで行なわれてきたわけではない<sup>(6)</sup>。

その点は、個人や喪主・遺族の信仰に関わらない一定の様式の葬儀が要求され、個人の信仰を不問にした葬儀への参列が強いられてきたこと等からも明らかである。キリスト者が自己の信仰のゆえに葬儀への参列を拒んだ際に受ける「葬儀に何教というのは関係ない」という反発もその背景からのみ理解しうることである。

国葬・地方公共団体葬その他の公葬であれば公法的行為ともなり、公務員にとっては公務上の行為となり、国民や住民にとっては公法上の義務ともなりうる。戦前の「神社は宗教に非ず」体制のもとでは、神社は官庁、神官は官吏とされ、神社参拝は臣民の公法上の義務とされていたが、今日においても同様の事態が憂慮される。事実、毎年8月15日に政府主催で行なわれている「全国戦没者追悼式」や、関東大震災、伊勢湾台風、阪神淡路大震災その他の自然災害犠牲者の追悼ないし慰霊を行なう式典に、その傾向が見られる<sup>(7)</sup>。

社葬<sup>(8)</sup>・業界葬等であれば葬儀が営業の一環として捉えられていることになり、従業員にとっては労働行為ともなり、葬儀への参列が強く求められ、場合によっては職務として参列することが命じられることにもなる。町内会葬や非営利団体葬であれば準行政的行為や公益・ボランティア・同好等の活動の一環ともなり、参列ないし参加が強く期待される。法的根拠を欠くにもかかわらず、場合によっては違法な制裁を伴う強制を受ける場合すら想定される。

学校における教師や学生・生徒・児童等の死亡（特に事故死）の場合に時折り行なわれている学校行事としての「黙祷」も同様である。

その点、葬儀をもっぱら宗教的行為と解するキリスト者はこれらの諸場合に少なからざる戸惑いを覚えることになる。葬儀が宗教的行為であるとすれば、その執行・参列等はすべて宗教的行為ということになり、各人の宗教的自由意思に委ねられるべき事項ということになり、それを強制することは「信教の自由」の侵害に当たることになるからである。

「政教分離」をめぐって争われた津市地鎮祭訴訟以来の各訴訟の判決の傾向から考えれば、キリスト教や各種の新宗教の葬儀を除く一般の葬儀は、宗教的様相を呈していたとしても、それを習俗的行為と解し、宗教的行為ではないとするのが多数意見であろう。

しかし、それは数の上で圧倒的大多数を占める日本人の宗教意識を範とした社会的な判断であって、学理的な判断ではない。

津市地鎮祭訴訟最高裁判決（最大判昭和52年7月13日・民集31巻4号533頁）が神主による地鎮祭を習俗とするために援用した理論は「制度的保障論」と「目的効果基準（目的効果論）」であった。前者は戦前ドイツの公法理論、後者はアメリカの判例理論からの援用で、その異同をめぐっては憲法学上激しい議論のあるところである。判例は両者とも甘く解し、曖昧に適用して、日本の「社会通念」に適合させている<sup>99</sup>。

制度的保障論によって、政教分離規定は「制度」として国家と宗教の分離を保障することによって、間接的に信教の自由を保障しようとするものとし、政教分離と信教の自由を峻別し、政教分離には限界があるとして、宗教的活動を限定的に解し、地鎮祭は宗教的活動には当たらないとする。

また、目的効果論によって、国家の行為の目的が世俗的であり、宗教的目的を有さず、その主要な効果が宗教を助長したり抑圧したりするものでなければ憲法で禁じられる「宗教的活動」には当たらないとし、地鎮祭を行なう目的は世俗的であり、神道を助長したり、特定の宗教を抑圧するものではないとして、合法とした。

いかに多数意見であるとはいえ<sup>100</sup>、特殊神祇的装束<sup>101</sup>を着けた神社神官が特殊神道の振る舞いをする地鎮祭や結婚式、特殊仏教的装束を着けた寺院僧侶が特殊仏教的振る舞いをする葬儀が宗教的行為でないとするのはあまりにも非常

識であり、不当な判断であると言わざるをえないであろう。

その根底には、「神社や寺院は宗教ではない」という意識が濃厚に窺える。しかし、その場合の「宗教」とはキリスト教を典型例と見ており、意味するところは「神社や寺院はキリスト教ではない」ということであり、当然の結末である。戦前の帝国議会や戦後の最高裁判決を通じて主張されてきたように、經典の存在や布教・教育が宗教のメルクマールなのではなく、人間の理解を超えるものへの敬慕が宗教なのであって、神や仏を礼拝する神社や寺院が宗教でないはずがない。

当然、神道や仏教に基づく葬儀は宗教的行為と考えるべきであるが、無神論者の葬儀や無宗教的葬儀も同様に考えるべきである。外国の軍隊で執行されているような、将兵による礼砲と敬礼のみで遺体を海中に投げたり、焼却するだけのものでは、故人の人格を尊重しながらする単なる遺体の処分手続にすぎないとも解しうる。もっとも、その場合であっても、宗教的感情が皆無であるとは思われない。

## 2 葬儀に関する法制の欠如

日本においては、葬儀はまったくの任意的行為とされ、法律によっては何の規制も何の規定もなされてはいない<sup>(12)</sup>。したがって、葬儀について考察し、その性質・内容等を確定するには慣習に頼る以外にはない<sup>(13)</sup>。他方、慣習に頼るとなると、先述の通り、最も根源のところにおいて日本人の宗教意識という問題と遭遇することにもなる。

葬儀を規定し規制する法律がないということは、葬儀を行なうか否か、行なうにしてもどういう形で行なうかは、法的には、まったく葬儀を行なう者の自由であるということの意味する。しかし、肝心の誰が「葬儀を行なう者」であるかを確定するのも法的な原理が働かない。結局は慣習に頼らざるをえない。このようにして、葬儀に関するあらゆる事項が慣習を基としなければ考察できないことになる。

しかし、葬儀に関する慣習の大部分は封建制度や家制度の中で形成されたものであり、民主主義の精神や個人の尊厳という理念とは相反するものであって、それらは法的には効力を有しないものとされなければならないはずである<sup>(14)</sup>。法律の欠如を奇貨として、前時代的な慣習が権威を奮っている現今の葬儀慣

行<sup>(15)</sup>は早急に是正されなければならないものと思料する次第である。

また、民主主義等といった基本的な法制度とは矛盾しない慣習であったとしても、その時代的な古さのゆえに、必ずしも現代社会に符合するものであるとは言えないものもある。社会の近代化や住環境の変化、衣食住を含む生活様式や生活リズムの変化、個々人の意識の変化、交通システムの変化などを考慮すると、時代劇風に古さを固辞している葬儀が異様に思われる。

むしろ、前時代的な慣習にこだわることなく、現代社会を直視して、現代における葬儀の在り方を検討し、現代の葬儀ルールを形成していくべきであろう。今、そのリードをとっているのは「葬送の自由をすすめる会」や「自然葬を考える会」など、非宗教的ないし反宗教的な葬儀を推進するグループや反葬儀グループである<sup>(16)</sup>。

しかし、本来、真に人間の生命と死について考えてきたキリスト教こそ、その任を負うべきであって、人々の反目を買わないために前時代的な慣習に同調しようとするべきではないものと考えている。

### 3 法律による葬儀の強制

法律上、葬儀を行う必要は何らないにもかかわらず、死体を葬ることが法律上強制されている面がある。死体をそのまま放置すれば、死体遺棄罪となり、3年以下の懲役に処せられることになるからである（刑法190条<sup>(17)</sup>）。

たとえ死者の希望どおりであるとしても、死体を森林に埋め、湖底に沈め、宇宙に打ち上げ、海に流し、鳥獣に与えれば死体遺棄罪となる。死体をそのまま自宅で寝かせたままにしておいても、慣習に従った葬儀を行なわないと死体遺棄罪となるとも言われている<sup>(18)</sup>。

この種の判例の少ないこともあって、指導的な判例の一つとなっている大正13年の大審院判決（大判大正13年3月14日・刑集3巻4号285頁）は「死体遺棄罪ハ埋葬ニ関スル良俗ニ反スル行為ヲ罰スルニ在ル」とし、まさに社会の葬儀慣行の保護が目的であると解している。

それを受けて、昭和40年の東京高等裁判所判決（東京高判昭和40年7月19日・高刑集18巻5号506頁）は「死体遺棄罪は葬祭に関する良俗に反する行為を処罰するのを目的とするものである」とし、「法令又は慣習により葬祭をなすべき義務のある者が、葬祭の意思なく死体を放置してその所在場所から離去す

る場合には……死体遺棄罪を構成する」という。

死体を墓地に運んで埋葬しても、許可を受けていないと死体遺棄罪<sup>(19)</sup>となり、許可を受けることなく、山中で茶毘に付したり、火葬場に運んで火葬にすれば死体損壊罪となり、3年以下の懲役に処せられることになる（刑法190条）。

このことは、つまり、死体は必ず、慣習に従って葬らなければならないということを法律が強制していることを意味する。換言すれば、葬送は自由なのではなくて、法律によって、死体を葬ることが強制されているということであり、死体を葬らない自由はないということになる。「葬祭をなすべき義務」とは、まさにそのことを意味するものであろう<sup>(20)</sup>。

墓地、埋葬等に関する法律（以下「墓地法」という）によれば、その死体の葬り方は埋葬か火葬かの二者択一とされている<sup>(21)</sup>。

「埋葬」とは「死体（妊娠4箇月以上の死胎を含む）を土中に葬ること」をいう（墓地法2条1項）が、土中ならどこに葬ってもよいのではない。埋葬は墓地以外の区域に行なってはならない（4条1項）とされているからである。

もっとも、厳密には、埋葬は死体を埋葬する施設である墳墓（2条4項）にしなければならないし、墳墓は墳墓を設けるために都道府県知事の許可を受けた区域である墓地（2条5項）に設けなければならない。結局、死体の埋葬は墓地に設けられた墳墓にしなければならないことになる<sup>(22)</sup>。

他方、「火葬」とは「死体を葬るために、これを焼くこと」をいう（2条2項）が、どこで焼いてもよいのではない。火葬は、火葬を行なうために都道府県知事の許可を受けた施設である火葬場（2条7項）でしなければならず、火葬場以外の施設で行なってはならない（4条2項）のである。

なお、火葬に付した死体の焼け残りの骨を「焼骨」というが、焼骨は、死体の埋葬する施設であるとともに、焼骨を埋蔵する施設でもある墳墓（2条5項）に埋蔵するか、他人の委託を受けて焼骨を収蔵するために都道府県知事の許可を受けた施設である納骨堂（2条6項）に収蔵しなければならない<sup>(23)</sup>。

つまり、墓地内の墳墓に死体を埋葬するか、火葬場で死体を火葬にした後、その焼骨を墓地内の墳墓に埋蔵するなり納骨堂に収蔵しなければならないというこの墓地法の規定が、これ以外の葬り方を認めない趣旨なのか<sup>(24)</sup>、社会慣行を法律によって規定したにすぎないのか<sup>(25)</sup>は見解の分かれるところであるが、行政実務では、これ以外のものを認めない趣旨であるとされてきた。

しかし、本来、墓地法は「墓地、納骨又は火葬場の管理及び埋葬等が、国民の宗教的感情に適合し、且つ公衆衛生その他公共の福祉の見地から、支障なく行なわれることを目的とする」ものであって、葬送を規定し、葬送を義務づけるものではない。

墓地法の埋葬または火葬とは別に、船員法で「水葬」が規定されている（15条）。公海上を航行中の船舶内にある者が死亡した場合の葬り方として定められているものであって、死体を海中に投じるものである。

死後24時間以上を経過し、衛生上その遺体を船内に保存することができない場合に、死体が浮き上がらないよう適当な措置をとった上で、相当の儀礼を払って行すべきものと定められている（船員法施行規則4、5条）。

水葬は、埋葬および火葬とともに、船内にある者が死亡した際に船長が選択しうる死体の葬り方の一つであって、水葬に限定されるものではない。墓地法の規定を限定的に解した場合には、船員法の規定は墓地法の特別法ということになる。

近年、「自然葬」と称して、海や山に散骨する運動が起こってきたが、これに対して、当初、墓地法及び刑法を盾に、違法性が主張された。墓地法の葬法を限定的に解していたためである。

墓地法4条1項に「埋葬又は焼骨の埋蔵は、墓地以外の区域に、これを行なってはならない」と規定されており、海や山は墓地ではないからである<sup>(26)</sup>。1987年、俳優の石原裕次郎の葬儀に際し、兄の石原慎太郎議員が「海が好きだった弟の骨を太平洋に戻してやりたい」と語ったが実現しなかったのも、このためであった。

その後、高まる自然葬運動に、厚生省は「墓地法は土葬と火葬が半々だった戦後混乱期にできたもので、勝手に埋葬して伝染病が広がったりしないようにという、公衆衛生上の関心のほうが大きかった」「遺灰を海や山に撒くといった慰霊方法は当時の役人たちの頭にはなかったようだ」「墓地法は自然葬を禁じるものではない」等との見解を示してはいたものの<sup>(28)</sup>、死体遺棄罪との関係で、なお、違法ではないかと考えられていた。

そんな中、1991年、「葬送の自由をすすめる会」が相模灘において最初の自然葬（遺灰の散布）を行ない、新聞・テレビは騒然となった。それを受けるような形で、法務省は公式見解を迫られ、「刑法190条の規定は社会的習俗として

の宗教的感情などを保護するのが目的」「葬送のための祭祀で、節度をもって行なわれる限り問題はない」とした<sup>(29)</sup>。

「散骨」は、「散骨」とは言うものの、死体の骨を直接散布するものではなく、死体を火葬に付した後、焼骨を粉碎したものないし焼灰を散布するものである。その意味で、葬り方としては火葬なのであって、新しい別の葬り方ではない。したがって、墓地法を限定的に解したとしても合法的な葬法なのである。

なお、米国では、1965年、カリフォルニア州が、粉碎した焼骨を空中から3マイル以上沖合いの海上に投棄する葬法を合法化している<sup>(30)</sup>。既にそれより以前の1984年のイギリス火葬協会の統計では、焼骨の処理としては、「大地に撒く」が58.6%を占め、2位の「地下に埋める」16.6%を大きく離して1位になっていることに注目したい<sup>(31)</sup>。

### 三 葬送の主宰者

#### 1 葬儀の主体

葬送に関して最も誤解が多く、最も誤解の大きいのが葬儀の主体である。日本人の間には、葬儀の主体は死者であると思われている節があるからである。理屈の上では、葬儀の主体は喪主であるとは分かっているが、感情的には、葬儀は死者のためのものだと考えている者も少なくない。死者の意思を尊重し、死者の意思を優先するべきであると考える者が多数派であろう<sup>(32)</sup>。

祖先崇拜という意識のもとでは、葬儀は、仏や神となり「祖霊」となった死者に対する最初の礼拝行為という性質をもつが、礼拝の主宰者は遺族その他の人間である。

それに対して、先祖供養という意識のもとでは、葬儀は、まさに死者のためのものである。葬儀のあり方如何によって死者の死後の処遇が変わるとすれば重大事であるから、葬儀の在り方について深刻に考えなければならない。

とはいえ、「死者のため」という言い方は事柄を曖昧にしてしまう。「死者のため」ということによって、あたかも死者が主体であるかのように誤解してしまいかねない。なるほど、死者の意思を中心に考えるということは、葬儀を死者の供養のためとする意識のもとでは意味があろう。

しかし、「死者の意思」とは何であるかは、必ずしも明確ではない。死者は死亡して、その意思を確認する術はないからである。それどころか、書面に残した死者の希望が世間の体面を理由に拒絶されている一方、生前の死者の生き方とは全く逆のことを「死者のため」という名目で強行されているのが現実である。

人間は死によって人ではなくなり、権利の主体ではなくなる。主体ではないものごとをさして、「死者のため」というのは詭弁である。それは葬儀を特定の方向に進めようとする者の意思にほかならないからである。

宗教的行為であり、超自然的要素を含むとしても、葬儀は、地上の人間による社会的行為であるのは事実である。それはすべての宗教的礼拝行為、供養慰霊行為、祖先祭祀等に妥当する。人間の行為であるとすれば、その主体は人間であり、主体である人間の意思に基づく行為であると解さなければならない。

もちろん、主体となっている人間の中には、死者の遺志を汲み、死者の意向を反映していると意識している者も少なくあるまい。しかし、「神の声」に従って行為しているという者と同様で、意思を決定し行為を実行している者は当該人間であって「神」や死者ではない。

「死者のため」という言辞で強いられているのは、実は、死者の意思ではなく、地域や親族の論理なのである。周りから半ば強制されて、自分ではどうしようもないという人も少なくない。それだけに葬儀の主体を明確にし、その意思決定の根拠を明瞭にしておく必要がある。

親族等からの圧力が強ければなおさら、葬儀の主体がだれかを明確にしておくことが重要となろう。葬儀の主体が死者にあるなら死者の遺志が決定権を持ち、「イエ」にあるとすれば親族の長老会議のようなものが最終判断を下すことになる。相続人にあるなら相続分に応じて事態を決することになる。

最も適切のように思われるのが相続人説であるが、一見簡明なように思われながら、相続人の確定はそれほど簡単な問題ではない。相続人の確定に数年を要する場合もある。相続人が確定されても、相続人の意思の決定は利害が絡むだけに容易ではなく、訴訟手続に入って数年かかることも少なくない。

遺産の承継問題ならともかく、葬送は臨時緊急の問題である。現に横たわっている死体を目の前にして、悠長なことを言うてはおれない。したがって、権利関係の複雑なシステムや合議を要するシステムは適さない。死亡と同時に、

簡単明瞭に確定しうる一人であることが望ましい。慣習上「喪主」と呼ばれてきた制度がこれである。

もともと、従来の慣習によって意識されてきた「喪主」は、家制度を背景にしたもので、喪家の代表者という位置づけであった<sup>(33)</sup>。家制度が生きていた時代には、家の代表者もその承継者も法律の規定によって明瞭に定まっており、喪主の選定という問題は起こらなかったが、今日では問題となっている。

もともと喪主が喪家の代表という性質であったために、今日では、死者の死亡後に親族が合議し、喪主を選定するべきものとされている<sup>(34)</sup>。一応、配偶者、子供、親、兄弟の順に選ばれるものとされているが、内縁の夫婦の場合や子供・兄弟間の順位について問題があるほか<sup>(35)</sup>、喪主の選定でもめることも予想される。

葬送が必要であるとするなら、死者の死亡後遅滞なく喪主を選定しなければならないことは既述のとおりである。その意味で、喪主選定ルールの欠如は重大な欠缺というべきであろう。

なお、祖先祭祀主宰者が喪主になるとする者もあるが<sup>(36)</sup>、一個人の葬送の主宰者である喪主と家の祭祀を主宰する祖先祭祀主宰者とは必ずしも一致するものではない。たとえば、祖先祭祀主宰者である者が配偶者を残して死亡した場合の喪主は配偶者がつとめるのがふさわしく、次期の祖先祭祀主宰者に指定された者が喪主になるべきであるとするのはふさわしくない。

## 2 喪主

喪主は葬儀の主宰者であり、葬儀の主体である。葬儀の案内書などでは、喪主の務めは喪客の挨拶を受けることなどと記されているが、法的には、葬儀の行為主体として、葬儀を決定し、葬儀を主宰することが喪主の任務であり、権利義務である。

したがって、葬儀は喪主の行為なのである。近年、「無宗教式の葬儀」などという主張もなされているが、葬儀が宗教的行為であるにせよ無宗教的行為であるにせよ、葬儀の性質は喪主の決するところによる。

キリスト教神学の視座からは「無宗教」ということはありえず、葬儀はすべて宗教的行為である。葬儀は喪主が主体の行為なのであるから、葬儀は喪主の宗教的行為ということになる。喪主の宗教的行為であるから、喪主の信仰に基

づいて行うべきものである。

したがって、喪主がキリスト者の場合、死者が仏教徒であったからといって仏教式の葬儀を行えないのは当然である。逆に、死者がキリスト者で喪主が仏教徒の場合、キリスト教式の葬儀は期待できないことになる。

それに対してキリスト者の多くからも少なからざる不安が表明されている。キリスト者の間にも、葬儀の主体が死者であるという誤解が根強く残っているからであるものと思料される。葬儀は死者の供養のために行なうものではないというキリスト教の基本的な姿勢を明瞭にするとともに、信徒教育の場面でも徹底する必要があるものと感じられる。

### 3 祖先祭祀主宰者

系譜、祭具及び墳墓の所有権は、通常財産相続の手続によらずに、慣習に従って祖先の祭祀を主宰すべき者がこれを承継するものと定められている（民法897条1項本文）<sup>(37)</sup>。

もっとも、前祖先祭祀主宰者が、慣習とは異なった者を指定した場合には、その者が祖先祭祀主宰者となり、墳墓等の所有権を承継することになる（同項但書）。そして、指定がなく、慣習も明らかでない場合には、家庭裁判所が定めるものとされている（同条2項）。

この民法897条の問題は二点ある。第一は、特定の宗教的姿勢である「祖先崇拜」を前提とした「祖先祭祀」という宗教的行為を法定するものであるという点である。そして第二は、「祖先祭祀」という行為は「祖先崇拜」を基調とする「家」制度に基づくものであるという点である<sup>(38)</sup>。

1947年全面改正前の民法（旧民法）では、祭祀用財産も家督相続人が当然承継するもの（家督相続の特権）とされていた（旧民法987条）が、現行民法では、祭祀用財産を通常財産から分離し、通常相続と別の承継手続を定めた。

祭祀用財産も相続財産の一部と考えて通常相続に服させるか、法は宗教関係に介入しないという理由で祭祀用財産は相続財産に含まれないとして相続関係から切り離すかすれば足りることである。それなのにあえて、現行民法は、祭祀用財産に特別の承継手続を定めたのである<sup>(39)</sup>。

それは、新法の均等相続の原則を保ちながらも、均等相続に適さない祭祀用財産に特別の承継手続を定め、祭祀用財産が承継人なく宙に浮くことを回避し

ようとしたのである。それは旧民法の家制度との妥協の産物であり<sup>(40)</sup>、これによって祖先祭祀を法定し、定着させる結果となり、家制度を温存させる元となったことは否めない<sup>(41)</sup>。

キリスト者の墳墓は祖先祭祀のためのものではないから、キリスト者の墳墓にはこの規定は適用されないことになる。また、祖先の祭祀を行う意思のないキリスト者には祖先祭祀主宰者となる資格がないことになり、祭祀用財産の行方が不明になってしまうおそれがある。

そもそもこのような規定は、廃止したはずの家を温存させ、祖先崇拜という特定の宗教のみを保護育成するものとして、また、信教の自由に反するものとしてその無効を主張すべきものである<sup>(42)</sup>。

なお、仮にキリスト者が祖先祭祀主宰者に指定された場合であっても、その者は被相続人の死亡と同時に当然に祭祀用財産を承継する。それには何の意思表示も何の手続も必要ないからである。したがって、逆に、祖先祭祀主宰者となることを辞退したり、祭祀用財産の承継権を放棄したりすることもできないものと解されている<sup>(43)</sup>。

その反面、指定された祖先祭祀主宰者に祖先祭祀を実行する義務を負わせるものでもないとされているが<sup>(44)</sup>、信教の自由の原則上当然で妥当な判断である<sup>(45)</sup>。また、東京高裁判決は「相続人は、祖先の祭祀をいとなむ法律上の義務を負うものではなく、共同相続人のうちに祖先の祭祀を主宰する者がある場合他の相続人がこれに協力すべき法律上の義務を負うものでもない」としている<sup>(46)</sup>。

その理由として「祖先の祭祀を行なうかどうかは、各人の信仰ないし社会の風俗習慣道德のかかわるところで、法律の出る幕ではない」と言い、「ただ祖先の祭祀をする者がある場合には、その者が遺産中祭祀に関係ある物の所有権を承継する旨を定めているだけである」としている<sup>(47)</sup>。

したがって、キリスト者が祖先祭祀主宰者に指定された場合であっても、そのキリスト教信仰のゆえに戸惑う必要もない。強いて辞退する必要もなく、祖先祭祀主宰者になっても祭祀を行なわなければよいだけであるからである。

その際、キリスト者である祖先祭祀主宰者が不要となった祭祀用財産を他に売却または贈与する等によって処分することは自由である。承継人は承継後に

祭祀用財産を自由に処分できるので、承継人が承継後にした祭祀用財産の売却・贈与は有効であり、その処分について他の相続人が反対したり返還を求めたりすることはできないものとされている<sup>(48)</sup>。

「墓地」価格が高騰し、資産形成の財産の一つと考えられるようになってきている現在、承継人が承継後短期間のうちに承継した墳墓を売却して高額の対価を得ることに対しては感情的には割り切れないとしても<sup>(49)</sup>、法律的にはそれを否定する根拠はないのである。

#### 4 葬儀の自己決定

葬儀は喪主の宗教的行為であり、喪主の信仰に基づいて執行するものである。死者は葬儀の主体ではないので、死者が葬儀に関して特定の宗教的信念を有していたとしても、それが実際の葬儀に反映されるとは限らない。

しかし、葬儀を祖先崇拜ないし先祖供養と捉える社会環境のもとで暮らしてきた多くの日本人にとっては、自分の葬儀は最大の関心事である。まして、祖先崇拜や先祖供養を否定する宗教葬や従来の形式を踏襲しない新しい葬儀を行なうことには、大きな不安を抱いている。近時、「自分葬」など、新しい葬儀慣習の展開がさかんに主張されるようになってきたが<sup>(50)</sup>、その場合の関心も自分の葬儀にある。

そのために、多くの日本人の間には、自分の死後の自分の葬儀について自分の意思を貫こうとする意欲が強く、多くの葬儀に関する書物にも自分の葬儀についての意思表示とその実現の方法に関する記事が目だっている<sup>(51)</sup>。

その中で提言されているものは、大きく分類して、葬儀の遺言、葬儀の約束、葬儀の生前契約の三種がある。以下、これらについて検討する。

##### (1) 葬儀の遺言

死亡によって、新たに権利義務が発生するものに、単独でできる法律行為としての遺言がある。遺言は遺言者の死後の財産の処分と認知など特定の身分法上の行為をする法律行為である。そして、法定の遺言事項以外の事項を記した遺言は無効なのである<sup>(52)</sup>。

生前にはできない行為でも遺言ではできている人も少なくないが、生前にできない行為は死後もできないのが当然である。遺言の形式でよく書か

れているものに、配偶者の再婚を禁止したり、逆に再婚を勧めるもの、子の結婚相手を指定したり、特定の者との結婚を禁止するもの、自分の後任の社長等を指定するものなどがあるが、当然無効である。

日本人には、神となった「祖霊」あるいはたたりを引き起こす「御霊」として死者を恐れる風習があり、死者の言葉なら無理なことでも守ろうとする傾向がある。死者の希望をかなえてあげないと「成仏できない」という考え方も一般的に見られる。

その結果、死者の遺志の実現に向うことになる。しかし、それは宗教的次元の問題であり、法的次元の問題ではない。いわば「遺言の迷信的効力」である。

遺言でできることは生前にできることに限られ、さらに法定された事項に限定されている。信教の自由の原則から、他人に宗教的行為を強いることはできないから、葬儀についても他人に強制することはできない。当然、遺言で葬儀の指定をすることは許されない。

しかし、日本人には、遺言といえば葬儀や墳墓を連想するほどに葬送と関連づけて意識され、遺言で自分の葬儀について指示をする傾向が強い。また、近年は、自由葬送運動の影響で、自分流の葬儀の方法や自然散骨などを指示するものが目だっているし、「自分の葬式は教会で」と指示した遺言を書くよう勧められているキリスト教会もある。

公刊された書物や新聞記事にも、自分の葬儀の指定を遺言（特に公正証書遺言）でするように勧めるものが少なくない<sup>(53)</sup>。もちろん、これらは無効の遺言である。

それでも、多くの日本人はその指示に従う傾向にあらう。それは遺言が有効だからではなく、法的には無効の遺言に慣習的ないし迷信的に従っているだけなのである。したがって、それは法的な効果なのではなく、その人の自由意思なのである<sup>(54)</sup>。

喪主が自由意思で死者の遺志に従う分には何ら問題ないが、強制となると問題である。それは生前でもできない信教の自由の侵害であるからである<sup>(55)</sup>。

## (2) 葬儀の約束

遺言という形式をとらずに、夫婦間ないし親族との間で、自分の葬儀に関して協定し、契約書や誓約書を交しておくことを勧めるものも多々見られる。キ

リスト教会においても、非キリスト者の配偶者をもつ教会員に対して、配偶者に「葬儀は教会で行なう」旨の誓約書を書いてもらうよう勧めているところが少なくない。

死者と喪主との間の「葬儀契約」の効力の問題である。既述のとおり、葬儀は喪主の宗教的行為であるから喪主の信仰に基づいて決定され執行されるべきものである。当然、喪主に特定の宗教的行為である葬儀の執行を強制することは信教の自由に反して許されない。当該契約は公序良俗に反して無効と解するほかない。

仮に有効と解しても、強制執行になじまない自然債務であり、喪主が任意に履行しない限り実現されない性質のものである。強制履行ができないから損害賠償請求権を有するとすると、相続人の一人から賠償金を取り上げて、他の相続人に分配する結果となり、好ましくない。

夫婦二人だけで考えてみると、夫婦の一方が先に死んだ場合、配偶者に殺人等特殊な事由が存しない限り、配偶者が喪主となり、死者の相続人となる（その相続分は、子がいれば2分の1、子がなくて直系尊属がいれば3分の2、直系尊属もいなくて兄弟姉妹がいれば4分の3、兄弟姉妹もいなければ10分の10。法定相続分と異なる指定を遺言でなした場合でも遺留分として2分の1は存する）。

その場合、喪主である配偶者が契約通りの葬儀を行わなかったとしても、その葬儀契約上の債権も配偶者が相続することになり、単独相続をした場合なら、混同（債権と債務が同一人に帰すること）によって消滅し（民法520条）、契約をした意味はなくなる。

日本人の多くが、祖先崇拜ないし先祖供養的な意味合いで、あるいは集団主義的な世間体の感覚から伝統的な葬儀を望む気持ちは理解でき、キリスト者が「自分の葬儀を教会で」と望む気持ちも理解できる。しかし、それは信仰という人間の内心の自由を損なわない範囲で実現されるべきものである。

自己の望む葬儀を強いることは宗教的行為を強制することになる。葬儀を宗教的行為や信仰に基づく行為とは考えず、社会的習俗であるとみなす日本人にはその感覚が欠けている。それは戦前「神社は宗教に非ず」として神社参拝を強制したのと同じ意識である。

キリスト者は、宗教弾圧という歴史を経験し、社会の中で少数者としての圧

迫を受けてきて、宗教的強制がいかにか心に傷つけるものであるかをよく知っているはずである。当然、キリスト者が非キリスト者である喪主にキリスト教式葬儀を強いることは許されることではないという点にも理解が及ぶはずである。

キリスト者が配偶者にキリスト教葬儀を求めるということは、翻って自分も配偶者のために異教の葬儀を実行する義務を負うことになる。それは、自ら進んで偶像崇拜の危険を招くことともなろう。

### (3) 葬儀の生前契約

近年、自由葬送運動などの影響で、生前に自分の葬儀を葬儀社などと契約しておくという「葬儀の生前契約」が普及しつつある。1970年頃から全国的に展開を始めた「互助会（冠婚葬祭互助会）」も葬儀の生前契約を核とする企業である。

互助会は割賦販売法の適用を受け、通産省の許可を必要とする営利企業（株式会社）であるが<sup>(56)</sup>、「互助会」という名称から非営利の会員制の相互扶助団体であるように誤解されている<sup>(57)</sup>。1980年頃には1,000万人以上の会員を確保し、400社以上の会社からなる互助会の集めた積立金は7,000億円とも1兆円とも言われ、「玉姫殿」「平安閣」などという拠点を全国に建設した<sup>(58)</sup>。

互助会は将来の葬儀を前提とし、葬儀の設計や計画をするものの、基本的には、当該葬儀費用の積立をするための組織である。葬儀社の紹介や葬儀の一部の準備を行なうところもあるが、実際の葬儀とは直接的な関連がない。そのため、葬儀の手配ができなかったり、追加費用を請求されたりすることが少なくなかった。

1980年頃からアメリカの「プレニード」が「(葬儀の)生前契約」「(葬儀の)生前予約」として日本に紹介され始め、1990年頃から具体的に実施され始めてきた。組織としては、1993年に「LiSS (Living Support Service) システム」、1995年に「日本FAN (Funeral Assistance Network) 倶楽部」が誕生し、全日本葬祭業協同組合連合会が主体となって「if共済会」を誕生させた<sup>(59)</sup>。また、2000年、特定非営利法人・日本生前契約等決済機構が設立された<sup>(60)</sup>。

すでに、企業化されており、葬儀社や霊園の営業、複数の葬儀社や霊園の共同事業、生命保険会社関係のもの、損害保険会社関係のもの、それらの複合体などのほか、市民運動として、市民グループによるものなどがある。

「生前契約」への動機の主眼は、遺族に迷惑をかけたくないという点と、自分の葬儀を行いたいという点にある。葬儀の本番に当たって親族の立場などからの妨害を避けて、自分の企画した通りの葬儀を葬儀社等が実行するようにあらかじめ契約しておくものである<sup>(61)</sup>。

しかし、その意図とは別に、実際にそう思い通りになるかどうかは問題である。既述の通り、葬儀の主体は喪主であるからである。もちろん、喪主がそれに同意するなら何の問題もない。問題は喪主がそれに同意しない場合である。喪主が同意しない限り、生前契約通りに、債権者の葬儀を行なうことが不可能になる。

生前契約の内容が費用の負担にとどまる限り、問題はないが、葬儀の実態に入れば、多かれ少なかれ、喪主と意見を異にすることになる。たとえ意見の相違が些細な一点であったとしても、契約通りの葬儀をそのまま実行することはできなくなる。葬儀における些細な一点は、取り返しのつかない決定的な一点であるかもしれない<sup>(62)</sup>。

その結果、喪主がたとえ一点にでも異を唱えれば、生前契約の本旨に従った履行をすることが不可能になってしまい、債務者は債務不履行による損害賠償責任を負うことになってしまう（民法415条）。

しかし、喪主の反対で債務不履行に陥った債務者がすんなり損害賠償に応じるとは思えない。大抵の場合、喪主は相続人であり、債権者の権利を行使する者であるからである<sup>(63)</sup>。つまり、債務不履行の責任は債権者に存することになるからである。

債権者の受領遅滞（民法413条）かそれに類する状態であり、債務者としては履行の準備をしてその通知をすれば、責を負わないことになる。結果的に、債務者が損失を被ることはないものの、生前契約をした死者の意思は実現されないまま終わることになる。

したがって、生前契約は何の意味もなく終わってしまい、死者が無用な金銭的負担をただけのことになってしまうのである。

この種の契約が喪主の意思とは無関係に履行されるとすれば、宗教的信仰や葬儀観を異にする家族の中にいる者が自分の意図する自分の葬儀をするのにはきわめて都合がよい。しかし、実際には問題が多すぎる。

生前契約の基本的な考え方の中には、自分の葬儀を自分で設計するというの

があるが、自分の葬儀は自分の手の及ぶ限りではないということを確認しておかなければならない。既に述べたように、自分の葬儀の主体は自分ではなく、自分の葬儀は喪主の宗教的行為であるのである。当然、喪主の意思に従うことになる。

生前契約で死者が自分の葬儀を自分で決定することができるということになると、喪主や遺族の権利を侵害することになる。自分の財産を処分しようとする遺贈や死因贈与ですら死者の思いのままには通らない。死者の債権も債務も、一身専属権を除いて、相続手続きの中で処理されることになる。そのような手続を経ない生前契約が問題となるのは当然である。

相続人が自分に相続が開始したことを知る前に、この葬儀の生前契約の債務者は履行に着手し、しかも事の性質上、迅速に履行しなければならないものである。トラブルの発生が予期されて当然である。

#### 四 結び

日本では「葬儀はお寺」と認識され、現実には、葬儀の90%以上が仏式で行なわれている。しかし、それにもかかわらず、大多数の日本人はそれを宗教的行為とは意識していない。それどころか、葬儀は世俗的な地域集団ないし家の習俗の一つであるとしか認識されていない。

一方、外来の宗教であるキリスト教は外国人宣教師らによって指導されてきたが、欧米人宣教師らは宣教という視点から異教の習俗である葬儀に対して否定的な見方を示し、廃止ないし改変されるべきものとしてきた。結果的に、日本のキリスト教は葬儀に対して否定的で対立的なものとなってきた。

実践的には、葬儀の場が日本人キリスト者にとっての大きな試練の一つとなってきた。そのような状況で、キリスト教会にとっても葬儀は無視できないものであるにもかかわらず、キリスト教会も葬儀を禁忌のように避けてきたのではなからうか。

キリスト者として葬送について真剣に考察する必要性を実感する次第である。葬送についての考察には、死および救いに関する神学的考察、日本の宗教の来世観および霊の意識についての宗教学考察、日本人の葬制についての民俗学的

考察、日本の家および祖先祭祀に関する社会学的考察、死および葬送に関する法学的考察などが必要である。

本稿では、キリスト者という視点から葬送法上の諸問題について提言的考察を加えた。本稿では、葬儀の実施に関する端著的時点の問題を、葬儀の強制の存否、葬儀の主体、葬儀の自己決定というテーマに絞って考察したが、なお、葬儀の実施、葬法、墓制、死体、遺骨という点についての考察が残されている。

日本の民俗的習俗や地域の慣行、家的慣習、葬儀社の推進などに惑わされることなく、真に意味のある葬送の慣習を形成し、定着させるためには、個々の教会の小さな努力の積み重ねが欠かせない。一線の牧師伝道者らの働きに期待したい。

## 注

- (1) 圭室諦成『葬式仏教』（大法輪閣、1963年）、圭室文雄『葬式と檀家』（吉川弘文堂、1999年）68～83頁、芳賀登『葬儀の歴史』（雄山閣、1996年）55～85頁、五来重『先祖供養と墓』（角川書店、1992年）98～129、159～169、178～186、218～247頁、ひろさちや『お葬式をどうするか～日本人の宗教と習俗～』（PHP 研究所、2000年）40～42頁参照。
- (2) 芳賀登『葬儀の歴史』130～143頁、ひろさちや『お葬式をどうするか』134～136、182頁以下、大倉隆浄『葬式はどうあるべきか』（国書刊行会、1994年）196～206頁参照。
- (3) 「祖先崇拜」と「先祖供養」という用語は同義的ないし互換的に使用されているが、本来異質のものである。「祖先崇拜」は「祖先」を〈神〉として崇拜し、礼拝するものであるのに対して、「先祖供養」は、「先祖」が死後の苦しみの中にあることを前提とし、それから脱却できるようにするために、〈神〉に供養を献げるものであって、「死者」の位置はまったく異なっている。日本の民俗においては、死者は〈仏〉になると解されており、その意味で、祖先崇拜という形式をとっているが、反面、死者は地獄に行って苦しんでおり、そのために供養が必要であると認識されており、その意味では、先祖供養という形式をとることになる。言わば、先祖は〈神〉であるとともに、〈地獄の亡者〉でもあると捉えているわけである。この矛盾を内在する両義性こそ、日本の民俗としての〈日本の宗教〉を意味づけているものである。
- (4) 碑文谷創『自分らしい葬儀』（小学館、1998年）、新しい葬儀を考える会『自分葬』（ごま書房、1994年）、『自分のお葬式』（主婦と生活社、1996年）、加賀雄治『新しいお葬式の知識』（東京書店、1999年）、梶山正三・薦田哲・宮田桂子『死んでもお墓に入りたくないあなたのための法律Q & A』（社会評論社、1992年）、新葬制研究会『自然葬』（宝島社、2000年）、井上治代『いま葬儀・お墓が変わる』（三省堂、1993

- 年), 長江曜子『21世紀のお墓はこう変わる』(朝日ソノラマ, 1998年), 『21世紀のお墓事情』(講談社, 1997年) 参照。
- (5) 葬儀を習俗と考える者は少なくない(ひろさちや『お葬式をどうするか』18~19頁参照)。
- (6) むしろ, 国家の介入という要因のほうが強いのではなからうか(森謙二『墓と葬送の社会史』(講談社, 1993年) 134頁以下参照)。
- (7) 拙稿「政府主宰戦没者追悼式と一家五人餓死事件で感じる『宗教とは何か?』」『クリスチャン新聞』2000年9月10日号参照。
- (8) 田中義幸・北山現『社葬』(税務経理協会, 1999年), 横山潔「社葬心得帖」『当世死に方事情』(JICC 出版局, 1988年) 174~185頁。
- (9) 芦部信喜「地方公共団体による神道式地鎮祭」『宗教判例百選(第二版)』(有斐閣, 1991年) 42~43頁。
- (10) 名目的な信者数を加えても人口比1%に満たない現状では, キリスト教の論理は常に少数意見とならざるをえない。その理は, 国会においても, 裁判所においても, 学界においても変わることはない。
- (11) 神官および巫女の装束は宮中および公家の着衣であり, 特段宗教的意味を有するものではなかったが, 現在においては, 特殊神祕的装束となっており, 宮中の行事で用いられるほかは芝居・映画で見られる非実用的なものとなっている。
- (12) 木下健治『クイズ葬儀法』(東京法経学院出版, 1988年) はしがき。
- (13) 刑法188条2項は「葬式を妨害した者」を1年以下の懲役・禁錮または10万円以下の罰金に処する旨を定めているが, 何を葬式と解するかは慣習に従うことになる。
- (14) 鈴木敏和「系譜・祭具・墳墓の意義」『宗教判例百選』(有斐閣, 1972年) 141頁。
- (15) 同書同頁。
- (16) 前注掲載の各書参照。1997年当時の東京都の調査では, 自然葬(散骨)をしたいと考えている人が14%を超えたということである(瀧井宏臣『「葬儀」『墓』『戒名』『遺言』=旅立ちへの基礎知識』『現代』1997年9月号54頁)。
- (17) 大塚仁『刑法概説(各論)』(有斐閣, 1980年) 438~441頁, 大塚仁[編]『判例コンメンタル・刑法II』(三省堂, 1983年) 381~385頁参照。
- (18) 竹内正「死体遺棄罪の成立要件」『宗教判例百選』180頁は, 死体遺棄罪の保護法益が「宗教に関する善良の風俗ないし一般人の正常な宗教感情」にあるとし, 「習俗上の埋葬と認められる方法によらないで死体を放棄すること」が遺棄であるとする。
- (19) 大判大正8年5月31日・刑録25輯727頁は, 「法令又は習慣により埋葬を行ふに非ずして死体を放置したときは, 仮令土中に埋めたと雖も, 死体遺棄罪を構成」するとしている。
- (20) 小暮得雄「葬祭義務の根拠と内容」『宗教判例百選(第二版)』212~213頁参照。
- (21) 厳密に言えば, 葬送は埋葬か火葬かの二者択一を求めているわけではなく, 埋葬と火葬しか規定していないだけのことである。
- (22) 「墳墓」とは俗に言う「お墓」のことであり, 「墓地」とはお墓の置かれている区

域をのことをいう。世一般に「墓地使用权」「墓地の売り出し」「〇〇家の墓地」など、「墓地」と言われているものは「墳墓」のことであるという点に注意しなければならない。

- (23) 俗に、焼骨の埋蔵のことを「お骨の埋葬」、焼骨の収蔵のことを「納骨」という場合もあり混同に注意しなければならない。
- (24) 石原豊昭『お墓と霊園の法律相談』（自由国民社、1987年）17頁、福島瑞穂『『死に方』法律相談室』『当世死に方事情』162～163頁。
- (25) 長江曜子『21世紀のお墓はこう変わる』107頁。
- (26) 福島瑞穂『『死に方』法律相談室』162～163頁。
- (27) 新葬制研究会『自然葬』3, 38頁、藤井正雄『死と骨の習俗』（双葉社、2000年）10～11頁。
- (28) 『21世紀のお墓事情』208～209頁、新葬制研究会『自然葬』39頁。
- (29) 『21世紀のお墓事情』209頁、新葬制研究会『自然葬』44頁。
- (30) 藤井正雄『死と骨の習俗』16頁。
- (31) 同書32頁。
- (32) 大林智詳『葬儀のこころと作法』（小学館、1994年）50～51頁参照。
- (33) 田代尚嗣『葬儀・お墓の心得全書』（池田書店、1997年）53頁。
- (34) 田代尚嗣『葬儀・お墓の心得全書』53頁、横山潔『お葬式・供養・お墓の基礎知識』（実業之日本社、1995年）54頁、『葬儀・法要マナー事典』（主婦の友社、1994年）98～99頁、島田和世【監修】『お喪式のマナー』（三省堂、1993年）42頁、碑文谷創『自分らしい葬儀』91頁。
- (35) 家を中心と考えた場合には内縁の配偶者を公式に認めることには難があろう。また、子供や兄弟間で男子を優先し、長幼に優劣の順を守る旧家的な慣習と男女同権および個人の平等を唱える現在の家族環境との間にも大きな乖離が存する。
- (36) 碑文谷創は「法的には、遺言あるいは文書などで祭祀承継者を指定することができ、この人が喪主になります」とする（『自分らしい葬儀』91頁）。
- (37) 一般には祖先祭祀主宰者が喪主になることが多いためにあまり意識されないが、喪主と祖先祭祀主宰者とは別である。喪主は葬儀の主体であり、俗にいう墓を守るといった義務を負うものではない。それに対して、祖先祭祀主宰者は祖先崇拜という家的制度の中で主として墓を守り、祖先の祭祀を継承していく者である。また、祖先祭祀主宰者は法的な職務であるのに対して、喪主は単なる私的・慣習的な職務である（平田厚・前田敬子『死にぎわの法律Q & A』（有斐閣、1996年）55～56頁）。
- (38) 墓地（墳墓）と祖先祭祀とは必ずしも直結するものではない。そこには国家の介入により「家」が墓地の承継体となり、祖先祭祀の母体とされることによって制度として接続されたものである。旧民法はこれを中核に家制度として法定したものである（森謙二『墓と葬送の社会史』（講談社、1993年）174～185頁）。
- (39) この規定については成立当初から議論があったが、結局、家の祖先祭祀という家的構造が維持されることになった（森謙二『墓と葬送の社会史』214～218頁）。

- (40) 『基本法コンメンタル・新版親族・相続』（日本評論社，1978年）242頁〔泉久雄〕。
- (41) 大原長和「祖先祭祀主宰者と祭祀料」『家族法判例百選（第三版）』（有斐閣，1980年）205頁。
- (42) 同書同頁。
- (43) 許末恵「被相続人による祭祀承継者指定」『家族法判例百選（第四版）』（有斐閣，1988年）144頁，宇都宮家栃木支審昭和43年8月1日・家裁月報20巻12号102頁。
- (44) 同前。
- (45) 祖先祭祀主宰者に指定された者は，指定された葬儀を行なう義務があると考えられる者が少なくないからである（大林智詳『葬儀のこころと作法』51頁参照）。
- (46) 東京高決昭和28年9月4日・高裁民集6巻10号603頁。
- (47) 同前。
- (48) 広島高判昭和26年10月31日・高裁民集4巻11号359頁。
- (49) 有地亨『新家族法の判決・審判案内』（弘文堂，1995年）219頁，『基本法コンメンタル・新版親族・相続』242頁〔泉久雄〕。
- (50) 新しい葬儀を考える会『自分葬』，『自分のお葬式』，碑文谷創『自分らしい葬儀』，新葬制研究会『自然葬』など。
- (51) 井上治代『いま葬儀・お墓が変わる』179頁。
- (52) 遺言については，拙著『遺言の作法』（ライフリサーチプレス，1999年）参照。
- (53) 井上治代『いま葬儀・お墓が変わる』180頁。大林智詳『葬儀のこころと作法』51頁は，遺言に書かれていても法的拘束力はないとしつつも，遺言による故人の意思の尊重を訴えるが，葬儀を遺言内容とする点で問題である。
- (54) 葬送法研究会『お墓の法律』（有斐閣，1994年）133～134頁参照。
- (55) 葬送の遺言については，前掲書45～48頁参照。
- (56) 加賀雄治『新しいお葬式の知識』58頁。
- (57) 新しい葬儀を考える会『自分葬』158頁。
- (58) 同書同頁。
- (59) 『自分のお葬式』12～93，216～218頁，碑文谷創『自分らしい葬儀』116～129頁，長江曜子『21世紀のお墓はこう変わる』80～83頁，加賀雄治『新しい葬式の知識』64～68頁，平田厚・前田敬子『死にぎわの法律Q & A』48～53頁，新葬制研究会『自然葬』172～183頁。
- (60) 『「死後の支払い」誰がしますか』（日本生前契約等決済機構，発行年不詳），新葬制研究会『自然葬』182～183頁，『朝日新聞』2000年2月23日号。
- (61) 前掲各書参照。
- (62) たとえば，写真に黒縁をつけるか否か，「葬儀」とするか「葬式」とするか，プロテストの葬儀において十字架を置くか否かなど。部外者には非本質的な些細なことと思われるが，「自分葬」は本人のこだわりが基礎であるから，本人が求めたものである以上，それを本質的なことと解さなければならない。

葬送法上の諸問題（一）

- (63) もっとも、葬儀に関する権利は一身専属権と解して相続人には帰属しないとし、損害賠償請求権は金銭債権として相続人に帰属すると解する可能性もある。

[Abstract in English]

## Problems on the Funeral Law (1)

K. Sakurai

Funeral problems are severe in Japanese society because they involve Japanese religious consciousness, which is based on ancestor worship, and because they involve Japanese social consciousness, which grasps funeral service as a matter of custom.

In Japanese society, people do not think that a funeral service is a religious matter, even though it is performed at a Buddhist temple and led by a Buddhist monk. Therefore, it often happens that freedom of faith of other person is trespassed and that the political principle of separation of politics and religion is nullified. Although there is no clear legal rule on funeral matters, some laws based on social custom recognize the custom of ancestor worship and enforces a certain kind of funeral.

It is necessary to make clear who is responsible for the funeral, but it is ambiguous. In recent years, an increasing tendency to decide one's funeral by oneself has become quite noticeable. It is based on the consciousness that the dead person can decide for him or herself the nature of his or her funeral.

In this paper, these matters are considered.

〔日本語要約〕

葬送法上の諸問題（一）

櫻井 園 郎

祖先崇拜および先祖供養を中核とする日本人の宗教意識と葬儀や埋葬を社会的に重要な習俗ないし慣習と捉える日本人の共同体意識に取り囲まれた日本社会においては葬送の問題は軽くはない。

葬送を慣習の次元のみで捉えてきた日本社会においては、寺院や僧侶が関係し、仏教的装いの下に執行されるものであっても、葬送が宗教的行為であるという意識が希薄である。そのため、特定の宗教的信仰を有する者の信教の自由を侵害し、政教分離という政治原則に抵触することも日常茶飯事となっている。また、法律上、葬送については何ら明瞭な規定はなされていないにもかかわらず、社会慣行を元にして制定された法律において、祖先崇拜的な慣行を是とし、特定の葬送が強制される等の不都合も生じている。

葬送を明確に把握するためには葬送の主宰者を確定する必要があるが、死者、喪主、祖先祭祀主宰者、地域共同体、国や会社団体、宗教団体など、不明確なままに推移してきている。とりわけ、近年、葬儀の遺言、葬儀の約束、葬儀の生前契約など、葬儀の自己決定をしようとする意識の傾向が顕著であるが、それはとりもなおさず、死者が自己の意思によって葬儀を決定でき、執行できるという意識に基づいていることになる。

本稿では葬送に関するこれらの問題を考察する。

# 北米英国領植民地におけるカルヴァン主義の 台頭と第一次大覚醒運動

増 井 志津代

## 序

1730年代から1740年代、独立革命前夜のアメリカ植民地は「第一次大覚醒 (First Great Awakening)」と呼ばれる信仰復興運動 (リバイバル) を体験する。大覚醒は、二人の主要な指導者ジョージ・ホイットフィールド (George Whitefield, 1714-1770) とジョナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards, 1703-1758) の活躍により、新大陸北部海岸地方のみならず、大西洋の対岸、イングランド、スコットランド、ウェールズにまで波及する宗教運動となる。

1740年代、北はボストンから南はチャールズタウンに至るまで、多くの群衆が信仰復興集会に集まり、白人、インディアン、商人から農夫まで、興奮の渦に巻き込まれ、かつてない程の宗教的熱心に駆り立てられたとの記事が各地域の新聞紙面を賑わした。当時の新聞のトップニュースはリバイバルに関する記事で、使徒時代のペンテコステヤルターの宗教改革期に比較できる程の信仰運動が、北米植民地で起きていると伝えた。記録者達は、この出来事の背後に「驚くべき神の業」を見、アメリカ植民地に、特別な「聖霊の働き」が起きていると口々に報告した。こうした記録は後世の歴史家に興味深く取り上げられ、リバイバルと独立革命との関係、18世紀植民地の社会構造の変化等と結び付けられた数々の研究が紹介されてきた。

当時の新聞、雑誌記事は、又、18世紀北米植民地でマスメディア、文芸活動の中心をなす東部海岸地域とその住民が、リバイバルに関する宗教的言説を受容し、共有していたという歴史的事実を提示する。独立革命前夜の北米英国領植民地は、「リバイバル」と言う言葉を含む、言わば特殊な宗教的言説がすみやかに流通する場であった。こうした環境が、宗教的運動に植民の起源を持つ二

ユーイングランドのみならず、中部植民地、また南部植民地にも出現したのはいかなる要因によるものなのだろうか。

1842年、ジョセフ・トレイシーが『大覚醒：エドワーズとホイットフィールドの時代における信仰復興の歴史（*The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the time of Edwards and Whitefield*）』を出版して以来、第一次大覚醒は全植民地規模で起きた運動だとの見解が歴史研究の主流であった<sup>①</sup>。しかし、近年の統計を踏まえた研究によると、実際に大きな高まりをみせたのは、北部ではマサチューセッツ、コネチカット、ロード・アイランド、ニューハンブシャーのニューイングランド植民地、中部ではニュージャージー、ペンシルヴァニア、デラウェアが中心であり、ニューヨークと南部諸州、メリーランド、ヴァージニア、ノース・キャロライナ、サウス・キャロライナ、ジョージアではリバイバルと呼ばれる程の目立った動きはなかったとのことである<sup>②</sup>。明らかに北部ニューイングランドのピューリタン植民地と中部植民地がリバイバルの影響を特に強く受けた地域ということになる。この両植民地には、いくつかの共通点がある。

第一は、何れの地域も、強いカルヴァン主義の影響下にあるという点である。ニューイングランドのピューリタン会衆主義、ニュージャージー、ペンシルヴァニアのドイツ改革派、オランダ改革派、スコットランド長老派系移民はそれぞれにカルヴァンのジュネーヴにその信仰的基点を求める。これら各教派は、教会政治の方法や神学的強調点に多少の違いはあるものの、リフォームド・プロテスタンティズム、すなわちカルヴァン主義の大枠の中で互いに交流を持ち、似通った宗教的理解を保っていた。具体的にはドルト信条、ウェストミンスター信条、ハイデルベルク信条等で明確にされたカルヴァン主義正統派路線を継承し、「全的墮罪」、「神の絶対的選び」、「限定的贖罪」、救済における神の主権の強調と反アルミニウス主義といった諸項目で一致した見解を表明していた。

第二に、両地域で活動を繰り広げたリバイバリスト（信仰復興主義者）の言説に特徴的なのは、カルヴァン主義的な神学に加え、救済における「新生（New Birth）」体験と「回心体験（Conversion experience）」を特に強調する点である。「新生」と「回心」の強調はカルヴァンの教えというよりも、17世紀、英国ピューリタニズムにそのルーツがある。カルヴァンは救済を人間の生涯に渡るプロセスと考え、人生のある決定的時点におきる回心体験をことさら重用

視することはなかった。それに対し、初期ピューリタニズムの主要な英国人神学者、ウィリアム・パーキンス (William Perkins, 1558-1602)、リチャード・シブス (Richard Sibbes) の二人は何れも、救済における回心と新生の確信を、殊に重要と見なした。パーキンスは、ニューイングランド正統主義の主流となる「プレバレイショニスト (Preparationist)」神学の初期の組織神学者であるが、この理解によると、人は幾つかの段階を経て、生涯に渡る救済体験をする。「新生」体験は救済の初段階であり、これには信仰者の側の明確な回心体験が伴うと理解されるのである。ピューリタニズムのもう一つの流れを作ったシブスは、救済に準備段階を想定するプレバレイショニストの立場は受け入れなかったが、「聖霊の内的な証言」を救済に不可欠なものとし、やはり回心と新生体験の重要性を主張した<sup>6)</sup>。こうした英国ピューリタニズムの「回心中心の福音主義 (conversional evangelicalism)」は、ニューイングランド植民地建設初期に強調され、そして18世紀、初期ピューリタン信仰の回復を企図した信仰復興主義者により再度強調されることになった。すなわち、17世紀英国ピューリタニズムの回心中心主義の影響を受けた18世紀のリバイバリストは、回心中心の福音主義復興を目指したカルヴァン主義者と言うことになる<sup>6)</sup>。

17世紀末から18世紀初頭の北米英国領植民地は、多様な宗教的背景を持つ移民を受け入れつつ、いかにしてリバイバルの言説を共有し、回心中心の福音主義に移行して行ったのだろうか。マサチューセッツ湾植民地で「半途契約 (Halfway Covenant)」の採用された1662年からホイットフィールドが新大陸に到着した1738年頃まで、即ち大覚醒の時代への幕開けから運動初期の状況に注目したい。

### 大覚醒前夜

18世紀初頭の五十年間、後に独立十三州を形成することになる英国領各植民地は、商業的に大きな成功を納め、ヨーロッパから多くの移民を迎えていた。ピューリタン植民地のニューイングランドは総人口が九万人から三六万人、中部植民地のニューヨーク、ペンシルヴァニア、ニュージャージーは五万人から二七万人、南部植民地は十万人から五十万人以上へとそれぞれ大きく増大していた。東部沿岸の港湾都市ボストン、ニューヨーク、フィラデルフィアは、

その商業的發展と共に、特に人口増加の著しい地域であった。

宗教的な状況を見ると、ニューイングランドでは伝統的にピューリタンの流れにある会衆派 (Congregationals) が宗教的多数派、中部植民地には、宗教的寛容政策が行き渡っていた為、ヨーロッパから多様な背景を持った移住者が押し寄せていた。ニューヨークを中心としてオランダ改革派 (Dutch Reformed)、宗教的自由を謳ったクエイカー植民地ペンシルヴァニアには、ドイツからルター派 (Lutherans)、メノナイト (Mennonites) 諸派、スコッチ・アイリッシュ系長老派 (Presbyterians) がそれぞれ入植、定住した。メリーランドはカソリック人口を多く抱え、南部植民地は植民初期より英国教会 (Anglicans) の地盤であった。

## 1. ニューイングランド・ピューリタニズムの変容

ニューイングランドの中心都市ボストンの第二教会 (オールド・ノース教会) 主任牧師インクリース・マザー (Increase Mather, 1639-1723) 等、第二世代のピューリタン牧師が「エレミヤの嘆き (Jeremiad)」の説教を盛んに行い、ニューイングランドにおける信仰の衰退に警鐘を鳴らしていた頃、その具体的打開策を試み、第一世代のもたらしたピューリタン信仰の復興と継承を目指す指導者達が次第に現われて来た。ニューイングランドで宗教的刷新の指導を努めたのは西部辺境、ノーサンプトン教会の牧師を、1672年以来57年間に渡って務めたソロモン・ストダード (Solomon Stoddard, 1643-1729) と、ボストン第二教会で父、インクリースの協力牧師の任にあったコットン・マザー (Cotton Mather, 1662-1728) の二人である。

### (1) ソロモン・ストダードとコネチカット溪谷のリバイバル

ソロモン・ストダードは、大覚醒の中心人物となるジョナサン・エドワーズの母方の祖父に当たる。ピューリタン第一世代の裕福な商人と総督ウィンストップの姪を両親とし、直系のピューリタンとしてストダードは誕生した。丁度、マサチューセッツ湾植民地教会会議で「半途契約」が採択された1662年にハーヴァードを卒業し、2年間バルバドス島に渡った後、1669年ニューイングランドに帰還する。1670年、インクリース・マザーの兄弟エレアザル・マザーの未

亡人と結婚したストダードは、エレアザルが生前牧していたノーサンプトン教会を受け継ぐことになり、1672年、コネチカット渓谷の辺境に位置する教会の主任牧師として按手を受ける。17世紀末、ピューリタン牧師達が植民地の信仰的低迷を憂い「エレミヤの嘆き」の説教を盛んに語っていた頃、ストダードは同様の困難を抱えていたノーサンプトン教会の牧師に就任したのである。

保守伝統的な家系マザー家出身のエレアザルは、生前、1662年の植民地会議での「半途契約」採択に反対意見を表明していた。しかし、ノーサンプトン教会の会衆は、その導入を牧師に強く要請し、エレアザルの死の直前に「半途契約」は実施されるようになっていた。そして新しく赴任したストダードは、教会の会衆よりの、さらなる緩和策を導入する。「半途契約」の下では、回心体験を持たない第二世代の両親の子供達であっても、教会は幼児洗礼を受ける。これは、回心体験者のみの教会を理想とするピューリタン共同体が、その社会的存続をかけて採択した妥協案であった。この結果、教会は回心体験を経て信仰告白を済ませ、洗礼と並んで重要な典礼のひとつ、聖餐式に預かることのできる「全的 (full)」会員と、告白を済ませていない「半途 (half-way)」会員の両方を抱えるようになっていた<sup>6)</sup>。ストダードは、教会内のこの区別を撤廃し、道徳的に特に問題のない人物であれば、回心体験を持たなくても聖餐を受けることができるという、いわゆるオープン・コミュニオンを執行し始めたのである。この立場は、ボストンのインクリース・マザーにより、変説として強く批判された<sup>6)</sup>。正統主義の牧師によるストダードへの批判の声は高く、例えば1679年夏、ノーサンプトンの近隣、ウェストフィールドに赴任した牧師エドワード・テイラー (Edward Taylor, 1642-1729) は、教会創立説教の中で、1662年の会議決定を緩和させ、聖餐式を変革しようとする動きへの批判を、ストダードの面前で公然と行った。結局、この年の植民地教会会議ではついに、陪餐規定についての公のディベートがストダードとインクリース・マザーの間で交されることになった。

陪餐資格に関するストダードの初期の立場は、あくまでも1662年の会議決定を踏襲し、半途契約を教区の現実に合うよう修正することを目指したものだ。しかし、論争の後期、1700年代に入ると、ストダードの聖餐論は次第にピューリタン正統主義のカルヴァン主義的聖餐論と不調和を醸し出し始める。すなわち、聖餐にキリストの十字架の「記念 (memory)」や「象徴 (symbol)」

を見るというカルヴァン、ツィングリイの見解よりも、聖餐は陪餐者を回心へと導く効能を持つ儀式だとみなすサクラメンタルな見解を公にし始めるのである。ルター派的聖餐理解は当時のピューリタン牧師の中ではかなり特殊な立場であった。

## (2) ストダードと回心中心的福音主義

「半途契約」をさらに緩和させ、オープン・コミュニオンを採用したストダードは、一見、リベラルで伝統的礼典を軽んじる人物の印象を与えるのであるが、しかし、そこにはストダードなりのピューリタン信仰復興への思惑があった。ノーサンプトンでのオープン・コミュニオンは、教会から足の遠のいてしまった地域住民を教会へと再度招く為の手段として用いられた。聖餐式を施行するにあたり、ストダードは、説教中、キリストの十字架の犠牲の意味、パンと葡萄酒にこめられた聖餐の奥義について語り、ピューリタン信仰の強調点である人間の罪とキリストの贖罪、そして罪を赦す父なる神の絶対的権威について、より多くの聴衆に語る機会を得ようと試みた。説教の内容は、紛れもなく正統主義高カルヴィニズムの特徴を備えていた。結果的に、この方策は効果を生み、地域住民を教会へと引き付け、ジョナサン・エドワーズが魂の「収穫期 (harvests)」と呼んだ小規模の信仰覚醒をノーサンプトンを中心とするコネチカット渓谷地域に起こすことになる。

ストダードの関心は、あくまでも教区民の回心にあった。ピューリタンの説教において、聴衆を回心へと導く為に、説教者は人々に罪の自覚を促し、そのような状態からの解放を願うことを進める。この目的で語られた代表的な説教としては、通常、ストダードの孫、ジョナサン・エドワーズの『怒れる神の御手の内にある罪人 (*Sinners in the Hands of Angry God*, 1741)』が上げられる。この説教で、エドワーズは、炎に投げ込まれようとしている蜘蛛のイメージリーを用い、罪人の状況を地獄の炎の中で破壊される魂として、生き生きと描出した。エドワーズの先行者、ストダードは既に1712年の時点で、罪とその裁きに関する説教を積極的に行っていた。1712年12月3日、ノーサンプトンで語られ、翌1713年ボストンで出版された『人々を罪から遠ざける為の地獄の恐怖の効用 (*The Efficacy of the fear of Hell to restrain Men from Sin*)』がこれに当たる<sup>7)</sup>。この説教でストダードは旧約聖書ヨブ記31章23節をテキストに、「地獄」を

「神からのわざわい (destruction from God) と解釈し、「人を罪から遠ざけるのは地獄への恐怖である」と、マタイ伝13章41, 42節の終末時の裁きに関するキリストの「毒麦のたとえ」と結び付けて語った<sup>6)</sup>。この説教集には、罪と裁きに関する説教の後に、『魂の傷ついた者への福音の益 (*The benefit of the Gospel, to the wounded in Spirit*)』の説教が続いて掲載されている。ストダードはルカ伝4章18, 19節を講解し、回心した者の内に働く聖霊の恩賜について語る。すなわち聴衆に、罪の悔い改めを促し回心を迫った後に、聖霊の働きを強調し、さらに聖化について教えるという、エドワーズを初めとし覚醒運動の説教者に継承される回心中心的福音説教の模範を、ストダードはこの説教集で提供しているのである。「罪の悔い改め」から「福音の恵み」へと移行する説教のパターンは、ストダードから孫のエドワーズに継承され、覚醒期の説教の型として定着する。初期ピューリタンの回心中心主義を継承したストダードは回心中心的福音主義の先行者として18世紀覚醒運動に貢献したと言えるだろう。

牧師ストダードの働きによりノーサンプトン教会は確かな成長を見せる。やがて彼は、この教会勢力を背景に、コネチカット渓谷流域地域で最も影響を持つ牧師として「法皇」とあだ名される程になる。ストダードは、さらに、インクリース・マザー等、会衆主義保守派の憤りを買う改革をもう一つ手がける。それは教会政治に関することである。彼は、長く会衆主義ピューリタンが保ってきた各個教会の独立という方針を変更し、コネチカット川流域地域の教会をまとめ、長老主義の教会政治を導入した。これは、各個教会を組織的にまとめあげ教会の純粋性を地域で協力して保つことを意図したものであるが、しかし、各個教会の独立を謳った会衆主義の民主性や自律性は逆に脅かされることになる。地域統合の為のシノッドの形成は、各個教会の上に、より拘束力の強い決議機関を置くことになり、結局、新しいヒエラルキーを導入することにつながる。すなわち、地域のシノッドを指導する者は、大きな影響力を全教会に及ぼすことになるからである。実際、提唱者ストダードはシノッドを掌握する。そして、彼はノーサンプトンだけでなく周辺地域全般に名実共に「法皇」的な統率力を発揮し、大きな発言力を得る。「半途契約」をさらに押し進めたオープン・コミュニオンの施行は、教会の方針としてはリベラルな動きと言えるが、長老主義の導入は逆に、ストダードの保守性をも表わしている。

1708年、コネチカット植民地では、セイブルック・プラットフォーム

(Saybrook Platform) が成立して、これにより地域の教会では長老政治が採用されるが、マサチューセッツ植民地ではこの案は却下され、マザー家の牧師達が強固に守り抜くことを主張した会衆主義政治が保たれて行った。

ストダードの強い指導力で、ノーサンプトンの共同体は信仰的な回復を見、伝統的ピューリタニズムを踏まえた形で、新しい世代に共同体倫理を提供する地域教会を獲得することに成功する。孫のジョナサン・エドワーズの記録によると「5回にわたる魂の収穫期」がノーサンプトン教会には起き、回心体験を持ち教会に加えられる人々が徐々に起こされて行った<sup>9)</sup>。そして、1724年、祖父の要請を受け、この教会に若きエドワーズが協力牧師として召喚される。エドワーズは、祖父ストダードの下でその補助をしつつ、牧師としての訓練を経て、自らもリバイバルの指導者と成長して行くのである。教会を中心としたフロンティアの町形成は、ノーサンプトンを皮切りに西部地域での共同体建設に継承されて行くことになる。即ち、ピューリタン伝来の宗教的保守主義はリバイバルズの特徴をも新たに備えて、中西部へと浸透して行くのである。

### (3) コットン・マザーとボストン会衆派正統主義

ボストン第二教会牧師リチャード・マザー (Richard Mather, 1596-1669) に始まり、インクリース (Increase Mather, 1639-1723)、コットン (Cotton Mather, 1663-1728) と続くマザー家三代の系譜は、そのままニューイングランド・ピューリタン三世代に渡る保守正統主義の系譜でもある。第一世代ピューリタンの指導的な立場にあったジョン・コットン (John Cotton, 1584-1652) とリチャード・マザーの二人を祖父に、ボストン第二教会 (オールド・ノース) 牧師でハーヴァード・カレッジの学長を務めたインクリース・マザーを父に持つコットン・マザーは、まさしく血統的にもマサチューセッツ湾植民地のピューリタン正統主義の申し子のような人物である。彼は、自分にのしかかる家系的な重圧を、生涯を通じて非常に強く意識し続けていた。コットン・マザーにとっては、第一世代にあたる祖父等の時代がニューイングランドにとっての栄光の過去であり、またその信仰を継承し、存続させていくことを生涯の責務と感じていた。彼の著した膨大な歴史書 (*Magnalia Christi Americana*, 1693-1702) は、ニューイングランドで行われた第一世代ピューリタンの共同体建設の試みを神話的レベルに結実させる努力の現われとして読むことができる。

第一世代のピューリタニズムを理想と仰ぐコットン・マザーには、父インクリースをも凌ぐ回顧的かつ復古的傾向がある。インクリースが最終的にはしぶしぶながら同意せざるを得なかった「半途契約」の採用に対し、彼は強い不満を抱いていた。もちろん、それをさらに緩和したソロモン・ストダートのオープン・コミュニオン導入は、彼にとっては信仰的後退と思われた。しかし、人口の増加、交易による植民地の繁栄に伴う商人階級の台頭により、マサチューセッツ湾植民地社会は次第に変容し、彼の理想とする第一世代の時代はもはや自らの著わした歴史書にしか再現できないのが現状とも思えた。特にボストンは、植民地の変化の最も中心となる港湾都市であり、辺境の地ノーサンプトンよりも、さらに価値の多様化が進んでいた。ボストン周辺の教会や牧師達が時代の流れに合わせてそれぞれに変化して行く中で、旧来のピューリタニズム保守主義を貫くことには、かなりの困難が伴った。

政治的には、コットン・マザーは、一度失効した植民地の特許状を取り戻すのに貢献した父インクリース程の外交能力は生涯持たなかったし、又、父親が若い頃イングランドに留学をし、ある種コスモポリタンな気質を持っていた人物であったのに比し、コットンにはプロヴィンシャルな雰囲気常在に伴う。しかし、コットン・マザーは、決して変わり行く時代を「エレミヤの嘆き」的愁嘆で過ごした人物ではない。自身、時には執拗とも思える程、新科学や時代の新思潮にも強い関心を示しつつ、「ニューイングランド・ウェイ」と正統主義ピューリタニズム存続の為の方法を実践的に模索していった。具体的には、ニューイングランドで高教会アングリカニズムが台頭を始めた時、会衆派と長老派とのカルヴィニスト共同戦線を張ることでいわゆる「アルミニズム (Arminianism)」の攻勢に対抗した。セイレム魔女裁判以降、また、父がハーヴァードの学長職を追われて後、マザー家が次第にボストンでの制度的な影響力を失って行くようになると、別のピューリタン・カレッジ、イエールの創立に協力をし、個人の、より内面的な敬虔を模索する瞑想的生活へと転換して行く。コットン・マザーは、生涯に渡りたゆまず活動し続けた、ピューリタンのエネルギーの塊のような人物であった。

コットン・マザーにとって、信仰的な保守主義と当時植民地にも押し寄せた新科学の潮流は、矛盾するものではない。先端の学問に強い好奇心を示した彼は、イングランドで組織された王立協会のメンバーと文通をしたり、神学と科

学のテーマでの著作の出版もした。天然痘の予防接種が新大陸で紹介された時、率先してその導入の為に働いたのもマザーである。また、彼は、469冊の本とパンフレットを残した非常に健筆な学者であり、結局、印刷出版されなかったのであるが、壮大な聖書注解の刊行をも試みようとしていたという。熱心なピューリタンでありながらも、決して宗教的に不寛容な人ではなく、キリスト教以外の宗教にも興味を示していた。大変理性的なマザーであるが、セイレムやボストンで起きた魔女裁判の際には生霊証拠 (spectral evidence) の導入に賛成するという超自然現象にひかれる傾向をも持っていた。中世的な迷信と近代科学の両方を、何れも受容するマザーは、ピューリタニズムの持つ原初主義的な側面と近代主義的な側面が一人の人物の中に結晶した好例とも言える。

#### (4) マザーと大陸敬虔主義

「ニューイングランド・ウェイ」が次第にその効力を失い、教会の影響力が低迷していく中で、コットン・マザーは正統主義の存続の為の方法を模索していた。「ニューイングランドがいかなる場に存続するかしないか、いずれにしてもそれは我々の歴史の内に存続する」<sup>(40)</sup>という『マグナリア』中の有名な文自体が歴史文書という形で、ピューリタニズムを後世に残そうとしたマザーの一つの努力を示しているのだが、彼がピューリタニズムの影響をより恒久的なものとして残したのは、その著作の内では比較的小著である『善行録 (Bonifacius, 1710)』<sup>(41)</sup>による。マザー家の社会的、政治的な影響力が低下して行った1690年代から1700年代にかけて、マザーの関心は、個人の敬虔についての考察へと向かっていった。

公的な場で力を失って行っただけでなく、私生活においても、コットン・マザーには不幸が続きまとった。最初と二番目の結婚は何れも妻との死別で終わり、三番目の妻は精神的な病に陥る。期待を寄せていた子供たちも、相次いで不幸な道をたどり、マザーは次第に瞑想的な生活へと入っていく。やがて、中世の神秘思想家トマス・ア・ケンピスの著作を読み耽るようになったマザーは、大陸ルター派、ドイツ敬虔主義 (German Pietist) の指導者アウグスト・ヘルマン・フランケ (August Hermann Francke) との文通を開始する。ドイツ敬虔派は、個人の内面的な敬虔を強調するグループである。しかし、フランケ等、敬虔派の指導的人々は、信仰の敬虔をそのまま私的な領域に封じ込め、

内向させるのではなく、この派の人々を組織的に統合し、社会的実践へと駆り立てるべく、様々な具体的方法を採用実行していた。1692年にハレ大学に招かれたフランケは、そこを敬虔主義運動の中心とし、貧しい人々の為の学校、孤児院、その他の施設を創設、勢力的な活動を指導した。

マザーはフランケの業績を「神の子等を、真の救い主への奉仕へと導き」、  
「正しいキリスト教信仰」と「原始教会の栄光のリバイバル」を今にもたらしたものと高く評価、紹介した<sup>(12)</sup>。特に、マザーの関心を引いたのはフランケの行った孤児院や学校、大学を通じての青少年教育であった。マザーによるとフランケの学校では、貧しい孤児や学費を払えない青少年にも等しく教育の機会を与え、又、教育理念の基本には敬虔主義的宗教教育が置かれていた。学校には食堂設備、病院が併設され、女子教育機関も設けられていた。ここで教育を受けた人々は、「ドイツで燃やされた心の炎を世界中に広げる」べく宣教へと遣わされる<sup>(13)</sup>。マザーは、フランケとの文通により、元来ピューリタニズムにも内在する敬虔主義的な特徴を、個人の信仰体験のレベルから、より具体的な形での社会的貢献へと結実させる実践方法を見出す。

フランケの敬虔主義に刺激されて書かれた『善行録』には、信仰の実としての良き業をいかに行うかの具体的方策が著され、第十二章がその具体的提案に当てられている。提案の第一から第三は積極的な海外宣教の実施についてで、イエズス会によるカソリック宣教は中国に至るまで行われているのに対し、プロテスタント宣教はそれに随分と遅れていることが嘆かれ、英国統治下のみならず、ギリシャ、アルメニア等でも宣教がなされるべきだとの提案がなされている。第四では、貧しい船乗りや兵隊達の教育の必要、第五では商人の為の図書館の必要が挙げられている。第五にはフランケがサクソニーで行っている教育改革に見習った大学やその他の教育機関の改革、設置が提案されている<sup>(14)</sup>。

『善行録』はベンジャミン・フランクリンへの影響が強調され、通常、ピューリタニズムをカルヴィニズム的な傾向から、道徳主義的な、そして後のプラグマティズムへと進ませる方向に向かわせたいわば世俗化の書と評されてきた<sup>(15)</sup>。しかし、マザーの目的はあくまでも千年王国的待望に沿った、「神の国」の地上における実現であり、福音の地の果てまでも伝播というピューリタン信仰と密接に結び付いたものである。この点は、結論部から明白であるのだが、マザーは「付記」として「ニューイングランドのマサチューセッツにおいて、イン

ディアンの中に信仰を述べ伝える為の随想」を加えている。この中でマザーはこれまでの宣教努力によりマーサズヴィンヤード、ナンタケット島、エリザベス島ではすでにクリスチャン・インディアンが教会を中心とした信仰生活を送り、学校も出来ていることを紹介している。さらに東部地域のインディアンに対し、フランス人によるカソリック宣教に負けない宣教努力が必要だとの呼びかけが為されている<sup>(66)</sup>。

出版から一世紀を経て、マザーの宣教政策は、英米のプロテスタント教会で、再度取り上げられる。1807年、『善行録』はイングランドで再版されるが、これは折しも、英米における第二次大覚醒運動の時代に当たる。すなわち、約百年後、マザーはこの書物を通じて、19世紀英米の福音主義プロテスタントの社会実践プログラムに示唆を与えることになったのである。この意味でマザーは、ピューリタニズムと覚醒運動以降の福音主義プロテスタントを結ぶ人物だと言えよう<sup>(67)</sup>。

移民の流入と商業的繁栄により価値の多様化が進んで行く植民地社会で、明確な社会道徳の規範を提供し、また、個人の敬虔を社会的実践へと向かわせる方法をいち早く提示することにより、ピューリタニズムをより恒久的なものとして存続させることにコットン・マザーは貢献した。時代に先んじて種痘の導入を推進し、天然痘の予防を促したマザーであるが、低迷するマサチューセッツのピューリタニズムに敬虔主義的宗教実践という、いわば宗教政策上での「予防接種」を用いることにより、先祖伝来の正統主義ピューリタニズムの存続に、そしてニューイングランド・ピューリタニズムが、カルヴァン主義的伝統に敬虔主義の影響を加え、アメリカ的な福音主義プロテスタンティズムへと展開する過程へと貢献することになったのである。

## 2. 中部植民地におけるカルヴァン主義の台頭

信仰の自由を表明するクエイカーのペンシルヴァニアや、宗教的に比較的寛容であったニューヨークを中心とした中部植民地は、ヨーロッパから移住する様々な教派の人々の住む、宗教的に最も多様な英国領植民地であった。多様さが競合を生み出すこともなく、教派間の対立も殆ど見られず、移住者達は互いに共存していた。17世紀末から18世紀初めにかけて、プレスビテリアン系移民が

スコットランドや北アイルランドからニュージャージー、ペンシルヴァニア地域に流入し、やがてクエイカーを圧倒して行く。

18世紀に入り、中部植民地では教派内協力の動きが次第に推進された。クエイカー（フレンド派）、プレスビテリアン（長老派）、ルター派、メノナイト、オランダ改革派と、多くの教派がこの地域を地盤としていた。クエイカーにより信仰の自由の基盤が作られていたフィラデルフィアは、中部植民地の中心的都市で、多様なグループの活動拠点となった。中部植民地に定着した各教派は積極的な組織化を推進していく。1690年、クエイカーが組織化され、1706年には、長老派のフランシス・マケミー（Francis Makemie, 1658-1708）が、イングランド、ウェールズ、スコットランド、スコッチ系アイルランド、そしてニューイングランドから流れてきたそれぞれ背景の違う長老主義の人々をまとめ、フィラデルフィア長老会（The Presbytery of Philadelphia）を組織する。長老会ではウェストミンスター信仰告白が支柱とされ、カルヴァン主義神学の立場が確認される。こうして、新大陸を目指す長老派移民の受け皿がフィラデルフィアを中心に出来あがった。また、1707年にはフィラデルフィア・バプテスト協会（The Philadelphia Baptist Association）が成立し、イングランド、ウェールズからのバプテスト移民の為の受け皿を作る。独立革命以降主流となるアメリカの宗教的多様性の基礎は、このようにして、まず、フィラデルフィアを中心とした中部植民地において成立する。

#### (1) スコットランド長老派と「聖餐期間」

ピューリタニズムの継承地であるニューイングランドと共に、リバイバルの影響を強く受けた中部植民地で、大覚醒の中心となったのはスコットランド長老派である。スコットランド系移民は民族的な伝統である「聖祭（Holy Fairs）」に基づく「聖餐期間（Communion Season）」の習慣と強い福音主義的傾向を新大陸中部植民地にもたらす。この期間は、特別な聖霊の配剤の時と理解され、出席者は通常の礼拝出席時以上に、特別な期待を抱いてこの特別集會に集まった。年に一度か二度の割合で持たれるこの集會に集まる人々は、聖餐式に臨むにあたり、自らがキリストの十字架を記念する聖なる sacrament にふさわしいか否かを吟味する、内省の機会を持つ。

集會は通常、木曜日から金曜日に始まる。参加者は、教会の近くに宿を取った

りキャンプをしたりして、数日間続く集会に出席するのである。集会第一日目は「断食、悔い改め、礼拝」の日に当てられ、二日目は「説教と祈りの為の礼拝」に当てられる。ここで、人々はキリストの犠牲について瞑想し、内省を促される。この後、牧師により悔い改めの印としての聖餐式参加の許可証が配られ、日曜日には人々は、教会の庭に設置された聖餐のテーブルに集まる。パンと葡萄酒を与える前に牧師は「福音の真髓」を伝える説教を行う。その後、許可証が集められ、陪餐者はパンと葡萄酒に預かる。月曜日、期間中に受けた霊的な恵に感謝する礼拝が持たれ、参加者はそれぞれの家路につく。このような信仰のさらなる復興を目指して持たれた集まりは、中部植民地長老派系移民の民族的伝統に根差したものであり、これが、中部植民地リバイバルの素地を提供することになったのである。神の特別な恩賜を求めるリバイバルはスコットランド系移民にとっては伝統の延長線上にあるものだった<sup>18)</sup>。

(2) 大覚醒の先行者達——セオドア・フレリングハイゼン、ウィリアム・テネント・シニア

スコットランド系長老派移民の間で盛んになるリバイバルは、その初期、1720年代、オランダ改革派系移民の牧師セオドア・フレリングハイゼン(Theodore Frelinghuysen, 1691-1747)に指導された。ドイツ生まれでオランダで教育を受けたフレリングハイゼンは敬虔派と英国ピューリタンの強い影響を受けていた。オランダ系移民の教会を牧するため新大陸に移住したフレリングハイゼンは、回心を促す福音説教と敬虔の実践の主張により、ニュージャージーのカルヴァン主義系移民を惹き付け、特にニュー・ブランズウィックで大きな成果を上げる。彼に影響を受けた中で、後に最も重要な人物となるのはオランダ系移民ではなくスコットランド系移民のギルバート・テネント(Gilbert Tennent, 1703-1764)である。フレリングハイゼンの活動は、ギルバートを通し、長老派のテネント一家に引き継がれて行く。ギルバート・テネント、ジョン(John)、ウィリアム・ジュニア(William, Jr.)の三名は、ニューブランズウィック、ハウブウェル、フリーホールドと言った地域で次々にリバイバルの集会を持つ。

大覚醒を通し、最も有名となるのは長男のギルバートであるが、彼等の背後には父、ウィリアム・テネント・シニア(William Tennent, Sr., 1673-1746)の

存在がある。北アイルランド生まれのスコットランド人、ウィリアム・テネント・シニアは、英国教会を去り非国教徒となった後、プレスビテリアンの牧師として1716年新大陸に移住、1718年、フィラデルフィアに移った。テネントは英国教会の監督制を非聖書的であると批判、そのアルミニアン的傾向を指摘して、自らの立場を大陸カルヴァン主義に位置付ける。そして、教会としては、スコットランド長老教会をカルヴァンの正統主義を継承する教会として評価した。カルヴァン主義に基づいた神学教育と説教者の養成を目的に、テネントは1725年、「丸太小屋大学 (Log College)」と呼ばれる神学校を設立した。この学校で指導を受けた彼の二人の息子ギルバートとウィリアム・ジュニア、サミュエル・ブレア、サミュエル・フィンレイはそれぞれ、大覚醒期の説教者として活躍することになった<sup>(19)</sup>。さらに、中部植民地ではニューイングランドから移住して来たプレスビテリアンも合流し、リバイバルの推進に貢献した。

### 3. 南部植民地とリバイバル

南部では引き続き英国教会が公の教会として、特にプランター階級に浸透していた。プランテーションの発達に伴い、奴隷制度が確立されて行くが、アングリカンの奴隷主達は、所有する黒人奴隷を、英国教会に改宗させる方策を取っていた。ポルトガル、スペイン等インディアン、黒人へのカソリック宣教を積極的に行ったヨーロッパ諸国と同じく、英国も黒人のキリスト教化を奴隷制度の正当化に用いた。すなわち、クリスチャンの奴隷主の下に置かれることで、黒人達は異教からキリスト教の影響下に入るのだと説明されたのである。しかし、プランター階級は、形式的なキリスト教会への参加を、共同体統制の目的上、黒人奴隷に促していただけで、積極的な宣教を行ったり回心を勧めることはなかった。むしろ、黒人に回心を促すことは、危険とみなされていた。

もし奴隷が洗礼を受けた場合、そこには問題が生じる。洗礼を受けた黒人奴隷の取扱について、英国の法律、および教会法のもとでは、解放を許可すべきだとの解釈がなされる可能性が予測された。決定的な法の解釈がなされた訳ではなく、あいまいではあったが、それでも、プランター階級は洗礼を受けられた奴隷の解放の可能性を恐れたし、また、そうした論議が持ち出されること事態、望ましいことではなかった。1706年になると、六つの北米植民地で、洗礼

を受けた黒人であっても解放の対象にはならないことが法律上明文化され、特にヴァージニアでは法律文の中で「この（解放）の疑念から解かれ、（奴隷への）キリスト教の宣教に、より注意深く励むこと」が勧められるようになった<sup>(20)</sup>。

しかし、洗礼による黒人解放の可能性が無くなっても、プランター階級にとっては奴隷への宣教に積極的になれない理由があった。回心した新しい信徒には、聖日尊守が求められ、また、宗教教育が与えられることになる。こうした、受洗の後受ける宗教的訓練や、聖日尊守の習慣は、奴隷の労働時間を減らすことにつながる。また、黒人が識字教育を受け、自ら聖書を読むようになると、それは福音書の説く解放と平等の思想を導き出す可能性も持つ。ひいては主人にとっては歓迎できない、独立と自由獲得への運動を引き起こす危険も案じられた。実際、積極的な伝道を行っていた宣教師の中には、キリスト教徒となった奴隷が十分な信仰的訓練を受けたり、聖日礼拝に出席できないでいることへの不満を訴える者もいた。しかし、結局プランター階級の利が優先され、アングリカンの黒人宣教は名目的なものに終始することになったのである。

こうした南部の事情の中、この時代、プランテーションの黒人の間では、アフリカより移入された伝統的信仰とキリスト教とが緩やかな共存を始め、双方の宗教的シンボルが特異な結び付きをし、奴隷制度の中で独特の文化と宗教表現を形成しつつあった。やがて、ホイットフィールド他、大覚醒運動の説教者達は、回心中心的福音主義の主張により、英国教会の指導とは異なる個人主義的なキリスト教信仰を、黒人奴隷共同体にもたらすことになる。こうしたリバイバルズムを、白人プランター階級は、警戒した。しかし、回心中心主義的福音主義は黒人奴隷に受容され、やがては宗教的抑圧にもくさびを入れ、植民地の英国教会に大きな打撃をもたらすことになる。すなわち、リバイバルを経た福音主義的キリスト教の南部での浸透は奴隷制度の基盤をゆるがす力にまで発展する<sup>(21)</sup>。

## 結 論

17世紀末から1730年頃の英国領植民地は、以上概観したように、北部ニューイングランドでは、伝統的ピューリタニズムが次第に衰退しつつも新しい形態を模索し、「半途契約」導入以降、変化を取り入れつつ、引き続き影響力を保つ

ていた。中部植民地では、ヨーロッパから移植された多様な教派が組織化されて行ったが、伝統的にクエイカーの地盤であった地域では、フィラデルフィアを中心にスコッチ・アイリッシュ系移民が新たにヘゲモニーを獲得して行った。ピューリタンと近似した、カルヴァン主義的傾向を持つ諸教派の移民が、中部植民地で影響力を増して行ったのである。南部では英国教会が公の教会としての緩やかな影響力を白人、黒人両方の上に保っているという状況であった。ヨーロッパ大陸や英国からの移住者達は、各植民地でそれぞれの教派の特徴を保ちつつ共存しており、この時代、宗教的、文化的統一が全植民地的になされていたとは言い難い。しかし、少なくとも、伝統的な文化の中心地ニューイングランドのボストン、そして中部植民地の中心都市フィラデルフィアは、カルヴァン主義的な傾向を持つグループの台頭により、比較的、似通った文化基盤を形成しつつあった。中部植民地におけるリバイバルは、ニューイングランドのジョナサン・エドワーズが紹介することにより、全植民地に知れ渡る。中部植民地の長老派系移民に歓迎され、フィラデルフィアで大きな功績を上げたホイットフィールドは、マザー家を制して影響力を持ち始めていたボストン会衆派の牧師ベンジャミン・コールマンによりニューイングランドに招かれ、リバイバルの集会を各地で開く。こうして、カルヴァン主義諸教派間の交流は、リバイバルの協力関係を機に着実に進行して行った。当時の情報の最大の発信地は、ボストンとフィラデルフィアであったが、その両都市では、巡回説教者の往来や牧師間の文通が盛んに行われ、さらに出版文化の隆盛と共に、教職間の私的な文書も印刷され公に流布されることになったのである。1740年代、発達初期の新聞、雑誌媒体メディアを通じ、植民地のリバイバルを伝える報告は大衆層にまで達し、共有の言説となり、大覚醒の先行者達が敷いたカルヴァン主義者のコミュニケーション・ネットワークを通して伝播されて行ったのである。

## 注

- (1) Joseph Tracy, *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the time of Edwards and Whitefield* (Boston: Tappan and Dennet; Josiah Adams, 1842). 1840年代、牧師であり歴史家でもあったジョセフ・トレイシィが「大覚醒 (The Great Awakening)」という用語を植民地時代のリバイバルに用いて以来、研究者はこれを植民地全土を統合的に覆いつくした、独立戦争以前の最も重要な運動と解釈して来た。しかし1982年、イェール大学の歴史教授ジョン・バトラー (John Butler) は「大覚醒」とい

う呼称に疑義を發し、これを地方規模で、それも30年間に渡って起きた小さいいくつかのリバイバルで、特にニューイングランドでのみ目立ったものと判断、トレイシイの見解を批判した。パトラーは「大覚醒」はトレイシイ等、歴史家により創出された (invent) ものだと述べた。この見解に基本的に同意した上で、ジョセフ・コンフォーティ (Joseph Conforti) は、大覚醒は19世紀のリバイバル推進者達が「有用な過去」として創出したものだとする。19世紀の運動をエドワーズの流れに位置付け、歴史的連続性を主張する為に、18世紀のリバイバルを「第一次大覚醒」、19世紀の運動を「第二次大覚醒」としたのだとコンフォーティは語る。さらに、フランク・ランバートは1999年出版の著作中、大覚醒は植民地時代のリバイバリスト自らが、様々な語りや文書により大きな福音的運動として誇張したのだと論じている。Frank Lambert, *Inventing the "Great Awakening"* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999) 5-6. 他の二名の論文は、以下の通り。Jon Butler, "Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretive Fiction," *Journal of American History* 69 (September 1982): 306-309; Joseph A. Conforti, *Jonathan Edwards, Religious Tradition and American Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1973).

- (2) Lambert, *Inventing the "Great Awakening"*, 23-24.
- (3) 英国ピューリタンの中でも例えばリチャード・バクスターは回心中心主義的ピューリタンの主張に反対し、聖霊のより多様な働きを主張した。人は聖霊の働き (恩賜) がどのようなものであるかを完全に把握することはできないし、「新生体験」によってのみ救済の可能性を語ることは一方的であるとバクスターは考える。むしろ礼拝出席、聖書購読、祈り、洗礼や聖餐等の機能に重点を置くサクラメンタルな立場を取った。Lambert, 27-28.
- (4) Lambert, 26-27. デイヴィッド・ベビントン「福音主義」を18世紀リバイバルにより形成されたものとし、「回心 (conversion)」の強調をその特徴として挙げる。ベビントンが挙げる福音主義の特徴は、その他「実践主義 (activism)」, 「聖書主義 (biblicism)」, 「十字架中心主義 (crucicentrism)」の3点である。David Bebbington, "Evangelicalism in Its Settings: The British and American Movements since 1940," Mark A. Noll, David Bebbington, George A. Rawlyk, eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990* (Oxford and New York: Qxford University Press, 1994) 367.
- (5) 初期のニューイングランド植民地では、教会の正式会員のみが政治的職務に就くことができ、また同時に公民として選挙権を与えられた。これは、ニューイングランド・ピューリタンの「独裁的神権政治」の証拠としてしばしば上げられる点であるが、その評価は正当とはいえないとトレイシイは主張する。この時代、キリスト教世界において、これは通例であり、実際、殆どのヨーロッパ諸国では政治的権力は世襲の為政者 (王等) にあり、そもそも、公民による選挙制度自体が存在しなかった。この意味では、むしろ、信仰中心主義により社会的身分、経済的階級の別なく選挙権を与えたニューイングランドは近代的民主主義の先取りをしていたとも言

える。いずれにせよ、陪餐資格と公民権との間には密接な関係があった。キリスト教ヨーロッパにおいては、この時代、ローマ教会、プロテスタントの何れの諸国であつても幼児洗礼が慣例で、受洗後、教会籍に加えられ、やがて成長して「堅信礼 (confirmation)」を迎える。堅信後、聖餐のテーブルから除外されることは、公民としての権利を失うことを意味し、これには政治的な刑罰の意味が伴う。即ち、陪餐資格剥奪は、ある種、公民権の失効を意味したのである。ニューイングランドの教会が特異なのは、陪餐資格の条件として、「新生」体験と明確な「回心体験」を求めたことである。Joseph Tracy, *The Great Awakening*, 1-2. 植民地政府による「公の信仰告白」要求については、ケンブリッジ綱領序文に明文化されている。“The Cambridge Synod and Platform, 1646-1648,” Williston Walker, ed., *The Creeds and Platforms of Congregationalism* (Boston: The Pilgrim Press, 1960) 194-195.

- (6) 1677年5月23日、選挙の日の説教「背信の危険に関する説教 (*A Discourse Concerning the Danger of Apostasy*)」で、インクリース・マザーは陪餐資格を緩めようとする牧師（おそらくストダードを指す）がいたとの警告を発した。Thomas M. & Virginia L. Davis, *Edward Taylor vs. Solomon Stoddard: The Nature of the Lord's Supper*, volume 2 of *The Unpublished Writings of Edward Taylor* (Boston: Twayne Publishers, 1981) 4.
- (7) 出版された説教集のタイトルは次の通り。Solomon Stoddard, *The Efficacy of the fear of Hell, To restrain Men from Sin. Shewed in a Sermon Before the Inferiour Court in Northampton Decem. 3d, 1712. Together with the Benefit of the Gospel, to those that are wounded in Spirit. Shewed in several Sermons, from Luke 4th. 18, 19. On the Occation of a more than Ordinary pouring out of the Spirit of God* (Boston in New-England: Thomas Fleet, for Samuel Phillips, 1713).
- (8) *The Fear of Hell*, 6-8.
- (9) Jonathan Edwards, “A Faithful Narrative of the Surprising Work of God,” John E. Smith, Harry S. Stout, and Kenneth P. Minkema, eds., *A Jonathan Edwards Reader* (New Haven and London: Yale University Press, 1995) 58.
- (10) Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, Alan Heimert and Andrew Delbanco, eds., *The Puritans in America* (Cambridge and London: Harvard University Press. 1985) 319.
- (11) 原題は次の通り。*Bonifacius: An Essay upon the Good, that is to be Devised and Designed, by Those Who Desire to Answer the Great End of Life and to Do Good While they Live* (Boston: B. Green, for Samuel Gerrish at his shop in Corn Hill, 1710). さらに、タイトル頁には、“A Book Offered, First, in General, unto all Christians; in a Personal Capacity, or in a Relative. Then more Particularly, unto Magistrates, unto Ministers, unto Physicians, unto Lawyers, unto Scholemasters, unto Wealthy Gentlemen, unto several Sorts of Officers, unto Churches, and unto all Societies of a Religious Character and Intention. With Humble Proposals, of Unexceptionable Methods, to *Do Good* in the World” と、読者対象が記されている。本書は1940年までに18刷が出版された。ロンドンでは1807年に出版されたが、1845年まではジョージ・バーダーによる改訂判であった。マザーによる原典は、

1845年マサチューセッツ安息日学校協会 (Massachusetts Sabbath School Society) により再出版された。

- (12) Cotton Mather, D. D. & F. R. S., “*Nuncia Bona e Terra Longingua*. A Brief Account of Some Good & Great Things A Doing For the Kingdom of God In the Midst of Europe Communicated in a Letter to ...” (Boston: B. Green, for Samuel Gerrish, 1715, reprinted in Kuno Francke, *Cotton Mather and August Hermann Francke, Americana Germania*, Vol. I, No. 4, Reprint No. 12, October, 1898, 56.
- (13) “*Nuncia Bona e Terra Longingua*,” 57–62.
- (14) Cotton Mather, *Bonifacius: An Essay Upon the Good*, ed. by David Levin (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1966)138–142.
- (15) Levine, “Introduction,” *Bonifacius*, viii–ix.
- (16) Cotton Mather, “An Appendix, Concerning the Essays that are made, for the Propagation of Religion among the Indians, in the Massachusetts Province of New England,” *Bonifacius*, 153–157.
- (17) David A. Currie, “Cotton Mather’s *Bonifacius* in Britain and America,” Noll, Bebbington, Rawlyk, eds., *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, The British Isles, and Beyond, 1700–1990*, 73–89.
- (18) Lambert, 27–31.
- (19) Lambert, 56–59.
- (20) Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The Invisible Institution in the Antebellum South* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1978) 99.
- (21) 奴隷制度と宗教については、Raboteau の前掲書が最も代表的である。英国植民地時代については第3章 (Catechesis and Conversion) に詳しい。

[Abstract in English]

## The Rise of Calvinism before the First Great Awakening in British North America, 1662–1738

S. Masui

This study focuses on the establishment of the Calvinist communication network and its cultural contribution to preparing the way for the colonial Revival in British North America between 1662 and 1738. After the Synod of 1662 in Massachusetts, Puritan New England continued to face a period of religious “declension” and the “jeremiad” sermons of the colonial ministers came into vogue. Having dealt with the same problems as other Puritan ministers, such Puritan descendants as Solomon Stoddard of Northampton and Cotton Mather of the Boston Second Church started implementing counter measures to prevent the decline of the Puritan influence in their communities. Both ministers paved the way to introducing Conversationalist Evangelicalism to British North America, Stoddard by adopting the open communion and Mather by learning Christian practices from the continental Pietists. The Puritan efforts in New England coincided with the rise of Calvinist immigrant communities in the Middle Colonies, such as New Jersey, Pennsylvania, and Delaware. The Dutch Reformed and the Scotch-Irish Presbyterian immigrants began to dominate the once Quaker oriented areas and Calvinist influences prevailed in the Middle Colonies. The Calvinist network was established with its central locations in Boston and Philadelphia. Through the emerging mass-communication media such as newspapers and magazines, and also by popular printing presses, the Calvinist network circulated its religious culture and language to every corner of the North American colonies. The British colonies had come to share the common religious culture and language even before the arrival of George Whitefield in 1738.

〔日本語要約〕

北米英国領植民地におけるカルヴァン主義の  
台頭と第一次大覚醒運動

増 井 志津代

本稿は1662年から1738年、第一次大覚醒運動前夜の英国領植民地におけるカルヴァン主義コミュニケーション・ネットワークの成立とその影響を解明すると共に、リバイバルを契機としたアメリカ型福音主義登場の背景を探る。1662年、植民地教会会議で半途契約が採用された頃、ピューリタン・ニューイングランドは、いわゆる信仰的「低迷」の時代にあり、牧師たちは「エレミヤの嘆き」の説教により信仰の覚醒を促していた。変動を続ける植民地において、ピューリタニズムの新しい形態を積極的に模索したのが、ノーサンプトン教会牧師ソロモン・ストダードと、ボストン第二教会副牧師コットン・マザーであった。ストダードは聖餐式の執行方法を変え、福音説教を改革することにより、また、マザーは大陸敬虔主義の宗教実践を学ぶことによって、伝統的ピューリタン教会を、よりアメリカ的な「回心中心的福音主義」へと移行させる契機を作る。一方、中部植民地では、かつてのクエイカーの地盤にスコッチ・アイリッシュ系プレスビテリアン移民が流入し、近隣のオランダ改革派系移民と共にフィラデルフィアを中心としたカルヴァン主義文化圏を形作る。中部植民地のカルヴァン主義者達はニューイングランドのピューリタン達とも積極的に交流を持った。こうして築かれたカルヴァン主義のネットワークは、成長しつつあった新聞、雑誌メディア、そして出版物を通じて、独特な宗教的言説、文化を植民地全域に伝播して行くのである。ピューリタンのボストン、そしてスコッチ・アイリッシュ台頭後のフィラデルフィアは英国領植民地の主要都市であると同時に、出版文化の中心地でもあった。1738年、ジョージ・ホイットフィールドが植民地に到着し、第一次大覚醒運動が本格的に展開する以前、宗教的な共有文化はすでにその基盤を確保し、リバイバルの言説を流布する枠組みを提供していたのである。

# 新改訳聖書と新共同訳聖書における二人称の扱い

## —— 日本語としての適切性の検討 ——

松 本 曜

### 1. 問題の所在<sup>①</sup>

この論文は、『新改訳聖書』と『新共同訳聖書』において、二人称代名詞などの指示物としての聴者を指す表現がどのように使われているかを点検・検討し、そこから聖書の翻訳における自然な日本語翻訳文のあり方を考察するものである。

世界の多くの言語において、二人称代名詞には他の代名詞と比べてやや特殊な事情が存在する。Brown & Gilman(1960)が注目したように、ヨーロッパの多くの言語には二種類の類似した二人称代名詞が存在する。ドイツ語の *du/Sie*、フランス語の *tu/vous* などがそれであり、フランス語の二つの代名詞の頭文字を取って、しばしば T と V の対立などと呼ばれる。Brown & Gilman(1960)は、T と V の選択が、かつては話者と聴者との社会的力関係 (power) により決まっていたが、今日多くの言語においてその区別は多分に親密度 (solidarity) によるものになってきている、と指摘している。たとえば、現在、ドイツ語の *du* は親しい者に、*Sie* は親しくない者に対して使われる。このような、上下関係や親密度などの、いわゆる社会言語学的な区別が、「おまえ」「わたし」などの日本語の二人称の表現の選択により複雑に関わっていることは良く知られた事実である。

複数の二人称表現の存在は、翻訳の際に重要な問題を提起する。Lyons 1980 は、トルストイの『アンナ・カレーニナ』の原著において、二つの言語を話す二人の人物が会話する際、T と V の区別のある言語を話しているかどうか、また、T と V のどちらを用いているかが、ストーリーの中で重要な役割を果たしているとし、その区別を持たない言語に翻訳する際の困難さを指摘している。逆に、複数の二人称代名詞がない言語からある言語に翻訳を行う場合にも、ど

の形式を選ぶかが問題になる。聖書の翻訳においては後者のタイプの問題が生じる。

話者／聴者間の上下関係や、親密度などは、聖書ヘブル語や聖書ギリシャ語の二人称代名詞では明示的に区別されない。この両言語では、人称は動詞の接辞あるいは独立した代名詞によって示されうるが、社会言語学的に条件付けられた複数の代名詞・接辞が存在するわけではない<sup>9</sup>。(まれに、聖書のヘブライ語において敬意を表すために「私の主」といった表現が二人称を指すために使われることがあるのみである。) これらの社会言語学的な情報は、主に言語外のコンテキストの中に潜んでいる情報であり、テキストの中には、呼びかけの表現や、話者の聴者に対する態度(話し方や挨拶のしかたなど)の記述などに顔を出すのみである。つまり、聖書言語の二人称代名詞においては、「潜在的な意味」(Beekman & Callow 1974, Larsen 1984)であると言える。

しかし、聖書が翻訳される場合、その言語(目標言語)の二人称表現に社会言語学的な区別が存在する場合、なんらかの選択をして、その情報を伝えなければならない。つまり、原典では潜在的な情報を「顕在化」させなければならないのである。一般に、そのような言語では中立的な選択は存在せず、どの選択も何らかのニュアンスを伝えてしまうので、区別をしないなら、原典にはない意味を誤って伝えてしまうことになる。このような点において日本語の文としてふさわしい選択がなされてはじめて、神のことばが日本語に受肉したと言えることになる。

この種の問題は、翻訳に携わる者には古くから気が付かれている問題であろうが、特定の翻訳における選択を言語学的に分析点検する作業は余り行われていないようである。卑見にとまったものでは、Ross(1993)が、スペイン語への聖書翻訳において、Today's Spanish Version で始めて T と V の使い分けが試みられているとして、その用法を検証している。

この論文は、その試みを、日本語において、『新改訳聖書』(以下、新改訳)と『新共同訳聖書』(以下、新共同訳)を比較しながら行うものである。

## 2. 日本語の二人称表現

それではまず、日本語において、二人称はどのように表現されるのかを意味論的に考察しておこう。日本語の二人称の表現には、多くの選択肢がある。ま

ずは人称代名詞であるが、これには「あなた」「あんた」「おまえ」「君」「きさま」、さらに「あなたさま」「おまえさん」など複数のものが存在する。このほか、名前、肩書き名詞、親族名詞などが二人称の表現として使われることもある。「田中さん」「太郎」「課長」「お父さん」などである。二人称代名詞とこれらの語を合わせて、「対称詞」と呼ぶことがある（鈴木 1973, 1983）が、ここでは「二人称（の）表現」という用語を使う。

これらの二人称表現の選択には、話者と聴者の上下関係や親密度、話者及び聴者の性別、話者の聴者に対する態度が関わる（Kurokawa 1971, 鈴木1973, 1983, 芝 1974, Voegelin, Voegelin, Yamamoto & Yamamoto 1977, Ide 1990, Russell 1991 など）。その規則には世代差などによる揺れがあり、複雑な面があるが、諸研究をふまえてほしい標準的と思われる規則をまとめると次のようになる。

## 2.1. 肩書き名詞、親族名詞、名前

まず、肩書き名詞、親族名詞の使用は、指示物としての聴者が話者よりも目上であることが必要条件である（鈴木 1973, 1983）。「先生」「お兄さん」が二人称表現として使われるのに、「生徒」「弟」が通例使われないのはそのためである。

名前の使用は聴者が目上の場合も目下の場合にも使われるが、呼び捨ての他に、「先生」などの肩書き名や「さん」「君」などの接辞が付加される。その選択は指示物である聴者に対する敬意の必要性により決まる。たとえば、敬意の程度からして、肩書き、「さん」「君」そして、呼び捨ての順になる。さらに、この敬意の程度の違いと関連して、話者・聴者の性別・年齢によって選択が変わる。聴者（指示物）が男性であれば「君」、女性であれば「さん」が使われることが多い。ただし、話者が女性の場合は男性に対して「さん」を用いることもあり、また、話者、聴者の性別を問わず、大人の話者は「さん」を多く用いる傾向がある。

これらの名前、肩書き名詞、親族名詞には「たち」などを付加して複数の指示物を表しうる<sup>9)</sup>。このほか、「皆さん」「皆様」を複数の聴者を表すのに使うことができるが、この場合は指示物が少なくとも三人以上である必要がある。これらは「あなたがた」と異なり、挑戦的な響きのない表現である。

## 2.2. 代名詞

二人称の人称代名詞としては、単数形で「あなた」「あんた」「おまえ」「君」「きさま」、さらには接辞を付加した「あなたさま」「おまえさん」などがある。まず、「おまえ」は主に男性が男性に対して用いる語であり、そんざいで威圧的な響きを持つ。したがって、そのような語を使っても失礼ではないような相手、つまり、はっきりと目下であると分かる相手か、かなり親しい者（遠慮をする必要のない者）に対して使われる。そうでない相手に使われるのは、失礼を顧みずに怒りなどを表す場合である。「あんた」はそれにほぼ対応する女性の語であるが、「おまえ」ほどの威圧感はない。「君」は主に男性が使う語で、同等か目下の者に対して使われる。子供がよく使う語で、大人の場合は幼なじみであるか目下であることがはっきりしている場合に限られるように思われる。「おまえ」に見られるほどのぞんざいな響きはない。「きさま」はけんか腰に使われる語である。

これに対し、「あなた」は、男性も女性も用いることができ、男性に対しても、女性に対しても使うことができる。意味的にももっとも中立的な（「無標の」）語とされる。ただし、中立的であるということは、どんなときにも使えるということではない。むしろ、他の選択肢が不可能な場合に使われる語と言え、そのため実際の使用はかなり限られている。たとえば、「おまえ」「あんた」などの存在により、目下や親しい者に遠慮なく話す場合にはほとんど使われない。また、名前を知っている人や、目上の人でその人との人間関係が分かっている場合には、名前や肩書き名、親族名詞などが優先されるため、「あなた」はあまり使われない。結局、「あなた」が使われる最も典型的なケースとは、初めて会った人など、何を言えば良いか分からない場合、ということになる。（妻が夫に対して親しみと敬意を込めて「あなた」を使うことができるのは、他の選択肢では伝えられないものを伝えようとしている、と言えるかも知れない。）

注意すべきこととして、他の語が使用できるのに「あなた」を使うと、特定のニュアンスが生じる場合がある。たとえば、目上の者に対して、肩書き名、親族名称を用うことができる場面で「あなた」を使用すると、相手を目上として扱っていないことになり、挑戦的に聞こえる（あるいは上下関係を越えたような親しみが表されることもあり得るかもしれない<sup>40</sup>）。

この「あなた」に「さま」を付けた「あなたさま」は、相手に対してかなり

高い敬意を払っている場合に限られる。

さて、二人称の複数形にはさらに多くの選択肢がある。日本語の複数接辞には「がた」「たち」「ら」「ども」の四つがあり、「あなた」、「あんた」、「おまえ」、「君」「きさま」は、これらのうち特定のものと共起する。それを表で示すと(1)のようになる。(\*のマークの付いたものは存在しない形式を示す。)

(1)	あなたがた	あなたたち	*あなたら	*あなたども
	あんたがた	あんたたち	あんたら	??あんたども
	*おまえがた	おまえたち	おまえら	?おまえども
	*君がた	君たち	君ら	*君ども
	*きさまがた	きさまたち	きさまら	?きさまども

この組み合わせについては、各接辞の持つ社会言語学的な条件と、それぞれの(単数)人称代名詞の持つ条件との両立性が働いているものと思われる。「がた」「たち」「ら」「ども」の四つは相手に対する敬意の尺度において異なると言える。つまり、「がた」が一番敬意が高く、「ども」がもっとも低いと言える。「おまえがた」が存在しないのは、「おまえ」の持つ条件と「がた」の持つ条件とが一致しないからであろう。ただし、「ども」は、二人称には付きにくい。「ども」は一人称では「わたしども」のように、相手に敬意を払う為に自分たちを卑下する際に使われる。

これらの選択肢の使用について重要なことは、実際の選択がそのコンテキストで話者が伝えたい意味によって変わることである。たとえば、父親が息子に語りかける場合、名前を使うこともできれば、「おまえ」を使うこともできる。「おまえ」が使われるのは、怒りをことばにこめる場合などである。

なお、日本語においては、このような社会言語学的な選択肢が存在するのは人称表現のみではない。動詞の語形も、話者の聴者に対する関係や態度、話者の性別などに依存する。この点において、同じ発話の中で人称表現と動詞の語形と間に矛盾があると奇妙な表現になる。次の文が奇妙に感じられるのはそのためである。

(2) ??おまえは行っていただけますか。

### 2.3. 省略

さて、二人称の表現において重要なことは、日本語文の他の要素と同様に、それを省略する、という選択肢があることである（会話における代名詞の省略に関しては Hinds 1982, Okamoto 1985, Okazaki 1994, Yanagimachi 1997, 甲斐 2000などを参照）。たとえば、次の発話においてはその主語は省略されている。（この場合、生成文法などでは音声的に表現されていない代名詞、いわゆるゼロ代名詞 (pro) が存在していると考え<sup>6)</sup>。

(3) 昨日、学校に行ったのか？

実際に調査をしてみると、日本語において二人称が言語的に表現されるケースはごく少ないことが知られている。Yanagimachi 1997 は、主語位置において二人称表現がどのように使われているかを特定の課題を与えて引き出した会話データから調べ、二人称を指示するケースのうち、「あなた」と氏名の使用がそれぞれ 3 % であり、省略（ゼロ代名詞）が 94 % を占めたと報告している。Takahashi (1999a) は、『伊豆の踊り子』の原作と英語訳を比較し、日英で構文が対応する場合、英訳においては主語位置に you が 26 回現れるのに対し、原作では二人称表現は 2 回しか現れないことを報告している。

このような省略が可能になることの必要条件として、しばしば、文脈からの解釈可能性ということが言われる（Okamoto 1985, Okazaki 1994 など）。実際のところ、二人称の指示物は会話の物理的場面に実際に存在しているのがほとんどであり、聴者に向かって、聴者自身の行動について尋ねていることがはっきりしていれば、(3) の主語の指示物が何であるかは解釈可能である。そうでなければ省略は伝達上困難さを産むことになる。

ただし、指示物の正しい解釈が可能であれば、いつも省略が起こるわけではない。たとえば、聴者自身の行動について尋ねていることがはっきりしているコンテキストでも、次の文を使うことができる。（これは対比の意味で「おまえは」を使っている場合でなくてもそうである。）

(4) 昨日、おまえは学校に行ったのか？

ここで「おまえ」の使用が不自然（剰余的）ではないのは、「おまえ」が伝える話者の聴者に対する関係や態度に関する情報が伝達されているからである。このことは裏を返すと、日本語において二人称代名詞の存在価値は、聴者を指示することよりむしろ、話者が指示物としての聴者を社会言語学的にどう定義づけているかを伝えることにある、と言える。

なお、このように主語代名詞などの名詞句を省略することができる言語はしばしば pro drop 言語と呼ばれる。聖書ヘブライ語と聖書ギリシャ語も、一定の場合に主語名詞句を省略することができる言語であるが、日本語とは事情が異なる（現代ヘブライ語に関しては Ritter 1985 を参照）。

### 3. 人称代名詞と聖書の日本語訳

さて、このような日本語の人称表現の特徴は聖書の日本語への翻訳においても意識されてきたことである。以下、二人称の表現をめぐる発言を幾つか拾い上げてみよう。

藤原（1974）によると、『口語訳聖書』（以下、口語訳）の翻訳委員は、『口語訳聖書について』という文書の中で次のように述べているという。

口語訳の代名詞は文語訳のように、「我、我等」「汝、汝等」「彼、彼等」で済むわけにはいかないので、第一人称は「わたし」、「わたしたち」、「われわれ」、「われら」であらわし、第二人称は「あなた」、「あなたがた」、まれには「おまえ」「おまえたち」であらわし、…対話の場合には語る人とその相手により、その内容によって使い分けをしたことは言うまでもない<sup>6)</sup>。

しかしながら、藤原は、実際には口語訳の代名詞の選択に一貫性がなく問題が多いことを指摘し、文体上の問題点なども挙げて、口語訳を酷評している。

その後の聖書翻訳に際しては、何人かの学者が人称代名詞の使用に関して提言をしたり、顧問として方針を述べたりしている。新改訳の日本語顧問をつとめた国語学者の三尾砂（1966）は、新改訳の方針を述べた文書の中で、次のように述べている。

「てやる」「てくれる」「てもらう」という受給関係の語法は、日本語の特徴で最も日常的なものである。この語法によって、主格・対格などを表現しなくてもよいので、主語や目的語を省き、日本語らしくした。その他、「あなたは」「あなたの」「あなたに」など、日本語としては用いないのが普通の場合

ははぶいた。

フランススコ会聖書研究所のB. シュナイダー（1970）は、新共同訳の翻訳へ向けての提言の中で、フランススコ会聖書研究所の「詩編」の翻訳を振り返って次のように述べている。

翻訳の作業に当たって、研究所のメンバーは全員、なるべく代名詞を少なく使用することについて、意見が一致した。そして、そのつど、代名詞を省略できるかどうかを話し合った。…にも関わらず、研究所が討論、努力、研究の未発行した「詩編」の対する第一の批判は、人称代名詞が多すぎることであった。

そして、詩篇51篇の1節から17節（表題に節番号をつけない場合）で、人称代名詞が何回表れるかを数えている。それによると、文語訳が53回、口語訳50回、新改訳51回、フランススコ会訳41回である。なお、ヘブライ語本では、77回人称が示されているが、独立した人称代名詞は1回のみであり、あとは接辞によるものとしている。そして、接辞で人称が示されている場合は、日本語の代名詞で置き換えると強調しすぎになると指摘している。

同様に、国語学者の林巨樹（1974）は、新共同訳の翻訳へ向けての提言の中で次のように述べている。

「いらっしゃいませんか」という言い方には「あなたが」という潜在主語があるのである。他と区別する意味で「あなたはいらっしゃいませんか」「あなたもいらっしゃいませんか」と言う場合もあるけれど、区別しない場合、「あなた（は）」を用いると、かえっておかしい。…日本語では、場面と人物関係で、主語は必要なときだけ言えばいいと言うのも真実である。これは翻訳でも問題になることではあるまいか。

また、国語学者の森岡健二（1974）は、それまでの現代語訳聖書の人称表現の使い分けの問題を取り上げて、次のような苦言を述べている。（これがどの訳を指して言っているのかは特定していないが、口語訳のことではないかと思われる。）

また、「あなた」「彼」などの人称代名詞の使用が、日本語の習慣に合わない場合も少なくない。蛇に対しては神様もさすがに「おまえ」と言うが、罪人に対しては「あなた」で統一している。怒っているときでも「あなた」である。反対に弟子がキリストに「あなた」と言ったり、神の子を指して「彼」

と言ったりする。このようなところが、普通の日本語と違った印象を与える原因になろう。

では、このような発言は新改訳と新共同訳の人称表現にどのように反映しているであろうか。

1970年刊の新改訳聖書と1987年刊の新共同訳聖書は、その文体において大きな違いがある聖書である。新改訳は口語訳（1954年刊）において、会話や手紙文が話し言葉の文体で書かれていないことに対する批判から、イエスの発話を含め、多くの文脈で文末動詞形に話し言葉の動詞形を導入した翻訳であり、特にデスマス体の使い方に多くの工夫が見られる<sup>7)</sup>。これに対し、新共同訳は、原文の意味を自然な日本語文にする努力がなされている一方、イエスに書き言葉的な語りをさせるなど、口語訳の文体的特徴を一部受け継いでいる面もある<sup>8)</sup>。

では、人称表現に関してはどうかであろうか。口語訳と新改訳などの訳における人称代名詞の使用頻度に関しては、すでにシュナイダーの指摘に触れた。その結果によると、この点では口語訳と新改訳に大差はない。新共同訳を含めた比較としては、知る限り、唯一、高橋（1999b）の調査があるのみである。高橋はこの二つの聖書の詩篇1-41篇において、神及び人物を表す主語が何度使われているかを調べ、さらに Today's English Version (TEV) の場合と比較している。（数えられているのは1・2人称の場合はすべて代名詞と思われる）。その結果は以下の通りである。

表1 高橋（1999b）による人称代名詞の比較

	1人称	2人称	3人称	合計
新改訳	152	83	272	507
新共同訳	100	54	215	369
T E V	186	112	320	618

これに示されたように、新共同訳では新改訳よりもかなりの程度主語が省略されている。特に、1・2人称でそれが顕著である。

新共同訳における人称代名詞の選択に関しては、聖書学者の並木（1991）と浅見（1995）が若干のコメントをしている（磯田 1978 も参照）。これらは、言語学的論考ではないが、一応の参考になる。これについては後に触れる。

#### 4. 新改訳と新共同訳における二人称表現：全体的比較

本論では、新改訳と新共同訳の創世記とマタイによる福音書において、二人称表現に関してどのような選択がなされているかを調べる。出現頻度と共に、どの形式が用いられているかに焦点を当てて考察する。

ここで扱う語をより厳密に定義しておく。ここで、二人称表現とするのは、「文の要素として、指示物としての聴者を指すのに使われているすべての音声化された言語表現」である。ここに、代名詞以外のものが含まれることは、先に指摘したとおりである。入れるべきか微妙なケースとして、二人称代名詞が用いられていても、実際にはキリスト者一般、あるいは人一般を指すとも解釈される用例がある。次のような例であるが、ここではこのような例も含めて考えた。

- (5) あなたがたは、神にも仕え、また富にも仕えるということはできません。  
(マタ67:24)

扱わないのは、まず、音声化されていないもの（省略された二人称表現）である。また、(6)のような呼格名詞句 (vocative) も含めない。

- (6) 主よ、お心一つで、私をきよめることができになります。(マタ8:2)

呼格名詞句は、動詞を中心とする文の構成要素ではない点で、主語、目的語などとは異なる性質を持ち、また、その選択に関しても異なる事情が存在する。その選択は重要な課題であるが、ここで一緒に議論することはできない。

また、聴者を表す場合でも、話者が指示物を指し示すのに使っていない場合は含まない。たとえば、次の文の「神の子」のように、叙述補語として聴者を特徴づけるために使われている例を含めない。

- (7) もし、神の子なら、自分を救って見ろ。(マタ27:40)

以上の基準から、二人称表現として、どの語形が何回使われているかを数える。結果は次に示すとおりである。ここでは、単数形と複数形とを区別して表にする<sup>9)</sup>。

表2 二人称表現の出現頻度Ⅰ（単数）

	あなた	おまえ	あなた さま	自分	親族 名詞	肩書き 名詞	名前	計
創世記 新改訳	538	51	17	6	0	2	2	616
新共同訳	286	119	10	4	6	11	2	438
マタイ 新改訳	155	7	0	33	0	0	0	195
新共同訳	91	20	0	34	0	0	0	145

表3 二人称表現の出現頻度Ⅱ（複数）

	あなたがた	あなたたち	おまえたち	君たち	親族名詞	皆様	計
創世記 新改訳	173	0	0	0	0	0	173
新共同訳	7	47	52	0	1	1	108
マタイ 新改訳	248	0	12	1	0	0	261
新共同訳	118	43	10	0	0	0	171

この比較から分かるように、創世記、マタイの両方において新共同訳の方が、新改訳よりも二人称表現の出現回数が少ない。比率からすると、創世記、マタイの福音書共に、新改訳対新改訳の比は1対0.69である。これは先の詩篇における相違の傾向と一致している。特に、その差は複数形で大きく、複数のみだと、1対0.64である。扱い違いが出ている箇所としては、次のような例がある。

(改) あなたがたは、あなたがたの包皮の肉を切り捨てなさい。(創17:11)

(共) 包皮の部分を切り取りなさい。(創17:11)

(改) わたしは、わたしの契約を、わたしとあなたとの間に、そしてあなたの後のあなたの子孫との間に、代々にわたる永遠の契約として立てる。(創17:7)

(共) 私は、あなたとの間に、また後に続く子孫との間に契約を立て、それを永遠の契約とする。(創17:7)

これらの箇所では、日本語の文としては確かに新共同訳の方がすっきりした文になっている。

どのような場合に省略すべきかに関しては、原典における二人称の使用が考察されるべきであるが、原典において（原語の話者の感覚で）「くどい」という印象がないのに、日本語文として「くどい」という印象があるとすれば、くどさがない程度まで省略する方が原典の意味に忠実であることになる（シュナイダー氏の発言も参照）<sup>00)</sup>。

マタイの福音書においても、創世記と同様の傾向が見られるが、具体例を見ても、新共同訳による二人称表現の省略は必ずしも良い効果を生んでいるとは言い切れない。これは特に、次のようなイエスの発話について言える。

(改) そこで、イエスは小さい子どもを呼び寄せ、彼らの真中に立たせて、言われた。「まことに、あなたがたに告げます。あなたがたも悔い改めて子どもたちのようにならない限り、決して天の御国には、はいれません。だから、この子どものように、自分を低くする者が、天の御国で一番偉い人です。また、だれでも、このような子どものひとり、わたしの名のゆえに受け入れる者は、わたしを受け入れるのです。(マタ18:2-5)

(共) そこで、イエスは一人の子供を呼び寄せ、彼らの中に立たせて、言われた。「はっきりと言っておく。心を入れ替えて子供のようにならないければ、決して天の国に入ることはできない。自分を低くして、この子供のようになる人が、天の国で一番偉いのだ。わたしの名のためにこのような一人の子供を受け入れる者は、わたしを受け入れるのである。」(マタ18:2-5)

このような箇所から受けるイエスの発話の全体的印象はかなり異なる。新共同訳では、イエスのこの一連の発話の冒頭にある決まり文句で、二人称複数代名詞を省いている。この文句が出てくる他の箇所でもそうである。このことは、文末の書き言葉的動詞形と合わさって、イエスの発話に固く独自の響きを与えている。一方、新改訳では、聴者が「あなたがた」によって明示され、また、相手の存在を示唆するデスマス体が使われることによって、イエスの発話が聞き手に向けられた臨場感のあるものになっている。

省略に関しては、多くの面からの考察が必要である。省略がされているかどうかの認定に関しては、日本語の文としての省略がなされているかという観点と、原典において使われている二人称の表現がどの程度省略されているかという観点の、二つからの分析が必要である。また、いつ省略すべきかに関しては、聖書言語と日本語における、省略と明示的な名詞句が果たす談話上の役割の違い(日本語に関しては Okamoto 1985, Okazaki 1994 を参照)からの考察が必要である。これについては別の機会に譲らなければならない。ここでは、本論の直接の関心事である意味的区別の方に話を移すことにする。

## 5. 新改訳における意味的区別

新改訳の特徴は、二人称表現として基本的に「あなた」を用い、特別の場合に「おまえ」「あなたさま」「君」などを使っている点である。複数形も同様で、基本的に「あなたがた」が使われ、特別の場合に「おまえたち」が使われている。

### 5.1. 「おまえ」と「おまえたち」

まず、注目すべきは「おまえ」「おまえたち」を、その時々話者の聴者に對する態度を示すために使っている点である。それには大きく分けて三つの場合がある。

一つは、呪いを表す場合であり、創世記では蛇、マタイではコラジンとベツサイダ、カペナウム、パリサイ人、いちじくの木、及びたとえ話の中での「悪い僕」などに用いられている。次のような箇所である。

(改) おまえたち蛇ども、まむしのすえども。おまえたちは、ゲヘナの刑罰をどうしてのがれることができよう。(マタ23:33)

イエスがパリサイ人たちを「おまえたち」で呼んでいるのはこの箇所だけで、他の会話の部分ではどのように敵対的な場面でも「あなたがた」が用いられている。この点で、「おまえ(たち)」は、のろいという発話行為と結びついた形で用いられていると言える。

特に興味深いのは、この「おまえ」の用法を用いて、のろいと祝福の対比がなされている箇所があることである。以下の箇所(タラントのたとえ)がその一例である。

(改) そうして、王は、その右にいる者たちに言います。『さあ、わたしの父に祝福された人たち。世の初めから、あなたがたのために備えられた御国を継ぎなさい。あなたがたは、わたしが空腹であったとき、わたしに食べる物を与え、わたしが渴いていたとき、わたしに飲ませ、わたしが旅人であったとき、わたしに宿を貸し、わたしが裸のとき、わたしに着る物を与え、わたしが病気をしたとき、わたしを見舞い、わたしが牢にいたとき、わたしをたずねてくれたからです。』(マタ25:34-36)

(改) それから、王はまた、その左にいる者たちに言います。『のろわれた者

ども。わたしから離れて、悪魔とその使いたちのために用意された永遠の火には入れ。おまえたちは、わたしが空腹であったとき、食べる物をくれず、渴いていたときにも飲ませず、わたしが旅人であったときにも泊まらせず、裸であったときにも着る物をくれず、病気のときや牢にいたときにもたずねてくれなかった。』(マタ25:41-43)

この箇所では、「あなたがた／おまえたち」のみならず、「祝福された人たち／のろわれた者ども」における複数接辞、さらには文末のデスマス体と普通体の区別も対応しており、全体的に二つのグループの者に対する態度の違いが表現されている。

この用法の「おまえ」をどの程度まで広げて使っているかは興味深い問題である。新改訳聖書はかなり限定的に使っている。たとえば、創世記3章では、蛇へののろいでは「おまえ」が使われているが、アダムとエバに対しては「あなた」が使われ、区別がなされている。また、先のタラントのたとえの「悪いなまけ者のしもべ」には「おまえ」が使われているが、ルカ19章のミナのたとえの「悪いしもべ」には「あなた」が使われている。

「おまえ」が使われるもう一つのケースは、父が自分の子供に話しかける場合で、イサクはヤコブとエサウに一貫して「おまえ」を使っている(創世記27-28章)。なお、ヤコブはヨセフが若いときには「おまえ」を使っているが(創世記37章)、後には「あなた」を使っている(創世記47-49章)。三つ目は、乱暴な発言や怒りを表す場合で、創世記19章5節、6節、30章2節、37章8節に見える。

「君たち」の使用は、一カ所だけに見られる。マタイ11:17で、子供同士の会話の場面である。ここでは、年齢を意識した選択がなされている。

(改) こう言うのです。『笛を吹いてやっても、君たちは踊らなかった。弔いの歌を歌ってやっても、悲しまなかった。』(マタ11:17)<sup>(1)</sup>

## 5.2. 「あなたさま」と肩書き名詞、名前

新改訳が用いているもう一つの表現は「あなたさま」である。これは、創世記44章と47章で、ヨセフの兄弟たちが宰相のヨセフに対して使っている。例を挙げよう。

(改) やがてその年も終わり、次の年、人々はまたヨセフのところに来て言

った。「私たちはあなたさまに何も隠しません。私たちの銀も尽き、家畜の群れもあなたさまのものになったので、私たちのからだも農地のほかには、あなたさまの前に何も残っていません。(創47:18)

これらの箇所はヨセフの兄弟たちが宰相のヨセフに懇願したり、弁解したりする場面であり、そのような態度を反映させたものである。原典では「私の主人」といった意味の表現が使われているところである。なお、このストーリーではヨセフの兄弟たちは自分たちのことを「私たち」(あるいは「しもべども」と呼んでおり、ヨセフは兄弟たちを「あなたがた」と呼んでいる。

なお、ヘブライ語で「私の主人」といった表現で二人称が示されている箇所のうち、二カ所で新改訳は「ご主人」を使っている。創世記32:5(ヤコブがエサウに対して)と創世記44:9(ヨセフの兄弟たちがヨセフの執事に対して)である。

また、名前は二カ所のみで使われているが、これも原典で名前が使われている箇所である。創世記の32:18と45:12である。前者から例を挙げる。

(改) また先頭の者には次のように命じた。「もし私の兄エサウがあなたに会い、『あなたはだれのものか。どこへ行くのか。あなたの前のこれらのものはだれのものか。』と言って尋ねたら、『あなたのしもべヤコブのものです。私のご主人エサウに贈る贈り物です。彼もまた、私たちのうしろにおります。』と答えなければならない。」(創32:17-18)<sup>(12)</sup>

ここで、「エサウ」に何も接辞がつけられていない。これはエサウに向けられたことばとしては不自然である。

### 5.3. 「あなた」と上下関係

新改訳聖書では、以上の場面を除いたすべての場面で、「あなた」と「あなたがた」が使われている。これには明らかに目下の者に対する発話や、目上の者に対する発話も含まれている。明らかに目下の者に対する発話として、たとえば、ヤコブはしもべたちに対して「あなた(がた)」を用いており(創世記32章)、パロもヨセフに対して、また、宰相としてのヨセフもヨセフの兄弟たちに対して「あなた」「あなたがた」を使っている。

また、目上である父親に対しても、すべての箇所で「あなた」が使われている。本来なら「お父さん」などが使われるところである。

(改) ヤコブは父のところに行き、「お父さん。」と言った。イサクは、「お、わが子よ。だれだね、おまえは。」と尋ねた。ヤコブは父に、「私は長男のエサウです。私はあなたが言われたとおりにしました。さあ、起きてすわり、私の獲物を召し上がってください。ご自身で私を祝福してくださるために。」と答えた。(創27:18-19)

(改) 彼らはヨセフの長服を取り、雄やぎをほふって、その血に、その長服を浸した。そして、そのそでつきの長服を父のところを持って行き、彼らは、「これを私たちが見つけました。どうか、あなたの子の長服であるかどうか、お調べになってください。」と言った。(創37:31-32)

次の箇所ではこの世の支配者としてのサタンがイエスを試みる際「あなた」を用いている。

(改) 今度は悪魔は、イエスを非常に高い山に連れて行き、この世のすべての国々とその栄華を見せて、言った。「もしひれ伏して私を拝むなら、これを全部あなたに差し上げましょう。」(マタ4:8-9)

動詞も謙譲語の「差し上げる」が使われており、敬意を払って「あなた」を用いているように聞こえる。サタンは(少なくともことばの上では)イエスが自分よりも上の存在であることを前提にして「私を拝むなら」と言っていることになる。後に指摘するように、新共同訳では異なった前提で書かれている<sup>(13)</sup>。

#### 5.4. 性別

さて、性別に関してどのような扱いがなされているであろうか。調査した範囲において「おまえ」の使用は男性話者に限られている。たとえば、イサクはヤコブとエサウに「おまえ」で話しかけているが、リベカはヤコブに「あなた」を用いており、発話者の性別により区別が行われている結果となっている。

(改) 兄さんの怒りがおさまり、あなたが兄さんにしたことを兄さんが忘れるようになったとき、私は使いをやり、あなたをそこから呼び戻しましょう。一日のうちに、あなたがたふたりを失うことなど、どうして私にできましょう。(創27:45)

(改) イサクはヤコブを呼び寄せ、彼を祝福し、そして彼に命じて言った。「カナンの子供たちの中から妻をめぐってはならない。さあ、立って、バダンの家に行き、おまえの母の父ベトエルの家に行き、そこで母の

兄ラバンの娘たちの中から妻をめとりなさい。(創28:1-2)  
 聴者が女性の場合は、普通は「あなた」が使われているが、ヤコブがラケルに「怒りを燃やして言った」場面のみ(創世記30:2)、「おまえ」が使われている。

## 6. 新共同訳における意味的区別

一方、新共同訳では、話者と聴者の上下関係が二人称表現の区別において中心的な役割を果たしている。この点をまず「お前」を通して見ていこう。

### 6.1. 「お前」と「お前たち」

新共同訳では、呪い・非難の場面のみならず、目下の者に対して幅広く「お前」「お前たち」が用いられている。創世記では、ラバンがヤコブに話す場面、ヤコブがそのしもべたちに話す場面、エサウがヤコブに話す場面、パロ(ファラオ)がヨセフに話す場面、宰相としてのヨセフが兄弟たちに話す場面でも「お前(たち)」が使われている。(ただし、パロがアブラハムを非難する場面(12章18-19節)、また、アビメレクがアブラハム及びイサクを非難する場面は「あなた」である。)

上下関係以外の要因も関与している場合もある。神が人に話しかける場合は人によって「お前」と「あなた」の場合がある。墮落後のアダムとエバ、またカインには「お前」が使われているが、ノア、アブラハム、アビメレク、イサクには常に「あなた」が使われている。また、ヤコブが死の前に子供たちに語る際、ユダに対しては「あなた」を使い、ルベンに対しては「お前」を使っている(創世記49章)。このあたりは、どの人物がどのように見られているかを反映させていると思われる。

上下関係で興味深いのはヨセフ物語である。ヨセフの兄弟たちは、宰相としてのヨセフに対して「あなたさま」(および「御君主様」)を使い、自分たちのことは「私ども」(および「僕ども」)と呼んでいる。一方、宰相としてのヨセフは兄弟たちを「お前たち」と呼び、上下関係をはっきりさせている。ところが、ヨセフは自分の身を明かす場面で突然「あなたたち」「お兄さんたち」を使い始める。この使い分けは日本語の実状にあったものと言えよう。

「お前」の多用傾向はマタイの福音書にも見られる。大祭司とピラトは裁判の場面でイエスに対して「お前」を用いている。また、サタンも誘惑の場面でイ

エスに対して「お前」を使っている。イエスが弟子たちに話すときは「あなたがた」である。

このように、上下関係を重視するため、タラントの例えにおける二種類のしもべに対しては二人称表現の区別はない。他の点ではわずかながら言葉遣いの違いがある。

(共) そこで、王は右側にいる人たちに言う。『さあ、わたしの父に祝福された人たち、天地創造の時からお前たちのために用意されている国を受け継ぎなさい。お前たちは、わたしが飢えていたときに食べさせ、のどが渴いていたときに飲ませ、旅をしていたときに宿を貸し、裸のときに着せ、病気のときに見舞い、牢にいたときに訪ねてくれたからだ。』(マタ25:34-36)

(共) それから、王は左側にいる人たちに言う。『呪われた者ども、わたしから離れ去り、悪魔とその手下のために用意してある永遠の火に入れ。お前たちは、わたしが飢えていたときに食べさせず、のどが渴いたときに飲ませず、旅をしていたときに宿を貸さず、裸のときに着せず、病気のとき、牢にいたときに、訪ねてくれなかったからだ。』(マタ25:41-43)

このような「お前」の使い方の適切性に関しては、並木(1991)、浅見(1995)がコメントしている。浅見(1995)は、新共同訳では「あなた」が「訳者の主観のままに『お前』に変身する」として、幾つかの使用例を問題視している。たとえば、出エジプト記4章14-17節のモーセには、神が怒りを発しているのに「あなた」が使われ、創世記4章のカインには感情的に怒っているかどうか分からないのに「お前」が使われているのはおかしい、としている。また、並木(1991)は、ヨブ記で神がヨブに「お前」を使っていることについて、「ヨブはこのような神に死ぬまで反抗したことであろう。」と述べている。問題は、新共同訳における「お前」が、上下関係以外の要因、特に感情的色彩を軽視していることである。これらの発言は、「お前」の持つ、ぞんざいな、あるいは威圧的な響きゆえに、その使用がもっと限られるべきであるという認識があることを示している。

## 6.2. 「あなたがた」と「あなたたち」

複数形では「お前たち」のほかに、「あなたがた」と「あなたたち」の二つが使われている。創世記では、「お前たち」以外では基本的に「あなたたち」が使われている。「あなたがた」が使われている例のほとんどは懇願している場面である。マタイの福音書では事情がやや異なる。ここでは、イエスが弟子たちに語る場面では「あなたがた」が一貫して使われており、「あなたがた」の使用の96%を占める。一方、イエスがパリサイ人に対して話す際、及びパリサイ人などがイエスの弟子たちに話す際は一貫して「あなたたち」が使われていて、口調が区別されている。ただし、不思議なのは、エルサレム、いちじくの木、コラジンとベツサイダ、カペナウムへの呪いの場面では「お前」「お前たち」が使われているのに、パリサイ人に対する呪いの場面では「あなたたち」が使われている点である。

(共) 蛇よ、蝮の子らよ、どうしてあなたたちは地獄の罰をのがれることができようか。(マタ23:33)

「蝮の子」につけられた複数接辞も「ら」であり、新改訳と比べて、はるかに口調が穏やかである。特に、新共同訳でイエスは基本的に(デスマス体ではなく)普通体を用いているため、ここでの口調は普段とあまり変わらない。

## 6.3. 親族名詞、肩書き名、名前

新共同訳では、父、兄などの目上の者に親族名詞を使っている場面がある。これは一つの進歩であるといえる。次のような例がある。

(共) ヤコブは言った。「長男のエサウです。お父さんの言われたとおりにしてきました。さあ、どうぞ起きて、座ってわたしの獲物を召し上がり、お父さん自身の祝福をわたしに与えてください。」(創27:19)

(共) エサウは言った。「弟よ、わたしのところには何でも十分ある。お前のものはお前が持っていなさい。」ヤコブは言った。「いいえ。もし御好意をいただけるのであれば、どうぞ贈り物をお受け取りください。兄上のお顔は、わたしには神の御顔のように見えます。このわたしを温かく迎えてくださったのですから。(創33:9-10)

後の箇所は、新改訳ではエサウとヤコブは共に「あなた」を使っている。新共同訳では、この場面における二人の上下関係がかなりはっきり表れている。

ただし、この選択肢は常に使われているわけではない。父を指す場合は8回中4回であり、創世記43章、44章では、ユダが父ヤコブに「あなた」を使っている。新約聖書では、ルカの放蕩息子のたとえで、兄が父に「お父さん」を使う発話もあるが、次の箇所では「あなた」を使っている。

(共) ところが、あなたのあの息子が、娼婦どもと一緒にあなたの身上を食いつぶして帰って来ると、肥えた子牛を屠っておやりになる。』(ルカ15:30)

「あなた」という挑戦的な言い方と同時に、文末では「おやりになる」という主語尊敬形が使われている。かなりきつい皮肉を言っているように解釈されるが、これは意図されたものだろうか。

このほか、肩書き名の「御主君(様)」「御主人様」が、数回用いられている。前者はヨセフの兄弟たちが宰相としてのヨセフに対して、後者はヨセフの兄弟たちがヨセフの執事(家の管理者)に対してと、ヤコブが和解の際にエサウに対してである。例を以下に挙げる。

(共) その年も終わり、次の年になると、人々はまたヨセフのところに来て、言った。「御主君には、何もかも隠さずに申し上げます。銀はすっかりなくなり、家畜の群れも御主君のものとなって、御覧のように残っているのは、わたしどもの体と農地だけです。(創47:18)

(共) 僕どもの中のだれからでも杯が見つければ、その者は死罪に、ほかのわたしどもも皆、御主人様の奴隷になります。』(創44:9)

これはすべて、ヘブライ語の類似の表現を受けたもので、そうでない箇所、たとえば、ヤコブの使いが主人であるヤコブに語る場面(創世記32:7)などでは「あなた」が使われている。

名前は、二カ所でのみ使われている。新改訳と同じく、創世記32:19と45:12である。前者から例を挙げる。

(共) 「兄のエサウがお前に出会って、『お前の主人は誰だ。どこへ行くのか。ここにいる家畜は誰のものだ』と尋ねたら、こう言いなさい。『これは、あなたさまの僕ヤコブのもので、ご主人のエサウ様に差し上げる贈り物でございます。ヤコブも後から参ります』と。』(創32:18-19)

このように、「様」を付け、動詞なども聴者として想定されているエサウに敬意を払う形になっている。

最後に、複数の二人称表現として「皆様方」が使われている箇所がある。

- (共) あの方の畑の端にあるマクベラの洞穴を譲っていただきたいのです。十分な銀をお支払いしますから、皆様方の間に墓地を所有させてください。」(創23:9)

#### 6.4. 性別

新共同訳では、話者・聴者間に上下関係が認められる場合は、性別を無視している。たとえば、次の箇所では、リベカは、イサクと同様、ヤコブに「お前」を使っている。

- (共) そのうちに、お兄さんの憤りも治まり、お前のしたことを忘れてくれるだろうから、そのときには人をやってお前を呼び戻します。一日のうちにお前たち二人を失うことなど、どうしてできましょう。」(創27:45)

また、リベカの兄と母はリベカに対して「お前」を使っている。

- (共) リベカを呼んで、「お前はこの人と一緒に行きますか」と尋ねた。「はい、参ります」と彼女は答えた。(創24:58)

この例では、「お前」を使っておきながら、マス形の動詞を使っているのもちぐはぐである。なお、新改訳では「この人と一緒に行くか」となっている。

上下関係が見られない場合は、話者の性別が意識されているようである。マタイ26:69-73で、女中はペテロに「あなた」を使い、「そこにいた人々」は「お前」を使っている。

#### 7. 考察

以上の比較から次のことが言える。新改訳聖書は、人称表現の使用頻度が高く、くどさを感じられる箇所がある。意味的区別に関しては感情・態度を重視し、のろいと祝福の対比などを二人称代名詞の選択に反映させている。その一方、日本語にとって重要な上下関係を反映させていない場合がある。それに対し、新共同訳聖書は人称表現をできるだけ少なくして、自然な日本語にすることに成功しているケースがある。また、親族名詞の使用など、上下関係に注目して二人称表現を選択するなどの点において新たな工夫が見られる。ただし、「お前」が上下関係以外の要素を無視して使われるなど、具体的な適用に疑問な

点もある。

日本語として適切な選択をするためには、上下関係、感情・態度、性別のすべてを考慮する必要があるのは言うまでもない。そのためにはまだ工夫の余地が残されている。たとえば、複数形では、「あなたがた」「あなたたち」「おまえたち」の三つを用いることによって、上下関係と、のろいと祝福の対比の両方を示すこともできる。たとえば、たとえば、タラントのたとえの悪い僕には「おまえたち」、良い僕には「あなたたち」を使うこともできよう。

## 8. 他の文法的要素の問題

本論で見え隠れしてきた問題は、二人称表現以外の要素の選択である。上下関係や、話者の聴者への態度は、二人称表現に限らず、先に指摘した文尾の動詞語形の選択、さらには三人称表現などにも関わる。ここでは、このような他の文法的要素でどのような問題が生じるかについて簡単に触れておく。

誰を誰より上と扱うかに関して、先に、イエスの誘惑の場面で、二つの訳の理解が異なることに触れた。二人称表現以外の要素が関わるケースでもそのような例がある。たとえば、創世記47:5-10におけるパロとヨセフの父ヤコブの関係である。新共同訳では、パロはヤコブを三人称で指示する際に「父上」を使っている。また、ヤコブを主語にして、主語尊敬形を使った発話をしている。

(共) ファラオはヨセフに向かって言った。「父上と兄弟たちが、お前のところにやってきたのだ。(創47:5)<sup>(4)</sup>

(共) それから、ヨセフは父ヤコブを連れて来て、ファラオの前に立たせた。ヤコブはファラオに祝福のことばを述べた。ファラオが、「あなたは何歳におなりですか」とヤコブに語りかけると、…(創47:7)

新改訳では次のようになっている。

(改) その後、パロはヨセフに言った。「あなたの父と兄弟たちとがあなたのところに来た。」(創47:5)

(改) それから、ヨセフは父ヤコブを連れて来て、パロの前に立たせた。ヤコブはパロにあいさつした。パロはヤコブに尋ねた。「あなたの年は幾つになりますか。」(創47:7)

この箇所表現の選択に関わるのは、(キリスト教的世界観においてこの二人をどう見るか、あるいはヤコブがパロどう見ていたかではなく)パロがヤコブ

をどう見ていたかである。これが謁見の場面であるにも関わらず、新共同訳でパロがヤコブを自分より上と見なして話しているのには疑問が残る。

また、話者聴者間の関係や態度は、命令・依頼の動詞形の選択にも表れる。この点で興味深いのは、ポティファルの妻がヨセフに言い寄る際の言葉遣いが、二つの訳で大きく異なることである。

(改) これらのことの後、主人の妻はヨセフに目をつけて、「私と寝ておくれ。」と言った。(創39:7)

(共) これらのことの後で、主人の妻はヨセフに目を注ぎながら言った。「わたしの床に入りなさい。」(創39:7)

新改訳では懇願の言葉遣いであるのに対し、新共同訳では命令（しかも、女性の発話としてはかなり固い、高圧的な命令）である。この二つの訳は、ポティファルの妻がヨセフに対して示している感情に関してかなり異なった印象を与える。新共同訳のものは、「目を注ぎながら」言うことばとして、また、「言い寄った」(創世紀39:10)という態度の記述からして、不自然ではないか。

このように、テキストに表れる人物間の関係に関しては、二人称表現以外の表現も総合的に検討する必要がある。

文末の動詞語形に関しては、新共同訳の会話文には話し言葉として不自然な箇所が多いという印象がある。人称表現に関して新たに導入された工夫を、動詞語形の自然さと結びつけて発展させなければ、日本語として自然な訳にはならないと思われる。

このように、日本語として自然な訳文を目指す立場からは、新改訳、新共同訳共に点検・改善の余地がかなり残されているように思われる。今後の翻訳・改訳作業に期待したいところである。

## 文献

浅見定雄 1995. 「日本語としての新共同訳聖書—旧約の場合—」『東北学院大学論集：教会と神学』 27:229-262.

Beekman, John, and John Callow. 1974. *Translating the Word of God*. Grand Rapids, MI: Zondervan.  
Brown, Roger, and Albert Gilman. 1960. The pronoun of power and solidarity. In Thomas Sebeok, ed., *Style in Language*. Cambridge, MA: MIT Press.

海老沢有道 1964. 『日本の聖書-聖書と訳の歴史』 日本基督教団出版部

藤原藤男 1974. 『聖書の和訳と文体論』 キリスト新聞社

- Hinds, John. 1982. *Ellipsis in Japanese*. Carbondale, IL and Edmonton, AL: Linguistic Research Inc.
- Ide, Sachiko. 1990. How and why do women speak more politely in Japanese. In Sachiko Ide & Naomi Hanaoka McGloin, eds., *Aspects of Japanese Women's Language*, 63–78. Tokyo: Kuroshio.
- 磯田光一 1978. 「言文一致訳の功罪 文体から見た聖書の翻訳」『翻訳の世界』 3–12
- 甲斐ますみ 2000. 「談話における 1・2 人称主語の言語化・非言語化」『言語研究』 117:71–100.
- Kurokawa, Shozo. 1972. Japanese terms of address: some usages of the first and second person pronouns. *Papers in Japanese Linguistics* 1:2, 228–238.
- 林 巨樹 1974. 「日本語の性質, 中でも敬語について」『聖書翻訳研究』 9:3–9
- Larson, Mildred L. 1984. *Meaning-based Translation: A guide to cross-language equivalence*. Lanham, MD: University Press of America.
- Lyons, John. 1980. Pronouns of address in *Anna Karenina*: The stylistics of bilingualism and the impossibility of translation. In Sidney Greenbaum, Geoffrey Leech, & Jan Svartik, eds. *Studies in English Linguistics: For Randolph Quirk*, 235–49. New York: Longman.
- Makino, Seiichi. 2000. When does communication turn mentally inward? A case study of Japanese formal-to-informal switching. Paper presented at the 10th Japanese/Korean Linguistics Conference.
- 松本 曜 1991. 「日本語類別詞の意味構造と体系: 原型意味論による分析」『言語研究』 99:82–106.
- Matsumoto, Yo. 1995. The Conversational Condition on Horn Scales. *Linguistics and Philosophy* 18:21–60.
- 三尾 砂 1942. 『話言葉の文法』 帝国教育出版部
- 三尾 砂 1966. 「訳文の日本語について」『みことば』 4:13.
- 森岡健二 1974. 「聖書の翻訳と現代語の表現」『聖書翻訳研究』 8:3–7.
- 並木浩一 1991. 「『文学書』について」『日本の神学』(特集:「聖書 新共同訳」—旧約の場合) 30:202–209.
- Okamoto, Shigeko. 1985. *Ellipsis in Japanese Discourse*. Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley.
- Okazaki, Shoko. 1994. *Ellipsis in Japanese Conversational Discourse*. Ph. D. dissertation, Georgetown University.
- Reiling, J. and J. L. Swellengrebel. 1971. *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*. Leiden: E. J. Brill.
- Revell, E. John. 1995. Two forms of first person singular pronoun in Biblical Hebrew: redundancy or expressive contrast? *Journal of Semitic Studies* XL: 199–217.
- Ritter, Elizabeth. 1995. On the syntactic category of pronouns and agreement. *Natural Language and Linguistic Theory* 13: 355–404.
- Ross, Ronald. 1993. Marking interpersonal relationships in the *Today's Spanish Version*. *Bible Translator* 44, 2: 217–231.

- Russell, Harriet. 1991. Second person pronouns in Japanese. *Sophia Linguistica* 8-9: 116-128.
- 芝元一 1974. 「現代語の人称代名詞について」『計量国語学』 10:29-38.
- 鈴木孝夫 1973. 『ことばと文化』 岩波書店
- 鈴木孝夫 1983. 「自称詞と対称詞の比較」『日英語比較講座 5 文化と社会』 大修館
- シュナイダー B. 1970. 「人称代名詞の翻訳の問題」『聖書翻訳研究』 2:3-6
- Sollamo, Raija. 1995. *Repetition of the Possessive Pronouns in the Septuagint*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Takahashi, Michiko. 1999a. Ellipsis of subjects in Japanese: A case study of a Japanese novel in comparison with its English translation. Paper presented at the 6th Meeting of Tokyo Area Circle of Linguistics.
- 高橋道子 1999b. 「日本語における主語の省略の一考察：聖書『詩篇』の翻訳で見た日英語の比較」 日本言語学会第119会大会発表論文
- Voegelin, C. F., F. M. Voegelin, A. Y. Yamamoto, and F. Y. Yamamoto. 1977. Presuppositional culture spaces. *Anthropological Linguistics* 19: 320-353.
- Yanagimachi, Tomoharu. 1997. *The Acquisition of Referential Form Use in L2 Oral Narrative Discourse by Adult English-Speaking Learners of Japanese*. Ph. D. dissertation, University of Minnesota.

松本曜「言語学（意味論）」

## 注

- (1) この論文は、2000年度の東京基督教大学における『言語学Ⅱ』の授業で取り上げた内容が出発点となっている。関連論文の収集と改訂の作業にあたって、柳沢美和子氏より協力をいただいたことを記しておく。
- (2) 一人称に関しては、聖書ヘブライ語には二つの独立形式の代名詞がある。これらは自由変異とされることがあるが、Revell(1995)は、この二つが、話者と聴者との上下関係と、話者の発話への態度によって使い分けられている傾向があると主張している。
- (3) 厳密には、その指す意味は「たち」が付加する名詞の複数ではない。たとえば、「太郎たち」は、複数の太郎という人を指すとは限らない。〈太郎を含む複数の人〉の意味である。
- (4) このように、意味的に中立的な（無標の）語の選択が、他の語の使用の可能性に妨げられる、というケースに関しては、松本(1991)、Matsumoto(1995)を参照のこと。
- (5) このように、見えない主語を想定する考え方は生成文法や談話文法によるものである。こう考える理由としては、たとえばその主語が「自分」の先行詞として機能するなど、文法的な役割を果たしている点が挙げられる。
  - (i) 昨日は、自分の学校に行ったのか。
 また、(3)でも、「行った」の行為者が存在していることは明らかであるため、意味的

にも主語が存在していると言える。

一部の国語学者の中などに、(3)のような文においては主語が省略されているのではなく、もともと主語がないのだと考える者もいる。これは、一般に国語学においては文の表層的な構造のみが考察されるためである。

- (6) 口語訳以前の日本語訳では常に「汝、汝等」が用いられていたというわけではない。たとえば、ヘボン訳『三要文』(1871?)、ヘボン・ブラウン訳『新約聖書馬太伝』(1873)には「あなた」の使用が見られる。
- (7) 新改訳聖書の国語顧問であった三尾砂は、話し言葉の文体の研究者として当時の第一人者である(三尾 1942を参照)。三尾(1966)の次の発言は注目に値する。

ところが、戦後の口語訳聖書は、会話や手紙さえも書き言葉になっていて、話し言葉を俗とする一般の感情に逆らえなかった。人の子キリストも、書き言葉である「である」体で話さないと、権威が保てないと思われた。しかし、時代は一步進んで、話し言葉を俗とする感情から次第に脱皮しつつある。聖書中の人物が話し言葉で話すのは当然であり、手紙の文も「です」体で書かれるのは当然であって、「である」体で権威を保とうとすることの方が、かえって不自然になってきた。聖書の地の文はもちろん書き言葉でよいわけだが、書き言葉自身が、耳で聞いて分かることは、すなわち話し言葉に近づいたことが要求される。それが書き言葉の理想像でもある。新改訳聖書の文体の基本的な態度は右のようなものである。

新改訳においてデスマス体の使用が工夫されている一例として、イエスのたとえ話での動詞語形がある。たとえば、マタイ18:23-35の「仲間を救さない家来のたとえ」で、イエスは、導入部の23節と、たとえ話に基づいて弟子たちへのコメントを語った35節ではデスマス体で話しているが、たとえ話の本文では普通体を使っている。これは、イエスが弟子たちに話しているという状況を離れて、たとえ話のストーリーの中に関心を向けさせるのに役立っている。このような使い方は、普通体とデスマス体のスイッチングに関する Makino 2000 の観察と通じるところがある。

- (8) 新共同訳聖書の序文には次のようにある。
- しかし、作業を進めていく段階で、さらに、聖書にふさわしい権威、品位を保持した文体であること、既に一般によく知られ、用いならされた用語などは、むしろそれを踏襲した方がいいのではないか等の反省も加味されるようになりました。
- (9) ここでは、新共同訳で巻尾に付記されているマタイ17:21, 18:11, 23:14を調査の範囲に含めている。
- (10) このような意味での忠実さに関しては、Beekman & Callow 1974, Larsen 1984 を参照のこと。
- (11) この前の16節において、「市場にすわっている子どもたち」に対して「彼ら」という代名詞が使われているのは不自然である。
- (12) この最後の文の「彼」は、ヤコブを指すとは解釈しがたい。

- (13) Reiling and Swellengrebel(1971)は、ルカの対応箇所に関して、翻訳の際、敬語の使い方が難しい箇所であり、言語によって扱いが異なる可能性を指摘している。
- (14) この「父上」を聴者ヨセフの父と解釈させるには、やや無理がある。

[Abstract in English]

## Second person reference in two Japanese translation of the Bible : A linguistic study

Y. Matsumoto

The second person in Japanese is expressed by a variety of forms in Japanese, and appropriate choices are an important factor that determines the naturalness and fidelity of translation. In this paper, I examine the forms of the second person used in the Book of Genesis and the Gospel of Matthew in two Japanese translations of the Bible – Shin-kaiyaku Seisho (The New Revised Translation) and Shin-kyodoyaku Seisho (The New Interconfessional Translation). The examination reveals that the two translations differ in the frequency in which the second person is left unexpressed, as well as the criteria used to differentiate different forms. The appropriateness of specific choices is discussed.

〔日本語要約〕

### 新改訳聖書と新共同訳聖書における二人称の扱い —日本語としての適切性の検討—

松 本 曜

日本語には二人称の表現にいくつもの選択肢があり、翻訳においてその選択は文章の自然さを決める重要な要素である。この論文では、新改訳聖書と新共同訳聖書において二人称の表現がどうに扱われているかを、創世記とマタイによる福音書の調査から明らかにする。その中で、この二つの聖書において、二人称を省略する頻度が著しく異なること、また、「あなた」「おまえ」などの諸形式の使い分けに関して異なった基準が用いられていることなどを指摘する。さらに、個々のケースに関してその選択の適切性を検証する。

## 祈祷と無祈祷（一）

——キリスト教と親鸞教の対比——

第一章	親鸞教と祈祷	102
(1)	祈りなき浄土真宗	102
(2)	佛教における祈祷史	104
第二章	祈祷否定の典拠	105
(1)	法然・親鸞の言説	105
(2)	存覚・蓮如の言説	106
第三章	祈祷否認の理由	108
(1)	おまかせの一つのみ	108
	——大原性実の所説——	108
(2)	祈りの虚偽性と呪心	110
	——島地大等の所説——	110
第四章	《念願》的祈祷	113
(1)	法然のいのり	114

小畑進

(2)	親鸞のいのり	114
	第五章 《強要》的祈祷	116
(1)	叩けよ・さらば	
	— 柳 宗悦の所説 —	118
(2)	非・御利益主義	120

(二) につづく

第一章 親鸞教と祈祷

(1) 祈りなき浄土真宗

実家の屋根の上に、畳四つが敷かれます程度の広さの物干台が有ります。家の人々は其れを「火の見」と呼んでいました。……私はその火の見に、ひとり昇っております。……「祈りなさい！ 祈らない人は死人です」と。その時の私の先生でありましたドイツ婦人のエリザベス・フーホルドさんは、日曜日の午後の私一人に対する聖書講義の後に、必ずそう訓まごされました。生きている人は祈る。そうして私は機会のあるごとに祈っております。

やがて母が火の見に登って来ていました。それを知りませぬ私は、声を出して暫く祈り、祈り終わって顔をあげました時に、階段の上に立っています母の上半身と、その微笑しています顔を、星あかりに見ました。「何を言っていましたのや？ ひとりで」、母は笑いながら上ってきました。……「祈っていたんです」「誰にな？」、母はさも面白そうにたずねながら、私のそばに坐りました。「神に祈っていたんです。神は僕の父ですから」「そうかいな。祈らねば聞いて下さらん神さまが何になるね」と母はきわめて心やすく言いながらビスケットの罐を開いて私の膝の前に出しました。そうして、ひとり言のように、「祈らねばならんというのは情ないことやな」と、静かにつぶやいて

いました。

神について、イエスについて、祈りの意義について、何も知らぬはずの母、それは異端者の真宗信者の老年の母から、事もなげにそう言われましたことを、ひそかに憤慨しながら、私は黙ってビスケットをつまんでおりました。この火の見の上の記憶が、明かに思い出されました私は、さらにのちの日に、あらゆる宗教のうちに浄土真宗のみが祈りの絶無であることを何かの書物について読みましたのを、つづいて思い出しました。親鸞は祈らなかつたと伝えられる。はたしてそうなのか。なぜにか？祈り無き信仰が有るのか？祈りの絶無であるという信仰、それは有るべからざる存在を見るごとき、極端な矛盾が私に感じられました。しかし、自身が祈りに苦しみつつある現在において、祈りなき信仰に生きありし如き親鸞に、前に離れて、およそ一年のちに、私はふたたびひかれ初めました<sup>①</sup>。

以上は、かつて少年小説家として健筆をふるった山中峯太郎が、キリスト教から浄土真宗へ転頭する告白の一節です。

或いは「祈りなき宗教」と聞いて、耳を疑われる方も少なくないことでしょう。一体、祈りなき宗教などというものがあのでしょうか。あります。親鸞教・浄土真宗がそれです。「祈りは宗教に不可欠なもの」とは、一般常識で、たいいていの神社佛閣でも、いわゆる新興宗教でも―その内容の如何を問わず―、そしてキリスト教でも、これを重視して、攘災招福のために中心的宗教儀礼とされていることは周知のとおりです。しかるに、親鸞教では祈祷を否定すると言われるのです。これを「雑修」として退けると言われるのです。同じ佛教内諸宗派が、こぞって呪術祈祷をこゝとしていさ中に、真宗はこれに背を向けて否定的な態度をとるのです。

## (2) 佛教における祈禱史

ここで、ひとまず佛教の中における祈禱の歴史を見ておきましょう。代表的佛教辞典では、祈禱は、「心願を籠めて佛菩薩の冥祐を求むるの意、また祈願、祈念、祈請とも言う。主として攘災治病の現世求福の意に用いられる<sup>②</sup>」と、定義されます。インドにあつては、ペーダ時代に呪術祈禱の法が盛んに行われ、中国においても古くから天地神祇に祈る風がありました。早い時代の佛教經典中には祈禱のことが見えないようです。けれども、やがて密教が興起するに及ぶや、諸佛諸尊を本尊として、種々の福祉を求めようになります。密教は中国に及んで、持呪祈禱が流布し、口に諸尊の密呪を誦し、身に印契を結び、心に本尊の觀想をこらせば、すなわち本尊の三密と相應して、能くその願うところを満足することを得として、天変・地妖・寇賊・疾病等を、みな加持修法を用いてこれを攘おうとしました。史上、盛衰はあつたとしても、雨を祈り、晴れを祈り、雪を祈り、疫を祈り、日月蝕を祈ることは、ひきつづいておこなわれて行きました。

日本においても、祈禱、大占、祓式（かどまじ）、または呪術などと称して、上古から神祇に祈るの風は上下におこなわれていました。が、佛教の伝来により、講經・法会・造像・起塔など、息災増益のために盛んにおこなわれて、かの聖武天皇の東大寺建立のごときは、鎮護国家の祈願所となすとの目的より出でたものでした。また平安以後となると、護持僧なるものがおかれて、もっぱら玉体安穩つまり天皇の健康のために祈ることとなり、さきあげた東大寺をはじめとして、真言宗の東寺、天台宗の延暦寺や園城寺等の諸大寺は、鎮護国家、武運長久、息災延命、懺悔滅罪、御所築造等について、それぞれ祈禱の修法をおこないました。これが鎌倉・室町時代に入ると、幕府は、祈禱奉行を設けて祈禱を司らしめるにいたり、中世禪家においても攘災・伏敵を祈り、日蓮も息災延命祈禱の事を書に録して、以後その宗徒は種々の呪術をおこなって行きます。他力浄土門の法然に始まる浄土宗においても疫病・晴雨のために、勅を奉じて祈るなどのことを行いました<sup>③</sup>。

## 第二章 祈祷否定の典拠

しかるに、親鸞教・真宗の門徒は、これらの現世祈祷に背を向けるのです。親鸞の宗教・浄土真宗とせば、人間的宗教であることを自負する最たるものとされていきますのに、人間本来の心情にもとり、人間本来の性情を抑えてでも、祈りに否定的なのです。なぜなのでしょう。その理由は何なのでしょう。

### (1) 法然・親鸞の言説

まず、親鸞の恩師であり浄土宗祖であった「法然」に、次のような言葉があります。

詮ずるところは、ただ一向専念と言へる事あり。一筋に弥陀をたのみ、念佛を修して、餘の事をまじへざる也。その故は、寿命の長短と言ひ、果報の深淺と言ひ、みな宿業にこたへたる事を知らずして、いたづらに佛神に祈らんよりも、一筋に弥陀をたのみて二心なければ、不定業をば転じ、決定業をば来迎し給ふべし。無益のこの世を祈らんとて、大事の後世を忘るゝ事は、さらに本意にあらず<sup>④</sup>。(念佛往生義)

そして「親鸞」自身の言葉としては、

それもろもろの修多羅(経典)によりて、(教えの)真偽を勸決(判断)して、外教(佛教以外の)邪偽の異執(まちがったばかり)を教誡せば……餘道(外道)に事ふることをえざれ、天を拝することをえざれ、鬼神を祠ることをえざれ、吉良日を視ることをえざれ<sup>⑤</sup>。(化身卷)。

佛号むねと修すれども、現世をいのる行者をば、これも雑修と名づけてぞ、千中無一ときらはる、<sup>⑥</sup>(高僧和讃)。

五濁増ごじゆくぞうのしるしには、この世の道俗ことごとく、外儀げぎは佛教のすがたにて、内心外道を帰敬せり。かなしきかなや道俗の、良時・吉日えらばしめ、天神・地祇をあがめつ、卜占・祭祀つとめとす<sup>⑦</sup>（愚禿悲歎述懐和讃）。

(2) 存覚・蓮如の言説

また、本願寺第三世覚如の長子〈存覚〉にも次の如くあります。

まめやかに浄土をもとめ往生をもとめ往生をねがはんひとは、この念佛をもて現世のい、のりとは、おもふべからず、たゞひとすじに出離生死のために念佛を行ずれば、はからざるに今生の祈祷ともなるなり<sup>⑧</sup>（持名鈔）。

また本願寺第八世たる〈蓮如〉も、同じ線をたどって次のように述べています。

もろもろの雜行をこのむこころをすて、あるひはまたもの、いまはしく思ふこころをもすて、一心二向に弥陀をたのみたてまつりて、そのほか余の佛菩薩諸神等にもこころがけずして、たゞひとすじに弥陀に帰して<sup>⑨</sup>（御文章）。

それ弥陀如来一佛を深くたのみたてまつりて、自余の諸善万行にこころを懸けず、又諸神・諸菩薩に於て、今生のい、のりをのみなせる心を失ひ<sup>⑩</sup>（同）。

されば、後生を一大事をおもひて、信心決定して極楽をねがふものは、後生のたすかる事はなかなかまふすにおよばず、今生もあながちのぞみこのまねども、をのづから祈祷ともなるなり。そのいはれを他経にかくのごとくとけり。その文には、それ現世をい、のる人はわらをえたるがごとし、後生をねがふ人はいねをえたるがごとし、とたとへたり。いねといふものできぬれば、をのづからわらをうるがごとし。これは後生をねがふ人のことなり。

今生をいゝのる人は、わらをばえたるがごとし、といへるこゝろなり。されば、信心決定したる人は、今生も別してこのまづ、ねがはざれども、諸佛菩薩・諸天善神の加護にも、あづかる間、かゝる殊勝にめでたき天上の佛法を信じて、今度の極楽往生をとげん、とねがふべきものなり<sup>⑪</sup>。（同）。

また、本願寺からは異端の書と考えられてきたものですが、室町時代から戦国時代にかけての内容をもった『九十箇條制法』なる真宗の掟に、

門徒の中二人ノ煩へハ、祈祷ヲシ、ハラヒヲシ、神子・陰陽師ヲモテ、病者ライノルコト、当流ノオキテニソムケリ、イソキ門徒ヲハナサルヘキコト肝要ナリ<sup>⑫</sup>。（九十箇條制法）。

或いはこの江戸版本にも次のようにあります。

当流門徒ノ中ニオヒテ、病者ヲ祈るコト、諸方ニ遍布セシム、強ク停止スヘキ事<sup>⑬</sup>（蓮如上人九十箇條）

御門徒ノ中ニワツラヘハ祈祷シ、神子・陰陽師ヲモテ病者ライノリ、或ハ今生ノ寿福ヲ神ニイノル輩ハ、聖人ノ御門徒ニアラス、イソキテ門徒ヲハナサルヘキ事<sup>⑭</sup>。（同）。

等々。

これらの典拠によって「真宗無祈祷論」は、たとえば西本願寺派勸学へ大原性実へによって、次のごとく打ち出されます。

たとへ往生のための正定業しょうていごふたる念佛を修しても、現世の利益を目的とせる祈願的請求的意識による念佛であれば、真実の念佛ということは出来ない。従って、どうして現実に利益を恵まれる結果を将来するのであろうか。明々白々のことといわねばならぬ。かくて浄土真宗においては現世祈禱の可否は、全く議論の余地がないといわねばならぬ<sup>⑮</sup>。

かくのごとく、それこそ、もつとも人間性を基調とする宗教と自負する親鸞教は、人間本然の声である祈禱を否定するのです。

### 第三章 祈禱否認の理由

#### (1) おまかせの一つのみ

—大原性実の所説—

さて、では、上記典拠とする諸文が、なぜ現世祈禱を排斥するのでしょうか。これをへ大原性実へは収約して、

- (1) 宗教的真理の立場が絶対的なものであるという認識を欠如せること。
- (2) 宗教的真理の顕現たる縁起の道理を無視すること。
- (3) 現代科学の実際を無視すること<sup>⑯</sup>。

の三点としておられます。しかし、このうち、もつとも根本的で重要なのは(1)で、大原師は次のように、論じあげておられます。

宗教的真理の絶対的立場に対する認識を欠くというのは、宗教的真理は救済の主体であり、信仰の対象であるところのもの、これを実際についていえば、阿弥陀如来であるが、阿弥陀佛はキリスト教の神の如く全智全能を語らぬのであるが、衆生救済に関しては、絶対是認の大悲に基づき大善大行たる名号を廻向せられるのである。かゝる

絶対是認の救済法に對して、淺薄な人間の知識や、か弱き人間の能力をもつて祈願祈祷し、その自力の廻向によつて利益を授かるうとするが如きは、畢竟宗教的真理の大法の絶対的實在たるを無視するものであつて、認識不足も甚しいものといふべきである。絶対無上の聖なる法に對する我等の正しい態度は、たゞそれを全幅的に信頼し隨順するのみであつて、おまかせの一つあるのみである。ごさかしい人間のはからいと、功利的な物欲のいのりは、結局絶対的眞実の法を冒瀆する以外の何ものでもない。法の冒瀆はやがてまた自己を冒瀆し破滅に導くことになるのである<sup>⑩</sup>。

つまり、阿弥陀佛の救済法を全幅的に信頼し、隨順するのみであり、おまかせの一つあるのみ。ごさかしい人間のはからいと功利的物欲のいのりは結局絶対的眞実の阿弥陀佛の救済の眞理を冒瀆するものにほかならない、という次第なのです。ひたむきに、ひたすらに「南無阿弥陀佛」と唱えていればよいのであつて、あれをこうして、これをあとしてという、人間の思いに基づく祈りや願ひは、かえつて阿弥陀佛の大慈大悲を冒瀆することにほかならぬ、という次第なのです。

このように、救主にうちまかせきつて、おのれの、はからいの仕事をふりまわさぬというメロデーは、キリスト教、しかも、カルヴァン主義の救済論に類似していると言えましょう。とは言え、その点において類似しているとしても、そこからの道は二つにわかれて左右に袂をわかつてしまいます。すなわち、眞宗は祈祷をも、はからいとしてこれを禁忌するのに對して、キリスト教は逆に、「落胆せずして常に祈るべきこと」をすすめ「ヘルカ福音書18・11」、「咎むることなく、また惜しむ事なく、すべての人に与ふる神に求むべし、さらば与へられん」として「ヤコブ1・5」、祈祷が奨励・命令されて行くのです。聖書中の各所には、「信仰の祈は病める者を救はん。主かれを起し給はん。もし罪を犯しし事あらば赦されん。このゆえに互に罪を言ひ表し、かつ癒されんために相互に祈れ。正しき人の祈は働きて大いなる力あり。エリヤは我らと同じ情をもてる人なるに、雨降らざることを切に祈りしかば三年六ヶ月のあひだ地に雨降らざりき。かくて再び祈りたれば、天雨を降し、地その果を生ぜり。」として、病氣平癒、赦罪、晴天・

降雨の祈りの例もあげられヘヤコブ5…15、列王I8…35、鎮護国家へ詩122…6、7、46…1、11、武運長久へエジプト17…11、ヨシユア10…12、家内安全へ詩128…1、6、144…10、息災延命へ詩91…14、16、116…1、9、イザヤ38…1、20、懺悔滅罪へダニエル9…4、詩32…5、6、事業繁栄へ創世記39…2、3、23、詩1…3、90…17、等に関する祈願すら公然とささげられているのです。そして、現実のキリスト教会・キリスト者の群においては、公私・細大各方面にわたるあれやこれやの具体的な、いわゆる現世祈禱が明らかにあげられているのです。病人のこと、貧窮者のこと、失職者のこと、受刑者のこと、旅行者のこと、為政者のこと、遺族のこと、求道者のことなど、「こうして、ああして」と。このようなキリスト教徒たちの祈禱とくらべてみると、さきの「(阿弥陀佛の救済法)を全幅的に信頼し随順するのみであつて、おまかせの一つあるのみである。ござかしい人間のはからいと、功利的な物欲のいのりは結局絶対的真実の法を冒瀆する以外の何ものでもない」と言いきつて、阿弥陀如来の大慈悲にうちまかせせる親鸞教徒たちの無祈禱の世界は、何とも魅力的なことです。キリスト教徒たちの日々の祈り―内容において貧弱なばかりか、言葉にもわか仕立てで、欲得の不純もまじり、熱意のほどもあやしげな祈りは、この親鸞教徒の一喝の前に、あわや雲散霧消してしまひそうです……。

## (2) 祈りの虚偽性と呪心

―島地大等の所説―

そうです、たしかに親鸞教徒は、人間のささげる祈りが不純・不実の手垢で汚れている点をあげて、祈禱否定論を唱えてもいたのです。すなわち、本願寺派の学匠(島地大等)は、次のように論じていました。

基督教のやうに、神に祈ることを教へる宗教であつても、真に信仰に触れた人であるなら、祈を有せざる大智慈を感得するに違ひない。宗教は祈禱と言ふ低級なる信仰から、終局は無祈禱の高級なる信仰に進まねばならぬものである。親鸞聖人は此の点に着眼して、無祈禱と言ふことを主張され、其の信仰を宣伝されたのである。今一つ他

の言葉を藉つて言ふならば、真実の祈は人間に恵まれていない。人間の祈は総て虚偽である。此の大宇宙にあつて、真実に永久に真の力あり内容ある所の祈は、たゞ阿弥陀佛御一人に存するのみである。如来の本願力と言ふことは、佛の永久の大祈祷と言ふことである。阿弥陀佛が我々人類に対して、不断の念力から、どうしても救はずに置かぬと言ふ偉大なる祈りを、絶えず我々に向つて注ぎ掛けて居られることを、阿弥陀佛の大祈祷と言ふのである。本願力と言ふのである。此の偉大なる願力即ち大祈祷力に動かされて、我々が如来を知り、慈悲の真の父を識り、始めて救入るのである。真実なる如来の祈祷に動かされて、吾々は救はるゝのであるから、吾々の虚偽の祈は、此の場合何の生命も価値も存在して居らぬのである。此の点を考へたならば、祈祷と言ふものゝ意味が、最高の宗教にあつては、何を意味するか、能く分る。

今一つ附加へて言ふと、祈の心は呪の心に依つて裏付けられて居る。人間の場合に於ては、それが虚偽の祈りであるからである。倉田百三君の『出家と其の弟子』に現われている祈は、『俊寛僧都』に現れた所の呪そのものと結び付けて考えることが出来る。人間の祈は、即ち呪を以て裏付けられて居る。是は人間としての自然である。此の意味に於て真の祈は、人間に恵まれてない。たゞ呪を内容とした所の祈のみが、人間に存在することを注意しなければならぬ。斯う言ふ点を考へて見ると言ふと、宗教が高等であるだけ、殊に祈祷と言ふ文字に現れた卑しき信仰は、其の色彩を薄めなければならぬのである。さうして終局は無祈祷の極致、純にして絶対的なる他力の信仰のみが、最高宗教の根本生命をなすものと言ふことになる。斯う言ふ信仰を内容とした神秘主義が、宗教の最高のものである。それが真宗の上に最も能く現れたものである。尚其の信仰の内容を知るに付けて、神の絶対性と道德性とに依る人間の道德的自覚、及び神秘的自覚とに關する親鸞聖人の特徴に關しては委しく言はなくとも、大体是等を以て推察することが出来るであらうと思ふ<sup>18)</sup>。

このうち、「真実の祈は人間に恵まれてない。人間の祈は総て虚偽である……人間の祈は、即ち呪を以て裏付けられて居る。是は人間としての自然である。此の意味に於て真の祈は、人間に恵まれてない。……斯う言ふ点を考へて見

ると言ふと、宗教が高等であるだけ、殊に祈祷と言ふ文字に現れた卑しき信仰は、其の色彩を薄めなければならぬのである。」と言った言葉は、鋭くも現実を突くもので、かかる真宗教学の鋭鋒を前にして、祈祷をこととするキリスト教徒たちは何と答えるのでしょうか。その現実の祈りは、正に不純・不実・不毛・不届・不敬・不遜・不束……そのものであることに恥じ入って、みずからの祈祷の声を小さくして行くのでしょうか。

その、祈祷のあやふやさは、たとえば、あの使徒ペテロが捕われて、処刑される前夜。御使いの手引きによって、奇蹟の脱出をなしたペテロが、当時エルサレムの教会集会所となっていたマルコと呼ばれているヨハネの母マリヤの家に帰ってきますが、「そこには大ぜいの人が集まって、祈っていた。」のでした。何を祈っていたかなどと問うまでもなく、彼らは明日にせまった使徒ペテロの運命を思い、その無事、脱出、帰還を、夜を徹して祈祷の真つ最中だったのです。戸を叩く音に、応対に出た女中ロダは、それがペテロの声だとわかると、奥座敷の祈り手たちに、ペテロが門の外に立っていると告げます。ところが、問題はその時、徹夜祈祷会のメンバー、いわば、祈りの猛者たちから返された応答です。彼らは頭をあげると、ロダに向かって、「あなたは気が狂っているのだ。」と言ったというのです。今の今まで、ペテロの無事帰還を祈っていた祈り手たち自身が、いざ、その祈り通りにペテロ無事帰還と聞くと、そんな馬鹿なことが……?といぶかり、ロダを嘲笑って、狂気呼ばわりしたと言うのです。それでも、ロダが「ほんとうだ。」と言いつ張るのを聞かぬや、彼らは、あくまでもペテロ帰還を信じようとしなにかのように、「そんなら、それはペテロ付きの守護天使かなんかだろう。」と言ったというのです……。しかし、ペテロが戸を叩きつづけるので、門をあけてみると、そこにペテロがいたので、彼等は「非常に驚いた。」というおまけまでつきますへ使徒12・6〜16。これがあの聖霊降臨の使徒教会の祈祷会の実態であり、正に不純・不実・不束なものであった、ということは恐縮すべき事実であって、キリスト教徒たる者は、いよいよ祈祷の意義に消極的となり、否定的となつて行きましようか。そして親鸞教的な無祈祷論に大きく地崩れして行きましようか。

しかも、そう言えば聖書にも、イエス・キリスト自身「汝らの父は求めぬさまに、汝らの必要な物を知りたまふ。」

と明言され「マタイ6・8」、「汝らの天の父はすべてこれらの物の汝らに必要なを知り給うなり。」と重言しておられたではありませんか。菅原道真のものと伝えられる「心だに誠の道に叶ひなば祈らずとも神や守らん」と言う調子とも共鳴して、ただでさえ、不確かな祈祷への熱心は凍結してしまいませんか。それこそ、「絶対是認の救済法に對して、淺薄な人間の知識や、か弱き人間の能力をもって祈願祈祷し、その自力の廻向によって利益を授かるうとするが如きは、畢竟宗教的真理の大法の絶対的實在たるを無視するものであつて、認識不足も甚しいものといふべきである。絶対無上の聖なる法に對する我等の正しい態度は、たゞそれを全幅的に信頼し隨順するのみであつて、おまかせの一つあるのみである。ござかしい人間のはからいと、功利的な物欲のいのりは、結局絶対的眞実の法を冒瀆する以外の何ものでもない。法の冒瀆はやがてまた自己を冒瀆し破滅に導くことになる。」<sup>10</sup>と言つた、ひた押し論理の前に、あえなく祈祷の氣息は断たれるのでしょうか。

特に祈り深き人たることを理想として、いよいよ祈祷の人たるべく乞ひ願うキリスト者は、かえつて殊更にあれこれと祈ること自体が、神の全智性・全能性への信頼不足を物語るものだ、と斬りこまれるとき、大きな衝動を受けることでしょうか。はたして、キリスト教徒の熱心な祈り、祈りのための精進・努力は、むしろその宗教の雑駁さを意味し、その神の御配慮に對する盲目性を自白しているものだ、とされてしまふのですから。

#### 第四章 《念願》的祈祷

もつとも、眞宗教学者の中には、祈祷の語義を分析して、祈祷には、第一義的な神佛に對する強要としての祈りと、第二義的な自己の念願・希望としての祈りの、二つがあることを発見して、第一義の強要としての祈祷は断乎排斥するけれども、第二義の希望・願望・念願あるいは感謝の意味での祈祷ならば、宗教上さしつかえなしとする向きもあります。この意外な屈折は、その元祖・宗祖と仰ぐ法然や親鸞の述作中に、「祈り」の文字の見えるものがあるからなのです。

(1) 法然のいのり

たとえば、〈法然〉のものとしては、

されば有智無智、善人悪人、持戒破戒、貴も賤も、男も女もへだてず、若は佛の在世の衆生、若は佛の滅後の衆生、若は末法萬年の後三寶みなうせたる時の衆生迄も、たゞ念佛ばかりこそ、現在の祈禱とはなり候はめ<sup>⑳</sup>（和語燈録）。

念佛の意をしらずして、此の世のいのりに佛にも神にも申し、経をも誦しかき、堂をも作らば、それも先のごとくおほしめすべく候、せめては又後世のためにせばこそあらめ、其要なしなどをほせ候べからず。専修をさくる行にも非ざりけりと思召候べし<sup>㉑</sup>（同）。

専修の念佛は、現当のいのりと成候や<sup>㉒</sup>（同）。

此の世の祈りに、佛にも神にも申さん事は、そも苦しく候まじ。後世の往生の為めには、念佛の外に、あらぬ行をするこそ、念佛を妨げれば、悪しき業にては候へ。此の世の為めにする事は、往生の為めには候はねば、神佛の祈り、更に苦しかるまじく候<sup>㉓</sup>（九卷伝）。

(2) 親鸞のいのり

次いで、〈親鸞〉の述作中のものとしては、次のような箇所が見えます。

それにつけても念佛を深くたのみて世のいのりに心に入れて申し合せたまふべしとぞおぼえ候。御文のやうおほかたの陳状よく御はからひども候ひけり、うれしく候。詮じさふらふ所は、御身にかぎらず念佛まふさん人々は、わが御身の料は思召さずとも、朝家の御ため国民のために念佛をまふし合せたまひさふらは、めでたう候ふべし。往生を不定に思召さん人はまづわが身の往生を思召して御念佛さふらふべし。わが身の往生一定と思召さん人は佛の御恩をおぼしめさんに御報恩のために御念佛こゝろに入れて申して『世のなか安穩なれ、佛法ひろまれ』と思召すべしとぞ覚え候<sup>㉒</sup> (御消息集)。

念佛を御心に入れてつねに申して、念佛そしらん人々此世・後の世までの事をいのりあはせたまふべく候<sup>㉓</sup> (同)。

阿弥陀如来<sup>らいけ</sup>化して、息災延命のためにとて、金光明の寿量品ときおきたまへるのみりなり。山家の伝教大師は国土人民をあはれみて、七難消滅の誦文<sup>じゆもん</sup>には南無阿弥陀佛となふべし。一切の功德にすぐれたる南無阿弥陀佛となふれば、三世の重障みなながら、かならず転じて輕微なり。南無阿弥陀佛となふれば、この世の利益きはもなし。流転<sup>るてんりんね</sup>輪廻<sup>りんね</sup>のつみきえて、定業<sup>じやうごふ</sup>中天のぞこりぬ。南無阿弥陀佛となふれば、梵天・帝釈帰敬す。諸天善神ことごとく、よるひるつねにまもるなり<sup>㉔</sup> (現世利益和讃)。

すでに、親鸞は「佛号むねと修すれども、現世をいのる行者をば、これも雑修となづけてぞ、千中無一とさらはる、」<sup>㉕</sup>と申していましたが、以上の諸文にあげられた「祈り」は、むしろ「純粹な『世の人々の希望』又は『世の人々の為の希望』<sup>㉖</sup>なりとして、區別分類されて、へ神子上悪龍」によれば、次のように綜合されるのです。

『いのり』の語義に関しては国語学上種々解説<sup>㉗</sup>がなされてあるが、その意義は必ずしも一定していないのである。即ち種々の内容を含む語であるが、これを大別すると二つになる。即ちその一つは神佛に対して祈願すること

であり、他の一つは人生諸般のものごとに対して、希望や願望を示す語である。ここにいう『いのり』は前者の意味でなくて後者の意味であり、純粹な希望の意味を現わすのである。農家の人々が厄日に暴風を避けたいといのり、人の子の親としてその子の病氣平癒をいのは当然過ぎる程当然である。このような人情自然の発露としての生活感情、萬人の有する心の願ひ、止むに止まれぬ人間の希望を表明する『いのり』をも、わが真宗において否定するということは決してないのである。<sup>30)</sup>

## 第五章 《強要》的祈祷

ともかくも、神子上師などは祈祷を分類して、〈念願〉・〈希望〉としての祈りは定義上さしつかえなしとしたわけですが、さりとて言え、〈強要〉としての祈りに対しては、絶対に許容しないというのです。しからばここで、ひるがえってキリスト教における祈祷、聖書中の祈祷例は、どうなのでしょう。それは、はたして言うところの念願としての祈祷でしょうか。否々、それこそ〈強要〉としての祈りとも言うべき祈祷例が多々見つけられるのです。つまり、真宗・親鸞教とキリスト教とは、この限定された場においても真正面しているのです。

たとえば、次のキリスト自身が語った譬話を見てください。このとき、キリストは「祈りを教えてください」と言う弟子たちの求めに応じて、祈りの真髓を語り出しています。

あなたがたのうち、だれかに友だちがいるとして、真夜中にその人のところに行き、『君。パンを三つ貸してください。友人が旅から私のうちへ来たのだが、出してやるものがないのだ。』と言ったとします。すると、彼は家の中からこう答えます。『めんどろをかけないでくれ。もう戸締りもしてしまつたし、子どもたちも私も寝ている。起きて、何かをやることはできない。』あなたがたに言いますが、彼は友だちだからということで起きて何かを与えることとはなしにしても、あくまで頼み続けるなら、そのためには起き上がって、必要な物を与えるでしょう。わたしは、

あなたがたに言います。求めなさい。そうすれば与えられます。捜しなさい。そうすれば見つかります。たたきなさい。そうすれば開かれます。だれであつても、求める者は受け、捜す者は見つけ出し、たたく者には開かれます。へルカ11…5〜10。

もう戸締めもしたり、寝てしまつたと、ことわるのに、なお戸を叩きつづけるので、たまらずに戸を開けて応ぜざるをえなかつた、という趣旨は、祈祷は祈祷でも、単なる希望・念願の域を突破して、真宗教学の嫌う、いわゆる「強要」としての祈祷の域に入るべきで、この譬話はそのような祈祷をすすめたものと言えましょう。「彼は友だちだからということで起きて何かを与えることはしないにしても、あくまで頼み続けるなら、そのためには起き上がつて、必要な物を与えるでしょう」と、されているのです。

しかし、ここで念のために、もう一つ同じイエスが語つた、いつでも祈るべきであり、失望してはならないことを教えた、ツヤもめと裁判官のたとえをあげて見ましょう。

「ある町に、神を恐れず、人を人とも思わない裁判官がいた。その町に、ひとりのやもめがいたが、彼のところにやつて来ては、『私の相手をさばいて、私を守ってください。』と言つていた。彼は、しばらくは取り合わないでいたが、後には心ひそかに『私は神を恐れず人を人とも思わないが、どうも、このやもめは、うるさくてしかたがないから、この女のために裁判をしてやることにしよう。でないと、ひっきりなしにやつて来てうるさくてしかたがない。』と言つた。」そして、イエスは付言しています。「不正な裁判官の言つていることを聞きなさい。まして神は、夜昼神を呼び求めている選民のためにさばきをつけないで、いつまでもそのことを放つておかれることがあるでしょうか」へルカ18…1〜8。

この「うるさくてしかたがないから」・「でないと、ひっきりなしにやつて来てうるさくてしかたがない」と言つた

言葉は、一目瞭然、祈りは祈りでも、〈強要〉の祈りを指しているではありませんか。いや、それが、この譬話のポイントだったのです。

(1) 叩けよ・さらば

— 柳 宗悦の所説 —

ところで、以上二つのうち前の方の『真夜中の友』の譬話には、「求めなさい。そうすれば与えられます。捜しなさい。そうすれば見つかります。たたきなさい。そうすれば開かれます」ヘルカ11・9」という文句が付けられているのですが、この言葉について、民芸学者の〈柳 宗悦〉は、次のような不満をもらしておられます。

聖書に『求めよ、さらば与えられん。叩けよ、さらば開かれん』という句がある。聖書の中でも有名な句で、この言葉はどんなに沢山の説教を呼び起こさせたかわからぬ。イエスの言葉として最も広く人々に膾炙されたものと言えよう。

しかし私はどうもこの句に満足ができぬ。宗教家ともあろうイエスの言葉だとは受け取り難いのである。何か記録の誤りではないか。それとも訳語の間違いではないか。

ちよつと考えると、これで一向差し支えないとも思われようし、これでも十分な教えを孕んでいるともいわれよう。

しかし、それにも拘らず私が満足し得ないのは、『さらば』という一語が入っているからである。ここでは求める私と与える神とが相對する。そうして私の求めに必ず応えるのを神が約束しているというのである。だが叩くから開かれるという表現は、私が因で、神が果である。このことは私の因がなくば、神の果もまたないことを意味しよう。『さらば』という言葉は、このことを語る。人の行いがあって神の行いがこれに応ずるといことになる。しかし神の行いはそんな条件つきであろうか、なまぬるいであろうか。

私の考えでは叩くから開かれるのではなく、開かれているゆえに叩くというべきではないか。常に神が因で人間のほうが果なのだと、逆に考えるほうが、至当だと思える。否『さらば』というような態度は神の行為にはあるまい。むしろ無条件に、いつだとして開いているのが神の行為であろう。否、さらにつきつめていうなら、神が開くのではなく、開くことが神なのである。それゆえ叩くことが叩くまいが、そんな人間の行為に左右されない。叩くということより、開くほうが先なのである。もつとも、ここで先というのは時間的前後ではなく、永劫の今、即今の行為で『さらば』というような前後の時間を持たない意味である。

それゆえ、人間は既に開かれている中で叩いているに過ぎないのである。気がつけば叩く自分を省みて恥かしい想いが起ころう。愚かな自分のために、既に扉を開いて待つその恩沢に、無料の慙愧と感謝とを、感じるであろう。人間が叩くから始めて開くというような、なまぬるい行為と見做すわけにはゆかぬ。右に向こうが、左に向こうが、向かうところ、これ総て開かれた扉なのである。

だから叩いて、開かれることを感じるのは、まだ信心の生活だとは言えぬ。むしろ開かれているので叩くのだというなら筋が通る。そういう用意なくして神は叩くという行いを人間に許しはしないであろう。そうなると叩くことそれ自身に開かれることが意味されているので、決して叩くから開かれるのではない。開かれている中で叩いているに過ぎないのである。

聖書の句も真意は、あるいはそうなのかも知れぬが、どうも『さらば』という一語の挿入が、全体の言葉を浅くしてしまう。だから福音記者の記録の誤りではないかと思われてならぬ<sup>31</sup>。

この一代の高名なる美学者の一文の余韻は、深く、大きく響いて、いわゆる〈願望〉としての祈祷ならまだしものこと、〈強要〉的な祈祷に不審の念をもらし、それは〈人因神果〉という反宗教的なものともなると批判されていたのです。

そう言えば、聖書にも、キリスト自身の言葉として、「祈るとき、異邦人のように同じことばを、ただくり返しては

いけません。彼らはことば数が多ければ聞かれると思っただけです。だから、彼らのまねをしてはいけません。あなたがたの父なる神は、あなたがたがお願いする先に、あなたがたに必要なものを知っておられるからです」とありましたが、ヘブライ6・7、8、かかる不快の感情を吐きかけられては、キリスト者たる者はいよいよもって、祈りの口をつむるべきでしょうか。キリスト教徒たる者、いけません、です。

その上、さきほどの「真夜中の友」の譬話の主人公の「あくまで頼み続ける」の「あくまで」という原語は、むしろ、「恥知らずに」・「破廉恥なほど」・「厚かましく」・「ずうずうしく」と訳すべきものでした。③。それこそ、「叩けよ、さらば」という程度でも云々される柳氏に、この事実をおしらせしたら、一体どのような反感をあらわされることでしょうか。

## (2) 非・御利益主義

もっとも、この辺で一言しておきたいのですが、(強要的)、しかも、恥知らずなほど強要的であるとしても、「真夜中の友」の譬話の主人公のそれは、トレンチが言うように、彼自身の必要のため、彼自身の空腹のためではなかった。それは、遠来の客のため、真夜中に不意に飛びこんで来た来客のため、空腹の友人のための配慮だったのです。「君。パンを三つ貸してくれ。友人が旅から私のうちへ来たのだが、出してやるものがないのだ」と、言われている通りです。自利のためではなかったのです。利他のためだったのです。隣人の必要のための神聖な責務をはたそうとしての熱心だったのです。このことは、あの創世記の昔ソドムの町のためになされたアブラハムの厚かましいまでの懇願においても同様です。背徳・腐敗の巢と化したソドムとゴモラへの審判がくだされるにあたって、義人アブラハムは神の前に立ちます。

アブラハムは近づいて申しあげた。『あなたはほんとうに、正しい者を、悪い者といっしょに滅ぼし尽くされるのですか。もしや、その町の中に五十人の正しい者がいるかもしれませぬ。ほんとうに滅ぼしてしまわれるのですか。』

その中にいる五十人の正しい者のために、その町をお赦しにならないのですか。正しい者を悪い者といっしょに殺し、そのため、正しい者と悪い者が同じようになるというようなことを、あなたがなさるはずがありません。ともありえないことです。全世界をさばくお方は、公義を行なうべきではありませんか』へ創世記18・22～32。

モーセの執念の食いさがりです！ これを読んでみると、実に聖書における神と人との関係は、かくも丁々発止とした人格的で生のものでしたのです。このモーセの強談判に、主なる神は「もしソドムで、わたしが五十人の正しい者を町の中に見つけたら、その人たちのために、その町全部を赦そう」と答えられます。でも、アブラハムは、その五十人を、四十五人、四十人、三十人、二十人、十人と値切るのです。そして、神は、このアブラハムの「値切り」に応じられるのです。いや、創世記の記事は値切らざるを得なかった、という風に描いているのですへ創世記18・23～33。これももしも、神が、ただに超絶的な恐ろしい神であったり、抽象的な観念であったとしたならば、かかる事は想像だに出来ないことでしょう。私は、この描写、人なるアブラハムとその主なる神との間にかわされた「打てば響く」やりとりに、限らない親しさ、正に慈父と愛子との間柄を新鮮に感ぜざるをえません。しかも、このアブラハムの、いわば身体を張つての懇願・強談・強訴も、断じて、彼自身のためのものではなかったということです。それは、あくまでも他者のための、ソドム、ゴモラの住民のためのものであった、ということを銘記しておいてください。

しかし、なるほど、さきの「不正な裁判官」の譬話においては夜昼ひっきりなしに、うるさく訴えた「やもめ」は、自分自身のための訴えでした。けれども、彼女の訴えが不正な訴えであったとは言われていません。むしろ、よくよく案じてみると、この譬話にはとかく社会的に日影者とされ、見殺しにされる不幸な「やもめ」への暖い、いや強い同情と関心と熱愛とが背景をなしていたのではありませんか。不正なのは、金ならぬ「やもめ」の訴えなんぞ……として、これを無視せんとした、「神を恐れず人を人とも思わない」裁判官の方だったのではありませんか。

それこそ聖書における、キリスト教における現世祈祷は、あのエリヤの晴天・降雨の祈祷にしてもへ列王I 8…35

36、ヤコブ5・15の「神の審判と主権とをあらわすためのものであり、その他鎮護国家へ詩122・6、7。46・1・11、武運長久へ出エジプト17・11・16。ヨシユア10・12・14、家内安全へ詩128・1・6。144・10・15、息災延命へ詩91・14・16。116・1・9、懺悔滅罪へダニエル9・4。詩32・5、6、事業繁栄へ創世記39・2、3。詩1・3。90・17、のいずれにしても、ひたすら神の義の宣布を願い、神の愛をあがめ、神の御名を讃える、神聖・崇高な調べにおける現世祈祷だったのであって、いわゆる御利益主義のそれではなかつたのです。

次に日本の二先輩の言葉を参考に引用しておきましょう。一つは「植村正久」から、

祈りの目的とする神がすでに加持祈祷などの目的とする偶像菩薩と異なるを忘るべからず。試みに世の所謂神佛に祈願することを聴け。曰く、家内安全、息災延命、火難盗難、水難剣難、あらゆる病氣、貧乏、艱苦を救いたまへと。皆これ自家の便宜を謀るの語、利己の念その中に溢れ、俗氣鼻を衝く。これを陋しとするも怪しむに足らず。かくのごときご祈祷連の仲間に入ると思われるを愧ずるもまた一理なきにあらざるなり。しかれどもキリスト教の祈りはさる卑屈なるものにあらず。倫理の道德の分子を大きく、第一に神とその聖國の事を祈り、次に天下同胞を想い遣りて己が道德の有様を憂うるなど、根本とし、規模甚だ着想の高尚なること君子の心術を示せりと言わざるべからず。マタイ伝六章に見えたる主の祈りのごときものを熟考すれば、この事明らかならん<sup>33</sup>。

そう言えば、さきの「真夜中の友」の譬話は、主の祈りのあとに記録されておりヘルカ11・2・4、主の祈りが、まず「父よ。御名があがめられますように。御国が来ますように。」として、ひたすらに神を仰ぎ、神の栄光のあらわれることを願う祈願で始まっていること。また、その後半にしても、「私たちの……私たちが……私たちに……私たちを」と、自己の我利ではなくて、隣人をも含めた「私たち」のための祈願であることも、一言しておきましよう。

次に「内村鑑三」から、

氣儘勝手の祈祷は基督教の神の聴いて下さる祈祷でない事を私は知って居ります、私の神は其人の何商売に従事して居るかに関はらず、多くの賽銭をさへ捧げて祈る者には私福を与ふるとか言ふ大黒天のやうな神様では御座いません、又は仇を呪詛する為め丑刻詣の祈願に耳を傾けらるゝと言ふ金毘羅のやうな神様でも御座いません、私の神はそんな劣等なる神様とは全く違います、即ち義と愛との神でありますから、私の私慾を念ひ、他人に害を与へるやうな祈願は一切聴いて下さりません、只夫れ計りではなく、此の如き祈祷を為す者には反つて嚴罰を加へ給ふ神であります。<sup>34)</sup>

さて、以上、少々まわり道をしながら、いわば「強要」的な祈祷について、それが「強要」的であるからといって、我利我利のゴリヤキズムではないことを述べて誤解のないようにしておきましたが、それにしても驚かざるを得ないのは、神が、いづれの譬話においても、無理矢理、真夜中に「叩き起こされた男」にたとえられたり、あえて「不正なる裁判官」に、たとえられているということです。「友だちだから」ということで起きて何かを与えることはしないにしても、あくまで頼み続けるなら、そのためには起き上がって、必要な<sup>35)</sup>物を与える。」という「非情な言葉や、「どうも、このやもめは、うるさくてしかたがないから、この女のために裁判をしてやることにしよう。でない」と、ひっきりなしにやって来てうるさくてしかたがない。」といったやうな無情なる言葉を、あえて神のものとしているということです……。人は一見して奇異の念を起こされるでしょうが、やがてこちら辺にキリスト教における祈祷の秘密、その祈祷が、神と人との親密・昵懇な間柄に成り立っているのだという秘密があらわれているのを、すでに感ずる方も少なくないことでしょう。今はともかく、「バプテスマのヨハネの日以来今日まで、天の御国は激しく攻められています。そして、激しく攻める者たちがそれを奪い取っています」と、キリストは明言するのです「ヘマタイ11・12」。

〈次回につづく〉

## 〈注〉

- ① 山中峯太郎著『廻光遍路・イエスカ親鸞か』（双樹社）一九二〇―一九四頁。
- ② 『望月佛教大辞典』「祈祷」の項。
- ③ このほか、親鸞出現前後におこなわれていた祈祷例が諸文学作品にあらわれていますが、それらについては、神子上恵龍著『真宗学の根本問題』（永田文昌堂）三〇六―三〇七頁参照。
- ④ 「念佛往生義」。『高僧名著全集・法然上人篇』（平凡社）一四二頁。
- ⑤ 「顕浄土方便化身身分類」六末九七。『真宗聖典』（島地大等編・明治書院版）一九八頁以下。
- ⑥ 「高僧和讃・善導大師」。島地篇『真宗聖典』一六二頁。
- ⑦ 「愚禿非歎述懐和讃」。島地篇『真宗聖典』一七三―一七四頁。
- ⑧ 「持名鈔」末。『真宗聖教全書』（大八木興文堂）三、列祖部 一〇三頁。
- ⑨ 「御文章」一〇・一六、一七。島地篇『真宗聖典』六五六頁。
- ⑩ 「御文章」一七・四。島地篇『真宗聖典』六六二頁。
- ⑪ 蓮如「帖外御文」『高僧名著全集・蓮如上人篇』（平凡社）二三五―三三六頁。
- ⑫ 「九十箇条制法・八六」。笠原一男著『真宗における異端の系譜』（東大出版会）二二七頁による。
- ⑬ 「蓮如上人九十箇条・二二」。同右書 一四二頁。
- ⑭ 「蓮如上人九十箇条七八」。同右書 一四八頁。
- ⑮ 大原性実著『真宗学概論』（永田文昌堂）二五二―二六二頁。
- ⑯ 同右書 二五七頁。

なお、神子上恵龍師は祈祷否定の理論的根拠を、以下の八由に要約しておられます。

(一) 因果の理法に反するが故に。

(二) 念佛の行者には善神は守護し、悪神は妨げをなさざるが故に。

- (三) 祈祷は各種の弊害を伴ない易きが故に。
- (四) 祈祷は願生心の妨げとなるが故に。
- (五) 機の深信と反するが故に。
- (六) 法の深信と反するが故に。
- (七) 念佛の行者は現世の吉凶禍福の如きは問題とならざるが故に。
- (八) 祈祷は神を冒瀆することとなるが故に。
- (一) 真宗学の根本問題』三三〇頁。
- ⑰大原性実著『真宗学概論』二五七―二五八頁。
- ⑱島地大等著『思想と信仰』(明治書院)三七二―三七四頁。
- ⑲大原性実著『真宗学概論』二五七―二五八頁。
- ⑳「和語燈録」卷第三の二。昭和新纂『浄土宗聖典』(東方書院版)一六〇頁。
- ㉑「和語燈録」卷第三の五。昭和新纂『浄土宗聖典』一六二頁。
- ㉒「和語燈録」卷第三の七。昭和 new 纂『浄土宗聖典』六四頁。
- ㉓「津戸三郎へつかはす御返事」。「高僧名著全集・法然上人篇」四〇四頁。
- ㉔「御消息集一、性信御坊あて」。島地篇『真宗聖典』五三六頁。
- ㉕「御消息集九、性信御坊あて」。島地篇『真宗聖典』五四三頁。
- ㉖「現世利益和讃」。島地篇『真宗聖典』一五六頁。
- ㉗「高僧和讃」・善導大師。島地篇『真宗聖典』一六二頁。
- ㉘大原性実著『真宗学概論』二六一頁。
- ㉙神子上恵龍著『真宗学の根本問題』三〇九―三二二頁参照。
- ⑳大原性実著『真宗学概論』二五九―二六〇頁。

- ③① 柳宗悦著『柳宗悦選集』（春秋社）一八七～一八八頁。
- ③② ギリシヤ原語は *aváðeua* Archbishop Trench, *Parables of Our Lord*, pp. 265～266 参照。
- ③③ 『植村正久著作集』（教文館）5、二四三～二四四頁。
- ③④ 『内村鑑三全集』（岩波書店）1、三九八～三九九頁。
- ③⑤ 求めたのは「パン三つ」でしたが、「必要な物を」として、祈りの勝利がうたわれていることにも注意。

[Abstract in English]

## Prayer and Non-Prayer (I): A Comparison of Christianity with True Pure Land Buddhism

S. Obata

The True Pure Land sect, inaugurated by Shinran, insists on the uselessness of prayer, or, the theory of non-prayer, because of its thoroughgoing criticism of the falsehood of human activities and of its propagation of absolute dependence on Amitabha. How can Christianity respond to the masterful opinions of the Buddhist scholars affirming this view? This essay reexamines their teachings on prayer and rereads the Christian Bible in contrast to them.

〔日本語要約〕

祈祷と無祈祷

—— キリスト教と親鸞教の対比 ——

小 畑 進

親鸞の〈浄土真宗〉は、人為の虚偽性に対する徹底的糾弾と、阿弥陀佛に寄せる絶対的信頼ゆえに、〈祈祷不要〉・〈無祈祷〉を立場とする。

それにつわる諸賢の達人的所説に対して、キリスト教は如何なる応答をなしうるか。諸家の祈祷論を再考し、いまいちど聖書を読み直してみる。

# 東京基督教大学紀要 キリストと世界=Christ and the world

## 第1号～10号(1991～2000年) 総目次

(ホームページ <http://www.tci.ac.jp/~library/kiyoindex.html>)

### 第1号(1991年3月) \*品切れ

<論文>

神学大学の理念 ..... 丸山 忠孝

Talk of God and Twentieth Century Analytic

Philosophy: Issues and Developments ..... Harold A. Netland

山上の説教の理解をめぐって ..... 伊藤 明生

ローマ帝国における「皇帝礼拝」と「皇帝崇拜」

—皇帝の神格化をめぐって— ..... 湊 晶子

『安息日規定』再考—(1) ..... 木内 伸嘉

日系人の強制立退き・収容・再定住とアメリカの教会 ..... 島田 法子

天道は冥冥—荻生徂徠の知的世界— ..... 小畑 進

<書評>

Stephen R. Covey, *The Seven Habits of Highly Effective People* ..... Siegfried A. Buss

S. W. ホーキング『ホーキング、宇宙を語る』

『ホーキングの最新宇宙論』 ..... 阪本甲子郎

ウエスレー・アリアラジャ『聖書と他宗教の人々』 ..... 倉沢 正則

### 第2号(1992年3月)

<論文>

Theological Education and the Liberal Arts ..... Stephen T. Franklin

I don't go to church. But the Bible I read. —Dazai and the Bible ..... 清水 汎

スファラド系ユダヤ社会における呪術 ..... 黒川 知文

聖人は至る可からず—荻生徂徠の人生論— ..... 小畑 進

キリスト教哲学と現代思想(I)—宗教多元主義をめぐって— ..... 稲垣 久和

<時論>

韓国問題キリスト者緊急会議を批判する

—光州事件をめぐる二七文書をめぐって— ..... 西岡 力

<書評>

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

Pasquale T. Giordano, *Awakening to Mission:*

*The Philippine Catholic Church (1965–1981)* ..... Thomas N. Wisley

Arthur Holmes, *Shaping Character:*

*Moral Education in the Christian College* ..... Siegfried A. Buss

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

第3号 (1993年3月)

〈論文〉

旧約聖書正典の形成と決定原理 .....	西	満
Christianity in Japanese Literature .....	清水	汎
Worship As Service: A Theology of Worship in the Old Testament (I) .....	服部	嘉明
米は米, 豆は豆にて—荻生徂徠の人材考— .....	小畑	進
キリスト教哲学と現代思想(II)—他宗教の「理解」と解釈学— .....	稲垣	久和
〈書評〉		
Brian Davies, <i>The Thought of Thomas Aquinas</i> .....	Harold A. Netland	
Harold A. Netland, <i>Religious Pluralism and the Question of Truth</i> .....	Thomas N. Wisley	
バーバラ片岡・西尾道子『聖書の英語(旧約篇):現代英語を 読むための辞書』		
西尾道子『新約聖書の英語:現代英語を読むための辞書』 .....	松本	曜

第4号 (1994年3月) 〈特集〉キリスト教世界観と異文化理解

〈論文〉

神学と諸科学—TCUカリキュラムの理念をめぐって— .....	稲垣	久和
新約学とは何か—キリスト教世界観と異文化理解— .....	伊藤	明生
A Christian View of Language Universals and Linguistic Variabilities .....	松本	曜
Worship As Service:		
A Theology of Worship in the Old Testament (II) .....	服部	嘉明
八十億劫ノ生死ノツミ—法然の罪業観をめぐって(I)— .....	小畑	進
〈創作〉		
内野一人百首(I) .....	清水	汎

第5号 (1995年3月)

〈論文〉

前置詞と文法化—その一般的特性とコラ語「前置詞」— .....	松本	曜/高田優子
キリスト者のためのイスラム教案内(I) ..... ステパノ・フランクリン(著)/伊藤 明生(訳)		
Worship As Service:		
A Theology of Worship in the Old Testament (III) .....	服部	嘉明
十重をたもちて十念をとなへよ—法然の罪業観をめぐって(II)— .....	小畑	進
キリスト教哲学と現代思想(III)—経験主義と超越論的解釈学— .....	稲垣	久和
〈創作〉		
内野一人百首(II) .....	清水	汎

第6号(1996年3月)

English Language and Content Instruction for Christian

Academics and Christian Language Teachers .....	J. W. Poulshock
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(著)／伊藤 明生(訳)	
内野一人百首(Ⅲ) .....	清水 汎
親鸞と護國思想をめぐって(上) —「主上臣下背法違義」— .....	小畑 進
広義の神学に向けて .....	稲垣 久和

第7号(1997年3月)〈特集〉宗教多元主義

宗教多元主義と新約聖書新約学者の視点より .....	伊藤 明生
宗教多元主義とキリスト教宣教 .....	倉沢 正則
Challenge of Religious Pluralism to Christian Philosophy .....	稲垣 久和
The Theology of Takakura Tokutaro: An Appeal for a Reappraisal .....	J. N. Jennings
宗教法人法の構造とその問題点—「主上臣下背法違義」— .....	櫻井 園郎
内野一人百首(Ⅳ) .....	清水 汎
〈書評〉	
Mark A. Noll, David W. Bebbington, and George A. Rawlyk, eds.,	
<i>Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism</i>	
<i>in North America, the British Isles, and Beyond, 1700–1990</i> .....	増井志津代
〈研究ノート〉	
「カルヴァン全集」今昔 .....	井上 政己
<i>Upon This Rock I Will Build My Church</i> .....	T. N. Wisley

第8号(1998年3月)

アフリカ神学の挑戦 .....	J. N. Jennings
キリスト教比較文明論の可能性 .....	櫻井 園郎
旧約聖書と日本の教会 .....	西 満
Christian Higher Education in the Context of Japanese Culture .....	丸山 忠孝
Language-Wonder: Theory, Pedagogy, and Research .....	J. W. Poulshock
観照と感動—『法華経』と『ルカ福音書』の照應— .....	小畑 進
〈研究動向〉	
[新約学] 第四福音書における「人の子」解釈の最近の動向 .....	小林 高德
[キリスト教哲学] キリスト者のための現代哲学案内 .....	稲垣 久和
[日本研究(キリスト教史)] 日本キリスト教史の近況 .....	山口 陽一
[アジア研究] 北朝鮮の「キリスト者」に関するいくつかの資料 .....	西岡 力
[実践神学(説教学)]	
Millard J. Erickson & James L. Heflin “Old Wine in New Wineskins”	
— Doctrinal Preaching in a Changing World — .....	藤原 導夫

第9号(1999年3月) \*品切れ

「子を産むことによって救われる」とは

- テモテへの手紙第一2章15節の釈義をめぐる— …………… 伊藤 明生  
キリスト教哲学と現代思想(IV)  
—アブラハム・カイパーと自由の問題— …………… 稲垣 久和  
テオドル・ド・ペーズのエラスムス観 …………… 井上 政己  
「神」再考—日本という場における宣教と弁証の新たな展開をめざして— 櫻井 園郎  
キリスト教世界観確立と信仰実践を可能にする開発教育 …………… 西川 芳昭  
愛猫“野良吉”曼荼羅 …………… 小畑 進  
Van Til on Autonomy …………… Stephen T. Franklin  
Reviewing and Renewing The Intelligentsia:  
The Intelligent Design Endeavor …………… Joseph W. Poulshock  
“Live As Children Of The Light” Ephesians 5: 8 …………… Thomas N. Wisley  
<研究ノート>  
牧会カウンセリングに関する著書の紹介 …………… 杉谷乃百合  
Is Theology Dead? …………… Stephen T. Franklin

第10号(2000年3月)

- ザアカイのエピソード(ルカ19:1-10)における福音と社会 …………… 小林 高德  
A Better Translation of Acts 3:26 …………… W. Robert Shade  
インターナショナル・カルヴィニスト運動としての  
ピューリタニズム …………… 増井志津代  
The Challenge of African Christianity …………… J. N. Jennings  
日本文化の「和」と福音に見る「キリストの和」 …………… 倉沢 正則  
物と人の物理学—自由と責任と人格の根拠— …………… 稲垣 久和  
Missing The Message of Babel: Dismantling Misconceptions …………… Joseph W. Poulshock  
夫婦間における信仰の相違と離婚請求の可否 …………… 櫻井 園郎  
神と自然—自然をめぐる東洋と西洋の問題— …………… 小畑 進

## 編集後記

期待と不安のうちに21世紀があげ、『キリストと世界』11号は、20世紀最後の論文を所収する21世紀最初の発行という〈大事業〉となった。年度途中での委員長交代となり、既定方針を単調に履行するだけの仕事となってしまったが、本号に所収の論文は、哲学、法学、アメリカ史、語学、仏教学の諸分野に亘り、福音主義キリスト教の立場で諸学科を研究講義する本学の姿勢を現わすものとなっている。

20世紀最後の年には、第4回日本伝道会議が沖縄で開催され、対立、分裂、紛争、破壊などの歴史的事実を共に認識し、齎されるべきイエス・キリストの贖いによる「和解の福音」の意義が再確認された。また、21世紀に向かうに当たり、無関心や無視の姿勢を改め、痛みを感じ、苦悩を共感することによって対立の構造を解消していくべきことが決意された。

21世紀にはいった今、日本社会はバブル崩壊後の景気の低迷で呻き、リストラや不採用による失業者・不就業者が増大し、先行きの不安や正直者が馬鹿を見るといった世評を反映した青少年・若者層の反社会化現象や没現世主義などの影響を受けて学級崩壊・学校崩壊から家庭崩壊が深刻となっている。

他方、政府は、それを道徳教育の欠如とみなし、教育勅語の復活や教育基本法の改正などを口にする一方、国民に根拠のない「教育改革国民会議」を発足させて、「教育を変える17の提案」を公にしている。また、私見ながら、大学の9月入学制を実施し、その間に自衛隊体験入隊により精神性を鍛え直すことの意義が述べられていたりしている。

深刻な大学の経営問題と絡み、規制緩和路線に沿って、大学の運営を自主化することによって、実利本位に傾き、社会の将来を支える基礎研究を疎かにされることも心配される。それは結局、大学の意義を失墜させ、本質的な意味で大学を廃止することになってしまおう。

「和解の福音を共に生きる」キリスト者として、我々には、社会の痛みを痛感し、個々人の苦しみを共感する姿勢が求められている。特に、教育問題は自己の問題であり、大学問題は他人事ではない。福音主義キリスト教の立場の各分野の専門的教員が集められている本学にこそ、その叡知を結集した取り組みが緊急に求められている気がするの筆者のみだろうか。

最後に、紀要掲載論文の著作権の所在について問い合わせがあったので、付言しておきたい。本学紀要では著者に著作権の放棄を求めているないので、著作権は基本的に著者にあるが、紀要への掲載および出版に関する権利は著者が無償で本学に提供したものと解される。したがって、紀要の出版に関する権利は本学にあり、掲載論文の複製は著者の承諾があっても本学の権利侵害に当たる。複製等を希望の向きはあらかじめ紀要委員会あて願ひ出てくださいたい。

(委員長 櫻井圀郎)

## 執筆者紹介

- 稲垣 久和 (イナガキ、ヒサカズ) 神学部教授
- 櫻井 圀郎 (サクライ、クニオ) 神学部教授
- 増井 志津代 (マスイ、シツヨ) 神学部非常勤講師 (上智大学文学部英文  
学科助教授)
- 松本 曜 (マツモト、ヨウ) 神学部非常勤講師 (明治学院大学文学部  
英文学科助教授)
- 小畑 進 (オバタ、ススム) 神学部非常勤講師 (基督神学校名誉教授)

(以上掲載順による)

## 2000年度 紀要編集委員会

- 編集長 櫻井圀郎
- 編集委員 井上政己・木内伸嘉・小林高德・西岡 力
- 編集事務 阿部伊作

東京基督教大学紀要 **キリストと世界 第11号** 2001年3月1日発行  
*Christ and the World* is published annually in March. The subscription price is 1,500 yen

発行者 東京基督教大学教授会  
Published for the Faculty of Tokyo Christian University

発行所 東京基督教大学  
〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1  
301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN  
TEL:0476-46-1131 FAX:0476-46-1405  
www.tci.ac.jp E-mail: library@tci.ac.jp

印刷所 株式会社いなもと印刷  
〒300-0007 茨城県土浦市板谷6-28-8

発行部数 800部 頒価 1,500円



# CHRIST AND THE WORLD

XI

2001

---

## CONTENTS

Person and Self-referring system .....	H. Inagaki	1
Problems on the Funeral Law (1).....	K. Sakurai	24
The Rise of Calvinism before the First Great Awakening in British North America, 1662-1738 .....	S. Masui	51
Second person reference in two Japanese translation of the Bible : A linguistic study .....	Y. Matsumoto	73
Prayer and Non-Prayer (I): A Comparison of Christianity with True Pure Land Buddhism .....	S. Obata	101
<hr/>		
Index for Vol. I-X .....		129

Tokyo Christian University