

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

創刊号

創刊のことば	学長 丸山 忠孝	1
論文		
神学大学の理念	丸山 忠孝	2
Talk of God and Twentieth Century Analytic Philosophy: Issues and Developments	Harold A. Netland	17
山上の説教の理解をめぐる	伊藤 明生	43
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る—	湊 晶子	61
『安息日規定』再考—(1)	木内 伸嘉	76
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	96
天道は冥冥—获生徂徠の知的世界—	小畑 進	129
書評		
Stephen R. Covey, <i>The Seven Habits of Highly Effective People</i>	Siegfried A. Buss	117
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	119
ウエスレー・アリアラジャ『聖書と他宗教の人々』	倉沢 正則	144
報告	大嶋 義隆	124

1991年3月

東京基督教大学

創刊のことば

学長 丸山 忠孝

東京基督教大学紀要は、『キリストと世界』と命名されて創刊の運びとなった。神学部単一の神学大学ではあるが、伝統的な神学科のみならず国際キリスト教学科を併置して、国際化時代に挑戦しようとする新大学の理念に相応しい名称であると思う。大学のモットーである「キリストがすべて」(Παντα Χριστος)は、新約聖書のことば「キリストがすべてであり、すべてのうちにおられる」(コロサイ3:11, 新改訳)からの抽出である。このことばの前半部はキリストの究極性を宣言し、後半部は世界におけるキリストの遍在を証言する。キリストという集約点と世界という広がりの方がこの紀要の視野にあると言えよう。

『キリストと世界』は、神学大学における信と学、信の深まりと学の広がりとの総合を目指すものと言える。「信は人を深くし、学は彼を闊くす。信なき学に熟なし。学なき信に光なし。」とは、日本を代表するキリスト者・内村鑑三のことばであった。

『キリストと世界』は、使命、教育の特色、将来の卒業生の働きなど新大学の実態の諸相を反映するものでもあろう。17世紀の清教徒神学者ウィリアム・エイムズが「神学とは神に生きること」と定義したように、神学科と国際キリスト教学科は、キリストを宣言し、キリストにあって世界に奉仕することにおいてキリストに生きることを目指す。紀要は新大学の生きたあかしである。

ここに『キリストと世界』は今世紀末の世界に、未知の世紀を間近に展望しつつ誕生した。国家・社会体制の大変動、大規模な近代戦争、価値観や歴史観の転倒などによる混乱の中で新秩序を探りつつある世界である。もとより、紀要はこの世界に蒔かれた一粒の麦、その思想の大海に落ちた一滴の生命に過ぎないが、新大学に託された使命を身に帯して、多くの花を咲かせ、実を結ばせるものであることを期待したい。

〔論文〕

神学大学の理念

丸山忠孝

東京基督教大学は1990年4月に、神学部単一の神学大学として設置された。しかも、伝統的な神学科に加えて、新たな試みとして国際キリスト教学科を併置して、一学部二学科の神学大学としての出発であった。神学大学の理念に関しては、先進の諸大学で究明されたことではあろうが、ここに新設大学との関連で新たに一考を加えることとする。限られた紙面でもあり、神学大学ということばが持つ本来的問題（「エルサレムとアテネと」）、キリスト教の歴史における神学大学の問題（「神学と大学」）、新設大学との関連での個別的課題（「神学大学の理念に向けて」）の三点のみに言及する。

1. 「エルサレムとアテネと」

（1）そもそも神学大学ということばにおける「神学」と「大学」とは本来、水と油のように相合わないものではないか。十字架の福音を中核とする神学と人間の知恵の殿堂としての大学とを結合することは自家撞着に他ならないのではないか。使徒パウロのことば（Iコリント1章）を借りるなら、知恵を追求するギリシャ人には愚かでしかない十字架の福音と彼らの知恵とは相対立するものではないか。神学が万学の女王として諸学に君臨した中世ヨーロッパならいざ知らず、大学が世俗化された国家、社会の中にある今日、福音宣教を担う教会の学である神学と高い公共性を持つ大学とは本来馴染まないものではないか。これらの間は決して枝葉末節ではなく、信仰の本質を問い、また、学の本質を問う者が直面するものであろう。まさに、紀元2世紀から3世紀にかけて活躍した護教家テルトゥリアーヌスが、当時の信仰の都エルサレムと学芸の都アテネとを引き合いに出して、「エルサレムとアテネと何の関わりあらんや」

(『異端者法廷準備書面評定』7章)と叫んだことにも通じるものである。

(2) このように「神学」と「大学」が相容れない性質であるだけでなく、近世の高等教育の潮流に関して言えば、指導的教育理論は神学に対立し、その影響から離脱しながら、「過去の遺物としての神学」を否定的に見なして来たのではないであろうか。事実、近世の思想家は神学を中世的・神中心的であり、基本的には来世の幸福に備えるための学問と見なし、それに対して、人間の生のリアリティーを学ぶことを学問とする人間中心的・現世的教育論を展開した。J. ロックの『人間悟性論』(1690年)は、人間が感覚によってのみ知識を得ることができると主張し、自然主義的な教育論を明らかにしたJ. J. ルソンの『エミール』(1762年)は、人間が自然から学ぶことを教育とした。また、I. カントによれば合理主義の精神が無知や迷信から人間を解放して、遂には社会の一員として道徳的存在とさせるのであり、19世紀のH. スпенサーによれば科学のみが人間に有益な知識を提供しうる。このように、自然宗教、道徳、科学が神学を高等教育から追放しようとしてきた。この観点からすれば、神学大学に過去の遺物として以外の何が期待されるのであろうか。

(3) さらに、キリスト教の内部においても神学大学に対する懐疑的な態度が一部で見られることも事実であろう。大別すれば、神学教育には大学の神学部と神学校での二つの伝統がある。大学での神学教育は、ドイツやイギリスで見られるように、公的性格の強い大学制度に基づくもので、しばしば教職資格の公認と結び付き、自由な学究の場としての大学からして、独創的で、時代や思想との関わりを重視し、アカデミズム偏重の傾向を持つ。神学校での神学教育は、欧米の自由教会の伝統に見るように、政教分離の原則に立ち、教会的・保守的性格が強いため、教職養成という狭い目標に視野を限定する傾向を持つ。すなわち神学校の伝統が大学神学部の伝統に対して抱えている懐疑と言ったものである。特に、福音主義や敬虔主義の流れにおいては、「福音と文化」あるいは「信仰と学問」をどちらかと言うと対立的に理解する宣教中心主義、また信仰を個人の内面性の領域とし、学問(時としては神学を含めて)や大学教育を外面的で反信仰的と見なす傾向があろう。さらに、日本のプロテスタント・キリスト教の歴史においては、いわゆるミッション・スクールが戦後多く新制

大学となり、教育、文化、そして宣教において成した貢献は実に大きいものがあるが、ミッション系大学における神学教育、信仰や神学のあり方に関しては消極的な評価を下すむきが少なからずあった。また、ミッション系大学の神学部がそれぞれの大学の発展の陰にあって閉鎖されて、今日五指で数えられるほどになったことを指摘する者もある。神学大学を問うことは時代錯誤的なことなのであろうか。

2. 「神学と大学」

(1) 「エルサレムとアテネと何の関わりあらんや」とは、確かに一つの視点であろう。しかし、それがすべてではない。ちなみに、パウロが言う「ユダヤ人にとってはつまずき、異邦人（ギリシヤ人）にとっては愚か」である十字架の福音あるいはキリストこそ、視点を変えて、神の目からすれば、また、教会の信仰から見れば、「神の力、神の知恵」（I コリント1:23,24）である。使徒のこの論理の転換にこそ、大学都市タルソ出身のユダヤ人、ヘレニストでありながら、パリサイ派律法学者ガマリエルのもとで律法を学び、キリストに召されてからは異邦人への使徒となったパウロにおける神学の成立、ひいては「神学と大学」という観点が成立しうる基礎があったと言えないであろうか。「このキリストのうちに、知恵と知識との宝がすべて隠されている」（コロサイ2:3）のである。

事実、使徒たちの時代が幕を閉じた後の紀元2世紀から4世紀にかけてのキリスト教が取り組んだ重要課題の一つは教育であった。キリスト教が広まっていった地中海世界はギリシヤ文化を基調とするヘレニズム世界であり、そこでは、キリスト教のメッセージはあまりにも異質的であり、ユニークであった。例えば、神理解では、聖書の唯一神の教えに立ち、天地創造の唯一神以外はすべて偶像にすぎないと主張したため、政教一体で、家、村、町、国家それぞれの神々を祭っていた人々からは「無神論者」、「人類の敵」と非難された。歴史観でもユニークであり、天地創造から世の終わりまでを一貫して神の支配と理解し、ヨハネ黙示録が明らかにしたように、大ローマ帝国はその罪のゆえに滅びるとすら見ていた。そして、何よりもユニークであったのは救済論、十字架の

メッセージであった。2世紀後半にキリスト教を最初に組織的に反駁したローマのプラトン主義哲学者ケルソスは、最古の反キリスト教文書『真正な教え』において、キリストの受肉、十字架、復活を柱とする福音の非合理性をあばき、「キリスト教徒のみが十字架で処刑された罪人を神として礼拝する」と皮肉ったのであった。このような反キリスト教的異教文化のヘレニズム世界に対して、キリスト教は単に対決するのみであったり、逃避するだけであったのではなく、積極的にそのような文化を学び、福音宣教や弁明のため利用した。

(2) W. W. イエガーの著作『初期キリスト教とギリシヤの教育』(Early Christianity and Greek Paideia, 1961)は、キリスト教がヘレニズム世界でヘレニズム化されつつも、逆に、ヘレニズム文化をキリスト教化していった経緯を明らかにする。キリスト教のヘレニズム化のプロセスにおいて、教会が宣教と改宗者の育成のために用いた主要な手段は、ギリシヤ文化でいう「教育」、すなわちギリシヤ哲学の諸学派が行ったように自説こそが幸福・救いへの唯一の道であると説く方法である。さらに、キリスト教は福音の弁証においても教育を利用した。護教家と呼ばれるユスティノス、タティアノス、アレキサンドリアのクレメンス、アテナゴラス、テオフィロス、オリゲネス、テルトゥリアーヌスなどはいずれもキリスト教の教理と高度なヘレニズムの学芸に精通した人物であり、彼らの弁証の作業を通して次第に神学が確立されていった。なかでも、アレキサンドリアの教理学校はクレメンスとオリゲネスという二人の著名な学者の指導を受けて、神学とヘレニズムの思想との高度な総合が試みられた。クレメンスの『ストロマテイス(雑録)』のことは、「多くの支流がそこに流れ込むが、真理の川は一つである」は、彼ら護教家が異教の学問に対して抱いた情熱と共にキリスト教信仰における自信を窺わせる。

(3) コンスタンティヌス帝によるキリスト教の公認(ミラノ勅令, 313年)および4世紀末のテオドシウス1世による事実上のキリスト教国教化は、神学と異教の文化・学問との関係に大きな変化をもたらした。一方において、キリスト教はローマ皇帝が招集した教会会議(ニカイア会議, 325年からカルケドン会議, 451年まで)により、キリスト教神学の基本である正統的三位一体論およびキリスト二性一人格論を確立した。ニカイア信条は、本来奥義的である三

位一体の教理を、父と子に関してヘレニズム的な「ホモウシオス（同質）」という用語で表現している。他方において、神学の優位性にますます自信を深めたキリスト教は、聖書を解釈するための手段として、また、神学のための準備段階として異教の学問を位置付けるようになる。アウグスティヌスが「知らんがために信じ、信ぜんがために知る」(Credo ut intelligam, intelligo ut credam)と主張した時、キリスト教のみならず異教の哲学や宗教を含めた学問とキリスト教信仰との究極的調和を意味した。また、象徴的な事件ではあったが、529年東ローマ皇帝ユスティニアヌス1世が伝統あるアテネの新プラトン主義アカデミアを閉鎖したことは、異教の学問独自での存在が許されず、神学との関わりが必要を意味した。

西方キリスト教の中世において、キリスト教の学問はおもに主教座聖堂付の学校と修道院の二つの伝統によって維持され、発展を見た。特に、修道院の図書館に相当する「スクリプトリウム」(scriptorium)においては、修道士たちの際限のない労力により、聖書などのキリスト教文書のみならず、ギリシヤ・ローマの古典が筆写され保存された。7世紀スペインのセビーリャ主教イシドールスの主著『語源考』(Etymologiae)は、算数、幾何学、天文学、音楽などの基礎学から、医学、法学、歴史、神学、動物学など20の部門にわたり、ギリシヤ・ローマ古典およびキリスト教文書からの抜粋から成る当時の百科辞典であった。

12、13世紀に中世カトリック教会はその絶頂期を迎えた。この頃、これまで学問研究の担い手であった修道院に代わり、ヨーロッパの主要都市の聖堂付き学校と、医学や法学を専門として、医者や法律家を養成する専門学校が出現した。聖堂付き学校ではパリ、オルレアン、ウトレヒト、トレドなどが有名で、専門学校では医学のサレルノ、法学のボローニアが著名であった。これらの学校の中から、1200年前後にいわゆる中世の大学がパリ、モンペリエー、ボローニア、サレルノ、サラマンカ、リスボン、オックスフォード、ケンブリッジなどに誕生し、その数は1500年頃までに75を数えた。なかでも、教会との関係が密接で典型的なものはパリ大学であり、そこでは神学、法学(教会法)、医学の3上級部と下級の学芸学部が置かれた。

これらの大学は当初「一般的な学問の場」(studia generalia)として知られ、後に今日の大学という言葉の語源ともなった「ユニベルシタス」(universitas)

が用いられ、商業ギルドとか外国の町にある同郷人ギルドの例にならって、教師あるいは学生が結ぶ団体を意味するようになった。「神学と大学」のテーマに関して言えば、ユニベルシタスというラテン語が「全体」とか「総合」を意味するように、大学での学問は教会の神学を中心とした一大総合学であったことである。

この頃、教会建築ではゴシック様式が盛んとなり、丸みと重厚さが特徴であるが、技術面で高さや広さに制限があった、これまでのロマネスク様式に取って代った。天井のリブ・ヴォールトや外壁部の飛控えなどの技術革新により、ゴシック様式は内部の大空間や天井にそびえる尖頭アーチを可能にし、絶頂期を迎えた教会の天にそびえるばかりの力の象徴となった。同様に、ユニベルシタスにおいても、すべての学問を総合して天にまで届かせようとする教会のエネルギーが、龐大な過去の知識を集大成し、ゴシックの大聖堂のように調和させる学問の場であった。ちなみに、この大学の世界で、当代随一の神学者トマス・アクイナスはアリストテレスの哲学とキリスト教神学を調和しようとして、理性と信仰、自然と恩恵というように下から上に積み上げられた二階建ての建物のような世界観を築き上げた。すべての学問が当然のこととして神の栄光、教会の名誉のために位置付けられた。象徴的なことは、アクイナスの主著『神学大全』(Summa theologica)のスンマは「至高」と「完全」を意味することばであるが、絶対的な真理を論ずる神学を中心として、哲学や諸学を一つの体系にまとめ上げようとしたこの書物が、「筆を起こせ」という神の幻を受けて、神論、創造論、人間論、キリスト論と書き進められ、「筆を折れ」とのもう一つの幻により、最終部の秘跡論と終末論は未完で残されたことであった。

(4) 教育の領域に関する限り、16世紀の宗教改革はそれに先立つ中世末期のルネッサンス(文芸復興)運動の一環として位置付けられる。神と教会中心の中世のスコラ学に対するものとして、ルネッサンスはギリシャ・ローマ古典の復興に始まり、聖書そのものや教会教父などのキリスト教古典の研究までおよび新学問を生み出した。ルネッサンスの精神はフマニスム(人文主義)であり、新しい学問の根底には聖書の人間観というよりは、ギリシャ・ローマの古典が讃えた理想的な人間観、神学や教会に拘束されずに人間の自由な知的、身体的、社会的発展を認める人間観があった。そこで、ルネッサンス・フマニス

ムは古い権威主義的な神学や墮落の中で自己改革のできない教会に対する批判的な精神を培うことになった。

「神学と大学」のテーマに関して言えば、ルネッサンスは神学中心の大学に対する改革運動であった。それは、ルネッサンスが哲学や科学の分野での新学問であると言うよりは、文法とか修辞学などの分野での新学問であったため、人間に関する基礎的学問を神学のための手段、準備段階と見なすのではなく、その学問独自のメリットにより学ぶ姿勢であった。そして、宗教改革者たちがこの姿勢をもって、古典としての聖書のギリシヤ語やヘブル語による研究を進めた結果、カトリック教会に反対する神学、教会、大学を導き出すこととなった。この点で、当時言い古されたことば「(人文主義者の) エラスムスが卵を産んで、(宗教改革者の) ルターがひなにかえした」は妥当なものであった。

しかし、その反面、宗教改革はルネッサンス・フマニスムとは本質を異にする精神に基づく運動でもあった。エラスムスと同じ方法で聖書を研究したルターが到達したのは、カトリック教会やエラスムスとは異なった救済論、すなわち、信仰義認の教えであった。さらに、宗教改革がその形式原理として「ただ聖書のみ」、実質原理として「ただ信仰のみ」、目的原理として「ただ神にのみ栄光を」と主張して進んだ時、それはルネッサンス・フマニスムとも異った精神を形成し、理性に基づく整合性を主張することよりも、聖書にいかに忠実であるかを問う学問を形成した。ルターが「アリストテレス抜きでなければ、神学者になれない」と言ったことが想起されよう。

こうして、「神学と大学」の新しい関係がプロテスタント宗教改革の原則に基づいて形成された。特に、ルターのヴィッテンベルク大学の若い同僚メランヒトンは大学改革に大きく貢献し、宗教改革の精神と古典的人文主義との統一をはかった。42年間ヴィッテンベルク大学に在職したメランヒトンは、プロテスタント諸大学とギムナジウムの最高指導者として活躍し、マールブルク大学、ケーニヒスベルク大学などの新設に関与し、既設校ではヴィッテンベルク、エルフルト、チュービンゲン、ハイデルベルク、バーゼル、ライプツヒ、フランクフルト、コペンハーゲン、ウプサラの大学の改革を行った。これらの大学における基本的教育理念は神学と人文学との統合であり、実質的には教職者の養成とプロテスタント神学の弁証であった。これ以降、ルター派の伝統では大学が国家の制度としての性格と、特に神学部は公的教職養成機関とし

ての性格を強く持つこととなった。

他方、ツヴィングリ、ブツァー、カルヴァンのリフォームの伝統は、大学での教育における知的明瞭さ、敬虔さ、国家・社会との関わり方の三点を強調したもので、学問の実践的な適用に大きな関心が払われた。ジュネーブやフランス、オランダ、スコットランドの大学や16世紀最大の教育者と言われるJ. シュトゥルムが始め、ブツァーとメランヒトンの影響を受けて古典とキリスト教の敬虔さを調和することを目指した高等学院においてこれらの特長ある教育が行われた。特に第三の強調点に関しては、『聖徒の革命』(The Revolution of the Saints, 1965)の著者M. ウォルツァーが明らかにするように、カルヴァン主義者が近世の政治史の中で初めて政治思想の力点を君主から聖徒(信仰者)に移し、聖徒に動機付けをし、彼らを組織化することにより政治力とした。ジュネーブの市民であれ、フランスのユグノーであれ、オランダの改革派やスコットランドの長老派であれ、社会参与や政治改革をそれぞれの召命ととらえ、良心に従ってその遂行に当った。「神学と大学」との関わりは、信徒、教職の区別を問わず、神の聖なる王国(holy commonwealth)実現という目的において一つに調和したと言えよう。

(5) 近世に入ったヨーロッパにおいて、「神学と大学」の関係は中世や宗教改革の時代とは大きく異なったものとなり、神学と大学は次第に二極に分れるようになった。神学はキリスト教固有のもの、普遍妥当なものであるよりは特殊な学問であると見なされる反面、大学の方は自然科学の新しい発見によりますます広がって行く人間の知識全般を扱う学府と見なされた。しかも、大学は時代の風や思想の波を受けて世俗化の一途をたどるにいたった。とりわけ、自然主義、合理主義、国家(民族)主義からの波風は「神学と大学」の関係に根本的变化をもたらした。

近世哲学の祖と呼ばれるデカルトの「我思う、ゆえに我あり」は、神、教会、神学から独立した人間の自我の主張であった。真理に至るための手段であるならば、神の存在をすら疑うことのできる人間にとって、どうしても疑うことのできない事実、すなわち、疑っている自己の存在、これを真理探究の基礎に据えた。神抜きで、神学の枠付けから解放された自我こそが大学の主人公となるのである。そこから自然主義や合理主義へはあと一步の距離であった。

18世紀の自然主義者は、冒頭で触れたJ. ロックの感覚のみによる知識の可能性という考えに基づき、神学が問題とするような超自然を非存在あるいは不可知存在と見なし、それが人間の実際生活にほとんど意味を持たないとした。この主張の根底には性善説があり、自然の状態における人間の自己充足性の主張があった。ルソーの著作『エミール』がこの主張を明らかにし、ルソーの愛読書の一つがD. デフォウの『ロビンソン・クルーソーの冒険』(1719年)であったこともうなずける。自然人の自由な生き方から、経験や感情を通して、国家、社会、職業、教会について人間は学んで行く。超自然の啓示に基礎を置き、前提的な神学は、自然および自然の学びであるべき大学と対局にあるため、両者の関係は対立以外成立しないのである。

合理主義は18世紀の啓蒙主義時代以来、世界を、また教育を支配している思想である。「啓蒙」のことが明らかにするように、無知や迷信などを理性の光に照らして除去し、人間をそのあるべき姿に解放するという主張である。信仰とか神学はしばしば「無知や迷信」のカテゴリーに入れられ、感性に属するものとして本質的に悟性に劣るものと見なされた。I. カントによれば、教育は人間に自由な存在としていかに生きるかを教え、社会の一員としての人間を道徳的存在とするか、を課題とする。宗教に関して言えば、キリスト教の神学や教理は偏屈なものとして、合理主義が容認しうるものとしては、ある神の存在、その神が善を勧め悪をこらしめること、死後の世界などの提題から成る理神論で充分とされた。このような合理主義は、19および20世紀においては科学的合理主義と装いを新たに、現代の世界の高等教育を支配している。19世紀前半に、ルソーやペスタロッチの自然主義を科学的教育学にまで発展させたJ. F. ヘルバルトは教育を、心理学と科学的方法により知識を道徳的品性の陶冶に転嫁するプロセスと見なした。神学や宗教は言うに及ばず、感情や情熱までが、冷静で合理的な科学的知識に取って代えられるのである。

そして、合理主義が行き着いたところがフランス革命に見られた近代国家の誕生と国家・民族主義の台頭であった。フランス革命においては、国家理性の神格化である「祖国」が「最高存在」としてカトリック教に代るものとして礼拝の対象とされた。また、近代国家に不可欠なものとしてフランス革命が導入したものに国民教育の理念があった。従来、教育は教会、王侯、両親の責任と思われてきたが、それを国家が教育の主体となり、国家のために役立つ人材を

教育する権利を有すると主張したのであった。教会立の学校に対抗して革命政府が導入した国民学校制度は、一方で教育の普及に大きく貢献したが、他方で自由・独立の気風が強い大学をも国民学校制度の延長線上に位置付け、国家目的のため利用するにいたる。19世紀前半のドイツの大学で論争された対立、すなわち、大学の自由は国家が認める範囲内での自由（F. D. E. シュライエルマッハー）か、ベルリン大学創設に参加したW. フンボルトが主張するように、国家は大学に必要な外的手段を提供し、大学の内面的活動には不干涉であることが大学の自由を守ることであるのか、はこれ以降の大学と国家の関係で常に問われるものとなった。

（6）さて、日本に近代的教育制度、とりわけ大学制度が導入されたのは、19世紀も後半の明治維新とそれを契機に出発した明治国家においてであった。まず、王政復古を果たした維新政府は、天皇を頂点にいただく神道国家主義に基づき、祭政一致政策を打ち出した。事実、1871（明治4）年に文部省が設置され、翌年8月には学制発布を行い、近代的な教育の導入に踏み切ったが、その直後の10月、従来、神道布教のために設けられていた神祇省が改名した教部省が文部省と合併した。これは、明治国家の教育政策と宗教政策とは表裏一体であることを意味した。当然、そこではヨーロッパのキリスト教の伝統で長く問題とされて来た「神学と大学」という意識が十分育つことがなかった。

さらに、切支丹禁制の高札が取りはらわれ、プロテスタント・キリスト教の布教活動が進み、その一環として推進された教育への参与の結果、ミッション系の学校が増えた。当然、そこにも国家のための教育という国家主義の枠がはめられることになる。ちなみに、今から100年前、新島襄は京都にキリスト教大学を設置しようとして血のにじむような努力をしたと言われる。彼は設置の趣旨を説いて、

「今、私が大学を起そうとするのは、この日本を、外人の手に渡したくないからです。いきいきと生命にみち、真理を愛し、自由を愛し、徳義を重んじて、この日本のために身命をなげうって働く政治家、実業家、文学者、宗教家を養成して、日本をほんとうの独立国とするには、大学を起こさなくてはだめです。大学を起こして、キリスト教主義の高等教育をほどこし、日本人

の智徳を、もっと、もっと高めなければならないのです」(神田哲雄『新島襄の生涯』(1955), p.147)

と訴えた。愛国者新島のこのことばは、戦前のキリスト教教育の方向性を象徴していたと言えよう。このような状況の中で、神学教育は前進し、大学の神学部の設置も見たのではあるが、「神学と大学」という問題意識はどれ程確立されたのであろうか。

皮肉なことは、キリスト教会にとって名実共に神学大学の実現と「神学と大学」意識にとって新時代を告げたのは太平洋戦争に敗れたことであった。敗戦の年の秋、文部省訓令第8号が出された。それは、

「明治32年の訓令第12号は廃止する。学則に明記した上での私立学校における特定の宗派の教育、儀式は、これを認める」

と言うものであった。新憲法の発布、教育基本法の制定と続く中で、大学の自治、学問の自由も前進した。私立学校の躍進に歩調を合わせるように、ミッションスクールも次々と大学となり、また、神学部も新たに設置されるようになった。ここに、「神学と大学」の関係、あるいは神学大学の理念にとっての重要な歴史的実験の時を迎えたといえよう。

戦後45年の間に神学大学の理念がどのように変遷したかをここで言及することはできない。しかし、1970年代に起きた、ある神学大学における機動隊導入をめぐる紛争、あるミッション系大学における文学部神学科の閉鎖をめぐる紛争、いくつかの神学部の廃部などに見られるように、課題を多く残したものであったように思える。明治の時代に、東京帝国大学教授井上哲次郎が、キリスト教は教育勅語の精神に合わないとして引き起こした、いわゆる「教育と宗教の衝突」論争以来、教会の神学は、まず、国家、そして戦後は、大学との関係で本質的な問題を投げ掛けられて来た。そして、今日「神学と大学」の問題をどのように考えれば良いのであろうか。

3. 「神学大学の理念に向けて」

東京基督教大学（TCU）は、神学科と国際キリスト教学科とを併置して、神学部単一の神学大学として去る1990年4月に新設された。そこで、次の三つの間が設定されよう。第一は、神学大学とは「何か」（本質）、第二は、それが「なぜ」必要であるのか（必然性）、第三は、それが必要であったとしても、「なんのために」あるのか（使命）、である。第一の本質論については、本稿はその予備的考察に過ぎないため、今後の課題として残すが、第二と第三の間に関しては以下で簡明に言及する。

（1）文部省に提出したTCUの「設置認可申請書」には、設置の趣旨が次の要点で述べられている。まず、学内の状況として、1980年の三校合同により、それまでの東京基督教短期大学の外に、共立女子聖書学院と東京基督神学校が東京キリスト教学園に加えられ、大学設置に向けての学園内の準備が整ったことが述べられた。次に、学園を取りまく国内外の状況として、次のような文章が続く。

「近年、日本の発展は目覚ましく、国際社会における日本の地位も高まり、それに伴って世界とりわけ近隣のアジア諸国に対する日本の責任も強く意識されるようになってまいりました。国際化が進展する中で、日本の高等教育機関に関しても、世界的視野に立った人類の平和と繁栄、地球上の様々な問題の解決に積極的に貢献することが求められ、日本の伝統、文化を理解し、国際社会の一員として日本の内外で働くことができる国際人の養成が望まれています。また、キリスト教会においても、アジア諸国をはじめ世界各地において、日本のキリスト教会の積極的な交流と協力が期待されています。」

「本学園の精神的背景であるキリスト教は、世界宗教として約二千年の歴史を刻み、キリスト教信仰の宣教と隣人や社会への奉仕という二つの働きを通して、キリスト教神学の確立、国際的な文化や精神の形成、ひいては世界平和のために少なからざる貢献をしてまいりました。キリスト教にとって、これら二つの働きはいわば、互いに助け合う車の両輪であります。とりわけ、

人種、信条、文化を超えた愛の精神に基づくところの奉仕の働きは神学の学びを基調として生み出されるものであり、今日の国際化社会において異文化間の意志の疎通、異民族間の交流や和解などに貢献できるものが大きいと思われれます。

(2) このように、TCUは伝統的な神学科に新しい試みである国際キリスト教学科を「抱き合わせ」にしている。神の啓示である聖書に基礎を置く神学と、どちらかと言うと新しい学問の分野であり、社会科学の方法論によって成立する国際関係論や国際文化論を学ぶ国際キリスト教学科を一つの神学部の中でどのように調和するか、といった内部課題に直面している。

さらに、神学大学の必然性は新大学のモットーである「キリストがすべてであり、すべてのうちにおられる」(コロサイ3:11)に照して考えられよう。パウロは直前の2章で「このキリストのうちには、知恵と知識との宝がすべて隠されている」と言う。このような意味で「キリストがすべて」であるのなら、そこに神学大学の必然性の根拠があろう。すなわち、今日世界を支配している学問の圧倒的な力を前にして、また、大学制度の中で、一般教育、神学、国際関係、国際文化の諸学をキリスト教の世界観という視座から取り組み、「キリストがすべて」とする学問の樹立を目指す方向である。さらに、「キリストがすべてのうちにおられる」というキリストの世界における遍在の事実から、宣教、国際関係、奉仕を見ながら、国際キリスト教学科を神学部位置づけることである。

(3) 神学大学の使命については、これまで折りに触れて言及したことであり、二・三の点に限定する。

まず、第一点は、日本における福音主義に立つ神学大学の存在の意義を追求したい。「福音と文化」、「コンテクスチュアリゼーション」というテーマに福音主義も取り組み始めている。2,000年の歴史を持つキリスト教にとって、しかも歴史的、正統的な信仰を継承する福音主義の神学大学として、この課題は大きなチャレンジである。先に触れた新島襄は、彼の理想とする大学が実現するのに何年かかるか、と勝海舟に問われ、言下に「200年はかかると思います」と答え、勝海舟の理解を得たと言われる。プロテスタント史の第二世紀にある

日本のキリスト教にとって示唆に富んだことばである。

第二点は、神学大学の使命は日本の教会が急務とするところであって、一刻の猶予も許されないことである。人口の1%にすぎないキリスト者が、99%の同胞に対する宣教と奉仕の責任を厳しく認識し、そのための働き人の養成に当ることである。世界宣教という学園のヴィジョンからすれば事態はさらに深刻である。最新の宣教学関係の著作 (T. Yamamori, *God's New Envoys*, 1987) は、21世紀の初めには、世界の非クリスチャン人口の83%が、伝統的な宣教方策に対して門戸を閉ざした国々に住んでいると推定している。このため、新しい宣教の神学や方策が生まれる必要があろう。神学大学にとって気の速くなるようなチャレンジを前にして、安藤仲市前理事長のヴィジョンは先駆的であろう。

「大アジアには世界人口の65%が存在している。アジアにおいては、キリスト教は少数派に過ぎない。日本がアジアの一員であることを弁え、アジア宣教を世界宣教の中心的課題ととらえるべきである。しかも、アジアの多くの国々には、例えば、医療、農業、国際関係などの奉仕者として入国し、奉仕を通して宣教の働きにあたる必要がある。格別、アジア諸国に対してはかつての侵略者であった我が国は特別の負債を負っている。……このような宣教師、奉仕者を多く輩出し、アジアへの犠牲的な務めを果たさなければならない。」

第三点として、新大学のロゴ・マークの解説を引用して、この拙稿を閉じることにする。

「このロゴの中心には、円で描かれた地球・世界がある。そして、その円は完結されたものではなく、破れたもの、未完成であり、この世界の現状を象徴している。その円の上部には、ギリシヤ語のX(キー)とP(ロー)を組み合わせたキリストを象徴する文字がある。このキリストの象徴は円を突き破り、「キリストがすべて」とあるように、この世界に対する勝利者であり、また、完成者と位置づけられる。同時に、このキリストは全く円の上にあるのではなく、「キリストがすべてのうちにおられる」とあるように、世界の中にとどまり、世界の破れを補い、癒す救い主としても位置づけられてい

る。ここに、世界宣教の大ヴィジョンのもとに、みことばの宣教と研鑽、みことばに基づいて愛の奉仕と癒しにたずさわる人々を養成したいという新大学の使命が表明されている。そして、キリストの下にある開かれた聖書は新大学の福音主義の立場を明らかにし、その誤りない聖書のもとにTCUが位置づけられることを示している。背景にある信仰の大盾（エペソ6:16）に相応しく、新大学が信仰により前進して行きたく願う。」

〔歴史神学 専攻〕

Thesis

Talk of God and Twentieth Century Analytic Philosophy: Issues and Developments

Harold A. Netland

Anglo-American analytic philosophy in the twentieth century has had a deep interest in problems associated with language.¹ Critics of analytic philosophy frequently dismiss this preoccupation with linguistic analysis as philosophy's abandonment of its responsibility to probe the perennial profound questions about our universe and human existence. But this criticism reflects misunderstanding of the reasons for philosophy's fascination with language. For, at its best, analytic philosophy is interested in language not for its own sake but because of the conviction that careful analysis of certain central issues in the philosophy of language sheds significant insight upon recurring problems in other areas, such as the philosophy of mind, epistemology, ethics, and even ontology.

The emphasis upon linguistic analysis has had both a negative and positive impact upon Christian theology. The negative impact, due to the wholesale assault by the Logical Positivists upon metaphysics (including theology) as cognitively meaningless² is well known. What is not so widely appreciated, however, is that recent work in the philosophy of language has provided tools for clarifying some central issues in Christian theology as well.

For example, throughout the centuries, a central problem in Christian theism has been the status of what are often called "divine predicates", that is, terms such as 'loving', 'good', 'wise', 'strong', etc. which are applied to God. God is said to be an infinite, transcendent, limitlessly perfect Being whereas we are finite and imperfect creatures. Meanings of terms such as 'wise' and 'loving' are

intimately related to the finite context in which they originate and are generally used. How, then, can they be used meaningfully of an infinite and transcendent God? Philosopher Frederick Ferré expresses the problem this way:

Either human language is allowed to retain its meaning, drawn from human experience of the finite, in which case it cannot be about the God of theism, who is not supposed to be finite or to be properly describable in finite terms; or language, 'purified' of its anthropocentric roots, is emptied of meaning for human beings, in which case it can be neither human language nor —for us— about God... If univocal, then language falls into anthropomorphism and cannot be about *God*; if equivocal, then language bereft of its meaning leads to agnosticism and cannot for us be *about* God.³

The options here seem to be mutually exclusive: Either terms have the same meanings when predicated of God that they have when predicated of creatures or they do not. If they retain the same meanings then it cannot really be God that we are talking about, since we are engaging in anthropomorphism. But if they acquire entirely different meanings then how can the statements in which they function be informative for us?

In this paper I will focus upon this question in an effort to illustrate how analytic philosophy in this century impacts a central issue in theology. Some philosophers answer the question by asserting that *no* predicate terms can be meaningfully applied to God. The most notorious example here is the influential movement known as Logical Positivism, which will be briefly examined. But most theologians and philosophers have answered the question in terms of the analogical predication of God and creatures, an answer given classic expression by St. Thomas Aquinas. The central insights of Aquinas will be noted, after which attention will be given to some recent analytic philosophers who have helped to clarify the model of analogy.

I. Logical Positivism

During the 1950s and 1960s philosophical and theological journals in the West were saturated with seemingly endless discussions of the “meaningfulness” of religious discourse.⁴ The agenda for discussion was set largely by Logical Positivism, an extremely powerful movement in its day. Logical Positivists⁵ embarked upon an ambitious course intended to “set philosophy upon the sure path of science” and, as a result of this, to eliminate all metaphysics—including theology—from serious philosophical inquiry. Positivism launched a vigorous attack upon theology as being “cognitively meaningless”. The question was not *how* terms ordinarily used in discourse about finite creatures could be applied meaningfully to God; rather it was *whether* one could make *any* informative statement about God at all. At the apex of the assault A. J. Ayer brashly asserted “To say ‘God exists’ is to make a metaphysical utterance which cannot be either true or false.”⁶ Theologians scrambled about madly trying to appease their critics and salvage their calling.

Although the claim that we cannot speak informatively about a transcendent God is implicit in the thought of the 18th century Scottish philosopher David Hume, it was not until the early decades of the 20th century that this was made explicit and vigorously defended by a major philosophical movement. Whereas Hume and Immanuel Kant had attacked metaphysics on the ground that (supposedly) *we are not able to know metaphysical truths*, Logical Positivists went a step further and claimed that *there are no metaphysical truths to be known*. The language of metaphysics, including theology, is cognitively meaningless. Talk about God may serve other valuable functions (e.g. it may be comforting or inspire one to act in certain desirable ways) but it is not informative since it does not constitute meaningful statements about God which are either true or false.

How could metaphysics be so easily eliminated from the realm of informative discourse? In retrospect it is difficult to appreciate the intense seriousness with which Positivists’ claims were taken. But we must remember that the philosophical climate of the early 20th century was shaped by tremendous

advances in the philosophy of science, mathematics, and logical theory, and thus scientific method, rooted in empirical observation, provided the paradigm for knowledge. The motivation behind Positivism was not so much overt hostility to theology as it was a desire to provide a comprehensive model for genuine knowledge which was grounded in what was taken to be paradigmatic —the hard physical sciences.

Positivists asserted that they had found a criterion by which they were able to distinguish between all cognitively meaningful statements and those utterances which, although they may initially appear to be meaningful, are in fact cognitively meaningless. This criterion was given various names, but is generally known as the *Verifiability Principle*.⁷ The positivists' argument against the meaningfulness of talk of God can be expressed in the following syllogism:

(1) A necessary condition for any statement S being a factually informative, or cognitively meaningful, statement is that S be in principle verifiable or falsifiable.

(2) Because of the implications of the doctrine of God's transcendence, fundamental statements about God are neither verifiable nor falsifiable.

(3) Therefore, fundamental statements about God are not factually informative.

The Positivists were attempting to formulate an adequate general criterion of factual meaning. Presupposed by this was the notion that all informative non-analytic statements must be, at least in principle, empirically testable or capable of being shown to be true or false (or at least probable or improbable) by reference to specifiable empirical data under specifiable conditions. The criterion was obviously derived from the methodology of the physical sciences.

Since the argument form of the above syllogism is valid, if both premises are true then the conclusion also must be true. Initially, philosophers and theologians by and large accepted the truth of the first premise, and thus those who wished to deny the conclusion were forced to argue that premise (2) was

somehow inadequate. Some readily conceded that religious discourse is not cognitively meaningful, that is, that it does not constitute factually informative statements which are true or false. Rather, they argued, religious utterances serve other “non-cognitive” functions, such as expressing intentions to carry out certain behavior policies (Braithwaite), or are reflections of “blik” or ultimate ways of interpreting the universe (Hare), or function as part of a unique “language game” with its own internal criteria of adequacy (Phillips).⁸

Others contended (rightly) that non-cognitivists seriously misinterpreted the nature of religious discourse. For when Christians speak of God they intend to be making actual statements about God which are true. Thus various ingenious arguments were put forward to show that talk about God was in fact verifiable or falsifiable (at least in principle) and thus passed the Positivists’ litmus test for cognitive meaning. Undoubtedly the most famous and influential such attempt was John Hick’s proposal of “eschatological verification”⁹. Hick argued that the possibility of experiential confirmation of key theistic statements is built into the Christian understanding of God. Thus, the statement “God exists” is indeed cognitively meaningful since there are conceivable states of affairs (perhaps not in this life but in the life to come) which would remove all grounds for rationally doubting the truth of the statement. Hick suggests that survival of physical death and the experiences of the fulfillment of God’s purposes for us (as these are disclosed in the Christian Scriptures), and of communion with God as revealed in Christ would constitute in principle verification of the statement “God exists”. If Hick’s argument is successful, then clearly premise (2) of the Positivists’ argument must be rejected and the challenge of verifiability has been met on its own terms. Even on the Positivists’ own criterion for cognitive meaning, then, talk about God cannot be ruled out as meaningless. However Hick’s proposal stimulated a vigorous discussion in philosophical journals, and it is by no means clear that his notion of eschatological verification will meet the Positivists’ test for cognitive meaning.¹⁰

But increasingly it became clear that the Verifiability Principle itself was highly problematic, and thus that there was good reason for rejecting the first

premise of the Positivists' argument. The difficulty was in articulating an adequate formulation of the Principle. This proved to be notoriously difficult. In the early days of the Vienna Circle (a group of philosophers, scientists, and mathematicians which met together in the 1920s and 1930s) it was held that the cognitive meaning of a non-analytic statement is determined by the experiences that would conclusively verify it. But this proved inadequate since, among other problems, it ruled out as meaningless all statements of universal scope (e.g. "All crows are black"), as they cannot, even in principle, be conclusively verified by experience. Regardless of how many crows have been observed to be black it is always logically possible that tomorrow a crow will be discovered which is not black.¹¹ This, of course, would have disastrous consequences for science — something the Positivists could not allow.

Taking their cue from Sir Karl Popper's discussion of falsifiability in science, some Positivists then suggested that conclusive *falsifiability*, instead of *verifiability*, should be the criterion of factually meaningful statements.¹² But this too proved unsatisfactory. For although conclusive falsifiability does allow for the informative nature of universal statements ("All crows are black" can in principle be falsified by finding one crow that is not black) it does not allow for the meaningfulness of many existential statements. For example, "There is at least one unicorn" must be judged meaningless (and not simply false) because regardless of how much one searches and fails to find a unicorn it is always possible that one will be discovered tomorrow. Furthermore, the falsification criterion was plagued by a disturbing asymmetry between the meaningfulness of a statement and its contradictory. "All crows are black" is meaningful because falsifiable, whereas its contradictory, "There is at least one crow that is not black" must be judged unfalsifiable and thus meaningless.

These, and similar, difficulties led to the abandonment of the notion of "strong" or conclusive verifiability or falsifiability. What followed were many attempts to arrive at an adequate weaker criterion of "testability" or "confirmation", the most famous of which was A. J. Ayer's immensely influential work *Language, Truth, and Logic*.¹³

We cannot here pursue discussion of the many attempts to arrive at an adequate formulation of the Principle. Suffice it to say that no one was able to formulate a version of the Principle which would allow for the meaningfulness of obviously meaningful statements (including many statements of science) and yet which would rule out as meaningless many obviously non-sensical statements. Many philosophers pointed out that the statement of the Verifiability Principle itself was in question since it could not, even in principle, be confirmed or disconfirmed by any experience. On its own terms, then, should we not reject the statement of the Principle as cognitively meaningless? By the mid-1960s it was clear that the Positivists' criterion for cognitive meaning was in serious trouble. Alvin Plantinga spoke for many when he stated "... the fact is that no one has succeeded in stating a version of the verifiability principle that is even remotely plausible; and by now the project is beginning to look unhelpful."¹⁴ And speaking of the challenge to theism posed by the Verifiability Principle, George Mavrodes observed "the challenge itself is so muddled that theologians, as well as religious laymen, might reasonably be excused from responding to it until philosophers have formulated it in some more coherent terms."¹⁵ Although there have been some attempts in recent years to reconstruct a satisfactory version of verifiability,¹⁶ Logical Positivism as a philosophical movement today is dead and most philosophers would agree that the attempt to formulate an adequate general criterion of cognitive meaning is misguided.

Much philosophical water has passed under the bridge during the past forty years. The great irony in contemporary Anglo-American philosophy is that whereas Logical Positivism as a movement has been thoroughly discredited, the philosophy of religion (and Christian philosophical theology in particular) is one of the most flourishing and respectable branches of contemporary philosophy.

II. Analogical Predication

It is sometimes assumed that twentieth century analytic philosophy has been primarily shaped by the methodology and agenda of Logical Positivism, and thus that philosophy's sole concern with religious discourse has been to show that the latter is cognitively meaningless. But this is simply not the case. Analytic philosophy in this century has had an abiding interest in a cluster of problems associated with language, and developments in recent years, far from promoting the Positivists' agenda, have proven to be immensely helpful in clarifying certain problems central to Christian theistic discourse. One such problem is the status and meaning of terms used in talk of God.

This is not a new problem. Questions about the adequacy of human language to capture the divine reality were carefully addressed by some of the early Church Fathers, with many early theologians opting for a version of the *via negativa*, or way of negation.¹⁷ The *via negativa* maintains that terms denoting positive attributes cannot be applied to God, although negative terms which signify what God is not may be predicated of God. That is, although we cannot speak meaningfully of *what God is*, we can speak informatively about *what He is not*. The *via negativa* has always exerted considerable influence in Christian theology and serves as a corrective to those who tend to obscure the notion of God's transcendence. However, as St Thomas Aquinas (d. 1274) was later to show, the *via negativa* can only function satisfactorily if we first have some positive identifiable knowledge about God.¹⁸

St Thomas Aquinas and Analogy

Aquinas moved the discussion of divine predication forward considerably with his theory of analogical predication of God and creatures. In the statement by Ferré quoted at the beginning of this paper there seem to be only two options: Either words such as 'wise' have precisely the same meanings when used of God and of creatures (they are used *univocally*) or they have entirely different

meanings (they are used *equivocally*). But Aquinas pointed out that there is a third option. Words can be used *analogically* of God and creatures. That is, words used in divine predication have meanings similar to, but still distinct from, the meanings they have when used of ordinary creatures. Aquinas developed his theory of analogical predication¹⁹ with considerable subtlety and sensitivity to language, and it is a tribute to his genius that many of his insights have been confirmed by recent work in the philosophy of language. However, his discussions are also marred by some erroneous views about the nature of language and some questionable metaphysical assumptions.

We might summarize in a very general way Aquinas' theory of analogical predication as follows. Since God is a categorially unique, transcendent, infinite Being words used in divine predication cannot be used in precisely the same senses in which they are used of creatures. But neither can they be used in entirely different senses or they will be uninformative. They must thus be used in a sense similar to, but still distinct from, the senses in which they are used of creatures. They must be used analogously of God and creatures.

Aquinas held that informative analogous predication presupposes that there is an actual ontological similarity between God and creatures. He further held that this element of ontological similarity can be established by demonstrating that there is an intrinsic relation of efficient causality between God and creatures (viz. God is the cause of the analogous perfection —e.g. wisdom— found in the creature) and by appealing to the scholastic principle of likeness between cause and effect (*omne agens agit simile sibi*). This principle, widely accepted by scholastics, maintains that there is no cause (properly defined) whose effect does not bear some similarity to the cause. Thus the term 'wise', when used of God, has a meaning similar to but somehow distinct from its meaning when used of ordinary creatures. The similarity in meanings is based upon the ontological similarity (in some respects) which obtains between God and creatures.

However, in spite of the significant insights it advances, Aquinas' theory has been subjected to some strong criticism. He accepts some questionable assumptions about the nature of language and meaning, such as the ideational

theory of meaning. Furthermore, his contention that terms used analogously of God and creatures refer to irreducibly analogous concepts (viz. no concepts can be applied univocally to God and creatures) has met much criticism from non-Catholic philosophers. Critics point out that on Aquinas' theory it is difficult to escape theological agnosticism.²⁰

But undoubtedly the major reason for dissatisfaction today with Aquinas' views on divine predication is not due to any semantic deficiency in the theory itself but rather to the questionable metaphysical assumptions it embraces. Aquinas looked to a comprehensive theory of analogy to provide answers to two distinct questions:

(1) How do we know that God has the particular attributes we ascribe to Him?

(2) How can we meaningfully use terms which are ordinarily used of attributes found in creatures to refer also to attributes found in God?

Analogy was thus developed as both an ontological and a linguistic relation. The answer to (1) was provided by natural theology and the *analogia entis* (analogy of being): Aquinas tried to establish an ontological relation of analogy between God and creatures by arguing that since God is the cause of creatures He must possess all the perfections that they possess, and that since God is the self-subsistent Being He must have every conceivable perfection. Having answered (1), Aquinas was then in position to answer (2) on the basis of the ontological relation of analogy between God and creatures and the purely linguistic phenomenon of analogical predication. But it is the metaphysical assumptions operative in his discussion of (1) that provoke the greatest criticism of Aquinas' theory of analogy by recent philosophers.²¹ Few philosophers outside of Thomistic circles find his answer to (1) convincing, and since questions (1) and (2) are intimately linked in Aquinas' discussion his views on divine predication are often treated with skepticism as well.

It is crucial, however, to see that questions (1) and (2) above are logically

distinct. It is possible to reject Aquinas' answer to (1) and still retain his central insights regarding (2). In a seminal article in 1976 philosopher Patrick Sherry recognized this and called for a fresh look at Aquinas' theory of analogy:

It is the ontological and epistemological foundations of [Aquinas'] teaching on analogy which arouses the greatest disquiet among many theologians and philosophers, rather than its linguistic aspect... Most philosophers are more opposed to the Natural Theology which undergirds Aquinas' teaching on analogy than to his views about predication as such... It does raise the question whether we can accept the philosophical or theological objections to Thomistic metaphysics and yet salvage much of Aquinas' teaching on analogy. It is conceivable that analogy as a linguistic theory can stand on its own feet, or that alternative religious or metaphysical supports are possible.²² Certainly questions (1) and (2) above are related. A satisfactory answer to (2) presupposes that we can (at least in principle) know that God has certain attributes and not others. But there are various ways of answering (1) apart from the route of natural theology advocated by Aquinas. Indeed, question (1) constitutes one of the central issues in the philosophy of religion. But it is entirely legitimate for one to claim to be able to answer (1) on the basis of divine revelation, the Christian Scriptures, and then on that basis to proceed to answer (2) accordingly.

Ludwig Wittgenstein on Family Resemblance and Language Games

The major insights from Aquinas are (a) the recognition that words used in divine predication must have meanings which are significantly similar to, yet distinct from, meanings the same words have when used in non-theological discourse, and (b) the further observation that the phenomenon of analogy in ordinary discourse provides a key to understanding terms used in religious discourse. Significantly, these fundamental insights have been amply corroborated by recent work in linguistics and the philosophy of language.

Perhaps no one has influenced recent philosophy of language as much as the late Cambridge philosopher Ludwig Wittgenstein (d. 1951). Two of his contributions in particular have great relevance for the problem of religious discourse. First, although he did not actually use the term ‘analogy’ he called attention to the phenomenon of analogy in ordinary discourse. He carefully pointed out that the same words, when used in contrasting linguistic environments, can have related but distinct meanings.

There are words with several clearly defined meanings. It is easy to tabulate these meanings. And there are words of which one might say: They are used in a thousand different ways which gradually merge into one another. No wonder that we can’t tabulate strict rules for their use.²³

And in a classic passage, Wittgenstein analyzes the many uses and meanings of the word ‘game’ and notes that although there is something that is common to all games, the different meanings of ‘game’ (e.g. board games, card games, ball games, social games) are significantly related and share in a kind of “family resemblance”.²⁴ The various meanings share in “... a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing”.²⁵ What Wittgenstein had in mind with his notion of “family resemblance” seems to have been the same phenomenon Aquinas referred to by the term ‘analogy’.

Second, Wittgenstein made a major contribution by emphasizing the importance of understanding the “form of life” or “language game” in which discourse occurs for grasping the meaning of a particular term.²⁶ ‘Strike’ will mean one thing in the language game of a labor dispute or contract negotiation but will mean something quite different in the language game of baseball. And one can only understand the meaning of a word in a given language game if he is acquainted with the form of life (viz. the relevant practices, beliefs, activities, goals, etc.) which accompany the language game. Wittgenstein’s point is this: One must become (somewhat) acquainted with the relevant discourse environment if one is to understand the meanings of key terms in the discourse in question.

James Ross on Meaning Extension and Analogy

Unfortunately, Wittgenstein never worked out in a rigorous manner what was meant by “family resemblance” and “language game”. The latter notion is particularly vague.²⁷ However in an important and rigorous recent work philosopher James Ross has impressively developed Wittgenstein’s basic insight and has drawn a distinction between what he calls “craft-bound” and “unbound” discourse.²⁸ Craft-bound discourse is a kind of discourse in which relevant “skill in action” is necessary for the full grasp of the discourse. Technical philosophical discourse, legal, medical, political, auto-mechanical discourses are all examples of craft-bound discourse. At least some mastery of the relevant craft is necessary for comprehension of the key terms used in craft-bound discourse. Unbound discourse, by contrast, is readily accessible and does not require mastery of any special craft.

Ross identifies several distinctive features of craft-bound discourse. 1.) Part of its vocabulary has affinities and oppositions of meaning which are detectably different from those of the same words in unbound discourse. 2.) Although one may already know how to speak the relevant natural language (e.g. English), one has to learn how to use craft-bound discourse. 3.) Usually, a craft-bound discourse has, in addition to words that occur in other craft-bound discourse, a vocabulary of its own that is internally interdefined and is equivocal with the same words used in contexts outside the craft. (It may be that some words do not occur outside the craft at all.) 4.) The discourse serves to motivate and regulate human behavior in pursuit of the relevant objectives of the craft. 5.) There are conditions for the acceptability of utterances for communication in pursuit of craft objectives which are more stringent than those for unbound discourse. That is, there are often restrictions upon paraphrase, implication, or qualification which do not apply to the same words in unbound discourse.

Given the description above, it is clear that the discourse of Christian theism is an example of craft-bound discourse. One will not really understand the meanings of key predicate terms used in talk of God unless one has (to some

extent) become an “insider” to the activity and discourse environment of Christian theism. This does not mean that talk of God is somehow abnormal or esoteric, for in this respect Christian theism is no different from such ordinary activities as plumbing, gardening, baseball, or auto-mechanics — all of which employ craft-bound discourse. Nor does this mean that only Christians can understand Christian theistic discourse, or that there is no continuity between the meanings of terms used in theological discourse and the meanings of the same terms in unbound discourse, or that the “logic” of theistic discourse is somehow autonomous and internal to the Christian “language game”. The point here is simply that the meanings of predicate terms used in talk of God are largely determined by the subject matter, activities, and objectives of Christian theism, and that unless one is familiar with these the meanings of such terms will be unclear. Much of the problem with the earlier Positivists’ attack upon metaphysics, and Christian theism in particular, was due to a fundamental failure to recognize the great diversity in discourse environments and to pay sufficient attention to the distinctive environment in which talk of God occurs. Instead, Positivists imposed from outside an arbitrary criterion of cognitive meaning, and thus it is hardly surprising that they found that religious discourse failed to pass their litmus test.

Wittgenstein’s insight concerning “family resemblance”, noted above, has proven to be helpful in clarifying what Aquinas seems to have meant by analogical predication of God and creatures. Taking a cue from Wittgenstein, a number of recent philosophers have suggested that what Aquinas had in mind can be explained in terms of the linguistic phenomenon of *meaning extension*. Language is flexible and is constantly undergoing change. Words with accepted and established uses and meanings are frequently given extended meanings in more specialized kinds of discourse (e.g. ‘force’ or ‘mass’ in physics; ‘strike’ in baseball; ‘brief’ in legal discourse, etc.). Bernard Harrison correctly observes that meaning extension is “too common and familiar for its existence to be denied”.²⁹ An example of meaning extension is the word ‘car’. Originally ‘car’ denoted a kind of cart, but over time its use was extended to new contexts so that

it came to refer to the automobile as well as the cage of an elevator.

Since meaning extension is an integral feature of living natural languages, perhaps key terms used in religious discourse should also be regarded as products of meaning extension. Several philosophers have recently suggested that words such as 'loving', 'wise', and 'good', when used in divine predication, are actually words taken from ordinary discourse and given extended meanings in the context of Christian theistic discourse. For example, in an influential article James Ross stated

The meanings of terms in religious discourse are to a large extent derived. There does not seem to be serious disagreement over that view, adopted by Alston and common to most persons who have discussed the matter. At least minimally, it is believed that one learns how to use such predicates in religious discourse only after having learned some other kind of use for those predicates... The justification for using such terms of God is that they already have a very wide range of uses in non-religious contexts, and that we are merely continuing an on-going process of stretching.³⁰

It does seem that many of the predicate terms used in talk of God are indeed ordinary terms which have been given extended uses and meanings, and that their meanings in the theological context are parasitic upon their meanings in other non-theological contexts. Surely the meaning of 'love' in "God is love" is significantly similar to, and actually dependent upon, the meaning of 'love' in "A father loves his children". However, it is important to see that meaning extension *by itself* is incapable of guaranteeing the informative nature of talk of God.

For one thing it seems clear that not all words used in talk of God are ordinary terms with extended meanings. Some words are indigenous to religious discourse and do not seem to have a pre-religious use (e.g. 'holy', 'sin', 'Holy Trinity', 'God'); and other terms seem to be used univocally (*viz.* with the same meaning in each case) of God and creatures, and thus cannot be regarded as products of meaning extension (e.g. 'one', 'being', predicate terms used in negative predication, syncategorematic terms such as 'not', 'every', 'if', etc.).

Furthermore, it is often assumed that meaning extension is a one-way street,

going from non-religious discourse to Christian theistic discourse. But might it not also be the case that meaning extension proceeds from theistic discourse to non-religious contexts? This seems to be the case with words such as 'sin' and 'God', which have been given extended meanings in non-religious contexts (e.g. "It is a sin for anyone to be so good at the piano!" or "Adam Smith is the god of free market capitalism"). But if so, then a model of meaning extension which appeals to the original pre-religious meanings of terms to justify use of the same terms in religious contexts cannot establish the meaningfulness of all terms used in talk of God.

But undoubtedly the greatest difficulty with the meaning extension model is that it provides an answer on the level of diachronic linguistics to a question raised on the synchronic level. *Diachronic linguistics* is concerned with the historical development of natural languages, or in the case of semantics, with the relationships between meanings of words over an extended period of time, whereas *synchronic linguistics* and semantics are concerned with linguistic and semantic relations at any given moment in time, such as the present.³¹ The model of meaning extension sketched above explains the changes in word meaning over a period of time, and thus is an example of diachronic or etymological semantics. And it may well prove useful in understanding the etymology of certain religious terms. But simply appealing to a model of meaning extension is not sufficient to guarantee the informative nature of divine predication. Words change in meaning. Sometimes the extended meanings of words remain significantly related to the original meanings (e.g. 'car' as originally referring to a cart and then later referring to an automobile), but sometimes they do not (e.g. 'nice' once meant "silly" but through a series of changes it came to mean, among other things, "precise"). Thus meaning extension can result in homonymy or equivocation.³²

Therefore, even if it is granted that, etymologically, most predicate terms used in talk of God are the product of meaning extension, how do we know that such meaning extension has not resulted in homonymy? How do we know that 'wise' does not have entirely equivocal, or different, meanings in "God is wise"

and “He is a wise man”? What needs to be shown is that current uses of ‘wise’ result in significant *relatedness of meanings* in the two sentences. And meaning extension by itself cannot do this.

James Ross, quoted above, recognized the inadequacy of his earlier model of meaning extension and embarked upon an intensive study of the linguistic phenomenon of analogy. Ross’ findings are published in *Portraying Analogy*, where he concludes that analogy, defined in terms of relatedness of meanings of words used in two or more distinct discourse environments, is far more pervasive and integral to natural languages than even Aquinas had imagined. He convincingly demonstrates that ordinary discourse makes extensive use of analogy, indeed that analogy is indispensable to ordinary discourse. Analogical predication in Christian discourse, then, is not an abnormal or deviant kind of predication. And if it is an essential feature of ordinary discourse it is superfluous to demand justification for it in general. It follows then that *prima facie* use of analogical predication in Christian theistic discourse need not be regarded as suspect.

The significance of Ross’ study is not simply that he demonstrates that analogical predication is integral to ordinary discourse, but that he provides a clear model for identifying instances of analogical predication which can be applied on the synchronic level. Ross is concerned strictly with the linguistic phenomenon of analogy, and not with any ontological issues which might accompany analogical predication of God and creatures, and his model provides a workable mechanism for identifying cases of analogical predication simply by analyzing the linguistic and syntactical relations among words. Ross’ discussion is highly technical and details of his model need not concern us here. Perhaps it will suffice to note that his model is based upon careful analysis of the syntactical relations among words in various discourse environments (what is called a “predicate scheme”), including their relations with near-synonyms, antonyms, contraries, and their capacity for similar paraphrase in other words. Application of his model to religious discourse reveals that terms such as ‘wise’, ‘good’, ‘loving’, ‘strong’, etc. are indeed used analogously of God and creatures; that is,

there is significant relatedness of meanings in the uses of the terms in the two contexts. If we are justified on other grounds (e.g. due to divine revelation) in believing that God is wise, for example, then on Ross' model we can demonstrate that 'wise' in "God is wise" has a meaning similar to, but still distinct from, the meaning of 'wise' in "Socrates is wise". The meanings of 'wise' in the two cases are related but not entirely the same. And this is precisely what Aquinas had pointed out in his own way seven centuries earlier.

William Alston and Literal Talk of God

It is almost axiomatic in much contemporary theology that one cannot speak literally of God, that is, that one cannot use predicate terms literally in talk of God. Thinkers as diverse as R. Bultmann, P. Tillich, K. Barth, I. M. Crombie, and I.T. Ramsey, all seem to hold that religious discourse is inherently highly symbolic, which usually seems to mean that it is metaphorical and not literal. Tillich, for example, declared that the only non-symbolic assertion we can make about God is "the statement that everything we say about God is symbolic".³³ God is said to be so "wholly other", so transcendent that terms cannot be literally applied to Him without resulting in absurdity. Now no informed believer would deny that many statements about God include highly metaphorical use of terms. The following statements include rich metaphors:

The Lord is my shepherd.

His hands prepared the dry lands.

The Lord is my rock and my fortress.

But the question here is whether *all* talk of God *must* be metaphorical, or whether it is possible to speak literally of God as well.

One thinker who has given this issue much thought in recent years is the distinguished Christian philosopher of language William Alston.³⁴ Alston's discussions are rigorous, technical, and informed by a thorough understanding not only of central issues in the philosophy of language but also of the context of Christian theism. Several points from his essays are worth mentioning here.

In the article “Irreducible Metaphors in Theology” Alston considers the question whether all talk of God must be metaphorical or whether it is possible to apply some terms literally to God. A metaphor is said to be irreducible if what it says cannot be said, even in part, in literal terms. In answering this question Alston draws several important distinctions, one of which is the Saussurian distinction between *language* and *speech*. A natural language is an abstract system, including morphemes and various syntactic relations, which is used for communication and thought. Speech, in the technical sense, is the use of that system (language) in communication. What is commonly referred to as the “problem of religious language” is then really a misnomer: the problem does not concern religious language itself (the syntactical and semantic relations of the terms) but rather concerns what one says when using religious language. The problem is thus a problem of religious discourse or speech.

How does this apply to the question of literal or metaphorical talk of God? Alston notes that often theologians speak in terms of the *literal meaning* or *metaphorical meaning* of a word (e.g. ‘love’), and conclude that it cannot have a literal meaning when applied to God. But this, he claims, is a confusion. The terms ‘literal’ and ‘metaphorical’ do not stand for *meanings* of words but rather refer to contrasting *uses* of terms. A metaphor is an example of a figurative use of a word (or group of words) and stands in contrast to the literal use of the word.³⁵

This distinction leads naturally to the definition of the word ‘literal’, which Alston defines as roughly “use in an established sense”.

A term can be said to be used literally when it is used in such a way that the meaning of the sentences in which it occurs is a determinate function of one of its senses... Whenever we use an expression with an assigned meaning we are using it literally.³⁶

To use a word literally, then, is to use it in a manner that accords with its established, accepted use. When I make literal use of a predicate term in a subject/predicate statement, I utter the sentence with the claim that the property signified by the predicate term is possessed by the subject, or holds between the subjects, if the predicate is a relational one.

Alston notes that 'literal' has often been taken to mean something like "precise", "factual", "empirical", "ordinary", and "univocal". But this is highly misleading. He is worth quoting at length on this point.

However common the conflation, it is simply a confusion to suppose that 'literal', in the historically distinctive sense just set out, implies any of the features just mentioned. Meanings that words have in a language can be more or less vague, open-textured, unspecific, and indeterminate in a variety of ways. Hence I can be using words literally and still be speaking vaguely, ambiguously, or unspecifically. Again, I can be using my words just as literally in asking questions, cursing fate, or expressing rage, as in soberly asserting that the cat is on the mat. The conflation of 'literal' with 'empirical', on the other hand, is something more than a vulgar error; it reflects a basic issue in the philosophy of language as to the conditions under which a word can acquire a meaning in the language. If this requires contact with "experience" in one or another of the ways spelled out in empiricist theories of meaning, then only terms with "empirical" meaning can be used literally, for only such terms have established senses. But that doesn't follow from just the meaning of the term 'literal'; it also requires an empiricist theory of meaning, and it is by no means clear that any such theory is acceptable.³⁷

Now it is crucial to see that 'literal' is not synonymous with 'univocal'. For 'univocal' is used to compare two or more uses of a single term, and applies when the same meaning is preserved in the several uses; 'literal', on the other hand, refers to a single use of a term, and applies when the term is used in an established sense. Thus the question whether a term such as 'wise' is used literally or metaphorically of God is quite different from the earlier question whether 'wise' is used analogously or univocally or equivocally of God and creatures. On Alston's definition it is perfectly possible for 'wise' to be used both literally and analogously simultaneously.

The question whether we are using terms literally in talk of God is really the question whether there are established and accepted senses of the terms in divine predication such that one can say what one wishes to communicate by

directly exploiting those senses. Clearly there are established and accepted uses and meanings of such key predicate terms as 'loving', 'wise', 'good', etc. in Christian theistic discourse. Accordingly, we may be said to be using 'wise', for example, literally in statements such as "God is wise". Of course, it does not follow from this that we are using 'wise' in precisely the same way in "God is wise" and "Socrates is wise". For, as we have seen, terms can be used literally and analogously simultaneously. Although we cannot reproduce it here, we should note that Alston provides an extended rigorous argument demonstrating that in subject/predicate sentences about God which include metaphorical use of the predicate term, the propositional content of the metaphorical statement can also be expressed literally. Alston, then, goes against much contemporary theology by rejecting the common assumption that metaphorical statements in talk of God make use of irreducible metaphors, or in other words, that the propositional content of the metaphors cannot be expressed, even in part, in literal terms.

It should be evident from even this brief discussion that analytic philosophy in this century has been much concerned with problems of Christian theistic discourse, and that in spite of the earlier hostile assault upon theology by Logical Positivism, more recent analytic philosophers have made some valuable contributions toward clarifying the status and meaning of predicate terms used in talk about God.

1 For discussion of the relationship between philosophy and language in this century see *The Linguistic Turn*, ed. Richard Rorty, (Chicago: University of Chicago Press, 1967); John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, 2nd ed., (New York: Penguin, 1966); and Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

2 Philosophers generally distinguish between two classes of statements — analytic statements and statements which are not analytic. An analytic statement is a statement which is true or false solely because the words in the statement mean what they do.

“Bachelors are unmarried” is an example of an analytic statement. A non-analytic, or “synthetic”, statement is a coherent statement whose negation is also a coherent statement. In other words, it is a statement which conveys “factual” information and which is either true or false, depending upon the actual state of affairs to which it refers. “Today is Tuesday” is non-analytic. ‘Cognitively meaningful’ is a technical philosophical term which is used to refer to non-analytic statements which are true or false. In this paper I will use the terms ‘cognitively meaningful’ and ‘factually informative’ interchangeably.

- 3 Frederick Ferré, *Language, Logic, and God* (New York: Harper & Brothers, 1961) pp. 68–69.
- 4 For an overview of the issues see the collection of essays in *The Logic of God*, Malcolm Diamond & Thomas Litzenburg eds., (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975).
- 5 ‘Logical positivism’ is a term coined in 1931 by A.E. Blumberg and H. Feigl to characterize the philosophical standpoint of an influential group of thinkers who comprised the Vienna Circle. The group included M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath, H. Feigl, V. Kraft, and K. Godel, among others. It met regularly in the 1920s and by the 1930s its members had moved to posts in the U.S. and Europe, thereby exerting tremendous influence upon subsequent Anglo-American philosophy. See “Editor’s Introduction” in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer (Glencoe: Free Press, 1959); John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* pp. 367–393; Oswald Hanfling, *Logical Positivism* (New York: Columbia University Press, 1981).
- 6 A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 2nd ed., (New York: Dover, 1946) p. 120.
- 7 The Verifiability Principle was first explicitly stated by Friederich Waismann in “Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriff” in *Erkenntnis*, 1, (1930), although it is also implicit in Ludwig Wittgenstein’s *Logisch-Philosophische Abhandlung*, trans. by David Pears & B.F. McGuinness as *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), especially section 4.024. See R.W. Ashby’s “The Verifiability Principle” in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967) and C.G. Hempel, “The Empiricist Criterion of Meaning” in *Logical Positivism*, pp. 108–127.
- 8 See R. B. Braithwaite, *An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge:

- Cambridge University Press, 1955); R.M. Hare, "Theology and Falsification" in *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew & A. MacIntyre, eds., (London: SCM Press, 1955); D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (New York: Schocken, 1966). For a more recent non-cognitivist see Don Cuppitt, *Taking Leave of God* (London: SCM Press, 1980) and idem, *The World to Come* (London: SCM, 1982).
- 9 See John Hick, "Theology and Verification" in *Theology Today*, XVII, (April 1960) pp. 12-31; idem, *Faith and Knowledge*, 2nd ed., (Ithaca: Cornell University Press, 1967) chapter 8; and idem, "Eschatological Verification Reconsidered" in *Religious Studies*, 13, (June 1977) pp. 189–202.
- 10 See, for example, W. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963) pp. 112-116; Kai Nielsen, "Eschatological Verification" in *The Canadian Journal of Theology*, 9, (October 1963); and M. Tooley, "John Hick and the Concept of Eschatological Verification" in *Religious Studies*, 12, (1976).
- 11 For discussion of the inadequacies of the Verifiability Principle see Hempel's "The Empiricist Criterion of Meaning" and Ashby's "The Verifiability Principle".
- 12 See Karl Popper's *Logik der Forschung* (1934), trans. by the author as *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1958) p. 40f. See also A. Flew, "Theology and Falsification" in *New Essays in Philosophical Theology*, pp. 1–8.
- 13 *Language, Truth, and Logic*, 1st ed., (New York: Oxford University Press, 1936); 2nd ed., (London, Victor Gollancz: 1946).
- 14 Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967) p. 167.
- 15 George Mavrodes, "God and Verification" in *The Canadian Journal of Theology*, 10, (1964) p. 187f.
- 16 See, for example, Kenneth Klein, *Positivism and Christianity: A Study of Theism and Christianity* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974); Wesley Salmon, "Verifiability and Logic" in *Mind, Matter, and Method*, P. Feyerabend & G. Maxwell eds., (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966) pp. 354–376; and M. Tooley, "Theological Statements and the Question of an Empiricist's Criterion of Cognitive Significance" in *The Logic of God*, pp. 481–524.
- 17 See the discussion by Eric Osborn, in *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) chapter 3; and H. A. Wolfson, "Negative

Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides” in *The Harvard Theological Review*, 50, (January 1957) pp. 145–156.

18 See Aquinas' *De Potentia Dei* VII.5 and *Summa Theologiae* I.q.13 a.2.

19 Major texts on analogical predication include Aquinas' *Scriptum in IV Libros Sententiarum P. Lombardi*, Lib. I dist. 19 q. 5 a. 2; *De Veritate*, q. 2 a. 11; *Questiones Disputatae de Potentia Dei* 7.5–7; *Summa Contra Gentiles* I. 32–34; and *Summa Theologiae* I. 13. For centuries the authoritative interpretation of Aquinas' theory was Cardinal Cajetan's *De Nominum Analogia* (1498), translated by E.A. Buchinski as *The Analogy of Names* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1953). However recent studies have been highly critical of Cajetan's interpretation. See, for example, Hampus Lyttkens, *The Analogy Between God and the World: An Investigation of its Background and Use by Thomas of Aquino* (Upsalla: Almquist & Wiksells, 1952); Ralph McInerny, *The Logic of Analogy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961); George Klubertanz, *St Thomas Aquinas on Analogy* (Chicago: Loyola University Press, 1960); and Battista Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963). Also helpful on Aquinas are Frederick Copleston's *Aquinas* (New York: Penguin, 1955) and Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956).

20 Criticism of Aquinas on this point was forcefully made by the medieval scholastic John Duns Scotus (d. 1308). See Scotus' *Philosophical Writings*, trans. & ed. by A. Wolter (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962) pp. 22-29. Similar points have been made more recently by W. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, pp. 66–67; and Paul Hayner, “Analogical Predication” in *The Journal of Philosophy*, LV, (Sept. 25, 1958) p. 859f. If the same term is used analogously of two entities it must be so used in virtue of some property(s) which the analogates share. Otherwise use of the same term would simply be coincidental and the meanings of the two terms would actually be equivocal (such as the meanings of ‘record’ in “music is recorded on this tape” and “he broke the indoor track record”). If the meanings of the term are not to be equivocal there must be some reason for using *that* term of the two analogates, and this reason will be something about the natures of the respective analogates. Thus if term T is used analogously of x and y then there must be something about x and y which warrants the analogous use of

- T to describe them. And what warrants such analogous use will be some property(s) F which x and y share. Now if it is claimed that the concept of F is itself analogously applied to x and y (as Aquinas seems to hold) then we must simply look for some property(s) F' which x and y share which in turn justifies analogous application of the concept of F to x and y. Unless one is to engage in an infinite regress, in which use of analogous terms is justified on the basis of yet another analogous concept, there must be some property or set of properties which x and y share in a non-analogical manner.
- 21 See, for example, Humphrey Palmer's *Analogy* (New York: St. Martin's Press, 1973); F. Ferré, *Language, Logic, and God*, chapter 6; John Morreall, *Analogy and Talking About God: A Critique of the Thomistic Approach* (Washington: University Press of America, 1979).
- 22 Patrick Sherry, "Analogy Today", *Philosophy*, 51, (1976) pp. 431–432.
- 23 Ludwig Wittgenstein, *Blue and Brown Books*, Rush Rhees ed., (New York: Colophon, 1965) p. 28.
- 24 *Philosophical Investigations*, 3rd ed., trans. by G.E.M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953) par. 66–67. Cf *Blue and Brown Books*, p. 17.
- 25 *Philosophical Investigations*, par. 67.
- 26 *Ibid.*, pars. 7, 19, 23, 43, 65–66, 583, 654–655. "Only in the stream of thought and life do words have meaning." *Idem*, *Zettel*, trans. by G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (Berkeley: University of California Press, 1967) p. 73.
- 27 For discussion of this see Anthony Kenny's *Wittgenstein* (New York: Penguin, 1973) chapter 9.
- 28 James Ross, *Portraying Analogy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- 29 Bernard Harrison, *An Introduction to the Philosophy of Language* (New York: St. Martin's Press, 1979) p. 70.
- 30 James Ross, "Analogy and the Resolution of Some Cognition Problems", *Journal of Philosophy*, LXVII, (Oct. 22, 1970) p. 739. For similar views see William Alston, "The Elucidation of Religious Statements" in *Process and Divinity*, W. L. Reese & E. Freeman eds., (La Salle: Open Court, 1964) pp. 429–444; Patrick Sherry, *Religion, Truth, and Language Games* (London: Macmillan, 1977) p. 57; and Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977) chapters 2–3.

- 31 See F.R. Palmer, *Semantics*, 2nd ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) p. 12.
- 32 Ibid., p. 101.
- 33 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, (London: Nisbett, 1957) p. 10; as quoted in John Macquarrie, *God-Talk* (New York: The Seabury Press, 1967) p. 51.
- 34 Alston has written several very important articles on the subject. See especially "Irreducible Metaphors in Theology", in *Experience, Reason, and God*, ed. Eugene T. Long (Washington DC: Catholic University of America Press, 1980); "Can We Speak Literally of God?" in *Is God GOD?*, A. D. Steuer & J. W. McClendon eds., (Nashville: Abingdon Press, 1981); "Functionalism and Theological Language", *American Philosophical Quarterly*, 22, (July 1985) pp. 221–230; and "Referring to God", *International Journal for Philosophy of Religion*, 24, (November 1988) pp. 113–128. The articles are reprinted in William Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1989). For Alston's views on language see also his earlier *The Philosophy of Language* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964).
- 35 The notion of metaphor bristles with controversy. Alston regards metaphor as a species of figurative uses of words, and holds that whenever an expression is used so that, even though it is used in none of its established uses, nevertheless, what is said is intelligible to a sensitive person with adequate grasp of the language, the expression is said to be used figuratively. Cf *Philosophy of Language*, p. 97; and *Divine Nature and Human Language*, pp. 21–30.
- 36 *The Philosophy of Language*, p. 102.
- 37 *Divine Nature and Human Language*, p. 25.

[Religious Studies]

〔論文〕

山上の説教の理解をめぐって

伊藤 明生

マタイによる福音書5章から7章は通常、「山上の垂訓」とか「山上の説教」と呼ばれ、非常に親しまれている^①。勿論、聖書の中で有名で親しまれている箇所は他にも沢山あるが、山上の説教の興味深い点は、キリスト者でない方々にも知られ、親しまれている点ではないか。俗に「山上の説教信者」などと言う、山上の説教に見られるイエスの「高い道徳的理想」に心うたれた、日本の知識人も少なくない^②。仏教や儒教の素地のある日本人一般の心に訴える何かが山上の説教に隠されているのかもしれない。ところで、キリスト者はその様な日本人一般の理解で満足してよいのだろうか。即ち、山上の説教は一読して高い、理想的道徳を教えているように思われるが、キリスト教の真髄ともいべき信仰義認との関係をどのように理解したらよいか、が問題と言える。このような点に焦点を当てながら、本稿では山上の説教のより聖書的な理解を探ってみたい。

論の進め方としては、最初に三つの代表的な山上の説教理解を批判的に検討し、それを踏まえて、最後に積義的に問題を扱うことにする。最初に取り挙げる三つの代表的な理解とは、第一にルター、二番めに再洗礼派など宗教改革の急進派、そして、最後に J. Weiß, A. Schweitzer とする。この三つを選ぶのは、比較的知られている理解である上、山上の説教を理解する上での諸問題を明らかにして、後の議論に結び付け易いからに他ならない^③。

1. ルターの理解^④

ルターは衆知の如く、信仰義認を再発見し、確立した。ルターが「宗教改革」を始め、押し進めていく上で、常に二つの敵を意識していた。一つは当時伝統的であった、ローマ・カトリック教会、そして、もう一つはルターの「宗教改

革」では不十分とした急進派のグループに他ならない。山上の説教理解においても、ルターが両者の敵を意識していたことを伺うことができる。従って、彼の山上の説教理解を三つの点にまとめることができる。三つのうち二つは、ルターの二つの論敵に対する反論であり、三つめは自己の信仰義認の教理と密接に関連したものである。

ルターの山上の説教理解の一番めの点は、山上の説教はすべてのキリスト者に語りかけられており、拘束力がある、ということである。これは、ローマ・カトリック教会に対して論じられた。というのは、ローマ・カトリック教会では、トマス・アキナスの頃からイエスの教えを区分していた。一つは *praecepta* と呼ばれ、もう一つは *consilia* と呼ばれた。前者は、一般信徒を含めた、すべてのキリスト者が対象とされている教えのことで、後者は修道僧など特別な召命がある者たちだけが対象とされていたとした。そして、山上の説教は後者の *consilia* に属しているとされていた。ルターは、この区分を否定した⁶⁾。

イエスの教えを *praecepta* と *consilia* とに二分するという発想は、プロテスタントの伝統に生きている人々にとっては奇異に写るかもしれない。しかし、ローマ・カトリックの山上の説教理解も、少なくとも山上の説教の問題点を的確に把握していた。つまり、人が山上の説教を文字通り、律法的な、生活の規範と捉え、実践しようとする社会生活が成り立たず、社会から逃避した者のみが山上の説教を守ることができる、ということに他ならない。「誓うな！」(マタイ5:34)とか「悪に立ち向かうな！」(5:39)とか「右の頬を打たれたら、左の頬を差し出せ！」(5:39)を文字通り実践すれば、社会の中では生活していけない。しかも、社会に生きる相当数の人がこの教えを守ろうとすると、社会全体に多大な損害をも与えかねない。

勿論、トマス・アキナスらは、このことをもっと神学的に論じた。とりわけ、「聖」「聖人観(像)」の観点から論じた。ルターは、カトリックの聖人観を批判し、聖書の「聖徒」という考え方を提示した。聖書のいう「聖」とは、聖と俗との対立概念に基いて、俗世から逃避して得られるものではない、と主張した。むしろ、キリストの十字架の業、そして、キリストを信じる信仰によって与えられるもの、即ち信仰義認の教理にこそ基くべきものだ、と議論した。従って、山上の説教はキリスト者すべてに語られている、という。以上がローマ・カトリックに対する反論である。

ローマ・カトリック教会は社会の現状維持を志向したが、再洗礼派など宗教改革の急進派は正反対に、社会的には無政府主義や破壊主義的志向が強かった。たとい、社会生活の拒絶、国家権力の否定に結び付こうとも、山上の説教は文字通りに実践されるべきものと理解した。山上の説教が文字通り実践されるべきものと理解した点では、ローマ・カトリックの理解と似ている。ただ、ローマ・カトリックの理解では特別な召命を受けた修道僧のみが守ればよいとしたのに対し、急進派は真のキリスト者すべてが守るべきとした。

このような山上の説教理解にもルターは真向うから対立した。「イエスは国家社会を否定していない。」と税金問答（マタイ22:15-22／マルコ12:13-17／ルカ20:20-26）などを例に挙げて主張し、「二統治論」なるものを提唱した⁶⁾。二統治論を単純化して説明するならば、同じ一個の人間であっても私人としてのその人と公人としてのその人とで行動規範が必ずしも同一でない、ということに他ならない。私人としては、キリストの愛をいかなる状況でも実践しなければいけない。つまり、文字通り山上の説教を行わなければならない。しかし、例えば、その同じ人が職業的に警察官であるならば、警察官としての任務を職務中は果さなければならない。イエスが「悪には立ち向かうな！」と言っているが、警察官として勤務時間中は悪に立ち向かわなければならない。もし、その人が裁判官であるならば、悪を悪として裁いて悪に立ち向かわなければならない。即ち、山上の説教は個人が私人として行動する時の規範を示しているに過ぎない。キリスト者が政治家になったり、役人になったり、警察官になったり、裁判官になったりすることを禁じるものではない。これがルターの急進派に対する反論の骨子である。要するに、急進派は霊的領域（das geistliche Regiment）と世的領域（das weltliche Regiment）とを混同し、区別し損ねてしまった。その結果、国家社会を否定し、無政府主義に墮してしまつた、とルターは論じた。

それでは、最後にルターが山上の説教を信仰義認の教理との関係でどのように理解したかを見なければならない。ルターは基本的に二つのことを語っており、それによってルターの山上の説教理解とローマ・カトリック及び急進派のそれとの相違が更に浮き彫りにされる。第一にルターは山上の説教は功德ではなく、信仰の実について語っている、と論じている⁷⁾。ローマ・カトリックも急進派も山上の説教は救いのために神の御前ですべきことを命じている、とし

たのに対して、ルターは山上の説教が描いているのはキリストを信じる信仰によって義とされた者が産み出していく信仰の実であるとした。即ち、ルターは人の救いに関する事柄を義認と聖化とに事実上区別し、後者を前者の結果とみなした。そして、どちらもが信仰に基くものと考えた、と言える。

第二にルターは山上の説教を「キリストの律法」と呼ぶことができたとした。つまり、その律法、「山上の説教」を行なうことによって義とされる、救われるというのではなく、それを行なおうとすることによって自らの罪深さを知り、福音へと人が向かうためのものと理解した。山上の説教は罪人には守り切れない、実践し切れない、と断言したことになる。しかし、人の救いという視点からは、人が山上の説教を通して罪を認識し、キリストへ、福音へと向かうとルターは理解した⁶⁹。

以上がルターの山上の説教理解の要点である。個々の点についての筆者の評価を簡潔に加えたい。先ず第一に最初のローマ・カトリックに対する批判、修道僧のみならず一般信徒にも山上の説教が語りかけられているとのルターの反論に筆者は賛成する。しかし、二番めの急進派に対するルターの批判については決めかねている。確かに、急進派のように山上の説教を文字通りに守ることはルターと共に筆者は疑問を禁じえない。しかし、ルターの二統治論、霊的領域と世的領域という区別を山上の説教理解に導入するには躊躇を覚える。勿論、ルターの二統治論は便利な考え方かもしれないが、山上の説教の本文にどこまで根ざしているのか、非常に疑わしい。更にはルターのような考え方は原理的にはわかるが、実際問題として同一人物を公人としてと私人としてとで区別することが容易とは思われない。公人としてであれ、私人としてであれ、同一人物である以上、両者が密接に関連し合い、影響し合うものと思われる。三番めの信仰義認の教理との関係では、最初の点、山上の説教に描かれているのは信仰の実であって、功德ではない、には筆者は賛成する。しかし、後半の、山上の説教を通して人は罪を認識し、福音へと導かれるという点には賛成しかねる。やはり、釈義上の根拠が弱いと考える。ルター自身も、この様な理解を山上の説教の本文そのものから導き出したというよりも、彼の回心の体験やパウロ神学の理解から得たものと十分想像できる。

2. 急進派の理解

次に、宗教改革の急進派の山上の説教理解に目を向けたい。実際には既に、ルターの理解の際に触れてしまった。そして、彼らの山上の説教理解は単純明解と言える。山上の説教を正に文字通り実践すべき律法とみなした。しかし、このような理解は何も宗教改革の急進派の専売特許ではない。キューカー始め、有名なロシアの作家トルストイ、ドイツの神学者ハンス・ヴィンディッシュ(H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*)⁹⁾等と挙げれば切りがない。聖書を読む大多数の人々がその様に読んでいる、といっても過言でないかもしれない。

このような理解は換言すれば、山上の説教の完全主義(者)的理解と呼べる。要するに、山上の説教は文字通り実践できるし、実践しなければならないとの理解に他ならない。宗教改革の急進派は正に生命がけで実践しようとし、実際、カルヴァン等からは異端者として、国家権力からは社会を混乱する者として処刑された。この様に、生命がけでイエスの教えを実践しようとする、彼らの真剣な生き方からは多くを学ぶことができる。しかし、彼らの山上の説教理解が正しいかどうか、疑いをはさむ余地はある。

例えば、「あなたの右の眼があなたをつままずかせるならば、取り出して捨ててしまえ。」(マタイ5:29)を文字通りに実践すれば、それで事足りる、とは思われない。勿論、文字通り実践するには相当の覚悟と実践力が伴わなければならない。しかし、イエスのことばの核心はより深い所にあると思われる。ある意味では文字通りの実践よりも根本的な事をイエスが語っていると考えられる。即ち、人の罪そのものが問題とされている。比喩的に「目がつまらずかせるなら、その目を取れ。」「手がつまらずかせるなら、その手を取れ。」と、罪の問題を表現していると理解する方が正しい理解であると筆者は考える。イエスは何も、ここで「手が罪を犯せば、それは手のせいで、その手を取り除けばそれでよい。」「眼が罪を犯せば、それは眼のせいで、その眼を取り除けばそれでよい。」とは語っていない。むしろ、手がなくても、足がなくても、眼がなくても、罪を犯してしまう人間の根源を問題としているとする方が適切に思われる。そして、勿論ルターが反論している様に、社会そのもの、国家権力そのものをイエスは否定し去ってはいない。イエスが誓いや兵役や刑法を無条件に山上の説教で拒絶しているとは考え難い¹⁰⁾。

3. 中間倫理という理解

最後に、J. Weiß, A. Schweitzerの山上の説教理解を見てみる。一言で言うと、彼らは山上の説教を *Interimsethik* (「中間倫理」) と理解した⁽¹¹⁾。それによると、イエスは神の国あるいは世の終わりがすぐ到来するものと信じていた。その時が来るまでの僅かな間の道徳律としてイエスは山上の説教を語った、という。ただ、中間倫理 (*Interimsethik*) とはいっても、実際には神の国がすぐ到来しなかった今、山上の説教は無意味で無効とは考えなかった。むしろ、中間倫理という表現には、世の終わりまでの僅かしかない時間という緊張感の中で求められるべき倫理ということで、一時的で仮りのものという意味合いは薄い⁽¹²⁾。

この様な山上の説教理解の問題点は明らかなことと思う。シュヴァイツァーの理解に従えば、イエスは世の終わり、あるいは神の国がすぐ到来すると信じていたが、なかなか来ない。更に世の終わりを引き寄せようとして十字架にかかったが、それでも頭、御国は来なかった。いわば、イエスを悲劇の予言者とみなしたのである⁽¹³⁾。

実は、シュヴァイツァーらが神の国がすぐ到来するとイエスは信じていたと考えたのには根拠がなかった訳ではない。彼らの時代は19世紀自由主義が大勢を占めており、キリスト教そのものにしても神の国の理解にしても、かなり道徳的な観点からのみ扱えられていた。従って、終末論的視点がほとんど完全に欠落していた。そのような中で彼らが1世紀前後のユダヤ教に着目し、終末論の大切さを論じたことは意義深い。イエスの教えが単なる修身の教えではなく、終末論的なものと理解し、山上の説教を当然のこととして終末論と結び付けたことは評価されるべきことと思われる。しかし、当時のユダヤ教を主に黙示文学に求めたこと、そして、その黙示文学に見られる特定の終末論の枠組で山上の説教を理解しようとしたことがシュヴァイツァーらの限界と言える。

シュヴァイツァーらが当時のユダヤ教及びイエスの終末論としたものは通常、「首尾一貫 (あるいは徹底) した終末論 (*konsequente Eschatologie* / *consistent eschatology*)」と呼ばれている。しかし、新約聖書、とりわけイエスの終末論の理解の仕方として、主なものだけでも他に「実現した終末論 (*realisierte Eschatologie* / *realised eschatology*)」と「始まった終末論 (*inaugurierte Eschatologie* / *inaugurated eschatology*)」がある。前者は、イ

エスが地上に来た時、初臨の際に既に世の終わり、即ち神の国が到来した、という理解である⁽¹⁴⁾。後者は、イエスの初臨の際に神の国が来、実現し始めたが、それが完成されるのは再臨を待たなければならない、というものである⁽¹⁵⁾。そして、筆者の考えでは、「神の国が既に来ている。」とのイエスの言葉と「神の国はまだ来ていない。」とのイエスの言葉とを⁽¹⁶⁾調和することができるのは、inaugurated eschatology しかないと考える。ということで、山上の説教理解に終末論が大切と見抜いたのは、シュヴァイツァーらの功績と言えるが、間違った終末論の枠内で山上の説教を理解しようとした所に彼らの限界がある。

以上、山上の説教理解の主なものを三つ列挙し、筆者なりの批判を加えてみた。山上の説教理解（あるいは解釈）史としては不完全なものではあるが、十分に山上の説教理解で問題となる点が明らかになったことと思う。その問題となる点を先ず、整理し、その上で積義的に取り組んでみることにする。

4. 山上の説教理解の諸問題

山上の説教の三つの主要な解釈を概観していくなかで明らかになってきた、山上の説教理解に拘る問題点を次の様にまとめることができる⁽¹⁷⁾。

(1) 山上の説教は誰に語りかけられているのか。人々一般か、それともイエスに従う弟子達か、それとも修道僧の様に弟子の中の特殊な者達（例えば12弟子）だけにか。山上の説教の本文そのものは、この点では多少あいまいさを残している。導入部では、弟子達だけに語られたように見える（5:1）が、結語部では、イエスの教えに驚く群衆がいたことになっている（7:28）。更に、マタイ福音書最後のイエスの大宣教命令ではイエスが命じたことすべてを守るように、すべての国民（πάντα τὰ ἔθνη）に教えるように言われている（28:20）が、この中に山上の説教も含まれているように思われる。

(2) 山上の説教は一字一句実践し、守らなければならない道德律か。それとも、行動規範を基礎付ける原則あるいは姿勢を提示しているのか。山上の説教は文字通りに解釈されなければならないか。それとも、いくつかの言葉は誇張表現であるのか。

(3) 個々の言葉は、どの程度、終わりの時の到来を期待する気持ち（終末観）に支配されているか。例えば、「食べ物や衣服のために思い煩うな。」という勧めは、終わりが近いから言われているのか、それとも終わりの近さとは無関係

にいつも有効とされているのか。また、主の祈り（6:9-13）を徹底的に終末的に解釈する人もいる⁽¹⁸⁾。日用の糧（直訳「パン」）についての祈りは、「天のパン」即ち御国での宴会の食事を求める祈りとし、「試みに会わせず」との願いは世の終わりの試み、患難についてであって、日頃の日常生活での試みについてではないとする。

（４）山上の説教とモーセの律法とはどのような関係にあるか。イエスは山上の説教で、ただ律法を解釈したり、明確にしているだけなのか。それとも、「新しい神の民」のための「新しい律法」を「新しいシナイ山」で授けているのか。

（５）山上の説教とパウロの恵みの福音とは、どのような関係にあるのか。ルターの山上の説教理解でも既に触れた様に、山上の説教は、聞き手もしくは読者が恵みの必要を思い知るためのものであるか。あるいは、罪人の赦しが前提となっていて、真の弟子の歩むべき道を示しているのか。

以上、五つの問題点は互いに密接に関連している。そして、以上の問題点にどのように答えるかによって、山上の説教中の個々の言葉の解釈が大きく異なってくる。

5. 積義的な考察

次に、先に要約した五つの問題点を積義的に⁽¹⁹⁾考察してみる。

（１）山上の説教の対象については、先に指摘したように本文にあいまいさがある。弟子達（οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ）が御許に来たのに答えてイエスが語り始めた（5:1）のに対して、説教の終わりには群衆（οἱ ὄχλοι）がイエスの教えに驚いた⁽²⁰⁾（7:28）とある。確かにあいまいさは否めないが、本文から、主に意図した聴衆が群衆というよりは弟子達であったことは結論できよう。弟子達がイエスの許に来たので、イエスは山上の説教を語り始め、説教を語っている間に、次第に弟子ではないが興味を抱いた人々や物見遊山の者達が周辺グループを形成していった。これが、たぶん5:1と7:28の最も自然な読み方と思われる。従って、山上の説教は直接的にはイエスに従う弟子達に語られたと考えられるが、イエスに従っていない人々（イエスの弟子となっていない人々）にとっても興味深いものであったと思われる⁽²¹⁾。

（２）山上の説教に見られる表現方法については解釈する際、注意を要すると思われる。既に急進派の山上の説教理解の批判で触れた通りに、山上の説教中

すべての一字一句を文字通りに理解することは適切とは思われない。比喩的な表現を随所に認めることができる。例えば、先に指摘した「右目を取り出せ。」(5:29)、「右手を切り離せ。」(5:30)は、筆者の理解によれば、比喩的に解釈すべきものとする。即ち、言葉の主旨は、罪を犯させた (σκανδαλίζω 通常「つまずく」と訳される) 肢体を除去することにあるのではなく、個々の罪の根源を問題とすることに他ならない⁽²²⁾。また、例えば、二つの門 (7:13-14) と二つの家 (7:24-27) とは明らかに比喩的表現と言える。従って山上の説教全体は文字通りに解釈し、実践しなければならない法的文書あるいは法律に類似した文書ではなく、比喩や誇張等の文学表現が認められ、むしろ文学的文書と結論付けることができる⁽²³⁾。従って個々の言葉の背後にある行動原則を読み取って適用するのが正しい読み方と思われる。

(3) 終末論と山上の説教との関係については様々な複雑な事柄が拘っている。しかし、先ず言えることは、先に紹介した主の祈りの徹底的に終末論的な解釈は少々行き過ぎと言えよう。第二に、山上の説教全体が終末論的な枠組で提示されており、終末論的な視点で読む必要がある。マタイ福音書1章から4章には預言の成就という形で終末論的視点が顕著となっている⁽²⁴⁾。とりわけ、山上の説教との関係では4:14-17が重要と思われる。イエスがナザレからカペナウムへ移り住んだのはイザヤ書9章の成就であると福音書記者は指摘している(4:13-16)。「この時から、イエスは宣教を開始して、言われた。『悔い改めなさい。天の御国が近づいた(ἤγγικεν⁽²⁵⁾)から。』」(17節)従って、山上の説教を解釈していく際にも、この終末論的視点を忘れてはならないと思われる。第三に、山上の説教中の個々の言葉にも確かに終末論的視点が見出される。「天の御国」への言及は決して少なくない⁽²⁶⁾。山上の説教冒頭の祝福の言葉は、かなりの程度旧約聖書に影響されており、旧約の約束の成就ということが示唆されている⁽²⁷⁾。山上の説教の結論部(7:13-27)には生命か滅びか、祝福か裁きかの終末論的な二者択一が提示されている。結局、問題となるのは山上の説教の終末論的視点が、どのような終末論に基いているのか、ということになる。既に、シュヴァイツァーらの中間倫理としての山上の説教理解の批判の際に、この問いに触れた⁽²⁸⁾。即ち、イエスの初臨と共に既に終わりの時代が始まったが、まだ終わりそのものは来ていない。あるいは、イエスの初臨と共に御国は到来したが、まだ完成していない。この様な終末論が山上の説教の根底

に流れていると考えられる。

(4) 山上の説教とモーセの律法との関係も非常に複雑な問題に他ならない⁽²⁹⁾。イエスが山上の説教で律法を解釈したり、明らかにしたりしているだけ⁽³⁰⁾、との理解には難点がある。当時の律法学者および後のラビ達とは異なり、イエスの権威が特に強調されている⁽³¹⁾。それではイエスは「新しいモーセ」として「新しい神の民」のため「新しいシナイ山」で「新しい律法」を授けているのか。この様な要素が散りばめられていることは否定できない⁽³²⁾が、必ずしも、それ一色で山上の説教が彩られているとは断定できない。例えば、5:1の「山」も「シナイ山」のモチーフではないかもしれない⁽³³⁾。更に、(2)で見た様に山上の説教を法的文書とはみなせない⁽³⁴⁾。

それでは、山上の説教は律法とどのような関係にあるか。主に律法に関連した具体的な事柄が扱われている5:21-48に注目してみると律法よりより多くのこと、より厳しいことが要求されている、と言える。人殺しだけでなく、怒ったり、悪口雑言を言ったりしてはならない(5:21-22)。姦淫のみならず、情欲を抱いて⁽³⁵⁾女を見ることも駄目だ(5:27-28)。不当な離婚のみならず、正当な手続きを経た離婚もいけない⁽³⁶⁾(5:31-32)。誓いを伴った言葉だけではなく、すべての言葉は真実でなければいけない(5:33-37)。不当な報復だけではなく、自らの正当な権利に固執してはいけない(5:38-42)。隣人だけではなく、自らの敵をも愛さなければならない(5:43-44)⁽³⁷⁾。

それでは、ラビ達が律法の回りに垣根を設けようとした(ミシュナー・アボト1:1)と同じことをイエスは山上の説教でしようとしたのか。「律法に垣根を設ける」とは律法を過って破ってしまうことがないように警告する役目の規則で垣根を設けてしまうことを言う⁽³⁸⁾。例えば、モーセの律法によると、朝までに済ませておかなければならないこと⁽³⁹⁾を、ラビ達は真夜中までにしなければいけない、とした(ミシュナー・ベラコト1:1)。ラビ達の意図は人を違反から、なるべく遠ざけることに他ならない⁽⁴⁰⁾。確かに、現象としては律法より厳しいことを要求しているイエスの教え(マタイ5:21-48)は「律法に垣根を設ける」ことと結果的に同じことのように見える。しかし、山上の説教には、ラビ達の律法を違反から守るという意図は認められない。従って、ラビ達の「律法に垣根を設ける」ことと山上の説教とを同類視するのは問題と思われる。

むしろ、イエスの意図は律法の不十分さを暴露することにあるのではない

か。離婚問答（マタイ19:3-9／マルコ10:2-12）の際に正当な手続きを経たとしても離婚は決して好ましいものではない、とされている。また、誓いに關しても、「それ以上のこと（即ち、誓い）は悪い者（あるいは「事」）から出るので（τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν。）」（マタイ5:37b）とすると、モーセの律法は必ずしも完全な神の御旨を完全には反映していない。むしろ、譲歩があるということになる。そして、イエスは山上の説教で神の御旨を律法より完全な形で提示している、と考えられる。これにも終末論的視点が関連しているのかもしれない。既に到来したが、まだ完成されていない天の御国という視点に立って、律法の譲歩が取り除けられて、神の完全な御旨が厳しい要求として提示されているのではないか。そして、その厳しい要求はモーセの律法の解釈でも新しい律法でもなく、まだ完成されていないが到来した御国の行動規範の原則、即ち御国の倫理とみなせるのではないかと思う⁽⁴¹⁾。それでは、肝心の律法との関係はどうなっているのか。とりわけ、5章でなぜ六回も律法から引用もしくは要約されているのか（5:21, 27, 31, 33, 38, 43）。律法をどうにかするのが目的ではなく、むしろ教えの出発点として、テーマ設定として当時の人々が親しんでいた関連した律法箇所が引用もしくは要約されていると考えられる。

（5）山上の説教とパウロの福音との関係についての筆者の基本的な見解はもう既に明らかなことと思う。山上の説教の聞き手は主に弟子達であり、まだ完成されてはいないが既に到来している御国の行動規範の原則が山上の説教に提示されているとした。従って当然のこととして、赦された罪人が真の弟子として歩むべき道が山上の説教に描かれていると言える。パウロの福音が罪人の救われる方法を明らかにしているとすれば、山上の説教は救われた者のあり方を明らかにしていることになる。

ここで触れておく必要があるのは、山上の説教での ἡ δικαιοσύνη（義）という語の用例である。確かにパウロ書簡では、この語が「義認」の意味でしばしば用いられている（例えば、ローマ書4:11；ガラテヤ書2:21等）⁽⁴²⁾。しかし、山上の説教では⁽⁴³⁾、神が人に賜る賜物としての義というよりも、神が人に要求する倫理的なものとしての義の方が中心になっているように思われる。このような「義」の意味が明瞭となっているのはマタイ福音書5:20と6:1に他ならない。5:20では、律法学者やパリサイ人にも義があることが認められ、彼らの

義と天の御国に入る者の義とが比較されている（直訳すると「あなた方の義が律法学者達やパリサイ人達より遥かに多くないならば、…」）。従って、ここでの「義」は神が人に賦与する義というよりも、神が人するように求めている倫理的な義と理解できる⁽⁴⁴⁾。更に、6:1の「義」（新改訳では「善行」）は6章前半で扱われている施し、祈り、断食という宗教的行為の総称と解釈できる⁽⁴⁵⁾。

一番意見が分かれるのが、6:33の「義」の意味と言える。これをも神が人に要求する倫理的な意味に解する理解もある⁽⁴⁶⁾。反面、神の賜物としての恵みの「義」と解釈する見解もある⁽⁴⁷⁾。後者の見解の根拠となるのは、「求めなさい。（ζητείτε）」と「それに加えて、…与えられます。（προστεθήσεται）」という動詞が6:33に用いられていることに他ならない。「求めなさい。」あるいは「求め続けなさい。」という命令には「与えられる。」、即ち「神が与える。」という約束を読み取ることができるかもしれない。そして、「それに加えて、これらのもの（衣食）はすべて与えられます。（ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν）」という約束には神の国と神の⁽⁴⁸⁾義も与えられる、即ち神が与える、ということが示唆されているのかもしれない。しかし、これは必ずしも決定的な論拠とはならない。というのは、何かを求めたり、追求したりする時、その対象物が他者から与えられるとは限らない。神の要求である義を求める、つまり義を実践することを求める、とも十分考えられる。また、「与えられる。」と言われているのは飽くまでも「これらのものはすべて（ταῦτα πάντα）」であって、6章後半で話題となっている衣類、食物、飲み物に他ならない。必ずしも、神の国と神の義も神から与えられる、と解する必要はない。従って、5:20；6:1等を参考にして、6:33の「義」も同様の意味にとるのが適切と思われる⁽⁴⁹⁾。そして、6:33の「義」も神が人に求める倫理的な義と理解する以上、5:6,10でも同様の意味に解することに問題がないと思われる。この様な、山上の説教における「義」の理解が正しいならば、山上の説教では義認が問題とされているのではなく、義認が前提となり、義とされた者がどのような義を実践するべきか、というキリスト者の倫理が問題とされている、ということを確認できる。

以上、本稿の論旨をまとめて、山上の説教の内容を一言で表現してみると、天の御国に属している者たち（弟子達あるいはキリスト者達）が、天の御国の

民としてのふさわしい生き方、行動の原則が山上の説教で提示されている、ということになる。

注

- (1) 親しまれて読まれていればいる程、それについて書かれる書物の量もふえる。山上の説教についての書物は、専門的なものから一般的なものに至るまで広範囲で、膨大なものとなっている。因みに、W. S. Kissingerの書 (*The Sermon on the Mount* (Metuchen: Scarecrow Press, 1975)) は、過去の山上の説教についての文献表と解釈を扱っている。
- (2) 例えば、芥川龍之介など。
- (3) U. Bernerの著書 (*Die Bergpredigt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979)) は、20世紀の山上の説教解釈を扱ったもので、女史はこの研究によりGöttingen大学より博士号を取得している。本論に挙げない、近年の研究で注目し価値するものにW. D. DaviesとH. D. Betzの著書がある。W. D. Davies (*The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964)と*The Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966)) は、山上の説教(ひいてはマタイ福音書全体)が、紀元80年以降ヤブネでユダヤ教の再興に取り組んでいた賢者達(後のラビ達)に対抗したマタイの回答であると論じている。H. D. Betz (*Essays on the Sermon on the Mount* trans. L. L. Welborn (Philadelphia: Fortress Press, 1985)) は、山上の説教を、キリスト論をまだ展開し切っていないユダヤ人キリスト者によるものとし、マタイは福音書の中に、ほぼ与えられた伝承のまま組み込んだ、と論じている。この様な近年の研究は、新約聖書の本文そのものの理解・解釈というよりも、誰がどのような状況で、どのような動機と目的で、どのような資料を用いて山上の説教を「執筆」したか、という生成過程に着目している。そのため、本論では、議論が必要以上に複雑になるのを防ぐために、この様な近年の研究には触れない。W. D. DaviesとH. D. Betzの批判としては、G. N. Stanton, "The Origin and Purpose of Matthew's Sermon on the Mount" in: G. Hawthorne (ed), *Tradition and Interpretation in the New Testament* FS for E. E. Ellis (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans/Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987) pp.181-192参照。Betzだけの批判としては、C. E. Carlston "Betz on the Sermon on the Mount" *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988) pp.47-57を参照。
- (4) ルターの著作集として権威あるワイマール版 (*Kritische Gesamtausgabe*, Weimar

Ausgabe) 32巻299-544頁に収録されてあるルターの山上の説教からの毎週の説教に基く。

その他, F. W. Kantzenbach, *Die Bergpredigt* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1982) pp.36-45; G. Strecker, *Die Bergpredigt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) pp.13-15; G. Barth, “Bergpredigt I Im Neuen Testament” *Theologische Realenzyklopädie* V (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980) p.613などを参考にした。

- (5) *Weimar Ausgabe* 32 pp.300, 520.
- (6) *Weimar Ausgabe* 32 p.301 l.4等。有名なルターの二国論と非常に類似しているが, F. W. Kantzenbach は二王国 (Reich) 論と二統治 (Regiment) 論とは厳密には区別するべきとしている (*Die Bergpredigt* p.42)。
- (7) 繰り返し強調している。*Weimar Ausgabe* 32 p.541 l.12-14, p.441 l.1-4, p.305 l.6-9等。
- (8) *Weimar Ausgabe* 32 p.359 l.17f.
ルター後のルーテル教会がこの点を強調したために「ルターの山上の説教理解」として有名になった。しかし, ルターの著作を見る限りでは, それほど目立たない。また, 山上の説教の信仰の実としての働きと人を罪認識に導く働きとの関係をルターは明らかにしていない。これは, ただ人間の側の問題と考えれば簡単に説明がつくことかもしれない。つまり, 未信者は山上の説教を通して罪を認識し, 信者は山上の説教を通して信仰の実について学ぶということか。
- (9) Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1937.
- (10) 確かに, この様に宗教改革の急進派あるいは完全主義(者)の山上の説教理解には問題が多い。しかし, 19世紀自由主義神学の伝統での山上の説教理解よりはましである。19世紀自由主義神学では山上の説教を *Gesinnungsethik* と捉えていた。即ち, 実践しなくてよい, ただ単に特定の心構えが要求されているだけ, としていた。
- (11) A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (London: SCM Press, 1981: repr. ed. of the 3rd ed.A.& A. Black Ltd. 1954. *Von Reimarus zu Wrede* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1906) の英訳, 岩波文庫に邦訳あり) p.352.
- (12) とりわけ, A. Schweitzer は, 山上の説教の中心を人間の尊厳にたいする畏敬の念, 博愛精神と理解し, 西アフリカで医師としてこの精神の実践に努めたことは衆知のことと思う。F. W. Kantzenbach, *Die Bergpredigt* pp.58-62参照。
- (13) A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* pp.368-369. p.395等。

- (14) 例えば, B. D. Chilton *God in Strength* (Sheffield: JSOT Press, 1987: repr. ed. of Freistadt/Linz:Plöchl, 1979) 参照。
- (15) 例えば, G. E. Ladd, *The Presence of the Future* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980); G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974) pp.57-69; G. Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Baker, 1979: repr. ed. of Princeton University Press, 1930) esp. p.38参照。神の国理解についての議論を概観するには, B. D. Chilton (ed), *The Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress/London: SPCK, 1984) 参照。
- (16) 明確な例としては, マタイ12:28 「しかし, わたしが神の御霊によって悪霊どもを追い出しているのなら, もう神の国はあなたがたのところに来ているのです。
(..., ἄρα ἐφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)」とマタイ6:10a 「御国が来ますように。(ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου)」
- (17) 以下, G. N. Stanton, “The Sermon on the Mount” in R. J. Coggins and J. L. Houlden (eds), *A Dictionary of Biblical Interpretation* (Philadelphia: Trinity Press International/London: SCM, 1990) pp.625-628を参照した。
- (18) 例えば, J. Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM, 1971) pp.193-203.
- (19) 勿論, 取り扱う問題がかなり神学的であるので, 100% 積義的な考察で結論付けることは困難である。しかし, ここでの基本的なアプローチは積義が中心となる。
- (20) ここでは, ἐκπλήσσω の受身という, かなり意味の強い語が使われている。7:28bとほぼ同じ文が22:33で繰り返されている。
- (21) マタイ福音書での “οἱ ὄχλοι” の用例を見る限りでは, この語は肯定的にも否定的にも用いられている。例えば, イエスに従う群衆 (「従う (ἀκολουθεῖω)」は, ほとんど「弟子として歩む」意) は, 4:25; 14:13; 19:2; 20:29等に登場する。他方, ゲッセマネにイエスを捕えに来た群衆 (26:47, 55), 祭司長と長老達に扇動されてバラバの釈放とイエスの十字架を求める群衆 (27:15, 20, 24) は, エルサレムに入城するイエスを歓迎する群衆 (21:8, 9, 11) と対照的に描かれている。その時その時の状況に応じて立場 (とりわけイエスに対する) を変化させる存在として群衆は描き出されている。
- (22) この意味では「誇張された表現」とは言えないかもしれない。
- (23) 勿論, 実際問題として個々の言葉をどのような表現とみなすかは意見が分かれ, 容易な作業ではない。

- (24) 「…言われた事が成就するため／した (ἵνα / ὅπως πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ ... διὰ ... あるいは ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν ...)」で導入される旧約引用が 1:22, 23; 2:15, 17-18, 23; 4:14-16に見られる。
- (25) ἐγγίζω (近づく) の直説法完了時制。
- (26) 5:3, 10, 19, 20; 6:10, 33; 7:21。
- (27) 例えば、マタイ5:3とイザヤ57:15; 61:1, マタイ5:4とイザヤ61:2-3, マタイ5:5と詩篇37:11とを比べてみよ。
- (28) 勿論、イエスの、あるいは福音書の、ひいては新約聖書全体の終末論を論じるためには相当の紙面を費やす必要があるが、ここでは省略する。
- (29) 筆者の、福音書記者マタイの律法理解についての学位論文286ページ中2/3以上がマタイ5章のために費やされている。マタイ5:17-20の解釈は困難で多くの議論を要するので、ここでは省く。ここでは議論を最少限に留めることにする。
- (30) 例えば、B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) pp.81-83.
- (31) マタイ7:28-29参照。また、「しかし、わたしはあなたがたに言います。(ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ...)」(マタイ5:22, 28, 32, 34, 39, 44)の「わたしは」は強調されている。W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* p.435 (“Rather the SM (Sermon on the Mount) compels us, in the first place, to ask who he is who utters these words: they are themselves kerygmatic.”) 参照。
- (32) 例えば、幼子イエスを連れだしたマリヤとヨセフがヘロデ大王を避けて、エジプトに難を逃れた記述(マタイ2章)には、イエスが「新しいモーセ」として描かれていると読めるかもしれない。
- (33) T. L. Donaldsonは、マタイ福音書に頻出する「山(ὄρος)」(4:8; 5:1; 15:29; 17:1; 24:3; 28:16)のモチーフを研究し、律法の山「シナイ山」ではなく、旧約預言に見られる終末論的な啓示の山「シオンの山」(例えば、イザヤ2:2-4/ミカ4:1-3)として理解しようとしている(*Jesus on the Mountain*, (Sheffield: JSOT, 1985))。マタイ5:1に関してDonaldsonに反論して「シナイ山」のモチーフで理解すべきだとの議論には、例えば、D. C. Allison, Jr., “Jesus and Moses (Mt 5. 1-2)” *The Expository Times* 98 (1987) 203-205 (同様にW. D. Davies and D. C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew I* (Edinburgh; T. & T. Clark, 1988) pp.423-424)がある。

- (34) 勿論、ここでモーセの律法の性格をどのように把握するかが問題になる。ただ明らかなのは、山上の説教中には十戒の様に状況を規定しないで命じたり、禁じたりする言葉は見出せるが、モーセの律法中に見られる罰則規定（刑法的なもの）等、より法的文書の要素（例えば申命記17:2-7等）は山上の説教にはない。
- (35) 「情欲を抱いて (πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν)」は難しい (K. Haaker, “Der Rechtssatz Jesu zum Thema Ehebruch (Mt 5. 28)” *Biblische Zeitschrift* 21 (1977) 113-116参照)。
- (36) 「不貞以外の理由で (παρεκτὸς λόγου πορνείας)」の解釈については、前掲の W. D. Davies and D. C. Allison, Jr. の注解書 pp.528-531; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* I (Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger Verlag/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985, 邦訳あり) pp.273-274等を参照のこと。
- (37) 『自分の敵を憎め』については、Davies and Allisonの注解書 pp.549-550; Luzの注解書 p.310参照。
- (38) G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* I (repr. ed. Cambridge, Mass; Harvard University Press, 1970) p.33.
- (39) 例えば、レビ記7:15では「和解のための感謝のいけにえの肉は、それがささげられるその日に食べ、そのうちの少しでも朝まで残しておいてはならない。」と規定されている。
- (40) ミシュナー・ベラコト1:1およびアボト3:14参照。
- (41) この様な意味で「新しい律法」あるいは「メシヤ（キリスト）の律法」と呼ぶこともできるかもしれない。しかし、誤解を招き易いように思われる。Davies and Allisonの注解書 pp.564-566参照。また山上の説教も含めてイエスの教え全体と律法との関係については D. J. Moo “Jesus and the Authority of the Mosaic Law” *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1984) 3-49参照。従って、山上の説教の主題を弟子道 (discipleship) とする R. T. France (*Matthew* (Leicester: Inter-Varsity Press/Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1985) pp.105-107; *Matthew-Evangelist & Teacher* (Exeter; Paternoster, 1989) p.164) と山上の説教の主題を天の御国とする D. A. Carson (“Matthew” in: F. E. Gaebelin (ed), *The Expositor's Bible Commentary* VIII (Grand Rapids: Zondervan, 1984) pp.122-128; *The Sermon on the Mount* (Grand Rapids: Baker, 1978) pp.11-15) という両者の見解を筆者なりに折衷したことになる。
- (42) 事実、新改訳ではローマ4:11の ἡ δικαιοσύνηは「義と認められたこと」と訳され

ている。

- (43) マタイ5:6, 10, 20 ; 6:1, 33。
- (44) しかし、以下の人々は、両方の意味(賜物と要求と)があるとしている。H.Giesen, *Christliches Handeln* (Frankfurt am Main/Bern: Peter Lang, 1982) pp.122-146; R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco: Word Books, 1982) pp.157-161。
- (45) 新改訳の「善行」は必ずしも適訳ではないかもしれない。
- (46) W. D. Davies and D. C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew I* p.661; J.Gnilka, *Das Matthäusevangelium I* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1986) pp.250-251; U.Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I* p.370; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* pp. 89-91; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) pp.154-155; G.Strecker *Die Bergpredigt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 邦訳あり) pp.144-145。
- (47) H. D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount* pp.114-115; O.Betz “Bergpredigt und Sinaitradeition” in: O.Betz, *Jesus-Der Messias Israels* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987) pp. 339-347; H.Giesen, *Christliches Handeln* pp.166-179; R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount* pp.345-348; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1986) pp.142-143; P.Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) pp.188-191。
- (48) 新改訳本文では「その義」と訳されているが、“τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ”と男性単数属格形の(人称)代名詞 αὐτός が使われているので、「彼の」即ち「神」以外の何かを指しているとは考えられない。
- (49) 筆者には、この結論は釈義的には避けられないと思われる。反論は、釈義的というよりも神学的に動機付けられているのではないだろうか。

[新約学 専攻]

〔論文〕

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る ——

湊 晶子

- I. 初代ローマ皇帝アウグストゥスの「皇帝」理念
- II. 小アジア・東方属州における皇帝崇拜
 1. ヘレニズム的君主崇拜の影響
 2. 小アジア・東方属州の皇帝崇拜の特徴
- III. ローマ的思想圏における皇帝礼拝と皇帝崇拜
 1. アウグストゥス帝以降の皇帝礼拝理念
 2. アウグストゥス的皇帝理念の消滅
 3. ローマ思想圏における皇帝崇拜とローマ本来の宗教意識
- IV. 「皇帝礼拝」と「皇帝崇拜」の用語の整理
 1. 皇帝礼拝と皇帝崇拜の違い
 2. 皇帝礼拝と皇帝崇拜の違いとその今日的意味

一般に紀元前27年1月16日オクタヴィアヌスが、元老院会議において、インペラトウル・カイザル・アウグストゥス（Imperator・Caesar・Augustus）の称号を与えられ、初代皇帝に任命された時点で、皇帝礼拝が政治的法規定として確立されていて、その拒否が即キリスト者の迫害につながったと理解されがちである。しかし、ローマにおける皇帝礼拝確立の過程および内容はそれほど簡単ではない。

にもかかわらず、今日までの迫害史の多くは、殆ど「ローマ帝国とキリスト教」か「ローマ帝国とキリスト者」のように、帝政ローマの皇帝礼拝に対する

キリスト者の闘いと言う視点から論じられてきた。果たして迫害の直接的な原因が、皇帝の神格化と礼拝の強要にあったかどうか。皇帝の神格化のほかに、東方属州においても、ローマ思想圏においても、皇帝の崇拜意識が背後に強力にあったことを見逃すことは出来ない。とくに日本では昨年の大嘗祭に際して天皇制に関する議論が行われたが、ローマ帝国が抱えていた「皇帝礼拝」と「皇帝崇拜」に通ずる問題があると思う。

一般に、皇帝礼拝 (Emperor Worship) と皇帝崇拜 (Emperor Cult) とは同義語的に用いられて来た。筆者は、この両者は分けて考えるべきではないかと思うのである。実は、帝政ローマの中で、現人神として自らを拝ませた皇帝すなわち皇帝礼拝を強要した皇帝は、ごく僅かであったのである。にもかかわらず、そのような皇帝のもとでも、すでに迫害が記録されている。皇帝礼拝が公式的に確立されていなかったにもかかわらず、皇帝崇拜が急速に浸透していった実態は、憲法において象徴天皇を明記しながら、心のどこかに天皇崇拜を是認している日本の現状に多くの教訓を示していると思うのである。

今回ハーバード大学に客員研究員として招かれ、ヘルムート・ケスター氏のもとで、四世紀以降のローマ帝国における皇帝崇拜の実態について研究する機会が与えられた。「ミラノ勅令以降の皇帝崇拜の実態」について、次の機会に纏めるにあたって、今回は、一世紀から三世紀までのローマ帝国における皇帝の神格化をめぐる、「皇帝礼拝と崇拜」の概念的差異とその今日的意味について論じ、その序論としたい。

1. 初代ローマ皇帝アウグストウスの「皇帝」理念

元来ローマ人は保守的であって、古来のものをまずそのまま受け継いで保有し、現実の必要が出てくれば改革を考える傾向をもっていた。保守的であると同時に、きわめて实际的でもあるローマ人は祖先の慣習に執着して現実の圧力に反抗したりすることなく、伝統を尊重しつつ実際の変化に適応して進む傾向をもっていた。このような保守的かつ实际的なローマ人の特質から考えても、共和制ローマから帝政ローマに移行し、初代皇帝アウグスト帝が就任した時、一挙に伝統的な共和制が廃止され、それとまったく異質な専制君主制が革命的にとって変わったとは考え難い。

初代皇帝アウグストウス帝が、国家によって正式に神格化された皇帝として

就任したのでもないし、ローマ皇帝礼拝という制度がその時点で確立されたのでもないことは今日資料的に確認されて来ている。彼が紀元前27年に初代皇帝に就任した時、彼自身は決して君主的理念をローマに持ち込んだのではないことは、1) 元老院会議においてオクタヴィアヌスが与えられたインペラトル・カイザル・アウグストゥスという称号の分析からも、2) 紀元前28年元老院議員筆頭者プリンケプス (Princeps) に選ばれたことから、3) アウグストゥス自身の業績録に収められている記事からも結論づけて良い。

1) インペラトル (Imperator) の称号は「命令する人」を意味し、国法上の用語としては命令権を与えられた最高指揮官に固定し、さらに転じて勝利を得て帰国した将軍に、軍隊または元老院、または国民が献ずる名誉称号に拡大されたものであって、君主権を表すものではない。カイザル (Caesar) という語は、ジュリアス・シーザーの養子オクタヴィアヌスに与えられた呼び名で、ユリウス氏に属する「カイザル家のもの」という意味の言葉であり、「君主権をそなえた皇帝」という意味ではない⁽¹⁾。最後のアウグストゥス (Augustus) という語は、個人名ではなく、この時始めて造られた語である。J. R. フィアースは、「神のはたらきによって神秘性を備えて命令された」とする⁽²⁾。この語は超人間的性格を表すにつくられた言葉であって、彼を神として表すための言葉ではなかった⁽³⁾。

2) 元老院議員筆頭者プリンケプスに選ばれた事実は、君主権を備えた皇帝が選出されたことを意味しない。当時の資料から「余がプリンケプスであったとき……」というアウグストゥスの言葉や、またアウグストゥスが自分以外の有力者をもプリンケプスと呼んでいたこと⁽⁴⁾などから、アウグストゥス時代のプリンケプスの用法が共和制末期と同じであり、特別に新しい意味を添付したものではない。

3) アウグストゥスの業績録の中に、彼自身が君主としての権威をもつことをむしろ避けようとしている記事を見出す。「マルクス・マルケルスとルキウス・アルンティウスが執政官の年 (前22年)、国民からも元老院からも、私がローマにいなかった時もいた時も、独裁官を提供されたが、私は受け取らなかった。(中略) 前19年、前18年、前11年、元老院とローマ国民は一致して、私を単独の、最高の権限を持つ、法律と道徳の監督に選んだ。しかし、祖先の慣例に反して提供された政務官は、一切受理しなかった」と⁽⁵⁾。また、「共和制

時代における元老院制を包括した帝政を樹立した」とも彼は記録した⁶⁶⁾。

従って、アウグストゥス帝（キリスト降誕時の皇帝 BC14-AD14）といった場合、この「皇帝」という語に専制君主的、現人神的要素を含めて考えることは誤りであると思う。一般に、専制君主制の理念を盛り込んで用いている「皇帝」という語が、もともとローマのものではないにもかかわらず、「皇帝」を意味する英語の Emperor, ドイツ語の Kaiser が, Imperator Caesar を語源としている関係上、逆にこの言葉にも専制君主制を意味する「皇帝」という訳を与えてしまっているところに、誤解を生ずる原因がある。

アウグストゥスが初代ローマ皇帝に就任した時、アウグストゥスの皇帝制を樹立したと結論して良いと思う。このアウグストゥスの皇帝制は、プリンチパーツと言われ、共和制時代の元老院を取り込んだ君主制と説明しうる。すなわち、一個人に権力が集中しないローマ的統治概念を、初代皇帝は継承したのである⁶⁷⁾。

II. 小アジア・東方属州における皇帝崇拜

古く旧約時代の世界においては、神のほかにだれをも礼拝してはならない（出エジプト記20:2, 申命記5:7）と明記されているように、皇帝または国王を神として崇め礼拝する宗教行為は決して見ることが出来なかったし、これは新約時代においても同様であった（マルコ12:29）。そこで、ローマ皇帝礼拝の起源はイスラエル以外の異邦の世界に求められなければならない。

弓削達氏は皇帝礼拝の起源について、E. Bickerman, A. Wlosok のような皇帝礼拝に関する代表的な学者の意見を総合して、「『ローマ皇帝礼拝』という制度は存在したことはない、存在したものは実にさまざまな皇帝に対する榮譽の表明の仕方であり、その仕方としての祭祀の諸形式だ、ということが最近では言われるようになり、ローマ皇帝礼拝とは『近代が作り出したものだ』、とも言われて、おおむねそれは正しいと考えられるに至っている。つまり皇帝礼拝といっても地方が異なり、時代が異なるに応じて実に多様な形態をとったのであって、単一の普遍的制度がいつかから始まったというものではない」と論述された⁶⁸⁾。

一世紀のローマ帝国下に生き、宣教活動に従事したイエス・キリスト、パウロ、ペテロ、ヨハネの時代背景を、「皇帝礼拝の強要に対抗したキリスト者」

として描きがちであるが、厳密な史的分析からは間違いである。なぜなら、紀元250年までで、生前に自らを神格化して、皇帝礼拝させた皇帝は数名しかないからである。

一世紀以来次々に拡大されるローマの版図の中に、次第に皇帝礼拝、皇帝崇拜が発展していった背景として、次のような三つの段階が想定されると思う。すなわち、東方的君主礼拝と、ヘレニズム的英雄崇拜とローマ本来の宗教意識などが、段階的に結合して、ローマ皇帝礼拝、皇帝崇拜理念を作り上げたと言えよう。そうして、東方属州においては、ヘレニズム的君主崇拜との関連が、ローマ思想圏においては、ローマ本来の宗教意識との関連が見られる。

1. ヘレニズム的君主崇拜の影響

古くからエジプト、バビロニアをはじめオリエント世界のいたる所で見られた君主礼拝の風習、すなわち国王の前で臣下は神に対する拝跪はいきの礼をしなければならなかったが、そのような風習がヘレニズム世界に伝えられ、ヘレニズム世界に存続していた英雄崇拜（Hero Cult）と結合したと思われる。

ギリシアには古くから哲学者や政治家を死後に限って英雄化し崇拜する風習があったが、後に国家的功労者を生前に神格化する風習に拡大解釈され、アレキサンドロス大王とその後継者の間で、国王を神の後裔として考え、崇めるようになっていた。このような風潮があったからこそプロトレマイオスⅡ世は、エジプト人の間でも、ギリシア人の間でも神として君臨することが可能であったとH. ケスター氏は指摘される⁹⁾。

シリアのセレウコス王朝の王の中では、アンティオコスⅡ世（Antiochus II）はテオス（Theos, 神）と呼ばれ、Ⅳ世はエピファネス（Epiphanes, 神の顕現）となえられた。このように、アウグストゥス帝出現以前に、地中海世界には君主または英雄を崇拜する習慣があったのである。

2. 小アジアおよび東方属州の皇帝崇拜の特徴

パウロの第一回および第三回伝道旅行の中心となり、今のトルコに当たる小アジアは、ローマの時代にはギリシア人都市の世界で、その思想および宗教的伝統はギリシア的であった。したがって、ヘレニズム英雄崇拜や生きた人間の神化はアレキサンドロスに遡って一般的であった。

前述したごとく初代皇帝アウグストゥスは、ヘレニズム的君主礼拝の導入には慎重であったにもかかわらず、ここヘレニズム的君主礼拝の強い東方属州に

においては、早くから初代皇帝アウグストゥスに対する崇拜の意識が定着していたことは見逃すことはできない。東方属州民は早くからローマ女神とアウグストゥス自身に対する神殿をベルガモンとニコメディアに奉獻している⁽¹⁰⁾。

またアジア州議会はアウグストゥスの誕生日（9月23日）を新年の開始と決議して、プリエネ碑文に、「天の摂理がアウグストゥスをもたらし、彼をわれわれと、われわれ子孫のために、救い主としてつかわし、戦争をやめさせ万物に秩序を与えた。なぜなら彼はかれ以前の善行者に優るのみならず、彼世の何人も彼より卓越する見込みをもちえないからである。この神の誕生日は、彼がもたらした福音の世界に始まる日である」と刻銘した⁽¹¹⁾。後に歴年の調整にあたって、アウグストゥスは八月を自分の添名に因み「アウグストゥスの月」と命名し、「私の生まれた九月よりも、むしろ八月をとったのは、最初の執政官に就いたのがたまたまこの月で、そして特別輝かしい勝利を収めたのもこの月であるから」と弁明したとスエトニウスは記録している⁽¹²⁾。

また、ヘロデ王は、前27年にオクタヴィアヌスがアウグストゥス（セバストス）の尊称をうけたときに、サマリアの町をセバステと改名し、その町の多くの豪華な建物の間にアウグストゥスの神殿を建てたとされている。22年にヘロデは、地中海に新しい港町を建てる事業を始め、この町を皇帝アウグストゥスに敬意を表してカイザリアと名付けた。さらにヘロデは皇帝の東方旅行とパルチア人に対する外交上の勝利を記念して20年の晩秋にゲネサレ湖の北にアウグストゥス礼拝堂を建てたと記録に残されている⁽¹³⁾。

以上いくつかの例から見られるように、東方属州諸州においては、比較的早くからヘレニズム的君主礼拝が見られた。J. R. フィアースは、東方属州の地方自治体の中に見られた崇拜意識を「Municipal Cult」として説明した⁽¹⁴⁾。ここで注意したいことは、ローマ帝国政府とは係わりなく、皇帝崇拜的理念がヘレニズム的君主崇拜の影響のもとで一般化していたこと、しかもそれが国家権力による強要からではなく民衆の間の崇拜意識によったこと、また、忠実な祭儀の施行によって崇拜行為が表されていたことなどである。

III. ローマ的思想圏における皇帝礼拝と皇帝崇拜

先にアウグストゥス帝の皇帝理念のところで指摘したように、原則として彼は自分は神ではなく人間であると宣言したし、この理念は彼以後の皇帝理念の

なかにも継承されていった。

1. アウグストゥス帝以降の皇帝礼拝理念

ティベリウス帝（イエスの十字架刑の時の皇帝 AD14～37）のラコニア都市ギェイオンに宛てた紀元15年の手紙⁽¹⁵⁾、クラウディウス帝（パウロの伝道旅行の時の皇帝 AD41～54）のアレクサンドリア人への41年の手紙⁽¹⁶⁾は、いずれも皇帝自ら神格化への懸念を退けたものである。すなわち、これらの手紙は、あて先である都市が申し出た神化、神的榮譽に答え、それぞれの好意に対してそれを高く評価しつつも、申し出た榮譽決議を一つ一つ検討し、そのあるものの或いは全部が自分にふさわしくない、として強く辞退する内容をもっている⁽¹⁷⁾。

ローマ的思想圏において皇帝が現人神として神格化された例は少なく、殆ど死後においてであったことは特筆すべきである。次々に発掘される碑文に⁽¹⁸⁾、「神」という言葉が明記されていることに注目したい。

- ・前24年の碑文 アウグストゥスの称号「神の神」
- ・ペルガマムからの碑文 「神アウグストゥスへの讃歌」
- ・50年と54年のネロへの奉献碑文 「良き神」「最も偉大な神の御子」

ローマ皇帝の神格化については、AD250年までは、生前神格化を主張した皇帝が、必ずしも死後神格化されたわけではないし、また生前も死後も神格化されなかった皇帝もあるといったように、事情は複雑である。ローマ皇帝神格化に関する「死者裁判」について、弓削 達氏はつぎのように貴重な資料を紹介された。

「アウグストゥス以後、歴代の皇帝は、その死後、原則としてコンセクラーティオーの元老院議決を受けて『ディーウス』となり国家神に受け容れられた。しかし、議決にさいして、生前の政治、功績が判断され、とくに元老院との関係が友好的であったか否かが判断の材料となった。議決の提案は多くの場合、帝位を継いだ次の皇帝であった。元老院の目から見て善帝でなかったと判断されると、コンセクラーティオーの議決は行われず、反対に、『記憶の抹消（ダムナーティオー メモリアイ [damnatio memoriae]）』が決議され、生前の行為が否定され、彼の名前そのものが公式記録（碑文のたぐいに至るまで）から抹消され、削りつぶされた。したがってこの議決のあれかこれかは、元老院による死せる皇帝の裁判とも言えた。」⁽¹⁹⁾

ローマ的思想圏では確かにヘレニズム的君主礼拝は無条件に受け入れられなかったのである。アウグストウスの功績を讃えてローマに神殿が建造され、Divus（神）として祀られたのも彼の死後であった。古く共和制時代から行われた勝利の祝祭行列にあたって、勝利の女神ヴィクトリアとともにカイザルの像が出現した際に、全く拍手喝采が群衆の間に起こらなかったという事実からも明らかである。東方属州におけるような皇帝の神格化に、ローマ市民が潜在的に抵抗していた傾向が見られる。

一世紀のローマにおいてカリグラ帝（AD37～41）、ドミティアヌス帝（AD81～96）を除いては、皇帝が現人神として取り扱われたことはなかった。治世中に自らを神と呼ばせたカリグラ帝は、死後にこの称号を元老院の議決によって剥奪されている。暴君ネロですら、彼自身を現人神として礼拝を強要したという記録は残っていない。ヘレニズムの影響を強く受けた上流階級の哲学者セネカは、現人神ネロ皇帝存立に努力したが成らず、後継者ウェスパシアヌス帝によって、伝統的なアウグストウスの神格化（死後における）に引き戻された。しかも、ダムナーティオー・メモリアイが議決され、死後の神格化も否定されている。従って、前述のダイスマンの資料にある、「良き神」というネロに対する奉献碑文から、「神」という文字は抹殺されたのであろう。

このようなアウグストウスの皇帝理念は、マルクス・アウレリウス帝（AD138～161）まで、一つの例外を除いて保たれたと考えて良い。その例外はドミティアヌス帝（ヨハネ黙示録の時代）である。彼は、自らを古代ローマの主神ユピテルの御子であると考えさせ、皇帝礼拝を確立し、帝国一帯の人々に一人残らずローマ皇帝礼拝式に参列すべき義務を課した。83年ドミティアヌス帝の王子の死の記念して出された金貨においてその絶頂に達した。「この世を去った王子は天に座っており、『神聖なるカイザル・ドミティアヌスの子』と刻んである」と。また、ローマ帝国の命令がローマ各州に布告される時は必ず公式の前文から始められたが、85年の記録には「神聖きわまる皇帝が命令される」という一文が付けられている⁽²⁰⁾。しかし、この時、彼は元老院からも、多くのキリスト者からも反撃された。

新約聖書時代の皇帝で、コンセクラーティオーの議決によって、死後神格化してもらえなかった皇帝は、ティベリウス、カリグラ、ネロ、とドミティアヌスであった。

一世紀のローマ帝国下に生き、伝道活動をしたイエス・キリスト、パウロ、ペテロ、ヨハネの時代の皇帝神格化の状況を調べるてみると、キリスト者迫害の原因を皇帝礼拝の拒否だけに求めることには無理がある。ローマ本来の宗教意識との関連を分析する必要を覚えるが、迫害の原因論については、今回のテーマから外れるので、「古代ローマ本来の宗教意識と初代教会が受けた迫害との相関」など、いくつかの論文で補って頂きたい⁽²¹⁾。

2. アウグストウスの皇帝理念の消滅

アウグストウスの皇帝制、すなわちプリンチパツツスの理念は、マルクスアウレリウス帝後、丁度ローマ史一千年を迎えたローマが衰退の一途を辿り始めたころから、変質せざるを得なくなった。元老院を取り込んで運営されていたプリンチパツツスの制度は、次第に元老院的要素を排除して、専制帝政に移行することとなったのである。一個人に権力が集中しないことを望んだローマの分子は、ここに至って消滅し、政府が法的に皇帝礼拝を強要する時代が到来したのである。

250年以降、事情は一変し、専制帝政が減りゆくローマ帝国の統一と再建の手段として考えられ、帝国の住人一人残らず皇帝礼拝への参加が義務づけられるようになった。デキウス帝 (AD 249-251) は、250年に勅令を出して、少なくとも年に一回、ローマの祭壇で神々と、皇帝の神性とに、犠牲を捧げることがを要求した。犠牲を捧げた者には「リベラス」という証明書が交付された⁽²²⁾。現人神として君臨する皇帝への礼拝が強要されたのである。ディオクレティアヌス帝の下で、この専制帝政は強化され、多くの殉教者を出した。この政策は、4世紀に入って、コンスタンチヌス帝のミラノ勅令 (AD 313 The Edict of Milan) によって信教の自由がもたらされるまで続いた。そうして4世紀のテオドシウス帝の時代には、キリスト教はローマ帝国の国教とされるにいたったのである。

ここで興味深いことは、キリスト教の公認時代に皇帝崇拜 (Emperor Cult) が、なおも形をかえて存続し続けたことである。歴史上はじめて信教の自由を定めたといわれるミラノ勅令とはどのような内容のものだったのか。キリスト教公認時代においても、「新しい皇帝崇拜」⁽²³⁾として存続しつづけた崇拜概念とは、どのような性格だったのか。これらの研究は、とくに日本の現況においては必須であると思う。政教分離の必要性との関連をも含めて、この点について

の資料をまとめる作業は、筆者の次の課題である。

3. ローマ思想圏における皇帝崇拜とローマ本来の崇拜意識

ヘレニズム的色彩の強い東方属州とは異なり、ローマ思想圏では、人間の神化思想は、生前の神化、死後の神化を問わず、元来は無縁であったのである。ローマ人は人間生活や自然生活を掌握する多くの神々の存在を信じながら、それらの神々をギリシア人のように、人間的姿態をもった像として表さなかった。ローマが建国以来170年間も神話を知らなかったことから伺い知ることができる。

ローマ古来の神々は、はっきりした個性をもたない非人格的な諸力であり、神々はそれぞれのヌーメン (Numen) すなわち思想と力によって自らを顕したと考えられ、その神々が国家に対してどのように「はたらく」かが重大事項であった。とくにここで注目したいのは、「神々のはたらき」が地上の王、支配者を通して (下線筆者)⁽²⁴⁾もたらされるという意識構造である。ローマ史一千年を迎えた180年ごろ、すなわちアウグストゥスの皇帝理念が専制君主的理念に移行していく時期は、ローマが危機に瀕した時であった。このローマの衰退の原因を、ローマに古くから伝わる神々の怒り、「神のはたらき」として捉え、キリスト教絶滅に勢力的に手を延ばしたとされる。

実戦的、行動的、組織的なローマ人にとって、第一の関心事は、個人的レベルの信仰ではなく、むしろ一国家の幸福と安寧をいかに国家として保持するかであった。ローマにとっては、個人宗教であるよりは、国家宗教であったといえよう。R・ペタツォニの、「ローマ宗教は個人的救いを第一義的な問題としているのではなく、あくまでも一国家の幸福と安寧を目的とした国家宗教である」⁽²⁵⁾という、また、グーターマンの「ローマ宗教は、個人の信仰に関する事柄であるよりは、国家的祭儀である」⁽²⁶⁾との見解に同意する。

ローマ人にとっては神々が国家に対していかに働くかが問題となるのであるから、神の怒りを国家として免れるような祭儀を行うことがかれらの関心事となった。結局のところ、ローマ人のいう宗教とは、神々の加護を信頼して神々にふさわしい祭儀、すなわち犠牲をささげることにほかならなかった⁽²⁷⁾。このような実態を総合してみる時、ローマにおける迫害の原因は、「政治的であるよりは、宗教的であった」⁽²⁸⁾とするM. ソルデイ氏の見解に同意する。

また、ローマ帝国の版図がひろがり世界的傾向が進むとともに、その地方地

方の神々をローマ宗教の中に包摂、吸収していったのも特質である。しかし、ここで注目しなければならないことは、外来宗教の包摂、吸収といった場合、ローマ宗教の改革を意味するものではなく、ローマ宗教の伝統と父祖の慣習を尊重して古代末期までそれを一貫し続けた点である。

アウグストウスの皇帝理念を貫いて、ヘレニズム的君主礼拝に対して、比較的冷静であったローマも、帝国統一という歴史的必然の中で、国家の幸福と安寧を保持するために、東方的専制君主制を樹立し、ディオクレティアヌス勅令を發布して、皇帝礼拝を公式に強要するドミナーツス体制を敷くに至った。

Ⅳ. 「皇帝礼拝」と「皇帝崇拜」の用語の整理

キリスト教がヘレニズム、ローマの両領域に伝播されるに従って、キリスト者は皇帝礼拝、皇帝崇拜の諸問題と直面せざるを得なかった。キリスト者がユダヤ教から受け継いだ最も重要な律法は、偶像礼拝の禁止であり、皇帝の像を拝むことはこの律法を犯すことになる。そして皇帝礼拝は人間を神として拝むことであるから、許されるべきではない。ドミティアヌス帝や250年以降の専制帝政的皇帝の治下では、皇帝礼拝への不参加が教会の死活問題となり、多くの殉教者を出したことは一般に知られるところであり、理解できる。

しかし問題なのは、例えドミティアヌス帝のような強力な皇帝礼拝強要者があったとしても、ケスター氏が結論しているように「最初の二世紀間に皇帝礼拝が帝国の古い宗教に代わる新しい宗教として発達したとは考えられない」⁽²⁸⁾ 状況の中で、何故なおも強力に、東方属州においては現人神的崇拜が、ローマ思想圏では国家宗教、祭儀宗教としての皇帝崇拜意識が発達し続けたかということである。

1. 皇帝礼拝と皇帝崇拜の違い

皇帝礼拝は、皇帝自らを神格化し、国家として公式に国民全体に犠牲を捧げさせ、皇帝礼拝式に参加すべく、ローマ帝国が強要した状況において用い、皇帝崇拜は、アウグストウスの皇帝理念が存続しているにもかかわらず、ヘレニズム的君主礼拝と結びついて現人神的崇拜を発展させた東方属州の民衆信仰、ローマ本来の宗教意識と結合して祭儀宗教化していった民衆の信仰形態に用いることができると思う。このように整理して見ると、ローマ帝国の中で、皇帝礼拝 (Emperor Worship) の表現を用いられる皇帝は、前述の如くわずかしか

存在しない。

このように整理することによって、ローマ史家タキトゥスの「かくれた罪と人間憎悪の罪によって罰せられた」というネロ皇帝時代の迫害の原因などを明確に理解することができるのではなかろうか。

Emperor Worship (皇帝礼拝) と Emperor Cult (皇帝崇拜) は、日本のような宗教事情の下では、英語圏以上に整理して用いた方が良いのではないかと長年考えて来た。ケスター氏がディスカッションにおいても、最近の著作においても両者を分けて考える試みをしておられ、多くの示唆を与えられた。

2. 皇帝礼拝と皇帝崇拜の違いとその今日的意味

1) キリスト者が紀元313年のミラノ勅令によって、国家から正当な宗教と承認されたことは、信教の自由を勝ち取った勝利のように評価されがちであるが、果たして今日までの歴史において勝利であったかどうか。

380年のキリスト教の国教化以来、「教会と国家」の連携が西欧の歴史の重要な軸となった。中世における教皇権絶頂時代には、教皇が司法権、行政権、監督権を掌握するなど、国家と教会は緊密な関係に置かれた。そうしてジュネーブ神聖政治、クロンウエル神聖政治、ニューイングランド神聖政治を経て、ついに政教分離の大原則が、アメリカ史の中で、ロジャー・ウイリアムズによってニューイングランド神聖政治からの分離という形において実現した³⁰⁾。教会と国家の分離の原則が、打ち立てられたことは、歴史的に意義深い。

ミラノ勅令による信仰の自由の内容、その下にあったキリスト者の国家に対する意識、Emperor Cult 皇帝崇拜の依然としての発展を分析する時、客観的に国の習慣と理解し得る点を除いて、特定の宗教が国家の問題に深く介入することは多くの問題を残す。政教分離の重要性を痛感する。

2) たとえ皇帝自身が現人神的な神格化に否定的意識を示しても、東方属州においても、ローマにおいても、一般民衆の皇帝崇拜意識が宗教意識として根強く、国家からドミナーツ的皇帝礼拝が強要された時、抵抗なく受容できる素地を作ってしまったことに注目したい。

昭和天皇が重体に陥ったときの自粛騒動に見られるように、何も権力におどらされて民衆が従ったのではなく、まさにみずから進んで行った“自粛”だったところに、ローマの皇帝崇拜に通ずるものを見出すのである。

3) ローマ史一千年をむかえた180年ごろは、ローマが危機に直面した時で

もあり、プリンチパーツスからドミナーツスに移行する頃でもあった。危機的現実の中で、ローマに古くから伝わる神々の怒りとして捉え、「神々のはたらき」がローマに下り、その原因がキリスト教にあるとして、撲滅に精力的に手をのばした。

ローマ本来の宗教意識はローマ帝国の共同体理念と不可分な伝統的宗教であり、キリスト教はこれを脅かすものと理解されていた。すなわち、Superstitio「迷信」であったのである。このような共同体理念の中で、ローマ宗教は「個人の信仰に関する事柄であるよりは、国家的祭儀」として発展し、神々の怒りが国家に働かないように、「淮奠・焼香・献花」などによる祭儀をとりおこなうこと⁽⁴⁾によって、国家に対する忠誠をあらわした。

ローマにおいて特徴的なのは、神々の中に皇帝神が同列に位置づけられたのではないことである。ローマの神々は神格化されていたが、皇帝は死後において神格化されたに過ぎない。皇帝を通して神々は「はたらく」と考えられたが、皇帝が神となったことは殆ど見られない。日本の旧憲法では、天皇はまさに神聖にして侵すことの出来ない神であった。皇祖皇宗の、そして現人神としての天皇の存在を歴史の中に経験した日本において、ローマ帝国における「皇帝」の神格化との根本的違いを深く念頭に置く必要がある。

西欧においても、ローマ皇帝とキリスト教の問題は古くて新しいテーマとして、数多くの研究がなされている。しかし Emperor Worship と Emperor Cult は必ずしも厳密な意味で分類されて用いられていない。また、その必要性も切実ではない。しかし、日本のもつ特殊性を考える時、ローマ皇帝礼拝と崇拜は整理して用いる必要があると考えるのである。

注

- (1) 弓削 達『ローマ帝国の国家と社会』（岩波書店、1964）98.
- (2) J. R. Fears, *Princeps a Diis Electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome* (Rome: American Academy, 1977) 209.
- (3) Helmut Koester, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Berlin: Walter De Gruyter, 1980) 369.
- (4) 弓削 達『ローマ帝国の国家と社会』（岩波書店、1964）100.
- (5) 船田享二「アウグストゥス業績録」『羅馬元首政の起源と本質』（岩波書店、1936）

12.

スエトニウス「神君アウグストウスの業績録」『ローマ皇帝伝』上、国原吉之助訳（岩波書店、1986）211.

アウグストウスがローマの統治権の下に世界を服従させた業績と、彼が国家とローマ国民のために負担した経費は、ローマにある二本の青銅柱に刻銘されて居る。

- (6) C. K. Barret, *The New Testament Background: Selected Documents* (New York: Harper & Row, 1989) 4.
- (7) 湊 晶子「古代ローマ本来の宗教意識と初代教会が受けた迫害との相関」『福音主義神学』6（1975）19-23.
- (8) 弓削 達『ローマ皇帝礼拝とキリスト教徒迫害』（日本基督教団出版局、1984）268-269.
- Elias Bickermann, *Consecratio. Le Culte des Souverains* 1-15. Antonie Wlosok, *Rom und Christen*. Stuttgart, 1970.
- (9) Helmut Koester, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age* (Berlin: Walter De Gruyter, 1980) 31-36.
- (10) 秀村欣二「ローマ皇帝支配の意識構造」『岩波講座 世界歴史』3（岩波書店、1970）52.
- (11) 前掲書 53.
- (12) スエトニウス『ローマ皇帝伝』上（岩波書店、1986）127.
- (13) E. シュタウファー『エルサレムとローマ イエスキリストの時代史』荒井献訳（日本基督教団出版部、1965）48-52.
- (14) J. R. Fears, *Princeps a Diis Electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome* (Rome: American Academy, 1977) 215.
- (15) Victor Ehrenberg and A. H. M. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* (Oxford, 1955) no. 102.
- (16) E. Mary Smallwood, *Documents Illustrating of Gaius Claudius and Nero* (Cambridge, 1967) no. 370.
- (17) 弓削 達『ローマ皇帝礼拝とキリスト教徒迫害』（日本基督教団出版局、1984）281.
- (18) Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recent Discovered Text of the Greco-Roman World*, Trans. L. R. Strachan (New York:

- Hodder and Stoughton, 1910) 350.
- (19) 弓削 達『ローマ皇帝礼拝とキリスト教徒迫害』（日本基督教団出版社、1984）305.
- (20) Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East* (New York: Hodder and Stoughton, 1910) 152.
- (21) 湊 晶子「古代ローマ本来の宗教意識と初代教会が受けた迫害との相関」『福音主義神学』6（1975）18-39.
「国家権力に対するキリスト者の取るべき態度に関する聖書の教えと実践」東京基督教短期大学『論集』8（1976）18-30.
『キリスト者と国家』（聖書図書刊行会、1962）1-141.
- (22) H. ベッテンソン編『キリスト教文書資料集』（聖書図書刊行会、1976）37.
Greek Papyri 48.
- (23) Alistair Kee, "The New Imperial Cult" *Constantine Versus Christ* (London: SCM Press.,1982) 153-165.
- (24) J. R. Fears, *Princeps a Diis Electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome* (Rome: American Academy, 1977) 193.
- (25) Raffaele Pettazzoni, "State Religion in the Religious History of Italy" *Essays on the History of Religion* (Leiden: E. J. Brill, 1967) 208.
- (26) S. L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome* (London: Aiglon, 1951) 26.
- (27) Albert Grenier, *The Roman Spirit in Religion, Thought, and Art* (New York: 1926) 365-404.
- (28) Marata Sordi, *The Christians and the Roman Empire* (Norman and London: University of Oklahoma Press.,1986) 179.
- (29) H. Koester, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Berlin: Walter De Gruyter, 1982) 366-371.
- (30) Edmund S. Morgan, *Roger Williams: The Church and the State* (New York: Harcourt, Brace Inc., 1967) このテーマに関しては大変参考となる資料
- (31) S. L. Guterman, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome* (London: Aiglon 1951) 26.

〔古代キリスト教史 専攻〕

〔論文〕

『安息日規定』再考 — (1)

木内伸嘉

モーセ五書中の安息日の規定は、キリスト教徒に様々な問題を投げかけている。安息日規定と日曜日との関係、十戒の第4戒である安息日規定と主イエス・キリストの安息日における癒しとの関係、ひいては律法と福音との関係、そして安息日とメシヤ思想との関係など、旧新両約聖書にかかわる重要な問題を提示している⁽¹⁾。それだけに、個々の関連テキストに対し厳密な解釈と考証がなされなければならないことは言うまでもない。

十戒における安息日規定そのものをとっても、問題は決して単純ではない。とりわけ、十戒の第4戒に位置するということから、その規定は十戒研究とのかかわりなしで観ることが出来ない面もある。例えば、出エジプト記側の十戒と申命記側の十戒のテキストの主要な相違点が、第4戒の安息日規定に多くみられることもあり、学者の関心が、第4戒のオリジナルな形式に、あるいは、安息日の歴史の変遷とのかかわりという観点から両テキストの成立過程に注がれてきた傾向がある⁽²⁾。このようなアプローチは、それ自体否定されるべきものではないが、歴史的発展という前提をもってテキストに近づくととき、そのテキストそのものが言わんとする重要なことを見落とされたり、過少評価されたり、あるいは、無視されたりすることがある。まずは、十戒の第4戒のテキストを今ある形で解釈する必要がある。というのも、安息日規定は、従来、「休息」という観点からのみ観られ、安息日を「聖別する」という側面に十分な注意が払われなかった傾向があるように思われるが⁽³⁾、それは、テキストに対するアプローチにも問題があると思われるからである。

以下の考察では、規定のなかの「聖別する」という側面に強調を置き、特に、今回は、出エジプト記20章8-11節に焦点をあてて考えてみることにする⁽⁴⁾。

十戒の第4戒は、**יָזְכֹּר יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ**で始まる。「覚えよ」(**יָזְכֹּר**)という、単に「記憶」以上の、全存在をもつての応答が⁶⁾、**שָׁבַת**という形で表現されるよう命じられている⁶⁾。

続く9-10節では、6日間仕事をし、7日目にはその仕事をやめるべきことが述べられ⁷⁾、11節において、神が天地創造を6日間でおわり、7日目には休まれたからという理由もしくは背景が導入される⁸⁾。

ところで、この8節から11節までは、誰の目にも明らかなように、人が6日間働き、7日目に仕事をやめることと、神が6日間活動し、7日目に休んだこととの並行関係を提示している。

人の6日間の労働 → 7日目に仕事をやめる → **שָׁבַת**
 神の6日間の創造 → 7日目に休まれた → **שָׁבַת, יָזְכֹּר**

この神の側の行為とイスラエルの側の行為の並行性は、さらに、神が安息日を**שָׁבַת**したので(11節)、イスラエルもその日を**שָׁבַת**すべきである(8節)、ということによって強調されている⁹⁾。即ち、人の7日間全体の過ごし方と神の7日間**全体の**過ごし方が類比関係で観られている。従って、この文脈では、人の**שָׁבַת**の内容は7日目に「仕事をやめる」ということと不可分ではあるが、より厳密に言えば、それは、ただ単に7日目に仕事をやめれば良いということでもない。7日目に強調が置かれているが、「6日働いて7日目には仕事をやめる」ということであり、広い意味では7日間全体の過ごし方に言及している¹⁰⁾。さらに言えば、そのことは7日間の単なる過ごし方を規定しているのではなく、7日間の労働と休息が創造の神との関係において有意義なものとしてされているのである。

さて、このような8-11節全体における神と人との全体的な並行性を意識しつつ、8節と11節における**שָׁבַת**の意味を考えてみたい。便宜上、11節の**שָׁבַת**から始める。

この語の意味は創世記2章3節のそれと異なるものではないと思われる。ここで、その正確な訳は扱えないので、その意味に関する基本的な考察をしておきたい。この語に対しては、従来、**declarative/estimative** (宣言の/判断・

評価の)な ‘to declare holy’ (聖と宣言する) という意味か, factitive (作為の) な ‘to sanctify, consecrate’ (聖別する) という意味が考えられてきた⁽⁴¹⁾。前者の可能性は, **שָׁבַט**が幾つかの行為の叙述が連続する際, その最後の行為として登場する場合が多いことから生まれたのかもしれない。例えば, 創世記2章3節においては**שָׁבַט**が, その他, 祭儀的文脈においては (レビ8:15, 16:19など), **הִקְדִּישׁ**, **שָׁבַט**などの動詞がこの語に先行する。即ち, **שָׁבַט**という行為の前に, 祝福や, 罪・汚れの除去がなされているので, **שָׁבַט**自体は何か, それに先行する行為によって作り出された状況にある評価を下すだけであるかのような印象をうける。しかし, その語がこのような文脈にある時, それは, 必ずしも, それに先行する語と全然別の意味でなくてはならないということはない。**שָׁבַט**の場合, その語が, それに先行する動詞の概念と「類義的」であるという可能性の方がより高いのではないか⁽⁴²⁾。そのような見方に立つと, **שָׁבַט**それ自体にも factitive な意味を認めることもできよう。

しかしながら, この**שָׁבַט**の意味が declarative/estimative であるのか, それとも factitive かという問い自体, 意義深いものであるかどうか問われなくてはならない。「聖なるものと認める, あるいは宣言する」ということが, 實際上, 単なる認識の問題でないことは言うまでもないことである。神が安息日を「聖なるものと宣言する」場合, 聖であることの様々な条件が付随し, 実効力を持つことを考慮して (以下を参照), 一応, ここでは factitive な意味, 即ち, 「聖別する」(hallow, sanctify, consecrate) に解することを提案する。

さて出エジプト記20章8節における**שָׁבַט**の意味は, 11節のものと同じと考えて差し支えないのであろうか。勿論, 事柄上, 神が安息日を**שָׁבַט**するのは, 人が安息日を**שָׁבַט**するのと次元の異なる事であろう。特に, 「聖」の源が人にはなく, 神にのみあるという前提からは, その語を declarative/estimative な意味に解する向きも出てくるかもしれない。しかしながら, 祭儀においてもそうであるように (レビ8:15, 16:19, 出29:3など), その語の主語が神以外であっても, 要は, 神が定めた手続きに従って, 資格を備えた人 (例えば, モーセ, 大祭司, そして, ここではイスラエル) が様々なものを「聖なるものとする」ことが出来るのである。そのような訳で, **שָׁבַט**の主語の如何によって, その訳語を変える必要はないものと考ええる。

特に, 出エジプト記20章8-11節においては, 神の**שָׁבַט**に対する応答とし

て人が**שָׁבַע**するよう要求されているという事実を考慮することが必要であろう。従って、8節の**שָׁבַע**に対しても、神のものとして「聖別する」(sanctify, consecrate)というような factitive な意味を想定することが妥当であるように思われる。「聖別」が実際にどのようなことを指しているのかは以下に論じられる。

ところで、11節後半においては、「それゆえ神は……」と続くが、この **יָבִיעַ** は、何を指して「それゆえ」なのであろうか。即ち、統語論上、その句は、**יָבִיעַ**以下の文（「それは、主が6日のうちに、……7日目に休まれたからである。」）に従属するのであろうか。それとも、独立しているのであろうか。換言すれば、**יָבִיעַ**以下の文（「それゆえ、神は安息日を祝福し、これを聖別した。」）は、天地創造時の第7日目と関係することは明らかであるが（創世記2:3を見よ）⁽⁴³⁾、その天地創造の第7日目の「休息」(11a)という事実から直接「それゆえ」と結論づけているのか、それとも、**יָבִיעַ**は、天地創造の出来事そのものに言及するものではなく、十戒が与えられた時点での新たに制度として立てられた「安息日」に言及して、「それゆえ……」と言っているのであろうか。

前者の可能性は、一般に採られてきた立場のように思われる。これによれば、人が6日間働き、7日目に休むのは、神が天地創造時にもそのようにしたからだという並行性を述べるのみであり、必ずしも、この文脈では、7日ごとに巡ってくる安息日が神によって「祝福され、聖別されている」とは言われていないことになる。

他方、後者の見解は、特に、**יָבִיעַ**が五書において、しばしば、過去の出来事を語り手の時代の状況と結合する時に用いられるという事実から浮かんでくる可能性である⁽⁴⁴⁾。この場合、その句は、「それ故今、神は安息日を祝福し、聖別された。」といった意味になり、8-11節全体の趣旨が「7日ごとに巡ってくる安息日が、今、神により、祝福、聖別された。だから、あなたは、安息日を聖別しなさい。」ということになる。

このような二通りの可能性が考えられてきたが、この11節後半について、以下のようなことを指摘したい。第一に、後者の可能性に反するが、11節は「安息日」という語の登場を除くと、創世記2章3節と、実質上、内容において一致するので、出エジプト記20章11節後半を、その前半に滑らかに続くように読

むことも出来る。

第二に、創世記2章3節全体の構成と比較するとき、出エジプト記20章11節は、特に **לַעֲלֹכְךָ** による提示によって、8節との間に並行関係が生まれているように構成されている。**שְׁבֻתָּהּ** における並行性はすでに述べたが、次のように、**יְוֹם הַשְּׁבֻתָּהּ** の対応も観察される。

זְכוֹר אֶת יְוֹם הַשְּׁבֻתָּהּ לַקֹּדֶשׁ

עַל כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת יְוֹם הַשְּׁבֻתָּהּ וַיְקַדְּשֶׁהוּ

このこと自体は、上記の二つの可能性の何方かを支持するものではない。

第三に**שְׁבֻתָּהּ**という語が、8-11節において、8節、10節、11節に登場している。聖書の順序で、この語は、創世記2章1-3節には登場せず、出エジプト記16章に初めて登場する(25節以下)。さて、もし、11節が創世記2章3節のテキストに基づいているとした場合、11節の記者は、創造の7日目を「安息日」と呼んでいることになるであろう。その意味では、11節全体が「安息日」の起源を提示しているともとれる。他方、ここ8-11節では、創造の第7日目もイスラエルにとっての第7日目も共に「安息日」と呼ばれ、第7日目=「安息日」と一般化されているように見える。これらの観察に照らし、上記、第二の点、即ち8節と11節との並行性をみる時、神の天地創造の第7日目とイスラエルにとっての第7日目との一体性が強調されているように思われる。従って、8-11節の件り全体から観た場合、11節後半の「安息日」をただ一度限りの創造の第7日目だけを指すようにとるのは一面的ではなからうか。

以上のような考察から、暫定的な結論ではあるが、上記二通りの可能性の折衷のようなものが妥当ではないかと思われる。即ち、11節後半の**לַעֲלֹכְךָ**は、基本的には、11節前半からの直接的な結論として、創造の第7日目のことに言及している。しかし、その天地創造時の第7日目の神の行為、即ち、祝福と聖別が、十戒における「安息日」の制定においても適用され、有効なものとしてされているということである。

この考えによれば、8-11節全体には、神とイスラエルが共に安息日を聖別するという並行性だけでなく、すでに安息日が神によって祝福・聖別されている故にイスラエルはそれに応えるよう招かれているという意味合いも加わることになる⁽⁴⁹⁾。

II

安息日を「聖別」することについて、B. チャイルズは次のように言っている。

“To hallow is not merely to refrain from work, but presumes a positive action of making holy. It assumes the cessation of the normal activities of work in order to set aside this day for something special.”⁽¹⁶⁾

しかしながら、チャイルズ自身も認めているように、安息日を「聖別する」ことの内容は、少なくとも五書の規定の中に詳述されているようには見えない。しかし、たとえそうではあっても、イスラエルにとって「聖別する」という概念自体が不明瞭なものであったと想定したり、結果的に、「聖別する」ことを曖昧なものとしてはならないであろう。

𐤔𐤐𐤓のPi'el形が、この十戒の文脈において、factitive な意味なのか、estimative/declarative な意味なのか、いずれであったとしても、「安息日を聖別する」ということは、内容的に、「聖である」とはいかなることであるのかという問いと関係してくる。このような問いにここで包括的に答えることは不可能ではあるが、出エジプト記20章8-11節との関連で、幾つかの方向を示唆することは出来よう。というのも、安息日は、聖書の順序では、神が「聖別する」ものなかでは最初のものであるが、𐤔𐤐𐤓は、例えば、この他に祭儀的な文脈において、「聖なるもの」(sancta)「祭司」に関して登場し、基本的にはそのような文脈の𐤔𐤐𐤓の概念と異ならないように思われるからである。以下に、𐤔𐤐𐤓に焦点をあて、より一般的な観点から安息日が「聖である」ことの意義を考えてみたい。

(1) 出エジプト記20章11節は、創世記2章3節に言及しつつ、神が安息日を祝福し(𐤏𐤓𐤏𐤓)⁽¹⁷⁾、また聖別した(𐤔𐤐𐤓)と言う。この「祝福する」と「聖別する」という語は類義的であろう⁽¹⁸⁾。しかし、それらの動詞の意味するものは、この十戒に先立つ出エジプト記16章に語られている⁽¹⁹⁾。

マナに関しては、3つの基本的な原則が提示されている。①ひとり1オメルづつ割り当てられるが(16-18節)、第6日目にはひとり2オメルづつ割り当

てられる(5, 22, 23節)。②マナは安息日には降らない(25-27節)。③第6日以外に集められたマナの残りの部分は、その翌日、虫がわき、悪臭を放つが(19-20節)、民の安息日の食料として安息日の為に残されたものは腐らない(24, 29節)。

6日目に7日目も与えられるという約束によって、また以下の二つの条件が外されることによって、7日目が他の日とは異なる格別の祝福に満たされることが強調されている。

(a)マナは、それを集めた日に食べ尽くさなければならなかった。(b)マナは、日が出て、それを溶かしてしまう前に集められなければならなかった。

即ち、安息日には、神がマナを降らせることをやめるように、民も野に集めに行ったり、調理することをやめなければならないが、この背後には豊かな養いが供えられていると言える。上記のようなマナの与えられ方自体が奇跡的であるが、安息日においての(あるいは、向けての)主のマナの取り扱い、何層もの奇跡によって特色付けられていると言えよう。それは、主の臨在の著しさを物語る。

他方、七日目に外に集めにいった者たちに対して、主は怒り、「あなたがたは、いつまでわたしの命令と教え(יְהוָה וְיִשְׂרָאֵל)を拒むのか。」(28節)と叱責する。このことばは、安息日遵守が一つの戒めと言うよりも、神の御教え全体への従順を代表するものであることを暗示しているように思われる。

(2) 安息日はשְׁבֻעַת (聖)であると言われている(出31:14, 15)。このことは、同じく聖とされている「いけにえ」や「聖所および、そこで使用される道具」との類比関係を想起せしめる⁽²⁰⁾。

(a) 語根שָׁבַעそのものに関しては今後の研究を待たねばならないが⁽²¹⁾、祭儀研究の方面から、「聖(holiness)－浄(cleanness)－不浄(uncleanness)」の背後にある原理との関連で、基本的に、聖の背後には生、不浄の背後には死を想定し、聖と浄と不浄の関係を、生と死を極とするスペクトラムにおいて観る見方が提出されてきた⁽²²⁾。もっとも、このような見方が「聖－浄－不浄」に関する唯一の説明であるとは言えないとしても、かなり、聖句に根拠をおいたものであるように思われる⁽²³⁾。この見方によれば、生の極に神がおり、死はその神

からもっとも遠いものと考えられる。即ち、聖とは、命とのかかわりが深く、聖別という行為は「命を与える」という積極的な行為を主要な意味として含むと考えられる⁽²⁴⁾。

このような **שָׁבַת** の一般的な性格は、出エジプト記16章のマナの記事の教える安息日の性格と矛盾するものではないように思われる。

(b) いけにえや聖所が聖とよばれ、一般の者がそれらを相応しく扱わない場合には罪となり、祭司が違反者の場合には死刑となるように、安息日を犯す者には民からの「断ち切り」、あるいは死刑が宣告されている⁽²⁵⁾。しかし、「聖」と呼ばれるものに対する違反の刑罰という観点から比較するとき、イスラエルの一般の人々が守るように命じられている安息日規定は、一般の人々が守よう命じられたものの中では大変厳しいものである⁽²⁶⁾。あたかも、一般の人々が祭司扱いされているかのようでもある⁽²⁷⁾。いずれにしても、聖なるものを民が神にささげると同じように、安息日も主なる神にささげなければならない。その日を神の時間、自分の自由にはならない時間として神にささげることが安息日を「聖別する」ことに含まれる重要な一面である⁽²⁸⁾。

しかも、安息日遵守は「いけにえ」などとは違い、上に述べたように、自分自身、身をもってその時間を聖なるものとして行動しなければならない。いけにえの場合は、ある意味で、その聖なるものが捧献者の手から離れるのであるが、安息日遵守の場合は、自分自らが、ある意味では、「いけにえ」「祭司」のようにならなければならないという違いはあるかもしれない。

(c) 別の面では、いけにえ／聖所／祭司が聖であり、神と人とを「代表している」ように、安息日遵守も、あるいは、安息日そのものも、人にとって聖であり、それが同時に神のものであるという性格を示している⁽²⁹⁾。それのみか、いけにえや聖所がイスラエルの民の霊的な命をもたらしものであるように、安息日も民の霊的な命に関係していると考えられよう⁽³⁰⁾。

この関連で意義深いのは出エジプト記31章13-17節である。そこでは、安息日遵守が神とイスラエルとの契約のしるしであることが強調されているが、そのしるしの目的が、「神がイスラエルを聖別するものである」ことが知られる為とされている。即ち、安息日においてだけではなく、普遍的な意味におい

て、主がイスラエルの民を聖別することが知られるために、安息日を守るよう命じられているのである⁽³¹⁾。しかも、ここで「神がイスラエルを聖別する」と言われるが、それはイスラエルが、あらゆる点において聖別されることを意味し、当然そこには、今日の言葉で言えば「倫理的」な領域における聖化（例えば、レビ記19章にみられるものなど）も含まれよう。

また、この箇所に関しては、**שְׁמַרְתֶּם**が神を主語とし、イスラエルを目的語としている点にも注目しておきたい。神が祭司をではなく、イスラエルを聖別するのである。このことも、安息日遵守が、民の霊的生活全体にかかわるものであることを示唆している⁽³²⁾。

III

ここで、出エジプト記20章8－11節の規定の理由にみられる独特な点に注目したい。それは、創造の神を単に覚える以上に、6日間働き7日目に休むという行為を通して、自分自身、身をもってその神に応答するということである。それは、ただ単に神の天地創造時のタイム・テーブルを真似るというのではない⁽³³⁾。むしろ、そこに、神の天地創造が引き合いに出されている意義を考える必要がある。二つの角度から考え得る。

一つは、時間に関してである。天地創造の第7日目は、創造の完成の日、まったき「休息の日」という性格をもっている。従って、その創造の神にならって、人が安息日を神のものとすることは、その7日間の時間というものが全て神のものであることを表現することに他ならない。言い換えれば、人は安息日に、神が自分の全ての時間の主であることを告白することになる。次に挙げるN. サルナのことは、聖書における安息日を他の古代オリエントの時間単位と比較しており、示唆に富んでいる。

“..... Furthermore, and this is truly astonishing, whereas all major units of time in the ancient Near East — the year, the month, the week — were uniformly based on the phases of the moon and the solar cycle, the Israelite seven-day week is wholly independent of either. It is completely disconnected from the

movement of the celestial bodies. This extraordinary fact, coupled with the grounding of the sabbath in creation, direct attention to the quintessential idea of Israelite monotheism that God is entirely outside of and sovereign over nature. He is lord of time as well as of space. The seventh day each week is removed from the mundane sphere of secular time and is endowed with a divine dimension. In a very real sense, therefore, the institution of the sabbath day constitutes a suspension of time.”⁽³⁴⁾

もう一つの側面は、時間にも密接に関係するが、その6日間に行う人の業についてである。時間がすべて主のものということは、そこにおいて為す全ての業も主のものという告白に他ならない。安息日は確かに時間ではあるが、神がその日を聖別したので、人もその日を聖別するよう命じられており、もし人がその日を聖別しなければ、死刑、あるいは、民からの「断ち切り」とされているように、その日に人の為す業と切り離し得ない側面を持っている。従って、安息日規定は、そこにおける人の在り方を問うものである。この規定において、神が「天と地と海とそこにある全てのものを造った」(11節)と言われているのは、人の為す全ての業も決してその神の創造の業と比較できるようなものではなく、全てのものが神に属するということを表現しようとしているように思われる。

6日間に行う全ての業、それを終えて7日目を神のものとするということは、単に7日目だけに関わるのではなく、6日間の在り方、その意味、その労働の意義にまで示唆を与えるものと言えよう⁽³⁵⁾。

今ある天と地と海とそれらの中にある全てのものを造られた、その神に応答するのであるから、全ての時間はもとより全てのものも神のものであると告白することに他ならない。その意味で、自分の身をもって、自分を造られた神に、すべての物と時間が神のものであることを表現するのであるから、安息日遵守とは、ある面で信仰者の生きざまを問うていることにもなるであろう。その規定の中に、天地創造時の神を「覚える」以上の、その神への全人格的な応答を観ることが相応しいのではなからうか⁽³⁶⁾。

ところで、何故、創造の神のように7日間を過ごさなければならないのか、その最終的な理由は十戒の文脈では明示されていない⁽³⁷⁾。しかし、幾人かの学

者も指摘するように、人が神の像に似せて造られたという事実と密接な関係があるのではないだろうか⁽³⁸⁾。特に、上述したように、8節から11節にかけての件が**שָׁרָפָה**なる語によって括られているという事実は、その方向性を強く示唆するものである。そして、もし、人が神の天地創造に倣うということが、人が神の似姿において創造されたという事実に基礎を置くものであるならば、安息日が単に労働と休息のリズムを教えているというのではなく、そのことを通してさらに自己の創造者を覚えるというような、より根源的な意義が加わってくるであろう。

この神の像との関連では、この第4戒と先行する第2戒との関係も見逃すことは出来ない。第2戒は、異教的な神、イスラエルの神にかかわらず、神のいかなる像をも造り、それを拝することを禁止している⁽³⁹⁾。即ち、神の被造物に神性を認めてはならないことを強調している。確かに、ここでは、**לֹא יִצְוֶה**という語は用いられず、**לֹא יִצְוֶה**なる語によって、イメージするものが包括的に表現されている。これには、**לֹא יִצְוֶה**自体は許されているという事情もあるのかもしれない。しかし、人が像を造り、それを拝むことによって神性を付与するとき、その像は「異なる神」(出20:3)となる。この禁止命令の理由づけは、5節以下にあるように、先ず、主が礼拝者の神であるという事実に求められる。ここで、創造の神というモチーフがその理由づけに登場しないとしても、礼拝することが禁止されている像に関し、

「……上の天にあるものでも、下の地にあるものでも、地の下の水の中にあるものでも、どんな形をも造ってはならない。」(4節)

と言われている点は興味深い。それは、神の被造物の像のことに言及している。即ち、偶像礼拝禁止の根拠は、被造物を神とするという点に求められる。特に、これに似た言葉が第4戒にも登場することは偶然ではなからう。

即ち、

「……それは主が6日のうちに、天と地と海、またそれらの中にいるすべてのものを造り、……」(11節)

とある。第2戒、第4戒、それぞれにおいて、*imago Dei* とのかかわりを考えることは困難かもしれないが、十戒の文脈におけるその二つの戒めの関連性に

注目するとき、第2戒は、「人が神の似姿において造られた」という事実の否定的な面を、第4戒はその積極的な面を語っているとも考えられる⁽⁴⁰⁾。

IV

上述したように、「聖別する」とは積極的な行為であり、また「聖」という概念は「命」という象徴的な意味と密接に関連していると思われる。この後者のことは、出エジプト記20章11節のשָׁבַת + אֶרְבֻּבַת という連語における אֶרְבֻּבַת の概念、(即ち、「良きもの、命、力の付与」)によってさらに確認されるであろう⁽⁴¹⁾。また、安息日が祝福に満ちた日であり、命の満ち溢れる日であることは出エジプト記16章のマナの記事からも推察されることである。

しかし、このような聖とされるべき安息日は、「仕事の中断」あるいは「休息」とどのようにかかわっているのであろうか。

出エジプト記20章8-11節の文脈では、「安息日を聖別する」ということが、具体的に通常の仕事をやめることによって表現されることは確かではあるが、「聖別する」とはそれ以上のことではないのであろうか⁽⁴²⁾。すでに、「聖別する」ということが単なる認識や宣言に留まらず、積極的にその性質に相応しいことを為すということにまで言い及んでいることを示唆してきた。このようなことはさらに以下のようなことから考え得る。

神の側において、7日目に休まれたこと (נִחַם) が אֶרְבֻּבַת や שָׁבַת という行為と同定できないことは、これら後者の行為が出エジプト記20章11節後半で יָצַח - אֶרְבֻּבַת という語によって導入されていることによって浮き彫りにされている。即ち、神の側においては、「休む」と「祝福し、聖別する」とは全く同じことではないのである。そして、もし人も神のその行為に倣う者とすれば、おそらく、人の側でも、「仕事をやめる」ということは、一応、שָׁבַת と区別されなければならないであろう。即ち、7日目に仕事をやめることそれ自体を「安息日を聖別する」と同定できないのではないだろうか。

従って、少なくとも、事柄上、人が安息日に「休む」ことは、その日を「聖別する」ことの無くてはならない一部ではあるが、その全てとは言えないのではないと思われる。

G. ウェナムは、創造の7日目の箇所に関して次のように注解している。

“Divine blessing on men and animals leads to fruitfulness and success, and it is paradoxical that the day on which God refrains from creative activities is pronounced blessed.”⁽⁴³⁾

確かに、神が創造活動をやめた日が祝福されるということは、何か逆説的に感じられよう。しかし、このように一見逆説的と思われることは、安息日規定においても存在する。即ち、よく安息日規定の例外とされてきた、祭司の安息日における労働や、あまり指摘されることのない、いわゆる「聖戦」などが「休息」に対してもつ関係である⁽⁴⁴⁾。

これらの事が本質的に逆説的であるかどうかは別として、以下に、それら二つの事柄を短く概観しておきたい。

(1) 祭司の安息日における活動

祭司が、聖所での奉仕のために安息日にも働いていたことは、出エジプト記29章36-37節、38-42節（レビ8:33,35）、民数記28章（特に、9-10節）のような箇所から推測できる⁽⁴⁵⁾。即ち、祭司の安息日の業は、安息日の戒めを破るものとは考えられていないと思われる。

この祭司の業を考える為に、安息日に禁じられている「仕事」とはどのようなものを考えておく必要がある。「どんな仕事も」として十戒の第4戒で禁じられている「仕事」(עֲבָדָה)の実例は、モーセ五書に五種類登場する。①野でマナを拾い集めること（出16:26,29）②パンを焼いたり、調理すること（出16:23）③耕作、刈り入れ（出34:21）④火の使用（出35:2,3）⑤薪を集めること（民数15:32-36）

これらは、イスラエル人が普通6日間に従事していた仕事であると考えられる。安息日に禁じられている業とは「通常」行っている業であり、行為そのものというより、その性格が問題であると言えよう。祭司の業との関連では特にそうである。というのも、例えば、火の使用に関しては、祭司は安息日にいけにえをささげるために火を使用したであろうが、問題とはならないのである。

即ち、主の、その御民の命、あるいは救済の業に属するようなことは安息日

規定の違反にはならないのであるが、何故そのような業が許されるのかと言えば、その業が本質的に「聖」と呼ばれる祭司によって民の命の保持の為になされるからであると言えよう。換言すれば、それが主の業であるからということになるであろう⁽⁴⁶⁾。

特に、十戒の第4戒としての安息日規定との関係は、どのようなものであろうか。そこには、安息日を「聖別せよ」という命令と「仕事を休め」という命令があり、後者は前者の重要な一部であると論じられた。ということは、祭司の業は、この第4戒の例外というよりも、かなり特殊なケースと言った方が正確かもしれない。というのも、祭司たちは、安息日に通常の業をやめるというわけではないが（むしろ、通常以上の業がなされる）、もともと、安息日の本来的な目的である「聖別する」に相応しいことを行っているからである⁽⁴⁷⁾。

従って、「安息日を聖別する」こととは、「通常の仕事をやめる」ことから始まらなくてはならないが、それが全てではなく、むしろ、神の御性質が「聖」であるように、聖であるような行為が積極的になされるよう促されていると言えよう。

(2) エリコ侵攻

ヨシュア記6章はエリコの包囲と城壁の陥落を記している。7人の祭司が、7つの角笛を持ち、6日間は一度づつ、しかし、7日目は7回、町の回りを回るといふ儀式は、神の天地創造を、さらには、安息日規定を想起させるものである⁽⁴⁸⁾。

第7日目は、その他の6日間とは、7回、町の回りを回るといふ点のほかに、以下の点において異なっている。即ち、エリコの町を与えるという主の約束が(2,16節)、この日に成就する。また、この日には、イスラエルの民が聖絶という行為に出るわけであるが、エリコの町全体が聖絶のものとなされ、神のものとなされる(16-19節)。

さて、もし、この第7日目が安息日とすれば、この日の行為は、主のため（そして、ひいては民のため）の行為であるので、安息日規定には違反しないと考えられる⁽⁴⁹⁾。仮に、その第7日目が安息日ではないとしても、民が、その日に、いわゆる通常言うところの「休息」ととらなかったとは言えるであろう。

以上の例は、確かに、「神の安息」とは何かという大きな問いを投げかける。しかし、ここでは、このような問題には立ち入らずに、先に示唆された、安息日におけるある種の逆説に立ち帰りたい。

神の天地創造の際においてもそうであるが、安息日規定においても、安息日の「休息」が、自分自身を神にささげることと同定されるとき、やはり、ある種の逆説が感じられる。それは、そこに、「行為」と「非行為」という対立を見るからであろう。しかし、おそらく、安息日における、人の、あるいは、神の行為は、その他の日のものとは性格の異なるものであるのかもしれない。上記の二つの例も、安息日規定の関心が、安息日に為す人の行動そのものを普遍的に禁止することではなく、6日間の通常の仕事の中止にあることを、印象づける。

また、逆説的な要素は存在するとしても、「休息」ということと自己献呈とを同じレベルで観るべきではないのではないか。経験的にも、休息は、もともと命の回復のためのものであり、安息日においても、休息自体がその目的のように見なされるべきではなかったのではなかろうか。出エジプト記20章11節における כֹּל יוֹם と שְׁבִיבָה , שְׁבִיבָה の概念の連なりをみても、 כֹּל יוֹם そのものが安息日遵守の最終目的ではないことが推察される。

以上を要約すれば次のようになろう。即ち、一方では安息日に6日間の通常の業をやめるように命じられ、他方では神への献身の行為が勧められるという状況がある。後者は、「安息日を聖別せよ」ということばに含まれ、その内容が明示されなくても、祭司の在り方などから推察される。特に、この「聖別する」という語 שְׁבִיבָה が、一般のイスラエル人についても語られることから（出20:8など）、祭司に限らず、一般のイスラエル人も主への献身、自己献呈の業を安息日になすことが勧められていると考えられる⁽⁵⁰⁾。

少なくとも、上に見たような安息日規定の内部に、ある種のダイナミズムを観ることが出来るのではないだろうか。即ち、安息日に「通常の仕事をやめる」ことは神との契約の「しるし」であり、神の似姿において造られた自分を覚えるという意義を持つが、「安息日を聖別する」ということは、それらのことを通して、究極的には、「神への献身」を目指すことに他ならないということである。

注

[最近の注解書は著者名と年代のみを記す]

- (1) Roger T. Beckwith/Wilfrid Stott, *This is the Day*, (London: Marshall, Morgan & Scott) 1978; D. A. Carson ed., *From Sabbath to Lord's Day*, (Grand Rapids: Zondervan, 1982)などを参照。
- (2) J. Briend, 'sabbath', *Dictionnaire de la Bible Supplément X* (1985) 1132-70を見よ。
又、大野恵正, 「出エジプト記20章2-17節」『聖書と教会』106 (1975) 30-35 ; B-Z. Segal ed., *The Ten Commandments* [Hebrew], Magnes, Jerusalem, 1985参照。
- (3) 例えば, 最近書かれたかなり包括的な J. Briend の論文 (注2を見よ) に, 安息日が「聖である」ことの意義が殆ど論じられていないのは残念である。
- (4) *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 3 Aufl. (1987) の本文に基づく。尚, 時を改めて, 申命記5章12-15節を中心とした考察を行う予定である。
- (5) **רָצוּר** は, 通常, 「覚えよ」と訳されているが, このニュアンスも重要である。安息日の存在は前提とされているのではあるが, ここでの **רָצוּר** は, 「回顧」を示唆し易い 'remember' よりも, むしろ, 'commemorate' (「覚え祝う」) という意味であるように思われる。Moshe Weinfeld, "The Uniqueness of the Decalogue and its Place in Jewish Tradition" in B-Z. Segal ed., *The Ten Commandments*, 6 n.21 また, Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, (London: SCM, 1962) 45-65も参照。
- (6) **רָצוּר** が **וְשָׂרָר** によってより具体的に表現されている。Paul Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, (Rome: Institut Biblique Pontifical, 1923) §124 o を参照。
- (7) 文字通りには, 6日間の仕事は「命令」ではないが, 結果的にはそのようなことになる。大野恵正, 「出エジプト記20章2-17節」34-5
- (8) ここで, 11節の **וְכִי** は, 因果関係を表す理由というよりも, 証拠を提示するもの (かく言うのは……からである。) と考えたほうが妥当かもしれない。W. T. Claassen, "Speaker-oriented Function of *kî* in Biblical Hebrew" *Journal of North West Semitic Languages* 11 (1983) 32-34 しかし, いずれにしても, 根本的な理由は述べられていない。
- (9) このような, **וְשָׂרָר** を中心とした構造は申命記側にはみられない。R. Sonsino,

Motive Clauses in Hebrew Law, (Chico: Scholars Press, 1980) 201を見よ。

- (10) 第7日目が聖別される時、それに先行する6日間もまたその影響を受けることは当然考えられる。J. L. Koole, *De tien geboden*, (Baarn: Bosch & Keuning, 1964) 78
- (11) このことに関しては、Ernst Jenni, *Das hebräische Pi'el*, (Zurich: EVZ-Verlag, 1968) 40-43を見よ。𐤒𐤓𐤐𐤑 に関しては、辞書、文法書の取扱いも一様ではない。BDB (873a) は、11節の𐤒𐤓𐤐𐤑 を ‘set apart as sacred, consecrate, dedicate’ とし、8節のものを ‘observe as holy, keep sacred’ と訳し分けている。 *Habräische und Aramäische Lexikon* (1967-) では、その両方に対して、‘für heilig erklären’ という訳語を充てている。Joüon, *Grammaire de l’Hébreu biblique*, §52d (causative); J. Blau, *A Grammar of Biblical Hebrew*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976) §25.1 (factitive) などを比較せよ。
- (12) See Harold H. P. Dressler, “The Sabbath in the Old Testament” in D. A. Carson ed., *From Sabbath to Lord’s Day*, 29
- (13) 創世記2章3節においては、まず、神の祝福・聖別が、次に安息がその理由として提示されるのに対し、出エジプト記20章11節では、逆に、まず神の安息、次にその帰結として神の祝福・聖別が提示されている。
- (14) Dressler, “The Sabbath in the Old Testament”, 38 n.43
Cp. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, 53 n.1
𐤒𐤓𐤐𐤑 が過去の出来事と語り手の時代状況との結合に用いられる例は、創世記2:24; 10:9; 11:9; 16:14; 19:22; 32:33等にみられる。また、Burke O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, (Berlin: A. Töpelman, 1968) をも参照。他方、申命記5章15節においては、その同じ句が、「あなたの神、主が命じられた」背景を提示しているが、そのことが、その箇所全体の関心であることは、12節にも「あなたの神、主が命じられたように」とあることから理解される。
- (15) ところで、上記の神の行為と人の行為における全体的な並行性にもかかわらず、全く同じではないことも覚えておかなければならないであろう。その一つに、神の側では、𐤍𐤏𐤍 が用いられているが、人の側では、仕事を「してはならない」(𐤇𐤔𐤕𐤓𐤏𐤍𐤏) と言われていることである。人に対して、「休め」と言われていないことから、安息日には、「何をしてもいけない」というのではなく、何をすべきかは言われていないと言うべきではなからうか。確かに、仕事をやめることによって「休息」がなされることは自然のことであるが、𐤒𐤓𐤐𐤑 の主要な意味が

「やめる」であるとすれば、安息日になすべきことが「休息」のみとすることはできないのではないかと思われる。Cf. F. Stolz, 'שָׁבַט' in E. Jenni/C. Westermann hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 3 Aufl. (München: Chr. Kaiser/Zürich: Theologischer Verlag, 1984) Band II 863-9 しかし、本稿では、このようなことを踏まえ、より広い意味で「休息」という語が使われる。

- (16) B. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, (Fortress, Philadelphia, 1985) 70
- (17) C. A. Keller/G. Wehmeier, 'שָׁבַט' in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, ed. by E. Jenni/C. Westermann, Band I 353-76を参照。Pi'el 形の基本的な意味は、'jemanden zu einem mit heilschaffender Kraft Begabten machen bzw. ihn als solchen erklären' とされている。
- (18) Cf. Dressler, "The Sabbath in the Old Testament", 26
- (19) Moshe Greenberg, 'Sabbath', *Encyclopaedia Judaica*, vol.14, 558 また、マナに関しては、N. M. Sarna, *Exploring Exodus*, 116-20を参照。
- (20) 時間で「聖」とされるものは安息日、及び、安息日の原理に貫かれた様々な祝祭日、祝祭年である。Cf. J. H. Tigay, 'שָׁבַט' in J. S. Licht ed., *Time and Holy Days [Hebrew]*, (Jerusalem: Mosad Bialik, 1988) 83-100 esp. 83
- (21) Cf. 'sacré', *Dictionnaire de la Bible Supplément X* (1985), H. Cazelles (1342-46), C. B. Costecalde (1346-1415), H. Cazelles (1415-32); J. Milgrom, "Ethics and Ritual: The Foundations of the Biblical Dietary Laws" in E. B. Firmage/B. G. Weiss/J. W. Welch ed., *Religion and law*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) 159-91
- (22) A. Dillmann, *Leviticus*, 2 Aufl. (S. Hirzel: Leipzig, 1880) 479; W. Paschen, *Rein und Unrein*, (München, 1970) 63-4; N. Füglistner, "Sühne durch Blut — Zur Bedeutung von Lev 17.11" in G. Braulik ed., *Studien zum Pentateuch* (Wien/Freiburg/Basel, 1977) 143-64; G. Wenham, "Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15.18)?" *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983) 432-4 その他の見解をも含めた最近の評価については、P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, Unpublished Cambridge Ph. D. Thesis 1988, 77-92参照。
- (23) この見方は、とりわけ、レビ記11章にあるような汚れた動物をよく説明できないと言われてきたが、乗り越えられない壁ではない。
- (24) この場合、語根 שָׁבַט の基本的な意味は、שָׁבַט と「命の付与」という部分にお

いて重なり合うことになるかもしれない。

(25) 出31:14-15; 35:2; 民数15:32-36

(26) 例えば、「聖なるもの」に対する違反の罪は、「賠償のためのいけにえ」をささげることによって贖われた。レビ記5章14節以下を見よ。

(27) 法律的な文脈で、**שָׁבַת**の主語が民である例は、安息日以外においては、ヨベルの年（レビ25:10）のみである。

(28) しかし、このこととは逆に、安息日遵守は、それゆえに、本当の自由はどこにあるのかを問うている。

(29) 拙論「祭儀的文脈における『聖』の概念」『基督神学』4（1988）1-27参照。

(30) このように言うことにより、動物的な命と区別するつもりはない。

(31) 出エジプト記31章13節は、エゼキエル書20章12節に引用され、少し異なった形がエゼキエル書20章20節に登場している。M. グリーンベルクは、これらエゼキエルの二箇所を比較して、“consecration to YHWH and having him as God are equivalent” とコメントしている。M. Greenberg (1983)

(32) Cf. Tigay, ‘**שָׁבַת**’, 84

(33) Dressler, “The Sabbath in the Old Testament”, 26

(34) Nahum M. Sarna, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, (New York: Schocken, 1987) 148

(35) Cf. P. Marshall, “Calling, Work, and Rest”, *The Best in Theology* 3 (1989) 193-211 大野氏は、6日間の労働について次のように述べている。「六日間の労働の時。それは神の創造の業への人間の参与の時である。被造世界における人間のつとめへの専念が、神の創造の業への参加となる。……」大野恵正, 「出エジプト記20章2-17節」, 34

(36) さらに、祝福、聖別されるのは第7日目であり、人が造られた第6日目ではないという事実は、神にとって、人の創造が「創造」の最終目的ではないということを示しているのかも知れない。もしそうならば、安息日とは、造られた人が向かうべき何かを教えようとするものであろう。Cf. Dressler, “The Sabbath in the Old Testament”, 26

(37) See S. R. Driver (1911)

(38) Koole, *De tien geboden*, 79; Soncino, *Motive Clauses in Hebrew Law*, 108 “Imitatio dei can be the thrust of a motive clause ...”

- (39) Cf. M. Greenberg, 'Decalogue', *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1972) vol. 5, 1435–46; B. Childs (1974); J. I. Durham (1987)
- (40) Koole, *De tien geboden*, 79
- (41) 注17を参照。
- (42) この点で、しばしば、その二つのことが同定されているように思われる。S. R. Driver (1911); Tigay, 'פּוּשׁ', 85
- (43) G. Wenham (1987)
- (44) ヨシヤ記6章3–15節のいわゆる「聖戦」に関しては、R. T. Beckwith が言及している。Stott & Beckwith, *This is the Day*, 17 十戒の他の戒めの解釈においても、古代イスラエルの諸制度を考慮に入れなければならない面がある。例えば、「殺すなかれ」の場合、主の命じられた戦争や、罪に対する刑罰としての死刑などを考慮に入れなければならない。
- (45) II列王11:5,9をも参照。Cp. Samuele Bacchiocchi, "John 5:17 and the Sabbath", *Andrews University Seminary Studies* 19 (1981) 3–19 esp. 16
- (46) 拙論「祭司的文脈における『聖』の概念」14–16参照。
- (47) 従来、安息日における祭司の働きは単に「例外的」とされてきたように思われる。Bacchiocchi, "John 5:17 and the Sabbath", 16; Stott & Beckwith, *This is the Day*, 17などを見よ。
- (48) Marten H. Woudstra (1981) 参照。ユダヤの伝承には、この第7日目は安息日であったとするものがある。A. Cohen (1950) 参照。
- (49) より広い意味では、エリコ征服が、「初物」の性格を帯びていることを考慮に入れる必要があると思われる。M. Greenberg, 'Herem', *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1972) vol.8, 347–8
- (50) 出エジプト記31章13節後半も参照。また、レビ記23章は、いわゆる安息日の原理に貫かれる「主の例祭」を列挙している。そこでは、「仕事をやめる」ということと共に、「聖なる会合」や「いけにえの捧献」が命じられているが、これらのことは、祭司にではなく、一般のイスラエル人に対して命じられたものである。当然のことであるが、民がいけにえを捧げるとき、その献呈の意味・意義が考えられなければならない。

〔論文〕

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

序

1941年12月7日、アメリカは日本軍の真珠湾奇襲によって大打撃を被った。「卑劣な信用できない」日本人への反感から、アメリカ西海岸では排日感情が嵐となって吹き荒れ、ついに1942年2月19日には西海岸在住の11万人の日系人〔日本人移民とその子孫の日系アメリカ市民〕の強制立退き・収容を命じる大統領行政命令が発令された。しかしそのような排日の動きのさ中であって、日系人を保護し援助した人々もいた。そしてその多くはキリスト教会の関係者であった。全米日系市民協会〔JACL〕の機関紙『パシフィック・シチズン』は、1944年夏、「立退き日系人のそばに毅然としてとどまってくれた唯一のグループは……もちろん教会であった。」と証言している^①。

しかしその一方で教会の態度は必ずしも一枚岩ではなく、むしろ日系人の支援に参加したキリスト者は少数であったし、また教派によってその対応には大きな差があった。支援活動の中心となったのは、フレンド派などの平和主義教派および組合教会派やディサイプル派などの主流教派であった。さらに、開戦時から戦中、戦後に至るまで首尾一貫して日系人に対する正義を主張した教派は例外であって、日米戦争の展開に応じて教会の態度は変化していったのである。

この小論は、第二次世界大戦中および戦後の日系人問題へのキリスト教会の対応を概観し評価しようとするものである。まず日米開戦時の教会の対応を取り上げる。次に強制立退き・収容期に教会が果たした役割を分析し、第三には日系人が収容所を出てアメリカ社会に復帰した再定住期を取り上げる。そして最後に再定住期における日本人教会再建と人種統合の問題を扱う。またこの小論でいう教会とは、その視野にプロテスタント諸教派とその信徒を入れ、カト

リック教会等とその信徒を含めていない。入手できる資料が限られているため、総合的な結論を出すことは困難であることを認めなければならない。しかしながらこの小論によって、日系人強制収容・再定住の一側面が明らかになるとともに、社会的危機にあってアメリカの教会が果たした役割の意義と限界を知ることができるであろう。

1 日米開戦と教会

真珠湾攻撃直後の12月8日の夜、ロサンゼルス地区教会連合は緊急会議を招集し、同地区の400の教会に向けて声明を発表した。そして無実の、その多くはキリスト者である日系人を差別しないように訴えるとともに、必要とあれば日系人を自宅で保護したり、資産凍結によって困窮している日本人には金銭的援助をするように訴えた⁽²⁾。サンフランシスコ地区ではフェアプレー委員会が活動を開始し、1941年12月29日の報告書によると「日系人に対する深刻な市民権侵害はほとんど起きていない」状態であった⁽³⁾。真珠湾攻撃直後には教会やキリスト者の善意が日系人を守れるかに思われた。しかし事態は急展開して1942年の1月末までには排日勢力が優勢となり「西海岸には地獄の首都」が姿を現した⁽⁴⁾。

急速に世論は排日に傾き、ほとんどの新聞が日系人を卑劣で危険な集団であると書きたて、日本軍が西海岸にも襲来するという噂が現実味を帯びて飛びかった。良識派のコラムニストとして知られるウォルター・リップマンまでが、2月12日、西海岸は戦闘地区であると宣言し、「戦場には、居るべき理由のない人物は一人たりとも居てはならない」と、日系人全員の強制立退きを支持する発言をした⁽⁵⁾。このような排日ヒステリー状態の西海岸にあって、日系人社会は恐慌状態に陥った。日系人の有力な一世指導者たちは、すでにFBI〔連邦捜査局〕によって逮捕され、司法省管轄下の敵性外国人収容所に抑留されていた。また「すべての男子たちは、きっといつかはFBIに連行されることを予想しながら日を送り、家族たちは恐れとおののきに耐えながら毎日を過ごした。」⁽⁶⁾

このように急速に日系人強制立退きの要求が高まった時、教会はどのような対応をしたであろうか。フレンド派等を除くほとんどのプロテスタント教会は、日系人を弁護したり強制立退きに反対して行動を起こすことができなかつ

た。ある日本人牧師は当時を回想して次のように述べている。「教会はこの何か月もの間、不思議な程に沈黙をつづけていた。あのような手段が政府によって議決されている時、教会はそれを阻止するための組織的な努力を何一つしていなかった。」⁽⁷⁾ サンドラ・C・テイラーの論文は、強制立退き令が出されるまでの時期、教会は適切な対応をすることに失敗したと結論づけている。「教会諸団体は抗議の声をあげるのに遅きに失し、その声は世論のうねりを代表するということにはあまりにか細く、また仲間うちで意見の不一致があった。ある者はキリスト者である以前にまずカリフォルニア人として振る舞った。1942年のカリフォルニア人はほとんど誰もが日系人嫌いであった。」⁽⁸⁾

テイラーの厳しい評価は、キリスト教会が組織として強制立退き政策に反対し、それを阻止することができなかったという事実を重視する結果であろう。教会も例外ではなく、人種主義を内部にかかえていたのである。また「国家の安全」や「軍事的必要」を前面に押し立てて強制立退きを推進する軍や政府と対立して日系人の忠誠心を保証することは、組織としての教会にはできなかった。とすれば、強制立退きに反対した信徒はごく少数であっても、それだけにその人々の勇気と誠実を忘れてはならないとも言えるのである。

強制立退きに反対した人々のほとんどはキリスト者で、その多くはフレンド派、メノナイト派、プレズレン派、リコンシリエーション派の平和主義教派の人々であった⁽⁹⁾。なかでも特筆すべき人物は、元フレンド派宣教師で、1939年日本から帰米後は西ロサンゼルス日本人メソジスト教会で牧会をしていたハーバート・ニコルソン師である。彼はロサンゼルス軍情報部と交渉して、すでに「潜在的危険分子」は逮捕したので「それ以外の人々は公正に扱われるであろう」と新聞に公告を載せるよう要求したり、ロサンゼルス教会連合の会議で発言を請い、「ここに在住する日系人は危険な人たちではないので、誤った扱いをされてはならない」と訴えた⁽¹⁰⁾。日系人の忠誠を信じるニコルソン師の声は残念ながら他の教会指導者を動かすことはできなかった。しかし彼のように自らを捨てて日系人のために奮闘した牧師が一人でもいたことが多くの日系人の慰めとなり励ましとなったのである。

他にも強制立退きに反対したキリスト者はトーラン委員会の聴問会に出てゆきあえて証言したのである。2月19日に強制立退き令が発令された直後、2月末から3月にかけて、ジョン・H・トーランを長とする下院特別委員会が、サ

ンフランシスコ、ポートランド、ロサンゼルス、シアトルを巡って、日系人強制立退き政策の是非について市民の証言を求めた。総計147人が証言に立った。その内日系人が19人で、日系人を弁護して証言をした白人は10人に1人であった⁽¹¹⁾。シアトルの場合には55人が証言し、その内12人が強制立退き反対を表明したが、その12人中8人が教会関係者であった⁽¹²⁾。これらの人々は、疑わしい日系人だけを調査して「選択立退き」にできるように訴えた。しかし彼らの声は圧倒的多数を占めた在郷軍人会等の排日論者の証言にかき消されてしまった。

しかし少数意見を述べた証言が全く無駄に終わったのではない。今に残る公聴会の記録は、人種差別主義の証言をしたアール・ウォーレン加州知事（後の合衆国最高裁判所長官）のような「多くの人びとの後悔のたね」となった一方、公正な証言をしたキリスト者の名誉の証しとなっている⁽¹³⁾。またアメリカに失望し裏切られた思いでいた日系人にとっては、勇気あるキリスト者の証言が心の支えとなったのである。例えばシアトルの公聴会でフレンド派奉仕委員会のプロイド・シュモアの証言を目撃した牧師ダイスケ・キタガワは次のように回想している。

今日ですら、私はあの責め悩ます尋問にじっと耐え通した彼の忍耐に驚嘆せざるを得ない。私は、彼が日系アメリカ人の運命が危機にさらされているのを感じたからこそ、じっと耐え忍んだのだと信じて疑わない。私は彼の証言を聞くことができたことを感謝している。なぜなら、その後何か月か、いや何年かの間に、たくさんの善意のアメリカ人のもつ動機や目的について、懐疑的になったり冷笑的になったりする誘惑に襲われる時があまりに多かったからである⁽¹⁴⁾。

献身的な一部のキリスト者の活動によって、日系人はキリスト者の隣人愛と真実、そしてアメリカ民主主義への希望をつなぎとめることができたのである。テイラーはこれらの証言を「無駄であっても同情的」と呼んだ⁽¹⁵⁾。確かに強制立退きを阻止できなかったという意味で無駄であったと言えようが、日系人の心の支えとなった証言は必ずしも無駄ではなかったとも言えるのである。

II 強制立退き・収容と教会

トーラン委員会の報告書が出る前に、すでに強制立退きという賽は投げられていた。まず仮収容所として指定された15の地区への立退きが始まった。3月

22日には最初の大集団がロサンゼルスからマンザナ仮収容所に送り出された。翌23日にはペインブリッジ島の全日系人にシアトル近郊のピュアラップ仮収容所への移動命令が出た。無差別に全日系人を仮収容所に一時拘禁する計画が着実に実行に移されていた。

3月19日に提出されたトーラン委員会報告書は、強制立退きを認めても、長期抑留には反対していた。「個人的にはいかなる罪状をも示されていない市民を強制的に拘留することは、憲法上の重大な問題を提起している」からであった。その代わりとして委員会は仮収容所段階で忠誠を審査するように提案した。そして「忠誠度、信頼度の立証されたすべての人々を禁止区域以外の地域に移住させ、職業に就かせることとする。」と報告した⁽⁴⁶⁾。3月18日に設立された戦時転住局〔WRA〕はトーラン委員会の提案を実行しようとしていた。しかしそのようなWRAの計画はすぐに挫折した。4月7日にソルトレイクシティで開催された西部10州の州政府当局者会議で提案された、ミルトン・S・アイゼンハワーWRA長官の再定住案は強硬な反対にあった。内陸州は日系人を受け入れたくないというのであった。そこで「計画がスタートする以前に、アイゼンハワーとWRAは日系人の再定住を放棄し、抑留を選んだ。」⁽⁴⁷⁾排日世論を背景にした内陸部諸州の政治家の圧力のために、収容所の設置が決定したのである。

仮収容所への強制立退きが始まったとき、教会は徐々に日系人援助の必要に気づくようになった。原因は三つある。第一には、強制立退き・収容が実行に移されてみて初めてその違憲性が〔憲法修正第五条及び第十四条〕が明瞭になったことが挙げられる。陸軍は日系人の忠誠を審査する聴問会をひらかず、憲法で保証された「正当な法的手続き」を経ずに日系人の自由と財産を奪ったのである。特に市民権を持つ約7万人の二世の場合には憲法違反であった。第二には、3月末にハワイ日系人に関する正確な情報が西海岸で報道され、「日系人は危険分子だ」とする噂や宣伝が正しくないことが判明したことである。3月20日の各紙は、ハワイの警視総監ゲイブリエルソンからの驚くべき電文を入手した。真珠湾奇襲の「12月7日にホノルル市および郡において日系人のサボタージュ行為は1件も無かつたし、その後も警察には1件も報告されていない。」というのであった⁽⁴⁸⁾。とすれば「軍事的必要」を理由にして強制立退きを命じる論拠は弱いのである。まして陸軍は正確なハワイ日系人情報を数か月

も前から握っていたはずであった。そして第三に、現実に立退かされて困窮している日系人を目の当たりにして、教会は一斉に援助活動を始めたのである。

仮収容所への立退き命令が下って日系人が短期日で全財産を処分せねばならなくなったとき、教会は即座に日系人の家財を預かる運動を起こした。例えばパークレーの二世ヨシコ・ウチダの回想録によると、白人教会が「直ちに、実質的な援助の手を差し伸べてくれたのである。教会会員の家庭では必要とする人たちに収納場所を提供してくれた。」⁽¹⁹⁾ シアトルでは教会協議会議長のフランク・ヘロン・スミス師が日本人の家財を預かるように呼びかけた。また彼は日本人メソジスト教会の不動産をメソジスト教会宣教委員会が預かる手筈も整えた。ポートランドの教会協議会も同様の援助を行った。サンドラ・C・テイラーの分析では、

教会は発言するよりも行動した。家財を預かり、財産問題を抱えた人々を援助した。日系人が仮収容所に出発したときには、紅茶、コーヒー、ドーナツ、サンドウィッチを配布した。フランク・ヘロン・スミス師の言葉を借りるなら、「日系人のそばにいた唯一の友人は教会関係者だった。彼らは立派にキリスト教精神を発揮した。」⁽²⁰⁾

一方、代表的なキリスト教徒の週刊誌である『クリスチャン・センチュリー』は1942年4月から一貫して「選抜立退き」の必要性を主張し始めた。4月29日号の論説「市民かそれとも臣民か」は、「軍事上の必要性という名目のもとに採られた行動」は憲法違反であったと断じ、仮収容所抑留中の現段階で即座に聴問委員会を設置し二世市民が忠誠を証明する機会を与えるように要求した⁽²¹⁾。次いで6月10日にも「立退き日系人に正義を」と題する論説を発表した。この時までには11万人の日系人はすべて仮収容所に収容が終わり、さらに一部では収容所への転送が始まっていた。論説は、今からでも遅くない、大多数が仮収容所に残っている今のうちに忠誠の聴問を行って選抜すべきであり、そして既に収容所に収容された日系人にも即時審査を開始して無実の人々を釈放すべきことを主張した。そして「公平な審査によって忠誠が確定した人は誰でも、即時に自分の家庭、農場、商店、学校、教会、そして社会において自分の持ち場を築いた場所へ戻されるべきである。」と論じた。また信徒はこの問題に目覚めて、このために献金し、聴問委員会設立を政府に要求するように呼びかけた。なぜなら、「日系人市民——その多くはキリスト者である——の取り扱いに関

して政府が採っている方法は民主的でなく、アメリカの伝統に反するもので、公正でなく、人道的でなく、正しくない」からであった⁽²²⁾。

このような『クリスチャン・センチュリー』の主張は世論を動かす力はなかったが、教会内部には不公正と闘う力強い勢力があったことを示すものである。聴問委員会設置を求める声は、1942年夏には多くの教派できかれるようになった。ディサイプル派は7月末に年次大会を開催し、政府に聴問委員会設立と忠誠な二世の釈放を求める決議を3対1の多数で採択した。そして「アジア、アフリカ、その他の国々におけるアメリカ人の福音宣教の未来がこれにかかっている」と宣言した⁽²³⁾。さらに、同様の決議をするように連邦教会協議会と国内宣教協議会に働きかけることも決定した。大会では、戦時中に政府を批判することに反対する代議員も多く、また人種差別主義の強い南部の代議員からの反対もあった。にもかかわらずこの決議が3対1の多数で可決されたことは記録されるべきことであろう。その他にも長老教会カリフォルニア会議やリコンシレーション派も同様に聴問委員会設置を政府に要求する決議を採択した⁽²⁴⁾。「ゆっくりと、アメリカ市民を不必要に拘留していることに対して、罪の意識と怒りとがキリスト者の良心にしみ透り始めた。」⁽²⁵⁾

しかしその後も収容所への移送は続き、11月には完了した。教会関係者は収容所を慰問し、生活必需品を差し入れし、何万個ものクリスマスプレゼントを届けたりした。収容所における教会生活を援助するために白人の牧師や信徒が絶えず収容所を訪問した。またE・スタンレー・ジョーンズ師のように宣教団体から派遣されて各地の収容所を巡回して宣教大会を開催した人々も沢山いた⁽²⁶⁾。ハーバート・ニコルソン師はこの時期にも最も傑出した奉仕をした人物であった。トラックを駆って収容所を何度も巡回し、日系人の家財の運搬、慰問品の配布、病人の世話をし、日系人が早く西海岸に戻れるようにワシントンDCまで交渉に出かけ、これらすべてを一個人として行った。「彼はどんな公的機関の後援を受けることもなく、給料をもらうこともなくこれをしたのである。」⁽²⁷⁾

このように収容所期には、教会は徐々に日系人強制収容の問題に目に向けるようになった。相変わらず一部の信徒は排日活動をしていたが、組織としての教会は収容所内の日系人を慰問し、その忠誠を証明する手段として聴問委員会の設置を求めるようになった。

III 再定住と教会

忠誠な日系人をなるべく早く釈放して中西部や東部の非戦闘地域に再定住させることはWRAの方針でもあった。人種主義者の反対を押切って1942年7月には、WRAは出所希望者の審査を始めた。10月には新しい釈放基準が発表になった。しかし忠誠が証明されれば自由に出所できるというものではなく、再定住予定の市町村の住民の同意を示す証拠の提出と、就職が内定していることが条件であった。審査に手間どるうちに就職内定が取り消されることも多かった。それでも少しずつ二世は収容所を出て、社会復帰していった⁽²⁸⁾。

本格的に再定住が始まった秋に、教会の活動は急激に活発になった。『クリスチャン・センチュリー』は、「教会の責任は、これら立退かされた人々を受け入れる市町村が、彼らの立場や彼らがくぐりぬけてきた経験……を理解するようにすることである」と呼びかけた⁽²⁹⁾。連邦教会協議会と北米国内宣教協議会は共同でスポンサーとなり、北米海外宣教会議の協力を得て、「日系人再定住委員会」を発足させた。本部をニューヨークに置き、実務責任者にジョージ・E・ランドクイスト師を雇用した⁽²⁹⁾。ランドクイスト師は各地を巡回して教会関係者を動員し、内陸部諸都市に「再定住地方委員会」を発足させるように指導した。最初の地方委員会が1942年秋にミネアポリスで組織されてから、1943年末までに26の委員会が組織された⁽³⁰⁾。委員会は収容所から釈放される日系人の職場や住居を確保し、家族の定着のために子供の学校や労働組合加入等の世話をし、受け入れ社会の理解を得るための広報活動を行った。WRAはこう評価している。

全体的に各地方委員会は良い仕事をしてくれた。特に初期の頃、社会の大部分があらゆる日系人に対して敵意と疑惑の念を抱いていた時期、またどんな協力でも喉から手が出るほど欲しかった時期に、再定住計画に援助の手を延べてくれたのである⁽³¹⁾。

ほとんどすべての教派は日系人再定住委員会に献金して再定住計画を支援した⁽³²⁾。

他にもフレンド派奉仕委員会とプレズレン奉仕委員会は、住宅難で困っていた日系人のために各地にホステルを開設した。その他の教派の国内宣教委員会も協力体制を組み、州レベルや市町村レベルでの活動を展開した。例えばインディアナ州では、ディサイプル派国内宣教委員会が収容所の日系人代表を連れ

て州内の市町村を1か月にわたって巡回し、教会関係を中心に1,700人の人々に会って説明会をひらいた。各地の市長、警察署長、農業団体役員、学生や教師とも会い、インディアナ州に日系人が再定住するための下地作りに貢献した⁽³³⁾。

内陸部の非戦闘地域へは、1944年12月までに3万5,000人の日系人が再定住した。教会諸団体や信徒たちは、WRAに協力して円滑に再定住が進むよう、率先して奉仕した。ところがこの期間の再定住はロッキー山脈以東に限られており西海岸に帰還することはできなかった。日系人が帰還することに対して西海岸では激しい反対運動があつて、選挙を控えた政治家は世論の前に弱腰になった。結局1944年11月の選挙が終わってから西海岸立退き令は解除され、1945年1月2日から帰還が自由になった。

西海岸帰還の早期実現については、教会までも反対した。日系人に危害が及ぶことを恐れたためである。A・ガーディナーとA・ロフティスの研究によると、

太平洋岸フェアプレー委員会までもが、帰還が安全で賢明な策として支援すべきかどうかを疑い、ロサンゼルス教会連合は戦争終結まえに帰還することに反対した⁽³⁴⁾。

帰還をめぐる動きについては別稿ですでに論じたのでここでは繰り返さない⁽³⁵⁾。ただ『クリスチャン・センチュリー』の態度についてだけ付け加えるなら、同誌も西海岸帰還については慎重であったようである。1944年夏以降、ほぼすべての教派が帰還支持決議を採択してからも、あえて論説を掲げることをしていない。選挙後の11月8日号になって太平洋岸フェアプレー委員会のギャレン・M・フィッシャー師の論文を載せているが、まだ論調は早期帰還の促進を訴えるというものではなかった。むしろ帰還に伴う問題点を強調し、もしそれでも帰還を許可するというのであれば、陸軍省の指導と責任のもとに行うべきであると主張した。

戦争中は、国家の安全に関しては陸軍省が命じることは何であれ法律として受け入れらる。であるから陸軍省が、国家の安全にとって日系人排除はもはや必要でないことを宣言し、軍の決定に全ての市民が従うように要求するなら、帰還反対の声を沈黙させるであろう⁽³⁶⁾。

しかし、そのような帰還前の慎重論にもかかわらず、一旦西海岸帰還が始まると、教会関係者の多くは再定住を援助した。最初の半年間は帰還日系人への発

砲、放火、暴行、脅迫、ボイコットなど様々な反日行動がみられた⁽³⁷⁾。しかし半年後には反日運動は鎮静化した。ロジャー・ダニエルズの研究は鎮静化の要因のひとつとして、教会を含めたボランティア団体の活動を挙げている⁽³⁸⁾。最終的には11万人の立退き日系人のうち約60%が西海岸に戻ってきた。WRAの再定住局報告書が指摘するように、中には無関心なままの教会もあったが、戦後の日系人西海岸帰還については、教会は一般的に大いに協力的であった⁽³⁹⁾。

IV 日本人教会再建問題

再定住期に教会が直面した興味深い問題がある。それは強制立退きのときに閉鎖された西海岸の日本人教会を再建すべきか否かをめぐり、白人教会と日本人教会との対立の問題である。これは今まで歴史上の小さなエピソードとして軽く触れられるだけであった。しかしこの問題は、教会が果たすべき社会的役割について、また少数民族の文化様式の受容について、大きな示唆を与えてくれるのである。

日系人は収容所を釈放されたとき、以前の自分達の教会、すなわち日本人教会を再建することを願った。それに対して白人教会は、以前のような日本人教会は人種隔離教会であって、存続すべきではないと考えるようになっていたのである。二者の間にそのような考え方のギャップが生じてきた背景をまず捉らえておきたい。すなわち、人種主義への反省と改革への熱意が背景にあったのである。

まず第一は、ローズヴェルト大統領の人種統合の方針である。1942年夏以降、反対を押し切って日系人釈放が実行に移されたとき、日系人を分散して再定住させることがローズヴェルトの方針であった⁽⁴⁰⁾。日系人が集団になって孤立しアメリカ社会に同化しなかったので、人種主義者の攻撃を招き、強制立退きにまで至ったという理解であった。教会もまたこの立場に同調した。例えば、ギャレン・M・フィッシャー師は強制立退きをもたらした「収穫」について論述し、「もう一つの収穫は再定住者が広く分散したことであった。分散によって、アメリカ化の妨げになるリトル・トーキョーのような居住区が再び作られるのを防止している。」と述べている⁽⁴¹⁾。このような人種統合論の考え方からみるなら、日本人だけが集まる日本人教会は再建されるべきではない、ということになった。

第二として、強制立退き・収容を防止できなかったことへの教会の反省と改革の意欲があった。例えば、1943年6月4日付のフレンド派の回状は、「日系アメリカ人が現在の深刻な苦境に置かれるのを防ぐために十分な世論形成に失敗したことを痛切に覚えている。」と反省をこめて述べている⁽⁴²⁾。またE・スタンレー・ジョーンズ師は1943年11月24日号の『クリスチャン・センチュリー』に寄稿して次のように論じている。

我々の失敗は、極めて国民的問題であるのに、それを西海岸地方の狂気と偏見と利害関係者にまかせてしまったことから起きた。全国民が民主主義の原則にのっとり決めるべきことを、声高なカリフォルニア人の少数者の偏見、狂気、利害に動かされた陸軍の司令官が決めるままに、我々は許してしまった⁽⁴³⁾。

サンドラ・C・ティラーの論文は、日系人を援助した教会の活動は「初期の誤りを正すためのもので、新しく始めるというよりも過去の贖いをするという性質であった。」と述べている⁽⁴⁴⁾。強制立退きを未然に防ぐことができなかった反省から、二度と同じ事が起きないようにするために人種隔離教会を廃絶しようとする改革運動が芽生えていった。

日系人のために熱心に援助活動をした牧師ほど、戦後に日系人が再び人種隔離された状態に戻るべきではないと考える傾向があった。そして彼らは人種隔離された二世戦闘部隊の編成を疑問に思い⁽⁴⁵⁾、日本語学校の再建に反対し⁽⁴⁶⁾、日本人教会の再開反対運動を起こした。例えばコロラド州フェアプレー委員会で活発な支援活動をした元宣教師で組合教会派牧師であったクラレンス・ケンパー師は、デンヴァーの日本人教会を閉鎖することを主張した⁽⁴⁷⁾。またサンフランシスコの太平洋岸フェアプレー委員会の指導者で戦時日系人援助西部地区プロテスタント教会委員会の副委員長を務めたフィッシャー師も日本人教会の閉鎖を強く支持した⁽⁴⁸⁾。

次に日本人教会閉鎖問題の歴史的経過を辿ってみよう。1942年に内陸部への再定住が始まったときにまず釈放されたのは若い二世たちであった。彼らは言葉に不自由がなく適応力もあり、WRAの指導に従って新しい町で分散して再定住した。二世のキリスト者は周囲の白人教会に出席するようになり、白人教会も二世を招いた。日系人が多数再定住したシカゴ、クリーヴランド、ミネアポリス、シンシナチなどでは、各教派の国内宣教委員会も活発に働きかけた。

その結果、例えばシカゴでは、市内100の白人教会に日系人が出席するまでになった。200人の日系人は正規の教会員となり、275人は毎週出席し、500人は時々出席した。コワイヤや教会学校で奉仕する二世も相当いた。ある教会では二世牧師を副牧師として雇い、二世のための夕拝をもったが、その夕拝には500人から600人が集まったという⁽⁴⁹⁾。

中西部では白人教会に二世が多数出席するようになったが、しかし二つの問題点があった。一つは二世牧師が雇われるのは例外であって、1944年末でも2人が副牧師になったのみであった⁽⁵⁰⁾。「収容所を空っぽにせよ！」という論文を『クリスチャン・センチュリー』に寄稿したカービー・ペイジ師は、次のように述べて白人教会内の人種主義を糾弾した。

名の通った神学校で訓練を受けた日系人牧師を大きな教会の副牧師として雇おうではないか。白人系アメリカ人が出席する教会で日系アメリカ人の牧師が牧会する例がほとんど無いのはなぜだろうか。ヨーロッパ系の人々が中心となっている教会を日系人の牧師は牧会する資格がないとでも言うのだろうか⁽⁵¹⁾。

すなわちこれは、二世の立場を理解して相談にのってくれる日系人牧師がほとんどいなかったということの意味する。第2の問題点は、白人教会では二世どうしの社交生活がもちにくかったことである。二世にとって教会は礼拝の場であるだけでなく、社交の場でもあり結婚相手と巡り合う場でもあったからである。

一方中西部の都市には戦前からの日本人教会が閉鎖されずに残っていた。英語のわからない一世は中西部に再定住すると日本人教会に集まった。しかし上記の2つの理由から、日本人教会を選ぶ二世も沢山いた。例えばデンヴァーでは、一番多くの二世が集まったのは日本人教会であった⁽⁵²⁾。このような日本人教会の活況を背景として1943年の秋にはすでに日本人教会を存続させるべきか人種統合教会にするべきかの選択が大きな問題となっていた⁽⁵³⁾。そしてついに、1教派をのぞいた全てのプロテスタント教派の国内宣教委員会は、日本人教会を閉鎖する方針を決定したのである。日系人の希望や同意にもとづくものではなく、教派の委員会レベルでの決定であった。日系人牧師は白人教会に配属されることと、旧日本人教会の会堂は人種統合礼拝に用いられるか礼拝以外の目的に使われることが決定した⁽⁵⁴⁾。

ところがこの決定に対して、日系人は強く抵抗し、ついに1946年夏には方針

を撤回させるに至ったのである⁽⁵⁵⁾。すなわち1945年に西海岸帰還が始まってみると、日系人信徒は白人教会では表面的にしか歓迎されない事がわかったし、また激動期を乗り切るために日系人は日本人教会を必要としていることもわかった。そして日本人教会の不動産は日系人に返還される約束であった。

まず白人教会は一般的に日系人を受け入れる準備ができていなかった。二世の多くは、白人教会に出席しても気持が楽でなかった。あるパサデナの二世信徒は次のように回想する。

白人教会に出席した二世はあまり多くなかったですよ。白人教会は日系人歓迎と言うが、礼拝に来ることだけ歓迎でね。アト・ホームに感じないのね。住宅とか就職とかの必要に応じて欲しいと言ったら黙ってしまった。文化的な違いもあるし、交わりが深くなかった。段々白人教会に満足しなくなりました⁽⁵⁶⁾。

西海岸の教会は日系人の再定住を援助する一方で、教会内に日系人を受け入れることに消極的であった。「二世は白人教会で歓迎されざる存在であることに気づかされた。」⁽⁵⁷⁾『クリスチャン・センチュリー』の論説も白人教会内に残る根深い人種偏見に警告を發している。

二世が帰還してみると、戦前にはびこったのと全然変らない態度に再び出会う。不幸なことに社会一般でみられるのと大して変わらない。そこで立退き前に存在した人種隔離教会を再建しようと熱心な努力が払われている。……立退き日系人の帰還という、改革の絶好のチャンスに諸教派は掴むことができずにいる⁽⁵⁸⁾。

第二の原因は日系人側の民族のアイデンティティーと心理的安定感の必要という問題であった。ことに一世は人種統合を強制されることにとまどった。一世の信徒も牧師もほとんど英語が話せなかった。しかも収容所という完全な隔離社会にいた人々が突然に白人教会に出席するように求められたのであるから当惑するのは当然であった。WRAも認めるように、最後まで収容所に残っていた保守的な高齢の一世が西海岸に多く戻ってきたのであるから、むしろ日本人教会は彼らの心の支えとして必要であった。「心の安定という必要は、まず自分達自身の集団の中で満たされるものなのだ」とWRA報告書は述べている⁽⁵⁹⁾。再定住期は、強制立退き期に匹敵する激動の時代であり、かつての家も職場も失った帰還者にとって日本人教会は心の依り所であり、早急に再建したいと願

うのは自然なことであった。閉鎖決定は彼らの社会的心理的必要を十分考慮してなされたとは言い難いものであった。

人種統合教会を実現させるための白人教会指導部の努力は、社会的現実にごわがないために実を結ばなかった。例えば、組合教会派の国内宣教委員会と社会活動委員会は共同で年2000ドルの予算を組んで、ハワイのセイドウ・オガワ牧師を人種統合教会促進の働きのためにカリフォルニアへ派遣した。オガワ師は家族と共に1946年初頭パサデナ市に着任して2年間奉仕にあたったが、結局彼は日本人教会再建の手伝いをする結果となった。組合教会派の意図は、一部を除いて強制収容がなかったハワイから日系人牧師を派遣するなら、その人は「感情のしこりがなく、両者の間に立つことができ、白人教会とも協力できる」であろうから、人種統合を進める教会や牧師を援助できるであろうということであった。しかし現実には日本人教会再建の必要に直面して、オガワ師は教派の方針とは違う考え方をするようになった。彼はこう回想する。

どんな少数民族も、その民族集団の中で一緒にいることを必要とするものです。人種統合は理性では可能ですが感情では無理でした。ことに収容所生活という隔離を経験したばかりなのに、人種統合を押しつける訳にはいきませんでした。心理的に無理でした⁽⁶⁰⁾。

第三の原因は、閉鎖決定をめぐる不公正な扱いに対する反発であった。日系人は何の罪もなしに財産、地位、家庭等を失ったのに、その上教会までも、日系人の同意なしに奪おうとするのであろうか。教会不動産は、帰還した時に返還するという約束で、各教派の委員会や理事会に預けただけであったはずである。会堂は日系人の尊い献金で日系人のために建てられたのではなかったのか⁽⁶¹⁾。閉鎖決定が善意から発したものであっても、日系人にとってはやはり不公正な押しつけと映った。「白人は日系人を搔いてくれるんだけど、僕達が一番痒い所じゃないんだ。」⁽⁶²⁾

そして最後に、日本人教会再建にかけた日系人の堅い決意が、閉鎖方針撤回をもたらしたと言えよう。トパーズ収容所にいたシゲオ・シマダ牧師の例をたどってみよう。1945年6月WRAはサンフランシスコの日本人メソジスト教会の再開を許可し、当面は会堂をホテルとして用い帰還日系人を世話する条件でシマダを釈放した。当時牧師館は白人家族に、会堂は黒人教会に賃貸となっていた。明け渡してもらった半年間、シマダ師は会堂の1部で小さなホス

テルを経営し、教会再建の準備を行った。それに対して周辺の白人牧師から反対の圧力がかった。

サンフランシスコ湾岸地区の諸教派の代表から成る善意の委員会は日本人教会の再開を阻止しようとした。今まで日系人が隔離された状態だったから立退きが起きたと言うのだ。だから今後は人種統合が目標とならねばならず、日本人教会は一つもあってはならないと。……委員会は私がサンフランシスコ日本人教会を再開する堅い決意でいること、また彼らの圧力には決して屈しないことを知っていた。だから私が厄介者として批判されたのも驚くにはあたらない⁽⁶³⁾。

ただ一人シマダ師の理解者となったのは、当時メソジスト教会日本人地区会議の監督であったフランク・ヘロン・スミス師であった。スミス師は収容所に日系人を訪ねては励ましてきた人物で、日本人教会が必要なことを理解し、教会の人種統合に反対した。スミス師の協力を得て、1946年1月に帰還二世を対象にした英語礼拝から日本人教会が始まった。最初の礼拝に100人の出席があった。さらに4か月後には日本語礼拝も再開され、英語部と日語部の二重構造をもった日本人教会になった⁽⁶⁴⁾。このようにして西海岸ではほとんどの日本人教会が再建されていった⁽⁶⁵⁾。

日本人教会を単に人種隔離教会と規定するには無理があった。日系人は白人教会から隔離されているというだけでなく、自主的に日本人教会を選択してきた面が強かった。民族文化や言葉が違う人々は、それにふさわしい礼拝様式や教会運営を必要とした。また特に再定住期には日系人は相互に支え合い助け合う場として日本人教会を必要とした。この時期を人種統合のチャンスとして捕らえる見方や、教派の委員会の決定だけで日本人教会を閉鎖するという方法は、日系人の現実に対して配慮に欠けていたと言えよう。

結語

アメリカ史において、人権や市民権が侵害されたとき、教会や牧師、信徒はその不正を糾す社会改革運動に立ち上ってきた。1941年からの5年間にも、強制立退き・収容という不法で不公正な取扱いを受けた11万人の日系人を援助した集団や個人の多くは教会関係であった。『パシフィック・シチズン』の1944夏の証言——立退き日系人のそばに毅然としてとどまってくれた唯一のグルー

ブは……もちろん教会であった——は、アメリカ社会改良運動史上で果してきた教会の役割の伝統がここでも生きていたことを示すものである。

本論で指摘したように、一口に教会と言っても必ずしも統一した発言や行動があった訳ではなく、少数の牧師や信徒の精力的で献身的な奉仕が圧倒的多数の排日世論に抗して捧げられたということであった。教会内部には少数ながら反日活動家がいたし、大多数の信徒は無関心あるいは受動的であった。その意味では教会はアメリカ社会全体を内部に取り込んでいたとも言える。しかし虐げられた人々のそばに毅然として立った人々の多くがキリスト者であったことは事実である。確かに彼らは少数で、重要な政策決定には影響力を及ぼすことができなかったが、しかし少数であっても、あるいは少数であるからこそ、その存在は貴重であった。ミチコ・ウェグリンのフレンド派についての証言は示唆に富んでいる。「クエーカーは言葉がやさしく、振舞いもおだやかだが、陸軍が権力をムキだしに乱用するのを、齒に衣をきせないで批判した。……初めの追立てのころ、これらの精力的で神出鬼没のクエーカー教徒は、なにかとうとうとすぐ批判し、陸軍当局も、彼らが顔出しすることにいたく頭を悩ました。」⁶⁶⁾ 言葉はやさしいが毅然として発言し、振舞いはおだやかだが精力的に活動することで、フレンド派は少数派であっても権力者を牽制し、日系人を励ますことができた。そして結局戦後になってから、アメリカの名誉を最も守った人々として尊敬と感謝を集めたのである。

一方、教会の役割の限界にも目を留めなければならない。この期間の教会の対応について概観してみるといくつかの問題点が浮かび上った。まず戦争という非常事態時に政府や軍の政策の誤りを批判することの困難さということである。教会は（ごく少数のキリスト者を除いて）、1942年の強制立退き政策に反対しなかったし、1944年には西海岸帰還の早期決定を支援できなかった。政府や軍の政策によって虐げられた人々の救済に立ち上るには、深い洞察力と正しい情報、行動力と勇氣、そして堅固な意志が必要となる。それがいかに困難なことであるかを、この時期の教会の対応が示している。

また教会は日本人教会再建をめぐる、帰還日系人の同意なしに日本人教会を閉鎖するという方法で人種統合を図ろうとして失敗した。日系人の援助活動に燃えた指導的白人牧師は、再定住期を教会改革のチャンスと捕らえた。1940年代という時代背景を考慮に入れるなら、まだアメリカ社会全体が人種隔離社

会であったのだから、この人種統合教会という考え方は革新的であり、その意図は善意に満ちていた。また失敗に終わったとはいえ、これは1960年代の人種統合運動を予見させる動きであり、多民族社会アメリカにおける民族教会のあり方についての貴重な試行錯誤のひとつであったともいえよう。しかし日系人の意志や必要を十分に考慮に入れていない改革案は、結局日系人に受け入れられなかった。現代では当たり前とされている文化的多元論、すなわち言語や文化の多様性を認めて民族性にのっとった礼拝様式や教会運営を受容する、ということができなかったのも、また1940年代という時代の制約であった。

またこの一件は教会が社会運動にかかわる時、独善に陥らないためには虐げられた人々の主体性を尊び、自らも学ぶ態度が必要であることを教えている。日系人を弁護しぬいたフロイド・シュモアは、あの時代を振り返ってこう結論している。

結論として、個々の日系人と少数民族集団としての日系人は、〔白人の〕教会が彼等にしてあげられたこと以上に、アメリカ社会や市町村に多くの貢献をしてくれたように思われる。そして多分それは当然のことなのだ。なぜなら我々すべてがああ経験から何か大切な事を学んだのだから⁶⁷⁾。

注

- (1) "The Editorial," *The Pacific Citizen*, quoted in *The Church Call of the First Methodist Church in Santa Maria* (Sept. 22, 1944).
- (2) Allan A. Hunter, "Churches Act to Shield Japanese," *The Christian Century* 58 (Dec. 31, 1941) 1645.
- (3) Ruth Kingman, "A Brief Historical Report of the Pacific Coast Committee on American Principle and Fair Play" (Dec. 15, 1945), ms. Kingman Papers at Univ. of California at Los Angeles. この委員会については次を参照。島田法子「帰還日系人と白人ボランティア援助組織」『東京基督教短期大学論集』21 (1988)。
- (4) Geoffrey S. Smith, "Racial Nativism and Origins of Japanese American Relocation," *Japanese Americans from Relocation to Redress*, ed. Roger Daniels, Sandra C. Taylor and Harry H. L. Kitano (Salt Lake City: Univ. of Utah Press, 1989) 80.
- (5) Ibid, 81-82.
- (6) ダイスケ・キタガワ『一世と二世』伊達安子訳 (聖公会出版, 1986) 66。

- (7) 前掲書 88。
- (8) Sandra C. Taylor, “Fellow-Feelers with the Afflicted’: The Christian Churches and the Relocation of the Japanese During World War II,” *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 124.
- (9) ミチコ・ウェグリン『アメリカ強制収容所』山岡清二訳（政治広報センター，1973）117。キリスト者以外では社会主義者のノーマン・トマスやACLUの弁護士A・L・ウィリン等ごく少数であった。See Geoffery S. Smith, “Racial Nativism and Origins of Japanese American Relocation,” 85.
- (10) Herbert Nicholson, *Treasure in Earthen Vessels* (Whittier, Calif. ; Penn Lithographics Inc, 1974) 63.
- (11) A・ボズワース『アメリカの強制収容所』森田幸夫訳（新泉社，1972）81：Taylor, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 124.
- (12) Floyd Schmoe, “Seattle’s Peace Churches and Relocation,” *ibid.*, 117.
- (13) R・ウィルソン，B・ホソカワ『ジャパニーズ・アメリカン』猿谷要監訳（有斐閣，1982）206：ボズワース『アメリカの強制収容所』81-89。証言を拒んだために今でも責められている人々もいる。ロサンゼルス教会連合の議長は多忙を理由に公聴会で証言することを拒否した。Toru Matsumoto, *Beyond Prejudice: A Story of the Church and the Japanese Americans* (New York: Friendship Press, 1946) 15.
- (14) キタガワ『一世と二世』78。
- (15) Taylor, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 124.
- (16) 戦時民間人転住及び抑留に関する委員会『拒否された個人の正義』読売新聞社外報部訳編（三省堂，1983）107-8。
- (17) 前掲書 108-11。
- (18) Galen M. Fisher, “Our Japanese Refugees,” *The Christian Century* 59 (Apr. 1, 1942) 424-26.
- (19) ウチダ・ヨシコ『荒野に追われた人々』波多野和夫訳（岩波書店，1985）102。
- (20) Taylor, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 125.
- (21) “Citizens or Subjects?,” *The Christian Century* 59 (Apr. 29, 1942) 551-3.
- (22) “Justice for the Evacuees,” *The Christian Century* 59 (June 10, 1942) 752.
- (23) “Disciples Reprove Evacuation Policy,” *The Christian Century* 59 (Aug. 12, 1942) 985.

- (24) Taylor, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 125.
- (25) Ibid.
- (26) E. Stanley Jones, "Barbed-Wire Christians," *The Christian Century* 60 (Nov. 24, 1943) 1364-6. 収容所内では教派を越えた合同教会として礼拝が持たれた。礼拝, 祈祷会のほかに, 聖書研究会, 青年会, 教会学校など, 活発な布教・教育活動が行われ, 収容所内で初めて教会に出席するようになった人も多かった。
- (27) Schmoie, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 119.
- (28) デイロン・S・マイヤー『屈辱の季節』森田幸夫訳(新泉社, 1978) 104-8。
- (29) The Committee on Resettlement of Japanese Americans, "Community Preparation for Resettlement of Japanese Americans," ms. Carr Papers at Univ. of California at Los Angeles.
- (30) U. S. War Relocation Authority, *WRA: A Story of Human Conservation* (Washington: U. S. Government Printing Office, 1946) 139.
- (31) Ibid., 140.
- (32) Galen M. Fisher, "What Race-Baiting Costs America," *The Christian Century* 60 (Sept. 8, 1943) 1010.
- (33) George Walker Buckner, "Give Welcome to Nisei in Indiana," *ibid.* 60 (Aug. 25, 1943) 970.
- (34) Audrie Gardiner and Anne Loftis, *The Great Betrayal: The Evacuation of Japanese Americans During World War II* (New York: MacMillan, 1969) 368.
- (35) 島田法子「帰還日系人と白人ボランティア援助組織」を参照。
- (36) Galen M. Fisher, "Unsnarling the Nisei Tangle," *The Christian Century* 61 (Nov. 8, 1944) 1288.
- (37) 反日運動については次を参照。島田法子「強制収容所からカリフォルニアへ」『汎』7月号(1989) 202-219。
- (38) Roger Daniels, *Concentration Camps: North America* (Malabar, FL: Robert E. Krieger Publishing Co., 1981) 162.
- (39) *Final Report of Relocation Division*, War Relocation Authority, San Francisco (May 15, 1946) cited in Taylor, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 127-8.
- (40) 戦時民間人転住及び抑留に関する委員会『拒否された個人の正義』197-8。
- (41) Fisher, "Unsnarling the Nisei Tangle," 1286.

- (42) American Friends Service Committee Letter, June 4, 1943 cited in Taylor, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 125.
- (43) Jones, "Barbed-Wire Christians," 1365.
- (44) Taylor, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 128.
- (45) Kirby Page, "Empty the Relocation Centers," *The Christian Century* 60 (June 6, 1943) 716.
- (46) Fisher, "Unsnarling the Nisei Tangle," 1287.
- (47) U. S. War Relocation Authority, *People in Motion* (Washington: U.S. Government Printing Office, 1947) 229–30.
- (48) Fisher, "Unsnarling the Nisei Tangle," 1286.
- (49) WRA, *People in Motion*, 229.
- (50) Fisher, "Unsnarling the Nisei Tangle," 1286.
- (51) Page, "Empty the Relocation Centers," 716.
- (52) WRA, *People in Motion*, 229.
- (53) キタガワ 『一世と二世』 232。
- (54) WRA, *People in Motion*, 231.
- (55) *Ibid.*, 232.
- (56) テッド・タジマとのインタビュー (バサデナ市第一長老教会, 1988年8月28日)。
- (57) Allan A. Hunter, "Nisei Suffer in New Relocation," *The Christian Century* 62 (Sept. 5, 1945) 1014.
- (58) "Crisis in Church Relations of Japanese Americans," *ibid.*, 63 (Jan. 23, 1946) 101.
- (59) WRA, *People in Motion*, 233.
- (60) セイドウ・オガワとのインタビュー (ホノルル市パゴダホテル, 1989年7月21日)。
- (61) WRA, *People in Motion*, 232.
- (62) Allan A. Hunter, "Ex-Evacuees Find Adjustment Hard," *The Christian Century* 63 (Apr. 17, 1946) 505.
- (63) Shigeo Shimada, *A Stone Cried Out* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1986) 146.
- (64) *Ibid.*, 147–8.
- (65) 西海岸の日本人教会の会堂は他の民族が礼拝所になっているかホテルになっていたの、1945年末までは日本人教会としての礼拝をもてた例はほとんどなかった。
WRA, *People in Motion*, 231. 西海岸ルーミスとリヴィングストンの日本人教会のよ

うに人種統合教会になった例がいくつかあった。オックスナードの日本人教会は人種統合されてから消滅してしまった。

- (66) ウェグリン『アメリカ強制収容所』117。
- (67) Schmoie, *Japanese Americans from Relocation to Redress*, 121.

[米国史 専攻]

Book Review

The Seven Habits of Highly Effective People,

by Stephen R. Covey (New York: Simon and Shuster, 1989) 358 pages.

Reviewed by Siegfried A. Buss

Covey's book is intended for serious readers who strive to become more effective and better balanced. In this age of instant solutions Covey offers no shortcut to success. The lessons are gleaned from years of searching which led to a methodology of growth that is incremental, sequential and highly integrated. Covey strives to lead the reader up the maturity continuum from dependence to independence and finally to interdependence. Covey describes this as an "inside-out" approach to personal and interpersonal effectiveness. By "inside-out" he means that the process must begin with self, more specifically, the most inner part of self — with one's paradigms, one's character, and one's motives.

The process as described thus far may strike the reader as complex and confusing. It is the genius of Covey to put such profound principles into understandable form, to make one become comfortable and set one's mind at ease as illustration after illustration is drawn from the pages of Covey's life. There is nothing perfunctory,

of course. One could describe it as a refreshing breeze that clears the way for a layman to read on and to learn and appreciate — and grow.

What are the seven habits that constitute the gateway to a more balanced and effective life?

The first habit states: "Be Proactive." While this term is commonly used in management literature, I note that the most up-to-date Unabridged Webster's Dictionary does not carry it. Covey defines it as meaning more than taking initiative. He states, "It means that as human beings, we are responsible for our own lives. Our behavior is a function of our decisions, not our conditions. We can subordinate feelings to values. We have the initiative and the responsibility to make things happen." Covey is greatly concerned about how we respond to what we experience in life. He asserts that in the final analysis we must take responsibility for our own lives rather than blaming circumstances, the environment or other external factors. Covey challenges the reader to take a thirty-day

test — as a starter, to make small commitments and keep them; to be a light, not a judge; be a model, not a critic; be part of the solution, not part of the problem. Sound advice indeed.

Now let's examine the second habit: "Begin with an End in Mind." Covey suggests that we visualize the goals we seek to reach. Busyness is not necessarily a sign of success. Rather, one should take time to reflect on achievable goals and ask where one's priorities should be. Covey suggests we draw up a "mission statement" with a breakdown into the specific role areas of our life and the goals we want to accomplish. This would include the personal role (husband, wife, friends, etc.), the professional role and the community role.

The third habit is: "Put first things first." This, of course, relates to time management. A clear understanding of what our priorities are is essential. Covey in this connection quotes Goethe: "Things which matter most must never be at the mercy of things which matter least." This is a fascinating and most practical section of Covey's helpful book.

While the first three habits deal with self-mastery, and in that sense represent "Private Victories", habits four through six lead to "Public Victories" of teamwork, cooperation, and communication.

The fourth habit states "Think Win/Win." The opposite would be Lose/Lose, and alternative paradigms are Win/Lose,

Lose/Win. Covey wants the reader to avoid the situation where there must be a loser for every winner. The objective should always be effective cooperation rather than hostile confrontation. A Win/Win situation focuses upon results rather than methods. It releases tremendous human potential and energy, and lays the foundation for a supportive society.

The fifth habit is: "Seek First to Understand, then to be Understood." Covey suggests that effective communication requires empathic listening. He laments that most people do not listen with the intent to understand; they listen with the intent to reply. St. Francis of Assisi, in his Prayer for Peace, was certainly right on target: "Lord, grant that we may not so much seek to be understood as to understand, to be loved as to love."

The sixth habit is: "Synergize." What is Synergy? According to Covey, simply defined, it means that the whole is greater than the sum of its parts. It means that the relationship which the parts have to each other is a part in and of itself. Not only is it a part, but it is the most catalytic, the most empowering, the most unifying, and the most exciting part. When we communicate synergistically we open our minds, hearts and expressions to new alternatives and options. Covey points out that synergy in the classroom, for example, can be a transforming and revolutionizing force.

The seventh habit states: "Sharpen the

Saw.” This is the habit that makes all the others possible. In essence it means balanced self-renewal in all four dimensions of life, the physical, spiritual, mental and social/emotional. Covey places great emphasis upon the word “balanced” and points out that the neglect of any dimension has a negative impact upon the rest.

This reviewer would approach the dimension of spiritual renewal quite differently from Covey. It should be kept in mind, of course, that in the total context of this book the spiritual dimension plays just a minor role. There are many excellent books that deal specifically with this subject and it may be advisable to read material offering

the evangelical interpretation on spiritual renewal along with this section of Covey's book. And while on the subject of supplemental reading, I have found Robert Waterman's *The Renewal Factor* (New York: Bantam Books, 1987) a most helpful source in keeping in touch with management trends. While Covey's emphasis is upon the individual, Waterman's comments are more company oriented. The two books together are a winning combination. Read, enjoy, learn and apply these lessons for more effective Christian service.

[German Literature]

[書評]

(A) S. W. ホーキング著 林 一 訳

「ホーキング，宇宙を語る」

〈ビッグバンからブラックホールまで〉

早川書房（1989年6月）

(B) S. W. ホーキング著 佐藤勝彦 監訳

「ホーキングの最新宇宙論」

〈ブラックホールからベビーユニバースへ〉

日本放送出版協会（1990年12月）

阪 本 甲子郎

(A) 「ホーキング，宇宙を語る」は Stephen W. Hawking, *A BRIEF HISTORY OF TIME — from the Big Bang to Black Holes* (1988) の邦訳である。「宇宙はどのように、そして何故始まったのか？ 宇宙に終わりはあるだろうか？ もし終わると

すれば、どのように？……これらの問題を取り扱う現代科学はあまりにも専門化されていて、問題を記述するのに用いられる数学をマスターできるのは、一握りの専門家だけである。……科学教育を受けたことのない人達にも宇宙の起源と運命に関する基

本的観念が、よく理解できるようなかたちで述べることは可能だ」との考えのもとに、アインシュタインの有名な式 $E=mc^2$ 以外には、数式はいっさい入れないで書かれたのが本書である。各国で発売と同時に大反響を呼び、全米ベストセラー・ランキング首位を半年以上も独占した。

著者のS. W. ホーキングは1942年オックスフォードに生まれ、オックスフォード大学、ケンブリッジ大学大学院で物理学と宇宙論を専攻した。早くから理論物理学の第一人者として認められ、1947年、史上最年少の32歳で王立協会会員となった。現在ケンブリッジ大学のルーカス記念講座数学教授職についている。このポストは、かつて古典力学を確立したニュートンと、量子力学の完成に寄与したディラックという、大きなものと、非常に小さなものについて卓越した研究を行なった二人の科学者が占めていた地位である。ホーキングはそれにふさわしい後継者である。アインシュタインの一般相対性理論を用いて論じられてきた宇宙論に、ホーキングらが初めて量子力学の不確定性原理の考えを導入し、画期的な研究成果を挙げているからである。

ホーキングは21歳のとき筋萎縮性側索硬化症という運動神経に障害を起こす原因不明の病に侵された。治療のすべもなく、あと2、3年の寿命と診断されたが、幸いにも病気の進行が遅く、車椅子に乗ったまま、精力的に宇宙論の理論的研究を進めた。数年前、気管切開手術により、話すこともできなくなったが、コンピュータ音声合成装置により研究発表・講演を世界各国で行なっている。

本書は、1. 私たちの宇宙像、2. 空間と時間、3. 膨張する宇宙、4. 不確定性原理、5. 素粒子と自然界の力、6. ブラックホール、7. ブラックホールはそれほど黒くない、8. 宇宙の起源と運命、9. 時間の矢、10. 物理学の統合、11. 結論～人間の理性の勝利からなっている。さらに、アインシュタイン、ガリレオ、そしてニュートンについての短い評伝が付されている。

紀元前の宇宙像から、1929年ハッブルの膨張宇宙の画期的な観測結果に端を発した最新の宇宙物理学の発展までの概説、科学理論についての著者の考え、アインシュタインの特殊相対性理論の平易な解説と、時間と空間を一つにした時空と呼ばれる四次元空間での事象の記述、さらに、質量とエネルギーの分布により時空が湾曲されて、光も重力により曲げられるという、一般相対性理論が1、2で解説されていて、一般の読者にも、わかり易い内容である

ハッブルの画期的な観測結果にはじまる膨張する宇宙、さらに時間をさかのぼると、過去のある時点（100億ないし200億年前）には全宇宙が一点に集まっていたと考えられる状態、すなわちビッグバンといわれる特異点に関する問題点が3で述べられている。ホーキングは、1970年にペンローズとの共著論文で、宇宙はビッグバン特異点から始まることを発表した。

しかし、宇宙のごく初期には、量子論を適用しなければならないほど小さいので、一般相対性理論と量子論を統合した理論により宇宙の始まりを研究しなければならないとホーキングは考えた。次の4では、量

子論の不確定性原理が解説されている。これは、一つの粒子の、たとえば位置と速度の両方を同時に正確に知ることはできないという法則であって、1925年にハイゼンベルクにより導かれたものである。次に、5では自然界に存在する力と、物質を構成する基本的な素粒子について解説されている。

6では、最近の宇宙論によく出てくるブラックホールについての話題が取り上げられている。一般相対性理論により、光は重力により湾曲するが、星の重力が大きくて、光さえもその星から飛び出すことのできない、そのような星は、そこから光がやってこないためにけっして見えないが、その重力は感じられる。このような天体がブラックホールといわれるものである。

7. 「ブラックホールはそれほど黒くない」では、一般相対性理論と不確定性原理をブラックホールの境界面(事象の地平線)近傍に適用すると、ブラックホールからの放射が存在することが述べられている。このブラックホールの蒸発理論は、当初はナンセンスだと決めつけられていたが、今ではホーキングのこれまでの業績で最大のものと評価されている。

8. では、宇宙の起源について、主としてビッグバンから始まるこれまでの諸理論を概説し、次いで、自分の新しい提案を説明している。「重力の量子論による可能性として、ビッグバンには特異点がなく、宇宙の境界条件は、それが境界を持たないことだ。宇宙は完全に自己完結しており、宇宙はひたすら存在する。」と述べている。この提案は、3. で述べたビックバン特異

点説を、自ら否定したことになる。

9. 「時間の矢」では、過去と未来を区別し、時間に方向を与える時間の矢について解説している。第1は熱力学的な時間の矢、つまり無秩序あるいはエントロピーの増す時間の方向である。第2は、心理的な時間の矢、過去は憶えているが、未来は憶えていないという時間の方向である。第3は、宇宙論的な時間の矢であって、宇宙はこの時間の方向に膨張する。これら三つの時間の矢が、なにゆえ同じ方向を向いているのかについて考察されている。

10. では、宇宙の森羅万象をことごとく、完全に記述できる統一理論が発見されるかどうかについて述べられている。「たとえ完全な統一理論が発見されても、できごとが全面的に予測できるようになるのではない。それには二つの理由がある。第一に、量子力学の不確定性原理が、われわれの予測能力に制約を加えている。これを避けるすべはない。……第二の制約は、非常に簡単な状況を除けば、理論の方程式が厳密には解けないという事実から生じる。」と書かれているように、人間の能力には限界があることを知らなければならない。ホーキングは「完全な、矛盾のない統一理論はほんの第一歩にすぎない。われわれをとりまくできごとを、そしてわれわれ自身の存在を完全に理解すること、それがわれわれの目標なのだ。」と述べているが、この目標は、人間には達成できないのではないだろうか。

11. 「結論——人間の理性の勝利」でも、「統一理論によるモデルで記述しようとする宇宙がいったいなぜ存在しているのか

という疑問には答えようがない。宇宙はなぜ、存在するという面倒なことをするのか。統一理論には自分自身の存在をもたらすほどの大きな強制力があるのか？ それとも創造主が必要なのか？ もしそうだとすれば、創造主は宇宙に何か他の影響を与えるのではなからうか？ そして、創造主を創造したのはだれなのか？」と述べ、「われわれと宇宙がなぜ存在するのかという答えが見いだせれば、それが人間の理性の究極的な勝利となるだろう——なぜならそのとき神の心をわれわれは知るのだから。」と結んでいる。ホーキングは神の領域に踏み込み、人間の理性の究極的な勝利を確信しているのだろうか？

(B) 「ホーキングの最新宇宙論」は、昨年9月、東京大学での宇宙論に関する国際会議のため来日した際、一般向けに行なった記念講演を主体に、これまでに発表された一般向けの論文、彼自身が語る半生記などを加えたものである。“Black Holes and Baby Universes”はその講演であって、「ブラックホールとベビーユニバース」はその邦訳である。その他の論文は、1977～1989年に発表されたもので、「宇宙の始まり」、「時空の涯て」、「虚時間」、「時間の矢」、「ブラックホールの量子力学」、「物理学の統一」が収録されている。(A)と同じものもあるが、最近の研究成果に基づいて、一部書き換えられている。別々に発表された講演論文集であるので、内容が一部重複している。ホーキングの考え方を理解するためには、この重複も有効である。

(A)と同様、一般読者にも分かるように、宇宙論の変遷、最新の宇宙物理学を数

式を使わないで解説している。しかし、一般講演を聞いたたり、この本を読んだ人に、「ベビーユニバース」や《虚時間》という概念がどれだけ理解されたかは疑問である。《虚時間》について、ホーキングは「お望みなら、虚時間を使うことは単なる数学的なトリックにすぎず、実体や時間の本質については何も語っていないと言ってもかまいません。しかし、私のように、実証主義的立場に立てば、実体に対する問いは、何ら意味をもちません。可能な問いというのは、観測結果を説明する数学的モデルを定式化するのに、虚時間が役に立つかどうかということだけです。」と述べている。2乗すれば-1になる虚数*i*は実体とは関係のない数であるが、たとえば、実数を横軸、虚数を縦軸にとった複素平面で、積分経路を実数軸以外にとった方が答えが簡単に計算できる場合がある。ホーキングはファイマンが考えた経路積分法¹⁰という方法を、宇宙の創生にうまく利用し、この計算に虚数の時間を使うとうまく計算ができたものと考えられる。

本書には、佐藤勝彦（東大教授）と高柳雄一（NHK）との対談が収録されている。ホーキングの論文の解説にもなっていて、論文を読んだだけではよく分からないことにも、ある程度、答えてくれている。欄外の用語解説も理解を助けてくれる。

ホーキングは「今では、私たちは通常経験するあらゆる現象を支配する法則を知っています。とはいえ、宇宙について私たちの知らない、あるいは、理解できない事柄がまだまだたくさんあります。しかし、特に最近百年間の私たちの進歩は宇宙を完全に理

解することも夢ではないとの確信を与えてくれます。……宇宙を解明する完全な理論への突破口もやがて開かれることでしょう。そのときこそ私たちは本当に、『宇宙の支配者』になるのです。」と述べ、宇宙がある法則によって支配されているとの確信のもとに、本書が書かれている。歩くことも、食べることも、そしてコンピュータ音声合成装置によらなければ話すこともできず、常に死を目の前にしながらも、確信を持って研究を進めるホーキングの姿には、感服させられる。「肉体に障害があれば、精神に障害を持つゆとりなどない」とホーキング自身が語っているそうだが、凄まじいほどの強靱な精神の持ち主である。

本書は、発売と共に多数の理科系の学生にも買われ、1ヶ月余りで9刷にもなっている。最新の物理学・宇宙論の現状の一端が分かり易く解説されているので、文科系の読者にも薦められる。

確信に満ちたホーキングの書きぶりから、宇宙論がまもなく完成して、宇宙の始

まりや、宇宙の運命も分かるように思われる。しかし、未知の世界は、まだまだ広がっている。観測技術の進歩と共に、これからも、新しい観測結果が得られるだろう。新しい科学理論が出され、宇宙観も改められるかも知れない。かりに、科学理論が完成されても、私たちが「宇宙の支配者」になるのではない。自然科学を学び、神により創造された宇宙をより深く理解することにより、創造主なる神への信仰がさらに強められれば幸いである。

「天は神の栄光を語り告げ、大空は御手のわざを告げ知らせる。」(詩19:1)

注

- (1) R. P. ファインマン著、釜江常好・大貫昌子訳『光と物質のふしぎな理論——私の量子電磁気学』(岩波書店、1988)。

[応用物理学 専攻]

〔報告〕

東京基督教大学の開学までの歩み

大 嶋 義 隆

東京基督教大学は1990年4月に千葉ニュータウンの新校地で開学した。その設置者である学校法人東京キリスト教学園は、1980年の三神学校合同によって新しい組織となり、三校の精神、伝統、人材、資産等を統合する形で継承した。

1881年創立の偕成伝道女学校に由来する共立女子聖書学院（1957年改称）、1949年創立の東京基督神学校の改名校である日本基督神学校、1950年に宗教法人立の私塾として創立され、各種学校、短大と変容した東京キリスト教短期大学の三校は、神の摂理のもとに合同し、高度な神学研究教育機関、また牧師・伝道師・宣教師・神学校教師・奉仕者等の新たな養成機関の設置を目指した。

当初、学園は合同してキャンパスを統合した東京都国立市において大学設置を計画し、81年5月から十ヵ年計画委員会を設置して調査と検討を重ねたが、設置資金の確保・永続的な経営基盤の確立・心機一転等を期して85年7月1日に「移転してでも大学設置を断行する」との理事会決議にもとづいて、89年4月1日に千葉ニュータウンの現在の校地に校舎と寮を建てて移転した。

その間、86年5月の新キャンパス決定、87年7月の一次申請断念、88年7月の一次申請受理、89年6月の二次申請受理という各年度毎の大きなステップを踏み、同年12月22日に文部省から大学設置認可書の交付を受け、90年4月1日に東京基督教大学は開学した。

大学と学園の中心的役割を担う陣容は次の通りである。

理事長・学園長	吉 持 章
学 長	丸 山 忠 孝
神 学 部 長	服 部 嘉 明
神 学 科 長	宇 田 進

国際キリスト教学科長 湊 晶子
図書館長 清水 汎
事務長 大嶋 義隆

ここに至るまでの歩みと大学の教育課程は、第1表と第2表にさらに詳しく示されている。この誕生間もない神学大学が関係者の努力と既設校の卒業生並びにキリスト教界の支援とによって、日本とアジアのみならず全世界の各地にキリストの良き証人・兵卒を送り出し、神の栄光をあらわすようになることを祈りつつ、報告とする。

第1表 大学設置への歩み（年表）

年	校名	位置	理事長	校長	備考
1881	偕成伝道女学校開校	山手町(B)		S. A. フラット(B)	
1949	T C T S 開校(9月)	堀の内(S)	渡辺連平(S)	長谷川真(S)	
1950	D S G 開校(4月)	代沢(C)	G. W. ラウ(C)	G. W. ラウ(C)	
1951	J C T S と改称	等々力に(C)			
1952		下高井戸に(C)			ホーク来日
1953			W. アダムス(G)		
1954					ホーク教員に
1955	J C C 開校(4月)	同上(C)	D. E. ホーク(C)	D. E. ホーク(C)	
1957	K W B S と改称				
1963		国立町に(C)			
1966	T C C 開校 (神学科設置三年制)	同上(C)	D. E. ホーク(C)	D. E. ホーク(C)	
1969	T C C 専攻科設置 (一年制)				
1970	東京キリスト教大学の 設置申請				不受理
1975			V. K. ストローム(C)	樋口信平(C)	(T C C 理事長・学長交代)
1977		国立市に(B)			
1979	K W B S 閉校		安藤仲市(I)		(新理事会・理事長)
1980	三神学校合同	国立市に(S)	安藤仲市(I)		
1981	T C C, T C T S, K C I 改称				
1986				丸山忠孝(C)	
1987			12/5 吉持章(I)		11/6 安藤昭天
1989		T C I 印西町に			
1990	T C U 開学			丸山忠孝(U)	
1992	T C C 閉校予定				

(1991年1月現在)

略号・略字解説

D S G : 同盟聖書学院 略記 (S)

J C C : 日本クリスチャンカレッジ 略記 (C)

T C U : 東京基督教大学 略記 (U)

K C I : 共立キリスト教研究所 (共立基督教研究所と改称 81年4月1日)

三神学校

T C C 略記 (C) : 東京キリスト教短期大学 (T C C 東京基督教短期大学と改称 81年4月1日)

J C T S 略記 (S) : 日本基督神学校 (T C T S 略記 (S) 東京基督神学校と改称 81年4月1日)

K W B S 略記 (B) : 共立女子聖書学院

T C I : 学校法人東京キリスト教学園 略記 (I)

第2表 教育課程

基礎教育科目		
神学入門・旧約聖書概論・新約聖書概論		
一般教育科目等		
外国語科目	英語Ⅰ・Ⅱ	保健体育科目 保健理論・体育実技Ⅰ・Ⅱ
一般教育科目		
〔人文系〕キリスト教世界観・日本思想・西洋思想・東洋思想 心理学・文学・哲学・音楽概論・キリスト教人間論		
〔社会系〕世界史概説・政治学・社会論・宗教と社会・法学概論 女性と社会・現代社会と経済		
〔自然系〕自然科学思想史・現代自然科学概論・科学と宗教 数学・公衆衛生学		
神学	専門教育科目	国際キリスト教学科
<p>●専門語学部門</p> ギリシア語Ⅰ・Ⅱ ヘブル語Ⅰ・Ⅱ 英会話Ⅰ・Ⅱ ドイツ語Ⅰ・Ⅱ 韓国語Ⅰ 中国語Ⅰ <p>●聖書神学部門</p> 旧約聖書研究Ⅰ～Ⅳ 新約聖書研究Ⅰ～Ⅳ 旧約聖書緒論 新約聖書緒論 旧約聖書積義Ⅰ・Ⅱ 新約聖書積義Ⅰ・Ⅱ 聖書解釈学 <p>●歴史神学部門</p> 古代ユダヤ史 古代キリスト教史 中世キリスト教史 宗教改革史 近代キリスト教史 日本キリスト教史 <p>●組織神学部門</p> 組織神学Ⅰ・Ⅱ キリスト教弁証学 福音主義神学研究 現代神学 英語神学書講読 <p>●実践神学部門</p> 実践神学概説 伝道学 牧会学 説教学 説教学演習Ⅰ・Ⅱ 礼拝学Ⅰ・Ⅱ カウンセリング入門 教会カウンセリング キリスト教教育Ⅰ・Ⅱ 実践神学実習Ⅰ～Ⅳ	<p>関連科目</p> <p>(関連科目とは、神学科の専門教育科目のうち8科目、国際キリスト教学科の専門教育科目のうち9科目を指定し、相互に履修できるようにしてあるものです。)</p> <p>学科共通科目</p> 聖歌隊指導法 クワイアⅠ～Ⅳ 教会音楽概論 教会音楽史 器楽レッスンⅠ～Ⅳ 聖書考古学 日本語教育 秘書学	<p>●専門語学部門</p> 速読英語 英語文型練習 英作文 英会話Ⅰ・Ⅱ 英語通訳法 ギリシア語 ドイツ語Ⅰ・Ⅱ 韓国語Ⅰ・Ⅱ 中国語Ⅰ・Ⅱ <p>●国際関係論部門</p> 国際社会と日本Ⅰ・Ⅱ 国際社会と経済 国際関係論 近代国際関係Ⅰ～Ⅲ 東アジア概説 東南アジア概説 地域研究序説 <p>●国際文化論部門</p> 平和学 比較文明論 宗教と文化 キリスト教と文化 文化人類学 比較文化論Ⅰ～Ⅲ 異文化間コミュニケーションⅠ～Ⅳ 社会と宗教Ⅰ～Ⅳ <p>●神学部門</p> 旧約聖書研究Ⅰ～Ⅲ 新約聖書研究Ⅰ～Ⅲ 神学概論Ⅰ・Ⅱ 英語神学書講読 キリスト教史概論 初代教会とアジアの教会 宗教学Ⅰ～Ⅲ 宣教学Ⅰ～Ⅲ 実践神学実習Ⅰ～Ⅳ

共同体があるのだろうか。

最後に、著者の聖書に対する見方は、われわれ福音的キリスト者とは違うけれども、本書は、「絶対無比の福音」を「まっすぐに説き明かす」キリスト中心の方法で、対話的というより、論争的なわれわれの他宗教の人々に対する態度やあり方を再検討させてくれるものであり、陥り易い危険や誤ちを指摘してくれるものである。他宗教の人々をどうキリスト者として位置づけ、理解し、対話のなかでどう真正なキリストの証しができるのか、考えさせられる書物であることは確かである。

〔宣教学 専攻〕

キリストに似る者としてのキリスト者には当然のことであるし、さらに少数者である第三世界、とくにアジアのキリスト者には、必然的にそうならざるを得ない状況に置かれている。キリスト者は、他宗教の人々に対して、尊敬と寛容をもって、しかも宗教・文化的適切さをもってユニークな福音も聞かせてゆかねばならない。この意味において、他宗教の人々との対話はとても重要であり、それによってキリスト者は、彼らのメッセージや主張を聞き、現世や来世への宗教的な探求を理解することができるといえる。キリスト者も他宗教の人々も同じ人間であり、無力さを覚え、神または究極的実在の前に罪深く盲目であるという意味において、同じ巡礼者であることを認める。彼らの渴き、求めよりその世界観やシンボル、そして祭儀を通して彼らの神（究極的実在）理解を得、それがキリスト者自らの神理解を豊かにすることを知っている。そしてそのような理解を背景に、福音宣教の「接点」を見出すことができるのである。

著者の他宗教の人々との真実な対話ということの目ざすものは、キリスト者が他宗教の価値を研究し、彼らから学び、「彼らとともに調和をもって生きる」ことであることを指摘しておきたい。対話的關係によって、キリスト者が、一つの神を色々な宗教において、それぞれに理解することを発見することが求められるのである。著者の「キリスト教の神、ヒンズー教の神、イスラム教の神があるのではなく、神についてのキリスト教の理解、ヒンズー教の理解、イスラム教の理解があるのみだ」（三七頁）という主張は、それを裏づける。これは「対話の神

学」を「神中心的」な態度決定にもとづいて構築しようとするものである。この視点から著者は、「神の宣教」についての聖書的概念を、われわれと他との関係の根拠としてとらえなおす（一四五頁）必要を語り、キリスト教宣教と神の宣教を同一視せず、大きな神の宣教の一部分にすぎないことを覚えるべきだと主張する。神の国のしるしはキリスト教社会以外にもみられるという視点に立つ。しかし、著者が、神の国は境界を知らず、ただしるしによって知られ、そのしるしは、キリスト教共同体以外のところでは知られると語るとき、そのしるしの内容を明記していない。聖書から理解できる神のしるしとして少なくとも七つ挙げることができる。イエス・キリストの中心性、すべての人々（特に貧しい人々）への福音宣教、悪霊追放、いやしと奇蹟、回心、御霊の実、キリストゆえの苦難である。著者は、「聖霊は人の心に触れ、われわれが知ることのできない方法で状況をとらえ、あらゆる場所ですべての種類の人々の中に働く神のわざをみわける可能性を開いてくれる」（一四四頁）と強調するが、「神のみわざをみわける」とはどんな意味なのか、「神の救いのみわざ」なのか、それとも、「神の御旨の新しい表出」なのか、むしろ、「聖霊は人の心に触れ、われわれが知ることのできない方法で状況をとらえ、イエスをキリストと証しさせ、天にも地にもいっさいの権威が与えられた方をほめたたえさせる」ことではなかったのか。神の王的支配とは、キリストの主たることであり、「教会」こそ唯一の、神の宣教に呼び出されている王の共同体ではなかったのか。王には他の

たことを知るのである。確かにそこにペテロの新たな神理解の経験はあったが、ペテロは、コルネリオに遣わされたのであった。その派遣は、イエス・キリストのメッセージを伝え、悔い改めと信仰による、神の豊かな救いを、異邦人にもたらすこととなったのである。

第二に、キリストの排他的な主張という問題において、著者の見解、すなわちキリストの排他的な主張のすべては、キリスト・イエスについての信仰の表現（表明）であり「唯一」という点を過度に強調しているのは、キリスト者がユダヤ教から離れて、徐々に独立した集団となりつつある時期に、そのユダヤ教の人々との論争のなかから出てきたもの（六一―六二頁）ということを受入れたとしても、一つの問題が生じる。それは、何故イエスは十字架につけられたのかということであり、キリスト者はなぜ迫害されたのかということである。イエスが十字架につけられたのは、自らについての極めてユニークな、はっきりとした主張の故ではなかったのか。それとも、当時の人々や、宗教的・政治的権威に対してあまりにも傲慢な態度をとった故であったのだろうか。キリスト者たちが迫害を受けたのでは、排他的なイエス・キリストのメッセージを伝えた故であったのか、それとも、ローマ帝国に対して傲慢な振舞いに出たからであったのか。十字架につけられたキリストのメッセージは何故ユダヤ人にとってはつまずきであり、異邦人にとっては愚かであるのか（Iコリ―23）。そこには、キリストの排他的な主張といささかの関連がないのであろうか。

第三に、キリストの排他的な主張が、本当に他宗教の人々との対話の妨げとなっているのかということである。キリストの絶対唯一無比の主張は、傲慢な行為なのだろうか。あるいは、他宗教の人々に対して、時と所をわきまえない「まっすぐに宣言する」(straight proclamation) 宣教のスタイルが高慢な態度であるのか。「多くのキリスト者は、ほかの人々の福音をきく必要性についてよりも、自分自身が証しをしなければならぬ責任があるということに、より強い関心を示すのではないだろうか」(二〇九頁) という意見には共鳴できるし、また「キリスト教の証しが、自分自身の関心や義務感または自己満足に基づいてなされている」(一一〇頁) ということも否定できない。さらにまた、過去において第三世界の人々が、西洋植民地主義と随伴したキリスト教宣教の「白人の重荷」という傲慢なアプローチのゆえに苦しんだことも確かである。聖書的な証しは、「受肉、自己犠牲、神の国のしるしを指し示すことは、ほかでは受け入れられない人を受け入れること、われわれの生涯を分かちあうこと」(一一〇頁) との関連で考えられねばなるまい。しかしキリスト者は、「委託と責任」と「証しにおける受容と自己犠牲」との両者が必要ではないのか。傲慢の危険は、キリストのいわゆる排他的な主張にあるというよりも、他宗教の人々に対するキリスト者の優越感的態度にあるといえないだろうか。キリスト者は福音によって変えられ、その特異性を確信しつつも、他宗教の人々にキリストの価値を宣べ伝えることにおいて謙遜な態度をもって接することが大切である。謙虚さは

リストの排他的な主張」に新たな解釈的視野を提供することに
ある。その確信は、他宗教の人々との「対話」的関係こそ、聖
書の中心的メッセージであるとする(七九頁)。しかし著者の
聖書理解は、歴史的文書としての聖書というよりも、イスラエ
ルや初代教会の信仰を反映する第一の手法(example)であり、
神についてのユダヤ的自己理解とイエス・キリストに関する信
仰の編集所産としての聖書であるという視点を始めに記してお
きたい。この前提に立って著者は、聖書におけるキリストの排
他的な主張というものが、絶対的真理というようなものではな
く、キリスト者のみに意味のある関係の真理だと主張する。ゆ
えに、他宗教の人々に語る際に、キリストの排他的主張をもつ
て、傲慢に語るのではなく、彼らを同じ巡礼者として受入れ、
愛し、謙虚な態度をもって接する必要があると主張する。

この書評において、著者の聖書理解や前提の相違を踏えたう
えで、なお疑問と感ずるところを指摘してみたい。

第一に、聖書が、神に関してイスラエルの自己理解であり、
初代教会の信仰を反映させたものであるか否かはさておき、聖
書は、イエス・キリストによる神の自己顕示であることを示す
だけでなく、神が教会に属する人々にも、属さない人々にも、
具体的なメッセージを携えた書物であるのではなからうか。メ
ッセージは、「聞かれ」なければならぬ性質を有している。
著者は、ヨナとニネベ、ペテロとコルネリオの記事を、様々な
信仰の人々との出会いという観点から、契約共同体の外にある
人々にも、神は関心を寄せておられる例証として取りあげてい

る。確かに聖書は、神の主権がすべての被造物におよび、神の
愛と憐れみは、いかなる国や民に限定されるものではないこと
を告げている。神は、ニネベの人々を深い憐れみをもって取扱
われた。けれども著者は、メッセンジャーとしてのヨナの役割
を見落しているのではないだろうか。権威のあるメッセージを
彼に委ねられた神は、ヨナが他宗教の人々に対して誤った考え
方を持ち、神のご計画や御旨に無知であったとしても、彼を遣
わされたのであった。ヨナのユニークで具体的なメッセージの
宣教によってニネベの人々は悔改めに導かれ、ヨナを遣わされ
た神に祈ったのである。ニネベ(他宗教)の人々は、主なる神
の御前における自らの邪悪さが町を崩壊させるほどのものでは
あることを、理解していなかった。ヨナのメッセージは、その現
状に彼らの目を開かせ、その邪悪さを悔改めさせるものとなっ
たのである。その結果、ニネベの人々は、神の深い憐れみを体
験したのであった。ヨナのユニークなメッセージが人々の心を
変えたのではなかったのか。

さらに著者は、ペテロとコルネリオを取りあげ、非常に洞察
に満ちた新鮮な解釈を提供している。コルネリオは、「神を敬
う者」であり、彼の祈りは神に覚えられ、その施しは喜ばれて
いたと聖書は告げている。著者は、「その(ペテロの)メッセ
ージを聞く遙かに以前から、彼(コルネリオ)は神との特別な
関係の中にあつた」(五一頁)とする。そうだとすると、聖書
はそれで良しとはしない。さらにコルネリオは、はっきりとし
たイエス・キリストのユニークなメッセージを聞く必要があつ

〔書評〕

ウェスレー・アリアラジャ 中嶋正昭訳

『聖書と他宗教の人びと』

日本基督教団出版局 一九八七年

倉 沢 正 則

本書は、S. Wesley Ararajah, *THE BIBLE AND PEOPLE OF OTHER FAITHS* (World Council of Churches, Geneva, 1985) の邦訳である。世界教会協議会(WCC)の“The Risk Book Series”の第二十八番目の出版物であり、極めて重要な課題を取扱ったものである。

「福音と諸宗教」は、宣教学の取扱う分野の一つである。宗教多元化の潮流の中で、他宗教に対するキリスト教の立場は、それを偽りとして拒絶する排他主義(exclusivism)、それをキリスト教的に意味づける包括主義(inclusivism)、そして諸宗教は一つの神的存在の様々な表出であるとする多元主義(pluralism)に類型される。さらに、他宗教に対する態度として別の四つのモデルが指摘されている。すなわち、「教会中心心的」(ecclesiocentric)、「キリスト中心」(christocentric)、「神中心」(theocentric)、「救済中心」(soteriocentric)である。本書は、スリランカのメソジスト教会の教職者というアジア人が著者であるゆえに、われわれにとって意義深いものである。

さらに、現在WCCの「諸宗教との対話」部総主事として取組んでおられるなかでの一つの結実として、本書を受取めることができる。

著者は、「神中心」態度をもって、他宗教の人々との真実な「対話」を目ざしている。そして、とかく対話に反対する意見の多くが、聖書に基づいていると主張されていることに果敢に挑戦し、「何とかして他宗教の人々に対する新しい態度が示せるような理解が得られることをのぞんで、聖書の別の側面を示そうと試み」(一八頁)ている。その明白な論点は、今やキリスト教界において注目され、その視点は、急速に好評を博しつつある。

「他宗教の人々」との「対話」的關係構築という著書の議論は、傾聴に値する。これは確かに今まで無視され見過ごされてきた事柄であり、福音派の人々は、排他的な聖書個所より他宗教の人々を拒絶し断罪する傾向にあったことは否めない。著者の意図は、他宗教の人々との真実な「対話」を阻んでいる「キ

- ⑦ 答問書 中・全集第一卷 四五二、四五三頁。
- ⑧ 答問書 下・全集第一卷 四七七、四七八頁。
- ⑨ 同。
- ⑩ 日本儒林叢書 第四冊 論弁部・蟹 養齋「非徂徠学」二〇頁。

〔日本思想 専攻〕

其上聖人の道を己が心のかねに合せて成程尤かくあるべき筈と浅臺にきはめ行時は、後々は己が心に合たる所計を取りて、己が心に尤と思はぬ所をば棄る事に成行申候故、聖人之道と存候得共、皆々己が臆見に成申事に候。かくのごときの見識長ずるに随ひて、見識浅露迫切になりて、聖人之道甚深広大なる筋とは日々に遠ざかり行、果は高慢甚敷成行事に候。⑧としたのち、「愚老杯が心は只深く聖人を信じて、たとひかく有間敷事と我心には思ふとも、聖人の道なれば定めて悪敷事にてはあるまじと思ひ取りて、是を行ふにて候。行ひ熟して後は、習與^レ性成、習慣如^二天性^一候故、坦路を行くごとくに成候事に候。」と明言して憚らない。

まこと、蟹 養齋の「非徂徠学」における次の批評が発せられるゆえんである。「徂徠之教、以^レ信^レ聖爲^レ先、其意則美矣、然其爲^レ学不^レ欲^レ知^二其所^一以^二当信^一、則何異^三於老婆之信^二弥陀^一哉^⑨」と。なるほど、朱子学者の立場から見れば、信仰に韜晦して立論の根拠を蔽うものとして、独断論・独我論の誇りを受けるかも知れない。けれども、一旦、人智の限界をわきまえた場合、その限界を越えては一種の啓示を信ずるは当然のことであり、むしろ徂徠の方からすれば合理的な朱子学の所説こそ、人知の限度を超えた空理空説と切りかえしも成立しうるのである。しかも、知りえざるところは信ずるとすることは、そのかわり、知りうることに關しては、厳密な古文辞学によって追及してやまなかつたわけであり、それがむしろ空理空説に落ち込まぬ好果を獲ることとなるのである。

(注)

- ① 弁名 序・日本思想大系 36 二〇九、四〇頁。
- ② 弁名 下「天命帝鬼神」第一則、日本思想大系 二三五頁。
- ③ 弁道 二二・日本思想大系 36 二〇六、三〇頁。
- ④ 弁道 下「理氣入欲」第一則、日本思想大系 36 二四五頁。
- ⑤ 同 一五一、一五二頁。
- ⑥ 同。

人を待たんや。亦思はざるのみ。」^③として、聖人こそ真理の規範であり、聖人語ればこれを聞信し、聖人黙さばここに止まるの謹嚴を説く。

成程、これに対して、宋儒の徒は言おう。聖人の教えに従うことは当然として、なお何故、その教えに聴従するか
の理をわきまえねばなるまい、と。かかる言い分に対応する徂徠は真向から言う。「世の宋儒を爲す者は猶ほ且つ以て然りと爲さず、必ず將に曰はんとす。『礼義なる者は誠に聖人の立つ所也。然れども苟くも聖人の礼義を立てし所以の理を知らずして、徒らに其の所謂の礼義なる者を守らば、即ち非礼の礼、非義の義の由りて生ずる所なり』と。是れ宋儒の窮理に務むるの意と言はんのみ。殊に知らず、是れ其の聖人に勝ちて之に上たらんと欲する者なるを。亦自ら揣らざるの甚だしき者なり。何となれば、是れ聖人の教えに循はずして、先ず聖人の心を獲んと欲する者なれば也。天下、豈之有らんや。」^④と突撥ね、「聖人の教へは詩書礼楽なり。習ひて之に熟し、黙して之を識れば、即ち聖人の礼儀を立てし所以の理も、亦得て之を見る可きのみ。」^⑤として、窮理でなく習熟、理解でなく黙識を主張する。そして、「今、必ず学者をして先づ其の理を知りて而る後に之を行はしめんと欲すれば、則ち亦学者をして人ごとに各々聖人の権を操らしめんと欲する也」。つまり一人一人に聖人たるの権利を獲しめようとするの暴挙であり、もしもそうであるならば、「是れ安んぞ夫の聖人を用ひんや。」であり、「故に窮理の失は、必ず聖人を廢するに至る也。」^⑥と、する。

まさに、「この外に奥深きことを存せば二尊のあはれみにはづれ本願にもれ候ふべし。……智者の振舞をせずして、唯一向に念佛すべし。」との『一枚起請文』における法然の言葉を思い出ださしめ、西山善慧房證空の白木念佛に通ずると見える聖人尊崇、聖人信仰である。もつとも、彼は儒者であり、輪廻転生について問われるや、「愚老は釈迦をば信仰不仕候。聖人を信仰仕候。聖人之教に無之事に候得ば、たとひ輪廻と申事有之候共、とんぢやくに不及儀と存候。其子細は、聖人之教にて何も角も事足候而不足なる事無之と申事を愚老は深く信じ候故、如此了簡定まり申候。」^⑦と宣言し、「聖人之道は甚深広大にして、中々学者の見識にてかく有べき筈の道理と見ゆる事にてはなき事也。しかるを我知り顔に成程尤かくあるべき筈と思ひたらんは、聖人へ此方より印可を出す心根。誠に推參之至極と言つべし。

キ師ヤ学友モナク、偏屈ナルモ命ナリ、又良キ師良キ学友ヲ得テ、其道ヲ聞キ達秀スルモ命ナリ、家貧ク書籍ヲ得ル事難ク、学問ノデキカナルモ命ナリ。……自_レ天佑_レ之トアリテ、神ノ助ケ通ズル事アルベシ。」（經史要覽卷之上三二丁・全集第一卷五一八頁。）

②③ 答問書 下・前掲書 四六三、四六四頁。

②④ 徂徠集 卷十三「舍利記」・日本思想大系 七三二頁。

②⑤ 同 卷十四「福島妙音廟碑」・前掲書 七三一頁。

②⑥ 答問書 下・前掲書 四六一、四六四頁。

②⑦ 弁名 下「天命帝鬼神」第十一則・前掲書 一三七、一二九頁。

②⑧ 金谷 治「荻生徂徠集」(筑摩書房)二〇頁参照。

三、以_レ信_レ聖爲_レ先

然らば、その人知人力の及ばない不可測な天意は何によつて知らされるのであろうか。それは「聖人」によつてである。と徂徠は言う。先きに引用した「弁名」冒頭にも「物の形亡き者に至りては、即ち常人の賭る能はざる所の者にして、聖人立ちて名づけたり。然る後に常人と雖も見て之を識る可き也。」^①としており、「私智を以て天を測る」^②ことはならないのである。

窮理に熱をあげ、説を成し、陽に先王・孔子を尊びつつも陰に悖るの徒輩は、「其の意に自ら謂へらく、能く古聖人未だ発せざる所の者を発すと。而して自ら其の先王・孔子に勝りて以て之に上たらんことを求むことを知らず。」と難じ、「夫れ聖人の教へは至れり。豈能く勝りて之に上たらんや。凡そ聖人の言はざる所の者は、^{すなわ}遇_レち_レ当_レに言はざるべき所の者のみ、若し当に言ふべき所の者有らば即ち先王・孔子既已に之を言はん。豈未だ発せざる者有りて、後

- ③ 答問書 上・全集第一卷 四三八頁。
- ④ 弁道 二一・日本思想大系 36 二〇六頁。
- ⑤ 弁名 上「序」日本思想大系 36 四〇頁。
- ⑥ 弁名 下「天命帝鬼神」第一則 前掲書書 一三五、一二〇頁。
- ⑦ 同。
- ⑧ 同。
- ⑨ 同。
- ⑩ 同、一三六、一二二、一二三頁。
- ⑪ 同。
- ⑫ 徂徠集 第二十四「復水神童」第二書 日本思想大系 36 五一四頁。全集 第一卷 六一頁。
- ⑬ 荻生徂徠先生答問書 上・全集 第一卷 四三八頁。
- ⑭ 同。
- ⑮ 同。
- ⑯ ヨブ記 三八、三九章。
- ⑰ 同 四〇章。
- ⑱ 同 四二章。
- ⑲ 弁道 一・前掲書 二〇〇頁。
- ⑳ 答問書 下・前掲書 四六二、四六三頁。
- ㉑ 徂徠集 卷二十二「与富春山人」第一書・尾藤正英「荻生徂徠」(中央公論社) 二六三、二六四頁。
- ㉒ 弁名 上「元亨利貞」前掲書 一一八頁。

また「唯天ノ命スル所ニヨリ、其器ヲ成就シ、材能ヲ達シテ、天職ニ代リテ務ルハ、古ノ道ナリ。故ニ辺国田舎ニ生レテ、良

妙なもので、これを信ずるものも、「聖人の立つる所」とし、「故に、鬼なしと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者」である。これを見えないから信じないと言うなら、天も命も同じく見えないではないかと反撃したのち、「故に学者は聖人を信ずるを以て本とす。いやしくも聖人を信ぜずして、その私智を用ひば、すなわち至らざる所なきのみ。」^②として、彼の信仰は、聖人を媒介とするという一面を有しているのである。このことについては、いよいよ次章で取り上げることになる。

ともかくも、以上のような一種の不可知論に基づく世界観・人生観は、徂徠自身の実存につながる反面、官学・朱子学への対抗というモチーフがあることは見逃してはならず、両者の相乗作用によって、高調されたのであろう。だが、今これを一応見終って、客観的に評価する時、彼が不可知の世界を措定したことは、かえって汎論理主義・合理主義がとかく落ち込むリゴリズムを避けさせ、人間の思考や生き方に一種の自由をもたらすという効果を呼び込んだいたのではないか。というのは、もしも天理が一切明らかにならば、森羅万象、人事百般は委細かまわず、その天理によつて規制され、規律されて行かねばならず、まさに「肅殺の氣」に満ちることになるであらう。けれども、もう一つの未知なる世界、不可測なる領域を置くことは、むしろ人間の思想や生活を天命に委ねるという一種の自由をもたらすのであり、このことは徹底的な超自然主義に立つ基督教においても実感されているところであった。しばしば現実的合理主義が不可知論を伴なうと言われるのもゆえなしとしない。^③しかも、徂徠の生まれ合わせた時代は、文治主義と町人文化とを特色とする元禄時代であつて、文芸各分野にわたつて物事のありのままを、矛盾は矛盾なりに捉え、伝統の枠に従わぬ創造活動を許す気風はみなぎつていた。その中から生まれ、それに応じ、かつそれを促進するものとして、徂徠の学風を眺めることも出来るであらう。

(注)

- ① 弁道 一・荻生徂徠全集(みすず書房) 第一巻 二〇〇頁
② 弁名 下「元亨利貞」岩波日本思想大系「荻生徂徠」一一八頁。

して、残された経書の中から道を体得できたことの不思議さを深く感ぜずにはいられなかったのである。二十五才にして、ようやく江戸に戻ることになるが、たまたま芝増上寺門前に塾を開いた事から、なんと一佛僧の口ききによって、時の権臣、老中柳沢吉保に登用されることとなり、將軍綱吉と対面し、江戸城中に出入して五百石どりの身となるにいたる。あるいはまた一人二人と妻に先きだたれるなどとは思っても見なかったこと。あまつさえ娘の死を如何ともなし得ないという人の無力。また牛込の居宅類焼の災難と、まさに、「凡そ天下の事は、人力その半ばに居りて、天意その半ばに居る。」^②の感なのである。

かかる天命の不思議を身にしみて体験した一個の生活者として、神秘を否定する宋儒風の理説は、その肌合わぬものである。たとえば、何事も理屈にて済候事とする朱子学徒は「占」を否定するが、徂徠は勿論、人智人力の届かぬところに占・卜筮の存在を認める。「理学の過はいづれも皆少量に成、蟹の甲に似せて穴をほるごとく、何事をも皆己が身ひとつに思ひ取候故、聖人の道は国天下を治め候道と申事をばいつのまにか忘れはて、偶治国平天下の業を論候にも、只其理を知る心計になり、是を行ふ上には心付不申候。甚敷は人智人力のと、き不申天命の上の事も理にて参候之様に存候。是よりして聖人の卜筮を御用候事は御合點參不申候。御学問之功積り、次第に大量に御成候はば、御疑ひ有間敷候。」と、述べすすめる。

しかも徂徠は麴町六番町の大工の女房が飯をくっていると急に目が痛くなり、舍利が飛び出したことを録して、「天道は冥冥、孰れか其の由を識らんや」と語り、東北福島にある弁才天社では、いつも己巳の祭の日に奇端があらわれ、燈の如きものが、どこからか来て川に沿って上り、山を越え、ゆらゆらと空に駕し、廟の前の巨石の上に久しく止まって去る。その色は赤く、土人は海竜王の供燈だというとの話を録し、「夫れ精誠の萃る所ならん哉。」^③と感銘している。何か平田篤胤の妖怪趣味を偲ばしめるものであるが、もって、徂徠の神秘的気分は濃厚なものだったとしなければならぬ。

もとより、これも先王・聖人とは無関係ではないわけで、先きに述べた占・卜筮にしても、「占と申事聖人の書にも有之候」、「聖人の卜筮を御用候事」と、必ず聖人の権威に基づかせている。また、鬼神、つまり人魂、天神は神

る様を描くものであるが、いずれも葦の髓から天をのぞく管見に過ぎず、ついに大風の中から主なる神が声を発することとなる。それが天地自然の妙を以てするもので、あたかも徂徠の論旨に共鳴して思い出されるのである。すなわち、「無智の言詞をもて道を暗からしむる此者は誰ぞや。なんぢ腰ひきからげて丈夫のごとくせよ。我なんぢに問わん、汝われに答へよ。地の基をわがすゑたりし時なんぢは何処にありしや、汝もし悟りあらば言へ。なんぢ朝にむかひて命を下せし事ありや。なんぢ海の泉源にいたりしことありや。なんぢ地の広を看きはめしや。なんぢ雪の庫にいりしや。なんぢ昴宿の鏈索を結びうるや。参宿の繫繩を解うるや。なんぢ牝獅子のために食物を獵や。云々^⑮」と。自然どころか、自然を創造り、養育する神の、人智に対する挑戦であり、ついにヨブは「嗚呼われは賤しき者なり、何となんぢに答へまつらんや、唯手をわが口に当んの^⑯」と平れ伏し、「われは自らさとらざる事を言ひ、自ら知らざる測り難き事を述べたり^⑰」と告白する。もつて他山の石とすべきか。

また、大陸合理論者として認識の無限の可能性に拠っていたカントが、英国経験論に接して夢覚め、知りうるものは現象のみとして、信仰に道を開けたことも思い合わされる。あるいは徂徠の所説に接した当時の儒者たちは、これに類した衝撃と転換を覚えたかも知れぬ。まことに、「道は知り難し、亦言ひ難し。其の大なるが為の故也。^⑱」なのである。

以上、もつばら天地活物觀を追つて来たが、天地ばかりか人もまた活物なのであり、まして活物同士、天地と人の出合いともなれば、無尽の変動となる。「天地も活物、人も活物に候故、天地と人との出合候上、人と人との出合候上には、無尽之變動出来り、先達而計知候事は不成物に候。」^⑲なのである。人間明日の事はわかるまい。人生の浮沈誰か知る、神のみぞ知る。豪傑徂徠も一個の人間として、いや人一倍の運命に運ばれて、天命の測り知りえざるを体験した。はからずも十四才にして上総の地に起き伏しする身となったが、その一見不幸と見えた十年にわたる南総の日々が、かえつて活社会に親近することを得しめ、読書三味の利益をもたらし、都に遠ければ朱子学に染まらず、彼独自の学問体系を醸成せしめるものとなった。

その学問を開眼させてくれた季攀竜・王世貞の書に出会えたことは、まことに天龍であり^⑳、さらには東夷の人に

か、と云うのである。宇宙の悠久の前の人間の歴史の短小なること、自然の広大の前の学問の些細なることが、如何に彼において認識されていたかを伝える話題ではあるまいか。あるいは、彼、十四才より二十五才ころまで、流罪に服す父と共に過ごした草深き上総の地で、朝夕ふれた自然。人家屋上を重ねて櫛比する江戸では思いも寄らなかつた蒼穹、涯しなき太平洋、さては海より出でて草辺に没し行く日輪と言つた自然の営みの前に、人間の眇たることを実感した自らの体験が語らしめたものであろうか。次の文章に、その上総時代の風物誌が見られると思うのは如何であらうか。「風雲雷雨に限らず、天地の妙用は人智の及ばざる所に候。草木の花さきみのり、水の流れ山の峙ち候より、鳥のとび獸のはしり、人の立居物をいふまでも、いかなるからくりという事をしらず候¹³」と。

さらには、彼、三十八才の年に元祿の関東大地震がある、四十二才の年には富士大噴火して、宝永山を突出させるといふ天変地異の勃発。こうした自然の脅威の前に人間の理屈は有つて無きが如く感ぜられるのは当然であり、「理学者の申候筋は、僅に陰陽五行などと申候名目に便りて、おしあてに義理をつけたる迄に而、それをしりたればとて誠に知ると申物にては無之候。其様に知候をしりたりと覚候浅猿さに、国家を治むる道をも只其様にこそ知りたためと存候。神妙不測なる天地の上は、もと知られぬ事に候間、雷は雷にて可被差置候。」¹⁴という言葉が反響して来るのである。それにしても、「雷は雷にて可被差置」との一言は、これ以上印象的に認識の限界を表明しうることにはなからうと思わせるものではないか。

すでに彼の趣旨は、以上によつて十分であらうが、もう一つだけ同趣旨の発言を引用しておこう。「格物致知と申事を宋儒見誤り候てより、風雲雷雨の沙汰、一草一木の理までをきわめ候を学問と存候。其心入を尋ね候に、天地の間のあらゆる事を極め尽し、何事もしらぬ事なく、物しりといふ物になりたきといふ事迄に候。中庸に雖¹⁵聖人「有^レ所^レ不知と御座候を、凡人の智慮にて何として知り尽すといふ事可有之候哉。宋儒の説は、人のならぬ事を立てて人を強ゆるにて候。是よりして一物不知を恥とすといふ事を儒者盛んに申候。皆高慢の心入りにて、聖賢の道には曾而無之事に候。」¹⁶と。

旧約聖書の「ヨブ記」は、義人ヨブの苦難を主題として、四人の友人が賢人氣取りに論議しまくり、ヨブが反論す

く以て其の天を尊ぶの至りと爲す可きがごとかるべし。」しかし、これが一見、天をきわめて尊ぶが如く見えながら、実はとして「然れども理は諸れを其の臆に取りて、則ち亦『天は我れ之を知る』と曰ふ。豈不敬の甚だしきに非ずや。」と非難してやまない。

以下、「嗚呼、天豈人の心の若くならんや。蓋し天なる者は得て測る可からざる者也。故に曰はく、『天命は常靡し』(詩経・大雅、文王)、『惟れ命は常においてせず』(書経・康誥)と。古へ聖人、欽崇敬畏に之違あらず、是くの若く其れ至れる者は、其の得て測る可からざるを以ての故也。」と、天知り難きの論を倦むことなくつづけ、また言い難きの論としては、「天道は豈一言を以て尽くす可けんや」とし、「諸老先生、聖知もてみづから処り、天を知るを以て自負す。故に喜びて精微の理、古聖人の言はざる所の者を言ふ。道に戻るの甚だしき者と謂ふ可きのみ。」と断ずる。こうして、次の有名な言葉が発せられるのである。「夫れ天なる者は知る可からざる者也。且つ聖人は天を畏る。故に止『命を知る』と曰ひ、『我れを知る者は其れ天か』と曰ひて、未だ嘗て天を知ると言はず、敬の至り也。」と。

そもそも『天を知る』と言うのは子思・孟子から始まつたけれども、それはまだ人の本性が天から命ぜられたところであるとか、天は善人に味方することを知ると言つたような意味に止まつていたのであるが、ともかくも彼らが弁を好むにまかせて、『天を知る』などと発言したために、諸老先生が囂然として天を言うに至つたのである。

さて、徂徠のこうした不可知論は天地が活物であり、人間もまた活物であるとの意識に裏打ちされていた。少しく話題に捉われ過ぎる嫌があるが、彼の活物観の一例を挙げよう。元代に作られた「授時曆」は世の推崇する所だが、これを信じないと彼は言う。なぜなら、それが高々三、四十年の観測をもとにして立てたものであり、宇宙の大の前には甚だ心許なきものと考えらるのである。彼曰く、「不佞を以て之を思へば、日月に盈縮有り、一年にして初に復す。故に曆家能く之を言ふ。歳差の如きも、安んぞ其の天の盈に非ざるを知らんや。堯より今日に至るまで、人其の盈を見て、未だ其の縮を見ず、安んぞ数千歳の後必ず縮せざることを知らんや。何となれば則ち天地日月は皆活物なればなり。」と。

つまり、たとえ堯より今日まで盈を見るとしても、数千年後には逆行して縮することになるかも知れないではない

うして天意の在る所は、すなわちこれを知ること能はず。^②」として、人間が不可知の世界、天意によって、大きく支配されており、それへの尊信を説くのである。この限界を忘れて、「苟能^ク尽^ク理^ヲ。則^チ天^ハ在^リ我^ニ」^③とするような宋学は、天上天下唯我独尊と戒める。「先王の道は、天を敬し鬼神を敬するに本づかざる者なし。これ它^ナなし。仁を主とするが故なり。後世の儒者は、知を尚び、理を窮むるを務めて、先王・孔子の道壞れぬ。理を窮むるの弊は、天と鬼神と、みな畏るるに足らずとし、しかうして己はすなはち傲然として天地の間に独立するなり。これ後世の儒者の通病にして、あに天上天下唯我独尊ならずや。かつ茫茫たる宇宙、果して何ぞ窮極せん。理はあに窮めてこれを尽くすべけんや。その我ごとくこれを知ると謂ふ者も、また妄なるのみ。^④」と。

明らかに、徂徠は人知の限界、人間の認識範囲に制限のあることを自覚しており、人間の小智をもって、宇宙の大部分を窮めようとの態度を憎む。「弁道」と並んで彼のライフワークたる「弁名」の冒頭においても、「生民より以来、物あれば名あり。名は故より常人の名づけたる者有り。是れ物の形ある者に名づけたるのみ。物の形なき者に至りては、則ち常人の賭^ミること能はざる所^⑤」と第一声を放つて、この立場は不動である。

これかあらぬか、「弁名」の全三十四章のうち、「天・命・帝・鬼・神」の章は十七則を擁して、最多の紙幅を占め、天の神妙なることを述べること甚だ精彩を放つ。まず、「天は解を待たずして人の皆知る所也。之を望めば蒼蒼然冥冥乎として得て之を測る可からず。日月星辰焉^ニに繋り、風雨寒暑焉^ニに行はれ、万物の命を受くる所にして、百神の宗なる者也。至尊なること比無く、能く踰^ヒえて之を上^ル者なし。故に古より聖帝・明王、皆天に法りて天下を治め、天道を奉じて以て其の政教を行ふ。是を以て聖人の道、六経に載する所、皆天を敬するに帰せざる者莫^シし。是れ聖門の第一義也。^⑥」と大上段に説きおこし、「学者先づ斯の義を識りて、而る後聖人の道、得て言ふべきのみ。」^⑦と宣したのち、ただちに朱子学の合理主義を身の程を知らざるものと難^ズずる。「後世の学者、私智を逞しうして自ら用ふるを喜び、その心敖然として自ら高しとし、先王・孔子の教へに遵はず、其の臆に任せて以て之を言ひ、遂には『天は即ち理也』(論語・八佾「獲^ニ罪於天^ニ」の朱注)の説有り。其の学は理を以て第一義と爲す。其の意に謂へらく、聖人の道は唯理のみ以て之を尽くすに足れりと。此れ其の見る所を以てして、『天は即ち理也』と曰ふときは、則ち宜し

(注)

- ① 「徂徠先生學則二」・『荻生徂徠全集』第一卷(みすず書房、一九七三年)三頁。
- ② 「學則 二」・前掲書 一七頁。
- ③ 「徂徠先生答問書 中」・前掲書 四五七、四五八頁。
- ④ 徂徠集 卷之二十二「与平子彬書」(第三書)・日本思想大系36「荻生徂徠」(岩波書店、一九七三年)五〇三頁。
- ⑤ 弁名「恭敬莊慎獨」第二則・日本思想大系 二二七、九七頁。
- ⑥ 同。
- ⑦ 答問書下・全集第一卷 四八二、四八三頁。
- ⑧ 同。

二、道難知亦難言

さて、本稿は「徂徠における聖人の概念」の前篇を成すものであるが、その彼の聖人論の根底に深く関わりあうのは、不可知論 Agnosticismus とも言うべき彼の認識論上の立場である。日常現象界の彼方に不可測な世界・天意の世界を措定することによって、その媒介者・伝達者として聖人があらわれて来ることになる。まず何よりも彼は主著の一つ「弁道」關頭において「道は知り難し。亦言ひ難し。其の大なるが爲の故也。後世の儒者、各々見る所を道とす。皆一端也。」と宣する。「弁道」と題して、そもそも「道」を「弁」せんとする書の第一声が、道は知り難く、言ひ難しとは面妖なことと言つてよい。しかし、この前提こそ徂徠特異の所。しかも彼は「聖人と雖も知らず能くせざる所有り」と、「中庸」の子思を引照して彼一個の独断でないことを証する。

また、「凡そ天下の事は、人力半ばに居りて、天意その半ばに居る。人力の能くする所は、人能くこれを知る。而

御聞被成候御家筋之由、一入宋学之書を御受不被成様に仕度存候^⑦と、すすめて。

程朱風に染まっていたらしい問者一名に対する徂徠は、「惣じて学問之道は心を向上に立て程朱をいかめしく思召候はば程朱程に可成と可被思召候。程朱は誰人にもたよらず直に經書を学び漸くあの位に成被申候。今程朱之跡に付御学び候ては、程朱ほどに可成様曾而無之候。程朱之被学候通に被成御学被成。博く学たる上にて、兎角程朱之説宜敷思召候はば、其時に程朱を御用候がよく御座候。只今程朱を信仰被成候は只人そやめきと申物に候。」と語ったのち、「愚老が門風は、只如此誰にもたよらず直に古聖人之書より見開き候を専途に仕候。」と宣するのであった。

以上、徂徠の目に映じた「道学者」像は、「理に酔ひ」、「是非邪正之差別つよく成行き、物毎にすみよりすみ迄はきと致したる事を好み」、ついには「天我れに在り」と傲語し、「心を以て心を持」せんとしつつ、「未だ成す者」なく、むしろ「人柄悪敷成申候」ところの者なのである。ここには、すでに宋学を以て形式主義、合理主義、自律主義、楽天主義、個人主義と批判し、その対極に立つ徂徠の志と学問が、なまなましい口吻をもって語り出されていた。今、いささか大胆ながら対比してみると、次のようにならうか。

宋学

徂徠

形式主義	現実主義
(經書講説)	(実学活論)
合理主義	不可知主義
(格物窮理)	(天地不可測)
自律主義	他律主義
(理氣説)	(礼楽刑政)
楽天主義	悲観主義
(万人成聖人)	(聖人不可至)
個人主義	国家主義
(修己)	(平天下)

称するのであるが、同時に世上、個人的道德倫理の講説をもって能事おわれりとし、現実の政治、経済、社会の実学に疎く、迂遠なる腐儒との諷刺を籠めたものである。みずから、かかる道学者先生たることを肯んじなかつた徂徠は、鋭意、政治、経済、教育、文学、さらには軍学に参究し、天地・人間の活物なる如く、学問も活学たるべしとの姿勢を貫いた。「人は活物にて候。夫故に国家を治候も、人を教訓いたし候も、又は我心我身を治め候も、木にて人形など割見候ごとくにはならぬ物に候」^③とは、もっぱら活ける学問をと志す意気を示すものであつた。

これが私書簡となると、忌憚なく、「世儒理に酔ひ、道德仁義、天理人欲、口を衝いて以て発す。不佞^{ふはい}之を聞く毎に便ち嘔^{おうえつ}嗽を生じ、乃ち琴を弾じ笙を吹く。否んば即ち閑閑たる雉鳩^{しよきやう}、以て其の穢を洗う。是に於て又柳下惠に之れ及ぶ可からざるを愧ず」^④と、あからさまな口吻であり、かの『孟子』（公孫丑上）に録されている泰然自若居士・柳下惠の如く達観しえぬ事を愧ずとしながら、生理的にも当時の道学先生流に響感する彼の面持ちがうかがわれよう。

しかも、格物窮理の金看板を掲げ、理を主として知を貴ぶと称する宋儒の学は、「天は理也、鬼神は陰陽の靈也、理は我れに在りと」^⑤。嘯く者として、その心すでに傲然不恭なりと不快をもらし、かく倨傲でありながら、「敬」を説き、かつそれを求めようとも得ざるは当然とする。「故に徒らに其の心を持して出入せしめず、之を命けて敬と曰ふ。夫れ其の心を持する者も亦心也。心を以て心を持し、両者交戦して已まざる。是れ浮屠の下なる者すら、猶ほ且つ爲さざる所也。故に徒らに敬を持せんと欲する者は、未だ能く成す者有らず」^⑥。居敬・持敬を実践綱領としながら、その実、恭敬莊慎独を具現しえてはいはしない、と。そもそも心を以て心を持するの企ては「浮屠の下なる者」、おそらく念佛者すらなさぬところ、ときめつける。

問者に対しては、「宋学を御止め被成候へと申候儀」として、「宋儒之経学につり候人は、是非邪正之差別つよく成行き、物毎にすみよりすみ迄はきと致したる事を好み、はては高慢甚敷怒多く成申物に候。風雅文才之のびやかなる事は嫌ひに成行き、人柄悪敷成申候事、世上共に多御座候。」と直言して、人欲は天理の前に抑圧さるべしとする宋学風を譏り、そのリゴリズムの行きつくところは、かくの如しと、峭厳をもって鳴る山崎闇斎や慷慨の土浅見綱斎を悪見本に引き出す。「世上にて俗人之申候は、学問したる人は人柄悪敷と申候偽にて無之候。御両所共に国政をも

天道は冥冥

—— 荻生徂徠の知的世界 ——

小畑 進

一、不_レ願_レ爲_二道学先生_一

二、道難_レ知亦難_レ言

三、以_レ信_レ聖爲_レ先

一、不_レ願_レ爲_二道学先生_一

「東海は聖人を出ださず、西海も聖人を出ださず。是れ唯詩書礼楽の教へ爲る也。」^①とは、荻生徂徠（一六六六—一七二八）がよくその豪傑の氣風を以て、「学則」冒頭に發した名言であるが、その末尾は、「寧ろ諸子百家曲芸の士爲らんも、道学先生爲ることを願はず。」^②と、いささか奇妙と目される私的な言辞で結ばれている。以て門下の旨とすべしとの情念を籠めた彼の一太刀、徂徠先生の所懐であつたのであろう。以後、この一言は朱子学者に、偏狭固陋の学説を墨守し、時勢に暗き朴念仁の「道学先生」なる蔑称を固着させた感がある。

言われるところの「道学者」とは、孔・曾・子・孟の道統傳承を自任する宋学者のこと、それゆえに「道学者」と

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

編集後記

紀要『キリストと世界』創刊号をこのように発行できることを、神様に心から感謝いたします。

編集は未経験、しかも神学の知識の全く無い者が、編集の責任を負うことになり、最初はこの大任が果たせるかどうか危惧されました。幸いにも編集委員の皆様方の御協力をいただき、この任をおえることができました。心から感謝いたします。

幅広く、いろいろな分野の皆様方から寄稿していただき、『キリストと世界』創刊号にふさわしい内容になったものと思われまます。この紀要が神様の栄光のために用いられることをお祈りいたします。

短期間であったにもかかわらず、大学設立の年度に発行できることになりました。「いなもと印刷」の皆様方に感謝いたします。(阪本甲子郎)

東京基督教大学紀要
キリストと世界 創刊号

1991年3月11日 発行

発行者	東京基督教大学教授会
発行所	東京基督教大学 〒270-13 千葉県印旛郡印西町 内野三丁目301-5-1
印刷所	(株)いなもと印刷
発行部数	1000部 頒価 1,500円



CHRIST AND THE WORLD

I

1991

CONTENTS

Dedicatory Remarks	President T. Maruyama	1
Articles		
The Idea of a Theological University	T. Maruyama	2
Talk of God and Twentieth Century Analytic Philosophy: Issues and Developments	H. A. Netland	17
On the Interpretation of the Sermon on the Mount	A. Itoh	43
Deification of the Emperor: Emperor Cult and Emperor Worship in the Roman Empire	A. Minato	61
The Sabbath Commandment Reconsidered	N. Kiuchi	76
The Evacuation and Resettlement of Japanese and American Churches	N. Shimada	96
TENDÔ WA MEIMEI — The Epistemological Worldview of Ogyû Sorai —	S. Obata	129
Book Reviews		
Stephen R. Covey, <i>The Seven Habits of Highly Effective People</i>	S. A. Buss	117
S. W. Hawking, <i>A Short History of Time</i> and <i>Hawking's Recent Theory of the Universe</i>	K. Sakamoto	119
S. W. Ariarajah, <i>The Bible and People of Other Faiths</i>	M. Kurasawa	144
Report	Y. Oshima	124

Tokyo Christian University