

# 人文学と神学

## 創刊号

創刊の辞.....原 口 尚 彰... 1

### [論文]

神学者バルトから見たニーチェ

—— 理性と信仰のかかわりをめぐって —— .....佐 藤 司 郎... 3

Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study in

the Political Thought of Charles Hodge ..... David Murchie... 15

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(I) .....佐々木 勝 彦... 33

トーマス・F・トーランスにおける説教 ..... 原 田 浩 司... 57

東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察 ..... 原 口 尚 彰... 75

存在の深みへーテキストと原テキスト

—— 対象の深奥に迫る取り組み —— .....野 村 信...115

### [翻訳]

『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(IV)

.....クリスティアン・ポルケ, マルテ・D・クリューガー

(佐々木勝彦訳) ...166

2011年11月

東北学院大学学術研究会



# 人文学と神学

創刊号

東北学院大学学術研究会



# 創刊の辞

東北学院大学文学部 総合人文学科長

原口 尚彰

『人文学と神学』（『教会と神学』改題）創刊号をお届けします。2011年4月1日に東北学院大学文学部総合人文学科が成立しました。総合人文学科は、キリスト教伝道者養成を目的として1964年に設置されたキリスト教学科を改組して成立した学科であり、思想・哲学、文化・芸術、宗教・神学の3専修コースから構成されています。リベラル・アーツ全般をカバーする学科の構成員として、新学科の教員は従来の宗教・神学分野だけでなく、思想・哲学分野や、文化・芸術分野においても研究・教育活動を行うことを求められています。研究分野の大幅な拡大に伴い、学科教員の研究成果の公表の場である学科紀要も、『教会と神学』から『人文学と神学』と改題することとなりました。

『教会と神学』は52号を数え、神学界において聖書神学、歴史神学、組織神学、実践神学各部門における学術論文を掲載する神学専門誌として一定の評価を得ていました。これに対して、『人文学と神学』は、人文学と神学の学際的な対話を目指しています。執筆者である学科教員は、神学研究者だけでなく、人文諸学の研究者も視野に入れながら、研究論文の執筆をすることとなります。『人文学と神学』が、総合人文学科の情報発信の手段として、人文諸学と神学の両方において問題を提起し続け、創造的な学問の場の一つとなり、学問研究の発展に大きく寄与することを願っています。



[論文]

## 神学者バルトから見たニーチェ

——理性と信仰のかかわりをめぐって——

佐藤 司 郎

---

本日の全体主題(「ヨーロッパ思想の成立と展開——理性と信仰のかかわりをめぐって」)に、神学者バルトがニーチェをどう読み、どう理解していたかをご紹介します中で、接近してみたいと思います。

今日の「公開講座」は「高大連携」の企画の一つでもあり、高校生の方も何人かおいで、たいへん嬉しく思います。ただ皆さんには、ニーチェはともかく、バルトという名前はほとんどなじみがないのではないのでしょうか。あとで経歴を紹介しますが、まず知っておいていただきたいのは、彼がキリスト教の「神学者」であったことです。他方ニーチェは、むしろ「哲学者」であり、社会科の「倫理」でも取り扱われています。一般に使われている教科書を見ると、ニーチェは「西洋現代思想」の「実存主義」の源流の一人として、キルケゴールと対比されて、つまりキルケゴールがキリスト教信仰の立場に立ち後に実存主義と称される思想を展開したのに対して、彼は反キリスト者として生きるところに人間本来の在り方を見出した思想家として紹介されています。むしろニーチェをそれだけでとらえ切ることにはできないわけですが、いずれにせよ、こうした高校でのニーチェの取り扱いを前提にして言えば、今日の私の演題は、キリスト教の徹底した批判者であったニーチェを、20世紀の代表的なキリスト教神学者がどのように読み、どのように受けとめたかということになるかと思います。こうした具体的な事柄の背景に、「哲学」と「神学」の関係の問題、別の言い方をすれば、今日の主題でもある「理性」と「信仰」のかかわりの問題があることは言うまでもありません。それをバルトはどう考えていたか、それにも最後に触れたいと思っています。

### 1

ニーチェ（フリードリヒ・ヴィルヘルム、1844-1900）は19世紀の後半に活躍した哲学

者です。ドイツ、ザクセン州レッケンに牧師の子として生まれ、ボン大学では神学も登録していたらしいのですが、じっさいはギリシャ古典文献学を学びます。1869年、25歳でバーゼル大学の教授に就任、しかし1876年に病気で休職を余儀なくされます。それでもスイス、イタリアなどで療養しながら著作に励み、多くの作品を残すことになります。1889年、路上で倒れ、入院。1900年8月に死去しました。代表作は、初期では『悲劇の誕生』、後期では『ツァラトストラ』(1885)や『道德の系譜』(1887)などです。バルトがそれに基づいて彼のニーチェ論を展開した『この人を見よ』(1888、出版は1908)なども、自伝的作品として重要です。

これに対しスイス・バーゼル生まれのバルト(カール、1886-1968)は20世紀を代表するキリスト教の神学者です。スイスで12年間(1909-21)牧師をつとめ、1921年からゲッティンゲン、ミュンスター、ボンとドイツの各大学の神学部教授を歴任します。しかし1935年にヒトラーに対して決められた通りの形で宣誓することを拒否し、それを機にドイツ(ボン大学)を追われ、スイス(バーゼル大学)に移り、1968年に死去するまで世界のキリスト教、その神学をリードした神学者でした。初期の有名な作品は『ローマ書』(1919<sup>1</sup>, 1921<sup>2</sup>)、中期から最晩年まで書き継がれた『教会教義学』全11巻(1932~67)は、彼の代表作です。今日はこれらの著作に見られるニーチェ論を取り上げます。

生没年から明らかなように、二人は別々の時代を生きたと言わなければならないと思いますが、全く無関係かという、必ずしもそうではなく、いわばバーゼルつながりともいべきものを指摘することができます。たとえばニーチェは、ヤーコプ・ブルクハルトなどと共にバルトの父フリッツ・バルト(1856年生まれ、後のベルンの神学部教授)の高校[ギムナジウム]時代の教師であり、父はニーチェを尊敬し、よい思い出をもちつづけていたようです。またバルト自身が、ある手紙で、自分の高校時代のことを回顧して次のように書いているのを、E・ブッシュは紹介しています。「それは、ヘッケルやニーチェが——特に『神は存在するのか』という問いが——すべての人の話の中に登場し、それがまた独立高等学校にまで聞こえてくるようになった時代です。また、そういった能力のある者は、すべてショーペンハウアーや、さらにはまたカントを論じた時代でした。またすでに、力強い、しかしまた多少とも強圧的なヘルマン・クッターがわれわれの地平に登場し始めた時でした<sup>1)</sup>。こうして見るとニーチェは、バルトにとって、決して疎遠な思想家ではなかったはずですが、初期の牧師時代の説教や講演などを調べてみても、ニーチェを

<sup>1</sup> 1953年、G・ボーネンブルスト宛書簡(エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトの生涯』小川圭治訳、40頁から引用)。



暗示する言い回しは時々に見かけても、名前が出ることはほとんどありません<sup>2</sup>。この時期のもっとも重要な著作『ローマ書』（1919、第一版）にも、残された草稿は別にすれば、名前が出るのはじつは一回だけです<sup>3</sup>。バルトはまだニーチェを神学の学問的な対象としては読んではいなかったように見えます<sup>4</sup>。

## 2

状況が一変するのは、『ローマ書』（第一版）を出版した後です。『ローマ書』の内容や意義については後で申し上げることとして、1918年の12月に出版された（出版年は1919年と印刷された）この本はやがて全面的に書き改められ、1921年末（このたびも出版年は1922年と印刷された）に第二版として出版されます。ニーチェが真剣な読書の対象として取り上げられたのは、この第一版と第二版のあいだでした。この間の事情は1920年6月以降のトゥルンアイゼン宛の書簡に明らかです。その一つ6月14日付けの手紙に、こう書いています<sup>5</sup>。

先週一週間僕はずっとニーチェの初期のものに取りかかっていた。初期のものは後期のものよりおそらくずっとよいものだ。『悲劇の誕生』にはいいものがいっぱいある。後期に属する『善悪の彼岸』は、優れた点が多いにもかかわらず、僕にはいささか木のような、じっさい硬直したものに感じられた。きっと彼も、人が本来なら欲もしないようなことを欲したのだ。オーフェルバックのほうがもっと洞察力に富んでいる。とはいえ彼がすぐれた闘士であったことは確かで、われわれは敬意を表すためにも折に触れて引用しなければならない。

バルトにとって『ローマ書』第一版と第二版のあいだの時期とは、1919年9月のタンバッハでの講演を機にドイツにもその名が知られるようになってわき起こった、『ローマ書』（第一版）に対する賛否にわたる強烈な反響を受けとめながら、事柄の深化と明確化のために

<sup>2</sup> 1913年6月1日の説教（『カール・バルト説教選集2』拙訳、19頁）。

<sup>3</sup> 1964年3月に行われたテュービンゲン大学のシュティフトの学生との対話の中でバルトは『ローマ書』（第一版）に触れ、ゲーテをはじめ、カール・シュピテラー、ニーチェなどを頻繁に引用した旨のことを述べているが、ゲーテ、シュピテラーはともかく、ニーチェの名前が出るのは一回のみ。Karl Barth, Gespräche 1964-1968 (Gesamtausgabe [以下 GA]), S. 111.

<sup>4</sup> Niklaus Peter, Karl Barth als Leser und Interpret Nietzsches, S. 257, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte, Bd., 1, 1994.

<sup>5</sup> Karl Barth-Eduard Thurneysen Briefwechsel, Bd., I, 1913-1921 (GA), S. 398.

集中して聖書の研究と読書とに打ち込んだ時です<sup>6</sup>。そして1920年10月末、ザーフェンヴィルを訪ねてきたゴーガルテンとの昼夜を分かたぬ語り合いのあと、彼が去ってから、バルトはついに、第一版の根本的な改訂を、すなわち、「同じことを」、しかしもう一度「違った仕方です」語り直さなければならないと決意します。11ヶ月後、1920年9月にその作業は完成、第一版の石ころ一つも残っていないほどの大改訂であり、できあがったのはほとんど別の書物と言わなければならないものでした。第二版の序でバルトは、書き改めにさいして働いた四つの要素をあげています。第一に、パウロ研究に続けて取り組んだこと、第二に、すべての神学者に対するオーフェルベックの警告<sup>7</sup>、第三に、プラトンとカントの思想の本来の方向づけについてさらに学んだこと、また新約聖書の理解のためにキルケゴールとドストエフスキーから受け取らなければならないことに対する注意がさらに増したこと、そして第四に、第一版の反響の厳密な検討です。第一版、第二版を通じてブルームハルトは決定的な役割を果たしていますが、そのほかここにあげられたオーフェルベック、キルケゴール、ドストエフスキー、さらにイプセンなど、近代文化の批判者たち、また近代神学の「アウトサイダー」<sup>8</sup>たちが、とりわけ第二版誕生に大きく寄与しました。その中に、オーフェルベックがその親しい友人の一人であったニーチェも入っていました。

### 3

話が少し前後したかも知れません。なぜバルトが近代神学のアウトサイダーたちや近代の批判者たちに耳を傾けたか、それを理解するには、『ローマ書』（第一版）成立へいたる経過を振り返る必要があります。よく知られていることですが、神学的自由主義者・実践的社会主義者としてスイスの一小村ザーフェンヴィルで牧師の仕事始めていたバルトに大きな転機をもたらしたのは、第一次世界大戦の勃発（1914年）でした。大戦が始まり、それに関連して起こった二つのことに彼は狼狽させられます。一つは、彼の神学上の恩師たちが、戦争政策を公然と支持したことでした。「私個人にとっては、その年の八月初めのある日が『不吉ノ日』として、心に刻みつけられた。すなわち、その日に、九十三人のドイツの知識人たちが、皇帝ヴィルヘルム二世とその助言者たちの戦争政策に対する支持表明を、世に問うたのであった。しかも、驚いたことに、それらの人びとの中に、私は、それまで信頼をもって尊敬していたほとんどすべての神学教師たちの名前を確認しなけれ

<sup>6</sup> 大崎節郎『カール・バルトのローマ書研究』（1987）、12～58頁を見よ。

<sup>7</sup> 1920年の春、すなわち、第一版と第二版のあいだに書かれた『今日の神学への未解決な問い——キリスト教の内的状況について』（『カール・バルト著作集』第4巻）を参照せよ。

<sup>8</sup> バルト『十九世紀の福音主義神学』（『カール・バルト戦後神学論集』井上良雄訳）291頁。

ばならなかった。私は、彼らのエートスを信じられなくなって、彼らの倫理学にも教義学にも、彼らの聖書講解にも歴史叙述にも、もはやついてゆくことができないということ——そして、十九世紀の神学は少なくとも自分にとってはもはや何の未来も持っていないということに、気付いた<sup>9</sup>。もう一つは、戦争イデオロギーによもや荷担することはあるまいと期待を寄せていた社会主義者が、期待に反する態度をとったということです。ドイツではナウマンに代表されるキリスト教的社会主義者たちが愛国主義に転じ、社会民主党は反戦の立場を放棄し、スイス宗教社会主義者たちのあいだにも戦争を支持するグループが現われたのです。「このいかんともし難い困惑の中で、私にとってまずもって得心のいくものとなったのは原理的にキリスト教的希望に向けられた両ブルームハルトの使信であった。……自由主義的神学的問題領域と宗教社会主義的問題領域とを乗り越えて、聖書的な、リアルで彼岸的な意味における神の国の思想がいよいよ切実なものとなり、それと同時に、長いこと自明のこととして扱ってきた私の説教の土台であるテキスト、すなわち聖書が、ますます問題に満ちたものとなり始めたのである<sup>10</sup>。こうして説教と堅信礼教育と牧会、つまり教会の宣教全体の新たな「神学的基礎づけ」を聖書に求める中で、『ローマ書』が生み出されることとなります。

それでは、どのようにバルトは聖書を改めて読み始めたのでしょうか、彼はそれを『ローマ書』(第一版)の序文を次のように書き始めて明らかにしています。

パウロはその時代の子としてその時代の人々に語った。けれどもこの事実よりはるかに重要な事柄は、いま一つの事実、すなわち彼は神の国の預言者ならびに使徒としてあらゆる時代のあらゆる人々に語っている、ということである。<sup>11</sup>

これにつづけて彼は、いささか挑発的に、聖書の歴史批評的研究法はそれなりに正当であり、不可欠だが、聖書理解の準備段階を示すに過ぎず、それと、古めかしい「靈感説」のどちらかを選ばなければならないなら断然靈感説を取る、「靈感説の方が一層大きな深い重要な根拠を持っている<sup>12</sup>」と書いています。むろんバルトはどちらかを選ぶ必要のないことを喜んでいるとも書いていますが、いずれにせよ彼は、「ローマ書」を講解するに

<sup>9</sup> バルト、同上、292頁。

<sup>10</sup> ミュンスター、ボン両大学神学部記念帳に寄せたバルトの自伝的文章より (Karl Barth-Rudolf Bultmann Briefwechsel, 1922-1966 [GA], S. 306-307)。

<sup>11</sup> Karl Barth, Der Römerbrief 1922 (GA), S. 3. (吉村善夫訳など)

<sup>12</sup> Ebenda.

当たって、「もっぱら歴史的なもの（Das Historische）を貫き通して永遠なる聖書の精神を洞察しようと心がけた」<sup>13</sup>のです。

#### 4

さて『ローマ書』（第二版）のニーチェ引用ないし関連箇所は、全集版（GA）の索引で見ると、ほぼ全編にわたり二十箇所以上にのぼります。その中から二箇所引用されているローマ書第4章17b-25節を取り上げ、検証します。この箇所は、第一版と、区別も表題も異なっています。

『ローマ書』でローマ書（ローマの信徒への手紙）第4章全体につけられた表題は「歴史の声」（Die Stimme der Geschichte）です。その中の四つ目の区分（4章17b-25節）に付された見出しは「歴史の効用について」（Vom Nutzen der Historie）です。この題はニーチェの『反時代的考察』の第二編「生に対する歴史の利害」（Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben）を暗示しています。19世紀後半に盛んになった「歴史主義」を批判するニーチェに、自由主義神学の「歴史主義」を批判するバルトは共鳴します。ただすでに表題においてまったく同じでないことは、バルト自身の聖書理解とその神学的な認識に合致するかぎりでは、それを支え、補うものとしてニーチェが用いられていることも示しています。とはいえニーチェからインスピレーションを受けたことも明らかです。

バルトにとってこの箇所での問題なのは、アブラハムをどのように理解するか、「歴史の声」をどのように聞くかということです。バルトは、この箇所の冒頭17節bの「彼が信じた神の前において」（新共同訳「アブラハムは信じ、その御前で」）に関連して、「歴史や人間の歴史的な人格が、『彼が信じた神の前において』というこの非歴史的な上からの光を全然欠いているというわけは決してない」と述べ、正しい歴史理解のための「非歴史的な上からの光」の必要性を語っています<sup>14</sup>。そしてそれを論証するために、「非歴史的なものはものを被う雰囲気 に似ており、この雰囲気のうちでのみ生はみずからを産み、したがってそれが否定されると同時に生も再び消え失せる。（以下、略）」<sup>15</sup>をニーチェから引用しています。この場合、「生」に対する「歴史」の関係というニーチェの問題が関心の対象ではありません。そうではなくて彼にとって問題は、「あらゆる歴史の非歴史的な、むしろ原-歴史的な制約性」です。換言すれば、「あらゆる歴史とあらゆる生のロゴスの光」を

<sup>13</sup> Ebenda.

<sup>14</sup> Vgl. N. Peter, aaO, S. 259-60.

<sup>15</sup> ニーチェ『反時代的考察』小倉志祥訳、127頁以下。

認識することです。この「原-歴史的」という言葉は、言うまでもなくニーチェの友人でもあったオーフェルベックの用語です。してみれば、バルトが、ニーチェの思惟の枠の中で、アブラハムという聖書の人間をとらえようとしたというようなことは言うことができないことは明らかです。逆にニーチェのコンテクストが無視されたのではないかと言えば、そうかも知れません。

この箇所の子つ目のニーチェ引用についても、同様のことを言うことが可能です。4章23-25節の講解でバルトは、アブラハムにおいて起こったことは私たちにも関わりと説き明かします。なぜなら、そこで起こったことの本質はまさに「非歴史的なもの」ととらえられなければならないからです。そのようにとらえたのが、バルトによればまさに聖書の記述者でした。そこでバルトはニーチェの同じ論文「生に対する歴史の利害」の中の、先ほど引いたのと相前後する箇所から、歴史と歴史記述に言及するニーチェの言葉を引用します。ニーチェに靈感を受けながら自らの神学的認識を深化し明確化しようとするバルトがここに存在します。

## 5

『ローマ書』（第二版）で突如として頻出するニーチェの名は、1928/29と1930/31年の、それぞれミュンスターとボンにおける『倫理学講義』を最後に、ほとんど登場しなくなります。

それが再び現れるのは、戦後、1948年に刊行された『創造論』（KD III/1-4）の「人間論」（III/2）においてです。ここで展開されたコンパクトで興味深いバルトのニーチェ論をわれわれも取り上げます。

（1）このバルトの唯一まとまったニーチェ論は、『創造論』の中の人間論の一つの補注（Exkurs）として述べられているものです<sup>16</sup>。ここでのニーチェへの言及の仕方も、『ローマ書』（第二版）と基本的に同じで、自らの神学的認識の補いとしてニーチェが取り上げられます。ただ同じ補いでも、ここでは、自分とは正反対の人間理解をもっていた、あるいはそれを生きた人間としてニーチェに言及し、それを「例証」（277）として逆に自らの認識と立場をはっきりさせようとするものです。はじめにニーチェ論のコンテクストとしてのバルトの神学的人間論の輪郭を示します。

バルトの神学的人間論の特色は、人間をイエス・キリストを基準として考えるところに

<sup>16</sup> Karl Barth, Kirchliche Dogmatik (KD), III/2, 276-290. (『創造論』II/2, 66-88頁, 菅田吉, 吉永正義訳)。以下、本文の( )内の数字は菅・吉永訳の頁数。

あります——「人間イエスは、啓示する神の言葉であるから、神によって造られた人間存在についてのわれわれの認識の源泉である」<sup>17</sup>。バルトはイエスを四つの次元からとらえ、それに対応して人間も四つの次元においてとらえられます。第一に、イエスは、「神のために生きる人間」です。人間も神との関係においてとらえられます。「神によって造られたものとしての人間」 (§ 44) です。第二に、イエスは、「他人のために生きる人間」 (§ 45) です。人間は他の人間との関係でとらえられます。それが「神との契約の相手に定められた人間」です。第三に、イエスは、「全き人間」 (§ 46) です。人間は、自己との関係においてとらえられます。つまり「精神と体としての人間」です。最後に、イエスは、「時間の主」 (§ 47) です。人間は時間的な存在としてとらえられます。「時間の中での人間」です。ニーチェは、二つ目の次元との関連で、つまり「イエス、他人のための生きる人間」の補注において取り扱われます。バルトが、イエスを「他人のために生きる人間」として、それに応じて人間を「出会いの中での人間」として、別言すれば「共同人間性」(Mitmenschlichkeit) としてとらえたのに対し、ニーチェは、それとは逆で、人間の本質を「隣人のない人間性」(Humanität ohne den Mitmenschen) として理解し、それを自ら生きたというのです。バルトは、『この人を見よ』の最初の段落に出る言葉、「私の言うことを聞け！私はかくかくの人間なのだから。私をほかの人と取り違えることだけはしてくれな！」<sup>18</sup> と、同書の掉尾に記された対句、「——私の言うことがおわかりだろうか？——十字架にかけられし者に敵対するディオニュソス・・・」<sup>19</sup> にニーチェの考え方は凝縮されると見えます(傍点、ニーチェ)。とくわけ後者において、「ディオニュソス」の姿はニーチェが好んでそう考えたように「隣人のない人間性」を代表するものであり、「十字架にかけられし者に敵対する」という言葉は、彼の人間性理解から当然に起こってくるキリスト教拒否のことなのです。

(2) 上の二つの言葉の解釈をもってバルトはニーチェ論を展開しています。それを簡単に追ってみます。

a. はじめにバルトは『ツアラトウストラ』をはじめとしてニーチェの諸著作から言葉を引き、『われあり』の代表者(67)、「隣人なき人間性の預言者」(同)、「つねにただ自分自身についてだけ語った」(68) 人としてのニーチェの思想が、上に挙げた最初の言葉に凝縮していることを論証します。

<sup>17</sup> KDIII/2, S. 1.

<sup>18</sup> ニーチェ『この人を見よ』川原栄峰訳, 14 頁。

<sup>19</sup> 同上, 185 頁。

このようなニーチェをバルトはどう評価したのでしょうか。バルトはニーチェの人間性理解を「山師的」(75) などとする識者の判定には同調しません。というのも、バルトによれば、もしそう言うことができるなら、ゲーテやヘーゲル、さらにさかのぼってカントやライプニッツのような「ドイツ的な精神の持主」(同) だけでなく、「十六世紀以来形成され展開されてきた全ヨーロッパの人間性精神の持主<sup>フマニテート</sup>に対して、この判決は下されることになるであろう」(同) からです。むしろニーチェは、これらの精神の「最後の意図」(同) を節度なしに正直に展開することによって、それを代表したにすぎないのです。さらにニーチェを——ドイツ外においては今日一般に受け入れられていることだとバルトは言っていますが——、ナチズムを内的に準備した一人だと見なすことにも反対します。これももしそれが言えるとしたら、「それと同じことが、最近数世紀のヨーロッパの歴史のほかのいくつかの現象と人物についても言われなければならないことになるであろう」(76) からです。かくてバルトはニーチェを悪魔化して烙印を押すようなことも、時代史的に説明し切ろうとすることも、精神病の問題に還元しようとすることもしませんでした。N・ペーターは、そういうことをしなかったことがバルトのテーゼの強みだと評しています<sup>20</sup>。

b. 次にバルトは、「十字架にかけられし者に敵対するディオニュソス」という最後の言葉に取り組みます。

最初に彼が確認するのは、この対句が『この人を見よ』の結論だということです。「超人」とその「権力への意志」の立場からする「すべての価値の転換」のためのニーチェのあらゆる戦いは、「結局すべては断固として十字架に反対する十字軍にならなければならない」(77)。次に確認するのは、その場合、ニーチェは総力をあげて一つの「実践」(81) としてのキリスト教<sup>21</sup>、すなわち、彼が「キリスト教道徳」と呼ぶものを攻撃したことです。彼はそこに、「絶対に耐えられないもの、明らかに破滅的なもの」(80) を見出したというのです。その事態を、バルトは、ニーチェの言葉に基づきながら、こう説明しています。「キリスト教はツァラトウストラ、ディオニュソス、あの孤独な、高貴な、力強い、誇り高い、自然な、健康な、しつけのよい、上品な、身分の高い者、超人に対して全く正反対のタイプの人間を対立させておくからであり、しかも、それこそが唯一のまことの人間であるというあつかましい主張をもって、対立させておき、残念なことに今日に至るまで繰り返し

<sup>20</sup> N. Peter, aaO, S. 263.

<sup>21</sup> Vgl. Peter Köster, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, S. 656-657, in: Nietzsche Studien 10/11, 1981-82.

人々の目をうまく誤魔化し続けてきたからである。すなわち、ちっぽけな、あわれな、病的な人間、決して強くはない、むしろ弱々しい、賞賛に値しない、むしろ憐れみをもよおさせる人間、孤独ではなく、群衆の一人、群棲動物、を対立させておいたからである。キリスト教は十字架につけられた神について語り、それで神自身をそのようなタイプの人間と同一視し、したがってただすべての人間からほかのものに対して同情を要求するだけでなく、彼がじつに自分自身を（賞賛されるべきものとしてではなく、むしろ）あわれまれるべきものとして認識すべきことを要求するからである」（81）と。なぜこのことにニーチェは「耐えられない」だけでなく、自分にとって「破滅的なもの」を見出すのでしょうか。バルトは、「隣人のない人間性」の発展が、ニーチェにおいて「最後の段階」（84）にまで突き進み、そのために、キリスト教にある「本来的に危険なこと」（85）を見て取ることが彼に可能になったのだと解釈します。

ニーチェが見抜いた危険なものとは、バルトによれば、こうです。いま引用したバルトの説明にも描かれているように、キリスト教は超人対して「十字架につけられたものとその群れ」（同）を目の前に置くだけではありません。またそれらを見るように欲するだけでもありません。さらにその中に「自分の隣人を見ること、いやそれだけではなく実には自分自身を認識すべきことを欲する」（同）。それだけではない、キリスト教は、超人を高所から引きずり下ろし、十字架につけられたものとその群れの中に入れようと欲します。「キリスト教は言う、ディオニュソス、ツァラトゥストラは神ではなく、ただの人間であるから、彼もまた十字架につけられたものの十字架の下に立っており、あの群れのひとりである」（同）と。しかしバルトによればそれでもまだ不十分です。つまり、ディオニュソス、ツァラトゥストラは自分を贖うことができません。十字架につけられたものだけが救い主であるのですから、彼らが救われて生きるためには、他者に、あの群れの中に、向かわなければならぬのです。そしてそこに属することによってまことの人間性を認識しなければならないのです。このことが、ニーチェの見てとった「耐えられない」事態、致命的な危険として戦わなければならないものでした。

c. このようなニーチェの戦いをバルトは、「隣人のない人間性」理解についてもそうであったように、決定的なこととして時代史的に説明したり、精神病理学的に説明したりしようとはしません。ニーチェが「隣人のない人間性」理解を推し進めてキリスト教に反対しないではいられなかったのは、結局のところ、バルトによれば、「西欧文化の商品目録の中には、すべての拒否、曲解、否定にもかかわらず、そしてまたできれば片づけてしまおうとするすべての努力にもかかわらず全くは片づけられないで、少なくとも依然とし



で今日まで伝わってきているギリシア的な新約聖書の形姿の中で、キリスト教のような何ものかが存在し、そのキリスト教から、つまり新約聖書のページから、まさにあの人間像が現われ出て来ざるをえなかった」(87)ということです。それゆえニーチェは「ルネッサンスとその子孫全体の正しい世継ぎ、後継者、預言者として」(同)、それに激烈に戦わざるをえなかったのです。そしてその戦いにおいて、彼はじつは、「攻撃的であったキリスト教の最も弱いところではなくまさに最も強いところに出くわした」(88)とも言わざるをえない。こういう形で、19世紀神学がとらえそなった福音の姿を、ニーチェは、それを徹底して否定攻撃する中で逆に明らかにするという奉仕を行ったと言ってもよいのです。そのような形姿における福音を、われわれは堅くとって離してはならない、それが神学者バルトのニーチェ読解の結論です。

## ま と め

1. われわれはここまで、神学者バルトがニーチェをどのように読み、どのように理解したか、辿ってきました。とくに二つの作品が対象になります。初期の『ローマ書』(第二版)と後期の『創造論』です。まずニーチェの取り上げ方、彼との向き合い方は、前者と後者で基本的に同じと言ってよいと思います。すなわち、両作品において、ニーチェは、バルト自らの認識を補強するものとして取り上げられます。はっきり言えば、バルトは、ニーチェを利用します。

バルトがニーチェを何らかの意味で「受容」して、それに基づいて自らの認識を展開しているのではないことは、バルトが彼を本格的に学問的に読み始めたのが『ローマ書』(第一版)を書き上げてからであったということ、つまり、あの時点での自らの神学的認識と方法を確立した後だったという事実が雄弁に物語っています。

2. 神学とは啓示に基づく信仰の学です。それが学であるかぎり、神学は理性的思考を自らにふくみ、それゆえ哲学との折衝は不可避です。しかし神学と哲学を同一のものとして考えることはむろんのこと、無関係に考えることも、神学的には非現実的です<sup>22</sup>。

バルトは、1934年の講演「啓示・教会・神学」で、神学と哲学の関係について、次のように述べています。「神学はそれが哲学に対して興味あるものであらうと願わない時に初めて、哲学に対して興味あるものになることができる。また、神学が自ら哲学たろうとすることを、断乎として断念するだけでなく、哲学と並ぶ自分の存在を原理的に示そうと

<sup>22</sup> 大崎節郎「信仰の思惟——教義学序説」(雨宮栄一・村上伸編『教義学とは何か』所収、1987) 48頁以下、参照。

か、基礎づけようとかすることを、断乎として断念する時に初めて、哲学に対する神学の関係は、積極的な関係、実り豊かな関係になることができる」<sup>23</sup>。このようにして成立する「積極的關係」「実り豊かな関係」、これがバルトの立場です。神学がその対象たる神の啓示の言葉に徹底して従うときにのみ、またその時にはじめて、哲学との自由な関係は開かれます。それゆえバルトは、ニーチェだけでなく、多くの哲学者と——哲学者とばかりではない——じつに豊かに対話し、引用し、論じ、共感も批判も記しています。これがバルトにおける「信仰」と「理性」のかかわりです。

3. 『創造論』（1948）のバルトのニーチェ論はきわめて興味深いものです。ニーチェその人には好意的とまでは言えないとしても、同情と理解を示しています。しかし同時に、彼において代表された「隣人のない人間性」に対しては厳しく批判し、冷静に、しかし決然として否を語らざるをえませんでした。以下のような言葉も、厳しく否を語らざるをえない時代背景の一つを示しているように思われます。「もしもニーチェが国家社会主義を準備したと言うのであれば、それと同じことが、最近数世紀のヨーロッパの歴史のほかのいくつかの現象と人物についても言われなければならないことになるであろう。そのようなわけで、ニーチェによって代表された人間性に対して、今本当に距離をとることは、ひどく重大な結果を伴う、ひどく責任のあるくわだてであるように見える」（76）。「今本当に距離をとること」——それは、ナチズムの狂気を体験し、戦後の始まりに立ったバルトの新たな決意でした。

4. 最後にバルトは、ニーチェがその激しい否定と攻撃の中で指し示し、19世紀の神学者たちがとらえそこなったキリスト教の形姿、つまり十字架のキリストを、絶対に堅くとして離してはならないと語っています。おそらくそれは、バルト自身の神学的方向性を示すものでもありました。1932年の『教会教義学』第一巻以来バルトは受肉論を強調し、1956年には驚くべきことに「神の人間性」を語り出し、その前すでに1953年には『和解論』において「異郷に赴く神の子の道」を神の和解の業のはじまりとして明らかにします。こうしたバルト自身におけるキリスト論の深まり中で、「隣人のない人間性」の持つ問題性はいっそう明らかにならざるをえなかったと言えるのではないのでしょうか。

(2011年9月15日)

(本稿は、2011年7月9日に本学で開催された「総合人文学科公開講座」で語ったものに加筆訂正したものです。)

<sup>23</sup> バルト『啓示・教会・神学』（『教会——活ける主の活ける教団』所収、井上良雄訳）40頁。

[ Article ]

## **Church–State Relations in Nineteenth Century America : A Study in the Political Thought of Charles Hodge<sup>1</sup>**

David Murchie

---

Discussions of church–state separation in nineteenth century America emerged out of a colonial background that was heavily influenced by its historical proximity to the established church of its European heritage. Whereas certain of the colonies, e.g., Connecticut and New Haven, were more closely related to the established church and less vocal concerning the virtues of separation, others from European backgrounds that were hostile to the idea of an established, state church, e.g., Rhode Island, were stout advocates of separation. Even in colonial Massachusetts, the movement away from a church-dominated state began early. Encouraged by this antipathy toward European-styled establishmentarianism, formal incarnation of the principles of religious liberty and separation of church and state within the American social and legal structure was accomplished by the creation of the Constitution and, more specifically, by the adoption of the First Amendment in the final quarter of the eighteenth century. Completion of the legal process of separating church and state in America was finally accomplished with the passage of the eleventh amendment to the Massachusetts state constitution in 1833.

Nineteenth century separationist views were motivated less by the desire to repudiate the established church than by the more positive and constructive attitudes which marked the genesis of what John F. Wilson has denoted the “era of republican protestantism” (1820–60).<sup>2</sup> The state, though separated legally and institutionally from the church, had not been separated from religion. Protestants in particular generally accepted the separation of

---

<sup>1</sup> A prominent source for determining Hodge’s views on church–state relations would appear to be a work entitled “A Nation’s Right to Worship God”, published in Edinburgh, under the name of Charles Hodge, by Andrew Elliot in 1874. However, the attribution of this article to Hodge is probably erroneous, since the same work was published (anonymously) in the *Princeton Review* in 1859, and was not attributed to Hodge in the *Princeton Review Index* volume published in 1871. Since Hodge was editor of the *Princeton Review* when the *Index* was written, it is doubtful that this article would not have been attributed to him, had he actually written it. However, for a different opinion on this problem of authorship, see James Macgregor, “Dr. Charles Hodge and the Princeton School”. *The British and Foreign Evangelical Review* 23 [1874] : 459–60.

<sup>2</sup> John F. Wilson, ed., *Church and State in American History*, in series—Studies in History and Politics (Boston : D.C. Heath and Company, 1965), p. 88.

church and state ; however, they firmly believed in a close connection between religion, morals, and the well-being of the public. They felt that the framers of the early federal and state constitutions had hardly intended to separate the state from religion.

The expansion of Protestant influence in America received special impetus from a combination of voluntarism and evangelical concern for individual salvation. Since the actual forms of American religion did not carry the authority of an *established* church, attempts to Christianize the nation were made in a more indirect manner.<sup>3</sup> Though the nation had no formally established religion, Protestant Christians sought to make the nation Protestant in fact. This great effort of “republican protestantism” was rooted in

a vision of the United States as a protestant Christian nation conformed to the divine will, not through a formal—even a “theocratic”—establishment of religion, but through a common life renewed by evangelical religion and thus spontaneously God-oriented. The “Churches” and the “governments” might be independent but the common subject of both was that individual whose conversion the revivalistic system was designed to effect.<sup>4</sup>

The alliance between the voluntary and separation principles is clearly illustrated in the following quotation from an 1828 sermon by the Reverend Ezra Stiles Ely :

Let Christianity by the spirit of Christ in her members support herself : let Church and State be for ever distinct : but, still, let the doctrines and precepts of Christ govern all men, in all their relations and employments. If a ruler is not a Christian he ought to be one, in this land of evangelical light, without delay . . .<sup>5</sup>

Toward the end of the nineteenth century, Philip Schaff could speak of the nation being *Christian* in the sense that Christianity was “the prevailing religious sentiment and profession.”<sup>6</sup>

Opposition to pressure from nineteenth century evangelicals came from both political and religious sources. Richard M. Johnson, U.S. Senator and later vice-president under Martin Van Buren wrote, in a Senate report on Sunday mail delivery, of the danger of the “religious despotism” posed by this evangelical pressure :

Extensive religious combinations, to effect a political object, are, in the opinion of the [Senate] committee, always dangerous . . . All religious despotism commences by combination and influence ; and when that influence begins to operate upon the political institutions of a country, the civil power soon bends under it ; and the catastrophe of other nations furnishes an awful warning of the consequence.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> For an extended discussion of the “Christian America” issue, cf., David Murchie, [Religious Roots of American Chauvinism : Charles Hodge (1797-1878) and the *Christian America*] *ヨーロッパ・グローバルゼーションと諸文化圏の変容II* : 東北学院大学オープン・リサーチ・センター (平成 21 年 3 月) 347~391 頁.

<sup>4</sup> Wilson, *Church and State in American History*, p. 89.

<sup>5</sup> From excerpt in *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>6</sup> Philip Schaff, *Church and State in the United States* (New York : Charles Scribner's Sons, 1888), p. 54.

<sup>7</sup> From excerpt in Wilson, *Church and State in American History*, p. 101.

William Ellery Channing, a Unitarian minister, expressed a similar anxiety in his critique of the influence exerted on society by large associations :

They [great associations] are a kind of irregular government created within our constitutional government. Let them be watched closely. As soon as we find them resolved or disposed to bear down a respectable man or set of men, or to force on the community measures about which wise and good men differ, let us feel that a dangerous engine is at work among us, and oppose to it our steady and stern disapprobation.<sup>8</sup>

In spite of minority opposition, however, this *republican protestantism* prevailed, providing an optimistic backdrop against which a *separated* church might influence a nation in spite of the church's independence from the nation's government. It was within this optimistic context that Princeton professor and Presbyterian churchman Charles Hodge (1797-1878), a generation or so removed from the Constitutional Convention, developed his views on the relationship between church and state. Though aware of the problem posed by *establishment*, Hodge was more concerned with the survival of the *separated* American church than with what he saw as an increasingly unnecessary battle to separate the church from state control. Early in his academic career, Hodge spoke glowingly of the success of the American experiment in religion, particularly as it proceeded without the state aid it would have received as an *established* church :

The great question whether the church can sustain itself without the aid of the state, has never perhaps been subjected to so fair and extended a trial since the fourth century as at present in our own country. As far as the experiment has hitherto been made, the result is as favorable as the friends of religious liberty could reasonably expect.<sup>9</sup>

### **Institutional Distinctions between Church and State**

Hodge's thoughts on the church added up to an interesting American variation on the seventeenth century doctrine of the church as outlined in the Westminster Confession. Though the early Confession had originally been formulated in England for the kind of church establishment that would be rejected in America, its positing of an *invisible* and *visible* church, both of which are "catholic or universal", provided the basis for an unofficial spiritual and cultural establishment of Christianity in America in the form of a kingdom made up of all believers in Jesus Christ, regardless of denomination. This broadly con-

---

<sup>8</sup> From excerpt in *Ibid.*, p. 107.

<sup>9</sup> Hodge, "Introductory Lecture," PR (1846) : 80. Between 1825 and 1884, the title of the Princeton Review varied as follows : Biblical Repertory (1829), The Biblical Repertory and Theological Review (1830-36), The Biblical Repertory and Princeton Review (1837-71), The Presbyterian Quarterly and Princeton Review (1872-77), and The Princeton Review (1878-84). For purposes of this article, when citing any of the above issues, the title, Princeton Review, or the abbreviation "PR" followed by the year of issue will be used, e.g., PR (1829)=Biblical Repertory (1829).

ceived, cross-denominational concept of the *visible* church may well have been the stimulation behind Hodge's exegetically based insistence on the highly spiritual nature of the kingdom of God :

[The kingdom of God] is not of this world. It is not analogous to the kingdoms which exist among men. It is not a kingdom of earthly splendor, wealth, or power. It does not concern the civil or political affairs of men, except in their moral relations. Its rewards and enjoyments are not the good things of this world. It is said to consist in "righteousness, and peace, and joy in the Holy Ghost." (Rom. xiv. 17.)<sup>10</sup>

In Hodge's view, the internal or spiritual nature of the kingdom is distinguished from theocratic concepts of the kingdom in that the spiritual kingdom includes all professing Christians ; it is, in a sense, a *spiritual theocracy* : "The theocracy of the Old Testament was ceremonial and ritual ; that of the New is *inward* and *spiritual* [italics added]. Christianity, as we should say, does not consist in things external."<sup>11</sup>

Though Hodge's emphasis on the spiritual nature of the kingdom of God was primarily the result of his study of Scripture, his concern for the personal, spiritual nature of religion had undoubtedly also been influenced by the increasing historical prominence of individualism, as the latter had developed out of the Renaissance, reaching a climax of sorts on the American frontier. Even Locke, whose social contract theory Hodge explicitly rejected,<sup>12</sup> was careful to recognize the inviolability of the natural, personal right of religion. In his first Letter Concerning Toleration, Locke wrote that the care of souls was not within the jurisdiction of the civil magistrate, because God never gave one person the authority to compel another person in the area of religion. Furthermore, the care of souls cannot be the proper duty of the magistrate, because the magistrate's power is a matter of external force, and "true and saving religion consists in the inward persuasion of the mind . . . [n]"<sup>13</sup>

Hodge's concept of an inward, spiritual kingdom was not, however, an unrestricted personalism, for the ultimate authority of the kingdom was not the individual's inner convictions, but Christ : in Calvin's words, *Solus Dominus et Magister* :

---

<sup>10</sup> Hodge, ST III, p. 857. In Systematic Theology, 3 vols. (New York : Charles Scribner and Company, 1871 (vols. 1-2) ; Scribner, Armstrong, and Company, 1872 (vol. 3) ; reprint ed., Grand Rapids, Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1977). Hereinafter cited as ST I, ST II, and ST III.

<sup>11</sup> Charles Hodge, A Commentary on the Epistle to the Romans, New Edition, Revised and in Great Measure Rewritten (Philadelphia : W.S. & A. Martien, 1864 : reprint ed., Grand Rapids, Michigan : Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1965), pp. 424-25, hereinafter referred to as Hodge, Romans.

<sup>12</sup> See Hodge, "The Fugitive Slave Law," in Cotton is King, and Pro-Slavery Arguments, edited by E. N. Elliott. Augusta, Georgia : Pritchard, Abbott & Loomis, 1860, p. 823. This is a condensed and slightly revised version of Hodge's 1851 Princeton Review article on "Civil Government," and Hodge, "Civil Government," PR (1851) : 133.

<sup>13</sup> John Locke, Letter Concerning Toleration, as quoted in Leo Pfeffer, Church, State, and Freedom, (Boston : The Beacon Press, 1953), p. 90-91.

He [Christ] is our supreme Lord and possessor. We belong to him, and his authority over us is absolute, extending to the heart and conscience as well as to the outward conduct ; and to him every knee shall bow and every tongue confess that he is Lord, to the glory of God the Father.<sup>14</sup>

The allegiance of church members terminates on Christ, and obedience to any other is binding only so far as it constitutes obedience to Christ. Hodge's emphasis on an internalized, though no less real and authoritative, kingdom, was quite compatible with Locke's natural rights interpretation of religion as a very personal matter.

Hodge saw the visible church as an external manifestation of the spiritual kingdom of God, a kingdom that takes the form of believers who are made visible "by their profession and fruits . . . ."<sup>15</sup> Though Christ's kingdom is "not of this world," in this visible dimension it constitutes "a self-existent and independent society, and as such has all the rights of self-government."<sup>16</sup> Furthermore, since it is an extension of the *spiritual* kingdom, the visible church does not conflict with civil government : "Every form or claim of the Church . . . which is incompatible with the legitimate authority of the State, is inconsistent with the nature of Christ's kingdom as declared by Himself."<sup>17</sup> In other words, the kingdom of Christ is intended intrinsically to *coexist* with the various kingdoms or governments of the world.<sup>18</sup>

The distinction between the institutions of church and state was powerfully present in Hodge's 1861 plea for the church to remain united in spite of national, or political, disunion. In Hodge's view, the church remained an indivisible unity in spite of the dissolution of the Union through secession : "We remain substantially one people in despite of the disruption of the Union . . . . Should, therefore, our country be divided into separate, independent confederacies, there is no consequent necessity for a corresponding division of the church."<sup>19</sup> Despite the maelstrom of diverse opinions within the Presbyterian church of the period, to Hodge, church union was imperative : "The grounds of difference, important as they are, do not relate to the divinely appointed terms of Christian or ministerial communion."<sup>20</sup> In other words, the institutional nature of the church is such that the church should persevere in spite of any civil and political dissolution which may exist all around it.

Though Hodge affirmed the imperative nature of this perseverance in unity, he was realistic and conceded that church division would probably be one consequence of national dissolution, compromising the national church's power to do good. On the other hand, a

---

<sup>14</sup> Hodge, *Romans*, p. 21.

<sup>15</sup> Charles Hodge, "Theories of the Church", PR (1846) : 142. Hodge makes the same point in ST II, p. 604.

<sup>16</sup> Hodge, "Introductory Lecture," p. 77.

<sup>17</sup> Hodge, ST II, p. 605.

<sup>18</sup> Charles Hodge, Lectures on theology copied by Charles Hodge Scott, Vol. 1, Princeton University Library.

<sup>19</sup> Hodge, "The Church and the Country," PR (1861) : 323.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 375.

church that remained united in the face of such a divisive force, would powerfully proclaim its true nature :

It would . . . be a new revelation of the power of God's Spirit in the hearts of his people, a new exhibition of the true nature of the church, should it remain united in the midst of civil commotions and the disruption of political bonds. It would be seen more clearly than before, that Christ's kingdom is not of this world ; that the church has a life independent of that of the state ; that it can continue to live and act as one body, in despite of the separation of all other ties. To our minds, therefore, it seems clear that God has called our church to a new trial ; he is putting the fidelity of its members to the test, to determine whether principle is with them more powerful than passion. He may be calling her to perform a great work in the history of the country, in holding united in the bonds of ecclesiastical communion and Christian brotherhood, the dissevered members of our political union ; thus making us still one, and preserving for better times the basis of national union.<sup>21</sup>

Hodge also expressed his hope that theology would be a decisive force in resisting the disintegrating sociological forces present in the church during this period.

For Hodge, the distinction between church and state could also be seen in the proper functioning of the two institutions. Hodge argued from Scripture for the Reformation principle that the church and the state each has a legitimate sphere in which it can properly function. This idea, of course, also had secular roots, e.g., in Locke's emphasis on the distinct and exclusive jurisdictions of church and state, though, of course, within a contractual framework. Richard Johnson similarly maintained that "the Constitution has wisely withheld from our government the power of defining the Divine Law,"<sup>22</sup> and by 1888, Philip Schaff could describe American Christianity as "a FREE CHURCH IN A FREE STATE, or a SELF-SUPPORTING AND SELF-GOVERNING CHRISTIANITY IN INDEPENDENT BUT FRIENDLY RELATION TO THE CIVIL GOVERNMENT."<sup>23</sup>

In spite of the friendly relationship between the two institutions, however, the independence of the two spheres needed to be respected ; indeed, Hodge spoke of the dangers of intermingling these jurisdictional spheres. Though this fear never assumed the formidable dimensions in Hodge that it had among disestablishmentarians of the Revolution, it did come to the fore in Hodge's early writings, where he warned that state support of the church leads to state governance of the church, and that when church and state become united, the church becomes a tool of the state. Hodge favored the American ideal of church-state separation over the establishmentarian arrangements enjoyed by European and Scottish Presbyterian and Reformed churches. Influenced as they were by nineteenth century individualism and their own minority status, American Presbyterians found a great deal of appeal in the doctrine of the separation of church and state.

---

<sup>21</sup> Hodge, "The Church and the Country," p. 326.

<sup>22</sup> From an excerpt in Wilson, *Church and State in American History*, p. 101.

<sup>23</sup> Schaff, *Church and State in the United States*, p. 9.



Other potentially invidious consequences of church-state union included the secularization of the church, an increasing worldliness of the clergy, and the inevitable injustice resulting from the transmutation of ecclesiastical discipline into secular punishment when carried out by civil rulers. Indeed, church-state union engendered a deterioration of the church's characteristically voluntaristic individuality :

When the church is so united to the state as to lose this individuality of character, and resign the rights of self-government, it becomes a mere branch of a secular system. The head of the state is the head of the church, and exercises, as such, either directly or indirectly, the governing power.<sup>24</sup>

Furthermore, Hodge saw the establishment of an *infallible church* as a clear violation of the separation principle and a contribution to the erosion of civil and religious liberties :

If the Church be infallible, its authority is no less absolute in the sphere of social and political life [than it is in regard to religious life] . . . . It is obvious, therefore, that where this doctrine is held there can be no liberty of opinion, no freedom of conscience, no civil or political freedom.<sup>25</sup>

Hodge did not seem to think the problem of church authority in secular affairs was as serious in the case of the Puritan theocratic ideal as it was in the case of the *infallible church*, by which, of course, he meant the Roman Catholic Church. Though in the case of the Puritans, their *theocracy* would have involved "practical injustice," Hodge felt that the idea was "beautiful."<sup>26</sup> Civil and religious liberty were connected, the former following upon the latter :

The theory that all Church power vests in a divinely constituted hierarchy, begets the theory that all civil power vests, of divine right, in kings and nobles. And the theory that Church power vests in the Church itself, and all Church officers are servants of the Church, of necessity begets the theory that civil power vests in the people, and that civil magistrates are servants of the people. These theories God has joined together, and no man can put them asunder.<sup>27</sup>

Hodge based his separation doctrine on four distinct theological points. In the first place, the church, like the state and the family, is a divine institution of no less significance than the other two, and each divine institution has its own legitimate sphere of activity. Second, the relative duties of these institutions are not to be determined from the Old Testament economy which was temporary, but from the New Testament, where Christ instituted a church that is separate from the state, and which has separate laws and separate offi-

---

<sup>24</sup> Hodge, "Introductory Lecture," p. 77.

<sup>25</sup> Hodge, ST I, p. 150.

<sup>26</sup> Charles Hodge, *The Constitutional History of the Presbyterian Church in the United States of America*, Vol. 1 (Philadelphia : William S. Martien, 1839-40), pp. 131-32.

<sup>27</sup> Charles Hodge, *What is Presbyterianism?* An address delivered before the Presbyterian Historical Society at their anniversary meeting in Philadelphia, on Tuesday evening, May 1, 1855. Philadelphia : Presbyterian Board of Publication, 1855, p. 11.

cers. To the church, not the state, Christ gave the responsibility of judging the qualifications of its potential officers, and of determining who is to be admitted to or excluded from the church. Third, the New Testament silence regarding any official religious duties of magistrates conflicted with Lutheran and Reformed suggestions to the contrary :

The New Testament, when speaking of the immediate design of the state, and the official duties of the magistrate, never intimates that he has those functions which the common doctrine of the Lutheran and Reformed churches assign him. This silence, together with the fact that those functions are assigned to the church and church officers, is proof that it is not the will of God that they should be assumed by the state.<sup>28</sup>

Fourth, the nature of the means by which the state executes its purposes in some cases conflicts with Christian principles :

The only means which the state can employ to accomplish many of the objects said to belong to it, viz., pains and penalties, are inconsistent with the example and commands of Christ ; with the rights of private Christians, guaranteed [sic] in the word of God, (i.e., to serve God according to the dictates of his conscience,) are ineffectual to the true end of religion, which is voluntary obedience to the truth, and productive of incalculable evil.<sup>29</sup>

In Hodge's view, the magistrate is especially unfit to discharge the duties of the church. Historically, when the magistrate had attempted to do so, those attempts had "been injurious to religion, and inimical to the rights of conscience." Hence, Hodge rejoiced in a "recently discovered truth," viz., that "the church is independent of the state, and . . . the state best promotes her interests by letting her alone."<sup>30</sup> Just as the church acts outside of its jurisdictional sphere when it attempts to make authoritative decisions on matters of pure science, political economy, or civil law, so the civil courts act illegitimately when they seek to determine the standards of morality and orthodoxy in the Christian church.

### **The Practical Relationship between Governmental and Church Responsibilities**

Formal separation of church and state in nineteenth century America should not be seen to imply that hostility existed between the two institutions. Quite to the contrary, the middle years of the nineteenth century were characterized by what James F. Maclear has called an "invisible union of church and state."<sup>31</sup> Though Hodge had rejected the validity of the theocratic principle, both in the pure Old Testament sense and in the Puritan ideal,

---

<sup>28</sup> Charles Hodge, "Relation of the Church and the State," PR (1863) : 693.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> James Fulton Maclear, "'The True American Union' of Church and State : The Reconstruction of the Theocratic Tradition", Church History 28 (March 1959) : 56.

he was in basic sympathy with a prevailing reformulation of the Puritan tradition which was less provincial and no longer defensive concerning the theocratic features of the Puritan heritage. With the rejection of European unity of church and state, a “true American union” developed between the church and the people, accompanied by an increasing concern for the proclamation of the Gospel across denominational lines. The essentials of the Puritan commonwealth idea were maintained, though the relation between the state and the church had become one of tacit reciprocity between separate and equal institutions. The country had not, in fact, relinquished “the organic union and interdependence of church and state,” for, with some allowance for Constitutional adjustments, the state was still responsible for supporting the country’s Christian faith, thereby assuring that the United States would remain a Christian nation. The constitutional adjustments to the Puritan tradition provided for an indirect influence of religion on government, for though rulers could no longer call councils, etc., they still had duties in regard to the Gospel. The government was still a divine institution, not a civil compact, and government leaders were still responsible for giving support to the cause of Christianity, even if this meant certain limitations on civil freedom. By 1888, Schaff could speak of the “friendly separation” between church and state as one whereby the church strengthened the moral foundations of the state, and the state protected the liberty and property of the church, being “equally just to all forms of belief and unbelief which do not endanger the public safety.”<sup>32</sup> Separation of church and state was not to be construed as a separation of the American nation from Christianity.

In general, Hodge was comfortable with this idea of the church and state as two independent equals in friendly cooperation. As might be expected, however, his understanding of the boundary between the spheres of influence was not always clear. For example, according to Hodge’s reading of the *establishment of religion* and *free exercise* clauses of the First Amendment, though Congress could not legitimately pass laws supporting religion, neither could it legitimately make laws which interfere with religion. Religion was constitutionally beyond the jurisdiction of the state, but the state had no right to produce legislation as if the people of the country had no religion. Hodge’s position here represents a crucial element of nineteenth century church-state relations, for it went beyond the contention of many that the state should not meddle in the affairs of the church. According to Hodge, though the state was prohibited from taking direct action in matters properly within the sphere of the church, the state was nevertheless also bound to take religion into account when making legislation, to make certain that the religion of the people was not undermined.

In its increasingly complementary relationship with the state, the church came functionally to resemble, at certain points, the church of Calvin’s Geneva. Hodge even argued that civil interference in religion and morality could be legitimate in certain situations. Governmental interference in religious affairs could be justified on the basis of certain criteria :

It must be shown that an opinion or a religion is not only false, but that its prevalence is

---

<sup>32</sup> Schaff, *Church and State in the United States*, p. 10.

incompatible with the rights of those members of the community who are not embraced within its communion, before the civil authority can be authorized to interfere for its suppression. It is then to be suppressed, not as a religion, but as a public nuisance.<sup>33</sup>

The idea that the state was indirectly obligated to support the religion of the nation was also expressed by certain government officials of the period. Joseph Story, Associate Justice of the Supreme Court and colleague of John Marshall, argued from an establishmentarian position that government could be justified in interfering, in a limited fashion, in matters of religion :

Indeed, the right of a society or government to interfere in matters of religion will hardly be contested by any persons, who believe that piety, religion, and morality are intimately connected with the well being of the state, and indispensable to the administration of civil justice. The promulgation of the great doctrines of religion . . . never can be a matter of indifference in any well ordered community. It is, indeed, difficult to conceive, how any civilized society can well exist without them. And at all events, it is impossible for those, who believe in the truth of Christianity, as a divine revelation, to doubt, that it is the especial duty of government to foster, and encourage it among all the citizens and subjects. This is a point wholly distinct from that of the right of private judgment in matters of religion, and of the freedom of public worship according to the dictates of one's conscience.<sup>34</sup>

In Hodge's writings, the blurring of these jurisdictional distinctions increased with the approach of the Civil War. This was due, however, not to uncritical political commitments on Hodge's part, but rather to his realistic recognition of the ambiguity inherent within situations that are both moral and political. Hodge attempted to take a median position between those who saw the church's function as solely spiritual and those who placed few or no limits on the sphere of church concern. In his report on the 1859 General Assembly of the Presbyterian Church, Hodge affirmed the fundamentally spiritual nature of the church, while recognizing that political and moral concerns might well converge in some issues :

If at any time, as may well happen, a given question assumes both a moral and political bearing, as for example, the slave-trade, then the duty of the church is limited to setting forth the law of God on the subject. It is not her office to argue the question in its bearing on the civil or secular interests of the community, but simply to declare in her official capacity what God has said on the subject.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Hodge, *Romans*, p. 414. There is an interesting inconsistency here between this statement and the general thrust of Hodge's opinion that government is unqualified to judge of matters within the jurisdiction of religion. A government unqualified in such matters would hardly be capable of passing judgment on a religion's truth or falsity. Nevertheless, Hodge was undoubtedly speaking here of religious opinions false in the extreme, since the eventual rejection of them was to be on the basis of their being a "public nuisance." Perhaps if pressed, Hodge would have offered a Scottish appeal to the universal opinion of all men, who could be expected clearly to recognize religious opinions that were blatantly false.

<sup>34</sup> From an excerpt in Wilson, *Church and State in American History*, p. 90.

<sup>35</sup> Hodge, "The General Assembly", PR (1859) : 617.

Hodge's rejection of the "spirituality of the church" position (which claimed that the church should concern itself exclusively with "spiritual" as opposed to political matters)<sup>36</sup> was followed by his opposition to the Gardiner Spring Resolutions (1861) which, Hodge claimed, "completely disregarded the fact that the church did have limits to the sphere in which she could rightfully operate."<sup>37</sup> Of chief concern to Hodge here was the second resolution of Dr. Gardiner Spring's motion (which finally carried 156 to 66). The Resolution read as follows :

That this General Assembly, in the spirit of that Christian patriotism which the Scriptures enjoin, and which has always characterized this Church, do hereby acknowledge and declare our obligations to promote and perpetuate, so far as in us lies, the integrity of these United States, and to strengthen, uphold, and encourage, the Federal Government in the exercise of all its functions under our noble Constitution : and to this Constitution in all its provisions, requirements, and principles, we profess our unabated loyalty.

And to avoid all misconception, the Assembly declare that by the terms "Federal Government," as here used, is not meant any particular administration, or the peculiar opinions of any particular party, but that central administration, which being at any time appointed and inaugurated according to the forms prescribed in the Constitution of the United States, is the visible representative of our national existence. ("Minutes of the B.A., 1861, 329.")<sup>38</sup>

Hodge felt strongly that the General Assembly had no right to decide such strictly political questions and that the majority paper adopted by the 1861 General Assembly did precisely this by attempting to settle the question, "whether the allegiance of our citizens is primarily to the State or to the Union ?" Hodge thus dissented from the opinion of the majority report.<sup>39</sup>

Hodge's reaction to these two specific issues was indicative of his view on the larger issue of the relation between church and state. Hodge believed that though the nature of the church is, broadly considered, spiritual, this spirituality does not remove the church from the realities of the world. God's message to people concerns not only matters of soteriology but also how things ought to be in the world inhabited by Christians. Indeed, at times, the church's obedience to God necessarily involves her in discussions of political issues, since the question of whether to obey God or the state, in conflicting situations, is a moral one. But Hodge considered questions such as whether allegiance is due the state or federal

---

<sup>36</sup> For a short but helpful description of the Thornwell-Hodge debate on this, see Lefferts A. Loetscher, A Brief History of the Presbyterians (Philadelphia : The Westminster Press, 1978), pp. 108-109.

<sup>37</sup> Wallace Eugene March, "Charles Hodge on Schism and Civil Strife", Journal of the Presbyterian Historical Society 39 (1961) : 94-95. March is here quoting Hodge from the General Assembly report in PR (1861).

<sup>38</sup> Maurice W. Armstrong, Lefferts A. Loetscher, and Charles A. Anderson, eds., The Presbyterian Enterprise (Philadelphia : The Westminster Press, 1956), pp. 211-212.

<sup>39</sup> Charles Hodge, "The General Assembly," PR (1861) : 549.

government (Gardiner Spring Resolution) to be outside the jurisdiction of the church, and properly left to the decision of the individual conscience.

As editor of the Princeton Review, Hodge recognized that historical contingencies could endue political issues with moral significance, in which case a religious journal like the Princeton Review was duty-bound to deal with secular issues. At the beginning of the Civil War, the potential dissolution of the Union constituted one such contingency :

There are periods in the history of every nation when its destiny for ages may be determined by the events of an hour. There are occasions when political questions rise into the sphere of morals and religion ; when the rule for political action is to be sought, not in considerations of state policy, but in the law of God. On such occasions the distinction between secular and religious journals is obliterated. When the question to be decided turns on moral principles, when reason, conscience, and religious sentiment are to be addressed, it is the privilege and duty of all who have access in any way to the public ear, to endeavor to allay unholy feeling, and to bring truth to bear on the minds of their fellow-citizens. If any other consideration be needed to justify the discussion, in these pages, of the disruption of this great confederacy, it may be found, not only in the portentous consequences of such disruption to the welfare and happiness of the country and to the general interests of the world, but also in its bearing on the church of Christ and the progress of his kingdom.<sup>40</sup>

Coming as they did at the time of the North-South split in the Presbyterian church, Hodge's remarks attracted opposition from the South. John H. Rice, in The Southern Presbyterian Review, took exception to these comments (cited immediately above), preferring to maintain a sharp distinction between the religious and the secular :

But the distinction between things religious and things secular exists in the very nature of each, and can, therefore, never be obliterated, nor even forgotten, without injury . . . . Occasions never do, and never can occur, where political questions rise into the sphere of religion. They always belong to the sphere of ethics.<sup>41</sup>

In spite of the Southern opposition, however, Hodge continued to write on political issues, on the grounds that such concern was justified when historical factors caused a blurring of the distinction between the religious and the secular. Later in 1861, Hodge reiterated his conviction that though the church has no authority in matters purely secular nor the state in matters purely spiritual, the two "provinces in some cases overlie each other" and "civil rights and religious duties may be involved in the same question." For example, though slavery was a civil institution, the church was responsible for proclaiming "the relative duties of masters and slaves," for such was a religious issue.<sup>42</sup> By 1863, the war, too, had become for Hodge, a matter of increasingly severe moral consequence :

---

<sup>40</sup> Charles Hodge, "The State of the Country," PR (1861) : 1.

<sup>41</sup> John H. Rice, "The Princeton Review on the State of the Country," The Southern Presbyterian Review 14 (1861) : 2-3.

<sup>42</sup> Charles Hodge, "The General Assembly," PR (1861) : 557.

This war touches the conscience in too many points to render silence on the part of religious men either allowable or possible. There never was a time when the public conscience was more disturbed, or when it was more necessary that moral principles in their bearing on national conduct should be clearly presented.<sup>43</sup>

In this time of historical crisis, Hodge's views were very much in harmony with the general feeling in the nation that government and church affairs were interrelated at various points of moral and political convergence. Toward the end of the nineteenth century, Schaff could write that in America, though state and church represented distinct institutional and jurisdictional categories, the voluntaristic nature of the people demanded that, from a practical perspective, the function of the state and the morality of the people were in many ways dependent upon each other :

The state can never be indifferent to the morals of the people ; it can never prosper without education and public virtue. Nevertheless its direct and chief concern in our country is with the political, civil, and secular affairs ; while the literary, moral, and religious interests are left to the voluntary agency of individuals, societies, and churches, under the protection of the laws. In Europe the people look to the government for taking the initiative ; in America they help themselves and go ahead.<sup>44</sup>

### **Church Responsibility for Political Morality**

Hodge, then, refused consistently to separate the jurisdictions of the church and the state. He felt that when an issue is of both political and moral significance, it may be necessary for the church to risk acting outside her normal area of concern, and to comment on the issue from a moral and religious perspective. Reacting against what he referred to as "the free-thinker's idea of liberty"<sup>45</sup> (e.g., as seen in the work of Auguste Comte), Hodge suggested : "If, therefore, any man wishes to antedate perdition, he has nothing to do but to become a free-thinker and join in the shout, 'Civil government has nothing to do with religion ; and religion has nothing to do with civil government.'"<sup>46</sup> For Hodge, the church was duty-bound to serve the country by fostering in its people the morality necessary to the preservation of the free republic. This idea had made a significant impression on American religious thought by the time of the Civil War.

The war years pushed Hodge toward a more critical evaluation of issues of national concern. His earlier, and somewhat passively expressed conviction that moral guidance should be offered to the state, began to take the form of well-reasoned, though heavily abstract, arguments, such as those offered in "Slavery" (1836) and "Abolitionism" (1844), or

---

<sup>43</sup> Charles Hodge, "The War," PR (1863) : 141.

<sup>44</sup> Schaff, *Church and State in the United States*, p. 54.

<sup>45</sup> In this context, Hodge defined a "free-thinker" as "a man whose understanding is emancipated from his conscience. It is therefore natural for him to wish to see civil government emancipated from religion." (Hodge, ST III, p. 346.)

<sup>46</sup> Hodge, ST III, p. 346.

the form of admonitions that government ought to be supportive of the cause of religion, e.g., “Sunday Mails” (1831). He began to concentrate not only on the analysis of the issues involved, but also on the application of Christian truth to affairs both public and private. Stimulated by the “spirituality of the church” argument presented by James Henley Thornwell (1812-1862) at the 1859 General Assembly, Hodge expressed the increasingly prominent conviction that the church had a social and political responsibility to the country. Even though he still felt that ministers “profane the pulpit when they preach politics, or turn the sacred desk into a rostrum for lectures on secular affairs,” he maintained that these same preachers were “only faithful to their vows when they [proclaimed] the truth of God and [applied] his law to all matters whether of private manners or laws of the state.”<sup>47</sup> For the glory of Christ, the church might legitimately transgress the boundaries of her normal jurisdiction :

Presbyterians have always held that the church is bound to hold forth in the face of all men the truth and law of God, to testify against all infractions of that law by rulers or people, to lend her countenance and support to all means, within and without her jurisdiction, which she believes to be designed and wisely adapted to promote the glory and kingdom of the Lord Jesus Christ. This our church has always done, and we pray God, she may continue to do even to the end.<sup>48</sup>

The church is “God’s witness on earth,” and it has “the right to bear testimony against all error in doctrine and all sin in practice, whether in magistrate or people.” When a question is “to be decided by the teachings of the word of God,” the church can make her decision, being bound thereby “to urge or enforce that decision by her spiritual authority.”<sup>49</sup> Hodge offered historical examples of the church’s legitimate incursion into the secular sphere ; for example, he spoke with pride of American Presbyterians who had

remonstrated with the Government of this country on the laws enjoining the carrying and distribution of the mails on Sunday. While admitting that the Bible does not forbid slaveholding, it has borne its testimony in the most explicit terms against the iniquity of many slave laws. It has many times enjoined on the conscience of the people the duty of instructing the coloured population of our land, and patronized the establishment of schools for that purpose. It has never been afraid to denounce what God forbids, or to proclaim in all ears what God commands. This is her prerogative and this is her duty.<sup>50</sup>

More specifics were offered in the context of distinguishing between questions of litigation and matters of moral and religious truth :

The plain principle which determines the legitimate sphere of the action of the church, is, that it is limited to teaching and enforcing moral and religious truth ; and

---

<sup>47</sup> Charles Hodge, “The General Assembly,” PR (1859) : 617.

<sup>48</sup> Ibid., p. 618.

<sup>49</sup> Charles Hodge, “The General Assembly,” PR (1862) : 522-23.

<sup>50</sup> Charles Hodge, “The General Assembly,” PR (1859) : 617-18.



to such truths as revealed and determined by the sacred Scriptures. The Bible gives us no rule for deciding the litigated questions about public improvements, a national bank, or a protective tariff, or state-rights. But it does give us rules for pronouncing about slave-laws, the slave-trade, obedience to magistrates, treason, rebellion, and revolution. To shut her mouth on these questions, is to make her unfaithful to her high vocation.<sup>51</sup>

Though politics *qua* politics was beyond the jurisdiction of the church, politics that affected Christian faith and living was a legitimate object of concerned church discussion. Hodge had certainly not relinquished his commitment to the separation of church and state ; however, during the war years, he was convinced that the church, in order to enforce her decisions, could pursue her commitment to social involvement aggressively, using her spiritual authority to go beyond mere theoretical evaluation of the merits of the case.

Hodge's willingness to recognize the interrelation of the two spheres of church and state has not been fully appreciated by those who have, through overgeneralization, described Hodge's position as one of disassociating the church from any political concern in the interest of maintaining the *status quo*. Raleigh Don Scovel, for example, failed sufficiently to recognize that, in fact, Hodge did see the church as properly dealing with selected political issues, though Hodge's concern was not for politics *qua* politics, but politics *qua* morality. As we have seen, this was particularly evident in Hodge's Princeton Review articles just prior to and at the beginning of the Civil War. Scovel's conclusion, that for Hodge the church had little to do with politics, appears to rest too heavily on Hodge's 1851 article on "Civil Government." Scovel remarks :

In his 1851 article Hodge did not even mention the church as having a place in political life, and in his papers on slavery he stated clearly that the church had nothing to do with politics except insofar as its members, individually, were citizens. Again, one finds a basic dualism in Hodge's views : the church has other and better things to do than to meddle in politics. It is difficult to comprehend a theocratic state in which the church has no part.<sup>52</sup>

In fact, a subtle, though important shift took place in Hodge's views between his 1851 article on "Civil Government" and his 1859 report on the General Assembly. While the general principles of church-state separation were sustained in both articles, the 1859 report contained a slight change of emphasis in the direction of advocating an increased social responsibility for the church. The earlier article, concerned as it was with ameliorating North-South relations<sup>53</sup> and developing a proper response to the fugitive slave law, offered a

<sup>51</sup> Charles Hodge, "The General Assembly," PR (1864) : 562.

<sup>52</sup> Raleigh Don Scovel, Orthodoxy in Princeton : A Social and Intellectual History of Princeton Theological Seminary, 1812-1860, (Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1970), p. 327.

<sup>53</sup> Hodge wrote : "There is no more obvious duty, at the present time, resting on American Christians, ministers and people, than to endeavour to promote kind feelings between the South and the North." (Hodge, "Civil Government," p. 127)

theoretical discussion of the proper jurisdictions of church and state as divine institutions, and of the conditions under which Christians could refuse conscientiously to obey governmental law. The main point here is that this earlier article treated the issue of the *individual's* response to oppressive governmental policies rather than that of the church's broad, corporate role in assessing social issues. On the other hand, the 1859 report on the General Assembly spoke much more of the critical function of the church as a whole, as it passed judgment on the morality of governmental laws and practices. Though this later article represented only a slight shift in emphasis, it is nonetheless significant that by 1859 Hodge saw the church's task to include "[lending] her countenance and support to all means, within and without her jurisdiction" for witnessing against any infractions of laws.<sup>54</sup> Though Hodge was still arguing within the principles of a strict biblicism, a more positive assessment of the church's social responsibility emerged in the 1859 report, a nuance that had not been present in the 1851 article. By 1859, Hodge was clearly affirming the right of the church as a whole, i.e., as an institution, to provide moral guidance to the state, a subtle but significant shift from his earlier emphasis on the conscientious response of *individual* Christians to unjust governmental laws.

As discussed earlier, Scovel also failed to recognize that though Hodge's view of the state incorporated certain elements of the Puritan commonwealth ideal as reformulated along American lines, Hodge's *state* was far from theocratic. Hodge's expression of the church's need to influence governmental policy testified implicitly to his affirmation of the separate natures and jurisdictions of the two institutions; in the exceptional situations in which politics acquire a moral character, the church can act as the judge of the state and attempt to influence public opinion by marshaling massive public support for legislation that best serves the Christian majority. Hodge opposed the Gardiner Spring resolutions, but he also opposed the "spirituality of the church" proposal, the purpose of which was to separate the church from politics completely. Scovel is right to call attention to Hodge's interest in maintaining the *status quo*, for indeed, this was a major element of Hodge's Whiggish political orientation. But to hold that, for Hodge, maintenance of the *status quo* was such an inflexible priority as to militate effectively against virtually all protest and confrontation, is to miss an important dimension of Hodge's theological world view. Scovel appears to have missed this dimension in the following characterizations of Hodge's political thought:

The consistency of Hodge's [political] position is not to be found in its logic, but rather in its function. The intent of these ideas is to protect things as they are, to prevent protest, civil dis-obedience and confrontation over the issue of slavery. In the final analysis Hodge preached submission: all the avenues of change, except those allowed by the state, are closed.<sup>55</sup>

And in regard to the church's activities as an institution, according to Scovel:

---

<sup>54</sup> Charles Hodge, "The General Assembly," PR (1859): 618.

<sup>55</sup> Scovel, *Orthodoxy in Princeton*, p. 327.

[Hodge] could find no place for the church, acting as a community, within the broader social-political framework. (Here too, in one sense, he was merely extending an enlightened principle—the separation of church and state.) The tendency at Princeton was to view society mostly in terms of individual achievement and interaction rather than in terms of groups and factions.<sup>56</sup>

In fact, it was Hodge's willingness to deal with issues not "purely spiritual" (e.g., in his opposition to the "spirituality of the church" position) that occasioned, at least in part, the North-South split in the Presbyterian church in 1861. When Scovel remarked that "voluntarism at Princeton could and usually did mean that religion could divorce itself from politics or could avoid acting where action was full of risks,"<sup>57</sup> he neglected to acknowledge that when Hodge refused to endorse the non-political "spirituality of the church" position, he was supporting a position which risked (and indeed, eventually forfeited) church unity, in the interest of offering a moral critique of political affairs that were considered by many (e.g., Thornwell) to be outside of the church's jurisdiction.<sup>58</sup> Regardless of one's opinion of Hodge's political philosophy or views on specific issues, it can hardly be said with legitimacy that his religion was divorced from his politics. Quite to the contrary, on this subject, Hodge was very much a *child of his times*.

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 331.

<sup>57</sup> Ibid., p. 332.

<sup>58</sup> More specifically, for example, Hodge supported the education of slaves (cf., p. 28). Though this was hardly a revolutionary stance in New Jersey at the time (the education of all slaves born after 1788 was legally required in New Jersey by a 1788 statute), this sentiment was hardly national. For example, as Charles Cobb, Jr. of Brown University has recently pointed out, with the demise of the *Reconstruction* period following the Civil War and the corresponding rise of the white supremacist instituted *Redemption* period, in the South, hostility to black empowerment led to prohibitions on black education. In Cobb's words, "[b]y the end of the century, many of the whites in power [in Mississippi] were seeking the complete elimination of any kind of education for blacks, even a segregated and inferior education. In a June 30, 1899, editorial, the *Greenwood Commonwealth* newspaper opposed tax-supported black schools: 'Their education,' this Mississippi Delta newspaper editorialized, 'only spoils a good field hand and makes a shyster lawyer or a fourth-rate teacher. It is money thrown away.'" Charles Cobb, Jr., "Freedom's Struggle and Freedom Schools," *Monthly Review* Vol. 63, No. 3 (July-August 2011): 106-07.



[論文]

# 教科教育研究（宗教）における「人物史」の 展開の可能性（I）

「ガンディーの思想の背後にあるもの」（I）

佐々木 勝彦

---

中学校および高等学校の宗教科の授業では、特定の教科書を用いずに、教師が独自に開発した教材を使用しているケースが少なくありません。しかしそれが一般に公開されることはめったになく、その説明責任が問われることもあります。あるいは、教科書が用いられる場合にも、いわゆる指導要領案がないため、自由といえば自由ですが、その教育は教師の準備の質いかんによって大きく左右されがちです。

本論は、そのような教育現場をさらに改良しようと、日々、教材研究に取り組んでおられる先生方の苦労を意識しつつまとめたものです。ある特定の人物を紹介する場合に、本論のようなものがあれば役立つのではないかと、という一つの提案です。しかも今回は、そのまま教材として用いる以前に、本来、教師の頭の中に入れておくべき事柄として整理してみました。

## はじめに

皆さんは、「マハートマ（偉大なる魂）」という尊称で呼ばれた「ガンディー」についてどんなことを知っていますか。彼は、一九四八年一月三〇日、デリーのビルラー邸庭園内の礼拝場に向かう途中、ヒンドゥー教過激派のナトゥーラーム・ヴィナーヤク・ゴードセーにより、小型自動ピストルで射殺されています。彼は、生涯、ヒンドゥー教徒とイスラーム教徒の対話と融和のために働き、一九四七年八月一五日に催された、インドとパキスタンの分離独立を祝う記念式典にも出席しませんでした。

彼の波乱に満ちた七八年の生涯は、現代のわたしたちにも多くの問いを突き付けてきます。特にその「非暴力の思想」は、軍事力や経済力といった「力の論理」に対し、明確に

「否！」と宣言しています。では、彼は政治家だったのでしょうか。社会運動家だったのでしょうか。それとも宗教家だったのでしょうか。おそらく、そのどれか一つに納めきれないことが、彼の魅力なのでしょう。

今回は、この「ガンディー」の初期の経験とその宗教的背景を取り上げます。というのは、彼は自らに禁欲的な生き方と「断食」を課すことにより、現実の政治的課題を解決しようとして、それに成功したからです。その姿勢が多くの人びとの支持を得たからです。彼の『自叙伝』を読むかぎり、それらの着想の種はすでにその幼年時代に蒔かれていました。

ここで直ちにこの問題に入る前に、彼の生まれた時代のインドの状況とそれに至るまでの略史ならびに彼の略年譜を挙げておきます。これらを手がかりに、彼の時代を想像してみてください。

当時のインドはイギリスの植民地で、ヴィクトリア女王を皇帝とする「インド帝国」（一八七七—一九四七）と呼ばれ、その広大な国土は、イギリスが直接支配する直轄領と、インド人の国王を介してイギリスが間接的に支配する「藩王国」の二種類に分かれていました。ガンディーの生まれたポールバンドルは、この藩王国の一つに属しています。

イギリスがインドに進出したのは一七世紀のことで、当初は、胡椒や綿などの商業取引を目的としていました。やがてイギリスは他のヨーロッパ諸国の支配を退け、次第に領土を拡張し、一九世紀の半ばにインドを完全に植民地化しました。これ以後、インドは、政治と経済だけでなくあらゆる面でイギリスに支配され、その搾取の構造に悩まされるようになりました。ガンディーが生まれたのは、このように祖国が極めて悲惨な状況に置かれているときでした。

「ガンディーの思想の背後にあるもの」を考えるには、以上のような政治的社会的状況と共に、イギリスが打ち破ったムガル帝国（一五二六—四〇、一五五五—一八五八）の宗教政策をふりかえっておく必要があります。というのは、ムガル帝国はイスラーム教徒（ムスリム）によって建てられた国家だからです。イスラーム教がインドに進出したのは一〇世紀後半から一一世紀初頭のことで、一二〇六年には、デリーに首都を置くインド初のイスラーム王朝（「奴隷王朝」一二〇六—九〇）が誕生しました。その後このデリーには、一五二六年まで四つのイスラーム王朝が続き、この五つの王朝は総称してデリー・スルタン朝（デリー・サルタナット）と呼ばれています。この約三百年の間に、イスラーム商人の交易活動とイスラーム神秘主義者（スーフィー）たちを通して、インド民衆の間にもイ

スラーム教に改宗する動きが浸透して行きました。

アフガニスタンから南下してきたバーブルが、このデリー・スルタン朝を打ち破って建てたのがムガル朝です。そしてこのムガル朝は、それ以後、一九世紀半ばにイギリスの直接統治下に入るまで、約三百年間存続しました。第三代皇帝アクバル(一五五六-一六〇五在位)は、その版図を南インドの一部にまで広げ、ヒンドゥー教をはじめ諸宗教に寛大な政策をとりました。しかし第六代皇帝アウラングゼーブ(一六五八-一七〇七)は、これと反対に厳格なイスラーム教の遵守を唱え、ヒンドゥー教徒の反乱を招きました。

この概観から推測されるように、北インドでは六百年以上にわたって、イスラーム教を基本とする王朝が支配し、イスラーム教とヒンドゥー教は緊張関係にありながらも、全面的対決には至らず、様々な習合現象も起こっていました。

ところがイギリスの植民地時代になると、国勢調査が行われ、人びとは自らの信ずる宗教をひとつ選ばなければならなくなりました。この結果、各地で儀礼の体系も、信ずる神々も様々にちがっていたはずのヒンドゥー教が、ひとつの宗教として意識されるようになりました。ヒンドゥー教とイスラーム教の曖昧な関係が許されなくなったのです。そしてやがてこれは、インドをイスラーム教徒(ムスリム)を中心とする地域と、ヒンドゥー教徒を中心とする地域に分け、両者を分割して統治する口実とされました。イギリスは、「分割統治」という戦略を選択したのです。それは、インドの内部分裂をあおることにより、独立運動を抑止しようとする政策でした。

ガンディーが独立運動の中で常に心がけたのは、この「分割統治」による宗教対立の激化という悲劇を極力回避しつつ、しかも「宗教的行為」によって人びとを連帯させることでした。その方法として選ばれたのが、「歩くという行為」「非暴力的不服従」そして「断食」なのです。

## I 略 歴

一八六九 一〇月二日、インド、グジャラート州ポールバンドルに、父カラムチャンド(通称カパー)・ガンディーと母プトゥリーバーイーの四男として生まれる(父は、ポールバンドルの藩王国の役職を辞した後で、ラージコート(ラージャスターニック・コート)の委員を務める。逝去のときはラージコート藩王国の年金受給者であった)。

一八七六 ラージコートに一家で移り住む。地元の小学校に転校。

一八七七 ヴィクトリア女王、インド皇帝即位を宣言。インド帝国の成立。

一八八一 ラージコートのハイスクールに入学。喫煙や肉食をおぼえる。

一八八二 一三歳で、ポールバンドルの商人ゴークルダース・マーガンジーの娘で同年齢のカストゥールバーイーと結婚（「幼児結婚」）。

一八八五 父死去（六三歳）。最初の子供、生後三、四日で死亡。

一二月、第一回インド国民会議開催（国民会議派の創立——イギリス植民地政府に対する請願の場を確保するために、インド人エリート政治団体として結成される。ガンディーが反英大衆運動を主導し組織の主導権を握った一九二〇年以降、大衆的基盤を備えた政党となり、四七年にインドの独立を勝ち取った。五〇年以降ネルーの指導権が確立し、議会制民主主義や世俗主義、対外的には非同盟運動など、国家の基本が固まった）。

一八八七 バーヴナガールのシャーマルダース・カレッジに入学したが、一学期でやめる。

一八八八 長男ハリラル誕生。留学の計画を中止するようにとの命令を拒否し、カーストから追放される。九月、法学勉強のためにイギリスへ留学。ロンドンの「インナー・テンプル」法学院に入学。

一八八九 肉食主義に興味をもち、インド古典を読む。

一八九一 夏、弁護士の資格を得て、インドへ帰国。ボンベイ（現ムンバイ）に弁護士事務所を開くが失敗。ラーイチャンドバーイーと交友を結ぶ。

一八九三 四月、インド人商社の顧問弁護士として単身南アフリカへ渡る。インド人に対するひどい人種差別を体験。

一八九四 顧問弁護士の仕事を終えて帰国の準備をしたが、懇請されて南アフリカにとどまり、公共のための活動をしながら弁護士として生業をたてる。インド人の選挙権剥奪法案に反対して嘆願書を送付したが、法案は通過。五月二二日、「ナタール-インド人会議」を組織（二五歳）。

一八九六 インドに一時帰国。妻と二人の息子、未亡人となった姉の息子と共に南アフリカへ立つ。

一八九七 一月一三日、ダーバン上陸の際、インドで南アフリカ問題について書いたものに対するヨーロッパ人の反感から、暴徒に襲撃される。

一八九九 ボーア戦争（一九〇二）に、インド人野戦衛生看護部隊を組織して参加（これは、南アフリカにおける、イギリスとオランダ系ボーア（ブール）人との戦争である。オレンジ自由国とトランスヴァール共和国に豊富な金鉱が発見されたため、イギリスがこれを奪おうとして勃発。ボーアは敗退するが、一九一〇年、イギリス連邦内の自治領として、ケープ、ナタール、トランスヴァール、オレンジ自由州の四州から成る南アフリカ連邦が成立。一九六一年、これがイギリス連邦から離脱して、南アフリカ共和国となる）。

一九〇一 「インド人社会に必要なが生じたときには、いつでも南アフリカに戻る」ことを条



件に、家族と共に帰国。一九〇二年にかけて、インド各地を旅行。カルカッタで国民会議派大会に出席。ゴーカーレー(一八六六-一九一五、国民会議派の穏健派の指導者)と一カ月生活を共にする。

一九〇二 ボンベイで弁護士事務所を開く。一二月、インド人社会からの至急の招請で南アフリカへ戻る。

一九〇三 夏、ヨハネスバーグで弁護士事務所を開く。南アフリカ各地でインド人に対する差別政策が強まる。『バガヴァッド・ギーター』を研究。

一九〇四 ラスキンの『この後の者にも』を読み、ダーバンの近くにフェニックス農園を開く(ここでの共同生活は、一九一〇年にヨハネスバーグ郊外に開園されたトルストイ農園での共同生活と共に、一九一五年に開設されるアーシュラムの原体験となった)。週刊誌『インディアン-オピニオン』を創刊。

一九〇六 ズルー族の「反乱」の際に、インド人衛生看護部隊を率いて従軍。生涯禁欲(ブラフマチャリヤ)の誓いを立てる。九月、インド人のトランスヴァールへの移民を禁ずるアジア人登録法案に反対して、ヨハネスバーグで集会を開き、最初のサティヤーグラハ闘争を展開(サティヤーグラハは、ガンディーによって提唱された、インド人差別に対する非暴力・不服従運動。この運動形態は当初「受動的抵抗」と呼ばれたが、ガンディーはまもなく「真理の堅持」を意味する「サティヤーグラハ」(satya(真理)+agraha(執拗な主張, 固執))という言葉を採用し、これを広めた。ガンディーが一九一五年にインドに帰国したのちには、イギリスの支配に対するインド人の抵抗を示す手段として、あるいは、農民、労働者、下位カーストなどが自らの経済的・社会的条件の改善を訴える手段として、このサティヤーグラハを組織するようになった)。一〇月、インド人問題を植民省へ陳情するためにロンドンへ行き、一二月、南アフリカへ戻る。

一九〇七 三月二二日に成立した「アジア人登録法」(インド人に、住所、氏名、カースト、指紋などを登録した身分証明書の携帯を義務づける法で、暗黒条例とも呼ばれた)に反対して、「パッシヴ・レジスタンス協会」を組織。大集会を開催。一〇月、逮捕される。

一九〇八 一月、サティヤーグラハ闘争で裁判にかけられ、ヨハネスバーグ刑務所で二か月間服役(最初の懲役、ガンディーは生涯の間に、二三三〇日以上を刑務所で過ごしている)。同、プレトリアでスマッツ将軍と会談、妥協が成立して釈放される。二月、スマッツ将軍との妥協を理由に、インド人過激派ミール-アラームらに襲撃されて負傷。八月、スマッツ将軍の違約後、登録法の廃棄を目指して第二回サティヤーグラハ闘争を開始。登録証明書をもっていないことを理由に逮捕され、フォークスルス刑務所で二か月間服役。獄中でソロー『市民的抵抗の思想』(山崎時彦訳、未来社、一九七八年)を読む。

一九〇九 二月、フォークスルスとプレトリア刑務所で三カ月の懲役を言いわたされる。六月、インド人問題について陳情するために渡英。十一月、南アフリカへの帰国の船中で『ヒンドゥー-スワラージ（「自己統制」の意味で、『真の独立への道』田中敏雄訳、岩波書店、岩波文庫、二〇〇九年、と訳されている）』をグジャラーティー語（この言語はインド・アリア語族に属し、国内で四二〇〇万人、イギリス、アメリカ、南アフリカなどでも多くの話者人口をもつ）で書く。

一九一〇 ドイツ人カレンバッハ（一八七一一一九四五、ユダヤ系ドイツ人。建築家。仏教への関心からガンディーと共同生活をする）、ヨハネスバーグ郊外に一一〇〇エーカーの土地を購入し、これをサティヤーグラハに無償で提供。トルストイの許可を得て、トルストイ農園と命名。

一九一三 フェニックス農園の二人のメンバーの道徳的腐敗を償うために、断食（一日一食を四カ月以上）。九月、キリスト教の儀式によらない結婚は非合法である、とする条例に反対する闘争に協力。十一月、二〇〇〇人以上のインド人鉞夫による、ニューカッスルからトランヴァールを越えてナタールへ向かう「大行進」を指導して、第三回サティヤーグラハ闘争を開始。パームフォード・スタンダートン・ティークワースで四日のうちに三度逮捕され、ダーンディーで九ヶ月の懲役を言いわたされる。

一九一四 一月、フェニックス農園の仲間の道徳的墮落の償いのために、十四日間の断食。第一次世界大戦が始まる（一八）。

一九一五 インドで最初のサティヤーグラハ闘争を開始。五月、アフマダーバードの近くのコチラブにサティヤーグラハ-アーシュラムを設立。不可触民の家族を収容（このアーシュラムは、一九一七年、サバルマティ河岸に移され、一時政治運動の第一線から身を退く一九三三年まで、ガンディーの活動の拠点となった）。

一九一六 二月、ベナーレスのカーシー・ヒンドゥー大学定礎式で講演。

一九一七 チャーンパラン（ビハール州）の藍プランテーションにおける小作民の権利を守るサティヤーグラハ闘争に成功。

一九一八 二月、アフマダーバードで、紡績工場労働者のストライキを指導。三日の断食（インドで第一回目の断食）。工場主が調停に応じ勝利。三月、ケダー農民のためのサティヤーグラハ闘争。デリーで総督の主宰する戦争会議に出席、インド人傭兵を支持。募兵活動を始めたが、病に倒れ、危篤状態に陥る。回復期に山羊の乳を飲み、手紡ぎ車を覚える。

一九一九 春、治安維持のために市民的自由を剥奪し、逮捕状なしの逮捕や、通常とは異なる裁判形態を可能にするローラット法の成立。第一回目の全インド的サティヤーグラハ闘争を計画。四月、ローラット法に反対して全国的ハルタル（罷市＝仕事を停止すること。元来は、商人が抗議や哀悼の意を表すために商売を停止し、店舗を閉鎖することを意味したが、ガンディー

はこれを反英運動の手段とした)。暴力への償いのために、サバルマティで三日間の断食。民衆の訓練が不十分であったために、ガンディーの言う「ヒマラヤの誤算」が起り、サティヤグラハ闘争を延期。『ナヴァジーヴァン』誌とその英語版『ヤング・インディア』誌を創刊。

一九二〇 四月、全インド自治連盟総裁に選ばれる。六月、アラハバードのムスリム会議、ならびにカルカッタ(九月)、ナグプール(一二月)の国民会議派大会で、対英非協力のサティヤグラハ闘争が決議される。八月、イギリスからもらったカイザリー-ヒンド勲章を返還し、第二回目の全インド的サティヤグラハ闘争を開始。

一九二一 ボンベイで最初の手製木綿衣(カディー)販売店を開く。八月、ボンベイで外国製衣類を焼く。九月、シャツと帽子の着用をやめ、手製木綿と単純生活を愛好して、インド風の腰衣だけを身にまとう。十一月、プリンス-オブ-ウェールズ(後のエドワード八世、ウィンザー公)の来印をハルタルで迎える。宗派的な暴動が起こったため、ボンベイで五日間の断食。一二月、獄中で、数千人の人たちと連帯して不服従を実践。

一九二二 二月、北インドのチョウリー・チョウラーで農民たちが警察署を襲撃、放火(「ヒマラヤ程の大誤算」)。非協力運動を中止。

一九二四 一月、急性虫垂炎の手術を受ける。

一九二五 十一月、『ナヴァジーヴァン』誌に『自伝』の連載を開始。英語訳は『ヤング・インディア』誌に。

一九二八 十一月、バールドリーでサティヤグラハ運動を開始。

一九三〇 一月、第二回目のサティヤグラハ運動を開始。三月、「塩のサティヤグラハ行進」。七八人のアーシュラム住人の男女と共に、ダーンディーに向けて行進(三九〇キロの行程)。四月、海浜で塩を集め、塩税法を破る。十月、第一回英印円卓会議。

一九三一 三月、第二回英印円卓会議のためロンドンへ。一二月、ロマン・ロランを訪問。

一九三二 十一月、第三回英印円卓会議。

一九三三 二月、獄中より『ハリジャン』誌を創刊。

一九三四 九月、国民会議派からの引退を表明。

一九三五 四月、中央インドのワルダーに、セーワグラーム・アーシュラムを開設。

一九三七 一月、州議会選挙で国民会議派が大勝し、ムスリム連盟は敗退。

一九三九 九月、国民会議派、戦争協力の拒否を決議。

一九四〇 三月、ムスリム連盟、ムスリム国家(パキスタン)の独立を求める決議を採択。七月、国民会議派全国委員会、完全独立と民族政府の樹立を求める決議を採択。十月、第二次世界大戦への参戦に反対、言論・出版・集会の自由を要求して個人的不服従運動を指導。

一九四二 『ハリジャン』を再刊。八月、逮捕されて、監禁される。カストゥールバーイーも逮捕され、監禁される。

一九四三 二月、無条件釈放を要求して、二十一日間の断食を開始。

一九四四 二月、妻カストゥールバーイー死去（満七四歳）。ガンディー、健康がすぐれず、無条件で釈放される（これが生涯最後の獄中生活となった）。九月、ムスリム連盟総裁ジンナーと会談。

一九四六 三月、ニューデリーでイギリス政府使節団と会見。十一月、ムスリムとヒンドゥーの融和のため、東ベンガル・ノーアーカーリ地方の四九の村落を歴訪。

一九四七 三月、ムスリムとヒンドゥーの融和のため、ビハール・パンジャブ地方を歴訪。ニューデリーで総督（マウントバッテン卿）およびジンナーと会見。五月、祖国をインドとパキスタンに分割することを受け入れた国民会議派の決定に反対。八月、インドの分離独立を祝う式典に参加せず、カルカッタの暴動の鎮定のために断食。

一九四八 一月三〇日、デリーのビルラー邸庭園内の礼拝場に向かう途中、ヒンドゥー教過激派のナートゥーラーム・ヴィナーヤク・ゴードセイにより、小型自動ピストルで射殺される。満七八歳。二月一二日、その遺灰が聖なるガンジス川に流される。

（坂本徳松『ガンジー』清水書院、一九六九年、二〇〇四年、M・K・ガンディー『ガンディー自叙伝2』田中敏雄訳、平凡社、二〇〇〇年、二〇〇九年、マハトマ・ガンディー『私にとっての宗教』竹内他訳、新評論、二〇〇二年、中島岳志『ガンディーからの〈問い〉』NHK出版、二〇〇九年、を参照）

## II 『自伝』は語る

### 父カラムチャンド（通称カバ）・ガンディー

カバ・ガンディー（本論では、書名以外すべて「ガンディー」と表記）、それが私の父。ポールバンダルの藩王国の役職を辞した後で、ラージャスターニック・コート [ラージコート] の委員を務めました。[現在はありませんが、当時、首長と一族間の紛争を解決する強力な機関でした。] 後に、ラージコートの、短期間でしたが、ヴァーンカーネールのディーワーン職（民事事件の調停、地租徴収、国境線の画定、治水工事の監督などを行う職務）を務めました。逝去のときはラージコート藩王国の年金受給者でした。

カバ・ガンディーもまた、[それぞれ妻が死去したので] 次々と四度、結婚し

ました。最初の二人の妻との間に二人の娘、最後の妻プトゥリーバーイーとの間に一人の娘と三人の息子。末っ子が私なのです。……

父が受けた教育はただ体験によるものだけでした。今日のグジャラーティー語小学校五年生程度（当時小学校は五年制）の教育を受けたといえましょうか。歴史、地理の知識はまったくありません。それでも実務能力は高く、込み入った問題の処理に、何千人というひとたちを使いこなすことができました。宗教についての知識は無いに等しいほどでした。無数のヒンドゥー教徒が、寺院に参詣したり、カター（宗教的語り）などを聞くことで、宗教についての知識を容易に身につけていますが、その程度の知識は持っていました。晩年には、家族とも親しい学識のあるバラモンの助言で、『ギター』の朗唱を始めるようになりました。毎日、朝の礼拝のとき、二、三のシュローカ（頌）を大きな声で朗唱していました。（M・K・ガンディー著『ガンディー自叙伝 1』田中敏雄訳注、東洋文庫 671、平凡社、二〇〇〇年、二八-三〇頁——以下、『自叙伝 1』と略記）

この記述から、ガンディーの父は、壮年期まで宗教に積極的に関わったことがなく、晩年になり、あるバラモンの勧めで毎朝『ギター』を朗唱していたことが分かります。この父が六三歳で亡くなったとき、ガンディーはまだ一六歳であり、彼の脳裏に焼きつけられたのは父の晩年の姿でした。

この記述に出てくる「バラモン」は、インドの「ヴァルナ（種姓）」の最高位の祭司階級を指します。「ヴァルナ」は、もともと「色」を意味し、アーリア人が先住民との肌の色の違いに基づいて社会集団を区別したことに由来します。「バラモン」「クシャトリア」「ヴァイシャ」「シュードラ」という四つのヴァルナ概念が生まれたのは前八世紀頃です。紀元四世紀から七世紀にかけて、この四姓の枠外に不可触民が置かれるようになりました。さらに一〇世紀頃から、ヴァルナ概念が「ジャーティ」と結びついて、カースト制度が形成されました。この「ジャーティ」は「生まれ」を意味し、「職業の世襲、婚姻、食卓を共にしうる集団」を指します。なおカーストという言葉は、ポルトガル語の「カースタ」（出生、人種、種族）に由来します。

ガンディーはその自伝の冒頭で「ガンディー家は以前、香辛料を商う家であったように思われます」と述べているので、「ヴァイシャ」に属しています。

このカーストに対するガンディーの態度は必ずしも明瞭ではありません。たしかに彼は、不可触民の差別の廃止を求めて、一九三三年に、機関誌『ヤング-インディア』を『ハリジャ

ン』と改題しました。「ハリジャン」とは「神の子」という意味です。この新しいタイトルは、この世で不当な差別と抑圧を受けている不可触民こそが、次の世において「神の子」として生まれ変わることを主張しています。しかし彼は、カーストそれ自体の解体は求めませんでした。晩年になるほど、カーストの差別的機能に対し批判的になって行きますが、相変わらずそこに「調和的社会」の機能を認めていました。

『自叙伝Ⅰ』の冒頭部の記述の中で、もうひとつ注目しなければならないのは、『ギター』への言及がみられることです。『ギター』は『バガヴァッド・ギター』の略であり、これはヒンドゥー教の諸派の聖典となっています。この書物は紀元一世紀頃にまとめられたもので、ヒンドゥー教の代表的な諸派の開祖や指導者たちは、この聖典に注釈を加えるという仕方で自らの立場を展開しました。ガンディーもこの聖典を愛し、『自叙伝Ⅰ』の中で「今日では最高の哲学書だと思っています」（一三二頁）と述べています。『ギター』は「なすべきこととなすべきでないことを決定する際の典拠」（一六・二四）とみなされており、それは、一方で戦場における殺傷を公然と命じつつ、他方で「不殺生、真実、怒らぬこと、捨離（無所有）、静寂、中傷しないこと、生類に対する憐愍（あわれみ）、貪欲でないこと、温和、廉恥、落ち着き」（一六・二、『バガヴァッド・ギター』上村勝彦訳、岩波書店、岩波文庫、二〇〇九年——以下の『ギター』の引用はすべて本書からのもの）を重要な徳目としてあげています。ガンディーにとってこの聖典がもつ意義については、後段で改めて考えてみます。

次にガンディーが父について言及しているのは、親類の一人と一緒に喫煙をおぼえ、煙草を買う金欲しさに使用人の小銭をくすねたこと（一二、一三歳頃）、さらに借金の返済のために次兄の金の腕輪の一部を盗んだこと（一五歳頃）を、父に手紙で告白する場面です。

私は震える手で、手紙を父に渡しました。私は父の台の前に座りました。当時、父は痔ろうを患っていたので、寝具の上に横たわっていました。寝台の代わりに木の台が使われていました。

父は手紙を読みました。目からは真珠の粒がこぼれ落ちました。手紙は濡れてしまいました。父は瞬時、目を閉じました。手紙を引き裂きました。手紙を読むために自分で身を起こしていましたが、また、身体を横たえました。

私も泣きました。父の悲しみが理解できたのです。……

真珠の粒という、この愛の矢が私を突き刺したのです。私は浄化されました。この

愛は経験した者だけが知ることができるのです。

……

私にとっては、これが非暴力 (アヒンサー) の体験学習の第一課でした。そのときは、父の愛以外、何も分かりませんでした。今日になってみると、これを純粹の非暴力という名で認識できます。このような非暴力が普遍的な形を取るとき、これに感動するのを誰が避けられるでしょうか? このような普遍的な非暴力の力を測るのは不可能です。

このように穏やかな許容は父の性質に反するものでした。父は怒り狂い、激しい言葉の口にし、たぶん、自分の頭を割るのではないかと思っていました。しかし、父はこれほどまでに無限の平静さを保ちました。思うに、罪を率直に受け入れたことが原因でした。しかるべき人の前で、自発的に邪心なく罪を認め、二度と決してそのような罪を犯さないと誓う者は、最高の贖罪をすることになるのです。分かるのですが、告白によって、父は私の将来に心配することがなくなり、大いなる愛はさらに深いものとなったのです。 (『自叙伝 1』 六七-六八頁、一部改訳)

この記述には、キリスト教の信仰経験とよく似た体験が語られています。それは、神の前における罪の告白と罪の許しの経験を思い起こさせます。ただしガンディーは、この「罪の許し」という経験を個人的なものに解消せず、むしろそれを「非暴力」の経験として解釈し、その中に政治的・社会的な意義を読み取って行きます。

「アヒムサー」あるいは「アヒンサー」はサンスクリット語で、漢語では「不殺生」と訳されています——本論では、引用文においてもすべて「アヒンサー」の表記に統一してあります。この思想は、ヴェーダの宗教儀礼に批判的であったジャイナ教や仏教に固有の教えですが、後にヒンドゥー教にも取り入れられて、今日に至っています。それは、生前に殺生を行った者は、死後、殺した対象から責苦を受けるという輪廻の思想と結びついており、この思想はインドの諸宗教の説く菜食主義の大前提となっています。

### ジャイナ教

ここではジャイナ教のケースをみておきます。というのは、一二世紀末になるとインドではムスリムの進出もあり、仏教は消滅しているからです。他方ジャイナ教徒は、現在も主に西インドから南インドに住んでおり、その数は三四〇万人を越えています。この数はインドの全人口の〇・四一パーセントにすぎませんが、ジャイナ教徒には都市部で商取引

を営む者が多く、経済界に対しかなりの影響力をもっています。

ジャイナ教には歴代二四人の教祖がいるとされていますが、その最後の教祖で最も敬愛されているのがマハーヴィーラ（生没年不詳、前五九九年から前三七二年まで諸説あり）です。彼はマガダ国のクシャトリヤの家に生まれ、三〇歳で出家し、一二年の苦行ののちジナ（勝者）となりました。ジャイナ教という名称はこれに由来します。マハーヴィーラはヴェーダの権威を否定し、真理相対主義の立場に立ち、輪廻からの解脱には、正しい信仰、正しい知識、正しい行いが必要であると説きました。この正しい行いには、不殺生、不殺生の最終的実践としての断食による死、無所有も含まれます。ジャイナ教の基本理念によると、人間はもとより、虫から微生物に至るまで、あらゆる生物に不滅の生命が宿っており、「アヒンサー」の思想が実践されなければなりません。具体的には次のような指導がなされます。「○ 肉食主義を厳守し、肉食をしないこと。○ 欲望のもととなるものへの執着心を捨てること。○ 動物を殺して、自然環境を破壊しないこと。○ 言動によって、特に嘘について、人を傷つけないこと。○ 精神浄化のためであるならば、断食で死ぬことも恐れないこと。」ジャイナ教徒の禁欲主義は徹底しており、生物を傷つける恐れのある漁業や狩猟に従事してはならず、農業の場合でも、地中にできる野菜を栽培することはできません。なおインドにおいて、「肉食」から「菜食」への展開が起こった背景には、移動から定住へという生活形態の変化と、牧畜から農業へという食糧生産様式の推移があったと考えられています。

では、ガンディー一家はジャイナ教とどんな関係をもっていたのでしょうか。『自叙伝1』には、次のような記述があります。

(1) ガンディー家はヴァイシュナヴ派（ヴィシュヌ派。ヴィシュヌは世界を維持する神で、不殺生と平等を説く。この神は、創造の神ブラフマー、破壊の神シヴァと並ぶ、ヒンドゥー教の三大神の一つ）。両親はとても熱心な信徒とみなされていました。ハヴェーリー（ヴィシュヌ派寺院）にしょっちゅう通っています。いくつかの寺院はガンディー家が寄進したものとされています。それに、グジャラートではジャイナ教の勢力が圧倒的。ジャイナ教の影響はいたるところで、ありとあらゆる営みにうかがえるのです。ですから肉食に対する抵抗、禁忌は、グジャラートにおいて、また、ジャイナ教徒とヴァイシュナヴ派信徒の間であって、インドあるいは世界のどこにも見られないほど強いのです。これが私のサムスカル（過去の世から受け継いだもの）。（『自叙伝1』五七頁）



(2) 父のところにはジャイナ教徒の指導者たちの誰かがいつも訪れていました。父は喜捨ももちろんします。宗教や日常生活について会話が交わされます。父にはイスラーム教徒やパールシー教徒(八世紀、イスラーム教徒に追われ、ボンベイ北方にやって来たゾロアスター教徒)の友人たちもいました。自分たちの宗教について語り、父はそれを敬意を込めて、たいていは興味深く聞いていました。私は「看護夫」であるため、こうした話題のときに、しばしば傍らにいます。こうした環境、すべての影響の結果、あらゆる宗教に対して偏見を持たずに接する気持ちになれたのでした。

キリスト教だけが例外でした。(『自叙伝1』七六頁)

(3) 母は言いました。「信じていますよ。だけど遠い国ではどうなるやら。どうしてよいか分からない。バーチャルジー・スワミーに尋ねましょう。」バーチャルジー・スワミーはモード・バニョー出身のジャイナ教修行僧でした。ジョーシージーのように家族の相談相手でした。相談にのってくれ、「この子にこの三つの誓いを立てさせよう。そうしたらこの子を(イギリスへ)やらせるのに何の差し障りもない」誓いを立てさせました。私は、肉、酒、女性に近づかない誓いを立てました。母は許可しました。(『自叙伝1』八五頁以下)

(4) 六歳か七歳から一六歳まで私は学校で学びましたが、宗教教育はまったく受けませんでした。先生方から自然と受けるべきものを受けなかった、といえます。それでも周囲から何らかのものを受けていました。ここで宗教の意味を広く理解しなければなりません。宗教、すなわち、自己を知ること、自己認識。

私はヴァイシュナヴ派の家に生まれたので、ハヴェーリー(ヴィシュヌ派寺院)へ行く機会は多くあります。しかし畏敬の念は生まれません。ハヴェーリーの豪華さは好きになれませんでした。ハヴェーリーでの不道德な話を耳にして、私はハヴェーリーに無関心となってしまいました。そこからは何も受けませんでした。(『自叙伝1』七三頁)

以上の引用から、ガンディー家はジャイナ教徒と深い交わりをもっていたこと、そしてガンディーはジャイナ教の修行僧の仲介で母との間に、イギリス留学においても「肉、酒、女性」を断つ誓約をしたことが分かります。彼は、高校時代に友人に誘われ、イギリス人

に対し強く、勇気ある者になろうとして「肉食」を試みたり、娼婦街へ行ったりしました。しかし、結局、両親に内密のままそれらの行為から遠ざかることを決断しました。

引用文(4)から明らかな通り、彼は学校で宗教教育を受けたことがなく、少なくとも留学前には、主体的に宗教を学んだり、関わったりすることもなく、社会および家庭の伝統行事として受け入れていたにすぎないようです。ただし後に彼が政治活動において展開した「非暴力」運動や「断食」などは、家庭と社会の宗教的環境なしには生まれませんでした。したがって彼は、生まれつきのヒンドゥー教徒というよりも、後に自らの伝統の意味に気づき、それを主体的に受けとめ直した再生のヒンドゥー教徒であると言えます。

#### 母 プトゥリーバーイー

母は賢い女性であったという印象が残っています。とても敬虔でした。朝の礼拝をすませずに食事を口にするにはけっしてありません。ハヴェーリー（ヴィシュヌ派寺院）へいつも通っていました。物心がつく頃から、母がチャートゥルマース（字義は四ヶ月。雨季の四ヶ月間、願掛けをして断食、半断食をする）の断食をしなかったことは記憶にありません。どんな困難な断食でも始めたら最後までやり抜くのでした。始めた断食は、病気になってもけっして止めることはありませんでした。チャーンドラーヤン（断食の一種。月の満ち欠けに従って食事の量を増減する）の断食をしたときのことを覚えています。断食の期間中、母は病気になりましたが断食を止めませんでした。チャートゥルマースの期間中、一日一食は母にとってはごくあたりまえのことでした。これだけで満足せず、ある年のチャートゥルマースには二日で一食としました。続けて二、三回食事を抜くのは母にとってはあたりまえのことでした。（『自叙伝1』三〇頁）

断食する母の姿は、ガンディーにとって決して忘れられないものになっています。後に、自分の仲間たちが非暴力やサティヤグラハの道からそれて暴力に走ったとき、ヒンドゥー教徒とイスラーム教徒の対立が暴動化したとき、また不可触民に対する差別を撤廃させようとしたとき、彼は南アフリカで二回、インドで少なくとも一六回、断食を敢行しています。それは、自分自身に向かつての問いかけであると同時に、インド人とイギリスに対する問いかけでもありました。それは、前項の(3)の引用に記されている「母の前での誓約」の遵守とみることもできます。ただし彼は、その誓約の最初の段階からこのよう

な「宗教的な形」の断食をイメージしていたわけではありません。

このことについて彼はこう述べています。

この時期まで私の(菜食主義に関する)実験は、経済的ならびに健康上の見地からでした。イギリス滞在中、こうした実験は宗教的な形を取っていませんでした。宗教的見地からの私の困難な実験は南アフリカで行われました。それは後の章で考察することとなるでしょう。しかし、実験の種子はイギリス滞在中に播かれたといえます。……菜食主義、これはイギリスでの新しい宗教でした。……頭で理解して肉食の擁護者となった後で、イギリスに行き菜食主義の道徳を、知的に理解してイギリスで受け入れたのです。(『自叙伝1』一一七頁)

ここでもガンディーは、自らの体験を通して伝統の意味を再発見し、さらにそれに政治的社会的機能を持たせたことが分かります。断食はこの菜食主義の先にある究極の「否定の道」であり、ガンディーは断食を敢行する毎に、母の断食の姿を思い起こしていたにちがいありません。『自叙伝2』によると、「ガンディー家では、ヴァイシュナヴ派の断食日とともにシヴァ派の断食日も守られていました。」(『自叙伝2』一四二頁)

### ブラフマチャリヤ

ガンディーは、一九〇六年、ズルー族の「反乱」による負傷者の看護のために従軍した際に、禁欲生活に入ります。それは夫婦ともに三七歳のときでした。彼はその時のことをこう述べています。

(1) 最終決定は、一九〇六年にすることができました。そのときは、サッティヤーグラハ闘争は始まっていませんでした。夢にも思っていなかったのです。ボーア戦争の後、ナタールでズルーの「反乱」が起こりました。そのとき、私はヨハネスバーグで弁護士業をしていました。しかしこの「反乱」のときにもナタール政府に奉仕を捧げなければならないと思いました。私は奉仕を申し出、受け入れられました。それは後で述べることにします。しかしこの奉仕に関連して、激しい思いが生まれたのでした。いつもの習性で、私は仲間たちにそれを話しました。産児と養育は公的な奉仕活動と相反するものと感じたのです。この「反乱」のために私はヨハネスバーグの家を引き払わなければなりませんでした。きちんと手入れされた家屋と、整えてやっ

と一カ月経ったか経たないかの家具調度を、私は放棄したのです。妻と子供たちをフェニックス農園におきました。私は衛生看護部隊を率いて出発したのです。困難な進軍をしながら、人々への奉仕に没入するのなら、子孫と富への欲望は放棄しなければならないし、ヴァーナプラスタ（林住期）の義務を果たさなければならないと分かったのです。（『自叙伝 1』三五六頁以下）

（2）十分に議論し、深く考えた後で、一九〇六年、ブラフマチャリヤ（本論では、すべて「ブラフマチャリヤ」と表記）の誓いを立てました。誓いを立てるまでは妻と相談しませんでした。しかし、誓いを立てるときに相談しました。妻の方から反対はありませんでした。……誓いはフェニックスで立てました。負傷者の看護の任務から解放されると、私はフェニックスに行きました。そこからヨハネスバーグへ向かうことになっていたのです。ヨハネスバーグへ行くと、一カ月経たないうちにサッティヤーグラハ闘争が開始されました。まるでブラフマチャリヤの誓いが、私をサッティヤーグラハ闘争のために覚悟させようとやって来たかのようです！サッティヤーグラハ闘争について、私はあらかじめ何の構想も持っていませんでした。闘争は、不意に、意思に反して発生したのです。しかし闘争以前の私のすべての行動——フェニックスへ行くこと、ヨハネスバーグで多大な出費を削減すること、最終的にブラフマチャリヤの誓いを立てること——がまさにサッティヤーグラハ闘争の準備としてあったことが分かりました。

ブラフマチャリヤの完全な順守とは、つまりブラフマー（創造神）にまみえること。この知識は経典から得たものではありません。この意味は自分の体験によってしだいに得たものです。それに関連する経典の文言は後になって読みました。ブラフマチャリヤには、身体の保護と知性の保護、魂の保護が含まれています。誓いを立てた後で、このことを日毎により多く体験するようになりました。そうして、ブラフマチャリヤを過酷な苦行とする代わりに楽しいものとし、それに従って実行しようと思いました。ですから、ブラフマチャリヤのさまざまな特質が、絶えず新しいものとして見えるようになりました。……

ブラフマチャリヤを守らなければならないとしたら、味覚を支配しなければなりません。私自身、体験したことで、もし味覚に打ち勝てば、ブラフマチャリヤを守るのはたいへん容易なものとなります。この理由で、以後の食事に関する実験は、たんに菜食主義の視点からでなく、ブラフマチャリヤの視点で行われるようになりました

た。……

断食なしに、感覚器官の対象への執着心の根絶は可能ではありません。ですからブラフマチャリヤを守るためには、断食は不可欠の部分となるのです。(『自叙伝1』三五九頁以下)

これらの記述から、今やガンディーは自らを林住期にある者と理解し、その義務を果たそうとしていることが分かります。彼は、性的禁欲を実践し、肉食主義もこの観点から捉え直し、その結果、断食は不可欠であると断定しています。彼によると、ブラフマチャリヤは神見に通じ、このブラフマチャリヤの行為がサッティヤグラハ闘争を生み出しました。

ここに突然登場する「林住期」とは、ヒンドゥー教の理想とするライフサイクルの一つです。バラモン教の聖典には、受胎・出生から臨終、さらに死後に至るまでの人生の指針と通過儀礼が定められています。これらは主要なものだけでも一二を数え、さらに再生族(入門式[成人式]を終えたバラモン、クシャトリヤ、ヴァイシャの子弟)が生涯に経るべき諸段階も規定されています。これを住期といいます。それは、学生期(ブラフマチャリヤ、梵行)→家住期(グリハスタ)→林住期(ヴァーナプラスタ)→遊行期(サンニャーサ)、の四段階からなり、「四住期」と呼ばれます。学生期は、入門式(ウパナヤナ——バラモンの子弟は八歳、クシャトリヤの子弟は一一歳、ヴァイシャの子弟は一二歳)を終えてから、結婚して家庭に入るまでの時期に当たります。学生は、きまった師(グル)について『ヴェーダ』の学習に励まなければなりません。弟子入りすると、師の家に住み込み、厳格な禁欲と純潔の生活を守ります。その学習年限は、実際には目的と資質によりかなり幅があります。この学業を終えた再生族は、次に人生の第二の住期である家住期に入ります。結婚はヒンドゥー教徒にとって重大な宗教的行為とみなされ、結婚式を終えた家長の務めは、ヒンドゥー教が古来人生の努力目標としてきた三つの目標、つまり法(ダルマ)と利益(アルタ)と愛欲(カーマ)を追求することにあります。結婚した者は家業を継ぎ、家長として家庭の諸々の祭儀を執り行うなど、宗教的・社会的義務を果たさなければなりません。

「ダルマ」は「ひとつのものの存在を維持するもの」という意味ですが、ここでは普遍的に妥当する倫理や責務のことではなく、身分社会における各々の区分や立場に相応するものを指しています。今日なお守るべき努めとされているのは、次の五つです。第一は、ヴェーダを読誦してブラフマーを喜ばせること、第二は、祖霊に水をささげ、適時に祖先

祭を行うこと、第三は、祭火に供物を投じるホームをもって神々を礼拝すること、第四は、地面や水中に穀物を撒き、生きとし生けるいっさいの生類や鬼神を供養すること、第五は、人間を心から賓客として饗応することです。

「アルタ」は、親から引き継いだ家業に精励して、それを繁盛させ、家族をよく扶養して一族の繁栄をはかり、同時にカースト社会の発展に寄与することを求めています。「カーマ」の教えは、家長が妻とともに愛の喜びを享受しつつ、男児誕生に励むように勧めています。

これらは驚くほど現実的な教えであり、しかも「四住期」の中で最も大切なのはこの家住期であると言われています。人生の三つの目的は、いずれも人間の本能を否定するというよりも、それを浄化し、正しく導くことを主眼としています。したがってこの段階のヒンドゥー教では、宗教と倫理あるいは道徳は不可分なものになっています。

「林住期」は、長男が家督を継いだ後、森の中で苦行と瞑想に努めるときであり、「遊行期」は、「林住期」の修行が完成した後、何も持たずに、ただ乞食だけで生きながらえつつ、魂の解放を求めてひたすら遍歴するときです。それは「解脱（モクシャ）」を目指しています。「林住期」と「遊行期」の二つは、家住期と異なり、世俗を否定することを目的としており、ここにおいてヒンドゥー教のダルマは、倫理から完全に脱世俗へと転ずることになります。

古代インド人は、人間の生きうる理想的な寿命を百年と考え、それぞれの住期に二五年を配分しました。彼らの平均寿命を考えると、この教えは、すべての人の一生涯を、その誕生から死に至るまでそっくり宗教的枠組の中に包み込むと共に、この教えが、世俗に生きる人にとって負担にならないようにしているかのようです。この配分によると、大抵の人は、林住期に入る前に死んでいたはずだからです。

もしもヒンドゥー教の理想的なライフサイクルが以上のようなものだとすると、ガンディーの禁欲主義への決断はどのように考えればよいのでしょうか。引用の(1)には、林住期への言及が出てきます。しかしその文脈は、公的生活のために私生活を放棄しなければならないということであり、それは、四住期の中の林住期が求めているものと異なっています。後者では、解脱が最終目標となっており、社会つまり公的生活そのものから退くことが求められているからです。また引用の(2)には、ブラフマチャリヤへの言及があります。しかしこの文脈も、ライフサイクルで言うブラフマチャリヤではありません。元来それは、師について学ぶ時期、そして結婚前の時期を指すからです。ガンディーはすで

に結婚しており、彼の生活は家住期に属しています。そこでは、カーマの追求は当然のこととされています。それが浄化されたものになることが期待されるとしても、それを放棄するように求められてはいません。

この意味で、公的な社会生活を送りながら、禁欲主義を遵守しようとするガンディーの選択は、彼独自の判断であるということが出来ます。しかしこの生き方が、インドの一般民衆の心を掴んだことは事実です。では、なぜ民衆は彼に従おうとしたのでしょうか。彼の政治的手腕に踊らされただけなのでしょうか。それとも他に何か別の理由があったのでしょうか。

### 「衣」の伝統的意義と役割

インドの大半は熱帯ないし亜熱帯に属するため、「衣」なしに過ごすことも可能であり、ここには、いわゆるファッションという意味での「衣」へのこだわりはほとんどみられません。ところが、身体を包み隠すというその機能に加えて、それを着用する者の属性を表す機能へのこだわりは、大変強いようです。衣服は、その人の属性を表示する記号にさえなっています。この属性とは、男女の性別、所属するカースト集団、地域的帰属、人生の段階(既婚か未婚か)などを指します。また同じものであっても、その着方によって、あるいはかぶり方によって、その地域、職業、および階層が分かるようになっています。

ガンディーの場合、興味深い事実が知られています。彼は生涯の間に、外見的に、何回か変身しています。ロンドン留学中は、イギリス紳士のように三つ揃い(背広、チョッキ、ズボン)を着用し、ネクタイを締めていました。弁護士として渡った南アフリカでも、彼はしばらくのあいだ洋装のままでした。しかし、一九一五年、ボンベイ港に帰国したガンディーは、以前と打って変り、ターバンを巻いた労務者風の出で立ちに身を包んでいました。さらに独立運動の過程で、彼は西洋風の身なりを捨て、最後には半裸に近い姿となって民衆の先頭に立ちました。彼は自らの身体から衣服や飾りを剥ぎとり、人びとにも装飾、宝石、色彩を捨てるように求めました。彼の腰布(ドーティー)のみの出で立ちは、イギリス製品の拒絶、西洋化の排斥という決然たるメッセージと結びついていました。

またガンディーの半裸の姿は、インドに内在する多元性および複数性を越えた、「インド的なもの」を人びとに感じ取らせる役割を果たしました。そのため、彼の出で立ちは、国民的支持をまとめ上げるための手段であり、「巧みな演出」であった、と評する専門家もできます。しかし私は、それは政治的「演出」というよりも、あの「断食」の場合と同様に、彼自身にとって極めて実存的な決断の結果であり、だからこそ民衆は彼に従った

のではないかと考えています。民衆は単純に踊らされたのではなく、彼らの内に生きている宗教的無意識が刺激されたのです。

インドでは、ヒンドゥー教の寺院で神の前に立つときや、貴人に面会するときなど、今なお、男性は上半身裸になるように求められることがあります。寺院内で神像の世話に当たる司祭も、冷涼な地域を除き、職務中は基本的に上半身裸です。つまり着衣は、聖なるものや高貴なるものとの交わりにおいて、妨げになると理解されています。聖職者だけでなく、インドの神々が裸体ないし半裸で表現されることが多いのは、裸身それ自体に神聖な意味が付与されているためです。

さきに紹介したジャイナ教は、この理念を徹底して推し進めました。一糸まとわぬ聖者の立像は、ジャイナ教の「無所有」という戒律の象徴的表現と解されています。ジャイナ教の修行者の中には、今なお裸で過ごしている人がいます。

「サードウ（行者）」または「サンニャーシン（遊行者）」と呼ばれる人びとも、世俗的な価値観から離れ、粗末な布をまとっただけの出で立ちで過ごしています。このサードウは、そのほとんどが四住期の段階を経ずに、年若くして世を捨てた求道者か、半ば職業化した人たちですが、彼らにまじって林住期ないし遊行期の隠遁者も、裸体に近い姿で修業しています。

このような宗教的伝統を考慮に入れると、ガンディーの白い腰布のみの出で立ちは、民衆にとって特別な意味をもったと想定することができます。前項では、彼のブラフマチャリヤ（学生期）やヴァーナプラスタ（林業期）の理解が必ずしも伝統的なものと一致しないことを指摘しましたが、それにもかかわらず、彼の半裸の姿は、行者や、林業期ないし遊行期にある修行者というイメージを喚起したと思われます。ヒンドゥー教徒は、神（神像）にまみえる際に、下半身に白い腰布を着用することを求められており、ガンディーの半裸の姿だけでなく、その「白」の着衣も宗教的な意味をもったのです。

#### 『バガヴァッド・ギーター』

森本達雄は、その著『ヒンドゥー教』（中公新書、中央公論新社、二〇〇八年）において、次のような興味深い事実を指摘しています。

ある人はガンディーを、彼の命がけの無私の行為をもって「カルマ（行為）・ヨーギン（ヨーガ行者）」と呼び、またある人は、神と人への献身的な愛の求道をもって、「真正のバクタ（神愛）」と呼び、そして、またある人は、つねに「洞窟（瞑想の場）を担<sup>かつ</sup>



いで歩いた」彼のためまぬ瞑想と見神の日々によって、「ジュニャーナ(知識)・ヨーギン」と呼ぶのである(三六二頁)。

この引用に出てくる「ヨーギン」という語は、「ヨーガ」を実践する行者を指します。そしてこの「ヨーガ」には、「精神と肉体を制御・統一して[ブラフマン(最高原理)と]結合する」という意味と、「手段・方法・工夫」という意味があります。「ジュニャーナ・ヨーガ(知識による道)」、「カルマ・ヨーガ(行為による道)」、「バクティ・ヨーガ(真愛による道)」の場合には、後者の意味で用いられています。

では、森本の紹介するこのようなガンディーの評価は、インド精神史のどのような流れに起因しているのでしょうか。第二章を閉じるに当たり、ここで、インド思想の基本的関心と彼の愛読した『バガヴァッド・ギーター』の特質を概観しておきましょう。

(1) インドの諸宗教は、輪廻の繰り返しの苦しみから、つまり生前の善行と悪行の結果、天界、地上界、地獄などでさまざまな姿をとり、生死を繰り返す苦しみから「解脱」することを究極目標としています。「ジュニャーナ・ヨーガ(知識による道)」が目指しているのは、滅びゆく肉体に宿っている常住不変の純粋なアートマン(真我)の存在を知り、しかもそれが宇宙万物の根本原理であるブラフマン(梵)と一つであること(梵我一如)を知ることです。この目標は、師について聖典の教えを聞くこと → 求道者がみずから思惟し反省すること → 深い瞑想、という過程を通して達成されます。ひとはこの経験を経ることにより、絶対安心立命の境地に入り、輪廻転生から解放されるというわけです。

(2) ところが『バガヴァッド・ギーター』における「カルマ・ヨーガ」は、古代インドの宗教書のように、社会から身を引いて寂情の境地に達することを求めず、この世において自己の義務を果たしつつ、究極の境地に達することができると説いています。社会人は、むしろその定められた行為(カーストに課せられた日常の義務)を決して捨てるべきではなく、次のように勧められています。「祭祀と布施と苦行の行為は捨てるべきではない。それは行われるべきである。賢者たちにとって、祭祀と布施と苦行は浄化するものである(一八・五)。しかし、それらの行為は、執着と結果とを捨てて行われるべきである。アルジュナよ、これが私(クリシュナ)の最高の結論である(一八・六)。「あなたの職務は行為そのものにある。決してその結果にはない。行為の結果を動機としてはいけない。また無為に執着してはならぬ(二・四七)」と。

このように「カルマ・ヨーガ」の行為は、結果を動機としない、義務のための義務の行

為を要求しています。この論理は、行為の報いを自ら否定すること（無私の行為）を求め、また行為を否定媒介的に積極的に評価するという意味で「聖化の大衆化への道」を開いて行きました。つまりすべてのひとが日常生活において解脱に至る可能性を生み出しました。

ガンディーは断食について興味深い言葉を残しています。それは明らかにこの「カルマ・ヨーガ」の精神を自らの状況において再現しようとしています。彼はこう言います。

サティヤグラハの信奉者は、他の解決策をことごとく試み、それに失敗したときに、はじめて最後の手段として断食に訴えるべきである。それゆえに、断食には贖物の入る余地はない。内なる力をもたない人は、断食のことなど考えるべきではないし、また成功への執着をもって行ってはならない。けれども、ひとたびサティヤグラハの信奉者が自己の信念から断食を始めたならば、彼の行為に成功の機会があろうとなかろうと、あくまでも決意をつらぬかねばならない。このことは、断食が成果をもたらすことができるとかできないとかいう問題ではない。成果を期待して断食を行う者は、おうおうにして失敗する。また、たとえそれが表面的には失敗でなくとも、ほんとうの断食によって得られる内的な喜びをことごとく失うことになるのだ。……

けれども、断食することが一つの義務となると、それを断念するわけにはゆかない。それゆえにわたしは、断食が必要であると考え、どうしてもそれが避けられないときには、断固として断食を執行する。……

(M・ガンディー『わたしの非暴力2』森本達雄訳、みすず書房、二〇一〇年、一二八頁以下)

(3) 解脱に至るには俗界を離れ、出家遊行者とならねばならないと教えてきたヒンドゥー教の歴史において、「カルマ・ヨーガ」の教えは画期的なメッセージでした。しかし現実問題として、世俗に生きる家住者が、行為の結果を求めずに実践することは至難の業であったはずで。ところが『バカヴァッド・ギーター』の説く「バクティ・ヨーガ」は、こう言います。「たとい極悪人であっても、ひたすら私(クリシュナ)を信愛するならば、彼はまさしく善人であるとみなさるべきである。彼は正しく決意した人であるから(九・三〇)。実に、私に帰依すれば、生れの悪い者でも、婦人でも、ヴァイシャ(実業家)でも、シュードラ(従僕)でも、最高の婦趨(行き着くところ)に達する(九・三二)。いわんや福德あるバラモンたちや、王仙である信者たちはなおさらである。この無常で不幸な世に生まれたから、私の身を信愛せよ(九・三三)。」ここでは、森羅万象の背後に遍在する不

生不滅の最高原理であるブラフマンが、クリシュナと同一視され、しかもこのクリシュナは、世界を維持する神ヴィシュヌの化身とされています。つまり神への献身の道が開かれたのです。今や「バクティ・ヨーガ」により、仏教で言う「他力」の世界が開示され、ヒンドゥー教は民衆の信仰としてインドの土壤に根づいて行ったのです。



[論文]

# トーマス・F・トーランスにおける説教

原 田 浩 司

目次

はじめに

- 1 トーランスの説教
  - 1.1 トーランスと「説教集」
  - 1.2 「あなたは新しく生まれなければならない」
- 2 トーランスの説教論 —『今日においてキリストを説教すること』（1994年）をめぐって
  - 2.1 ケリュグマとディダケー
  - 2.2 イエスにおける人性と神性
  - 2.3 イエス・キリストの十字架
- 3 トーランスにおける説教
  - 3.1 キリストへの集中 —何を語るか
  - 3.2 福音の説教 —いかに語るか
- 4 まとめ
  - 4.1 トーランスの危機意識
  - 4.2 「教会への緊急要請」

## はじめに

20世紀のスコットランドの神学界を代表するひとり、トーマス・F・トーランス（Thomas Forsyth Torrance：1913-2007）〔※以下「トーランス」と略す〕のことが日本で論じられるのは「科学」の文字が頻繁に用いられる文脈かもしれない<sup>1</sup>。しかし、それはトーランス神学の特徴の一面であり、トーランスが扱う神学の領域は、三位一体論やキリスト論などの

<sup>1</sup> 京都大学の芦名定道らの研究はおもに「宗教と科学」の関係論の側面からトーランスの神学を考察する。1980年に日本で訳出された彼の著書『科学としての神学の基礎』（水垣渉・芦名定道共訳、教文館）の原著タイトル（“*The Ground and Grammar of Theology*”）には「科学（Science）」の文字はないが、本書の内容は、物事を二元論的に処理するいわば「疑似科学」を批判し、「統一論的な科学的方法論」こそ、神学の根底にある方法論であるという点を論じたもので、邦訳書のタイトル「科学としての神学」の表現は実には的確で、インパクトのある題である。また、最近2011年9月に翻訳出版された彼の著書『キリストの仲保』（原題：*Meditation of Christ*、芳賀力、岩本龍弘訳〔2011年、キリスト新聞社〕）でも、トーランスは「科学的神学の提唱者」として紹介されている。

神論を中心として、広範かつ多岐にわたる。彼は実践神学の領域に関連する書物を幾つも出版しているものの、これまで日本でそれらが注目され、認知される機会はあまりなかったと言えよう<sup>2</sup>。

「説教」に関しては、トーランスは40歳代に自身の説教集を二冊出版し、その両書の出版の間にも、16世紀スコットランド宗教改革の第二世代の指導者の一人として活躍したロバート・ブルース (Robert Bruce: 1554?-1631) が1590年に出版した説教集『主の晩餐の秘義 (*The Mystery of the Lord's Supper*)』を現代英語に訳し、1958年に出版している。つまり、彼がエジンバラ大学の新進気鋭の神学者として台頭し始めた1950年代後半に、説教をめぐる書物が相次いで出版されている。また、彼は大学での教義学教授を退官後も、説教についての論考を執筆している。

本稿の目的は、トーランスの神学を、実践神学の領域、特に「説教」の観点から考察し、彼自身が記した素材を紹介しつつ、トーランスの「説教論」を呈示することである。

## 1 トーランスの説教

### 1.1 トーランスと「説教集」

トーランスは1957年に『キリストの到来と再臨の時 (*When Christ Comes and Comes Again*)』を、そして1959年に『今日における黙示録 (*The Apocalypse Today*)』を出版した。トーランスがエジンバラ大学の神学教師に就任したのが1950年であり、両書ともトーランスが牧師の務めを退いてから数年後のものである。前者には、教会で語られた説教の他、大学のチャペルやラジオ放送等の機会に語られた全16篇の説教が収められている。他方、後者には、第二次世界大戦中と戦後の時期に、トーランスが牧師をしていたバロニー教会 (アリス) とビーチグループ教会 (アバディーン) で説教壇から語った説教が収められている。1940年にトーランスはこれまでエジンバラ大学とオックスフォード大学で続けてきた学びを一旦終え、スコットランド教会 (Church of Scotland) の牧師として仕える志を固め、そこでビーチグループ教会が彼の招聘に名乗りを上げたという経緯がある。ここで

<sup>2</sup> 例えば、1955年に出版した“*Royal Priesthood: A Theology of Ordained ministry*”は、スコットランド教会とイングランド教会とのエキュメニカルな協調関係を模索しつつ、教会がなすべきつとめ (ミニストリー) の本性について論じた書物である。そして1960年に出版した“*Conflict and Agreement in the Church: The Ministry and The Sacrament of the Gospel*”は、教会のつとめの理解や聖餐理解などについて、諸教派間に不一致がある中で、エキュメニカルな立場から、違いを乗り越えて一致できる、または一致すべき本質をめぐって論じた意欲作である。これらも、実践的な観点から彼自身の神学思想を論じたものであるが、こうした著作が日本で取り上げられる機会はなかった。最近日本で論じられたものとしては、神代真砂実が「『実体的現臨』をめぐって」(神学69, 2007年)の中で、トーランスの聖餐論を紹介している。

興味深いのは、牧師としての最終的な招聘を受けるために彼がビーチグループ教会で、ヨハネによる福音書 2:23-3:15 のテキストに即して語った、所謂「お見合い説教」も前者の説教集に収められている点だ<sup>3</sup>。この説教集の出版に際し、トーランスは実際に語った説教原稿に加筆し、より神学的な要素を加えた読み物として発展させている<sup>4</sup>。そのため、収録されている説教は 1940 年当時に語られたオリジナル原稿そのものではない。しかし、青年トーランスが一牧師候補者として語った説教の骨子と要点は保持されていると思われる<sup>5</sup>。しかも、この説教が語られた当時は、イギリスとナチス・ドイツとの間で武力衝突が始まっており、戦時下の混沌とした状況にあった。そこで、一つの事例として、無牧となっていた教会の信徒たちに向けてトーランスが語った「エポック・メイキング」と言えるこの最初期の説教に着目する。

## 1.2 「あなたは新しく生まれなければならない」(ヨハネ 3:7)

ヨハネ 3 章のテキストは、イエスとニコデモとの対話から成る箇所である。この中でイエスが教える「新しく生まれる」ことについて、ニコデモが理解できずに何度も問い直す状況について、トーランスは神学者たちの印象深い言葉を上げながら、次のように述べる：

かつてマーチン・ルターは、人がはじめて福音に直面する時、その人はまさに新しいゲートに連れて行かれる子牛に似ている、と言いました。P.T. フォーサイスは、たとえどんなに福音が素直に宣言されても、「嗚呼、あまりにも神学的なので、私には理解できない」と言って、背を向けて立ち去っていく人たちがいつもいる、とよく言っていました。ですが、その難しさとは、いつの時代も、知的な難しさではまったくありません。なぜなら、子どものようになればなるほど、ますます容易に理解できるようになるからです。その難しさとは、福音は私たち自身の概念や考え方と矛盾するほど、あまりにも斬新であり、かつ異質であるため、悔い改めと精神の変革がなければ把握しえない難しさなのです<sup>6</sup>。

<sup>3</sup> Alister McGrath, *T.F. Torrance: An Intellectual Biography* (T&T CLARK, 1999), p. 62 と T.F. Torrance, *When Christ Comes and Comes Again*, pp. 61-75 を合わせて参照。なお、トーランスがオックスフォードでの学びを止めて牧師になる召命を確信したきっかけとして、当時既に第二次世界大戦がはじまっており、スコットランド教会からも幾人もの牧師たちが「従軍牧師」として軍隊に召喚され、その結果スコットランドには幾つもの無牧教会が存在していた状況があった点を、マクグラスは指摘する。

<sup>4</sup> Torrance, *When Christ Comes and Comes Again*, p. 7.

<sup>5</sup> McGrath, op. cit., pp. 63-65 を参照。ここにはトーランスが 1940 年に実際に語った三篇の説教からそれぞれ一部分ずつ抜粋されており、その当時の説教の中心的なメッセージをマクグラスは提供している。それらを見る限り、1957 年の出版に際して、1940 年当時の説教内容や骨子が大幅に加筆修正されたとは思われない根拠を十分に見てとれるだろう。

<sup>6</sup> Torrance, op. cit., p. 63.

トーランスは、テキストのニコデモと説教の聴き手の会衆を重ね合わせる。そして会衆がしばしば直面する「教え（説教）の難しさ」は、聴き手の側の知力によるものではなく、誰もが直面することであり、そのような時に大切なのは、教えを聴くまさにその時、御言葉によって、聖霊の力によって「上から (from above)」新たにされることである。そして、イエスがニコデモに語る言葉を、会衆に分かりやすい言葉に言い換えて、トーランスは語りかける：

ニコデモよ、あなたがもうすでに知っていたり、考えついたりするような観点から、それらのことを解釈しようとしても、とうてい理解することはできない。それらは上から来るのであり、またそれゆえに、あなたは下から理解することができず、あなた自身の上からしか理解することはできない。それらのことが分かるのは、天から来る者、天からくだる者だけである。これら霊的なことをあなたに告げることができるのは、まさにそのような者であり、もしあなたがそれらを理解するとすれば、新しく生まれなければ、上から生まれ変わらなければならない<sup>7</sup>。

こうして、トーランスは教えの語り手として、イエスとニコデモの会話の中に入って行く。そして「新しく生まれる」ことには、徹底して「上から」下へ、「天から」地へという不可逆的な垂直の方向性があることを強調する。まさにこれこそが人間の救いにとって不可欠な方向性であり、人間の側の力によるものでは一切なく、「上から」の一方的な神の恵みの御業によることを、会衆に思い起こさせる。

さらに、5節でイエスが語る「水と霊とによって生まれる」ことについて、トーランスはそのテキストの文脈に即して「洗礼」へと話を展開する：

イエスが洗礼について言及していることは疑いようがありませんが、それはただ水による洗礼のことだけでなく、その外的なしるしであり、証印である水によって執行される場所の、比類なき聖霊による洗礼について言及しているのです。キリスト教の洗礼における水は、キリストと共にある死と復活を指し示し、キリストの霊の力によって、罪に対する死と、命に至る復活を通してもたらされる新生を指示しています<sup>8</sup>。

トーランスはさらに、イエスの十字架の贖罪と新生について語る：

罪の力を打ち破るために、そして、私たちに自由を得させるために死んでくださった偉大な医者であられるイエス・キリストだけが、私たちに救いの癒しをもたらすことができます。彼は、十字架の力を通して、拭い去ることのできない烙印として私たち

<sup>7</sup> Ibid., p. 64.

<sup>8</sup> Ibid., p. 67.



に刻まれている背きと罪、しかも紛れもなく私たちの存在の根元を墮落させる背きと罪を、実例に即しながら過去にまで遡って、その全てを帳消しにすることができます。さらに、そればかりか、彼は私たちの過去の命を、もう一度、彼自身の御手の内で摘み集めることができ、そして罪が貪る年月を取り戻し、それらを私たちの癒しと贖いのために用いることができるのです。さらに、私たちが自らの人生を無駄に費やし、私たちの生活が腐敗し、まさに地面に崩れ落ちているような時でさえも、彼はこの命を、絶望と墮落、そして腐敗の墓穴から、もう一度甦らせ、その命を永遠に至るものへと新しくすることができるのです。イエス・キリストが、御自身の死と復活の力によって、私たちに与えてくださるこの新しい命は、日ごとに、私たちの身体的で自然的な経験に衝撃をもたらさないはずがありません。…（中略）… 新生は霊的な起源によるものです。それは、処女降誕によって、自然を超越した上から、魂の内にもたらされます。古代人からの進化によってではなく、私たちの魂の内、突如として働いて、上から魂を打ち開き、イエス・キリストにおける新しい本性を私たちに授けてくださる神の霊の行為によって、もたらされるのです。…（中略）… 私たちは、上から、非自然的な力で、神の恵みの奇跡によって、もう一度生まれる必要があります。しかし、これは私たちにとって非常に受け入れ難いことです。… 私たちは自らの霊的な誕生に貢献することは何もできません。私たちは、ただ生み出されることによってしか、新しく生まれることはできません<sup>9</sup>。

トーランスはここで、新生は「私たちが」ではなく「キリストが」十字架の死をもって人間の罪を贖い、そして「上から」、神の霊の行為によってもたらされる一方的な恵みである点を実に印象深く会衆に語りかけている。

そして、説教は再びニコデモの話しに戻る：

私たちが新しい人格となることができるのは、ただ神の恵みによるものです。このことが私たちに示されているポイントであることは、はっきりしています。ニコデモはこれに混乱しました。ファリサイ派の一人として、ニコデモは、その当時のタルソのサウルと同じように、神の御心を遂行し、神の律法の命令に従っていくことに自分の人生のすべてを費やし、心の底から宗教的な人物でした。そして、彼もまた自分自身の善と義に依り頼むようになっていました。妨げとなっていたのは、イエスの目の前で問われていること全てでした。もし新たに生まれなければ人は御国に入ることがで

<sup>9</sup> Ibid., pp. 68-69.

きないならば、彼の善と義の一切が空しいものになってしまう。そのことは、イエスについて、いつも困惑させられることでした；人がたとえどんなに宗教的であろうとも、たとえどんなに善人であろうとも、イエスの立場は絶えず、その人に対して、心の内において、その人が罪人であり、その点において他の人と何も変わらず、精神の変革と新しい本性をひどく必要としているという点を見出しました<sup>10</sup>。

そして、この説教の最後は、「新しく生まれた」人間の例として使徒パウロを引き合いにして、閉じられる：

ニコデモは心底から宗教的な人物だったのですが、新しく生まれる必要性和上から生まれる必要性をイエスがとても強調して語られたことは、紛れもなく彼に対して語られたものだった点を、もう一度思い起こしていただきたい。ニコデモよりも私たちがもっとよく知っている別のファリサイ派の人物がいました。それは、自分の生き方の全体を変え、著しい回心を遂げ、新しく生まれ、キリストにおいて洗礼を受け、そうしてパウロという新しい名前で知られるようになった、タルソ出身のサウルです。けれども、パウロは新しく生まれることや心理学的な経験としての回心について一言も語らず、最初から最後まで彼は「キリストに結ばれて新しくされた者」と言いました。なぜなら、わたしたちが新しい創造の新しい命を分かち合えるのは、まさにキリストに結ばれることにおいてだからです。イエスがニコデモに教えたことについて、私たちが非の打ちどころのない格好の例を見出すのは使徒パウロにおいてであり、また、「私がキリストに倣うように、あなたがたも私に倣いなさい」と言ったのは、まさしく使徒パウロでした。あなたがたは—上から (*from above*)—生まれなければならないことに、驚くことはありません<sup>11</sup>。

トランスは、このようにイエスとニコデモの対話を通し、イエス・キリストの受肉から十字架、そして復活という出来事に触れながら、「新しく生まれる」のは「上から」の一方的な神の恵みによることを、会衆に繰り返し重ねて語りかける。

トランスの説教は、説教者自身が、時に、イエスの言葉を言い換えて、自ら「ニコデモよ」と呼びかけるようにしてイエスとニコデモの会話の中に入っていき、そのことを通して、説教者が語りかけている会衆も共にこの会話の中に入れられ、ニコデモの立場と会衆の立場を重ね合わせて語りかけるなどの修辞法も用い、そして全体的に、教理的に非常に整った説教が語られている。後に加筆修正されたとは言え、牧師候補者として最初期に

<sup>10</sup> Ibid., pp. 89-70.

<sup>11</sup> Ibid., p. 75.

語られた説教の骨子と要点において、完成度は非常に高いものである。

## 2 トーランスの説教論 —「今日においてキリストを説教すること」 (1994年)をめぐって

次にトーランスの「説教論」について考察する。その対象とするのはトーランスが1994年に出版した、全体で30頁から成る小冊子『今日においてキリストを説教すること (Preaching Christ Today)』<sup>12</sup>である。ここでは、その中で示された、説教をめぐる論考の要点を明らかにし、トーランス自身の主張の特徴を見極めていく。

### 2.1 ケリュグマとディダケー

トーランスは「キリストを説教すること」という主題をめぐって、おもに3つのポイントを指摘する。一つ目が「ケリュグマ (宣教) とディダケー (教え) の相互関連」である。トーランスはこう述べる：

キリストを説教することは、伝道的な活動であり、かつ神学的な活動でもある。なぜなら、それは、キリストが実際に私たちに聖書において呈示してくださっているようなキリストの宣教であり、またキリストを教えることだからである。新約聖書の用語において、キリストを説教することには「ケリュグマ」と「ディダケー」が含まれている。つまり、キリストを説教するというのは宣教的な活動であり、かつ教示的な活動でもある。

教会の召命は、宣教的に (kerygmatically)、かつ教示的に (didactically) キリストを宣べ伝えることである<sup>13</sup>。

このように、トーランスはケリュグマとディダケーの一体性、および両者の相互関連を強調する。しかし、この点を強調する背後には、ブルトマン以後、「歴史科学的方法 (historical scientific method)」の名のもとに、聖書学がケリュグマとディダケーの関係を切り裂く方向へと進んできたことに対する強い危機意識がある。それゆえ「あなたが聖書におけるこれらの要素、すなわち教示的なものから宣教的なものを引き離し、神学的なものから歴史的なものを引き離そうとする時、あらゆることが誤った方向へ進んでいく」<sup>14</sup>と警鐘を鳴らし、「歴史科学的方法」が引き起こしてきた問題点を指摘する。それは、第一に、

<sup>12</sup> これは当時スコットランド内の全ての教派の牧師たちにハンドセル財団から無料贈呈された非売品のパンフレットであり、現在では入手しづらい資料である。トーランスが危機意識を抱きながら説教について論じた貴重なものである。

<sup>13</sup> Torrance, *Preaching Christ Today*, p. 1.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 2.

聖書学者たちの言う「歴史」とは、整然とした因果律から解釈される「Historie (歴史)」と、人にとって物事がいかにして現象として立ち現われるかという観点から解釈される「Geschichte (歴史)」に鋭く二極化する二元論へと導くこと、第二に、科学とは本来、統合的なものであるにもかかわらず、彼らの言う「科学」とは、経験的要素と理論的要素を分離し、または物理的事象と数学を二元論的に分離する、アインシュタインによってすでに覆された「疑似科学」であること、そして第三に、この「疑似科学的方法」によってケリュグマとディダケーを引き裂き、さらには、聖書の全体性をも見失わせていることである<sup>15</sup>。そして、これらの問題点を抱えた聖書学の成果は、説教を福音的に語る障害になっている点を批判して、次のように述べる：

実際の歴史上のイエスは、その救いの御業から切り離すことなどできないキリストである。なぜなら、彼の人格も業も一つだからであり、救いの恵みという自身の福音をキリストは身にまとっているからである<sup>16</sup>。

福音の甚だしい誤解と、教会の信仰に対する重大な損害を抜きにして、歴史的イエスと神学的キリストとが別々に切り離されることなどありえない。…ディダケーとケリュグマとの分離を含め、理論的要素と経験的要素を分離させることは、聖書が示すイエス・キリストを台無しにし、破壊し、それが提供するものはどれも皆、神の真理をはぎ取ったキリストの一面にすぎない。そのため、人々はイエス・キリストを説教しづらいと感じている<sup>17</sup>。

こうして、疑似科学に基づく方法論によってケリュグマとディダケーを二元論的に分離する聖書学に対し、トーランスは強い警戒心を示すと共に、寧ろそれとは正反対に、両者の一体性と相互連関を重視して、キリストを説教することの重要性を指摘する。

## 2.2 イエスにおける人性と神性

二つ目のポイントが「イエスの真の人性と神との間の破れざる関係」である。イエスが「真の人であり、真の神である」というカルケドン会議の公式が、キリストを説教することにおいて極めて重要な観点であることを、トーランスはこう指摘する：

<sup>15</sup> Ibid., pp. 4-6. これらの点をめぐる問題意識は、トーランスが1976年に発表した『空間・時間・復活』(小坂宣雄訳、ヨルダン社、1985年)の序章でも論じられ、さらに1980年に発表した“*The Ground and Grammar of Theology*”(邦訳：『科学としての神学の基礎』、水垣渉、芦名定道訳、教文館、1990年、44-63頁)では、この問題点について、歴史的経緯に触れながら、より詳細に論じられている。したがって、トーランスは長きにわたって、聖書学者たちの「イエス研究」の方法論に疑問を持ち続けてきたことが伺える。

<sup>16</sup> Torrance, *Preaching Christ Today*, p. 7.

<sup>17</sup> Ibid., p. 8.

私たちが、福音書において読み取り、キリストとして宣べ伝えるイエスは、イスラエル人であると共に、主なる神である。なぜなら、イエスにおいて、私たちと共にいるために、そして実際に、私たちが救い、わたしたちを癒すために、私たちの一人として、私たち人間の本性、罪と咎、惨めさと死をご自分のものとして引き受け、そのようにして、私たちの神となるために、私たちのための神として、神御自身が来てくださっているからである。私たちは、イエス・キリストがイスラエルの人であり、かつわたしたちの神であるという二つの事実をどのようにして結びつけているだろうか？福音書におけるあらゆることが、この二重の真理に基づいている<sup>18</sup>。

イエス・キリストを説教することにおいて、人としてのイエスを強調すればするほど、ますます神としてのイエス、すなわち、全能の主、天と地と見えるものと見えないものの創造者なる神御自身が、イエスにおいて受肉し、そして、人間の弱さと欠けを担い、人間の罪を贖うために、わたしたちと共にいてくださるために人となられたことに思いを馳せる必要がある<sup>19</sup>。またその逆も然りで、神としてのイエスを強調する時には、それだけいっそう、真の人としてのイエス、すなわち、ひとりの人間として、ポンテオ・ピラトの下で苦しみを受け、人間の罪を贖い、神と人とを和解させるために、十字架の上で死なれたイエスを強調しなければならない。そのように、説教においては、イエスにおける人性と神性の不可分の一体性を保持することが非常に大切であり、またこのことのゆえに、「神と人との唯一の仲保者」としてのイエス・キリストを指し示すことができるのである<sup>20</sup>。

トーランスはさらに、イエスが受肉した「神の言」である点に着目する必要性を指摘する。彼はロイヒリンが1494年に発表した『*De Verbo Mirifico* (素晴らしい御言葉について)』の中で、「神の言」をめぐる中世の理解に潜む誤謬を指摘した点を再評価し、中でも、ロイヒリンがニカイアの教義に立ち返り、そこから神の言を見つめ直した点を高く評価する：

彼（ロイヒリン）は『*De Verbo Mirifico*』と名付けられた小冊子を出版し、その中で、神の言葉をめぐるヘブライ的概念を詳しく論じ、さらにそれを新約聖書におけるキリストと一つに結びつけた。それから、ニカイア公会議の教義に言及しつつ、彼は次のように論じた。すなわち、イエス・キリストは神の御子であると同時に、神の言であり、それゆえに、福音書においてわたしたちが聴くイエスの言葉を、神と同本質の、

<sup>18</sup> Ibid., p. 9.

<sup>19</sup> Ibid., p. 11.

<sup>20</sup> Ibid., p. 14.

または神と同じ実体の、受肉した神の言として考えなければならない。神の内に言葉があることを否定することは、キリストが受肉した神の御子であることを否定することに相当する。こうして、ジョン・ロイヒリンはニカイア公会議の教義から逸脱してきた中世の神学を批判した。ニカイアにおけるホモウーシオス論争をイエスにおいて受肉した神の言をめぐっての理解に適用したことは、人々の聖書理解に多大な影響を及ぼし…さらに、神の言の客観性について、また聖書の権威をめぐる宗教改革の理解において、非常に有意義な役割を果たした<sup>21</sup>。

この点以外にも、トーランスはニカイアの教義に立ち帰ることの意義を繰り返し示し、そこから聖書を解釈し、受肉において真の人となられた「神の言」としてのイエスの言葉に、注意深く傾聴する必要性を説く<sup>22</sup>。それと共に、「受肉」の出来事において、イエスの人格における人性と神性の破れざる関係の中で、イエス・キリストを説教することの重要性を指摘する：

もしイエス・キリストが真実に受肉した神であり、また神性と人性が、極めて独特な仕方、彼の一つの人格において不可分に結合しているのであれば、自らの内に一切割り引かれることなく人性と神性を満たしておられるイエス・キリストご自身こそが、教会の使命のまさに中心となる。今日を生きる男性たちや女性たち、そして子どもたちに対してキリストを説教するために、私たちは、イエス・キリストを唯一の主として、またこの世の救い主としてのその揺るぎない特異性と超越性において、宣べ伝えなければならない<sup>23</sup>。

### 2.3 キリストの十字架

三つ目のポイントが「キリストの十字架」である。「キリスト教の福音のまさに中心にあるのが、苦しみを受けるキリストを説教することである」<sup>24</sup>とトーランスは述べる。神は愛する独り子を世に与え（ヨハネ 3：16）、十字架の出来事を通して、世の罪を取り除く小羊（ヨハネ 1：29）として代償の犠牲となられた。神は十字架において「自分自身を愛する以上に、私たちが愛してください」神であることを啓示する。それゆえに、トーランスは重ねて、福音における十字架の中心的な位置づけを強調すると共に、全ての人の身代わりとなって十字架で死んだイエス・キリストの「身代わりの人間性」を重視する必要性を訴える：

<sup>21</sup> Ibid., p. 15.

<sup>22</sup> Ibid., pp. 12-19.

<sup>23</sup> Ibid., p. 21.

<sup>24</sup> Loc cit.

私たちの信仰と福音の伝道の間違いなく中心にあるのがキリストの十字架である。教会がその召しに忠実であるならば、私が既に主張したように、教会はキリストのその特異性に集中しなければならず、さらに、苦しみを受け、甦られた主として、御自身の福音を身にまとったキリストに集中しなければならない。私はそう確信する。キリストの贖罪の犠牲において示され、遂行された神の救いの愛という福音を通してこそ、教会の命も信仰も、私たちと共なる存在となるための、神の御子の受肉の行為に根ざしていることに気づかされる。墮落し、呪われるべき私たちの状態を、また私たちの死を、キリストは御自身による裁きの場に置かれる。キリストは、受肉と十字架において、私たちの内側の深淵に潜む人間の悲惨さと破滅にまで入ってきてくださり、私たちの立場を御自身の立場として引き受け、私たちのためにとりなし、御自身を私たちの身代わりとし、そして、私たちの力ではどうすることもできない贖罪による回復を整え、そうすることで、私たちを聖霊において、神に愛される子どもたちとして、神と和解させてくださる。この事実を、私たちはあらためて強調しなければならない。私はそう確信する。

そこで、この点を説教する際、受肉と贖罪における、死と復活における、キリストの身代わりの人間性 (*vicarious humanity*) に思いを集中させることが、今日の私たちにとってとりわけ重要なことである。私はそう確信する<sup>25</sup>。

次にトーランスは、キリストの「人性」を考える上で、パウロの言葉「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです。わたしが今、肉において生きているのは、わたしを愛し、わたしのために身を献げられた神の子の信仰によるものです」(ガラテヤ2:20)を引用して論考を展開する。新共同訳聖書はここを「神の子に対する信仰」と訳し、信仰対象としての位置づけに限定するが、ここは神の子キリストを所有格として「神の子の信仰」と解釈することのできる個所であり、トーランスはとりわけ、後者の「神の子の信仰」の意義を重視する<sup>26</sup>：

「神の子の信仰」とは、ここでは単にキリストを信じる私たちの信仰としてだけでなく、キリスト自身の信仰として理解されるものである。なぜなら、それは根本的に、キリ

<sup>25</sup> Ibid., pp. 23-24.

<sup>26</sup> この点について、トーランス『キリストの仲保』の204頁で、訳者の芳賀力が、この解釈はK・バルトが『ローマ書講解』の中で示したものである点を指摘している。ただし、この解釈はハバクク書2章4節に由来し、この解釈は死海写本の中から発見されたハバクク書注解でも、この解釈が裏付けられ、さらにアタナシオス、カルヴァン、そしてバルト等、歴代の正統主義神学者たちがこの解釈を採用してきたことを、トーランス本人が解説していることを指摘しておく。T.F. Torrance, 'Preaching Jesus Christ', *A Passion for Christ* (Handsel Press, 1999), p. 25. を参照。

ストの揺るぎない信仰深さ、そして、私たちを包み、私たちを支えるキリストの代理的かつ犠牲的な信仰について語っているものだからである。それゆえ、私たちが信じる時には、たとえ自分たちの信仰という行為においてさえも、私たちはパウロと共に「私ではなく、キリストが」と言わなければならない。…（中略）…キリストを信じる信仰には、キリストの信仰と私たちの信仰とが両極となるような関係が含まれ、その関係の中で、私たちの信仰はキリストの揺るぎない信仰によって保たれ、包まれ、支えられている。…（中略）…その両極となる関係において最も重要な極は間違いなく神の信仰、あるいはキリストの信仰である。なぜなら、キリストは私たちを保ってください、私たちを御自身との生き生きとした関係の中に連れて行ってくださる信仰深いお方だからである。しかし、このような関係に包まれる中で、第二の極が信仰者の信仰、すなわち信仰者の応答的な信仰である。だが、信仰という行為は、私たちをはるかに超えたもの、すなわち神からの賜物であり、神の信仰深さによって覚醒され、保持されるものである。「私ではなく、キリストが」というパウロの基本原理は信仰にも当てはまる。すなわち、「私は信じます。しかし、私ではなく、キリストが」<sup>27</sup>。

トーランスはこのように述べ、人間の側の信仰という行為も、第一義的には「上から」賜るものであり、信仰という行為においても人間は究極的には無力で、上からの無条件の神の恵みによるものであることを強調する。そして、このことはキリストの十字架の贖罪を通して、最も明白なものとなる。トーランスが次のように語るとおりである：

私たちがあらゆる点においてイエス・キリストに完全に依り頼まなければならないほどに、また、ただイエス・キリストに依り頼む時にしか、私たちは本当の意味で自由に—「私ではなく、キリストが」、いや「私の内なるキリストが」—信じることはできないほどに、救いはただ神の恵みによることが根本的なものであることを、私たちは何度でも繰り返し学び直す必要がある。なぜなら、彼は私たちの立場に身を置くために人間として来られ、彼の人性において、また人性を通して、私たちの人性が根本から作り変えられ、そして私たちは真実に人間となり、そして真に自由に彼を信じ、彼を愛し、彼に仕えるようになるのである。このことが、十字架と復活のすばらしいメッセージである。

キリストは、自由に、自分自身を例外なくすべての人のための贖罪の犠牲にしてください、またこのことが、主によって私たちが説教するために遣わされる理由である、

<sup>27</sup> Torrance, *Preaching Christ Today*, pp. 24-25.



という事実に基づいて、私は神の恵みによる救いの無条件の本性を強調し続けてきたのである<sup>28</sup>。

トーランスは、説教をめぐるこの論考を閉じるに当たり、次のように訴える：

神の力としてのキリストの十字架に、そして人間の知恵ではなく、神の力を土台とするような信仰に、関心を寄せようではありませんか。

この真理に強い関心を寄せることは、確実に、キリストを説教するための召しにおいて、今日の教会に極めて必要とされることである。私はそう信じる。このことは、私たちが、牧師、長老、執事たち、そして他の教会的なつとめを担う人々のつとめ（ミニストリー）において、さらに全ての教会員のキリスト者としての証しにおいて、はっきりと強調しなければならない中心的な真理である。…（中略）…福音は伝道的な仕方でも宣べ伝えられなければならない！そして教会およびその伝道の抜本的な刷新に向けて扉を大きく開き、道を指し示すのは、神の力としての十字架の宣教であり、そしてまた、人間の知恵ではなく…神の力の内に立つ信仰について教えることである。これぞ本当の知恵であり、使徒パウロが言ったような神の知恵であり、そしてこれこそ、今日において教会に連なるわたしたちが絶望的なほどまでに窮乏しているものである<sup>29</sup>。

### 3 トーランスにおける説教

#### 3.1 キリストへの集中 一何を語るか

以上では、トーランス自身がどのような説教を語り（1章）、また説教についてどのような見解を論じたのか（2章）をめぐる、本人が記したテキストを重視しながら概観してきた。はっきりしているのは、トーランスが説教について語る際には、説教を「いかに語るか」よりも、「何を語るか」という点が専ら強調されている点である。トーランスにとって、説教で語るべきは、イエス・キリスト以外の何ものでもない。彼にとって、説教とは紛れもなく「キリストを説教すること（Preaching Christ）」であり、説教とキリストとは結びついたものである。

トーランスは「どの時代の神学者にも、主要な仕事のひとつは、教会の説教を神の言葉の法廷の前に引き出し、新約聖書のメッセージと教えについて忠実な解き明かしとして、それが的確であるかどうかを検証することである。今日において福音伝道主義の気流が高

<sup>28</sup> Ibid., p. 29.

<sup>29</sup> Ibid., p. 30.

まる中であって、そのような仕方では、伝道的な宣教内容が吟味され、検証されることは大事なことである」と述べる<sup>30</sup>。トーランスの視点において、とりわけ吟味され、検証されるべき要点は、キリストが福音的に正しく説教されているかどうか、すなわち、キリストが神と人の両性を全く損なうことなく、真に人となられた神として、「受肉、贖罪、復活、高挙」の統合的なキリスト論において、説教されているかどうかである。2章でも取り上げた引用にも記されていたように、トーランスは別の書物で「説教とは、受肉と贖罪、死と復活におけるキリストの身代わりの人間性に焦点を当てることである。私はそう確信する」<sup>31</sup>と表現をやや変えて記し、説教が何を語るべきかのポイントを明瞭に告げている。トーランスにおいて、説教とは「身代わりの人間性」に集中しつつ、イエス・キリストを語ることに他ならない。

### 3.2 福音的説教 一いかに語るか

トーランスは説教の「方法論」についてはあまり多くを語らないが、『キリストの仲保』の中で「福音伝道の様式」について言及する箇所がある<sup>32</sup>。そこにおいて、トーランスは説教の語り方の「福音的な方法」と「非福音的な方法」とを論じ、両者の違いを描き出す。まずトーランスが言う「非福音的な方法」という悪い例から見ていく。

神の自由な救いの恵みという福音は、本来、すべての人に注がれる無条件的なものであるにもかかわらず、説教者がそれを「条件付き」のものとして説教する語り方を、トーランスは「非福音的な方法」と呼ぶ。彼は次のように述べる：

現代の福音伝道において頻繁に見られるように、福音が非福音的な仕方では説教されるのは、説教者が以下のように告げる時である。すなわち、「これはイエス・キリストがあなたのために成し遂げてくださったことです。しかし、もしあなたがあなたの救い主キリストに対して、あなた自身の個人的決断をしないなら、あなたは救われませんでしょう」と。あるいはまたこう語られる。「イエス・キリストはあなたを愛してください、十字架の上であなたのために命を与えてくださったのです。しかし、もしあなたが彼に心を向けるなら、その時だけ、あなたは救われるでしょう」。

そのように語られる場合、人々の心に届くものは無条件の恵みの福音ではなく、いささか異なる福音、すなわちイエスにおいて実際にそうである福音の本質と内容を誤って伝える条件付きの恵みの福音である。…（中略）…そのように条件付きの律法

<sup>30</sup> Ibid., p. 7.

<sup>31</sup> T.F. Torrance, 'Preaching Jesus Christ', p. 24.

<sup>32</sup> トーマス・F・トーランス『キリストの仲保』、192-205頁を参照。

主義的な仕方では福音を説教することは、最終的に救いの責任が神の小羊の肩からは降ろされ、責任はすべて彼ら自身にあると哀れな罪人たちに告げる効果を及ぼすことになる<sup>33</sup>。

「非福音的な方法」で語られる説教は、本来「無条件」であるべき神の福音が「条件付き」なものとして語られることであり、それによって、説教で語るべき本来の福音が会衆に誤って伝えることを、トーランスは危惧する。このような非福音的な説教に対し、教会で語られるべき説教は「福音的な方法」で告げられる、福音的な説教でなければならない。トーランスはこう述べる：

では、福音はどのようにして純粹に福音的な仕方では説教されるのだろうか。間違いなくそれは、私たちのために自由に無条件に提供してくださった神の救いの愛に対する人間のあり余るほどの応答として、イエスの身代わりの人間性に、十分に中心的な場所が与えられるという仕方においてである。その時、私たちは福音を福音的に説教し、教えることになる。… (中略) …こうして神の無条件の恵みの福音を無条件の仕方では説教するということは、神がイエスの身代わりの人間性において私たちのために自由に提供してくださった事柄についての、この驚くべき良い知らせを人々の前に差し出すことである<sup>34</sup>。

説教が福音的な方法で語られるために、トーランスは先ほど強調したように、仲保者としてのイエスの「身代わりの人間性 (vicarious humanity)」の位置づけが重要である点を改めて強調する。

福音的説教において語られるイエス・キリストは、その人格 (person) において神性と人性とが完全に統合した、神と人間とを和解させる「仲保者」である。説教が福音的であるためには、受肉から、贖罪、復活、そして高挙に至る統合的なキリスト論からキリストを捉えなおし、人間に注がれる神の自由な無条件の愛が、この「仲保者」を通して、「仲保者」において、無条件に備えられていることが、会衆に告げられなければならない。それがキリストによって人間に示される福音である。イエス・キリストはこの福音への応答 (すなわち「信仰」) を求めている。それは、自分を捨てて、自分の十字架を背負って私に従いなさい、という弟子志願者たちへの招きにおいて明確に示されている<sup>35</sup>。福音への応答は救いの「条件」ではない。寧ろ、「誕生から死に至るまでのイエスの全生涯と活動を、

<sup>33</sup> 前掲書, 193-194 頁。

<sup>34</sup> 前掲書, 195-197 頁。

<sup>35</sup> 前掲書, 192 頁。

神が自由に無条件に私たちに提供して下さった、ご自身に対する人間の応答の身代わりをなすものとして考えるべき<sup>36</sup>であり、「身代わりの人間性」における「キリストの信仰」によって、神への応答は既になされている。したがって、会衆が安心してキリストに委ねてよいことに気付くような福音的説教が語られるべきである。

## 4 ま と め

### 4.1 トーランスの問題意識

トーランスは自身の説教集をはじめて出版する際に、序文の中で現代における説教の問題点を次のように指摘する：

大きな憤りを引き起こす現代の説教には、次のような諸々の局面がある。人気のある説教者に付きまとう誘惑は、自分の個性に基づいて会衆の信仰を形成しようとしたり、現代の文学について自分の知識をひけらかしたり、福音の中身によってではなく、その時代の様々な病理現象の診断書を提示し続けることによって、自分の民を養おうとしたり、キリストにおける神の力強い御業の福音を福音の中心から締め出すことを、ある実存主義者に許してしまい、さらに、その民にキリスト論の代わりに人間論を提供したり、キリストの教会におけるキリストではなく、代わりに教会について説教したり、さらには、受肉、贖罪、復活、高挙、それにアドヴェント（待降節）の代わりに、人間の伝統を会衆に提供する、といったものである。吹雪の中で道に迷った一匹の羊は、自らの毛を食べて、少しばかりは命を長らえるかもしれない。しかし、教会はキリストの体と血の代わりに、自分たちの経験や会議などを食べて生き長らえることなどできない。…

神の言葉は、実に頻繁に、福音そのものに由来しない、人間が作り出した「福音的な伝統 (evngelical tradition)」、しかも御言葉の重要な要素をまったく無意味にすることしか成功していない「福音的な伝統」の決まりごとや技術に雁字搦めにされている<sup>37</sup>。

ここに、現代の説教者に対して向けられるトーランスの厳しい批判がある。彼は説教者が会衆に何を語り、会衆にどのような糧を与えているのかを問うのである。

本論文は、実践神学の主要課題である「説教」の観点から、これまでトーランスが説教について記したものと説教に言及したものに光を当てて考察してきた。特に、彼が 27 歳

<sup>36</sup> 前掲書、166 頁。

<sup>37</sup> Torrance, *When Christ Comes and Comes Again*, pp. 8-9.

の時に牧師招聘選抜の機会で語り、その後、加筆修正された説教原稿を分析し、それに次いで彼の「説教論」を考察するという順を経たが、彼の説教論に即して、もう一度彼の説教原稿に目を向けると、「新しく生まれる」すなわち「信仰に生きる」ということは、受肉と十字架と復活における仲保者イエス・キリストの御業において、神が自由に「上から」無条件に与えてくれる恵みである点が鋭く告げられているのが分かる。

トーランスは、受肉から、贖罪、復活、そして高挙に至るまでの総合的な観点からキリストを捉えて、キリストの身代わりの人間性を、説教の中心的な位置に据えることを強調する。しかもそれは、1957年の最初の説教集の序文で言及した問題意識であり、90年代までそれは一貫している。福音的説教とは、説教の中で「受肉」や「十字架」、「復活」の語を、お題目のように使用していればよいというわけではない。受肉を語る時、十字架を語る時、また復活を語る時に、「身代わりの人間性」として示される総合的な「キリスト論」の認識のもとで、宣教的に熱く、そして教示的に冷静に、さらには福音的に、説教者はキリストを語る必要がある。

#### 4.2 「教会への緊急要請」

実践神学の領域を扱うトーランスの書物には、幾つもの重複や繰り返しが見られる。しかし、裏を返せば、その重複や繰り返しにおいてトーランスが何度も指摘するポイントは、彼の明白な危機意識の表れであると言える。

トーランスは1976年にスコットランド教会の総会議長に選出された。その年、彼は総会議長として「教会への緊急要請」と題した書簡をすべての教会に送っている。この書簡には、教会の現状に対する彼の危機意識が明瞭に表れており、そこでは説教についても言及されている。彼はこの書簡で次のよう綴っている：

イエス・キリストと彼の福音が、教会とその生活、その考え方、その活動のすべての中心に取り戻されなければならない。なぜなら、イエス・キリストは、神の受肉的自己啓示の唯一の源泉であり、父なる神への唯一の道、救いのための唯一の土台、また教会の唯一の土台にして唯一の規範だからである。イエス・キリストの霊だけが、教会に活力を与え、教会を新たにし、そして教会をキリストと共に生きる一つの体とすることができる。

聖書を通して伝えられるイエス・キリストと彼の福音の真理は、説教と教会の教えの中で、正当な場所に位置づけられなければならない、また教会の考え方や教会のあらゆるレベルでのつとめを清め、統合する上で、教会の神聖な権能と権威を行使することができるようにしなければならない。

宣教や伝道は、ただ優先課題として位置づけられるだけでなく、教会の礼拝と生活と活動のすべてにおいて、支配的な位置づけが与えられなければならない。スコットランドの再・福音伝道化は、何が何でもなされなければならない。苦しみを受け、そして甦られたキリストが人々に伝えられるのは、とりわけ、現在行われているパリッシュでの通常の福音伝道においてである<sup>38</sup>。

今日、教会で語られる説教に対し、トーランスが抱く危機意識は「イエス・キリストと彼の福音の真理」が語られていないという点に集約される。それゆえ、それらを説教に取り戻すことが「教会への緊急要請」として提起されている。この要請は当時のスコットランドの諸教会に向けられたものであるが、今日の日本の説教者たちもこの要請に耳を傾け、そしてトーランスの説教論を受け止めながら、主日毎に語る説教を真摯に検証していく必要があるだろう。

---

<sup>38</sup> Internet-website : <http://www.tftorance.org/call-to-kirk.php> より。

[論文]

## 東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察

「あなたがたを襲った試練で、人間として耐えられないようなものはなかったはずです。神は真実な方です。あなたがたを耐えられないような試練に遭わせることはなさらず、試練と共に、それに耐えられるよう、逃れる道を備えていてくださいます」

(新約聖書 第一コリントの信徒への手紙一 第一〇章一三節)

原 口 尚 彰

### 序

2011年3月11日(金)14:46に勃発した東日本大震災の被害は甚大であり、死者15,781人、行方不明者約4,086人、負傷者5,932人に上った<sup>1</sup>。建物や生産施設や道路や鉄道や港湾や田畑への被害総額は20兆円と見積もられている。今回の大震災は、阪神・淡路大震災を遙かに超え、関東大震災に比肩する未曾有の大災害であった<sup>2</sup>。

震災から半年以上の時間が経過し、当初の人命救助や緊急避難の段階から、復旧・復興の段階へ到り、被災地も大分落ち着きを取り戻して来た。今は自然災害の衝撃から立ち直り、震災体験が人間の思想に与える意味について改めて問い直し、考察する段階に来ている。大災害を経験した後に、再建された町並みが以前と一変することがあるが、自然と人間、社会と人間についての考え方についても、災害前と災害後では変わったのかどうかを検証してみることは意味のあることであろう。今回の大地震が本当に思想的レベルで深い影響を与え、思想の地殻変動を生むのであろうか？ それとも一時的には日本人の心理に強い衝撃を与えても、過去の大災害と同様に時の経過と共に記憶が段々薄れて過ぎ去ってしまうのだろうか？ これらの問題は、思想史的研究に従事する者が、検証した上で、しっかりと見定めなければならない課題と言える。

震災体験が人間の意識に与える影響については、1923年の関東大震災や1995年の阪神・

<sup>1</sup> 2011年9月10日 警察庁緊急災害警備本部発表。

<sup>2</sup> 半藤一利・保阪正康・御厨貴「関東大震災と東日本大震災」『文藝春秋』2011年5月号94-104頁。

淡路大震災等の過去の大地震について、災害論や社会心理学的視点から行った研究があり、それぞれ興味深い<sup>3</sup>。しかし、東日本大震災が人間の意識に及ぼす影響についての研究は、まだこれからの課題であり、個別的な主題についての論究はあっても、体系的論考はない<sup>4</sup>。本稿は、東日本大震災が被災地に住む人々や、日本人や世界中の人々の意識に及ぼした影響について、人間学的視点から考察するものである。

## 1. 大震災と人間の対応

### (1) 震災の原因（東北地方太平洋沖地震）

今回の東日本大震災を引き起こした東北地方太平洋沖地震は岩手・宮城・福島・茨城県沖の海面下において、北米プレートの下に太平洋プレートが潜り込んだ接合部が大きく滑ることによって起きた海溝型地震で、震度が大きく、大津波を伴っていた<sup>5</sup>。地震の起き方からいうと、チリ沖地震やスマトラ沖地震とタイプが似ている。このタイプの地震は、震源が深く、震源域が広いために、被災地域が広汎であり、津波の被害が大きいのが特徴である。今回の大震災も、震源域が500 kmと非常に広汎であり、岩手・宮城・福島・茨城の4県の太平洋沖に及んでいた。地震の揺れは最も激しいところで震度7強であり、一部で大きな被害をもたらしたが、全体として見ると、建物の被害よりも津波の被害が大きい。そのため内陸部では、多くの建物が損傷を受けても、倒壊にまで到ったものは比較的少なかったのに対して、津波の被害を受けた沿岸部では、町にあった建物の殆どが根こそぎ破壊され、土台や骨組みしか残らなかったのである。この被災状況は、関東大震災や阪神・淡路大地震のような、陸地の下にある活断層がずれて起こる都市直下型地震とは大きく異なっている。都市直下型地震では、地震のマグニチュードは低くても、震源が近いので、都市の揺れは大きく、建物が破壊され、火事が起こり、道路は寸断されて、被害を広げるが、津波の被害は少ないのである。

<sup>3</sup> 日本歴史地理学会編『日本震災史』日本学術普及会、1923年、三宅雪嶺「震災関係の心理的現象」『思想』第25号（大正12年11月号）133-139頁、仲田誠「災害と日本人」『年報社会心理学』第3号（1982年）171-186頁、安部北夫『災害心理学序説』サイエンス社、1982年、広井侑『災害と日本人』時事通信社、1986年、黒田展之・津金澤聰廣『震災の社会学 阪神・淡路大震災と民衆意識』世界思想社、1999年、藤原書店編集部『震災の思想 阪神大震災と戦後日本』藤原書店、1995年、高木慶子『大震災 生かされたいのち』春秋社、1996年。

<sup>4</sup> 例えば、河出書房新社編集部編『思想としての3・11』河出書房新社、2011年は、識者達の即時的雑感の集積に過ぎない。

<sup>5</sup> 「東北地方太平洋沖地震」*Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/東北地方太平洋沖地震>)；“USGS Updates Magnitude of Japan’s 2011 Tohoku Earthquake to 9.0,” *U.S. Geological Survey* (03.15.2011)；気象庁「平成23年（2011年）東北地方太平洋沖地震について」（第2報）プレスリリース（2011年3月13日）。



東日本大震災は日本を襲った観測史上最大の地震（M9）であり、日本の震災史では平安時代の貞観11年（869年）に東北を襲った地震がこれに次ぐ規模であり、研究者達の調査によってM8.1-8.4程度と推定されている<sup>6</sup>。世界の震災史においてもM9を越える地震は稀であり、今回の地震の規模は、チリ地震（M9.5, 1960年）、アラスカ地震（M9.2, 1964年）、スマトラ沖地震（M9.1-9.3, 2004年）に次ぐものであった<sup>7</sup>。

## （2）大震災の被害

### a. 地震による破壊

地震の強い揺れとその後に押し寄せた津波の結果、建物の倒壊や損壊が広汎に見られた。警察庁の調査によると、死者15,781人、行方不明者約4,086人、負傷者5,932人に上った<sup>8</sup>。物的被害も大きく、建物全壊115,151戸、半壊が161,889戸、道路損壊が3,559、鉄道損壊が29路線である<sup>9</sup>。地震の直後には、道路や鉄道が寸断され、通行不能になり、被災地は陸の孤島となった。新幹線や東北本線や仙山線や仙石線が運行停止し、仙台駅は閉鎖された。東北自動車道も通行禁止になり、被害が少なかった山形を經由して新潟方面に抜ける高速道路が幹線の役割を果たした。東京方面に向かう人々は、高速バスの営業所の前に長い列を作って切符を買い、新潟まで高速バスで行って、そこから上越新幹線で東京へ向かった。数日すると、東北自動車道が緊急車両に限って通行可能となり、仙台―新宿間の高速バスが再開された。バスターミナルの前には、雪がちらつく寒い中に大きな荷物を背負って長距離便のバス停の前に並ぶ人の列が見られたが、それは余震が続いて危険があり、生活物資も不足した仙台を一時脱出しようとする人達の群れであった。

震災の直後、仙台港に隣接した製油工場が地震の影響で火災を起こし、使用不能になった。そのために、市内のガソリンスタンドにガソリンが供給されず、全市的にガソリン不足の事態になった。震災後二週間程は、仙台市内の多くのスタンドが営業停止となっていた。他方、時間を限定して開いている少数のガソリンスタンドの前には、給油の順番を待つ自動車の長蛇の列が出来た。震災後暫くは、ガソリン不足のために多くの市民が自動車の使用を控えており、道路を通る自動車が極端に少なくなった。そのために、震災後の町は静かであり、空気も澄み切っていた。

<sup>6</sup> 「貞観地震」 *Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/貞観地震>)；佐竹健治・行谷佑一・山木滋「仙台・石巻平野における869年貞観地震の数値シミュレーション」『活断層・古地層報告』第8号（2008年）71-89頁。

<sup>7</sup> 「巨大地震」 *Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/巨大地震>)。

<sup>8</sup> 2011年9月10日 警察庁緊急災害警備本部発表。

<sup>9</sup> 同上。

## b. 津波の猛威

今回の津波は場所によっては波高 10 メートル以上、最大遡上高 37.9 m にもものぼった<sup>10</sup>。特に津波に襲われた石巻市、気仙沼市、女川町、南三陸町、陸前高田市、釜石市は壊滅状態となった。堤防を乗り越えた津波の圧力によって、建物や道路や鉄道や、自動車が破壊され瓦礫になった（建物の跡は土台のみ）。船は破壊されて陸上に打ち上げられた。津波が去った後の光景は、建物の痕跡と瓦礫の山を残すのみであり、その有様は戦災に遭った後の焼け野が原と風景が似ていた。逃げ遅れた多くの人は波にさらわれて人が溺死、行方不明となった。大震災の死者 15,781 人、行方不明者約 4,086 人の大部分は津波の犠牲者であると推測される。特に宮城県の石巻市で、死者・行方不明者合計が 3,927 人（死者 3,168 人、行方不明者 759 人）に達しているほか、市域の 6 割が浸水した東松島市では、死者・行方不明者合計が 1,145 人（死者 1,049 人、行方不明者 96 人）、津波直後に大規模な火災が発生した気仙沼市では、死者・行方不明者合計が 1,405 人（死者 1,013 人、行方不明者 392 人）、さらには、沿岸の閑上地区や新興住宅地で壊滅的被害を受けた名取市では、死者・行方不明者合計が 984 人（死者 911 人、行方不明者 73 人）に上っている<sup>11</sup>。同様に、津波に見舞われた三陸海岸の諸都市の被害も甚大であり、宮城県の女川町で、死者・行方不明者合計が 975 人（死者 564 人、行方不明者 411 人）、南三陸町で、死者・行方不明者合計が 901 人（死者 558 人、行方不明者 343 人）に上ったのをはじめ、岩手県の陸前高田市で死者・行方不明者合計が 1,951 人（死者 1,552 人、行方不明者 399 人）、釜石市では、死者・行方不明者合計が 1,091 人（死者 883 人、行方不明者 208 人）、大槌町では、死者・行方不明者合計が 1,397 人（死者 801 人、行方不明者 596 人）、山田町では、死者・行方不明者合計が 823 人（死者 601 人、行方不明者 222 人）、さらに、宮古市では死者・行方不明者合計が 542 人（死者 420 人、行方不明者 122 人）に上っている<sup>12</sup>。

岩沼市や名取市の海に近い地域では、田畑の地盤沈下と浸水が見られ、震災後も塩分を含んだ水が引かず、耕作不能な状態が続いた。また、水が引いた後も塩分が残り、米その他の作物の作付けが出来ない状態が続いている。

名取市にある仙台空港も海に近かったので、津波が押し寄せ、滑走路がすべて浸水し、排水と整備に時間を要した。ターミナルビルも 1 階と 2 階は壊滅的被害を受け、復旧に多

<sup>10</sup> 「東北地方太平洋沖地震」*Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/東北地方太平洋沖地震>)。

<sup>11</sup> 宮城県「東日本大震災における被害状況（9月9日）」([http://www.pref.miyagi.jp/kikitaisaku/higa\\_sinihondaisinsai/pdf/9091700.pdf](http://www.pref.miyagi.jp/kikitaisaku/higa_sinihondaisinsai/pdf/9091700.pdf)) を参照。

<sup>12</sup> 岩手県災害対策本部 2011 年 9 月 10 日発表、「いわて防災情報ポータル」(<http://v032.office.pref.iwate.jp/~bousai/>) を参照。

大な時間を要した。アメリカ軍海兵隊と日本の自衛隊による復旧作業によって滑走路が使用可能な状態になった後は、自衛隊の緊急支援機が専用使用していた。商業航空各社がごく限られた臨時便の運行を開始したのは、震災後一ヶ月以上経ってからである。しかし、定期便の再開はさらにずっと遅れ半年後になった。その間は、地震の被害が軽微であった山形空港や福島空港が、東北地方の空の玄関の役割を果たした。

### c. 原発事故

大地震が起こった時に、東北地方にあった原子力発電所（福島第一、第二発電所、女川発電所）は非常停止装置が働き、すべて運転を停止した。女川発電所は津波が届かない高台に建てられていたので無事であったが、より低い地盤の上に建てられていた福島第一、第二発電所は、高い津波が押し寄せると冠水し、多大な被害を受けた。福島第一発電所は地震によって外部電源が停止した後、ディーゼル発電機による非常電源が作動したが、その直後に押し寄せた津波によって発電機や燃料タンクが破壊され、緊急冷却装置も作動しなくなり、原子炉中の燃料棒の冷却が全く出来ない状態に陥った<sup>13</sup>。燃料棒を構成するウランの崩壊熱のために燃料棒を納めていた圧力容器内が高温になり、冷却水が蒸発して燃料棒が水の上に露出して急速な温度上昇が起こる現象が生じた。一号機と三号機と四号機では、溜まった水素ガスが酸素と反応して爆発を起こし、原子炉建屋の屋根を吹き飛ばしたために大気中への大量の放射性物質の放出が起こった。点検中に被災した四号機では、燃料棒は燃料プール中にあったが、高温になったために水が蒸発し、燃料棒が露出した。また損傷した原子炉や燃料プールや排水トレンチから放射性物質を含んだ水が、海に漏れ出し周辺の海水を汚染した。高温による炉心溶融や爆発を避けるために炉心を冷やすことが急務とされ、自衛隊のヘリコプターによる空からの放水や、特殊な消防車による非常注水等の緊急避難的処置がとられた。炉心を安定的に冷やし、低温冷却の段階にするには、冷却水を循環させるシステムの再構築が必要である。原子炉内は放射線の濃度が高く、作業員が入って作業することが出来ないために作業は難航したが、6月末になって放射性物質を除去しながら冷却水として再利用する臨時的循環注水冷却システムが稼働し始め、低温停止状態の達成に向けた第二段階へ入った。一号機、二号機、三号機では早い段階で炉心の燃料棒が溶け出して抜け落ち、原子炉の底に溜まる炉心溶融（メルトダウン）が起きていたことが後に判明し、公表された。大量の非常注水によって原子炉内の温度は一定のレベルに押さえられたが、その反面、ヨウ素 131 やセシウム等の放射性物質を高レベルに

<sup>13</sup> 「福島第一原子力発電所事故」 *Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/福島第一原子力発電所事故>)。

含有する大量の汚染水が原子炉建屋やタービン建屋に溜まり、一部は漏れ出す事態になった。

政府は原子力保安院の勧告に従って、浪江町や南相馬市南部のような福島原発から半径20キロ以内の地域に住む住民に避難指示を出し、20キロから30キロメートル以内に住民に対しては、緊急時避難準備地域として自発的避難を促した。人々は町毎避難を強いられ、郡山や新潟へ逃れた。30キロメートル以遠の地域においても、場所によっては放射能の影響は観察された。特に、原発の北西部に位置する飯館村では高いレベルの放射線が観測されて、付近一帯が計画的避難地域に指定された。福島県や宮城県や栃木県や茨城県の放射線レベルは上がり、これら隣接地域の一部ではホーレン草やカキナ等の露地物野菜や、飼育された牛から採れる牛乳や肉の放射能レベルが上がって出荷停止となった。遠く離れた首都圏でも水道水の放射能レベルが上がり、乳幼児に対して水道水から作ったミルクを与えることを控えることが勧められた。

### (3) 震災後の生活

震災後、危険を避けるために多くの人々が避難を余儀なくされ、ピーク時の避難者は40万人以上に上った。地震の当日は生活する地域の小中学校の体育館に設けられた避難所で過ごした人々が多かったが、その後は、被災を免れた家族や親戚のもとに身を寄せる人々や、被災地を去って、他の地域に設けられた避難所に移動した人々もあった。避難所暮らしの生活は過酷で、十分な暖房設備のない体育館の中で毛布にくるまって寒さに耐えながら過ごし、配給の非常食や水で命をつなぎ、風呂にも入れない、水洗トイレも使えない非衛生的な環境の中に置かれた。高齢者の中には避難所で体調を崩して亡くなる人々も少なくなかった。

自宅の倒壊を免れた人々も、停電世帯は800万戸以上、断水世帯は180万戸以上に上っており、基本的ライフラインが止まった状況の中で過ごさなければならなかった<sup>14</sup>。自宅で過ごす人々には水や食料の配給はないので、震災後の最初の二日間は水道・ガス・電気が止まった状態の中で、非常用に備蓄した水や食料を使用して過ごさなければならなかった。事務所も駅も商店も学校も閉じられ、被災地の仙台は静まりかえっていた。二日後に電気が回復してからは、在庫や特別の入荷ルートを持つスーパーマーケットの一部が、時間を限定して店を開けるようになったので、入り口の前に人々は行列を作って並んだ。彼等は数時間待ってやっと店に入り、新たな食料の入荷に限られる中で、ガラガラになった

<sup>14</sup> 厚生労働省「平成23年（2011年）東北地方太平洋沖地震の被害状況及び対応について」（第17報）2011年3月16日。

棚に並んでいる僅かな食料品や水を買った。街角のあちこちにあるコンビニは、在庫を持たないので、物流が止まると同時にすべて営業停止となり、閉店状態が長く続いた。会社や学校は閉まっているので、毎朝リュックを背負って買い出しをすることが、被災地にあっては日課であった。短期間ではあったが、物資がなくて窮乏した太平洋戦争末期の日本人の生活に近いことを体験することとなった。人々は生き延びることに精一杯の生活を送ったのであった。こうした状態が仙台では二週間程続いたが、その後は、道路網が復旧して物流が次第に戻り、スーパーマーケットも通常の営業に戻って行き、店の前の行列は解消した。人々も食料を求めて食料品店に行くばかりでなく、本屋やビデオショップや喫茶店を訪れて時を過ごす余裕が出て来た。

#### (4) 緊急支援から復旧・復興へ

大地震が起こった直後の時点の最優先の課題は、人命救助であり、早い段階で、自衛隊や消防団や警察に人命救助のために出動要請がなされた。ヘリコプターや輸送機や艦船を持ち、災害救助活動の経験を重ねている自衛隊は直ちに行動し、被災者の救出と、救援物資の配布を行った<sup>15</sup>。遭難者の捜索は、時間の経過と共に、遺体の捜索と回収の作業に性格を変えて継続された。

日本における大地震の知らせが海外に伝えられると、様々な国から救援隊派遣の申し出があり、23ヶ国の救援隊や医療団が実際に日本にやって来て活動した<sup>16</sup>。最も早かったのは日本に駐留していたアメリカ軍であり、「トモダチ作戦」と称して、空母ロナルド・レーガンを東北沖に派遣し、18,000人に上る将兵を動員して自衛隊と協力しながら大々的な救援活動を行った<sup>17</sup>。隣国の韓国や中国や台湾やオーストラリアからも救援隊が早い時期に到来し、救援活動に当たった。イスラエルは医師団を派遣し、病院が破壊され、医師が被災して医療が手薄になった地域（南三陸町と栗原市）において、被災者の治療活動に従事した<sup>18</sup>。

また、日本中から、毛布や食料や水などの緊急支援物資が送られ、通行可能な道路を探して迂回しながら、被災地に続々と届けられた。また、震災直後から被災地支援のための義援金が日本国内のみならず、世界中で集められ国際機関を通して日本の支援団体に送られた。

地震勃発直後の緊急支援の段階を過ぎると、生活の復旧が課題になった。壊滅的打撃を

<sup>15</sup> 「東日本大震災 自衛隊活動報告 2011.3.11-3.31」MAMOR 第52号（2011年6月）4-25頁。

<sup>16</sup> 外務省「東日本大震災」（[http://www.mofa.go.jp/mofaj/saigai/index.html#link\\_4](http://www.mofa.go.jp/mofaj/saigai/index.html#link_4)）を参照。

<sup>17</sup> 「トモダチ作戦」Wikipedia（<http://ja.wikipedia.org/wiki/トモダチ作戦>）を参照。

<sup>18</sup> 外務省「東日本大震災 イスラエル医療支援チーム 活動概要」（[http://www.mofa.go.jp/mofaj/saigai/ryou\\_israel.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/saigai/ryou_israel.html)）を参照。

受けた地域では、瓦礫の撤去の作業が行政やボランティアの手で行われていった。自宅の倒壊を免れた人たちも、強い余震がまだ続く中で、壊れた家具や食器の片付けを行って生活できる体勢を整えると共に、損傷を受けた建物部分の査定を受け、修理や保険の給付請求の手配を行わなければならなかった。

水道、電気、ガスなどライフラインについて言えば、水道の耐震性が比較的高く、仙台市の中心部などは水道が止まらなかったが、地域によっては水道網が寸断され、復旧までに時間を要した。電気の供給は仙台市内では、震災二日後の夜に復旧した。電気が通ると共に、固定電話や携帯電話も、中継局に電源が戻り通信可能となった。

都市ガスについては、仙台市におけるガスの精製工場が津波によって壊滅的打撃を受けたので、精製能力に余裕がある新潟のガス工場から、パイプラインを通して仙台地域にガスを供給する処置が取られ、市内のガス供給は震災後二週間後から徐々に復旧して行った。止まったガスの開栓には、ガス会社の専門の職員の立ち会いと安全確認が必要なので、全国のガス会社の職員が緊急支援に訪れ、開栓作業に従事した。特に、大阪ガスの緊急支援車が仙台の町を走り、大阪弁の職員が家庭を回って開栓作業を行っていたのが、印象に残っている。

生活インフラでは、内陸部の道路の復旧は比較的早く、東北自動車道等内陸部に位置した幹線道路は陥没箇所や損傷箇所に応急処置を施して、震災後数日で、緊急車両の通行が可能になった。しかし、鉄道網の損傷は大きく、線路が曲がったり、架線が断絶したり、高架の橋脚にヒビが入っており、JRの内陸部の主要幹線の復旧には二ヶ月を要した。他方、沿海部では線路や架線が流されてしまい、線路を新たに引き直すことになり、復旧にはさらに時間を要した。尚、地下鉄は比較的耐震性が高く、仙台市の地下鉄は震災後3日目には、一部の地上通行部分を除いて、通行可能になった。

震災後一月を経過したあたりから、壊滅的打撃を受けた地域の町の再建は、単なる復旧ではなく復興であるという主張がされるようになって来た。大きな被害を受けた町を元の通りに普及するのではなく、一定の都市計画を持って災害に強く、住みやすく豊かな都市を作り出すのが復興であるとされた。それと同時に、様々な人々が復興のビジョンを語り始め、民主党政権は首相の諮問機関として各界の有識者からなる東日本大震災復興構想会議（議長：五百旗頭真 防衛大学校長）を立ち上げた。復興想会議は4月14日より審議を開始して、被災地域の復興の構想を練り始め、6月25日に「復興への提言～悲惨のなかの希望～」を内閣総理大臣に提出した<sup>19</sup>。岩手県や宮城県も県レベルの復興対策会議

<sup>19</sup> 詳しい内容は、内閣官房のHP上に掲示されたサイト「東日本大震災復興構想会議」(<http://www.cas.go.jp/jp/fukkou/>)を参照。

を立ち上げて、壊滅的打撃を受けた地域の復興構想を練り始めた。宮城県震災復興本部会議は、7月6日に「宮城県震災復興計画（第2次案）」を決定した<sup>20</sup>。同計画は、「災害に強く安心して暮らせるまちづくり」として、官公署や病院や学校や住宅を津波が届かない高台に建て、海に近い低地は商業や工業や漁業施設をするが、地震や津波の際の避難出来る場所を確保すること等を考えた<sup>21</sup>。さらに、将来に人々の生活を保障するためには、被災した工場や商業施設を再建し、雇用の場を作り出すことが必要だが、それをどのように構想し、国や地方公共団体がどのような支援を与えるのが、財源の問題と併せて検討されている。尚、政府は復興計画を推進するために、6月20日に、(1)復興庁の設置、(2)復興特区の新設、(3)復興財源として復興再生債の発行を内容とする復興基本法を成立させた。

緊急避難の段階が終わると、避難している人たちの生活環境の改善のために、仮設住宅の建設がなされたが、平地が少ない三陸地方では用地の確保が困難であり、住宅建設の速度は遅かった。町の復興と共に、被災した産業の再興と、住民の就労の場の確保が課題となった。また、国や県が進める復興計画が、住民の意思に反した開発型の都市計画になり、震災の二次災害になるのではないかとということも指摘されている<sup>22</sup>。

## 2. 震災体験の意味についての考察

### (1) 自然と人間：想定を越えた地震と津波による破壊。

津波によって壊滅的被害を受け、廃墟となった沿岸部の都市に立って感じるのは、自然の圧倒的な破壊力である。近代以降、人間は科学によって自然の仕組みを解明し、科学的知見を技術に応用することによって自然を利用し、エネルギーを取り出したり、工業生産を増大したりすることに努めてきたが、究極のところ、人間は自然をコントロール出来ないのである<sup>23</sup>。自然は人間を育み、恵みをもたらすが、時として牙を剥き、その圧倒的な力によって人間の命を奪い、生活基盤を破壊する恐ろしさを持つ。このことは、自然と人間の関係の両義性を示している。関東大震災の時は、近代日本の繁栄の中心であった首都圏が自然の猛威によって崩壊したので、自然と人間の文明の関係についての原理的な考察が哲学者たちによってなされた<sup>24</sup>。しかし、今回は日本の中心部ではなく周辺部の海沿い

<sup>20</sup> 宮城県震災復興本部会議「宮城県震災復興計画（第2次案）」（2011年7月6日）を参照。

<sup>21</sup> 宮城県震災復興本部会議「宮城県震災復興計画（第2次案）」11頁を参照。

<sup>22</sup> 湯浅誠「被災地には生活が続いている—『復興』への視点—」内橋克人編『大震災のなかで 私たちは何をなすべきか』岩波新書1312、2011年、44-51頁を参照。

<sup>23</sup> 池内了「文明の転換期」同上、44-51頁を参照。

<sup>24</sup> 阿部能成「震災と都会文化」『思想』第25号（大正12年11月号）139-152頁、和辻哲郎「地異印象記」『思想』第25号（大正12年11月号）183-204頁を参照。

の港町や漁村農村が破壊されたのであるから、むしろ、自然と人間の生活の共生の在り方が問われているように思われる。

三陸地方は過去に度々大地震や津波に襲われており、その事が人々の記憶に残っていた<sup>25</sup>。そこで、この地域は防災意識が強く、地震や津波の備えが出来ているとされていた。例えば、釜石には世界一とされる高さ 10 メートルの二重の防潮堤があった。しかし、津波はそれを破壊し、乗り越えた。堤防を過信し、津波は自分たちの所までは来ないと考えて逃げ遅れた人々もあったようである。この事態を受けて、堤防の目的の再定義が必要になった。堤防は津波を完全に防止するよりも、むしろ津波の威力を低下させ、到来を遅らせ、人が避難する時間稼ぎのためにあると考えるべきであるという減災の考えが主流になった<sup>26</sup>。今回の津波によって壊滅的な打撃を受けた地域の住民は、津波の恐怖がトラウマになり、以前住んでいたところには最早住みたくないという人々も当然あるが、危険があっても元から住んでいたところに住んで生活したいという人々もある。

台風や大雨や土砂崩れ、地震や津波、火山の噴火は、日本列島全体を数年おきに襲って来る自然災害で、止めることは出来ないし、正確な予報も難しい。伝統的な日本的感性では、大災害が起きると自然災害は不可避なものとして諦め、営々として築いて来た文明の構築物が破壊されるのを見て常ならぬ世の無常を感じてきた（鴨長命『方丈記』）。近代日本の中心にあった帝都東京の中心部が関東大震災の際の地震の揺れと火災によって灰燼に帰したのを見て、大正時代の文人達は世の無常を感じた<sup>27</sup>。しかし、今回の地震と津波によって引き起こされた沿岸部の都市の壊滅的状况を目の当たりにして、人々は自然の猛威と被災地の悲惨に衝撃を受けたが、諸行無常という感想を述べた人々は僧侶や深い仏教的な素養を持つ人一部の人々以外にはなかった<sup>28</sup>。近代化の途上にあつたとはいえ、まだ、伝統的な教養と感性が残っていた大正時代と、大戦後 66 年を経た 21 世紀のポストモダンの世界とでは、日本人の感性もかなり変化していたのであろう。今回は、人々は不可避の災害によって文明の構築物が破壊されるのを見て世の無常を感じ、詠嘆するよりも、不可避の

<sup>25</sup> 「三陸沖地震」 *Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/三陸沖地震>)、さらに、吉村昭の記録小説『三陸海岸大津波』文藝春秋社、2004 年を参照。

<sup>26</sup> 特に、東日本大震災復興構想会議「復興への提言～悲惨のなかの希望～」(平成 23 年 6 月 25 日) 5-6 頁を参照。

<sup>27</sup> 例えば、宇野浩二「三百年の夢」『宇野浩二全集』第 12 巻、1969 年、16-18 頁、正宗白鳥「あの夜の感想」『正宗白鳥全集』第 10 巻、1967 年、170-173 頁、「大地は揺らぐ」同 173-174 頁を参照。

<sup>28</sup> 例外は、日本の仏教思想に造詣が深い宗教学者の山折哲雄である。山折は新聞記者のインタビューに応じて、今回の震災で多くの人々が命を落としたことについて無常を感じたと述べたが（『朝日新聞』3 月 17 日朝刊第 30 面）、この発言は彼の思想的確信に裏付けられている。山折哲雄『絆 いまを生きるあなたへ』ポプラ社、2011 年、21-72 頁を参照。



災害に対してどのような対策を考え、どのような復興をするかという実際的な事柄の方に心を注いだ。防災の視点から、災害に強い町造り、災害の予測システムの構築が試みられ、さらには、災害の際の緊急避難の演習がなされることとなった。また、太平洋戦争直後、日本の都市の大部分は、焼け野が原であったが、そこから復興し、経済大国になった歴史的記憶が復興への心の支えとなる面もあった<sup>29</sup>。

## (2) 原子力についての意識

原発事故の後に、M9という想定外の大地震による事故であるということが言われた。2002年に東京電力は、福島原発第一、第二原発で想定する津波の高さを土木学会が2002年に開発した評価法によって計算し、平均海面からの高さが5.7mを超える津波はないとした。しかし、今回の地震で実際に襲来した津波は高さ14-15mであり、標高10mの1-4号機の敷地では津波の痕跡が4-5mの高さの所にまで残っていた。今回の津波は原発の設置者である東京電力の想定を越えた高さであったことは間違いない。問題はこうした設計上の想定が果たして妥当であったかどうかということである。放射能漏れの可能性を持つ原発のような危険施設は、百年に一度の大地震では足らずに、千年に一度の大地震と津波を想定して安全対策を取ることが必要であったという議論は当然起こって来る。さらには、そのような重大な災害を想定しても、それをさらに越える大地震や津波が来ないという保証がないならば、原子力発電という重大な危険を内包するエネルギー政策そのものを放棄するのが得策ではないかという議論も出てくる<sup>30</sup>。そもそも原発は事故がなく安定的に運転されていても、放射性物質を含んだ廃棄物が生じ、それを安全に貯蔵する埋設施設が必要となるが、放射性廃棄物を恒久的に埋設する最終処分場は、現在、フィンランドのオルキオ島に建設中の施設以外には世界中の何処にもなく、使用済み燃料は原発敷地内に貯蔵されたり、中間貯蔵施設に貯蔵されたりしているだけである<sup>31</sup>。

今回の事故を受けて、原発から生じる放射能漏れの危険が日本の社会に強く意識されるようになり、科学や原子力への信頼は揺らぎ、電力会社や政府が広めていた原発の安全神話が崩壊した。今回の事故によって日本人の原発に対する意識が根本的に変わり、原発への態度が一変したのである。アメリカ合衆国は、原子力開発の先進国であり、原子力爆弾

<sup>29</sup> 太平洋戦争直後の焼け野が原を思い出したのは、特に戦争を体験した世代である。例えば、中曾根康弘「日本人の美德を信ず」『文藝春秋』2011年5月号278-279頁を参照。

<sup>30</sup> 桜井淳「安全を根底から吹く飛ばした福島原発の爆風」『中央公論』2011年5月号88-95頁、小倉志郎・後藤政志・田中三彦「安全な原発などありえない 技術と安全の思想を問う」『世界』2011年7月号54-68頁、小出裕章『隠される原子力 核の真実』創史社、2010年を参照。

<sup>31</sup> 山口幸夫「原発のない新しい時代に踏み出そう」、石橋克彦編『原発を終わらせる』岩波新書1315、2011年、231-234頁を参照。

を開発して、世界で唯一実戦使用し、広島と長崎に投下して日本を無条件降伏に追い込む一方、原子力の平和利用を推進して、早い時期から原発を建設してきた国であるが、1971年にスリーマイル島で起きた炉心溶融事故以後、長い間、国内に新しい原発を建設しなかった<sup>32</sup>。日本においても、今回の大事故以後、社会の原子力に対する意識が根本的に変わったので、新しい原発の建設は近い将来においてほぼ不可能となったと考えて良いであろう。緊急停止した原発や定期転換中の原発の再稼働についても、住民や地方自治体の同意を得ることは非常に困難になったと言える。

さらに、クリーンで安価で安定的な発電方法として、原子力発電を推進することを根幹に据えたエネルギー政策の根本的見直しが提唱される情勢である<sup>33</sup>。アメリカのスリーマイル島事故や、旧ソ連のチェルノブイリ事故のような重大事故が外国で起きても、それは起きる確率が非常に低い事故であり、日本国内では起きることはないという暗黙の想定が、今回の福島原発事故によって完全に崩壊したのである<sup>34</sup>。特に、1990年代以降は、温室効果ガスの排出を削減する課題への対策の一環として、原発を多く建設することが謳われていた。しかし、原発の安全神話が崩壊した以上、地球温暖化対策も根本的見直しが主張され、原子力依存を減らし、太陽光や風力等の再生可能エネルギーの開発、省エネや節電の努力が叫ばれるようになった<sup>35</sup>。脱原発を主張する人々の多くは、元々原発建設に反対であった人々であり、今回の事故は彼等の確信をさらに強める結果となった。他方、現在、脱原発を説く人々の中には、従来は、原発の安全神話を信じており、原発がそれ程危険なものとして認識しておらず、安定的な電気の供給には原発が必要と考えていたが、今回の原発事故を受けて、原発の危険性の認識に目覚め、脱原発を主張して、太陽光発電や風力発電等の再生可能エネルギーの開発を説くようになった論者もいる<sup>36</sup>。

福島第一原発の事故は、日本国内のみならず世界中に衝撃を与え、原子力発電に伴う危険性を再認識させた。アメリカやEUでは原子力発電所の安全性を再検査することになっ

<sup>32</sup> 尤も、G.W.ブッシュ政権以来、原子力政策を変更し、現在は全米で12基の原発を新設する計画を推進中である。この点については、「許容出来る原発リスクとは」『日経サイエンス』2011.06号17頁を参照。

<sup>33</sup> 河野太郎「エネルギー政策は転換するしかない」『世界』2011年6月号82-86頁。

<sup>34</sup> 柳田邦男「わたしたちは『恐るべき虚構』の上にいる」『AERA』2011年5月15日号6-9頁を参照。

<sup>35</sup> 柳澤桂子「原子力発電から離れよう」『世界』2011年6月号34-43頁、小宮山宏「原子力は続かない。その後は自然エネルギーへ」『AERA』2011年5月15日号57頁、石橋克彦編『原発を終わらせる』岩波新書1315、2011年頁を参照。

<sup>36</sup> 秋本裕子・岡部貴典「脱原発」『週刊エコノミスト』5/24特大号(2011年)20-24頁、孫正義「東日本にソーラーベルト地帯を」『世界』2011年6月号44-51頁を参照。

た。特に、欧州委員会は EU 全域において原発の緊急時の安全性を検証する、ストレステストを実施することを決めた<sup>37</sup>。さらに、世界の原子力の安全や核兵器不拡散の監視機関である IAEA は、原子力発電所の安全基準を再検討して強化することとした<sup>38</sup>。スイスの連邦議会は、原子力発電を廃止することを決議した<sup>39</sup>。ドイツは元々反原発の機運が強く、社会民主党一緑の党政権の時代に、原発を段階的に廃止して行くことにしていた。キリスト教民主党政権になり、この態度が緩和されていたが、この度の福島原発事故を受けて、メルケル政権は前政権時代の線に戻り、2022年までに原発をすべて停止することを閣議決定した<sup>40</sup>。イタリアは1986年に旧ソ連で起きたチェルノブイリ原発の事故を契機に脱原発に踏み切っていたが、慢性的電力不足を受けて、ベルスコーニ政権は新たな原発の建設を計画していた。しかし、2011年6月12-13日に行われた国民投票の結果、この提案は圧倒的多数で否決された（投票率 56.99%、反対票 94.53%）<sup>41</sup>。

他方、アメリカやフランスやイギリスや韓国は、従来のエネルギー政策を維持して原子力発電を続けることにしている。また、ロシアや中国やベトナムは、従来の原子力政策の基本を変えず、新たな原子力発電所を建設する計画を推進することを明らかにした。福島原発の事故の勃発は結果として、それまでに世界に存在した原子力政策についての考え方の相違を極めて鮮明にする契機となった。

### (3) 災害と人間

#### a. 緊急時と文化活動

被災直後の状態では、何よりも人命の救助と生命の維持が課題であり、生き延びるために水と食料を確保することに力を注いだ。人間は生命体であり、パンと水によって生きることが再確認された。震災を生き延びた人々も、ライフラインが途絶した状況の中で、水道も電気もガスもなく、最低限の物資で生き延びる耐乏生活を送った。助かった者達は生き延びることが許されたことの恵み、命の大切さを思った。平常時には人々の関心事である物やお金や地位や名誉は二次的に思えた。さて、1923年の関東大震災の際に、文学

<sup>37</sup> [http://ec.europa.eu/energy/nuclear/safety/doc/20110525\\_eu\\_stress\\_tests\\_specifications.pdf](http://ec.europa.eu/energy/nuclear/safety/doc/20110525_eu_stress_tests_specifications.pdf) を参照。

<sup>38</sup> “Nuclear Safety,” *Wikipedia* ([http://wikipedia.org/wiki/Nuclear\\_Safety](http://wikipedia.org/wiki/Nuclear_Safety)) を参照。

<sup>39</sup> “Bundesrat entschliesst Atomausstieg,” *Wirtschaft.ch* ([http://wirtschaft.ch/Bundesrat\\_entschliesst\\_Atomausstieg](http://wirtschaft.ch/Bundesrat_entschliesst_Atomausstieg)) 25.05.2011.

<sup>40</sup> “Kabinett beschliesst beschleunigten Atomausstieg,” *WELT ONLINE* 07.06.2011; ([http://welt.de/deutschland/Kabinett\\_beschliesst\\_beschleunigten\\_Atomausstieg](http://welt.de/deutschland/Kabinett_beschliesst_beschleunigten_Atomausstieg)); “Regierung beschliesst Atomausstieg und Energiewende,” *sueddeutsche.de* (<http://newsticker.sueddeutsche.de/list/id/1163725>). さらに、梶村 太一郎「脱原発へ不可逆の転換に歩み出したドイツ」『世界』2011年8月号 266-272 頁を参照。

<sup>41</sup> 『朝日新聞』2011年6月14日朝刊、『毎日新聞』2011年6月14日朝刊。

者であり、文藝春秋社を起こした実業家でもある菊池寛は、生き延びるための最低限の物資の調達に追われている状態の中で、芸術のことを考える余地はなかったと述べた<sup>42</sup>。菊池の友人である小説家の芥川龍之介は、菊池の発言に対して、非常時にあっては、無意識の芸術的衝動は発現するかもしれないが、意識的に芸術を考えることは困難であると述べ、部分的同意を与えている<sup>43</sup>。人間が生きるか死ぬかの境界線に置かれているときに、芸術のような文化的な事柄を思うことは確かに困難である。文化的営みは、緊急時を乗り越えて、生活の基盤が確保された後に、人々の心に浮かんでくるものだという主張には一面の真理がある。

他方、菊池は中央公論に寄せた一文において、震災を体験して芸術が究極のところ生活に役立つものであることを痛感したと述べた<sup>44</sup>。この芸術無力説に対して、広津和郎は、「火に責められてゐるものには水こそ救ひであり、飢に泣いてゐるものにはパンこそ救ひであり、それと全く同じ意味で、芸術の渴きを感じてゐるものには、芸術こそ救ひである。それは別々に考へなければならない。主観的な思想としては兎も角、客観的な妥当を人に強ひる思想としては、それ等のものゝ混同は、見逃すべからざる誤謬である」と述べて、批判を加えた<sup>45</sup>。確かに、生命を維持するための渴望と、芸術のような文化的活動への渴望とは質の違ったもので混同さるべきではないが、菊池は両者のどちらが人間にとり究極的かということを問い、前者であるとしているのであるから、広津の議論は菊池の所説への十分な反論になっていない。

自然災害や戦争のような極限状況において現れた社会と人間の本質を文学者の眼で見つめた記録文学が成立する可能性は、トルストイの『戦争と平和』（1864-69年）や、ヘミングウェイの『日はまた昇る』（1926年）や、『武器よさらば』（1929年）や、大岡昇平の『俘虜記』（1949年）や、さらには、『レイテ戦記』（1971年）や、野間宏の『真空地帯』（1952年）の例が示すように十分に存在する。しかし、痛切な体験が文学者の感性と思索を通して文学作品として昇華するためには、十分な時間と思索することが出来る環境が必要である。鈴木三重吉が震災2ヶ月後の1923（大正12）年11月に『赤い鳥』に発表した「大震災記」という小文は、単なる震災の体験記や随想の域を越えて、関東大震災の輪郭とその

<sup>42</sup> 菊池寛「災後雑感」『文藝春秋』大正12年11月号（『文藝春秋』2011年5月号262-263頁に再録）を参照。

<sup>43</sup> 芥川龍之介「妄問妄答」『芥川龍之介全集』第10巻、岩波書店、1996年、166-169頁。

<sup>44</sup> 菊池寛「災後雑感」『中央公論』大正12年10月号（『編年体 大正文学全集 第十二巻 大正十二年』ゆまに書房、2002年、554-557頁に再録）を参照。

<sup>45</sup> 広津和郎「非難と弁護（菊池寛に対する）」『時事新報』大正12年11月号4-9日、18日（『編年体 大正文学全集 第十二巻 大正十二年』ゆまに書房、2002年、558-564頁に再録）を参照。

中に現れた社会と人間の本質を冷静に記そうとしており、記録文学へと向かう一步を踏み出しているが、まだ大震災の全貌を描き切るには至っていない<sup>46</sup>。ちなみに、関東大震災を題材にした本格的な記録小説である、吉村昭作『関東大震災』が書かれたのは、震災から50年経った1973年であった。但し、吉村は震災の体験者ではなく、歴史資料の調査と証人の取材の上で一種の歴史小説としてこの著作を執筆したのであり、大岡や野間が自ら体験したことを題材に戦争文学を書いたのとは事情が異なっている。

他方、日本には俳句や短歌という短詩形の伝統文学があり、一定の文学的意匠のもとに構想を立てて言葉による仮構の世界を構築する小説や戯曲とは異なり、目にした折々の風景を詠み、その時その時の心情を謳う即興の芸術として存在している。これらは芥川の所謂「無意識の芸術的衝動」が発現する文学であり、他の芸術形態とは異なり、震災のような緊急時にも、即座に生み出される可能性を持っている。実際のところ、関東大震災の際に俳人や歌人は震災体験を俳句や和歌として表現した。俳人の河東碧梧桐は、「震災雑詠」と題した一連の句を詠んだ。その一部を以下に紹介する<sup>47</sup>。

松葉牡丹のむき出しな茎がよれて倒れて  
 青桐吹き煽る風の水汲む順番が来る  
 屋根ごしの火の手に顔さらす夜  
 焼跡を行く翻へる干し物の白布

震災後に自ら体験した窮乏生活を、静かに見つめる文人の達観したような心境を感じさせる句である。

これに対して、当時の歌人たちは、震災の恐怖や東京が壊滅した衝撃をよりはっきりと歌い上げている。例えば、明星派歌人の与謝野晶子は、「天地動く」と題した一連の歌を残している。その一部を以下に紹介する<sup>48</sup>。

天地崩ゆ生命を惜しむ心だに今しばしにて忘れはつべき

<sup>46</sup> 鈴木三重吉「大震災記」『赤い鳥』大正12年11月号（『編年体 大正文学全集 第十二卷 大正十二年』ゆまに書房、2002年、441-450頁に再録）。

<sup>47</sup> 河東碧梧桐『碧』大正12年10・11月合併号所収（『編年体 大正文学全集 第十二卷 大正十二年』ゆまに書房、2002年、613-614頁に再録）。

<sup>48</sup> 大日本雄辯會講談社編『大正大震災大火災』大日本雄辯會講談社、大正12年所収（『編年体 大正文学全集 第十二卷 大正十二年』ゆまに書房、2002年、441-450頁に再録）。

休みなく地震して秋の月明にあはれ燃ゆるか東京の街  
 頼みなくよりどころなく人の身をわが思ふこと極りにけり  
 なほも地震揺ればちまたを走る人生き遂げぬなど思へるもなし

これらの歌は大地震の直後にまだ余震が続く中で作られており、歌人の感じた恐怖や不安や哀惜の情が直截に歌われている。

アララギ派歌人の島木赤彦は、震災後の東京の悲惨な情景を目の当たりにして、万葉調の古風な和語を駆使しながら哀調を帯びた歌を詠んだ。歌集『太虚集』には、「関東震災」の見出しのもとに一連の歌作が収められている。その一部を以下に紹介しよう<sup>49</sup>。

灰原をふみつつ人の群れゆけり生きたるものも生けりともなし  
 かくだにも道べにこやる亡きがらを取りて歎かむ人の子もなし  
 埃づく芝生のうへにあはれなり日に照らされて人の眠れる  
 現世ははかなきものか燃ゆる火の火<sup>ほ</sup>なかありて相見けりちふ  
 焼け跡に霜ふるころとなりけり心に沁みて澄む空のいろ  
 焼け跡に霜ふる見れば時は経ぬ夢のごとくも滅びはてにし

アララギ派は正岡子規の影響を受けて写生を重視する歌風を持っている。しかし、彼等も短歌の本質を、目に映る情景を客観的に写すことではなく、その神髄を捉えて表現することと考えており（このことを齊藤茂吉は「実相観入」と呼んだ）、歌人の心の中に生じた心象風景も写生の対象に含めている<sup>50</sup>。アララギ派の代表的歌人の一人である島木赤彦の震災歌に、「あはれ」や「はかなし」という歌人の抱いた感情を直截に表現する言葉が出て来るのも決して不思議なことではない。

他方、当時の代表的詩人たちも震災体験を元に詩作を行い、震災を憶える詩集『噫東京』と『災禍の上に』が年内に刊行された<sup>51</sup>。例えば、西條八十は、「大東京を弔う」という追悼の死を詠んだ。その冒頭で西條は以下のように述べている<sup>52</sup>。

少年の日

<sup>49</sup> 『現代短歌全集』第五巻 大正十一年～十五年、筑摩書房、2001年、231頁より引用。

<sup>50</sup> 齊藤茂吉「短歌における写生の説」『齊藤茂吉歌論集』岩波文庫44-3、1977年、135-140頁を参照。

<sup>51</sup> 西條八十他『噫東京』交蘭社、1923年、詩話会編纂『災禍の上に』新潮社、1923年を参照。

<sup>52</sup> 西條八十他『噫東京』交蘭社、1923年、8頁。

私の手飼ひの小鳥は  
 野良猫のために噛み殺された、  
 古びた籠のほとりに  
 落ちゐた美しい小羽根を  
 私は幾日間飽かずに眺め、流涕したことか、  
 そのまゝの痛ましい思ひを、ああ東京よ、  
 私は今おまへの上感ずる。

西條は華やかな都会であった東京が震災によって廢墟同然になったことを、野良猫に噛み殺された愛玩の小鳥の運命に重ね合わせている。失われた都市への感情移入し、追悼の詩文を捧げる例は、既に、旧約聖書の『哀歌』に見られる。この文書には、美しきシオンの都であるエルサレムが、紀元前 587 年に起こったバビロニアの侵攻によって完全に破壊され、廢墟になったことを悼む一連の追悼歌が収められている。

今回の東日本大震災後にも、多くの俳人や歌人が震災の情景やその時に感じた思いを俳句や歌に託して表現している。例えば、震災後、俳誌の『俳壇』に発表された俳句には、以下のように震災体験が反映されたものが見られる。

余震なほ座して見上ぐる春燈	棚山波郎 <sup>53</sup>
大地震やカンテラ走る春の闇	辻 桃子 <sup>54</sup>
大地震春星は綺羅極めたり	藤木俱子 <sup>55</sup>
死の扉意外に近し名残雪	同上
陽炎や瓦礫めぐりて母探す	柏原眠雨 <sup>56</sup>
余震続く地に馬鈴薯の種を置く	同上
この廢墟日本にあらず春満月	菅原関也 <sup>57</sup>
大津波春を毀して引きゆけり	田中一光 <sup>58</sup>
ふきのたう余震の中に目をひらく	森川光郎 <sup>59</sup>

<sup>53</sup> 『俳壇』2011年6月号, 34頁。

<sup>54</sup> 同 60頁。

<sup>55</sup> 同 62頁。

<sup>56</sup> 同 64頁。

<sup>57</sup> 同 66頁。

<sup>58</sup> 同 70頁。

<sup>59</sup> 同 72頁。

春来た風地震に崩れしままの塀                      矢須恵由<sup>60</sup>  
 桜咲ク地震ニモ津波ニモマケズ                      太田土男<sup>61</sup>

これらの俳句の多くは、震災後の被災地にも春が訪れ、自然の営みが営々と続く様子を静かに描写している。俳句は季語の約束があり、季節の移り変わりや風景を短い言葉で描写するのに適しているので、震災後の風景も春の訪れとの関連で詠まれることとなったのである。これに対して、短歌の方には季語の約束はなく、季節感もさることながら人の心情をより直接に謳うことが可能である。かくして、俳人の長谷川權は、震災に触発された強い思いを俳句ではなく、短歌に託して一気呵成に表現し、『震災歌集』を上梓することとなった<sup>62</sup>。その一部を以下に紹介しよう<sup>63</sup>。

津波とは波かとはばかり思いしがさにあらず横ざまにたけりくるふ瀑布  
 乳飲み子を抱きしめしまま溺れたる若き母をみつ昼のうつつ  
 みちのくの春の望月かなしけれ山河にあふるる家郷喪失者の群れ  
 黒々と怒りのごとく昂ぶりし津波のあとの海のさざなみ

他方、震災後に歌誌『短歌』に発表された一連の短歌には、以下に見るように、震災の悲惨な体験を経て心に浮かんだ深い悲しみの情が、伝統的な和語を通して表現されている。そもそも、人間の悲しさは日本の伝統文学の重要な主題の一つである。

巨大波が一市を黒く平たくす見つつ霧のごとき悲哀湧く                      高野公彦<sup>64</sup>  
 けふも聴こゆ鼓室のそとの遙かなる被災地の悲しみのこゑごゑ                      同上<sup>65</sup>  
 三陸の死者と生者を思ひつつ石路の光葉にしばし屈みぬ                      同上<sup>66</sup>  
 後ろめたさに苛まれつつイギリスで日本の津波のニュース見ており                      渡辺幸一<sup>67</sup>  
 濁流に奪い去られし幾万の命を思ひ心つつしむ                      同上<sup>68</sup>

<sup>60</sup> 同 78 頁。

<sup>61</sup> 同 80 頁。

<sup>62</sup> 長谷川權『震災歌集』中央公論新社、2011年を参照。

<sup>63</sup> 231 頁より引用。

<sup>64</sup> 『短歌』2011年6月号、17頁。

<sup>65</sup> 同 17 頁。

<sup>66</sup> 同 18 頁。

<sup>67</sup> 同 36 頁。

<sup>68</sup> 同 37 頁。



止まった時計いくたびも見るかなしさよ地震のあと電池替へずに置きぬ 松本典子<sup>69</sup>  
 かなしみの行く先おもふとむらひの後のびすぎた爪をながめて 同上<sup>70</sup>

マスメディアでは、「頑張ろう日本」、「頑張ろう東北」のような勇ましい掛け声が繰り返され、かき消されがちな人間の悲しみの思いが、文学の世界ではしっかりと掬い上げられて形象化されているのである。

震災を題材にして最も精力的に詩作を続けている現代詩人は、『詩の黙礼』、『詩の礫』、『詩の邂逅』を震災後に出版した和合亮一である<sup>71</sup>。彼自身の言葉によれば、彼は福島で被災した後、地震・津波・原発事故の三重苦の状況の中で、文字通り「修羅のように」詩を書き続けたのだった<sup>72</sup>。震災後の不自由で不安な生活の中で、詩を書き続けることこそが、詩人にとっての生きている証だったのである。和合は一部の短詩をツイッターで、あたかも「詩の礫」を投げるように逐次公表しており、詩人仲間や文学愛好家だけではなく、通常は詩集を手にとって読むことはないような広い読者層と対話しながら、詩作を続けることとなった。和合の詩は被災者の悲しみや怒りや不安を率直に表現すると共に、命の大切さや、生きる希望を語っており、多くの人々の共感を呼んだ。次に掲げる和合亮一の「きみは何をさがす」という詩は、被災者の悲しみや喪失感を謳っている<sup>73</sup>。

きみは何をさがすのか  
 荒れ地の前で  
 言葉の瓦礫の前で  
 黙ってたたずんで

きみは何をさがすのか  
 失われた街の姿に  
 変わらない空の青さに  
 黙ってうつむいて

<sup>69</sup> 同 42 頁。

<sup>70</sup> 同 43 頁。

<sup>71</sup> 和合亮一『詩の黙礼』新潮社、2011 年、『詩の礫』徳間書店、2011 年、『詩の邂逅』朝日新聞出版、2011 年を参照。

<sup>72</sup> 同『詩の黙礼』67 頁、『詩の礫』10 頁。

<sup>73</sup> 同『詩の邂逅』154 頁。

悲しみがきみの肩を撫でている  
 探さなくてはいけないのか  
 家を 暮らしの跡を 人を  
 言葉を 風の行方を  
 無言の涙が乾いた後で

他方、次に掲げる、「福島は私たちです」という詩は、希望を持って福島に留まり続ける決意を表現している<sup>74</sup>。

福島は私たちです  
 私たちは福島です  
 避難するみなさん  
 身を切る辛さで故郷を離れていくみなさん  
 必ず戻ってきて下さい  
 福島を失っちゃいけない  
 夜の深さに、闇の広さに、  
 未明の冷たさに耐えていること  
 私は一生忘れません  
 明けない夜は無い

## b. 人の絆

災害が起こった直後に、人々が行ったことは家族や知人の安否確認の努力である。大地震が起こった直後に停電になったが、電話やメールは数時間の間は使用可能であった。しかし、あまりにも多くの人々が同時に通信を試みたので、回線はなかなか通じなかった。但し、ツイッターやフェイスブックといったインターネット経由の新しい通信手段は、震災後も通じやすく、貴重な交信手段として用いられた<sup>75</sup>。しかし、それを活用するのは若い世代に限られた。「人間は社会的存在である」というのは、アリストテレスの古典的人間論であるが、緊急時にそれは安否確認という形を採った。仙台市内では、まもなく電話

<sup>74</sup> 同『詩の黙礼』67頁、『詩の磔』10頁。

<sup>75</sup> 川崎昌平「たくましきネットの言葉」『正論』2011年5月号81-82頁、西田亮介「ソーシャルメディアは何がでしたか？ 危機から立ち上がった『新たな縁』」『中央公論』2011年5月号150-157頁。

もメールも通じなくなり、二日間が過ぎたが、その間も公衆電話だけは、補助電源があり、使用することが出来た。この間、多くの人たちの家族との連絡は公衆電話や緊急連絡ダイヤルによった。

停電の間、被災住民が外界で起こっていることを知る情報源は、携帯ラジオであり、ラジオから聞こえてくる報道を頼りに、震災の全体像と刻々変わる現地情報を得ることとなった。これに対して、関東大震災の時はまだ日本でラジオ放送は始まっておらず、被災した人々が公共放送を通して正確な情報を得る手段がなく、流言蜚語が飛び交った。特に、東京在住の朝鮮人や社会主義者達に対して、誤った噂による情報に基づいて自警団による虐殺行為がなされるという忌まわしい事件が起こった<sup>76</sup>。今回の震災の後にも口コミやツイッターやチェーンメールを通して多くのデマが流された<sup>77</sup>。しかし、デマに惑わされた混乱行動は比較的少なかった。これは、多くの人たちが公共放送を通して確実な情報を得ており、比較的冷静に行動したからだと思われる。

停電が終わり、電話やメールが通じるようになると、家族や親戚、友人からの安否確認の電話やメール、さらには海外からのメールや手紙が届くようになった。また、自分自身も他の教員や学生達の安否確認に忙殺された。自分が安否確認の主体であり、客体であるという状況にあり、自分が他の人々と繋がっている実感を持った。近年、行方不明の高齢者や、孤独死をする人々が多く見られ、日本は「無縁社会」とされるような状態であった。しかし、今回の地震後の時期は、日頃は疎遠な近所の人たちとの協力や助け合いが見られた。人間の絆の回復による「無縁社会」の克服がなされたのである。同様な自然発生的な助け合いは、関東大震災の時にも見られ、文学者達の証言が残されている<sup>78</sup>。

東日本大震災直後から、全国の人たちからの被災地への支援の動きが生じた。全国から被災地に向けて救援物資が送られ、被災地に送られた。また、春休みや週末を利用して全国から、被災地支援のボランティア達がやって来て、瓦礫の撤去や避難所の世話などにあたった。全国各地で義援金を集めて被災地へ送る動きが広まった。大震災を経て一時的にせよ日本が一体となって事態に対処している感があった。

<sup>76</sup> 速水滉「流言蜚語の心理」『思想』1923年11月号176-183頁、『関東大震災と朝鮮人』現代史資料第6巻、みすず書房、1963年、「関東大震災」Wikipedia (<http://ja.wikipedia.org/wiki/関東大震災>)、「関東大震災と阪神淡路大震災 1923年に日本人による朝鮮人虐殺は何故起こったのか?」(<http://kan gaerukai.net/sinsai.htm>)を参照。

<sup>77</sup> 松本英明「震災時のデマ80件を分類整理して見えて来たパニック時の社会心理」BLOGOS 2011年04月08日23時14分 (<http://news.livedoor.com/article/detail/5477882/>)を参照。

<sup>78</sup> 芥川龍之介「妄問妄答」『芥川龍之介全集』第10巻、岩波書店、1996年、166-169頁、和辻哲郎「地異印象記」『思想』第25号(大正12年11月号)190頁を参照。

支援の動きは、日本国内に止まらず、世界の人々からの支援・声援が寄せられた。震災直後には、緊急支援のために外国の救援隊や軍隊が日本の被災地に派遣されたし、世界中で義援金が集められ、日本に送られた。グローバル化した世界の中で、人の絆もグローバル化していることが、改めて実感された。

### c. 国民の倫理性の問題

震災直後、被災地で略奪や混乱は起こらず、被災者はスーパーや商店の前で列を作って待った。日本人は大災害の中でも冷静沈着に秩序だって行動し、辛抱強いという称賛が、CNNやBBC等の海外メディア報道で繰り返し語られた。緊急事態への人間の対応行動は、予め計画したものでなく、社会の基底にある国民性や文化の表現と言えよう。世界の水準からすると、日本人は秩序意識が強く、我慢強いという国民性が現れた。しかし、海外メディアが報道せず、海外の人々が気付いていない暗い側面も日本の社会には存在する。例えば、被災地においても、被災しなかった地域においても、水や米やカセットボンベや単一電池のような緊急時に役に立つ物資が、一時は店の棚から消えた。消費者がパニック心理に陥り、必要以上の購買行動に走ったのがその原因である。一時的に希少化した商品を危機に便乗して買い占め、高価で転売する者もあった。さらに、町の人々が避難して無人となった地域での盗難が増加した<sup>79</sup>。さらには、義援金を装った便乗詐欺行為が発生した。

政治勢力の動きを見ると、震災直後は挙国一致で国難にあたるとして、日頃の対立を棚上げして一致団結する動きはあった。しかし、事態が少し安定してくると、大災害がもたらした危機に乗じて、反対勢力を攻撃したり、自派の勢力拡大を目指す権力争いが政治家の間に見られた。その最たる例は、2011年6月2日に衆議院議長に提出され、翌6月3日に採決された自民党・公明党共同提案の内閣不信任案と、その処理を巡る与党民主党内の権力争いであろう<sup>80</sup>。

### d. 風評被害

一部の地域の特定の農産物や水産物に基準以上のヨウ素131やセシウムのような放射性物質能が検出され、出荷禁止となると、被災地の他の農産物や水産物全体が忌避された。外国では日本農産物だけでなく、工業生産物まで忌避されている。放射能という見えない脅威へのパニック行動と言える。

海外メディアの事態を誇張した不正確でセンセーショナルな報道の影響もあって、日本

<sup>79</sup> 警察庁のサイト「東日本大震災の被災状況と警察措置」(<http://www.npa.go.jp/archive/keibi/biki/presensiryo.pdf>)を参照。

<sup>80</sup> 『朝日新聞』2011年6月3日夕刊、『讀賣新聞』2011年6月3日夕刊を参照。

全体が忌避され、外交官の家族やスポーツ選手や日本滞在の外国人達が一斉に帰国する一方、日本を訪れる観光客が激減した。流言蜚語が、国外で流布し、人々の行動に影響を与えたのである。これは、被災した日本への同情や励ましとは裏腹の行動である。海外の人々の同情が、自分を危険に曝してまでのものではないことを示す事例であろう。しかし、外国人が放射能の被爆を恐れて、日本を忌避する動きを見据えた上で、敢えて日本への永住と日本国籍の取得を決めた日本文学者の Donald Keen のような例外もあった<sup>81</sup>。

#### e. 復興時と文化活動

東日本大震災が起こった時に、インド人指揮者のズビン・メータは、オペラの東京公演のために東京に滞在していて、大地震をホテルの11階で経験した。大地震後の停電と交通機関の乱れのために、予定していた公演の多くは中止となった。メータはこの時に被災者支援のためのチャリティ・コンサートの提案を行ったが、演奏会場への聴衆の足が確保できないことを理由に提案は受け入れられなかった<sup>82</sup>。震災直後は、首都圏でも芸術どころではなかったのである。しかし、少し復旧が進んで来て余裕が出てくると、人はパンのみで生きているのではなく（申命記8:3; マタイ4:4）、精神的なことや文化的なことによって支えられていることが、意識された。被災後も困難な状態が長引くにつれて、被災地の人々の心を継続して支える必要性が意識されて来た。この段階になると、人々の心に直接に訴える力を持つ音楽や、プレイする者も観る者も共に熱狂できるスポーツが役割を果たすようになった。国内でも海外でも、東日本大震災の被災者に捧げるチャリティ・コンサートや、被災者を励ますためのチャリティー試合が行われ、その収益金は被災地に送られた。特に、インド人指揮者のズビン・メータは、地震や放射能被爆を恐れて外国人の演奏家による日本公演が次々と中止になる中で敢えて再来日して、2011年4月10日に被災地支援のためにコンサートを開催し、NHK交響楽団を指揮してベートーベンの第九交響楽を演奏した。本人の弁によれば、この行動は被災した日本人を励ますためであった<sup>83</sup>。

<sup>81</sup> 『朝日新聞』2011年4月15日朝刊、『讀賣新聞』2011年4月15日朝刊。さらに、ドナルド・キーン「なぜ、今『日本国籍』を取得するのか」『文藝春秋』2011年8月号156-163頁を参照。

<sup>82</sup> BR Klassik が行ったインタビューの中で、メータ自身がこの間の事情を述べている。メータの公式HP (<http://www.zubinmehta.net/3.0.html>) を参照。

<sup>83</sup> 来日に先立ち、メータは次のような声明を発表した。「今月のフィレンツェ歌劇場日本公演を無念にも途中で切り上げなければならなくなって以来、この偉大な国、日本を襲った未曾有の悲劇の後に、何かこの国の素晴らしい人々を助けられることがないかと考えておりました。

この度、厳しい苦境に立たされている多くの人々を勇気づける機会を与えてくださったNHK交響楽団、東京・春・音楽祭、そしてサントリーホールの皆さん、それにフィレンツェ歌劇場日本公演を主催したNBS（日本舞台芸術振興会）にも感謝したいと思います。」（2011年3月27日 ズービン・

#### f. スローガンや CM と社会心理

テレビを通して流される CM や、スローガンは、世相を映す鏡であり、社会の人々の意識を考える際には参考になる。震災後の時期には、「頑張ろう日本」「頑張ろう東北」「頑張ろう宮城」等の標語が、マスコミのコマーシャルで流されたり、スーパーやコンビニの窓に掲げられたり、救援車の窓にステッカーとして貼られるのを度々目にした。同じようなスローガンがのべつ幕なく繰り返されると、一つのプロパガンダとして機能して、いつしか人々の意識や発想を一色にしてしまう洗脳効果が生まれて来る<sup>84</sup>。個が確立せず、真の意味の個人主義が定着していない近代日本において、社会の大勢の風潮に人々は簡単に染まり、流されていくのである。大衆社会に潜む危険がそこには存在している。他方、頑張ることを強調するキャンペーンに対して、精神医学者の側からは、被災者の気持ちを無理に奮い立たせようとしてはいけないという批判が寄せられた。自然な感情である悲しみや苦しみ、不安に蓋をして、頑張ろうと言うことは、心の回復にとって却ってマイナスになり、燃え尽き症候群を生むこともあるからである<sup>85</sup>。

震災直後はテレビやラジオから通常の CM が消え、AC ジャパン（公共広告機構）が作成した「あいさつの魔法」と「見える気持ちに」という CM が繰り返し放映された。これは、震災直後の全国的自粛ムードの中で、企業がコマーシャルを放映するのを控えたので、放送会社がその代わりに AC ジャパンが制作した公共性の高い CM を繰り返し流したことによって生じた現象であった。AC ジャパン（公共広告機構）は、サントリー会長の佐治敬三の、「企業が少しずつお金を出し合い、世の中のためになるメッセージを、広告という形で発信しよう」という呼びかけによって、1971年に設立された公益法人であり、企業の社会貢献活動の一環をなしている<sup>86</sup>。

CM「あいさつの魔法」は、震災前に作成されたものであり、次のような歌詞からなる童謡風の歌である。

♪～こんにちは ありがとう

こんばんは さようなら

メータ)。CDJournal のサイト (<http://www.cdjournal.com/main/news/zubin-mehta/37415>) より引用。

<sup>84</sup> 日本人全体が、「頑張ろう」という標語のもとに画一的になっていることに対して感じる抵抗感を、歌人の坂井修一の随想「元気になること、多様であること」『短歌』2011年6月号94-95頁は率直に表明している。

<sup>85</sup> 香山リカ「がんばりすぎてはいけない」『文藝春秋』2011年5月号284-285頁を参照。

<sup>86</sup> AC ジャパン（公共広告機構）の HP に会の沿革と趣旨及び活動についての説明がある (<http://www.ad-c.or.jp/>)。

まほうのことばでたのしいなかがポポポポ～ン  
 おはよう いただきます  
 いってきます ただいま  
 ごちそうさま おやすみなさい  
 あいさつするたびともだちふえるね ♪ AC～

繰り返されるこのCMに対しては、視聴者から沢山の抗議が寄せられたので、ACジャパンは謝罪広告を掲載して、震災後に関係ないCMを流して、人々に不愉快な思いをさせたことを詫び、次には震災後の時期に相応しいCMを流すことを約束した<sup>87</sup>。しかし、このCMは本当に震災後の時期には不似合いのものだったのだろうか？言葉の内容は特に震災とは関係ないが、挨拶の励行によって仲間を増やそうというのだから、震災後に人の絆が強調されたことと基本的なトーンにおいて矛盾はしない。

暫くしてからは、ACジャパンが制作した「見える気持ちに」という、以下のような内容のCMが度々流された。

女の子 「こころ」はだれにも見えないけれど  
           「こころづかい」は見える  
           「思い」は見えないけれど  
           「思いやり」はだれにでも見える  
 男の子 ああ、よかったら……この席どうぞ。  
           おばあさんありがとう。  
 女の子 あたたかいこころも、やさしい思いも  
           おこないになって、はじめて見える。  
           その気持ちをカタチに。 ♪ AC～

このCMの言葉は、宮沢章二の詩集『行為の意味』に出てくる一節を基礎に構成されている。全国の人々が、被災者に同情し、ボランティア活動なり、募金なり、何か出来ることをしたいと思っていた時であるので、心の中にある思いを思い遣りの行為として形にしようというメッセージは、前のCMよりも時宜に叶ったものとなった。

<sup>87</sup> 『『東北地方太平洋沖地震』にあたってACジャパンのCM放送についてのお詫びとお知らせ』 (<http://www.ad-c.or.jp/information.html>) を参照。

被災地の復旧や復興が語られるようになった4月になると、AC ジャパンは、「今、わたしにできること・文字篇」、「今、わたしにできること・呼びかけ篇」、「日本の力を信じてる」、「日本は強い」等のCMを次々と流した。これらのCMの内容は、日本人が力を合わせてこの試練を乗り越えようというトーンが基調であり、そのために有名なスポーツ選手達が動員された。AC ジャパンのCMは、それまでの心の有りようを語るソフトなタッチから、声高に士気を鼓舞する応援団的なものになったのであった。また、日本人の強さや、日本人の連帯を強調するトーンが根底にあり、日本人の心の奥底にあるナショナルスティックな心情を掘り起こし、刺激するものとなっている。

明治以来の近代日本の日本人は非常に愛国的であり、日本においては忠君愛国ということがプラスの価値として、教育をはじめ社会のあらゆる面で強調されていた。ところが、昭和初期になると、ナショナリズムが超国家主義に転化し、周辺諸国への軍事的侵略行動になり、日中戦争や太平洋戦争（当時はそれぞれ支那事変や大東亜戦争と呼んだ）を引き起こし、国土の破壊と1945年の敗戦に帰結した。その結果、民主憲法を採択して民主国家として再出発した戦後日本においては、愛国主義を公の言論の中で強調することは少なくなった。しかし、ナショナリズムが戦後日本からなくなった訳ではない。戦後社会の国家意識の欠如を批判する言辞は、保守的知識人達によって繰り返しなされて来ており、主として戦前社会を経験した古い世代の支持を受けて来た。また、1998年に日の丸と国旗とし、君が代を国歌とする「国旗及び国歌に関する法律」（通称、国旗・国歌法）が成立し、翌1999年に施行されたことは、戦後の政治体制を担って来た支配勢力が、国家意識を強調する方向に歩んでおり、それを国民の多数がそれ程抵抗なく受け入れているという現状を示している。一部の人々（特に、キリスト者の教員）は、公立学校の入学式や卒業式において君が代を起立斉唱することを参列者に強制することを、思想信条に対する侵害として抵抗しているが、社会の大勢はそうした態度に十分な理解と共感を示してはいない。例えば、2011年5月30日に出された最高裁第二小法廷の判決は、公立高校の卒業式において、校長から出された、起立して君が代を斉唱することを命じる職務命令に反して処分された教員の訴えを退け、国歌斉唱の際の起立命令には一定の合理性があり、合憲であるとした<sup>88</sup>。さらに、同年6月6日に出された最高裁第一小法廷判決と、同年6月14日に出された最高裁第三小法廷判決も、同様な事案について、ほぼ同内容の結論を言い渡した<sup>89</sup>。

<sup>88</sup> 『朝日新聞』2011年5月31日朝刊1面。

<sup>89</sup> 勝野正章「『日の丸・君が代』最高裁判決で問われる学校観」『世界』2011年8月号20-24頁を参照。



戦後日本の社会も依然として個人の思想信条の自由を十分に尊重しない国粋主義的体質を持っているのである。標準的日本人は、日頃国家意識や愛国心を声高に唱えることをしないが、日本人の心の底にはナショナリスティックな心情が存在している。オリンピックやサッカーのワールドカップのような国際的スポーツイベントの際には、マスコミ報道が日本チーム応援一色になり、いつもはスポーツには余り関心がないような人々まで、日本人や日本チームの活躍に一喜一憂し、声援を送る現象が起こる。今回の震災について言えば、日本人が一丸として立ち向かうべき、一つの国難として受け止められ、日頃は心の奥底で眠っていた日本人としての国民感情を呼び起こす効果を持ったのである。

震災から暫く経った時期には、坂本九のヒット曲「上を向いて歩こう」と「見上げてごらん夜の星を」を、複数の歌手がリレーで歌う CM が度々流された。宣伝する商品も提供する会社名も出ないので、一見しただけでは誰が何のために流すのか分からない不思議な CM であった。調べてみると、サントリーが大震災後の日本人に未来への希望を与えるようなメッセージを送るという趣旨で制作・放映したものであった<sup>90</sup>。サントリーのこれらの CM は、意図において AC ジャパンが制作したものと同様な公共性の高いものと言えよう。

「上を向いて歩こう」は、永六輔作詞、中村八大作曲の流行歌で、1961年に坂本九が歌って大ヒットした。海外では、SUKIYAKI song として知られ、イギリスやアメリカでも愛唱された<sup>91</sup>。「見上げてごらん夜の星を」は、永六輔作詞、いずみたく作曲の流行歌であり、元々は、大阪労音が1960年に制作・公演した同名のミュージカル『見上げてごらん夜の星を』の主題歌として歌われた<sup>92</sup>。1963年に坂本九が歌うと、大ヒットして日本中で歌われた。これらの歌は、1960年の安保紛争の終結以後、挫折感が漂う青年世代を励まし、希望を与える意味を込めて作られたものである<sup>93</sup>。二つの歌は分かり易い歌詞と坂本九の庶民的なキャラクターも手伝って、当時の青年世代を超えて広く歌われ、1960年代前半の日本を代表する流行歌となった。震災からの復興が言われている2011年の日本に、これらの流行歌が CM を通して流されると、1960年代前半頃の時代の雰囲気を感じている

<sup>90</sup> サントリーの HP ([http://www.suntory.co.jp/enjoy/movie/d\\_s/880953901001.html](http://www.suntory.co.jp/enjoy/movie/d_s/880953901001.html)) を参照。

<sup>91</sup> 「上を向いて歩こう」 *Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/上を向いて歩こう>) を参照。

<sup>92</sup> 「見上げてごらん夜の星を」 *Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/見上げてごらん夜の星を>) を参照。

<sup>93</sup> この点は、失恋した女性の死への願望をメランコリックな調子で歌った西田佐知子の「アカシアの雨がやむとき」が(1960年発表)、歌詞に込められた本来の意図から離れて、安保世代の虚脱感と挫折感を表現するものとなったことと対比的である。詳しくは、「アカシアの雨がやむとき」 *Wikipedia* (<http://ja.wikipedia.org/wiki/アカシアの雨がやむとき>) を参照。

中高年世代には、失望や挫折を乗り越えて繁栄する日本を築いてきた歴史的記憶と、大震災の試練を越えて復興を目指す者が抱く未来への希望とが二重写しになったのである。

### 3. 宗教の役割

#### (1) 震災の意味を問う問い

震災は、何故起きたのか？ 何故、他の人々でなく、この人々が被災し、苦しんでいるのか？ 原因の科学的説明は、出来事がどのようにして起こったかの説明に留まる。出来事の究極的意味について答えるのは、哲学や宗教である。

#### a. ローマ教皇ベネディクト 16 世と少女の問答<sup>94</sup>

*Christian Today* (2011 年 4 月 23 日報道) によると、4 月 22 日に放映されたイタリア放送協会の番組「ア・スア・イマジネ」において、日本に住む少女エレナは、ローマ教皇との対話において、「私は日本人で 7 歳です。私はとても怖い思いをしています。大丈夫だと思っていた家がとても揺れ、同じ年頃の子どもがたくさん亡くなったり、外の公園に遊びに行けないからです。なぜこんなに悲しいことになるのか、神様とお話ができる教皇様、教えてください」と質問した。教皇は、「私も『なぜこのようなことが。他の人々は平安のうちに生きているのに、なぜあなた方は苦しまなければならないのか』という同じ問いを持っています。我々は答えを持っていませんが、罪なきキリストがあなた方と同じく苦しまれたということは知っています。イエスの生涯を通して来られた真実なる神は我々と共にいるのです」と答えた。さらに、教皇は言葉を続け、「悲しみの中にあっても、たとえすべての答えを知らないとしても、神は我々の側におられ、我々を助けてくださいます」と述べた。

少女の問いは、神が創造した世界において何故大災害が起こり、自分たちは何故悲惨な体験をしなければならないのかという神義論の内容を持っている。これに対して、教皇は震災の神学的意味付けの義論に立ち入ることを避け、率直に自分も同じような疑問を持っていると述べ、人間の苦しみをイエスが共に苦しんだ事実と、悲しみの中にある者と神は共におられるという事実を目を向けることを促して励ました。

神が本当に存在するなら、何故、世界で大きな不義が行われ、罪なきものが苦しみ虐殺されなければならないのだろうか？ とは、ナチス・ドイツによるユダヤ人虐殺や、広島・長崎への原爆投下の出来事を経た世界で生まれた真剣な問いであった。ホロコーストを生

<sup>94</sup> *Christian Today* (2011 年 4 月 23 日報道)、『キリスト新聞』2011 年 5 月 17 日号第 1 面を参照。

き延びたユダヤ人作家エリ・ヴィーゼルの、強制収容所での体験を記した自伝的小説『夜』の中に、次のような一節がある<sup>95</sup>。

私のうしろで、さっきと同じ男が尋ねるのが聞こえた。

「いったい、神はどこにおられるのだ。」

そして私は、私の心のなかで、ある声はその男にこう答えているのを感じた。

「どこだって。ここにおられる——ここに、この絞首台に吊されておられる……。」

その晩、スープは屍体の味がした。

ヴィーゼルはホロコーストの出来事の中に神の死を見たのであった。幼少時から敬虔なユダヤ人として育ったヴィーゼルの胸中に去来した思いは、全能の神が存在するなら、このような不義と悲惨を許すはずはない。そのような世界を許容しているのなら、神は死んだと結論せざるを得ないということであろう。彼は神に対する怒りをぶつけた後に、神よりも人間の方が強く偉大であるという結論に達した<sup>96</sup>。

歴史の中で行われた不正義や、罪のないもの達の苦しみに際しての神の問題を、カトリック作家の遠藤周作は、16世紀から17世紀初頭に起こったキリシタン迫害に関連して提起し、そこに神の沈黙を見た。世界において、罪のない者が信仰故に捕らえられ、拷問を受け、虐殺されているが、神は歴史世界に介入することをせず、沈黙している<sup>97</sup>。そのような中で、信を曲げずに殉教する者もあったが、弱さ故にキリスト教信仰を捨てる転び信徒もあった。キリストはそうした心の弱さを救し、彼らと共にあるというのが、小説『沈黙』を通して語られた遠藤の結論である<sup>98</sup>。

20世紀以後の世界に起きたホロコーストや、広島長崎への原爆投下や、東日本大震災のような大災害による惨事を目の当たりにして、全能の神がいて何故このようなことが起こるのかという、神議論的問いをカトリック神学者の門脇佳吉も提起した。彼が達した結論は、神の死や神の沈黙ではなく、神の子の共苦であった。門脇によれば、神の子キリストは、十字架上で殺される者と共に殺されたのであり、今も苦しむ者と共に苦しむというものであった<sup>99</sup>。

<sup>95</sup> エリ・ヴィーゼル（村上光彦訳）『夜』みすず書房、1967年、110頁。

<sup>96</sup> 同111-114頁。

<sup>97</sup> 遠藤周作『沈黙』新潮社、219-220頁。

<sup>98</sup> 同225頁。

<sup>99</sup> 門脇佳吉「私を悩ませ続けた大疑問」『パウロの中心思想』教文館、2011年、277-285頁を参照。

このように神義論的問いは、大災害や大虐殺が起こる度に、歴史の中で問い続けられており、回答が模索されてきた。しかし、義人がこの世界で何故苦しまなければならないのかという問いは、既に旧約聖書のヨブ記の主題となっており、再読に値する<sup>100</sup>。旧約聖書の記述によると、ヨブは元々大変敬虔な人物で、神を敬い、悪を避ける生活を送っていた（ヨブ 1: 1）。ヨブには七人の息子と二人の娘があり、しかも、羊やらくだや牛やロバを沢山所有する富豪であり、何一つ不自由のない生活を送っていた。ところが、天上で神とサタンが一つの賭を行ったことで状況は一変する。サタンは神に対し、利益がないのに人が神を敬うことがあるだろうか？ ヨブが神を敬うのは、神の祝福にされて財産を与えられているからであり、財産が奪われれば、神を呪うに違いないと言う。神はサタンにしたようにするが良いと言うと、サタンは、災難をヨブに下し、ヨブの財産を奪い、子供たちを死なせた。しかし、ヨブは、「わたしは裸で母の胎を出た。裸でそこに帰ろう。主は与え、主は奪う。主の御名はほめたたえられよ。」と言って、神を非難することなく、運命を甘受した（1: 21）。

次に、サタンはヨブに重い皮膚病を送ったが、それでも彼は、「わたしたちは、神から幸福もいただいたのだから、不幸もいただくのではないか。」と言って、愚かなことを言わず、神を呪うことをしなかった（2: 10）。

ヨブの災難を聞いて、エリファズ、ビルダド、ツォファルという三人の友人が慰めるために遠くからやって来る。この三人の友人とヨブの交わした対話が、ヨブ記三章から二八章までの内容となっている。友人たちは、神は正義を嘉し、不義を罰するという伝統的な勧善懲悪の考え方に立っており、ヨブがこれ程の不幸に見舞われるのは何か大きな罪を犯しているに違いないと考え、ヨブに対して罪を隠さずに認めるように善意から繰り返し勧めた。しかし、ヨブには全く身に覚えがないことなので、友人たちに反論することになり、両者の間に激しい論争が起こる（ヨブ記 29-30 章）。結局のところ、友人たちはヨブを説得することが出来なくて、黙ってしまう。友人たちを言い負かしたヨブは、最後に神に対して激しい調子で問いかける。そのポイントは、自分は一切不義を働いていないのに、神は何故災難を下すのかということである。

<sup>100</sup> ヨブ記を神義論の点から詳しく論じた例は、並木浩一「神義論とヨブ記」『「ヨブ記」論集成』教文館、2003年、111-167頁、同「ヨブ記からの呼びかけ」『福音と世界』2011年8月号24-29頁に見られる。また、芳賀力『自然、歴史そして神義論』日本基督教団出版局、1991年は、従来の神義論を人間中心の訴訟論的神義論として斥け、神中心の頌栄論的神義論を構築しようとする組織神学的試みである。

「どうか、わたしの言うことを聞いて下さい。

見よ、わたしはここに署名する。

全能者よ、答えてください。

わたしと争う者が書いた告訴状を

わたしはしかと肩に担い

冠のようにして頭に結び付けよう。

わたしの歩みの一步一步を彼に示し

君主のように彼と対決しよう。

わたしの畑がわたしに対して叫び声をあげてその畝が泣き

私が金を払わずに収穫を奪って食べ

持ち主を死に至らしめたことは、決してない。

もしあるというなら

小麦の代わりに茨が生え

大麦の代わりに雑草が生えてもよい」(ヨブ 31 : 35-40)。

神が創造した世界において罪のない者が何故悲惨な体験をしなければならないのか？  
 ということは、繰り返し問われて来た。今回の大震災においては、2011年9月10日現在で、  
 15,781人もの人々が犠牲になり、4,086人の人たちが猶も行方不明となっている。生き残った  
 人たちの中には、家族を失い、家を失い、工場や商店を失い、身よりも財産もなくなって  
 避難所に身を寄せている人たちが多くいる。被災した人たちが、被災しなかった人たち  
 よりも罪深かったかという点、勿論、そのようなことはなく、住んでいた地域が震源地に  
 近かったり、海岸沿いで津波の影響を直接に受ける場所であったりしたに過ぎない。災  
 害という自然現象は、人間の倫理的資質に関係なく襲って来るものである。

しかし、全能の神が創造主であり、世界はすべて主の御手の内にあるのなら、何故この  
 ようなことが起こるのか、罪のない人が被災し苦しむのはどうしてなのかという問いは、ヨ  
 ブに限らず人の心の中に絶えず生じて来る。実際に同様な問いを東日本大震災に関して、  
 先に見たように日本に住む少女エレナはローマ教皇に投げ掛けた。良く考えてみると、こ  
 の問いは、「エロイ、エロイ、レマサバクタニ（我が神、わが神、何故わたしをお見捨て  
 になったのですか?）」という十字架上のイエスの問いに重なる（マルコ 15 : 34）。神の  
 子であり、罪を犯したことの無いイエスが、何故、捉えられ、拷問を受け、断罪され、極

悪人のように十字架刑を受けなければならなかったのか？ということとは大きな謎であり、イエスにあっても不条理であった。それは、そのような不条理な苦しみの中にある人間と共にイエスは歩み、その苦しみを共に担い、共に問い続けるということに他ならない。

### b. 震災天罰論

今回の震災に際して、東京都知事石原慎太郎が震災天罰論を口にし、宮城県知事の抗議を受けて引っ込める経緯があった。石原慎太郎は3月14日に、東日本大震災について、「日本人のアイデンティティーは我欲。この津波をうまく利用して我欲を1回洗い落とす必要がある。やっぱり天罰だと思う」と述べた<sup>101</sup>。これに対して、被災地の宮城県知事村井嘉浩が、「塗炭の苦しみを味わっている被災者がいることを常に考え、おもんばかった発言をして頂きたい」と抗議したので、石原は3月15日に、「言葉が足りなかった。撤回し、深くお詫びする」と述べて謝罪した<sup>102</sup>。しかし、石原の撤回声明にも拘わらず、保守派の論客達の中には石原の当初の天罰論に共感した者も少なくない<sup>103</sup>。

関東大震災の時には天譴論を、銀行家の渋沢栄一や宗教者である内村鑑三が唱えた。天譴論とは、災害は天が人間に下した譴責であるという議論のことである。渋沢栄一は当時、東京商業会議所会頭であり、経済界の重鎮であった。渋沢は震災直後に、内務大臣の後藤新平に請われて帝都復興審議会の委員となって政府の復興計画立案に参加すると共に、財団法人協会の副会長として被災者の救援活動に関与し、大震災善後会を設立して義捐金を募る活動を行った<sup>104</sup>。渋沢は東京の町の復興と共に、人心の復興を唱える一環として震災天譴論を繰り返し開陳したのであった。渋沢が震災天譴論を初めて口にしたのは、大震災善後会設立に向け1923年9月9日に開かれた東京商業会議所の協議会の場であり、発言は以下の通りである<sup>105</sup>。

「今回の大震災は日に未曾有の大惨害にして、之天譴に非ずや、惟ふに明治維新以来我国の文化は長足の進歩を成したるも、政治、経済社交の方面に亘り、果たして天意に背くことなかりしや否や吾人は寒心に堪えざるものあり。」

<sup>101</sup> 『朝日新聞』2011年3月14日夕刊。

<sup>102</sup> 『朝日新聞』2011年3月15日夕刊。

<sup>103</sup> 桶谷秀昭「天罰か天啓か」『正論』2011年5月号69-74頁、佐伯啓思「『おそれ』を日本再建の基軸に」同77-78頁を参照。

<sup>104</sup> 北原糸子「渋沢栄一と関東大震災」『渋沢栄一と関東大震災—復興へのまなざし—』渋沢史料館、2010年、4-16頁を参照。

<sup>105</sup> 『東京商業会議所報』6巻10号（1923年11月）19頁。

これは震災に触発された近代日本批判であり、儒教的な道德論の色彩が強い。ちなみに、渋沢の一連の震災天譴発言の中で最も反響を呼んだのは、『萬朝報』に掲載された次の一文である。

「今回の震災は未曾有の天災たると同時に天譴である。維新以来東京は政治経済其他全国の中心となって我が国は発達して来たが、近来政治界は犬猫の争闘場と化し、経済界亦商道地に委し、風教の退廃は有島事件の如きを賛美するに至ったから此大災は決して偶然でない。」<sup>106</sup>

渋沢の天譴論は、明治維新以新興国としての繁栄の中で奢り、私利私欲に走り、道德的に乱れた日本人に与えた天の譴責が関東大震災であるという趣旨であり、当時はかなりの賛同を呼んだ。例えば、無教会運動の創始者の内村鑑三は、『主婦之友』1923年10月号に寄せた、「天災と天罰及び天恵」という文章の中で、渋沢の発言に賛意を表し、「実に然りであります。有島事件は風教墮落の絶下でありました。東京市民の靈魂は、其財産と肉体とが滅びる前に既に滅びていたのであります。斯かる市民に斯かる天災が臨んで、それが又は天罰として感ぜらるゝは当然であります」と書いた<sup>107</sup>。但し、渋沢の所謂「天譴」における「天」とは四書五經の言う儒教的な原理としての「天」である<sup>108</sup>。それに対して、内村の言う「天」とは、聖書の言う天地の創造者なる神のことである。

内村は震災直後の日記に、「東京は一日にして、日本国の首府たる榮譽を奪われたのである。天使が剣を挙げて裁判を全市の上に行うたように感ずる。……時々斯かる審判の大荒廃が降るにあらざれば、人類の墮落は底止する所を知らないであろう」と記している。個人雑誌の『聖書之研究』1923（大正12）年10月・11月号の中では、「ソドムとゴモラの覆滅」という論考の中で、「天災と罪惡の間に何か深い関係がある事は人が本能的に知るところであります。……然し乍ら人類の行為と關聯してみても、天変地変は道德的意義を帯ぶるのであります。そして其顯著しき实例の一がソドムとゴモラの場合でありました」と述べている<sup>109</sup>。

さらに、救世軍の指導者の山室軍平も、雑誌『太陽』1923（大正12）年11月号に寄せ

<sup>106</sup> 渋沢のこの発言は、『萬朝報』1923（大正12）年9月13日号に掲載された。

<sup>107</sup> 『主婦之友』1923年10月号所収（＝『内村鑑三全集』第28巻、岩波書店、1983年、18-19頁）。

<sup>108</sup> 渋沢栄一『渋沢百訓』角川ソフィア文庫104、2010年、20-27頁を参照。

<sup>109</sup> 『聖書之研究』1923（大正12）年10月・11月号、31-32頁（＝『内村鑑三全集』第28巻、岩波書店、1983年、42頁）。

た文章の中で、「此度の震災は、物欲に耽溺していた我が国民に大いなる反省を与える機会であった。墮落の底に沈淪せる国民に対して大鉄槌を下したということは、大いなる刺戟と反省とを与えるに十分であった」と述べている。

同様な天罰論は、日本基督教会の指導者であった植村正久の震災直後の次のような発言にも明確に表れている。

「文化の力も、科学の力も、こうなっては絶対に無力である。神の力は偉大である。その審判は恐るべしとは大部分の人が今度学んだ所で、黙示とか天譴などといふ文字は新聞紙にも見えた。またある地方から来援した人の言ふことには、この度の事は畢竟するに若い者どもが、あんまり田園を捨てて都へ都へと出たので、大地が怒ったのだと。或いはまたこの頃のひとは水を飲むといっても、よしみたいな管で吸ったりするからこんなことになったとも言ひ、或いはその地理的分布を見よ。虚栄の市のみが撰りに撰って悉皆やられているのはなんと不思議なことではないかと言ふ者もある。

とまれ九月十二日煥発の大詔には『朕深ク自ラ戒慎シテ已マザルモ』という御言葉があった。この度のことを神の審判とみるのは、獨り基督者のみの見方ではないことが多少知られる。私も亦たしかに神の審判であったと思ふ。されど私はこの場合ルカ傳十三章を開いて考へたい。イエス答えて言ひ給ふ。『かのガリラヤ人斯ることに遭ひたる故に、凡てのガリラヤ人に勝れる罪人なりしと思ふか。われ汝らに告ぐ、然らず汝らも悔改めずば皆同じく亡ぶべし。』云々<sup>110</sup>

植村は、『婦人之友』に寄せた「神の業の顕れんためなり」という文章においても、同様な震災天罰論を重ねて説いている<sup>111</sup>。

「しかしすべての災害必ずしもいずれかの点において罪惡と無関係であると断言することは出来ない。個人の罪の結んだ果なるものもあり、社会の罪から生じたものであろう。それで恐ろしい禍害などの遭遇えば、これは何故であるか、何の罪であるかと問わせられる。無罪を意識するものは天道是非かと怨嗟の声も放つのである。こ

<sup>110</sup> 『植村正久とその時代』第五卷、教文館、1938年、1020頁。

<sup>111</sup> 植村正久「神の業の顕れんためなり」『婦人之友』大正十二（1923）年十月号（＝『植村正久著作集 7』新教出版社、1967年393頁）を参照。



のたびの出来事についても、天罰であろう、天譴であろうと恐れ惶み、摂政殿下の御言葉として公にせられた中に然か解釈の出来る文字が見えて居る。成金国民、奢侈淫縦に流れつつあった社会が思わざるときにお灸をすえられた意味ではないだろうか。この頃の騒ぎに乗じて暴利を貪った奴らが、悪銭身に着かず、遂にそれを取り上げられてしまうような次第ではあるまいか。結局はあまり睡眠を貪り、世ごころにのみ囚えられて居るのを鞭撻されたような道理と見ることが出来ようではないか。ここに心付いて、恐懼身を措くに所なく、反省戒慎して、やや敬虔の念を生ずることが出来れば、地震も火事も苦い良薬で、国民の真生命を発揮する外科療治となるであろう。」

しかし、こうした震災天罰論を聞くと、私たちが大きな違和感を憶えるのも事実である。文明生活を享受している私たち現代人が、繁栄の中で私利私欲に走ったり、退廃的になってモラルが低下することは事実であり、自ら反省することは大事だが、そのことと震災が起こったという事実との間に本当に因果関係があるのだろうか？<sup>112</sup> 創世記のソドムとゴモラの話のように、旧約聖書の一部に内村鑑三が言うように天罰論の要素が見られるのは、事実であるが、それを現実に起きた大災害に機械的に当て嵌めることは極めて危険なことのように思われる。震災で命を奪われた人たちが、震災を生き延びた人たちよりもより物欲に耽溺していたり、不道德的な生活を送っていたからその罰を受けたのでは全く言えない<sup>113</sup>。特に、今回の震災は日本の繁栄と奢りの中心であった首都圏ではなく、過疎地で高齢化が進む東北地方を襲った。津波の被害が特に大きかった三陸地方などは漁民が海で魚を獲って暮らす場所であり、富や奢侈とは縁遠いところであったことを考えれば、災害と人間の罪悪や物欲と結び付ける因果関係は完全に破れている。

## (2) 宗教者の務め：慰めと希望

人間の力を越えた出来事に直面して、人間の世界を越えた存在を信じ、地上的世界を越えた彼岸の世界の幸いを説く宗教の役割は大きい。どんなに災害を防ぐ工夫をしても、突然、襲って来て人間の生活を破壊し、命を奪う災害は起こって来る。残された人々に慰めと平安を祈り、希望を与える役割は、特に宗教に期待される。宗教は人間の想定を越えた苦難に際しても、慰めを語りうるのである。仏教的視点からすれば、大災害によって多く

<sup>112</sup> 既に、関東大震災の際に哲学者の阿部能成が、震災という自然災害に自然の意志や道徳的意味付けを見いだそうとする考え方を非合理的なものとして退けている。阿部能成「震災と都会文化」『思想』第25号（大正12年11月号）141-142頁を参照。

<sup>113</sup> 同様の指摘を、関東大震災の際に唱えられた天譴論に対して、作家の芥川龍之介が行っている。芥川龍之介「大震に際せる感想」『芥川龍之介全集』第10巻、1996年、岩波書店、152-154頁を参照。

の人が犠牲になり、生活基盤が破壊されることは、世の諸行無常のしるしである<sup>114</sup>。仏教界は今回の地震に際して、様々な緊急支援活動を行うと共に、僧侶たちを被災地に派遣して、身元不明で引き取り手がない状態で土葬や火葬された多くの死者のために読経を行った<sup>115</sup>。

キリスト教信仰の視点からすれば、苦難は神が与えた試練であるが、神は試練に耐える力を与え、逃れの道（解決の道）を用意しているとされる（第一コリント 10: 13）。震災の中で宗教が語るべき事は裁きではなく、慰めや希望である。震災のために命を亡くした数多くの人たちの死を弔い、天における平安を祈るのはまずもって宗教がしなければいけない事柄である。生き残った人たちは、愛する者を突然に失った悲しみにのうちにありと同時に自分たちが生き残ったことや、身内を助けることが出来なかったことへの罪責感を持っている。このような人々に対して、残された命の大切さを語り、慰めや励ましを語るこそが宗教者の使命である。

内村鑑三は、彼は関東大震災に際して裁きばかりでなく、旧約聖書の預言者がそうであったように慰めや希望も語っていた。『聖書之研究』1923年10月号の中では、先に引用した天譴論を展開するだけでなく、「今は悲惨を語るべき時ではありません、希望を語るべき時であります。夜はすでに過ぎて光が望んだのであります、皆様光に向かってお進みください。殺さん為の打撃ではありません。救はん為の名医の施した手術であります。感謝して之を受けて、健康にお進みなさい。我民の罪惡を責むるの時は既に過ぎた。今より後はイザヤ書第四十章以下の預言者となり、彼等を慰め、彼等の蒙りし傷を癒やさねばならない」とも述べている<sup>116</sup>。内村は近代日本において、裁きを語って悔い改めを迫る預言者的人物であると共に、うちひしがれた人々に慰めと希望を語る回復の預言者の務めも担おうとした人物であったということになる。

また、先に引用した植村正久の文章も、震災天罰論を説いて悔い改めを勧めるだけでなく、救護活動に携わることを神の愛の業に参与することとして、積極的に推奨していることも指摘しておかなければならないのであろう<sup>117</sup>。

<sup>114</sup> 山折哲雄『絆 いまを生きるあなたへ』ポプラ社、2011年、21-72頁を参照。

<sup>115</sup> 全日本仏教会のHP上のサイト、「僧侶による被災地支援ボランティア結成のお願い」([http://www.jbf.ne.jp/2011/03/post\\_190.html](http://www.jbf.ne.jp/2011/03/post_190.html))を参照。

<sup>116</sup> 『聖書之研究』1923（大正12）年10月・11月号、鷲見誠一「関東大震災と内村鑑三」『福音と世界』2011年5月号6頁を参照。

<sup>117</sup> 植村正久「神の業の顯れんためなり」『婦人之友』大正十二（1923）年十月号（＝『植村正久著作集 7』新教出版社、1967年392頁を参照。

「九月一日の災害は徒に思弁に耽り、その原因を討論するに用ゆべき機会ではない。これを端緒とし、これを動機として、神と歩調を整え、その愛の業に参加し、退いて精神を鍛錬し、敬虔の気風を養い、信仰の生活を修成すべき機会である。誰も作動くことの出来ない夜来たらんで、日暮れて途いよいよ遠く、善きことの実現されるのを待ち焦がるような心持ちになり、壮烈な志を抱くに至った人も必ずあるだろう。災害は天を怨み人を尤め、余力の生ずるを俟って差し支えなき思弁なぞに囚えらるべき機会ではない、寧ろ進んで善きことをなし、世の発達、人の改善進歩に貢献すべきことを志とすべき筈である。この盲人のかく生まれついた一つの理由は、明らかにここにあると、断言するのを憚らない。」

教会指導者としての植村の関心は理論的というよりも实际的であり、信徒達に対して震災の意味についての神学的な議論にうつを抜かすことを戒め、救援活動や復興のような目の前の課題を進んで果たすことを通して、社会に奉仕することを神の愛の業への参与として勧めたのであった。

関東大震災の際に宗教者が行った救援活動で際立っていたのは、賀川豊彦が行った活動である<sup>118</sup>。1923年9月1日に関東大震災が起これ、東京と横浜が壊滅的打撃を受けたという知らせを9月2日に受けると、その日の内に神戸を去って救援船山城丸で、横浜へと向かった<sup>119</sup>。横浜に上陸後、横浜の壊滅ぶりに圧倒されながらも陸路、東京へ向かい、数日滞在して、壊滅的被災状況を視察し、キリスト教関係者と今後の救援活動について協議した後、神戸に戻っている<sup>120</sup>。神戸に戻った後は、講演活動を通して義捐金を募り、準備を整えた後に数名の協力者と共に再上京した<sup>121</sup>。これ以後、賀川は活動の拠点を神戸から東京に移すこととなった。賀川は震災の被害が大きかった本所に、バラックを建てて救援物資や焚き出し等の活動に従事することを始めたが、自らも被災者同様にテントに住んでいた。賀川の考えていたのは震災後の緊急支援活動に止まらず、より長期的な視野に立った東京の復興のために、互助組織のセトルメントを設立して息の長い救貧活動を行うことであつた<sup>122</sup>。

<sup>118</sup> 詳しくは、雨宮栄一『貧しい人々と賀川豊彦』新教出版社、2005年、254-289頁を参照。

<sup>119</sup> 賀川豊彦「灰燼の中に座して」『賀川豊彦全集 第21巻』キリスト新聞社、1962年、294-299頁。

<sup>120</sup> 賀川豊彦「身辺雑記」『賀川豊彦全集 第24巻』キリスト新聞社、1964年、27頁。

<sup>121</sup> 賀川豊彦「焦土を彩色せんとして」『賀川豊彦全集 第21巻』キリスト新聞社、1962年、299-305頁。

<sup>122</sup> 同 301-302頁。

賀川は東京の惨状を見て、神義論的な問いを感じ、手記に以下のような神への祈りの言葉を記している<sup>123</sup>。

「あゝ母と その子に何の罪があつて あなたはこの災厄をお与へになつたのです？ 戦争の後のインフルエンザなら 私どもはその受く可き罰を受けます。然し 平和の時に罪もない嬰兒とその母は何を負わなければならぬ責任があつて この災厄に遭ひましたか？ 創造主よ 私はあなたに災厄に対する責任を難詰します。」

この賀川の問いは、旧約聖書のヨブの問いや（ヨブ 30：20-31：40）、エレミヤの祈りに似ている（エレミヤ 12：1-6）。神が創った世界に起きる不条理な事態に対して創造者に直接にその責任を問うているからである。しかし、この世の悲惨や不条理を目の当たりにしても、信仰者である賀川は神への信仰を捨てて、無神論者のように、神は存在しないと言うことは出来なかつた。彼は神に問いを投げかけた後に、次のように述懐した。

「わが神 わが主よ 私があなたを難詰する理由がおわかりになりましたか？ 私が 虚無論者になり得ぬが故に 私が冷たい無神論者になり得ぬが故に 私は煩悶するのです。私は私の魂の中に贖罪を意識する力を作り給うた神を疑ふことが出来ませぬ。それは実在の力です。それは確かに生き給ふ神です。私はそれを眼を以つて見ませぬ。私は耳を以つてそのみ声をきゝませぬ。

然し どうして あなた—私の神—贖罪の神を疑ふことが出来ませうか？ 罪をすら贖わんとする大発心の神—それが私の霊の本願の中に燃え立って居らせられるではありませんか？ 私はみ神の姿を外部に見ることが出来ませぬ。然し何と云ふ尊いみ姿でせう。私が正しく立たんとするその刹那より あなたは真直ぐに私の後押しをして下さるではありませんか？

その手を強く感じます。私はその御手の強い圧力に耐え難い程です。それが凡て社会に公義を求むる力であり 人類愛を請求する源ではありませんか？」

賀川は神の実在を疑うことが出来ず、むしろ、キリストを通して顕された贖罪愛を実感し、自分は神の御手によって支えられて、社会において正義を行い、人類愛を実践していると

<sup>123</sup> 賀川豊彦「鳳凰は灰燼より甦る」『賀川豊彦全集 第21巻』キリスト新聞社、1962年、290頁。

感じていた。そのために、賀川は神義論的問い掛けを自ら中断して、たとえ神が地震と火事で人類に対する脅迫を続けることがあっても、最早反抗することはせず、愛をもって神に酬いることを決心するのである<sup>124</sup>。

今回の東日本大震災にあつては、賀川豊彦のような傑出した個人が支援活動を大々的に行うことは見られないが、各教派教会は、それぞれ早い時期から組織的救援活動を行っている。例えば、カトリック教会では、3月12日に教皇ベネディクト16世が、被災者へのお見舞いの言葉を発表した。3月14日にカリタスジャパンは被災者救援のための募金活動を開始した。3月17日に仙台教区はサポートセンターを設置し、信徒や地域の被災者に対して救援物資の配布を行った<sup>125</sup>。

プロテスタント教会各派も、震災後直ぐに、信徒の安否確認を行うと共に、被災者に対する救援活動を始めた。日本基督教団東北教区は、3月17日に開催された常置委員会において被災者支援センター設置を決議して、教区センターエマオを拠点にボランティア活動を開始し、支援物資の集配や、被災地域の瓦礫の撤去やヘドロの除去等の救援活動に取り組んだ<sup>126</sup>。日本基督教団本部は、直ちに救援対策委員会を設置して、被災地の状況調査と支援活動を開始した。さらに、4月5日に救済対策本部を設置し、被災地の人々の支援や、全壊・半壊した教会の再建のための緊急支援募金を開始した。聖公会やルター派やバプテスト派等の教派教会も同様な救援活動をそれぞれのネットワークを生かしながら行った。また、福音自由教会のような福音派に属する諸教会も、それぞれ独自の救援活動を行った。被災地の教会にあつては、特に被災した教会の再建、信徒の安否確認、さらには、地域の被災者の支援、震災で亡くなった信徒達の追悼や、遺族への牧会配慮等の目の前の課題に取り組むことに手一杯であり、神義論や天罰論等の神学的・倫理的議論は震災直後の時期には、余り見られなかった。個々の教派の枠を越えた超教派的な動きとしては、仙台キリスト教連合が、被災支援ネットワークを設置して、支援関係の情報の収集や、援助が必要な人々に NGO の緊急支援活動を斡旋し、救援活動の後方支援活動を行った<sup>127</sup>。

<sup>124</sup> 同 291-292 頁。

<sup>125</sup> カトリック中央協議会 HP 上のサイト「東日本大震災関連情報」(<http://www.cbcj.catholic.jp/jpn/feature/2011shinsai/>)を参照。

<sup>126</sup> 日本基督教団東北教区センターエマオ HP 上のサイト「東北教区被災者支援センター 公式ブログ」(<http://ameblo.jp/jishin-support-uccj/>)；高橋和人「第66回東北教区総会を迎えるにあたって」『日本基督教団第66回東北教区総会議案・諸報告』日本基督教団東北教区，2011年5月，2-3頁を参照。

<sup>127</sup> 川上直哉「仙台キリスト教連合被災者支援ネットワークの活動」『福音と世界』2011年5月号36-39頁を参照。

#### 4. まとめと展望

東日本大震災が人々の意識に与えた影響はまだ完結していないが、既にその骨格は見えて来たように思われる。東日本大震災は、被害の大きさにおいても、社会意識に与える影響においても、関東大震災に匹敵する大災害であった。今回の震災は、自然と人間の文明の関係についての考え方や、原子力の危険性についての認識において、日本人の意識に取り消すことが出来ない決定的な刻印を残した。どんなに科学技術が進歩し、文明が発達しても、究極の所人間は自然をコントロールすることは出来ない。豊かな自然は人間に恵みをもたらすと共に、時として、牙を剥き、人間の生活を根底から破壊する恐ろしい側面を持っている。人間は自然の持つ二面性を認識しながら自然と共に生きていく宿命にある。しかし、津波の被害による原発の事故は単なる天災ではなく、高度な科学技術が作り出した文明の構築物による災害の側面も持つので、より複雑である。世界の人々の原子力発電についての考え方について言うと、原発の危険性の認識から、強く危機感を抱いて脱原発に向かう立場と、安全対策を強化して原発政策を維持する立場に鮮明に二分された。

震災の人の意識に与えた意義を考察するにあたっては、関東大震災の際に思想家や文学者達が書き残した多くの文章が大変役に立った。大災害に遭遇した時に人間が感じたり、考えたりすることは、時代を経ても変わらない不変の部分と、災害の在り方や被災者の時代的・文化的隔たりによって変化する部分の両方がある。私たちは今回の震災に遭遇することによって、88年前の関東大震災の時の先人達の経験や思索をととも身近に感じ、史料を渉猟して歴史的証言や文学作品との対話へと向かった結果、現在の問題について考察するために有益な示唆を得ることが出来た。特に、緊急事態と芸術活動の関係や、震災の神学的意義をめぐってなされた過去の議論は興味深く、今回の震災の意味を考察する際にも落としてはならない論点を提供している。過去の思想家や文人達の思考の足跡を追う事を通して、温故知新という言葉の真理性を経験することになるのである。

- : Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat (1968), in Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I, Tübingen 2000<sup>3</sup>, 105-125.
- : Pauls und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUTh 2), Tübingen 2004<sup>7</sup>.
- : Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 2006<sup>5</sup>.
- T. Kieffmann, Eberhard Jüngel : Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, ED Tübingen 1977, in Christian Danz (Hg.), Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait 2009, Darmstadt 2009, 310-318.
- Ch. Kock, Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001.
- E. Paulus, Liebe–das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels (BDS 7), Würzburg 1990.
- J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit II. Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997.
- M. Schulz, Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel und H.U.v. Balthasar (MThS.S 53), St. Ottilien 1997.
- J. von Lipke, Rezension zu : E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, in ThRv 76 (1980), 402–406.
- J.B. Webster, Eberhard Jüngel. An Introduction to his Theology, Cambridge 1986.

なる持続的展開を凌駕し、偉大な知的独自性を示している——と言えるのはI・U・ダルフェルトの著作である。この著作は、アングロサクソン圏の分析哲学との橋渡しを行っている——この哲学は啓示神学と記号論を結びつけ、解釈学的神学の哲学的方向転換を企てている。

エーバハルト・ユンゲルは大学の教師として途方もない影響を及ぼしてきた。彼の哲学的教養、神学的深み、そして見事なレトリックにより、彼は今日まで、高名で恐るべき討論相手となっただけでなく、最も機知に富んだ、そして最も著名な説教者となった。これらのことは、神学者にとって決して最悪の兆候とは言えないのである。

## 四 資 料

### 引用資料

E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982<sup>1</sup> (abgek. GGW).

### 入門資料

《Teil A. Einleitung》(GGW, 1-54).

### 上級資料

Pauls 1990; Webster 1986; Schulz 1997, 506-580; Dvorak 1999; Kock 2001, 170-201; Kieffmann 2009.

## 五 参 考 文 献

- R. Dvorak, *Gott ist Liebe. Eine Studie zur Grundlegung der Trinitätslehre bei Eberhard Jungel* (BDS 31), Würzburg 1999.
- H. Fischer, *Systematische Theologie. Konzeption und Probleme im 20. Jahrhundert* (UB 426), Stuttgart u.a. 1992.
- H.-P. Großhans, *Bibliographie Eberhard Jungels in: Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, hg.v.l.U. Dalferth u.a., Tübingen 2004, 605-649.
- E. Jungel, *Tod*, Stuttgart 1973<sup>2</sup>.
- : Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegung für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg (1975), in: Ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München 1980, 158-177 (=Jungel 1980a).
- : Gott-um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie (1975), in: Ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München 1980, 193-197 (=Jungel 1980b).
- : Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie (1974), in: Ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München 1980, 103-157 (=Jungel 1980c).
- : Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott- im Anschluß an Luther interpretiert (1972), in Ders., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch, Theologische Erörterungen* (BEvTh 88), München 1980, 202-251 (=Jungel 1980d).
- : Barth-Studien (ÖTh 9), Zürich 1982.
- : Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede von Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1986<sup>1</sup>.



これは信仰の中で起こる事柄である。そしてこの信仰は、神を経験すればするほど、ますます神に関心をもつようになる。これが、世界の秘密としての神の本質である。つまり、神は閉じられた現象ではなく、人間が信仰において神に信頼すればするほど、なおさら魅力的になるお方である。

### 三 影 響

エーバハルト・ユンゲルは、その主要著作により現代の最も重要な神学者の一人となった。彼は疑いもなく、《現代におけるバルト神学の極めて個人的な管理者》(Fischer 1992, 241)——彼はK・バルトとR・ブルトマンの神学的対立を《解釈学的バルト主義》(Rohls 1997, 805)の意味で最終的に克服した——とみなされるだけではない。むしろ若きユンゲル——E・ケーゼマンは彼の学位論文を天才的と評した——は既に、カトリックの領域でK・ラーナーが活躍していた神学の高みに立っていると考えられた(その典拠としてはDvorak 1999, 25, 32 mit Anm. 107を参照)。総括すると《ユンゲルは、その神論のプログラムにより現在(神についての問いに対し神学的に最も著しい、そして同時に最も難解な貢献)をなした》(Dvorak 1999, 31f)と(いう)ことになる。その明確に福音主義的な方向性のゆえにユンゲルは、エキユメニズムにおいて興味深い対話の相手と考えられ、特にローマ・カト

リック教会において最も重要な相手とみなされている。ローマ・カトリックにおけるユンゲルの受容は印象的である(vgl. Dvorak 1999, 28ff.; Kleffmann 2009)。対話の相手としては、特にH・キュンク、枢機卿カスパー、枢機卿レーマン、そして特に一九九八年、義認の教理をめぐる論争した現在の教皇ラッツィンガーの名前が挙げられる。これに対し福音主義教会の領域では、《世界の秘密としての神》の影響は異なっているように見える。これは、福音の論理に完全に拘束されているユンゲルの頑固な様式と思索家としての厳格さと関連しているだけではない(vgl. so: Dvorak 1999, 25ff)。むしろ彼の神学は、《教義学の宗教哲学的基礎づけという新自由主義的要求に対するひとつの主要な映写面》(Kleffmann 2009)にもなっている。この批判は特に啓示神学の基本的アプローチに関連している。この点に関しユンゲルは特にW・パネンベルクと印象的な論争を行った(この資料についてはDvorak 1999, 190ffを参照)。さらにユンゲルは、いかなる学派の形成も行わず、彼の神学的洞察の自主的持続的展開を推し進めた。例えばH・Ch・アスカニの場合、特に解釈学的関心が現れ、啓示神学的影響は例えばW・クレトケに強く見られる。J・フィッシャーの倫理学もその本質的な部分をエーバハルト・ユンゲルに負っており、そもそも后者のアプローチは積義にも影響を与えている。ユンゲルの神学の際立った持続的展開——それは、明らかに単

すべての現実経験が、そしてたしかにこの経験それ自体の経験が、もう一度経験されることである》(GGW XIII)。

特に第五部は、人間となった神の光に照らしてみると、世界のこの経験が何を意味し、そして何が重要なかを説明している。その表題は(E)《神の人間性について》となっている。それによると、神の人間性と結びつけられているのは、時間的に規定され、しかも物語る形式へと通ずる時間的な規定である。すなわち福音書は信仰の物語としてナザレのイエスについてこう語っている、つまり神は御自身について彼において究極的な仕方での世の中で語った、と。これに属しているのは、神の国の到来についてのイエスの告知、十字架までの彼の死、そして彼の復活の使信である。教会が、ナザレのイエスという人間と神との同一化の物語をさらに語り続けるかぎり、神の人間性は繰り返し新たにこの世に現れる。したがって教会は物語る共同体であり、それはこの一人の人間の歴史を神の言葉として伝え、また現に保持している。この前提となっているのは、ナザレのイエスは現実に、神の言葉によって伝達できる比喩であるということである。そしてナザレのイエスにおいて神は、人間と異なるにもかかわらず、人間により近いものになった。ナザレのイエスにおける神の現臨と全世界のために役立つ彼の人間性のこの関連は、三位一体論へと通じ

ている。なぜなら神が自らを死んだナザレのイエスと同一化することにより、神は自らを御自身から区別するからである。すなわち神は、目に見えない父と目に見える子を区別する仕方で見れば、しかも神は霊として自らと関係したままであり、死ぬことはない。神は、キリストの出来事において具体的に自らを命と死の統一として、しかも復活が示すように命のための統一として啓示する。形式的には神はキリストの出来事において自らを愛として啓示する。すなわち、そのあまりに正当な自己関連とは対照的に、神は、人間性のためにおおより大きな自己喪失を行うお方である。信仰は命と愛における神を、父、子、聖霊という互いに異なる存在の交わりとして経験する。その中で神はひとつである。キリストの出来事は、神の存在が、神が「自己自身へと到来する」出来事であるという具合に解釈される。すなわち、《神は神から来る》(父)、《神は神へと来る》(子)、《神は神として来る》(聖霊)。神がその永遠の存在において歴史的存在であり、また自らを歴史性へと規定するということは、歴史的なキリストの出来事を意味する。すなわち、神は神(父)から、神(子)へ、神(聖霊)として来るお方である。別な仕方でも定式化するとこうなる。つまり、神の「われわれのための存在」は、神の「即自存在」に相応している。そのさい聖霊は、世界における神の、自らの中で分化するこの統一性を遂行し、その結果、人間はこの聖霊の力の中へと取り込まれる。

の伝統に反対する。この伝統によると、神はこの世の言語では常に不適切にしか言明されえない。例えば、新プラトン主義の信奉者であるディオニシウス・アレオパギタによると、神的なものは言語を絶している。そして Th・v・アクイナスは一二一五年の第四回ラテラノ公会議との関連で《存在の類比》の教説を用いて神を、世界との類似性にもかかわらず、相変わらずこの世と異なるお方として規定している。アナトギアのこの理解の神学的問題性は、I・カントにおけるその解釈を通して明らかにする。それによるとひとはたしかに、この世の諸現象との類似性において神について語る事ができるが、結局、それは認識できない神について語るだけである。この伝統に反対してユンゲルはこう主張する。

すなわち、その現実が言語において人間に開示されるのであり、したがって神の現実と世界の言語の間の二元論は納得できないものになる。そしてキリスト教信仰は、神がイエス・キリストにおいて人間として啓示されたことを告白する。それゆえユンゲルは、バルトにならって信仰の類比的教説を展開することができ。つまり、もしも神がイエスの譬えにおいて世俗的な仕方では話になつていないとすれば、神はナザレのイエスにおいて譬えとして啓示されている。このかぎりにおいて神は秘密である。すなわち神はこの世の彼方にある閉ざされた謎ではなく、神は、世界の秘密として言語によってよく理解することができ、そして正確に伝達

することができる出来事である。つまり神はナザレのイエスという人間と、そして何よりも十字架と自らを同一化し、そのようにして人間である神として現れる。この経験に基づいて信仰は人間の諸経験をもう一度、この世が自ら行うのとは異なる仕方では解釈することができる。プロテスタンティズムにおいて秘密の次元を再び獲得するというバルトの要求は、この世の言葉で表現しうる秘密のキリスト論の規定によって満たされる。このことをユンゲルは序において次のように的確に要約している。

《近代のプロテスタンティズムには——しかしそれと親しく近い関係にある近代の哲学にも——全体の次元が、つまり《秘密》の次元が無くなつてしまったことを、カール・バルトはかつて確認し、そして批判した。それはもちろん次のような神との諸経験に基づいてのみ取り戻すことができる。つまりそれらの諸経験がかつてなされた際に、《公然の秘密》として物語られ、また把握されることが要求された経験である。それはもともと、自然を観察するゲートによって初めて語られたことではない。神を世界の秘密として考え、また物語ることを許す、キリスト教信仰に特徴的な経験は、《十字架の言葉》を通して可能にされる経験である。その経験の特徴は、その中でかつてなされ、またこれからもなされるべき

反対している。しかしデカルトによるとこれで十分ではない。そのつどの思考の瞬間を越えて自分自身を確信するには、人間の自我は、その本質に従って全体の関連を全権的に、しかも完全に保証する神の観念を必要とする。しかしデカルトの場合、この神の存在は人間の自我によって保証されるため、致命的な矛盾が生じてくる。つまり、この自我自身が神の本質の存在を保証することにより、神の無制約の本質は人間の自我によって破壊されてしまう。そのかぎりにおいて形而上学的神理解の解体は一貫して進んだ。それは、J・G・フイヒテとL・フォイエルバッハにおいて起こっていることであり、神は死んだというF・ニーチェの確信のうちに明白になっておりである。こうして形而上学的神は、正当にも無神論らしい死に方をした。したがって理性が理性的であるとと言えるは、それが人間の思考の自己基礎づけに基づかずに神について考えるときである。むしろ神は、神が考えさせる仕方にしたがって理解されるところのみ神として考えられる。そのかぎり、人間によって制約された神の存在は神の自己制約である。この洞察は啓示の思想のうちにキリスト教的な仕方で見られている。すなわち、イエス・キリストに対する信仰において神は、自ら人間に語りかけ、そして信ずる人間を実存的に受け入れる人間として出現する。こうして人間の思考の自己基礎づけに代わって、信仰の安全装置の解除が起こる。シェリングと共にへー

ゲルに反対してこう言うことができる。つまり、神の存在は理性によって保証されず、それはきわめ古い事実としてあらかじめ理性に与えられている、と。理性は、神の自己啓示に対応する信仰にしたがって考える。それゆえ人間の理性は自ら神を考え《出す》ことはできず、それは信仰において神を《後から》考えることができるだけである。信仰において人間は、自らの力に基づく基礎づけを断念する。そして信仰は、ナザレのイエスにおける神の存在を神の本質として認める。それゆえ神は、ナザレのイエスという人間になり、そして十字架にかけて死ぬという神の自己規定に基づいて理解される。十字架にかけて死んだナザレのイエスは、誰が真の神なのかということを語っている。そのかぎりで十字架にかけられたお方は神の言葉であり、この言葉に基づいて神について考えることができる。すなわち神は、アリストテレスが考えたように、あらゆる可能性から自由な純粋な現実ではない。神は移ろい行くものの否定性と関わり、十字架にかけられたお方の復活において創造的存在として啓示される。

第四部(D)《神が語る可能性について》は神の思考可能性の前提を主題としている。すなわちもしも神は十字架の言葉に基づいて考えられるべきだとすれば、神について適切に語られうるとき、神は啓示されるにちがいない。したがってユンゲルは、東方正教会と西方のローマ・カトリック教会の影響力のある否定神学

純粋な現実として把握されるならば、近代人の世界において神はいかなる場も占めることがない。すなわち自らを世界の中心にいと考へ、この世界の現実を理論的にも実践的にも支配する近代人によって、神はこの世界から押し出されてしまう。D・ボンヘッファーと共に、近代人のこの神喪失は神学的に解釈することができる。すなわち、イエス・キリストの十字架において啓示されるのは、自らを十字架にかけ、このようにして人間の世界から追いやられる神である。この神は死に耐え、そのようにしてこの世の最も深い苦しみのうちにも臨在することができる。したがって死は、神御自身に属するものになる。しかもこの洞察の結果、神御自身が死ぬことが可能になるように思われる。まさにこれが近代人の根本感情である。ルターの神学との関連で、ヘーゲルの哲学はこの洞察を中心に据え、それを神の死についてのキリスト教の真理と調停する。したがって思考は神から否定性を排除できない。むしろ神は、真に無限なるものとしてその反対とされているものをも包摂する。神は、自らのうちにある否定を三重に止揚するために、すなわち統合し、克服し、そして高次の段階で貫徹するために、十字架における死の中で自らを否定する。すなわち神はもはや、世界とその苦しみに対向し続ける頑固な神ではなく、神は、異質に見えるものと敵対するように見えるものすべてを自らの中に受容し、そして和解させる真の全体である。したがって

神は、死に耐え抜く愛である。もちろんエーバハルト・ユンゲルはG・W・F・ヘーゲルと見解を異にする。ヘーゲルによると神は、すべての人間を神化するために十字架において自らをナザレのイエスと同一化する。ユンゲルによると、十字架にかけられたお方における神の人間性は、神化ではなく、人間の人間化を目指している。すなわち十字架にかけられたお方において人間は、自分もはや一人だけで生きる必要がないことを認識することができる。まさにその中で神は彼のそばにおられる。たとえ人間が近代において世界の中心として自分はほぼ全能であると感ずるとしても、人間は自らを神化してはならない。この点でユンゲルはヘーゲルと関係を断つが、そのさい彼は再びシエリングの後期哲学を引き合いに出す。すなわち、それによると、神がもはや人間の意識および世界から区別できなくなると、神はもはや神として考えることができなくなる。

第三部の表題は、(C)《神の思考可能性》となっている。第三部はまず近代の神理解の問題性に取り組んでいる。重大なのはデカルトにおける近代人の自己基礎づけである。それによるとたしかに人間はあらゆるものを疑うことができるが、疑うことそれ自体を疑うことはできない。すなわちすべてを疑うひと、彼がすべてを疑っていることを疑うことはできない。この意味において疑う人間の〈我思う〉は基本的な事柄であり、それは自ら疑いに

語現象である。言語は原則として対象の世界だけを表示しているわけではない。言語はそれ自体コミュニケーションに関わる現実である。このことは簡単に説明することができる。つまり、もしもあるひとが他人を「犬野郎（ベテン師）」と罵倒するならば、罵倒された方はたいいてい「おまえは俺を間違つて呼んだ」と言うだけではない。なぜならこの言葉の出来事においてひとは、あることを他者に中立的に伝えるだけでなく、他者に語りかけ、そして他者を取り込むからである。言葉の語りかける性格は使信にも属している。これは、罵詈雑言、判決主文、あるいは愛の告白の場合にみられるだけでない。これは〈神〉という言葉にも当てはまる。すなわちそれは、それ自体無言の事態を表示しているわけではなく、神が言葉において見いだされうることを示している。これに反して近代に行われたように、ひとが神を一方的に人間の意識から捉えるならば、〈神〉という言葉によつて、近代人が必要としない対象が視野に入ってくるだけである。なぜなら近代人は、あたかも神が存在しないかのように生きていくからである。そのかぎりでは、神はこの世でぜひ必要とされているわけではない。この洞察は神学において歓迎された。なぜならこの世でぜひ必要とされているわけではない神は、F・W・J・シエリングの後期哲学との関連で、次のように理解されうるからである。つまり、神はもはやぜひ必要とされる存在ではない。すなわち神は、この世の

必然的究極的根拠として確定されず、また人間の意識の契機にも還元されない。神はそれ以上のものである。神は、ぜひ必要とされている以上のものである。神は自由である。さなければひとは神と関わりをもつことがない。神は世界の関連から明らかになるのではなく、神は神からやつてくる。しかしながら神のこの自由はキリスト教信仰にとつて決して恣意的支配を意味していない。神の自由はナザレ人イエスにおいてキリスト教信仰のために決断する。そのかぎりにおいて神はまったく自由に人間としての神であることを決定する。キリスト教信仰にとつて、十字架にかけられたナザレのイエスの人間としての死も、神の神性と矛盾しない。そしてこの困難な事態によつて、神の死という言葉が注目されるようになった。

第二部は神の死についてのこの発言をキリスト教信仰の表現としてのみならず、神についての近代の理解を解く鍵とみている。この意味でその表題は、正確には(B)《近代の神思想のアポリアの表現としての神の死についての発言》となる。したがって神の死についての発言は、キリスト教的の神理解と近代的の神理解の関係を規定するように導くことができる。エーバハルト・ユンゲルは例えば、同時代の神の死の神学をも規定しているD・ボンヘッフアーとG・W・F・ヘーゲルに関する熟考を基に自らの位置を確認している。これによると、もしも神が伝統的形而上学と共に

したがって第一部(A)《序》は、特に、神は、基礎づけに關する近代的な思想の意味において必然的ではないことを説明している。この意味での神は余計であり、死んでいるように思われる。こうして第二部(B)《近代の神思想のアポリアの表現としての神の死についての発言》へと進む。すなわち、近代の無神論は、すでに終わったとみなされている有神論である。なぜなら有神論的形而上学とその無神論的相続人の最後の思想は神の死だからである。この苦しむことのできない、そして変わることでできない神の死は、神学的に正しいと言うことができる。すなわちキリスト教は、十字架にかけられ、苦しみ、そして人間となった神を告白している。第三部(C)《神の思考可能性について》は、近代の形而上学における神の死は、この形而上学が神思想を機能化していることの中に根拠づけられているとみている。この形而上学は神を一面的に人間の意識から捉えている。人間の意識はたしかに神を無制約的根拠として規定するが、この規定それ自体を通して矛盾したことが語られている。なぜならその場合、神は人間の意識を通して制約されているからである。これに対しユングは、人間の意識と対照的に言語ないし言葉を、それに基づいて神について考えることができるようになるものとして納得いく仕方です明している。キリスト教神学にとってこの言葉はイエス・キリストの福音である。それゆえ第四部のテーマは(D)《神が語るこ

とができることについて》となる。そしてそれゆえに、第五部(E)《神の人間性について》において、キリスト教信仰の三位一体論的解釈を論ずることが必要になる。すなわち神は、世界の彼方に不変的な仕方、また苦しむことができない仕方存在するのではない。神は愛であり、その愛は、十字架にかけられたナザレのイエスにおいて自由に、また無条件に、移ろい行く人間に關わろうとする。

## 二・三 作品の内容

第一部(A)《序》は、諸学問においてだけ神についての発言が気まずい思いで取り上げられているわけではないことから出発している。神についての発言は同時代の神学をも当惑させている。すなわち同時代の神学にとって、神は一般に想像できないものとみなされている。したがって神についての神学的発言の自己罷免は神学の首尾一貫した営みのように思われる。しかしながら、そのさい神学がその意味の喪失を嘆くことは、ユングによると不可解である。すなわち、最終的にその〈対象〉の罷免を働きかける神学は、人がそれに関心をもって向かうことを期待してはならない。これに対しユングにとって重要なのは、神について新たに考えるようになることである。一般に神について語るとき、ひとは一つの言葉を相手にしている。しかし一つの言葉は一つの言

神の自明性を論証しようとせず、これと真剣に取り組みかぎりにおいて。

(c) これと緊密に関連しているのが十字架の神学である。それは論文《生ける神の死について。一つの提案 (Jungel 2000)》において明らかになる。すなわち神の死についての発言がキリスト論的に正当化されるのは、神が十字架にかけられたお方と自らを同一化するときである。これにより次のような神観念は破壊されてしまう。それは、伝統的有神論的形而上学の軌道に沿って、神は苦しむことができないこと、そして神は不変であることを強調する神観念である。神の現象としての死が人間学的に何を意味するのかを明らかにしているのは、その著《死 (Jungel 1973)》である。それは、不死の魂という形而上学的観念と聖書の復活信仰を対比している。義認論をめぐって当時話題となった超教派的論争とプロテスタント内部の論争に直面して出版されたのが、《キリスト教の信仰の中心としての神なき者の義認の福音。エキメニズムの意図する神学的研究》(Jungel 2006)である。すなわち神は、十字架にかけられたお方と自らを同一化することにより、神なき者を義とし、そしてあらゆる業による義を排除するのである。

## 二・二 作品の構成

エーバハルト・ユンゲルの主著《世界の秘密としての神》は明白な構成をもっている。個々の部は前半部ほど認識にしたがって、また後半部ほど中心的内容にしたがって配列されている。すなわち最初に認識論的に重要な事柄が論じられ、内容的に重要な事柄は終りに置かれている。したがって後になってから初めて内容的に展開されるものを、説明上ときおり先取りすることが必要になる。このようなやり方を非難することもできる。つまりユンゲルは、彼の主著の素材を明確に編成することに失敗している、とりユンゲルは考えている (vgl. Lüpkc 1980, 404ff)。しかしこの異論は、ユンゲルがアリストテレスのすぐれた専門家としてその洞察を適用していることを見落としている。すなわち、最初に、そしてあらかじめ認識されることを基本的内容としてはならない。むしろ後に認識されることが、内容的に上位に位置する。それゆえ次のような仮定は誤りである。それは、《世界の秘密としての神》の啓示神学的配列は、認識論的に予め導入された諸々の洞察のゆえに問題になるとする仮定である (vgl. so : Dvorak 1999, 35ff)。むしろこの配列により、啓示実証主義であるとの非難は退けられる。われわれはこの著作を、一見合理的な優越感情をもって単純に、省察を忘れた、そのかぎりて素朴な著作として片づけることはできない。



(b)これと結びついた啓示神学が明らかにするのは、大いに注目された研究《神は生成のうちにおられる。カール・バルトにおける神の存在に関する責任ある発言。ひとつの釈義。(Jüngel 1986)》においてである。この背後にあるのは、H・ゴルヴィツァーとH・ブラウンの論争である。前者は、人間から独立している神の存在それ自体を擁護し、後者は、神を共同人間性の一形式とみなす。これに対しユンゲルは、K・バルトの三位一体論との関連で次のことを強調する。つまり、神の自由が神の愛に逆らう仕方で表現し尽くされることはありえず、神の即自存在と対他(われわれのための)存在は共属し合っている。なぜなら神はその即自存在において自らを、イエス・キリストにおけるわれわれのため存在へと規定するからである。したがって神の人間性は、信仰が認識する神の神性に対応している。《バルト研究》(Jüngel 1982)は、特にバルトのこのような洞察の誕生に焦点を合わせている。しかしまたルターにおいても、ユンゲルは啓示神学の先鋭化を際立たせることができた。それは、研究《われわれを超越するものがわれわれのもとに来ることは、決してない。ルターとの関連で解釈された、隠された神の教理に関する簡潔な定式。(quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott — im Anschluß an Luther interpretiert (Jüngel 1980d))》の中で展開されたとおりである。それによると重大なのは、イエス・

キリストにおける神の厳密な自己秘匿である。すなわち神が人間として顕わになることである。イエス・キリストにおける神のこの自己規定と共に、神の更なる秘匿性が措定される。これは、そこから神がイエス・キリストにおける神の自己規定と共に出現してくる秘匿性である。この第二の秘匿性は、神の自己規定の地平を神の不定性として表現しており、そのかぎりにおいてのみ視野に入ってくる。すなわち、神をイエス・キリストにおける神の自己啓示の彼方に探し求める者は、空虚に陥る。したがってユンゲルはW・パネンベルクに反対して、自然神学を拒絶する。この点は次の論文において明らかにする。それは、《自然神学のディレクシマとその問題の真実。ヴォルフハルト・パネンベルクとの対話のための考察》(Jüngel 1980a)と、《神——御自身のゆえに関心を抱くお方。自然神学のための最終弁論》(Jüngel 1980b)である。すなわち、人間の神関係を神の啓示に左右されずに論証しようとする者は、神を人間にとって自明なものとして説明する。しかしこれはユンゲルによると矛盾している。つまり、神は自明であり、したがって論証は余分である。あるいは神は自明ではなく、したがって神の自明性の論証は不合理となるであろう。すなわち(論証の)思考過程は(自明性という)関心事の裏をかいてその効力をなくすであろう。それゆえ神の自己啓示から出発しなければならぬ。すなわちこれが《より自然的な》神学である——それが、

間に、つまりその政治的実践に、また理論的自己洞察に有利になるように組み換えられた。伝統的有神論的形而上学の終焉と共に、神思想は近代の無神論の神学においても徹底的に解体されているように思われる(二十世紀の神学のこの解釈については、Klofmann 2009を参照)。

神学のこの危機をエーバハルト・ユンゲルは、神を徹底的にキリスト教的に、また純粹に神学的に基礎づけるチャンスとして捉えている。すなわち、神に対するキリスト教信仰は、人間の政治実践のないし知的・理論的業による義の助けを得て保証されてはならない。つまりキリスト教信仰は、いかなる人間的理論のないし実践でもなく、出来事に、つまり神が十字架にかけられたナザレのイエスと自らを同一化した出来事に基づいている。そのかぎりにおいて、この出来事を熟考する教義学は徹底的的積義である。エーバハルト・ユンゲルのこの根本命題は、主著以外の彼の最も重要な諸研究と緊密に関連している。わたしの考えでは、それはすでに(a) 解釈学的内容、(b) 啓示神学的内容、(c) 十字架の神学的内容を表している。この内容は主著において深められており、これによりエーバハルト・ユンゲルはR・フルトマン、K・バルト、そしてM・ルターの後継者であることが実証される。

(a) 学位論文《パウロとイエス。キリスト論の起源に関する問いの厳密化の研究 (Jungel 2004)》は、基本的にルドルフ・ブ

ルトマンの影響下にある解釈学的方向性を示している。これによるとパウロの義認の教理とイエスの告知は一致している。ユンゲルは厳密に歴史的批評的な仕方次第の次ことを納得させる。つまりパウロにおいてのみならず、すでにイエスにおいて神の自己啓示は決定的な仕方次第の問題になっている。史的イエスはその譬えにおいて次のような神を弁護してはいない。それは、人間との極めて大きな類似性の中で、しかも相変わらず人間に似ていないような神である。むしろ新約聖書によると、この譬えにおいて神は自らについて謎のような仕方次第で語る。すなわちイエスの譬えは、近づきがたい神のための外側から見える像ではなく、その中で神御自身が人間になる言葉の出来事である。この場合、内容と形式は分離されていない。大きな影響を及ぼした研究《隠喩的真理。隠喩の神学的妥当性に関する考察——物語の神学の解釈学のため (vgl. Jungel 1980c)》は、この点を掘り下げている。つまり、隠喩的言説は非本来的発言ではなく、言語の中で特別な機能をもっている。隠喩は既存の現実を模写するわけではなく、古い現実の中で新しい可能性へと目を開かせることができる。隠喩は、現実に対し存在の点でより多くのものを与えることができる。そのかぎりにおいてキリスト教信仰も隠喩的である。すなわち信仰において神は、自ら人間に語りかけ、そして人間に新たな可能性をそっと伝える生ける言葉としてこの世にやってくる。

ある。

このような諸活動の背景にあるのは多様な著作である。それには、一般的な説教集と並んで、哲学のための、とりわけ神学のための関連する諸々の研究が含まれている。後者は、釈義、教義学、そして倫理学に分類される。M・ルター、K・バルト、それにR・ブルトマンの神学に関する研究は、ひとつの特別な著作分野となつている。しかしながら《世界の秘密としての神——有神論と無神論の論争における、十字架にかけられたお方の神学の基礎づけのために》(以下、GWと略記)が主要著作であることに、議論の余地はない。その初版は、一九七七年に出版され、その後何度も再版され、そして多くの言語に翻訳されている (Vgl. Dvorak 1999, 15-32; Groschans 2004)。

## 二 作品

### 二・一 著作の文脈

エーバハルト・ユンゲルはその主著《世界の秘密としての神》により神思想を神学的に新たに基礎づけようとしている。なぜならこの本が最初一九七七年に現れたとき、神学は根本的危機的狀態にあつたからである。たしかにE・フックスとG・エーベリンクによる解釈学的言葉の神学は、バルト的キリスト中心主義とルター派的区別(律法と福音の区別)の対立という古くからの問題

をできるかぎり広範に克服した。しかし差し当たり神学の内部では、その神学的アプローチそれ自体が疑わしく思われた。そこには、神学は神学的に基礎づけられるべきではないとの要請が働いている。一方で、神学的自由主義——それは、一九六〇年代以来のシュライアマハー・ルネサンスとヘーゲル受容から刺激を受けた——は、神思想の哲学的基礎づけを要求した。他方で、バルトたちがルター派的二王国説を拒絶したことから、宗教的社会主義が出現した。それは六八年代の運動を通して強化され、既存の諸関係の政治的改革の中にキリスト教的なもの判断基準を見ている。一九七〇年代になると、これに対する反動として宗教的で漠然とした神秘主義が現れた。ただしこれは明らかに私的幸福を指していた。このような展開全体の背後にあるのは、広範に流布していた伝統的且つキリスト教的有神論が原則的に崩壊しているという事態である。二十世紀の神学にとって問題になったのは、神を全能で不変的なお方とみなすことである。この確信の背後には二十世紀の全体主義の諸経験も隠れている。さらに同時代の哲学である現象学は絶対の思想を度外視していた。有神論的神思想の崩壊によって、ヘーゲルと共に始まった展開はその目標に到達した。二十世紀においてこの展開は、特にアメリカにおいて、しかしドイツにおいても、例えばD・ゼレにおいて顕著なように、神の死の神学に至ることができた。その結果、神思想全体が、人

## エーバハルト・ユンゲル 『世界の秘密としての神』

マルテ・D・クリューガー

### 一 略 歴

エーバハルト・ユンゲルは、一九三四年二月五日マゲデブルクに生まれた。社会主義のドイツ民主共和国「旧東ドイツ」において彼は、教会は自由に真理を聞き、そして語るができる場であることを経験した。体制に批判的な彼の関心のゆえに、彼は高等学校の卒業資格試験の直前に学校から追放された。エーバハルト・ユンゲルは、後に教会のギムナジウムにおいてこの卒業資格試験を受け、まず最初にナウムブルクの教会立単科大学で学んだ。次に彼はベルリンに向かった。そこで彼の師となったのは特にE・フックスとH・フォーゲルであった。ユンゲルはチューリヒでG・エーベリンクの下で、バーゼルでK・バルトの下でその研究を続けた。フライブルクではM・ハイデガーの講義を聞いた。一九六一年、エーバハルト・ユンゲルはベルリンにおいてE・フックスより学位を授与された。一年後、彼はそこで大学教員資格を

取得し、講師——最初は新約聖書を、次に組織神学を担当した——となった。エーバハルト・ユンゲルは東ベルリンの神学校で講師として政治的にも印象深い時代を過ごした。一九六六年、彼はチューリヒの招聘を受諾し、一九六九年にはテュービンゲンに移った。そこでエーバハルト・ユンゲルは、二〇〇三年に定年退職するまで組織神学と宗教哲学の教授として教え、また解釈学研究所長として働いた。一九八七年から二〇〇五年まで、彼はテュービンゲンの極めて伝統的な福音主義の神学校で神学校校長として指導し、二〇〇三年から二〇〇六年までハイデルベルクの福音主義研究所(FEST)所長を勤めた。ハレ・ヴィッテンベルク、ベルリン、そしてハイデルベルクの名誉客員教授と寄付講座の教授として招かれたことは、エーバハルト・ユンゲルの学術的名声を証している。さらに彼は、学問と芸術の《勲功賞》を受賞しており、ベルリン大聖堂の名誉説教者である。彼は、国内外のいくつかの学術院の会員であり、名誉博士と有名な勲章の受章者で

## 目 録

### 引用資料

- R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I-IV* Tübingen 1933/1952/1960/1965  
(abgek. GuV I-IV).  
入門資料  
《Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden ?》(GuV I, 26-37) ; 《Das Problem der Hermeneutik》(GuV II, 211-235) ; 《Jesus Christus und Mythologie》(GuV IV, 141-189).  
土蔵資料  
Schmithals 1968 ; Jüngel 1990 ; Hammann 2009.

## 五 参考文献

- K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), in : Ders., *Gesamtausgabe* III, 19 : *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hg.v.H. Finze, Zürich 1990, 144-175.  
H. Braun, *Vom Verstehen des Neuen Testaments* (1957), in : Ders., *Gesamtmelne Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 283-298.  
Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen 1998<sup>12</sup> (=BSLK).  
R. Bultmann, *Jesus* (UTB 1272), Tübingen 1983.  
- : *Theologie als Wissenschaft*, in : ZThK 81 (1984), 447-469 (=Bultmann 1984a).  
- : *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984<sup>9</sup> (=Bultmann 1984b).  
- : *Theologische Enzyklopädie*, hg.v.E. Jüngel/K.W. Müller, Tübingen 1984 (=Bultmann 1984c).  
- : *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, hg.v.E. Jüngel, München 1984.

- : *Neues Testament und christliche Existenz*, hg.v.A. Lindemann, Tübingen 2005.  
G. Ebeling, *Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz : 《Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden ?》* in : Ders., *Wort und Glaube II. Beiträge zur Fundamentalthologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, 343-371.  
- : *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971.  
E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968.  
K. Hammann, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009.  
M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1926), Tübingen 1960<sup>9</sup>.  
- : *Phänomenologie und Theologie* (1927), in : Ders., *Wegmarken, Frankfurt a.M. 1996<sup>3</sup>, 45-78*.  
W. Herrmann, *Die Wirklichkeit Gottes* (1914), in Ders., *Schriften zur Grundlegung der Theologie, Teil 2*, hg.v.P. Fischer-Appel, München 1967, 290-317.  
E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1966<sup>4</sup>.  
- : *Glauben und Verstehen. Zum Theologieprogramm Rudolf Bultmanns*, in : Ders., *Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen III*, Tübingen 1990, 16-77.  
E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), in : Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. I*, Tübingen 1960, 187-214.  
S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (Sonderausgabe von PhB 470), übers.v.H. Roehol, Hamburg 2008.  
D. Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2005.  
FD.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* (stw 211), hg.u.ingel.v.M. Frank, Frankfurt a.M. 1999<sup>7</sup>.  
W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1968<sup>2</sup>.  
- : *Art. Bultmann, Rudolf*, TRE VII, Berlin 1981, 387-396.

関する立場を反映している。すなわち一方には、E・ケーゼマン、E・フックス、H・ブラウンのような釈義家があり、他方には、G・エーベリンク、E・ユンゲルのような組織家がいる。これらの神学者すべてにとって重要であったのは、そして今なお重要であるのは、主題のある重なり（これについては、Jungel 1990, 68ff を参照）を回避しようとする《解釈学的神学》の基本路線のさらなる展開である。

こうしてケーゼマンの名前と、史的イエスについての問いの神学的妥当性の復権が結びつけられる。どのようにして告知する者から告知される者が生まれたのか、その際どのようにして天に上げられた者と地上の主の同一性を考えることができたのか、これらの問いは依然として神学的に避けられない問いである（これについては、Käsemann 1960, 212ff を参照）。ブラウンにおいては、非神話化のプログラムの急進化が貫徹されている。彼は神を共同人間性の含意、つまり《そのつどのわたしの義務的存在とわたしの行動の起源》(Braun 1962, 298) と理解している。

エーベリンクの場合、神学的言語論は福音主義の基礎神学のために拡充されている。そこで重要なのは、言語の危機に到達したキリスト教信仰を世界経験と調停することである。言語は、その中でこの調停が起こりうる包括的地平である。すなわち《信仰の言語は、それゆえ信仰とこの世の対話である》(Ebeling 1971,

232)。フックスの詳論も同じ方向に進んでいる。彼はその《マルブルク解釈学》の中でこう書いている。《ハイデガーとブルトマンがそこから出発した実存の「不確実性」は、……実存の「言語性」の現象へと変革される》(Fuchs 1968, 53) と。最後にユンゲルの功績を挙げておかなければならない。それはバルトとブルトマンの間の溝を創造的に克服したことである。《生成における神の存在》に関する研究において、彼は次のことを確認することに成功した。つまり二人の神学者がその神学において望んだのは、《神の啓示における神の对象的存在》(Jungel 1986, 72) を熟考することに他ならなかった。もちろんバルトは啓示の可能性も神の内三位一体的存在のうちに基礎づけられていると考えているが、ブルトマンの場合、この問いは禁じられている。結局、最近、増えてきているのは、ルドルフ・ブルトマンの著作、特に二十年代の彼の初期の文書における自由主義的見解に再び、そしてより一層注目する傾向である。これは、特に弁証法神学を宗教の解釈学として構想するD・コルシュの試みの中で起こっていることである (vgl. Korsch 2005, 174-191)。

全体としてブルトマンの影響史は、彼自身の立場が一定の内容の関心事ほど受け入れられていないことを示している。このことは独特な仕方著者の人格の根本的特徴に対応している。つまり彼はすっかりその著作の背後に退こうとしているのである。

要なのは、《啓示に基礎づけられた、自分自身についての信仰の知識の概念的解説である》(GuV III, 33)。この知識は、概念的に発展可能な知識として歴史的に発展する。新約聖書の諸文書は、例えば神観念それ自体とまったく同様にこのことに関与している (vgl. GuV IV, 113-127)。その際、神学はその研究方法に関し、《神学が「現象それ自体を有効に働かせ」、そこから観察方法が指示される》(Bultmann 1984c, 199) という具合に振舞う。このような定式は、実証科学に関するハイデガーの理解との近さを示している。この理解の特徴は、《ある範囲において何となく顕わになっている存在は、理論的対象化と問いかけの対象になる可能性があるものとして、そもそもすでに見いだされている》(Heidegger 1996, 50) ことにある。ハイデガーの場合と同様にブルトマンにとって、神学においてこの眼前に存在するものは《人間の現存在の実存様式としての信仰である》(aaO, 52)。

したがって信仰と理解は神学の両極であり、互いに多様な仕方に関連づけられる。すなわち、《一方で》信仰はそれ自体すでに理解つまり新しい理解である。《わたしは、自分自身を新たに理解することにより、神を理解する》(Bultmann 1984c, 185)。信仰において認識された事柄を通しての、人間の自己規定への委託は彼の実存の質を変革する。信仰の確信を通して人間全体が彼の本来の実存の真理へと導かれる。宗教改革の神学は、救いの出来事

の《われわれの外で》と《われわれの内で》の同時性に固執したが、ここでそれが実行に移される。当然のことながら、もちろん《われわれの外で》という語の意味内容の曖昧さは種々の側面から非難される。つまりブルトマンは内容の貧しい行為主義の危険に陥っている、と。《他方で》神学的理解の過程は、それが信仰に向き合うときにのみうまくいく。すなわち神学は、それによって信仰の実存の理解が表現される概念の適切性に注意しなければならぬ。こうして明らかに、ブルトマンが他の個所で罪と呼んでいる《客観化の経過》が始まる。信仰それ自体は常に義認の信仰であるという理由だけで、神学は《罪ある企し》(aaO, 167) として提示され、また遂行されるのである。

### 三 影 響

ルドルフ・ブルトマン自身はいかなる学派も作らなかった。たしかに文献の中でしばしばブルトマン学派という表現に出くわすが、それは比喩的な意味で当たっているにすぎない。二十世紀の五十年代および六十年代になると、この目印がバルトの支配的な学派に対抗する立場を指す名称として頻繁に用いられることはもはやなくなった。

彼の神学の影響に関しては、二つの系統を区別することができ。それらは、釈義的神学と組織神学の間のブルトマンの著作に

なのであり、その逆ではな<sup>3</sup>》(Bultmann 1984c, 31)。神学に関するブルトマンの理解は、この命題において簡潔にまとめられている。これにより簡にして要を得た定式化の完全な意味、つまり他のどのような選択が排除されるのかを明確にすることができ<sup>4</sup>る。ブルトマンの敵対者は神学的自由主義と正統主義である。彼は二つの流れを非神学的であると批判する。なぜならそれらは信仰を信仰の行為に還元するか (*fides qua creditur*)<sup>5</sup>、あるいは信仰を信仰の内容に還元し (*fides quae creditur*)<sup>6</sup>、二つの要因の必要不可欠な統一を考へることができないからである。もう一度彼の自身の言葉で表現すると、《信仰とは何かということが理解されなければ、神とは何かということは理解されない。そしてその逆も正しい》(ibid.)。

神ないしキリスト教信仰は、それが啓示の出来事において起こるということを通してのみ神学の対象となることができる。啓示の行為における現存在の解明は、神学が解釈しうる人間の信仰的<sup>7</sup>理解の基礎となっている。それゆえ啓示は信仰と神学の根拠である。イエス・キリストにおける神の啓示において、人間を無条件で受け入れる《神の愛の行為》(GuV III, 31)が起<sup>8</sup>っている。それゆえこの啓示と共に、今や義とされた罪人という人間の新たな理解が同時に成就される。したがって啓示は《いかなる世界観的知識》も仲介せず、《それに語りかける》。人間が啓示において自

分自身を理解するようになるということは、《人間はいつも彼の今つまり瞬間を、告知によって備えられた瞬間として理解するようになること》(aaO, 30)を意味する。信仰とは、人間全体の歴史的行為として、この語りかけ(《ケリュグマ》)を聴き、それに信頼をもって答え従うことである。ブルトマンにおいて《行為》(Tat)の概念は(業)(Werk)の概念と容易に区別される。なぜなら前者は後者と異なり、人間によって区別され、また人間を通して実行される行動(Handlung)ではなく、神の行為(Handeln)に基礎づけられているからである。そのかぎりにおいて啓示の場合同様、信仰には出来事の性格が認められる。信仰は理論的認識というよりも将来への開放性へと向かう実践的な心構えである。今やブルトマンの場合、神の行為(Handeln)についての発言も、人間の個人的実存についての発言も、なぜ非神話化されないのか、その理由は十分に明らかであろう(vgl. GuV IV, 173ff.)。

啓示が今やどれほど信仰の根拠であり、また神学が信仰の学問であるとしても、個々の神学的命題とそれに関する思想は一義的に区別されなければならない。学問的企てとしての神学は、《その中で神、世界、そして人間に関する信仰的理解が展開される思想》を解説する(Bultmann 1984b 586)。神学は信仰の自己理解に関する信仰の自己解釈を記述する。したがって神学にとって重



問いにおいて(信仰と関わりなく)話題とされるある前理解を必要とするがゆえに、少なくとも、神という事で理解されうるものの前概念がぜひとも必要になる。

ルターによると神と信仰が共属し合っているように (vgl. BSLK, 560)、ブルトマンにとって神についての理解と人間実存についての理解は分離できない。このことはすでに神に関する次のような人間の自然的知識に当てはまる。それは、《まず自身自身に関する、すなわち自分の被制約性に関する人間の知識》(GuV II, 86)であり、この被制約性を突破する力を神において認識している知識である。それは次のようにして具体的になる。つまり人間が、その無力の中で全能なる神について問い、良心を通じて求められているその存在の中で裁き主なる神について問い、またその有限性の中で永遠なる神について問い、あるいは自らこの神を探し求めることを通して、それは具体的になる。キリスト教信仰の視点から判断するならば、それはもちろん失敗に終る。この人間と、哲学や他の諸々の文化力とまったく同様にキリスト教以外の諸宗教は、幻想に行き着くだけである。ひとは自然あるいは歴史の中で神の全能に近づくことはなく、人は愛することができないということについて良心の厳しい声をだますこともできない。

もちろんこれは、キリスト教信仰が、神を問う問いの中に表現されている知識を単純に否定することを意味するものではない。

むしろその新しさの本質は人間の救いの《事実》の主張にある。信仰は、その中で《神がその恵みを与え、そしてわれわれと世界を変革する》(GuV II, 94) イエス・キリスト御自身に他ならない歴史における終末(永遠)について語る。史的イエスに対するブルトマンの疑念はまさにこの点から生ずる。彼が危惧するのは、実際、本当はどうであったのかという暗示性の強い研究によって、すでに到来しているお方の救済論的《事実》が水で薄められてしまふことである。したがってキリスト教信仰の意味と排他性は次のような告白のうちにある。つまり《イエス・キリストにおいて神は世界と御自身を和解させた、彼は神の言葉であり、この言葉の説教は決断を促すとさびある》(GuV I, 267)。すなわち人間から要求される決断の内容は、人間実存の非本来性から本来性へと導かれることであり、したがって自分自身についての不安と配慮から隣人愛へと解放される信仰者の終末論的実存へと導かれることである。この意味で信仰は、神と自分自身についての最初の知識をいつも共にすでに導いている新しい理解である。ここにみられるのは自然神学の重要性和限界である。ルターの言葉で表現すると、これは福音に対する本来の用法における律法の役割である。

## 二・四 啓示と信仰…神学の根拠と対象

《神学は、それが信仰の学問であるがゆえに神についての学問

詳論と比較してみると、明らかである。K・バルトはこう述べている。《われわれは神学者として神について語らなければならぬ。しかしわれわれは人間であり、そのようなものとして神について語ることはできない。われわれは両者》つまりわれわれの當為とわれわれの不可能性「を知り、まさにそれゆえに神に栄光を帰さなければならぬ」(Barth 1990, 151; Herv. i.O.)。

今や、神に関する信仰に従った発言を、神を客体化する理論的世界観へと変形することはできず、またわれわれは神的現実に関する神祕主義的沈黙に献身することもできない。なぜなら《われわれが神について語ることができるのかどうか、そしていつそうすることができるとかという問いに対する唯一の答え》は《われわれはそう「しななければならない」》(GVY I, 34)ということだからである。われわれは信仰においてこの《當為》へと強く促される。神について語ることとの関連における人間のこの解決困難な状況の打開は、ブルトマンによると信仰において、神の言葉に対する服従という自由な行為として起こる。しかしながら、これは何をイメージしているのだろうか。

ブルトマンが今や原理的に、そしてもはや単なる対比としてではなく、次のことに固執するとき、彼はここで彼の師であるH・ヘルマンの神学に遡って語っている。つまり彼が固執しているのは、《神についてわれわれは、神がわれわれになすことを語るこ

とができるだけである》(Herrmann 1967, 314)との言葉である。もちろん、そしてこれは今や決定的なことであるが、ブルトマンは神の行為に関するこの言明を、人間に対する語りかけとしての神の言葉に集中することを通して解釈する。神の言葉は、人間の実存に対する神の本来的行為となる。この言葉の意味は、《われわれを罪人から義人へと造り変える》(GVY I, 36) 義認のうちにある。ここでこの出来事は、神に《基づいて》語りかつ行為する力をわれわれに与える自由の贈物を意味する。神について語ることは、ただ信仰の観点に基づいてのみ意味をもつ。義認への信頼がなければ、神に《ついての》いかなる発言もただ《罪》となり、信仰がなければ、神についての発言は結局無意味になる。

ブルトマンにとって自然神学の問題は、もちろん引き続き、一時共に闘ったK・バルトの場合と対照的なものになっている。しかもそれには三つの理由がある(ygt. aaO, 295)。すなわち第一に、キリスト教の外でも公然と神について語られている(《宗教》の現象)。第二に、哲学も、特にハイデガーの哲学も、人間の現存を理解し、それを解読できると主張している(《哲学》の現象)。第三に、キリスト教の宣教(ケリユグマ)は人間が理解できるものであり、しかもその内容は不信仰者にも理解できる(《理解》の事実)。ここで、すべての人間の理解のための前理解という問題が再び現れてくる。神への信仰は、人間における神についての

に問わなければならなかった。

ブルトマンの同名の論文(これについてはEbeling 1969を参照)はこの問題を集中的に論じている。伝統の場合と異なり彼にとって重要なのは、信仰と知識の原理的規定ではなく、あるいは信仰の認識論でもない。彼にとって重要なのは、そうしなければならぬというかぎりにおいて、われわれはどのようにして神について語ることができるのかという解釈学的根本問題の解明である。

ブルトマンは不可知論的観点からこのテーマに近づいているのではない。むしろ彼は信仰者として、しかも神学者として語っている。彼はそうすることにより彼の対象つまり神に出会う。それは、愛する者が彼の愛する相手への愛に襲われるのと似ている。このときその発言は単に抽象的客観的仕方で起こるのではない。ブルトマンにとって、人間という主体に抽象的に対向する対象としての神に(関する)このような発言は極めて問題であり、彼はそれを罪として特徴づけることができる。彼によると抽象的「形而上学的な語り口は神話と同じく思考の誤解を共有している——この誤解は、彼岸を此岸のカテゴリーで描写し、神に対し独立した観点を取ることができると考えている。したがってすでにいつも神から理解する発言のみが、あらゆる現実の本来的主体としての神について語ることができる。ブルトマンはそのために特別な概念定式を用いている。つまり彼は神を《すべてを規定する現実》

(GnV I, 26)と呼んでいる。この神観念の定義は一見ほとんど聖書的でなく、はなはだしく形而上学的伝統に捉われているように思われる。しかしながらこの印象が当たっているように見えるのは、ブルトマンの詳論の方法とその内容の焦点を無視するときだけである、つまり《どのようにして》神について意味のある仕方で語りうるのかという問いを見逃すときだけである。

一方において、われわれの実存がいつもすでに神によって包み込まれていることが顧慮されるときにのみ、神について正しく語ることができ、また他方において、ひとは自分自身とその個人的体験についてではなく、まさに神について語るべきだとすれば、ひとはジレンマに陥ってしまう。なぜならわれわれは本来われわれ自身の実存についても、それを客観化せずに、また部分的にわれわれ自身と距離をとらずに、語るべきでないからである。神の場合にも事情は同じである。人は神に《ついて》語るべきであるが、本来それは不可能であり、それゆえこの当為と罪の中に同時に留まってしまふ。ブルトマンによる、神概念——《まったく他者》(aaQ, 30)という神概念——の第二の特徴づけは、《人間の実際の状況を罪人の状況》(and)として捉えるこの根本的洞察を指している。どれほどブルトマンがこの立場に立って神学的理解の弁証法を強調しているかは、《神学の課題としての神の言葉》(1922)という論文におけるK・バルトのまったく同様の

eggaard 2008, 48ff, 68ff) の間で絶え間なく揺れ動くものとして記述した。人間の非本来的存在のこの運動の中で明らかになるのは、罪の意識と神に対する人間の依存性である。したがって信仰のミが人間実存の本来性へと解放するのである。

このような背景から、神学者である積義家は、聖書の諸文書と神の前にある人間実存についてのそれらの理解の解釈へと向かう。彼にとって重要なのは啓示の知識ではなく、しかしまた宗教的体験の豊かな表出でもなく、今日この場における《人間の実存の真理を問う問い》(GuV II, 233) の生活連関の発掘である。もしも聖書に語らせようとするならば、聖書はその聴き手と読者に力強く生き生きと語りかけてくる。もちろんそのためには文法的・文献学的解釈の原則が必要になる。つまり歴史的批評的方法がなければ、うまくゆかない。この意味で神学者は理解する際に依然として積義に依拠している。

聖書のテキストにおいて重要なのは特別な実存理解の解釈であり、それゆえブルトマンにとってキリスト教信仰と実存哲学の近さは必然的なものであることが判明する。すなわち《実存哲学は、実存するとは何を意味するのかを示そうとする。……そして実存哲学は、私自身の実存を問う問いに答えられないが、それは私自身の実存を私の人格的応答のうちに据え、そうすることにより、聖書の言葉に対し私の心を開かせる》(GuV IV, 170)。これを今日

の術語で言い換えると、次のようになる。つまり人間実存の根本構造の分析は、まだ、個人としての人間のそれぞれの具体的な生の意味の問いに対する答えを意味していない。しかしこのような構造の発掘なしに、意味の問いそれ自体が現実を理解されることはありえず、したがって可能な答えが見いだされることもありえない。もしも神についての発言が意味をもとうとするのであれば、それはこのような枠組みの中に据えられなければならない。

### 二・三 神について語るとは、何を意味するのか

新約聖書にとって、また一世紀にわたってそれと取り組んだ神学にとって重要なのは神の前にある人間の理解であるとすれば、〈神〉という概念によって本来何が考えられるべきなのか明らかにされなければならない。弁証法神学がその自由主義的な父たちを批判したのは、まさに次の点であった。つまり彼らは神学者としてもはや神について語らず、甲高い声でもっぱら人間について語ったことである。ところが神とは、《人間の徹底的な否定と止揚》(GuV I, 2) を意味する。この結果、人間が自らをなお信仰において神の前にある人間として理解しうるのか、またそうすべきなのか、それは疑わしくなる。一九二〇年代にすべての世代を襲った形而上学的神思想の危機と人間実存の危機に直面して、このような神学は、神について語ることが何を意味するのかを自ら

避的な作業段階を区別する。それは、文献学的・文法的解釈と心理学的・預言的解釈である。したがって第一段階は、あるテキストの言語世界と文法構造に踏み入り、テキストをその歴史的文脈から理解する努力をしなければならない。したがって第二段階で重要なのは、そのつどの作品を《ある特定の人間の生の契機》(GUY II, 214)として捉え、それを通じて読者のそのつどの生の現在における解釈の再構成を可能にすることである。このようにして最終的に記述される経過は、次のことを前提としている。つまり、人間と共同体のあらゆる個別のかつ文化的特徴はすべて歴史を通じて、もはやいかなる了解の基盤も存在しないほどに互いに決定的に違つてはいないこと、また本来《何が》語られているのかが分からないほどに互いに決定的に違つてはいないことである。《理解の可能性の条件として》求められているのは《著者と解釈者の間の》本質的な《親和性》(aaO, 217)である。これに加えて、理解の技巧としての解釈学は人間世界のまったく異なる知的領域と関係づけられる。自然科学的観点と精神科学的観点もしくは美学的ないし道徳的観点が存在するだけでなく、テキストのそれに対応する異なるジャンルも存在する。解釈学は両者を考慮しなければならない。ひとつの、そして同一の資料を異なる関心に基づいて問うことができる。例えばパウロの手紙は、歴史家の視点で見るときと、説教の準備のために読むときでは異なってくる。ブル

トマンにとって重要なのは、いかなる解釈も、《テキストの内に直接に、あるいは間接に表現されている「中心的内容との生きた関係」を前提としている》(aaO, 218f) ことである。したがってわれわれは、理解するためにいつもこの専門分野のある先行する理解を必要とする。ブルトマンはこれを《前理解》と呼ぶ。この前理解がなければ、理解はうまくいかない。しかしこれにより、まさに歴史批評的意義家であるブルトマンにとって重要な先入観のない状態が断念されてしまうわけではない。前理解をもつことは、たしかにテキストに対し特別な関心と問いをもって近づくことを意味するが、しかしそれは同時に、テキストのこの理解の中で修正される覚悟を含んでいる。

宗教的テキストの特徴あるいは神学者による《問い》(aaO, 227)の特殊な方向性について問うならば、次のような答えが返ってくる。《人間の現存在において、生ける神についての実存的知識は、〈幸福〉についての問い、〈救い〉についての問い、世界と歴史についての問い、自分自身の存在の本来性についての問いとなる》(aaO, 232)。同様にこのことは文芸作品と哲学書にも当てはまる。《本来性》という概念は実存主義の言語から借用されたものである。この哲学的流れの祖父ともいべきキルケゴールは、その著《死に至る病》(1849)の中で人間の実存を、《絶望—人間—自己—存在—意欲》と《絶望—非—人間—自己—存在—意欲》(vgl. Kierke-

跡の世界を信することはできない》(Bultmann 1985, 16)。新約諸文書の神話論的表象世界の中に、現代の読者にとって理解の妨げとなる最大の障害がある。《神話は超越的現実内に在的世俗的対象性を与える。神話は彼岸を此岸へと対象化する》(GuV IV, 146)。

そこでひとは次のようにして問題を解決しようとしてきた。つまり、神話論的世界像から古臭くなった要素を削除するか、あるいは現代人の感覚を改めて聖書の神話の世界に反応しやすくさせようとした。ブルトマンによると両者とも挫折する。なぜならここでは、科学と技術に基づく近代の世界像は簡単に入れ替えられないことが見落とされているからである。人間がこの文化の一部であるかぎり、彼は自分が受け継いできたこの世界像に参与している。唯一の可能性として残されているのは、次のように問うことである。つまり、聖書の記者たちによって考えられた本文の(中心内容)が、その神話論的表象世界の中で完全に明らかになるのかどうか。あるいは、むしろ神話それ自体が、それにより、今日も重要である、神話を越えた何ものが表現される媒体にすぎないのかどうか。要するに、神話は、背後にある事柄のための同時代の衣装にすぎないのかどうか。この問いを肯定するときのみ、非神話化への道が開かれる。ブルトマンによるとこれは神話を排除することではなく、神話の《実存論的解釈》である。この表現

によりブルトマンはハイデガーの哲学を引き合いに出す。ハイデガーは、その著《存在と時間》において人間の実存を現存在——それはその《世界内存在》の中で絶えず重要なものを目指し、そして解釈する理解の中で自分自身に気がつく——として把握している。ハイデガーによると理解は実存的なものである、つまり人間実存それ自体の基本的カテゴリーである。人間のいつもすでに前もってなされる理解は、自分自身に対するその現存在の開示性の様式である (vgl. Heidegger 1960, 142ff [§ 31], 148ff [§ 32])。それゆえこの基本的前提がなければ、なにゆえ人間はそもそもその実存を意識し、そしてその現存在の意味を問うことができるのかを理解することはできない。

したがって実存論的解釈は《解釈学の問題》(vgl. GuV II, 211-235)へと通じている。ブルトマンは、哲学者W・ディルタイと共に解釈学を《文書に書きとどめられた生の表現を理解する技法》(aaO, 211)と定義している。解釈学が取り扱う問題は、完全に原則として《歴史一般の理解》(aaO, 212)及びその可能条件と関連している。しかし歴史は、われわれの場合、われわれに伝えられる諸々の証言においてのみ与えられる。それゆえテキストの解釈という技法は主に解釈者の業に属する。すでにシュライアマハーがその《解釈学》(Schleiermacher 1999, 77ff)の中で提言した諸々の考察との関連で、ブルトマンは理解の過程における二つの不可

その逆も正しい。いずれにせよ神についての発言が可能であるとするれば、それは同時にわれわれについての発言であるにちがいない。したがって依然として正しいのは次のような事態である。神についての発言がどのようにして可能であるのかと問われるならば、次のように答えられなければならない。つまりそれはただわれわれについての発言としてのみ答えられるべきである》(aaO, 33)。

この神学の特に近代的存在あるいは現代的要求は、神学は、あたかも神がわれわれの認識の対象として対向しているかのように、あるいはわれわれから完全に独立した事態であるかのように、神について語らないことのうちに明らかになる。もちろん宗教改革者は、神の認識と自己の認識は互いに分離できないことをすでに知っていた。ブルトマンにおいては、ルター派の宗教改革的伝統と自由主義神学の伝統が結びついている——ただし彼は《神》学の本来の対象としての神のゆえに〈宗教〉に別れを告げることにはなかった。神学において重要なのは啓示における神であり、この啓示は信仰においてのみ受容され、認識され、そして理解される。それゆえ、《神、信仰、理解》という極が神学的思考の《根拠、対象、様式》を形成する。以下のところで論評されるテキストの選択はこれらに準拠している。ブルトマンの書いた盛りだくさん

の論文は凝縮された仕方で釈義の素材を消化吸収し、キリスト教信仰はその核心において単純であるとの理解によって導かれている。しかし《単純な事柄の把握が手こずらせる》のであり、それはときどき、われわれが《単純に見ることを忘れ、余りに頻繁に諸前提を負わされる》ことよって起る(Bultmann 1983, 14f)。

## 二・二 非神話化と解釈学の問題

第一次世界大戦後、そのローマ書註解により従来の神学を新しいアジェンダの前に立たせたK・バルトと同様に、ブルトマンは、すでに一九四一年、アルピルスバッハで牧師たちの前で行った講演《新約聖書と神話論》(vgl. Bultmann 1985)によって、第二次世界大戦後、全世代の神学者たちに深い影響を及ぼした。この論文はGUVに収められなかったにもかかわらず、この中の多くの論文(例えばGUV IV, 127-128, 141-189)が同じように彼の関心事を取り上げている。何が問題になっているのだろうか？

ブルトマンにとって根本的な問題は、聖書本文が現代人にもはや理解できないことであつた。それはまず第一に、聖書の著者たちの世界像と関連している。その世界像は近代人にとってまったく異質なものである。彼は印象的な仕方であつたように述べている。《ひとは電気的光とラジオを利用し、病気の際には近代の医学及び医療という手段を要求しつつ、同時に新約聖書の霊の世界と奇

## 二 作品

### 二・一 ルドルフ・ブルトマンの神学プログラムとしての《信仰と理解》

ブルトマンはまず第一に釈義家であり、彼も自分をそのように理解していた。もちろんこれにより彼は、多くの出版物の中で、特に組織神学関係の論文の中で神学することを妨げられることはなかった。《遺作》となった《学問としての神学》(Bultmann 1984a)という表題の論文の中で、彼は新約聖書神学と組織神学の関係についてこう記している。つまり両者は、《信仰に対して、信仰の中で証言される……キリスト教的自己理解の概念的説明》(BaO, 464)を行わなければならない。新約聖書神学では、これが原始キリスト教の諸文書の、現在と関連づけられる解釈を通して行われるのに対し、組織神学は徹底的釈義となる(vgl. Jünger 1990, 22)。この徹底的釈義はキリスト教信仰の現在から出発し、この信仰を新約聖書における諸々の証言と一致するものとして記述する。

四巻から成る《信仰と理解》(以下、GuV I-IVと略記)は、諸学科の境界線上を歩いた人物の文献学的作品である。たしかにその表題はブルトマンの全著作の特徴を言い表しているが、彼は神学的研究に関する彼の理解を次のように明確に述べている。つま

り神への信仰と共に、自己理解の新たな方法が与えられている、と。神学はそれにふさわしく、信仰の自己解釈としてだけでなく同時にこの新たな実存理解の解釈学として把握される。

一九二〇年代に弁証法神学の思考範型に遡って書かれた初期の論文《神について語るとは、何を意味するのか》の中で、ブルトマンはすでにこう記している。

《したがってわれわれの実存から二重のことだけが明らかになる。すなわち、一われわれはこの実存に対する配慮と責任をもって語る。なぜならそれは、「これは君に関わる問題だ」ということを意味するからである。二それは絶対に不確かであり、われわれはそれを保証することができない。なぜならそのためには、われわれはその外側に立ち、自ら神にならなければならないからである。われわれはわれわれの実存について語るができない。なぜならわれわれは神について語ることができないからである。そしてわれわれは神について語ることができない。なぜならわれわれはわれわれの実存について語ることができないからである。われわれは他者とひとつになることができるだけである。もしもわれわれが神に基づいて神について語ることができるとすれば、われわれはわれわれの実存についても語ることができる。また



にもかかわらず、そのように行動した。《自然的啓示の問題のために》(vgl. GuV II, 79-104) というエッセーは、国家社会主義との間接的対決の書として読むことができる——このエッセーは、一九四一年、有名な非神話化論争の論文集である《新約聖書と神話論》(Bultmann 1985) の初版に添付されたものである。

弁証法神学者のサークルの中の戦友であるバルト及びゴーガルテンと異なり、ブルトマンは自由主義神学の遺産つまりその歴史・批評的文献学と宗教史的方法論の遺産を決して放棄しなかった。彼は、たしかに釈義家としての彼の自己理解のゆえにそうすることができなかった。彼は、バルトの《教会教義学》における三位一体論的アプローチはあまりに思弁的であると感じた。ブルトマンは常に、彼と同時代の人びとの思考及び生活感情との接点を持ち続けようと努力した。M・ハイデガーの実存哲学への接近と、一生涯、公然と表明されたキルケゴールとシェークスピアに対する讚美は、これに由来する。彼は、これらの著者たちのうちに人間の実存の深みを探ろうとする欲求を感じた。また彼らにおいて、自らの生のうちに意味をもたらそうとする努力が、なぜ始めから挫折せざるをえないのかが同時に明らかになった。すなわち、人間は自分の将来を自分で保証しえないことが明らかになった。それゆえ、次のことは驚くに当たらない。つまり事もあろうに、非神話化をめぐる論争からもう一度明確になったように、ブルトマ

ンの著作に最も深い影響を及ぼしたのはM・ルターであった。すなわちブルトマンにとって聖書本文の真理を歴史学的方法によって論証する試みは、理論的認識の領域において〈善き業〉によって信仰を守ろうとする誤った試みに他ならなかった。宗教改革の《信仰のみ》を満たしうるのは、このような努力を徹底的に退けるときだけである(vgl. GuV IV, 188)。

ブルトマンの学問的著作は新約聖書神学のあらゆる領域を越えて広がっている。彼は、今日まで様式史的方法の古典とみなされている《共観福音書伝承史》(一九二二)の研究によって有名になった。これと並んで挙げておかなければならないのは、イエス論(1926)、ヨハネ福音書註解(1941)、宗教史の論文《古代の諸宗教の枠組みにおける原始キリスト教》(1949)である。定年退職の直後、彼は言わば彼の努力の総決算として《新約聖書神学》(Bultmann 1948b)を出版した。この書物で問題になっているのは、釈義的方法論と神学的解釈学を結びつけることである。一九五六年、彼はギフォード・レクチャーを行い、それは《終末論と歴史》(1957)という表題で刊行された。ブルトマンは六十年代まで文筆活動を積極的に続け、ずっと以前から新たな道を歩き始めていた神学的議論に参加した(伝記については、Hammann 2009を参照)。

## ルドルフ・ブルトマン 『信仰と理解Ⅰ—Ⅳ』

クリスティアン・ポルケ

### 一 略 歴

ルドルフ・カール・ブルトマンは、一八八四年八月二十日、オルデンブルクのヴァーフエルシュテデーに生まれ、福音主義の牧師の息子として育った。彼は、一年年上のK・ヤスパースと共にオルデンブルクの文科系ギムナジウムに通った。一九〇三年、ここで彼は大学入学資格試験に合格した。彼は、テュービンゲン、ベルリン、マールブルクの各大学で学んだ。彼は、特に、著名な教理史家A・v・ハルナックと、旧約学者で影響力のあった詩篇研究者H・グンケルの影響を受けた。マールブルクでは組織神学者W・ヘルマンが彼の師となった。彼自身の専門分野である新約聖書部門では、A・ユーリッヒャーとJ・ヴァイスから強い影響を受けた。一九一〇年、ブルトマンは『パウロの説教の文体および犬儒派ストア派のディアトリバ』によって学位を取得した。次いで一九一二年、『モプスエステイアのテオドロースの釈義』

により大学教員資格を授与された。その後ブルトマンはまずマールブルクの私講師となり、一九一六年からブレスラウの員外教授となり、一九二〇年にギーセンから最初の招聘を受けた。結局彼は、一九二一年から、一九五一年に定年退職するまでマールブルクで新約聖書を教えた。一九七六年七月三十日、ブルトマンは彼のかつての活動の地で亡くなった。

彼の経歴は一見センセーショナルなものに見えないが、時はセンセーショナルな時代であり、彼はその中で神学と教会の出来事に積極的に関わり、影響を及ぼした。しかしその際、五十年代の非神話化の綱領をめぐる一部激しく展開された論争だけを思い起こしてはならない。一九三三年、ブルトマンはH・v・ゾーデンと共に、教会の牧師職規定にユダヤ人排斥条項を導入することに反対するマールブルクの学者たちによる提言の起草者となった。国家社会主義の時代に彼は、特にますます広がりをもせた説教運動を通じて告白教会を支持した、彼は按手礼を受けていなかった

とその対象の関係を越えて、聖書が真に語っていることが解明されるかぎりにおいて、解釈学は〈徹底的（首尾一貫した）釈義〉となった。聖書神学にとってこれは次のことを意味した。つまり、聖書神学はまさに、自らを現代人の実存と自己理解に合わせる中で、その歴史的―釈義的課題を果たすことができることを意味し

た。E・ユンゲルの場合、神の前にある人間の実存が、救済の出来事を通して呼びかけられている存在として把握されることにより、解釈学的神学の関心事が受け継がれた。これにより神の言葉の、言葉の出来事、つまり異質な解釈に対する神の自己解釈の優位性が、（正しい）神学的理解の基本範型とされた。

# 『組織神学を学ぶ人びとのために』

## —— 組織神学の主要著作 』(IV)

クリスティアン・ポルケ、マルテ・D・クリューガー

(佐々木 勝彦訳)

### 第八章 徹底的積義としての解釈学

神学はその始めから明らかに理解の問題に関わってきたにもかかわらず、解釈学は、二十世紀になって初めて解釈学的神学運動によって「神学の基礎学」とされた。これは、理解の問題がこの世紀において初めて哲学的問題として認識され、解釈学が哲学理論の地位を獲得したことに関連している。M・ハイデガーとH・G・ガダマー以来、解釈学はもはや単なる理解の方法論ではなく、特殊な理解の問題（何ものか）についての理解（の具体的処理と結びつけられることもなく、より基礎的な意味を獲得した。すなわち解釈学は、人間の自己理解の基礎理論となった。神学において、理解はこの世における人間の基本的状態である

との哲学的洞察が受容され、それは信仰の自己省察の厳密な規定と関連づけられた。そのさい信仰は神の理解として把握されただけでなく、この信ずる理解という理解は神学の根本問題とされた。こうして解釈学は基礎神学の地位を獲得した。すなわち解釈学において、神学の個々の専門分野の方法論的な解釈の問題（「神学的解釈学」）だけでなく、あらゆる神学の解釈学的性格（「解釈学的神学」）も取り扱われるようになった。こうして「解釈学」と「神学」という語は、G・エーペリンクに見られるように、類語反復となった——すなわち、神学の中心対象である信仰が、それ自体理解の一つの方法として把握されるかぎりにおいて。R・ブルトマンの場合、教義学と積義は、解釈学《としての》神学というこの新しい概念により新しい関係へと導かれた。信仰

## 執筆者紹介（執筆順）

佐藤 司郎（本学文学部教授）

マーチー, デイビット（本学文学部教授）

佐々木 勝彦（本学文学部教授）

原田 浩司（本学文学部助教）

原口 尚彰（本学文学部教授）

野村 信（本学文学部教授）

第1号

創刊の辞	小林 淳 男
「シケムからベテルへの巡礼」再考	浅見 定 雄
カール・バルトにおける神学的思惟の特質	大崎 節 郎
成人した世界と宣教の問題 —ボンヘッフアーの問題提起を中心として—	森野 善右衛門
書評: Fritz Schmidt-Clausing, <i>Zwingli</i> , 1965.	倉松 功
ツヴィングリ研究読書	出村 彰

第2号

ルターにおける救済史 (Geschichte des Heils Gottes) 観の構造	倉松 功
自然科学と自然の神学 —一つの対話の試み—	森野 善右衛門
Christianity in Crisis —American Style—	William Mensendiek

第3号

神学における“Pro me”の問題	大崎 節 郎
マルクスにおける宗教の問題 (その1) —予備的・資料的考察—	川端 純四郎
Around the Forbidden Country	William Mensendiek
書評: Eric W. Gritsch, <i>Reformer without a Church</i> , 1967 他	出村 彰

第4号

ヨハネ福音書における「人の子」(I)	土戸 清
教義学形成に対してもつ信仰告白及び聖書学の意義と限界 (I)	大崎 節 郎
キリスト教に挑戦する第三世界	
—植民地主義とキリスト教の宣教, その価値尺度の問題をめぐって—	森野 善右衛門

第5号 (キリスト教学科創立10周年記念)

神の人 —エリシャ伝承群と社会層・予備的考察—	浅見 定 雄
ヨハネ福音書九章の構成	土戸 清
ルターにおける <i>communicatio idiomatum</i> (属性の共有) について	倉松 功
カール・バルトの『ロマ書』における神の神性	大崎 節 郎
今日の修道を考える —テゼー共同体の試みを通して—	森野 善右衛門

第6号

カール・バルトの『ロマ書』における宗教の問題	大崎 節 郎
W. Pannenberg におけるキリスト教倫理の構造	
—「法の神学」との関連で—	佐々木 勝 彦
アムプロシウスの <i>De officiis ministrorum</i> の思想とその位置	
—virtus の概念を中心として— (I)	茂 泉 昭 男

## 第 7 号

- ヨハネ福音書の研究方法と翻訳の問題…………… 土 戸 清  
ツヴィングリとカルヴァン  
—「シュライトハイム信仰告白」批判を手がかりとして— …………… 出 村 彰  
カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (I) …………… 大 崎 節 郎  
アムプロシウスの *De officiis ministrorum* の思想とその位置  
—virtus の概念を中心として— (II) …………… 茂 泉 昭 男

## 第 8 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (II) …………… 大 崎 節 郎  
W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造 …………… 佐々木 勝彦  
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (I) …… 茂 泉 昭 男

## 第 9 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (III) …………… 大 崎 節 郎  
近代神学における「宗教と人間性」の問題  
—W. Herrmann と P. Natorp の場合— …………… 佐々木 勝彦  
礼拝における奏楽の位置…………… 川 端 純四郎  
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (II) …… 茂 泉 昭 男

## 第 10 号

- キリスト教倫理学における「主体性と客観性」の相剋  
—W. Herrmann と E. Troeltsch— …………… 佐々木 勝彦  
礼拝診断 —10 の指標— …………… 森 野 善右衛門  
Sexuality, Christianity and the Churches …………… William Mensendiek  
アウグスティヌスの『神の国』の多様性と統一性…………… 茂 泉 昭 男

## 第 11 号

- 聖礼典 —宣教論からの一考察—…………… 森 野 善右衛門  
ツヴィングリとフープマイアー  
—洗礼のヨハネの救済史的意味をめぐって—…………… 出 村 彰  
東北伝道の歴史的反省のため…………… 小笠原 政 敏  
エリヤの後継者エリシャ —列王紀下第二章への 10 の覚え書き— …… 浅 見 定 雄  
ミュンツァーとルター…………… 倉 松 功

## 第 12 号

- 宗教史の神学 —W・パネンベルクにおける神学概念—…………… 佐々木 勝彦  
研究ノート：カール・バルトにおけるツヴィングリ …………… 出 村 彰  
Research Note : The New Testament Substructure of Christian Worship …… Richard B. Norton  
The Responsibility of the Church for Education : Theological Deliberation …… Lee J. Gable

## 第 13 号

- 牧会者の現実と課題…………… 森 野 善右衛門  
「非神話化」の問題 …………… 川 端 純四郎

トマス・アクィナスの教育論 —二つの De Magistro を中心として— …… 茂 泉 昭 男

#### 第 14 号

復活の神学 —W・パネンベルクのキリスト論— …… 佐々木 勝 彦  
出事来としての理解をめざして  
—H.-G. ガダマーにいたる解釈学的思惟— …… 雨 貝 行 磨  
アウグスティヌスにおける人間論的概念 —心身論を中心として— …… 茂 泉 昭 男

#### 第 15 号 (キリスト教学科創立 20 周年記念)

バルトとボンヘッフアー (I) …… 大 崎 節 郎  
象徴の神学 (I) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦  
聖霊と教会 …… 森 野 善右衛門  
ドイツ大学における神学と哲学 …… 雨 貝 行 磨  
『セラピオンへの手紙』におけるアタナシウスの聖霊論 …… 関 川 泰 寛  
Education and Religion from the Standpoint of Christian Schools in Japan …… William Mensendiek  
Predigt über Galaterbrief 5, 13-15 …… 倉 松 功  
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(I) …… 出 村 彰  
アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (I) …… 茂 泉 昭 男

#### 第 16 号

現代の教会と神学に対するバルメン宣言の意義  
—バルメン宣言 50 周年に寄せて— …… 倉 松 功  
信徒の神学 …… 佐々木 勝 彦  
万人祭司と教職制 —牧師は、今日何をなすべきか— …… 森 野 善右衛門  
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(II) …… 出 村 彰

#### 第 17 号 (東北学院創立 100 周年記念)

「私のあとから来るかた」 …… 西間木 一 衛  
ヨハネ福音書 12: 12-19 における文書史料と構成 …… 土 戸 清  
アタナシウスの *Contra Gentes* と *De Incarnatione* におけるキリスト論の特色  
…… 関 川 泰 寛  
ルターの問題 …… 倉 松 功  
S. カステリオと J. プレンツ —宗教寛容論の射程をめぐって—  
…… 出 村 彰  
ハイデルベルク教理問答と教義学方法論 …… 大 崎 節 郎  
神学における実践の問題 —Helmut Gollwitzer の神学概念— …… 佐々木 勝 彦  
ブルトマンにおける「諸宗教」の問題 …… 川 端 純四郎  
E. フックスにおける言語の出来事とイエス …… 雨 貝 行 磨  
説教診断 —説教評価の基準あれこれ— …… 森 野 善右衛門  
Protestant Missionary Perceptions of Meiji Japan …… William Mensendiek

#### 第 18 号

アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (II) …… 茂 泉 昭 男  
象徴の神学 (II) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦



## 第 19 号

- ローマ人への手紙 8 章 18 節—27 節の釈義的問題…………… 西間木 一 衛  
仙台神学校の起源…………… 出 村 彰  
教義学の方法…………… 大 崎 節 郎  
キリスト教大学における「キリスト教的なるもの」の検討…………… 雨 貝 行 磨

## 第 20 号

- エイレナイオスのユーカリスト論…………… 住 谷 真  
アタナシウスにおけるキリストの人間の魂（その 1）…………… 関 川 泰 寛  
東北学院神学部と東北伝道諸問題…………… 出 村 彰  
カール・バルトにおける予定論の刷新（I）  
——福音の総和としての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎  
Buddhist-Christian Encounter: Reflections on the 3<sup>RD</sup> World Conference of  
Buddhism and Christianity…………… William Mensendiek

## 第 21 号

- カール・バルトにおける予定論の刷新（II）  
——神の業の初めとしての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎  
交わり診断：ボンヘッファー『共に生きる生活』を手引きとして…………… 森 野 善右衛門  
The 1948 J3 Experience in Retrospect: A Case Study in Foreign Mission  
Encounter…………… William Mensendiek

## 第 22 号

- アリウス主義の思想的系譜（その 1）…………… 関 川 泰 寛  
行動の学としての実践神学…………… 森 野 善右衛門  
Partnership in Mission: A Japan Case-Study…………… William Mensendiek

## 第 23 号

- COME HOLY SPIRIT, RENEW YOUR WHOLE CREATION  
Reflections on the Seventh Assembly of the World Council of Churches Can-  
berra, Australia — February 7~20, 1991…………… William Mensendiek  
栗林輝夫著『荊冠の神学』を読む（新教出版社，1991 年）…………… 森 野 善右衛門  
アウグスティヌス『告白録』の深層 ——挫折と再生の底——…………… 茂 泉 昭 男

## 第 24 号

- ミッション・スクール成立の教育史的前提…………… 雨 貝 行 磨  
PRAYER — FORUM FOR DIVINE-HUMAN ENCOUNTER  
A Study in Jonathan Edwards…………… David N. Murchie

## 第 25 号

- ユダの裏切りの予告伝承の諸問題：  
——ヨハネ福音書 13 章 21~30 節における伝承と編集——…………… 土 戸 清  
CRISTIAN MISSION IN THE 21ST CENTURY IN ASIA…………… Akira Demura

Changing Perceptions of Homosexuality in Christianity and the Churches …… William Mensendiek  
教会の告白と倫理 ——教団生活綱領の再検討を通して——…………… 森野 善右衛門

第 26 号

新しい言葉： ——D・ボンヘッファーの見た説教の幻—— …………… 森野 善右衛門  
CREATIVITY AND SPONTANEITY IN CHRISTIAN MUSIC  
A Study in Nineteenth-Century American Revivalism …………… David N. Murchie

第 27 号 (キリスト教学科創立 30 周年記念)

神学と教育…………… 大崎 節 郎  
J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I) …………… 佐々木 勝 彦  
一世紀のユダヤ教とキリスト教  
——ヨハネ福音書におけるアンティ・セミティズムの問題…………… 土 戸 清  
二つのロマ書注解 ——カルヴァンとエコランパーディウス——…………… 出 村 彰  
CHRISTIANS AS MINORITY-JAPAN: A CASE STUDY…………… W. Mensendiek  
HUMAN VIOLENCE ——A Theological Perspective ——…………… D.N. Murchie  
研究ノート：日本語としての新共同訳聖書 ——旧約の場合——…………… 浅見 定 雄  
講演：もはや戦いのことを学ばない ——戦後の初心に帰って…………… 森野 善右衛門

第 28 号

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (II) …………… 佐々木 勝 彦  
“CALVIN VERSUS CASTELLIO ON THE PROBLEM OF RELIGIOUS TOL-  
ERATION”…………… 出 村 彰  
The Role of Reason in Understanding Theological Truth …………… D.N. Murchie

第 29 号

J. モルトマンにおける終末論の構造 (1) …………… 佐々木 勝 彦  
The Peace Witness of American Mennonites During the Second World War: A  
Study in the Practical Implementation of the Doctrine of Nonresistance …………… D.N. Murchie

第 30 号

ニーバーのキリスト教社会倫理の神学的特徴…………… 西 谷 幸 介  
カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (I) …………… 大崎 節 郎  
J. モルトマンにおける終末論の構造 (II) …………… 佐々木 勝 彦  
WORDS and IMAGES: A Contemporary Dilemma …………… David N. Murchie  
研究ノート：押川学院長報告書に見る初期東北学院…………… 出 村 彰

第 31 号

カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (II) …………… 大崎 節 郎  
J. モルトマンにおける終末論の構造 (III) …………… 佐々木 勝 彦  
Just War in the Thought of Francisco de Vitoria (1486-1546) …………… David N. Murchie  
神の民の選び ——カール・バルトにおける予定論と教会論…………… 佐藤 司 郎  
デボラ物語における戦争…………… 佐々木 哲 夫  
脳死移植の肯定的理解のために ——キリスト教の一立場から…………… 西 谷 幸 介

## 第 32 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (II) ..... 佐々木 勝彦  
CHARLES G. FINNEY'S DOCTRINE OF SANCTIFICATION ..... David N. Murchie  
世のための教会 ——カール・バルトにおける教会の目的論..... 佐藤 司郎  
士師時代の年代決定..... 佐々木 哲夫  
生命倫理を考える ——一試論..... 西谷 幸介

## 第 33 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (III) ..... 佐々木 勝彦  
The Theological Ethics of Helmut Thielicke ..... David N. Murchie  
政治的共同責任の神学 ——カール・バルトにおける教会と国家..... 佐藤 司郎  
死海写本『安息日の犠牲の歌』とヘブル書 1-2 章..... 原口 尚彰  
ミクタム詩編の特徴と起源 (2)..... 佐々木 哲夫  
Nipponism ——A Deep Religious Dimension of the Japanese ..... 西谷 幸介

## 第 34 号

- キリスト支配的兄弟団 ——カール・バルトにおける教会の秩序の問題..... 佐藤 司郎  
J. モルトマンにおける神論の構造 (I) ..... 佐々木 勝彦  
米国の牧師また神学者であるジョナサン・エドワーズ ——伝記的序説..... David N. Murchie  
  
21 世紀の教会の歌をめざして——『讚美歌 21』の神学的・文学的検討 ..... 原口 尚彰  
ミクタム詩編の特徴と起源 (4)..... 佐々木 哲夫  
最近のカルヴァン研究について  
——ジュネーヴ大学・宗教改革研究所報告..... 野村 信  
“Henotheism” Reconsidered ..... 西谷 幸介

## 第 35 号

- (2002 年度キリスト教学科始業礼拝説教)  
発見された人間 (ルカ 19・1~10) ..... 佐藤 司郎  
レトリックとしての歴史: 修辞学批評の視点から見た使徒言行録 ..... 原口 尚彰  
「バルトとデモクラシー」を巡る覚え書 ..... 佐藤 司郎  
ウィリアム・ウィルバーフォースの生涯と業績  
——キリスト教社会改革者・奴隷廃止主義者——..... デビット・マーチー  
国際カルヴァン学会..... 出村 彰  
アメリカ聖書学会 2002 年度国際大会 / 聖書の言説におけるレトリック, 倫  
理と道徳的説得に関するハイデルベルク会議 / 2002 年度国際新約学会  
ダーラム大会報告..... 原口 尚彰  
書評: *Thomas F. Torrance: An Intellectual Biography* Author-Alister E.  
McGrath Publisher-T & T Clark, Edinburgh, 1999..... デビット・マーチー  
翻訳: W・パネンベルク『人間と歴史』..... 佐々木 勝彦  
宗教間対話の意義について..... 西谷 幸介

## 第 36 号

- イエス・キリストはユダヤ人である..... E・ブッシュ

使徒言行録におけるペトロの弁明演説	原 口 尚 彰
「われは教会を信ず」	
——カール・バルトにおける教会の存在と時間の問題——	佐 藤 司 郎
American Empire: An Ethical Critique of George W. Bush's <i>The National Security Strategy of the United States (NSSUS)</i>	D・マ ー チ ー
J・モルトマンにおける神論の構造 (II)	佐々木 勝彦
Report on the Annual Meetings of the American Society of Church History and the American Historical Association	D・マ ー チ ー
書評: 辻学『ヤコブの手紙』新教出版社, 2002年	原 口 尚 彰
2002年度キリスト教学科教員業績	
翻訳: W・パネンベルク『人間学 (I)』	佐々木 勝彦
宗教観対話の意義について (承前)	西 谷 幸 介

### 第 37 号

良い羊飼い ——ヨハネによる福音書 10 章 11~16 節——	佐 藤 司 郎
韓国キリスト教の歴史と課題: '危機' と '変革の機会'	徐 正 敏
ツヴィングリのマタイ福音書説教 ——試訳と考察——	出 村 彰
ステファノ演説 (使 7: 2-53) の修辞学的分析	原 口 尚 彰
カール・バルトと第 2 バチカン公会議	
——とくに教会理解の問題を中心に——	佐 藤 司 郎
書評: Religious Pluralism in the United States: A Review of Kenneth D. Wald, <i>Religion and Politics in the United States</i> , Fourth Edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.	
William R. Hutchison, <i>Religious Pluralism in America ——The Contentious History of a Founding Ideal.</i> New Haven: Yale University Press, 2003.	
John F. Wilson, <i>Religion and the American Nation ——Historiography and History.</i> Athens: The University of Georgia Press, 2003.	ディビッド・N・マーチー
2003 SBL International Meeting in Cambridge/	
2003 年度国際新約学会報告	原 口 尚 彰
翻訳: W・パネンベルク『人間学 (2)』	佐々木 勝彦
ニーバーにおける「世界共同体」の神学	西 谷 幸 介

### 第 38 号

D・ボンヘッファーの黙想論 ——「説教黙想」との関連において——	佐 藤 司 郎
J・モルトマンにおける神論の構造 (III)	佐々木 勝彦
ピシディア・アンティオキアにおける会堂説教 (使 13: 16-41) の修辞学的分析	原 口 尚 彰
「宗教改革時代の説教」シリーズ (1)	
——マルティーン・ブツァー「和解説教」——	出 村 彰
America's Continuing Search for Enemies: A Review of <i>Hellfire Nation—The Politics of Sin in American History</i> , by James A. Morone (Yale University Press, New Haven, 2003)	David. N. Murchie
翻訳: W・パネンベルク「人間学 (3)」	佐々木 勝彦

翻訳: W・パネンベルク「多元主義社会の文脈における法をめぐるキリスト教的諸確信」……………西谷幸介  
2003年度(2003.4.1より2004.3.31迄)教員業績

第 39 号

キリスト教学科 40 年史刊行の辞……………佐藤 司 郎  
キリスト教学科 40 年史……………出村 彰

第 40 号

キリスト教学科 40 周年論文集刊行によせて……………星宮 望  
マタイ福音書における相互テキスト……………ウルリッヒ・ルツ  
ルターにおけるキリストの王的統治・国 (regnum Christi) の射程について  
—ルター神学の基本概念としてのキリストの王的統治・国 (regnum  
Christi) と信仰義認, 教会論, 公会議との関連—……………倉松 功  
神の苦難にあずかる —ボンヘッファーにおける十字架の神学—……………森野 善右衛門  
マルティン・ブーバーの <イスラエル> 理解……………北 博  
Epigraphic Evidence on Josiah's Payment of Votive Pledge……………Kim, Young-Jin  
パウロのミレトス演説の修辞学的分析 (使 20: 18-35)……………原口 尚 彰  
カール・バルトにおける「教会と世」—覚え書—……………佐藤 司 郎  
基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質……………佐々木 勝彦  
これからの日本における福音宣教像を考える……………松田 和 憲  
後退するアメリカの政治的な議論 —Middle East Illusions (Noam Chomsky  
著者), Islam and the Myth of Confrontation—Religion and Politics in the  
Middle East (Fred Halliday 著者), and Power, Politics, and Culture—Inter-  
views with Edward W. Said (Gauri Viswanathan 編集者) についての書評と  
議論……………マーチー・デイビッド  
ニューバー神学研究の重要視点 —歴史的現実主義……………西谷 幸 介  
2004 年度キリスト教学科教員業績  
「宗教改革時代の説教」シリーズ (2)  
—ジャン・カルヴァン「降誕節説教」……………出村 彰

第 41 号

エゼキエル書 37 章における回復思想……………北 博  
Wisdom's Silence as the Ultimate Critique: An Exegetical and Ethical Evalua-  
tion of Amos 5: 13……………David N. Murchie  
コリント教会の主の晩餐……………徐 重 錫  
第一コリント書における神の問題……………原口 尚 彰  
翻訳: W・パネンベルク「人間学 (4)」……………佐々木 勝彦  
「公共神学」について —歴史的な文脈・基本的要件・教理的考察……………西谷 幸 介  
「宗教改革時代の説教」シリーズ (3)  
—ジョン・ノックス「イザヤ書説教」……………出村 彰

第 42 号

感謝の詞……………佐々木 勝彦

出村教授略歴・主要業績

祭司支配と終末論

- <回復> 概念をめぐる捕囚後のユダヤ共同体の葛藤…………… 北 博
- 死海写本 4Q185 と 4Q525 における幸いの宣言 …………… 原 口 尚 彰
- <記紀> の日本学的意義について…………… 西 谷 幸 介
- Religion's "Dark Side" —A Book Review Essay (Part 1) …………… David N. Murchie
- 2005 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク「人間学 (5)」…………… 佐々木 勝 彦
- 宗教改革を神学する熊野義孝先生…………… 出 村 彰

#### 第 43 号

- 死海写本における天使論と唯一神論の危機…………… 原 口 尚 彰
- オリゲネスの聖書解釈における古代アレクサンドリアの文献学的伝統の影響
- 『マタイ福音書注解』17 卷 29-30 を中心に…………… 出 村 みや子
- スイス改革派教会の制度的展開 (2)
- 近代における国教会制度の修正——…………… 村 上 み か
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 2) …………… David N. Murchie
- 神の言はつなげていない ——バルメン宣言第六項の意味と射程——…………… 佐 藤 司 郎
- Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA)
- and the American Society of Church History (ASCH) (January 5-8, 2006,
- Philadelphia, Pennsylvania) …………… David N. Murchie
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 1)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー『復活と歴史的理性』
- (第 1 章)…………… 西 谷 幸 介
- 「宗教改革期の説教シリーズ」(4) —ツヴィングリ説教選…………… 出 村 彰

#### 第 44 号

- 初期キリスト教世界における説教者と聴衆…………… ポーリーン・アレン (訳: 出村みや子)
- 預言宗教としての古代イスラエル
- 初期イスラームとの類比的方法の試み——…………… 北 博
- スイス改革派教会の制度的展開 (3)
- 教会論をめぐるバルトとの対立——…………… 村 上 み か
- 二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解
- 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ——…………… 佐 藤 司 郎
- Reflections on H. Richard Niebuhr's Theoretical Model concerning the Relationship between Christianity and Culture: its Applicability to the Japanese Context …………… Takaaki Haraguchi
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 3) …………… David N. Murchie
- 2006 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 2)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー
- 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』(第 2 章)…………… 西 谷 幸 介

## 第 45 号

不正な富（ルカによる福音書 16 章 9 節）についてのアウグスティヌスの説教

——初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造——

- .....ジェフリー・ダン（訳：出村みや子）  
アレクサンドリアのフィロンの幸福理解..... 原 口 尚 彰  
宗教改革期における二元論の展開（1）——トーマス・ミュンツァー——..... 村 上 み か  
Religion's *Dark Side* — A Book Review Essay (Part 4) ..... David N. Murchie  
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の1）』..... 佐々木 勝 彦  
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー  
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第3,4章）..... 西 谷 幸 介

## 第 46 号

ルカ文書におけるマカリズム 幸いの宣言と物語的文脈..... 原 口 尚 彰  
神学者としてのヘルダー

——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエルマッハー

との関連にふれて——..... 倉 松 功

The Ethical Dilemma of Religion-based Violence —A Book Review Essay ..... David N. Murchie  
教職研修セミナー報告

- R・ボーレン以後の説教の動向 ——聞き手の問題を中心として..... 佐 藤 司 郎  
現代の教会における説教の課題 ——牧師の視点から——..... 高 橋 和 人  
宗教改革期における説教 ——ルターの理解を中心に——..... 村 上 み か  
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の2）』..... 佐々木 勝 彦  
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー  
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第5,6章）..... 西 谷 幸 介

## 第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで..... 出 村 彰

神の民 ——旧約聖書伝承の現代化の試み——..... 北 博

マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）..... 原 口 尚 彰

宗教改革期における二元論の展開（2） ——再洗礼派——..... 村 上 み か

戦争と平和 ——カール・バルトの神学的・政治的軌跡..... 佐 藤 司 郎

Charles Hodge (1797-1878), Scottish Common Sense Philosophy, and the  
Human Capacity for Moral Activity ..... David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』（1949-50  
年）の内容とその特質..... 佐々木 勝 彦

ヘルダーのルター受容

——特に『ルター小教理問答使徒信条』解説を中心にして..... 倉 松 功

## 第 48 号

共に歩む神 ——フィリピン闘争神学への旧約聖書学からの応答——..... 北 博

エピファニオスのオリゲネス批判

——『パナリオン』64の伝記的記述の検討を中心に——..... 出 村 みや子

Current Thinking on the Nature of God and Christianity ..... David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』(1951年)	
と基督教学校教育同盟編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』	
(1956-58年)の内容とその特質	佐々木 勝彦
教職研修セミナー報告	
新約聖書中の説教：ケリユグマとディダケー	原 口 尚 彰
なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか——説教黙想の課題	佐 藤 司 郎
説教について思うこと	保 科 隆

#### 第 49 号

牧師カルヴァンの一ヶ月	エルシー・A・マッキー (出村 彰 訳)
神の支配と預言者	北 博
知って行く者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の積義的研究	原 口 尚 彰
宗教改革研究における歴史的視点の導入——バルント・メラー——	村 上 み か
Report on the Annual Meeting of the American Historical Association (January 2-5, 2009)	David N. Murchie
基督教学校教育同盟編『キリスト教主義中学校及び高等学校聖書教科書』	
(1959年)の内容とその特質	佐々木 勝彦

#### 第 50 号

帝国支配と黙示——初期ユダヤ教における黙示的諸表象の形成——	北 博
「幸いである、見ないで信じる者たちは」：ヨハネによる福音書 20：24-29	
の積義的研究	原 口 尚 彰
The Philosophical Pursuit of Violence：A Book Review Essay	David Murchie
教職研修セミナー報告	
若者の現実、教会の宣教	高 田 恵 嗣
内なる命と人間の連帯	ジェフリー・メンセンディーク
今日の靈性——伝道を考えるための神学的考察	佐 藤 司 郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I)	
レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、 マルティン・ヴェンテ (佐々木勝彦 訳)	

#### 第 51 号

新約聖書におけるマカリズム (幸いの宣言)	原 口 尚 彰
自由主義神学におけるルター研究	
——歴史的考察の始まりとその限界——	村 上 み か
教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から	佐 藤 司 郎
Report on the 124 <sup>th</sup> Annual Meeting of the American Historical Association	
(AHA) (January 7-10, 2010)	David Murchie
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(II)	
マティアス・ノイゲバウアー、 マティアス・D・ヴェトリヒ (佐々木勝彦 訳)	



第 52 号

神認識と倫理 —— ロマ 1: 18-32 の釈義的考察 —— ..... 原 口 尚 彰  
弁証法神学におけるルター研究  
—— 弁証的研究の再開と歴史的視点の後退 —— ..... 村 上 み か  
The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge's Perspective on the  
Nature of Justice ..... David Murchie  
二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解 (下)  
—— 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ —— ..... 佐 藤 司 郎  
教職研修セミナー報告  
東アジアの平和と日本のキリスト教  
—— フィリピンとの関係の視点から —— ..... 北 博  
Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace ..... David Murchie  
教会と戦争～仙台東三番丁教会の場合～ ..... 川 端 純四郎  
翻訳:『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(III)  
..... ペトウル・ガルス, レベッカ・A・クライン  
(佐々木勝彦訳)



東北学院大学学術研究会

会 長	星宮 望
評 議 員 長	菅山 真次
編 集 委 員 長	菅山 真次
評 議 員	
文 学 部	遠藤 裕一 (編集)
	佐藤 司郎 (編集)
	辻 秀人 (編集)
経 済 学 部	越智 洋三 (編集)
	泉 正樹 (会計)
	佐藤 滋 (編集)
経 営 学 部	菅山 真次 (評議員長・編集委員長)
	松岡 孝介 (会計)
	折橋 伸哉 (編集)
法 学 部	黒田 秀治 (庶務)
	白井 培嗣 (編集)
	木下 淑恵 (編集)
教 養 学 部	吉田 信彌 (編集)
	伊藤 春樹 (編集)
	乙藤 岳志 (庶務)
	金菱 清 (編集)

人文学と神学 創刊号

2011年11月22日印刷  
2011年11月29日発行

(非売品)

編集兼発行人	菅 山 真 次
印 刷 者	笹 氣 幸 緒
印 刷 所	笹 氣 出 版 印 刷 株 式 会 社
発 行 所	東北学院大学学術研究会
	〒980-8511 仙台市青葉区土樋 1-3-1
	(東北学院大学内)

# STUDIES IN THEOLOGY AND THE HUMANITIES

No.1

Foreword ..... Takaaki Haraguchi ... 1

## [Articles]

Nietzsche in der Sicht des Theologen Karl Barth ..... Shiro Sato ... 3

Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study  
in the Political Thought of Charles Hodge ..... David Murchie ... 15

The Religious Background of Gandhi's Thought ..... Katsuhiko Sasaki ... 33

The Preaching Theology of Thomas F. Torrance ..... Koji Harada ... 57

The Great East Japan Earthquake and the Changes in Social Con-  
sciousness : An Anthropological Study ..... Takaaki Haraguchi ... 75

Into the Existence : "Text" and "Urtext" ..... Shin Nomura ... 115

## [Translation]

Hauptwerke der Systematischen Theologie (IV)

..... Christian Polke, Malte D. Krüger

(tr. by Katsuhiko Sasaki) ... 166

NOVEMBER 2011

---

THE RESEARCH ASSOCIATION  
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY  
SENDAI, JAPAN